

# Zorn Gottes bei Paulus

Untersuchungen zu einem Motiv im Kontext



# Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments

Herausgegeben von  
Ismo Dunderberg, Jan Christian Gertz, Jennifer Knust,  
Hermut Löhr, Susanne Luther, Joachim Schaper

Band 293

Paul Becker: Zorn Gottes bei Paulus

Paul Becker

# Zorn Gottes bei Paulus

Untersuchungen zu einem Motiv im Kontext

Vandenhoeck & Ruprecht

ISSN 2198-1183

ISSN 2197-0939 (digital)

ISBN 978-3-525-50264-8

ISBN 978-3-647-50264-9 (pdf)

ISBN 978-3-666-50264-4 (eLibrary)

doi <https://doi.org/10.13109/9783666502644>

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in  
der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten  
sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2026 Brill Deutschland GmbH, Wollmarktstr. 115, 33098 Paderborn, Deutschland

Alle Rechte vorbehalten. Dieses Werk sowie einzelne Teile desselben  
sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich  
zugelassenen Fällen ist ohne vorherige schriftliche Zustimmung des Verlags  
nicht zulässig. Text und Datamining zu kommerziellen Zwecken bedarf  
der Genehmigung des Verlags.

Vandenhoeck & Ruprecht und Brill Deutschland GmbH sind Teil von De Gruyter Brill.  
[www.degruyterbrill.com](http://www.degruyterbrill.com)

Fragen zur allgemeinen Produktsicherheit: [productsafety@degruyterbrill.com](mailto:productsafety@degruyterbrill.com)

Druck: Elanders Waiblingen, Waiblingen

*Für Anna*



## Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde im September 2024 von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn als Dissertationsschrift angenommen; für den Druck habe ich sie geringfügig überarbeitet.

Mein erster und besonderer Dank gilt Prof. Dr. Hermut Löhr, der diese Arbeit betreut und ihre Entstehung mit Interesse, Geduld und unzähligen hilfreichen Impulsen begleitet hat. Prof. Löhr hat meine Begeisterung für das Neue Testament in Münster überhaupt erst geweckt, mich schon während meines Studiums ermutigt und gefördert und mir schließlich die Gelegenheit gegeben, die vorliegende Arbeit als Wissenschaftlicher Mitarbeiter an seinem Lehrstuhl zu verwirklichen. Ohne ihn hätte sie nicht entstehen können. Darüber hinaus danke ich ihm und den Mitherausgeber:innen Prof. Dr. Ismo Dunderberg, Prof. Dr. Jan Christian Gertz, Prof. Dr. Joachim Schaper, Prof. Dr. Susanne Luther und Prof. Dr. Jennifer Knust für die Aufnahme in die Reihe FRLANT und Dr. Izaak de Hulster und den Mitarbeitenden des Verlags für die freundliche und kompetente Betreuung bei der Drucklegung der Arbeit.

Prof. Dr. Jan Rügemeier hat das Zweitgutachten übernommen; dafür und für die darin enthaltenen wertvollen Anregungen danke ich herzlich. Weiterhin danke ich ihm und allen Mitgliedern der Ökumenischen Neutestamentlichen Sozietät Bonn für das Interesse an meiner Forschung, zahlreiche wertvolle Hinweise und die stets konstruktive und erhellende Diskussion.

Die Fertigstellung der Arbeit wurde durch ein Stipendium der Geschwister-Weck-Stiftung gefördert, für das ich sehr dankbar bin.

Es ist nicht möglich, hier all diejenigen zu nennen, die diese Arbeit durch ihre Ermutigung, ihre Anregungen und ihre Hilfsbereitschaft unterstützt haben; Ihnen allen bin ich zu Dank verpflichtet. Mein besonderer Dank gilt Anja Block, Dr. Phillip A. Davis, Dr. Marcel Krusche und Sharon Padilla, die die Arbeit zudem korrekturgelesen haben.

Zuletzt danke ich meinen Eltern, Christiane Becker und Günter Becker, die meinen akademischen Werdegang von Anfang an mit Liebe, endloser Geduld und jeglicher Unterstützung begleitet haben, die ich mir nur wünschen konnte, und meiner Frau Anna, die diese Arbeit nicht nur ermutigt und unterstützt hat, sondern mein Leben auch außerhalb der Wissenschaft entscheidend bereichert. Ihr ist dieses Buch gewidmet.



# Inhalt

Vorwort .....	7
1. Einleitung .....	13
1.1 Hinführung .....	13
1.2 Forschungsgeschichtliche Verortung .....	20
1.3 Fragestellung und Ziel .....	26
2. Traditionsgeschichtliche Hinführung: Voraussetzungen und Kontexte der frühchristlichen Rede vom Zorn Gottes .....	29
2.1 Der Zorn Gottes in der Hebräischen Bibel .....	30
2.2 Der Zorn Gottes in der LXX .....	65
2.3 Die übrige frühjüdische Literatur .....	83
2.3.1 Philo und Josephus .....	83
2.3.2 Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments	90
2.3.3 Die Texte vom Toten Meer .....	97
2.4 Fazit und Ausblick .....	102
3. Der antike Brief und seine Auslegung .....	105
3.1 Der antike Brief .....	106
3.2 Die antike Brieftheorie: Chancen und Grenzen .....	111
3.3 Die antike Rhetorik und die Paulusbriefe .....	116
3.4 Fazit .....	126
4. Der 1. Thessalonicherbrief .....	129
4.1 Hinführung .....	129
4.1.1 Absender .....	130
4.1.2 Die Adressat:innen und ihre Stadt .....	138
4.1.2.1 Exkurs: Die <i>συμφυλέται</i> .....	141
4.1.3 Gliederung .....	155
4.2 1Thess 1,2–10 .....	159
4.2.1 Kontext und Struktur .....	159
4.2.2 Auslegung .....	165
4.2.2.1 Die Sprache von 1Thess 1,9f .....	165
4.2.2.2 Unterscheidung und Vergewisserung: Der göttliche Zorn .....	181
4.3 1Thess 2,13–16 .....	184
4.3.1 Zur Authentizität von 1Thess 2,13–16 .....	185

4.3.2	Kontext und Struktur	189
4.3.3	Auslegung	193
4.3.3.1	V. 15–16b: Polemik gegen „die Juden“	193
4.3.3.2	Der antike Antisemitismus/Antijudaismus	200
4.3.3.3	V. 16c: „Der Zorn aber wird sie vollständig ereilen“	211
4.3.3.4	Das Problem TestLev 6,11	219
4.3.3.5	„Die Juden“ und der Zorn: Zur Textpragmatik	223
4.3.3.6	Eine antijudaistische/antisemitische Perikope?	226
4.4	1Thess 5,1–11	231
4.4.1	Kontext und Struktur	232
4.4.2	Auslegung	234
4.4.2.1	Der Tag des Herrn als Dieb in der Nacht	237
4.4.2.2	Friede und Sicherheit	244
4.4.2.3	Plötzliche Vernichtung und Wehen	255
4.4.2.4	„Ihr aber, Brüder und Schwestern“	257
4.4.2.5	Schlafen und Wachen, Trunkenheit und Nüchternheit	261
4.4.2.6	Die Setzung zum Heil	270
4.5	Fazit zum 1. Thessalonicherbrief	274
5.	Der Römerbrief	277
5.1	Hinführung	277
5.1.1	Absender	278
5.1.2	Die Christusgläubigen in Rom und die Adressat:innen des Römerbriefs	280
5.1.3	Gliederung	291
5.2	Röm 1,18–32	294
5.2.1	Kontext und Struktur	294
5.2.2	Auslegung	295
5.2.2.1	Der Anschluss von V. 18 und der zukünftige Zorn	295
5.2.2.2	Die Objekte des Zorns in 1,18–32	303
5.2.2.3	Der gerechte Zorn	309
5.2.2.4	Der Lasterkatalog	319
5.2.2.5	„Die, die solches tun, verdienen den Tod“	324
5.3	Röm 2,1–16	327
5.3.1	Kontext und Struktur	327
5.3.2	Auslegung	330
5.3.2.1	Der <i>ἀνθρωπος πᾶς ὁ κρίνων</i>	330
5.3.2.2	Gott, der unparteiische Richter	343
5.3.2.3	Die Täter:innen des Gesetzes	349
5.3.2.4	Der Gesprächspartner und der göttliche Zorn	356

5.4	Röm 3,1–8	361
5.4.1	Kontext und Struktur	361
5.4.2	Auslegung	364
5.4.2.1	Anlass und Anlage des Gesprächs	364
5.4.2.2	Vorteil und Nutzen: Die Erwählung Israels und die λόγια Gottes	369
5.4.2.3	Untreue und Treue	374
5.4.2.4	Erneut: Gottes gerechter Zorn	379
5.4.2.5	Viel in jeder Weise?	384
5.5	Röm 4,13–17a	385
5.5.1	Kontext und Struktur	385
5.5.2	Auslegung	388
5.5.2.1	Die Verheißung an Abraham	388
5.5.2.2	„Unser Vater Abraham“	397
5.5.2.3	Zorn, Gesetz, und Abraham	403
5.6	Röm 5,1–11	405
5.6.1	Kontext und Struktur	405
5.6.2	Auslegung	409
5.6.2.1	Gegenwart und Vergangenheit (V. 1–8)	409
5.6.2.2	Zusammenfassung und Ausblick: Zukunft ohne Zorn (V. 9–11)	424
5.7	Röm 9,(6–13.)14–29	429
5.7.1	Kontext und Struktur	429
5.7.2	Auslegung	433
5.7.2.1	Berufung und Verwerfung: Der Töpfer und sein Ton	433
5.7.2.2	„Gefäße des Zorns“ und „Gefäße des Erbarmens“	443
5.7.2.3	Die Heid:innen und das Gottesvolk	453
5.8	Röm 12,9–21	460
5.8.1	Kontext und Struktur	460
5.8.2	Auslegung	463
5.9	Röm 13,1–7	479
5.9.1	Kontext	479
5.9.2	Auslegung	480
5.9.2.1	Unterordnung unter die Obrigkeiten	480
5.9.2.2	Exkurs: φόρος	493
5.9.2.3	Kein göttlicher Zorn	501
5.10	Fazit zum Römerbrief	504
6.	Rückblick und Ausblick	509

7. Literaturverzeichnis .....	515
7.1 Papyri, Inschriften, Münzen .....	516
7.2 Kommentare .....	517
7.3 Textausgaben und Übersetzungen .....	519
7.4 Sekundärliteratur .....	526
8. Stellenregister .....	549

# 1. Einleitung

## 1.1 Hinführung<sup>1</sup>

„Im Zorn aber“, erklärt Fundanus, der Protagonist von Plutarchs nur lose als Dialog stilisiertem Traktat *περὶ ἀοργησίας* („Über Zornlosigkeit“) um die Wende vom 1. zum 2. Jh. n. Chr.,<sup>2</sup> „ist nichts würdevoller als Gelassenheit“. Das, fährt er fort, habe schon Sappho gewusst: „Wie Sappho aufruft: ‚Wenn in der Brust sich Zorn ausbreitet, die vergeblich bellende Zunge zu hüten‘“.<sup>3</sup>

Diese Sapphoverse sind gleichzeitig der vielleicht älteste Text, in dem *ὄργη* „Zorn“ (und nicht, wie vorklassisch normalerweise, „Leidenschaft“ oder „Gemüt“) bedeutet, und die älteste direkte Aufforderung zur Selbstbeherrschung im Zorn, die uns in der griechischen Literatur überliefert ist.<sup>4</sup> Aristoteles kennt zwar einen tugendhaften, nämlich auf einen angemessenen Gegenstand in angemessener Intensität und mit angemessener Dauer ausgerichteten Zorn,<sup>5</sup> insgesamt

---

1 Die folgende Arbeit ist um gendersensible Sprache bemüht, um der Tatsache Rechnung zu tragen, dass wir es in vielen Fällen mit Gruppen zu tun haben, die nicht exklusiv männlich zusammengesetzt sind. Natürlich liegen uns zur genauen Zusammensetzung der jeweiligen Gruppen in vielen Fällen keine Informationen vor; die gegenderten Formen sollen im Folgenden deshalb lediglich die Möglichkeit markieren, dass wir es in diesem oder jenem Zusammenhang mit Menschen unterschiedlichen Geschlechts zu tun haben. In Übersetzungen habe ich mich stattdessen entschieden, die grammatische Form des Ausgangstextes (i. d. R. ein Maskulinum) abzubilden.

2 Vgl. die Überlegungen zu *terminus post* und *ante* bei C. JONES, *Chronology*, 61 f.

3 *Cohib. ira* 456e: ἐν ὄργῃ δὲ σεμνότερον οὐδὲν ἤσυχίας. ὡς ἡ Σαπφῶ παραινεῖ σκιδναμένης ἐν στήθεσιν ὄργης πεφυλάχθαι γλώσσαν μαψυλάκαν.

4 Vgl. Sappho, Fr. 158 (Voigt): σκιδναμένας ἐν στήθεσιν ὄργας μαψυλάκαν γλώσσαν πεφυλάχθαι. Vgl. außerdem den Hinweis bei Harris, *Rage*, 53 u. FN 12 sowie die Fr. 44 Kol. 2,9: ὄργας μὴ πλάθε. [ (Übers. Bagardo: „den Groll nicht vergess[en“) u. 103,4: ]. ὄργαν θεμένα τὰν ἰόκ[ολ]πος α[ (Übers. Bagardo: „... den Zorn aufgebend, den die mit der Veilchenbrust ...“).

5 Vgl. *Eth. nic.* 1125b31 f (Übers. Frede): ὁ μὲν οὖν ἐφ' οἷς δεῖ καὶ οἷς δεῖ ὀργιζόμενος, ἔτι δὲ καὶ ὡς δεῖ καὶ ὅτε καὶ ὅσον χρόνον, ἐπαινεῖται – „Wer zornig wird, worüber und wem gegenüber man es soll, ferner auch wie, wann und wie lang man es soll, wird gelobt“; 1126a3–8: ἡ δ' ἔλλειψις, εἴτ' ἀοργησία τίς ἐστιν εἴθ' ὅ τι δὴ ποτε, ψέγεται· οἱ γὰρ μὴ ὀργιζόμενοι ἐφ' οἷς δεῖ ἡλίθιοι δοκοῦσιν εἶναι, καὶ οἱ μὴ ὡς δεῖ μὴδ' ὅτε μὴδ' οἷς δεῖ· δοκεῖ γὰρ οὐκ αἰσθάνεσθαι οὐδὲ λυπεῖσθαι, μὴ ὀργιζόμενός τε οὐκ εἶναι ἀμυντικός, τὸ δὲ προπηλακίζόμενον ἀνέχεσθαι καὶ τοὺς οἰκείους περιορᾶν ἀνδραποδῶδες – „Der Mangel, mag er eine ‚Unerzürnbarkeit‘ oder was auch immer sein, wird getadelt, weil man Menschen, die nicht zornig werden, worüber man es soll, für töricht hält, und so auch diejenigen, die das nicht werden, wie, wann oder wem gegenüber man es soll. Ein solcher scheint das weder wahrzunehmen noch schmerzt es ihn; da er nicht

aber dominiert in der griechisch-römischen Antike die Überzeugung, dass Zorn zurückgehalten, gezähmt oder gleich ganz beseitigt werden *kann* und *soll*. Wahrscheinlich im Verlauf der 40er Jahre des 1. Jh.<sup>6</sup> und damit ungefähr zeitgleich mit Paulus findet dieser Gedanke neue und einflussreiche Gestalt in Senecas *De ira*. Dessen Programm legen die ersten Zeilen eindrücklich dar: „Du verlangst von mir, Novatus, darzustellen, wie sich der Zorn dämpfen läßt, und es scheint mir, daß du mit gutem Grund vor dieser Leidenschaft in besonderem Maße Angst hast, da sie von allen bei weitem die abstoßendste und wildeste ist.“<sup>7</sup> Richtig hätten „weise Männer“ diesen Zorn *brevem insaniam*, „einen vorübergehenden Wahnsinn“ genannt, der die Menschen körperlich entstelle,<sup>8</sup> mehr Opfer als jede Seuche gefordert habe (1,2: *nulla pestis humano generi pluris stetit*) und der friedlichen Natur des Menschen diametral entgegenstehe (1,5)<sup>9</sup>. Aristoteles liege deshalb falsch: Zorn sei der Definition nach „zügello und unbändig“ (1,9: *effrenatam indomitamque*) und also, wenn er so beherrscht werde, wie Aristoteles es fordert, kein Zorn mehr (*desiit ira esse*). Ausdrücklich hält Seneca fest, es sei doch leichter, den Zorn ganz zu beseitigen, als ihn nur zu mäßigen (1,7: *Primum facilius est excludere perniciosam quam regere, et non admittere quam admissa moderari*).

---

zornig wird, sucht er sich auch nicht zu wehren. Beleidigungen auf sich sitzen zu lassen oder sie auch gegenüber Angehörigen zu übersehen, ist jedoch sklavisch.“ Die richtige Mitte beim Zorn nennt Aristoteles in Ermangelung eines vorhandenen Begriffs „Milde“ (πραότης; Frede: „Ausgeglichenheit“), „obwohl“, wie er zugesteht, „sie eher dem Mangel zuneigt, der auch ohne Namen ist“. Trotzdem ist der Begriff geeignet (1125b33–1126a1): βούλεται γὰρ ὁ πρᾶος ἀτάραχος εἶναι καὶ μὴ ἄγεσθαι ὑπὸ τοῦ πάθους, ἀλλ’ ὡς ἂν ὁ λόγος τάξῃ, οὕτως καὶ ἐπὶ τούτοις καὶ ἐπὶ τοσοῦτον χρόνον χαλεπαίνειν – „Denn der Ausgegliche ist geneigt, sich weder reizen noch vom Affekt mitreißen zu lassen, sondern er wird auf die Weise, aus dem Anlass und so lange Zeit zornig sein, wie es die Vernunft anordnet“. Richtige ὀργή ist λόγος, nicht πάθος.

6 Vgl. die Überlegungen zur Datierung bei MONTELEONE, *De ira*, 127. Sie selbst legt sich abgesehen vom *terminus post quem* 41 n. Chr. (der im Werk mehrfach thematisierte Tod Caligulas) nicht näher fest.

7 *Ira* 1,1 (Übers. G. Fink): *Exegisti a me, Novate, ut scriberem, quemadmodum posset ira leniri, nec immerito mihi videris hunc praecipue affectum pertimuisse maxime ex omnibus taetrum ac rabidum*.

8 Die ausführliche Beschreibung des vom Zorn beherrschten Menschen in 1,1 sowie deren Zusammenfassung als „das ganze schauerliche und entsetzliche Aussehen solcher sich selbst entstellenden und zur Unkenntlichkeit anschwellenden Menschen“ (*depravantium se atque intumescantium*; Übers. Apelt, weil G. Fink hier freier übersetzt) münden in 1,2 im Vergleich mit angriffslustigen Tieren, zu denen neben Ebern, Löwen und Schlangen auch tollwütige Hunde gehören. Wie diese, lautet die Botschaft, ist auch der Mensch im Zorn praktisch nicht wiederzuerkennen.

9 „Wer kennt also die Natur schlechter als jemand, der ihrem besten und vollkommensten Geschöpf dieses wilde, verderbenbringende Laster (*ferum ac perniciosum vitium*) anhängt? Der Zorn verlangt, wie gesagt, nach Rache; wenn dieser Wunsch im Herzen des doch äußerst friedlichen Menschen wohnt, ist ihm das mitnichten wesensgemäß. Wohltaten sind der Sinn des Menschenlebens und Harmonie“.

Passend dazu ist v.a. die antike Philosophie vielfach der Ansicht gewesen, dass das Göttliche, richtig verstanden, mit bestimmten Emotionen und v.a. dem Zorn wegen des ihnen inhärenten Kontrollverlusts inkompatibel ist.<sup>10</sup> Die erste von Epikurs κύρια δόξα (bei Diogenes Laertius 10,139,1; ed. Marcovich) lautet: „Das Glückselige und Unvergängliche (μακάριον και ἀφθαρτον) hat weder selbst Schwierigkeiten (πράγματα), noch bereitet es einem anderen Schwierigkeiten. Deshalb ist es weder mit Zornausbrüchen noch mit Gunsterweisen (οὔτε ὀργαῖς οὔτε χάρισι) verbunden; alles dergleichen nämlich geschieht in Schwäche“. Cicero nimmt diese Einschätzung zustimmend auf:

„Denn dieselbe Natur, die uns das Wissen von den Göttern überhaupt vermittelt hat, hat auch unserem Geist den Gedanken eingehämmert, daß wir eben diese Götter als ewig und glücklich (*aeternos et beatos*) begreifen. Wenn dies richtig ist, dann hat Epikur auch jenen bekannten Satz zutreffend abgeleitet, daß nämlich ein Wesen, das glücklich und ewig ist, weder selbst irgendwelche Geschäfte zu besorgen hat noch einem anderen Geschäfte aufbürdet; darum werde es weder von Zorn noch von Gunst beeinflusst (*itaque neque ira neque gratia teneri*), da alles Derartige ein Zeichen von Schwäche sei.“<sup>11</sup>

Und Seneca hält fest, dass es den Göttern, „ihrem Wesen nach milde und freundlich“ (Ira 2,27, Übers. G. Fink: *natura enim illis mitis et placida est*), ganz unmöglich ist, den Menschen zu schaden (*nec volunt obesse nec possunt*). Im Judentum hat Philo am ausführlichsten die kategoriale Unmöglichkeit eines göttlichen Zorns verfochten; der Zorn ist ihm ein didaktisches Mittel, das die Dummen durch Furcht zur Einhaltung der Gesetze motiviert.<sup>12</sup>

Es kann dann nicht überraschen, dass auch das frühe Christentum den Zorn Gottes, von dem in beiden Testamenten regelmäßig die Rede ist, offenbar schon bald als Problem angesehen hat, das der Bearbeitung bedarf. Schon sehr früh finden wir dabei Entwürfe, die die Vorstellung in Gänze ablehnen, wie es Aristides in seiner Apologie wohl noch in der ersten Hälfte des 2. Jh. tut; Gott, erklärt er dort gleich zu Beginn, ist nicht nur ohne Anfang und Ende, sondern auch frei

10 Dass das Thema nicht auf die Philosophie beschränkt ist, lässt sich etwa an Euripides (im Folgenden Übers. Ebener) zeigen. Am Ende der Bakchen bekennt Kadmos, dessen Enkel soeben von seiner Tochter in einem von Dionysos erweckten Wahn in Stücke gerissen wurde, vor dem Gott die eigene Schuld (Bak. 1344): „Dionysos, wir bitten dich: Wir taten Unrecht (ἠδικήκαμεν)!“ Gegen Dionysos, der auf das Recht seiner (auch von Zeus gebilligten) Rache pocht, insistiert er aber zugleich (1346.1348): „Deine Strafe ist zu hart. [...] Den Göttern ziemt es nicht, nach Menschenart zu zürnen (ὀργὰς πρέπει θεοῦς οὐχ ὁμοιοῦσθαι βροτοῖς)“. VAN DER HORST, Philo, 39, der auf diese Passage hinweist, verortet die Anfänge solcher Einschätzungen im griechischen Sprachraum deshalb im späten 6. Jh. und dann v.a. im 5. Jh. v. Chr.

11 Cicero, Nat. d. 1,45; Übers. Gigon/Straume-Zimmermann.

12 S. ausführlicher u. Kap. 2.3.1.

von Zorn.<sup>13</sup> Größeren Einfluss haben insgesamt allerdings diejenigen Positionen ausgeübt, die die Vorstellung in der einen oder anderen Weise als notwendig beibehalten. Irenäus (Haer. 3,25,2f) kritisiert die Häretiker für den Versuch, einen guten Gott ohne Zorn (*sine iracundia et bonum*) finden zu wollen, und fügt an, so habe auch Markion Gott zweigeteilt und dabei einen guten von einem gerechten Gott unterschieden (*alterum quidem bonum et alterum iudiciale dicens*).<sup>14</sup> Noch expliziter in seinem Bezug des Zorns auf Markion ist Tertullian (Marc. 2,16; vgl. auch 2,26,3), der ihn als ein notwendiges Charakteristikum Gottes identifiziert, das Markion und seine Anhänger fälschlicherweise verworfen hätten. Wer Gott das Richten zugesteht, die damit notwendig verbundenen Affekte (*motus et sensus per quos iudicat*) aber ablehnt, sei wie einer, der den Arzt schätzt, aber seinen Instrumenten misstraut, weil sie schneiden, amputieren usw. Ohne Instrumente aber ist ärztliches Handeln unmöglich, wie auch Gottes Richteramt auf seinen Zorn angewiesen ist.<sup>15</sup> Gott und Mensch, so Tertullian weiter, erleben die Affekte je in einer ihrem Wesen entsprechenden Weise (2,16,7), und das bedeutet, dass der göttliche Zorn nicht dieselben negativen Auswirkungen auf Gott hat wie der menschliche Zorn auf die Menschen. Ähnliche Positionen haben altkirchliche Theologen von Laktanz bis Augustin bezogen: Gottes Zorn ist auf sein strafendes Handeln den Sündern gegenüber bezogen und nicht mit den Makeln behaftet, die die menschliche Emotion gleichen Namens kennzeichnen.<sup>16</sup>

Dass das Thema damit nicht vom Tisch ist, lässt sich theologiegeschichtlich reich belegen. Gelegentlich finden sich dabei sogar neue Versuche, den göttlichen Zorn ganz aus der christlichen Theologie zu verbannen. In diesem Sinne ist die neunte der von Schleiermacher anlässlich des Jubiläums der Übergabe der Confessio Augustana 1831 gehaltenen sogenannten Augustana-Predigten mit dem programmatischen Titel „Daß wir nichts vom Zorne Gottes zu lehren haben“ überschrieben. Darin legt Schleiermacher dar, dass die Lehre vom Zorn Gottes dem Christentum gänzlich fremd ist; „je mehr wir unsere und anderer Aufmerksamkeit darauf hinlenken wir uns um so weiter von dem wahren Geist des

---

13 Der genaue Wortlaut ist nicht mehr zu rekonstruieren, die Übereinstimmungen zwischen dem syrischen und griechischen Text dürften aber anzeigen, dass in der Tat explizit vom Zorn die Rede war. Die im mittelalterlichen Roman „Barlaam und Josaphat“, der klassischerweise fälschlich Johannes von Damaskus zugeschrieben wurde, erhaltene griechische Fassung formuliert in Hist. Barl. et Ioas. 27,8f (ed. Volk): ἀνώτερον πάντων τῶν παθῶν καὶ ἐλαττωμάτων, ὀργῆς τε καὶ λήθης καὶ ἀγνοίας καὶ τῶν λοιπῶν.

14 Dass Markion selbst spezifisch den göttlichen *Zorn* eliminieren wollte, sagt Irenäus hier also genau genommen nicht.

15 Vgl. zum Problem LÖHR, Art. Markion, 159f; LIEU, Marcion, 36f; außerdem SCHMID, Marcion, 249 zur Auslassung von Röm 2,9(.10?).<sup>11</sup> in Markions Text, der kritisch Harnacks These diskutiert, hier solle der zornige Gott aus dem Text ausgeschieden werden.

16 Vgl. für eine Übersicht mit besonderem Fokus auf Augustin die Darstellung bei MCCARTHY, Wrath.

Christenthums entfernen.<sup>17</sup> Die Begründung erfolgt in vier Schritten: Erstens hat Jesus selbst nie vom Zorn geredet. Wo er doch begegnet, dient er in Gleichnissen der „Anschaulichkeit des Bildes“<sup>18</sup> und steht so in einer Reihe mit anderen Anthropomorphismen, die der Rede von Gott ebenfalls uneigentlich sind (in Mt 23 etwa das Aussenden von Heeren durch den König und die Zerstörung der Städte). Zweitens hat Paulus zwar vom Zorn gesprochen, aber durchweg dort, wo er „zu solchen redete, welche entweder unmittelbar dem Volk des alten Bundes angehörten, oder wenigstens durch ihre wenn auch entferntere Gemeinschaft mit demselben zu der Erkenntnis des Christenthums gelangt waren.“ Während in diesem alten Bund „gar viel die Rede ist von dem Eifer und dem Zorne Gottes“, ist der Christ „in Christo eine neue Creatur geworden“<sup>19</sup>, für den das Alte – und mit ihm der Zorn – vergangen ist. Schleiermacher begründet dieses Ungleichgewicht soteriologisch: Weil das Gesetz nur zur Erkenntnis der Sünde führen, diese aber nicht überwinden kann, ist die Drohung mit dem göttlichen Zorn nötig, damit die Sünde „nicht das ganze menschliche Leben zerstören“<sup>20</sup> kann. Paulus (und damit stellt Schleiermacher sich in eine lange Tradition, die für den Zorn Gottes im Pentateuch schon Philo vertreten hat) nutzt den Zorn also als didaktisches Mittel, dem er sich der Menschen wegen bedienen muss, zu denen er spricht. Drittens, und das erinnert nun an Senecas Argument gegen Aristoteles, ist jeder Zorn mindestens zu einem Teil leidenschaftlich, und kann deshalb kategorisch gar nicht von Gott ausgesagt werden. Viertens schließlich ist es gefährlich, den Zorn Gottes zur Abschreckung zu verwenden:

„Wer kann sich zutrauen den Geist der Furcht wieder zu bannen, wenn er ihn einmal in die Seele hineinbeschworen hat! Wie oft kehrt er unerwartet zurück und bringt andere Geister mit, die schlimmer sind als er! Welche nagende und herzerreißende Zweifel bemächtigen sich nur zu oft wieder eines so vom Schreck durchzogenen Gemüthes, ob auch die Gewißheit über die göttliche Gnade und Vergebung, die es schon zu haben geglaubt hatte, nicht eine Täuschung gewesen, ob der Zorn Gottes auch wirklich gestillt sei; und so wandeln diejenigen noch in der Unsicherheit nächtlicher Dämmerung, die sich schon lange an dem vollen Licht des Evangeliums erfreuen könnten.“<sup>21</sup>

Die Wahrheit der Rede vom göttlichen Zorn, schlussfolgert Schleiermacher, ist „der göttliche Unwille gegen die Sünde“; aber dafür solle man lieber „minder gefährliche Ausdrücke“<sup>22</sup> wählen.

---

17 SCHLEIERMACHER, Zorne, 726.

18 SCHLEIERMACHER, Zorne, 727.

19 SCHLEIERMACHER, Zorne, 727.

20 SCHLEIERMACHER, Zorne, 728.

21 SCHLEIERMACHER, Zorne, 734.

22 SCHLEIERMACHER, Zorne, 736.

Diese Extremposition hat sich nicht durchgesetzt, auch wenn das in ihr erkennbare Unwohlsein mit dem Thema sich im apologetischen Grundton vieler neuerer Veröffentlichungen spiegelt. Während die bleibend hohe Aktualität des göttlichen Zorns in fundamentalistischen Kreisen zuletzt etwa im Kontext der Coronapandemie zu beobachten war,<sup>23</sup> stellt sich seine Wahrnehmung und Bearbeitung in der gegenwärtigen akademischen Theologie unterschiedlich dar. Auf der einen Seite herrscht fast durchweg ein Bewusstsein dafür vor, dass das Motiv schon wegen seiner großen Verbreitung nicht ignoriert und schon gar nicht systematisch entfernt (sei es als vorrational, als jüdisch, als inkompatibel mit einem liebenden Gott o. ä.) werden kann. Der neueste mir bekannte Versuch, den Zorn als unpaulinisch zu erweisen und aus der Paulustheologie auszuschneiden, stammt von D. Campbell<sup>24</sup> und ist, wenn ich richtig sehe, im Fach mehrheitlich abgelehnt worden. Auf der anderen Seite ist nicht zu übersehen, dass sich das Thema keiner besonderen Beliebtheit erfreut; neuere Untersuchungen in allen theologischen Disziplinen existieren zwar, bleiben aber v. a. außerhalb der historischen Fächer die Ausnahme. Insbesondere hat seine alttestamentliche Wiederaufnahme in den letzten gut 20 Jahren in der neutestamentlichen Exegese fast gar kein Echo gefunden.

Im Detail sollen die atl. Ergebnisse erst im nächsten Kapitel erläutert werden. Hier genügt der folgende Hinweis: Eine ganze Reihe von (zu nennenswerten Teilen voneinander unabhängigen) Untersuchungen zu Einzeltexten, Textbereichen und sogar der Hebräischen Bibel insgesamt haben gezeigt, dass es sich beim Zorn-Gottes-Motiv in der deutlichen Mehrheit der Texte gerade nicht um einen naiven Anthropopathismus, sondern um die theologisch intensiv reflektierte Reaktion auf die Katastrophen von 722 und v. a. von 587/6 v. Chr. handelt, von der aus die Rede vom Gotteszorn eine ganz bestimmte inhaltliche und sprachliche Form gewinnt. Es handelt sich, anders gesagt, um ein in seinem historischen und kulturellen Kontext *spezifisches*, und zwar in dieser Form *spezifisch jüdisches* Motiv, und die vorliegende Analyse wird argumentieren, dass diese Spezifik auch mit wachsender Distanz zu Tempelzerstörung und Exil eine erstaunliche Stabilität aufweist: Auch dort, wo das Motiv – wie bei Paulus – in völlig neue Lebens- und Problemkontexte fortgeschrieben wird, bleibt die jüdische Vorstellung vom Zorn Gottes distinkt.

Dass das in der neutestamentlichen Exegese nur äußerst begrenzt rezipiert worden ist, überrascht auch deshalb, weil es sich beim göttlichen Zorn nicht eben um ein ntl. randständiges Motiv handelt – es begegnet in der Jesusüberlieferung, in der Briefliteratur, und in auffälliger Konzentration erstens in Offb und zweitens bei Paulus, speziell im Röm –, und zudem um eines, das schon auf den ersten Blick eine auffällig hohe terminologische und semantische Kohärenz aufweist:

23 Vgl. etwa ÖSTLING, COVID-19 für den Zorn Gottes als Motiv in der Pandemie-Rhetorik der Westboro Baptist Church.

24 Vgl. etwa D. CAMPBELL, Deliverance, 543 zu Röm 1,18; ebd., 924–927 zu 1Thess 1,9f.

- 1) Innerhalb der Evangelien begegnet der göttliche Zorn prominent in der Täuferpredigt (Mt 3,7 par. Lk 3,7: τίς ὑπέδειξεν ὑμῖν φυγεῖν ἀπὸ τῆς μελλούσης ὀργῆς; – „Wer hat euch gewiesen, dem kommenden Zorn zu entfliehen?“). Bei Lukas ist darüber hinaus auf den Weheruf in Lk 21,23 (ἔσται γὰρ ἀνάγκη μεγάλη ἐπὶ τῆς γῆς καὶ ὀργὴ τῷ λαῷ τούτῳ – „große Not nämlich wird auf der Erde sein und Zorn gegen dieses Volk“), bei Matthäus auf den Zorn des Herrn des undankbaren Sklaven in Mt 18,34 (καὶ ὀργισθεὶς ὁ κύριος αὐτοῦ παρέδωκεν αὐτὸν τοῖς βασανισταῖς – „und sein Herr wurde zornig und übergab ihn den Folterern“) und des Königs im Rahmen des Hochzeitsmahls in Mt 22,7 (ὁ δὲ βασιλεὺς ὠργίσθη καὶ πέμψας τὰ στρατεύματα αὐτοῦ ἀπόλεσεν τοὺς φονεῖς ἐκείνους καὶ τὴν πόλιν αὐτῶν ἐνέπρησεν – „Der König aber wurde zornig und, nachdem er seine Truppen ausgesandt hatte, tötete jene Mörder und verbrannte ihre Stadt“) zu verweisen.<sup>25</sup> In Joh gibt es nur einen einzigen expliziten Beleg in Joh 3,36 (ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱὸν ἔχει ζωὴν αἰώνιον· ὁ δὲ ἀπειθῶν τῷ υἱῷ οὐκ ὄψεται ζωὴν, ἀλλ’ ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ μένει ἐπ’ αὐτόν – „Wer an den Sohn glaubt, hat ewiges Leben; wer aber dem Sohn nicht gehorcht, wird das Leben nicht sehen, sondern der Zorn Gottes bleibt auf ihm“).
- 2) **Hebr 3,11 und 4,3** ihrerseits zitieren je Ps 94,11LXX (Ps 95,11MT): *ὡς ὥμοσα ἐν τῇ ὀργῇ μου· εἰ εἰσελεύσονται εἰς τὴν κατάπαυσίν μου* – „Wie ich in meinem Zorn schwor: Wenn sie in meine Ruhe eingehen werden!“ Auf die drei Belege in **Kol 3,6 par. Eph 5,6** (Kol 3,6: δι’ ἃ ἔρχεται ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ [ἐπὶ τοὺς υἱοὺς τῆς ἀπειθείας] – „wegen der der Zorn Gottes [über die Söhne des Ungehorsams] kommt“; Eph 5,6: διὰ ταῦτα γὰρ ἔρχεται ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ ἐπὶ τοὺς υἱοὺς τῆς ἀπειθείας – „wegen dieser nämlich kommt der Zorn Gottes über die Söhne des Ungehorsams“) und **Eph 2,3** (ἐν οἷς καὶ ἡμεῖς πάντες ἀνεστράφημέν ποτε ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῆς σαρκὸς ἡμῶν ποιοῦντες τὰ θελήματα τῆς σαρκὸς καὶ τῶν διανοιῶν, καὶ ἡμεθα τέκνα φύσει ὀργῆς ὡς καὶ οἱ λοιποὶ – „bei denen auch wir alle damals lebten in den Begierden unseres Fleisches, wobei wir den Willen des Fleisches und der Gedanken taten, und Kinder waren von Natur aus des Zorns wie auch die Übrigen“) wird im Fazit noch ausführlicher einzugehen sein.
- 3) In **Offb** dagegen ist der göttliche Zorn ein zentrales Element des göttlichen Strafhandelns. In **6,16f** bitten die Menschen, die Berge und Felsen mögen auf sie fallen und sie verbergen ἀπὸ προσώπου τοῦ καθημένου ἐπὶ τοῦ θρόνου καὶ ἀπὸ τῆς ὀργῆς τοῦ ἀρνίου („vor dem Angesicht dessen, der auf dem Thron sitzt, und vor dem Zorn des Lammes“), denn ἡ ἡμέρα ἡ μεγάλη τῆς ὀργῆς αὐτῶν („der große Tag ihres Zorns“) sei nun gekommen. In **11,18** reagiert

<sup>25</sup> Während Mt 22 m. E. eindeutig anzeigt, dass dieser Zorn als Manifestation des Gotteszorns verstanden werden soll, ist das in Lk 14 (und EvThom 64) weniger deutlich. Warum das so ist, wird in der Traditionsgeschichte deutlicher werden: Der Autor des Matthäusevangeliums greift hier motivisch explizit einen Kern der atl. Rede vom Gotteszorn auf und schreibt ihn auf die Ereignisse von 70 n. Chr. hin fort.

Gott auf das Zürnen der Völker (τὰ ἔθνη ὠργίσθησαν) mit seinem eigenen endzeitlichen Zorn (καὶ ἦλθεν ἡ ὀργή σου) und in 14,10f muss jeder, der das Tier anbetet oder sein Zeichen akzeptiert, ἐκ τοῦ οἴνου τοῦ θυμοῦ τοῦ θεοῦ τοῦ κεκερασμένου ἀκράτου ἐν τῷ ποτηρίῳ τῆς ὀργῆς αὐτοῦ („vom Wein des Grimms Gottes, der unvermischt bereitet ist im Kelch seines Zorns“) trinken, bevor das Lamm und die Engel ihn foltern. In 14,19 werden die Trauben vom Engel εἰς τὴν ληνὸν τοῦ θυμοῦ τοῦ θεοῦ τὸν μέγαν („in die große Kelter des Grimms Gottes“) geworfen, und in 15,1.7 sind es die sieben Engel mit ihren Schalen, in denen der göttliche Grimm „vollendet“ (ἐν αὐταῖς ἐτελέσθη ὁ θυμὸς τοῦ θεοῦ) wird bzw. in denen er sich befindet (ἐπτά φιάλας χρυσᾶς γεμούσας τοῦ θυμοῦ τοῦ θεοῦ). In 16,19 erhält „Babylon“ diesen Kelch (τὸ ποτήριον τοῦ οἴνου τοῦ θυμοῦ τῆς ὀργῆς αὐτοῦ), und in 19,15 tritt der Reiter auf dem weißen Pferd τὴν ληνὸν τοῦ οἴνου τοῦ θυμοῦ τῆς ὀργῆς τοῦ θεοῦ τοῦ παντοκράτορος („die Kelter des Weins des Zorngrimms des allmächtigen Gottes“).

- 4) Bei Paulus schließlich finden sich nicht weniger als 14 einschlägige Belege in seinem wohl frühesten und seinem wohl spätesten Brief: Drei in 1Thess (1,9; 2,16; 5,9, jeweils ὀργή), und elf in Röm (1,18; 2,5[2×].8; 3,5; 4,15; 5,9; 9,22[2×]; 12,19 je ὀργή; 2,8 zusätzlich θυμός). ὀργή steht daneben zweimal in Röm 13 (13,4.5), bezeichnet dort aber, wie im Folgenden zu zeigen sein wird, wohl nicht den Zorn Gottes, sondern das Strafhandeln der Obrigkeiten.

## 1.2 Forschungsgeschichtliche Verortung

Angesichts dieses Befundes mag das weitgehende Fehlen von Überblicksuntersuchungen trotz aller theologischen Unliebsamkeit des Themas durchaus überraschen: Meines Wissens existiert aus den letzten Jahrzehnten keine einzige Monographie, die den Zorn Gottes in den Paulusbriefen zu ihrem Hauptthema macht. Auch monographische Untersuchungen des Motivs in einzelnen Perikopen (z. B. Herolds „Zorn und Gerechtigkeit Gottes bei Paulus. Eine Untersuchung zu Röm 1,16–18“ von 1973) sind erstaunlich selten. Aufsätze liegen immerhin gelegentlich vor, sind aber weitgehend auf bestimmte Verse (und, selten, Textbereiche wie Röm 9–11) beschränkt.

Das bedeutet nun freilich nicht, dass das Motiv in der Forschung keine Beachtung gefunden hätte. Die Kommentarliteratur hat sich durchgehend (allerdings in stark variierender Ausführlichkeit) mit ihm befasst – in der Tat entnimmt die vorliegende Analyse zentrale Impulse neueren Römerkommentaren, insbesondere Wolters zweibändigem Werk –, und Untersuchungen zu verwandten Themen wie Gericht diskutieren gelegentlich auch spezifisch den Zorn; hier ist etwa Luckensmeyers Monographie zur „Eschatology of First Thessalonians“ zu nennen, der alle relevanten Texte in 1Thess ausführlich bespricht. Daneben existiert auch in der deutschsprachigen Exegese eine kleine Zahl von Untersuchungen, die program-

matisch über den Einzeltext hinausblicken. Zu 1Thess stellt Konradts „Gericht und Gemeinde“ nach wie vor den gründlichsten und differenziertesten Beitrag in der ntl. Exegese des 21. Jahrhunderts dar, der seinerseits eine Systematik von Brandenburger aufnimmt und kritisch weiterentwickelt. Dem Zorn Gottes im Röm sind zwei Aufsätze von Theobald und von Bendemann gewidmet, die sich dem Motiv je aus unterschiedlicher Perspektive nähern. Trotz dieser Beiträge, die wichtige Ergebnisse der vorliegenden Analyse vorwegnehmen, ergibt sich insgesamt ein recht ungeordnetes Bild. Weil den Diskurs strukturierende Ausgangsuntersuchungen mit wenigen Ausnahmen fehlen, der göttliche Zorn nur selten das primäre Untersuchungsobjekt darstellt und zudem in aller Regel in Einzeltexten, aber nicht mit Blick auf das gesamte Corpus Paulinum betrachtet wird, sind die vorhandenen Thesen zum göttlichen Zorn nur schwer systematisierbar.

Entsprechend verzichte ich darauf, der vorliegenden Arbeit eine chronologische Forschungsgeschichte im klassischen Sinn voranzustellen; die Sekundärliteratur zum Zorn Gottes, wo sie existiert, wird in den Einzelexegesen diskutiert werden. Stattdessen seien im Folgenden die oben genannten Untersuchungen, die in ihrer Summe den Ausgangspunkt meiner Überlegungen darstellen, ausführlicher vorgestellt.

Ich beginne mit Brandenburgers Beitrag zur Differenzierung der in den alttestamentlichen, frühjüdischen und frühchristlichen Quellen bezeugenden Gerichtskonzeptionen (1991 u. 1993). Für das entstehende Christentum schlägt er eine Fünfteilung vor (Zorn Gottes; Erlösungs- oder Heilsgericht; Vernichtungsgericht; Rechtsverfahren vor dem Richterthron; universales Weltgericht), innerhalb derer der Gotteszorn zum einen eine eigene Kategorie eschatologischen Ergehens darstellt, deren Anfänge im Judentum, und zwar näherhin in der frühen Unheilprophetie liegen:<sup>26</sup> Als eine „tiefe, aufwallende *innere Bewegung*“, eine „äußerst leidenschaftliche Unmutungsäußerung *Gottes selbst*“<sup>27</sup>, ist der Zorn Gottes in unseren Texten dann zugleich ein „Geschehen“, nämlich Gottes strafende Reaktion auf die menschliche Missachtung seiner Herrschaft, die sich für den Menschen in „katastrophale[n] Schläge[n]“, häufig als Vernichtung manifestiert. Zunächst rein innerweltlich, wächst das Motiv sich im frühen Judentum und insbesondere im frühen Christentum zunehmend zu einer eschatologischen Erwartung aus. Besondere Bedeutung schreibt Brandenburger dabei der Täuferpredigt zu.<sup>28</sup> Seltener bezeichnet Zorn eine „Ergehensfolge“<sup>29</sup>, die die Menschen sich selbst zufügen und die eschatologisch nur noch gerichtlich „zugewiesen“ werden muss. Zum anderen ist der Gotteszorn ein Motiv, das im Kontext anderer Gerichtskategorien begegnet

26 BRANDENBURGER, Gerichtskonzeptionen, 315.

27 Hier und im Folgenden BRANDENBURGER, Gerichtskonzeptionen, 307 f.

28 Vgl. BRANDENBURGER, Gerichtskonzeptionen, 308.

29 Im Original kursiv.

und dort v. a. den Aspekt der Vernichtung (etwa der Gottlosen im Erlösungs- oder Heilsgeschehen) einträgt.<sup>30</sup>

Die Validität dieser Einteilung ist in der Folge m. E. mit Recht angefochten worden, und zwar sowohl hinsichtlich der Kategorien selbst als auch hinsichtlich ihrer religionsgeschichtlichen und hermeneutischen Prämissen; Konradt etwa weist darauf hin, dass das Auftauchen des Zorns in anderen Kategorien seine Existenz als eigene Kategorie unterläuft.<sup>31</sup> Auch der von Brandenburger vorgenommenen Herleitung und inhaltlichen Bestimmung des Zorns mag man in vielen Details widersprechen: Eine Herkunft aus der frühen Unheilsprophetie ist an den Texten schwer zu erweisen, und die emotionale Dimension des Gotteszorns spielt v. a. in den späteren Texten m. E. eine geringere Rolle, als Brandenburger voraussetzen scheint. Der Versuch, anhand von Röm 2,5 eine distinkte Form göttlichen Zorns als „Ergehensfolge“ zu erheben, ist angesichts der engen Anbindung von Kap. 2 an Kap. 1 künstlich und inhaltlich unnötig, und Brandenburgers Herleitung der frühchristlichen Vorstellung aus der Täuferpredigt kaum zu plausibilisieren – das Motiv ist auch in dieser spezifischen Form viel zu verbreitet, um auf einen bestimmten Text oder „Erfinder“ festgelegt zu werden. Bleibende Bedeutung hat für mein Unterfangen dann v. a. Brandenburgers Einsicht, dass „Zorn (Gottes)“ nicht nur in einzelnen Perikopen, sondern textübergreifend, und zwar v. a. in der Täuferpredigt und bei Paulus, ein spezifisches eschatologisches Programm, nämlich ein „Unheils- oder Vernichtungsgeschehen“<sup>32</sup> bezeichnet, das eine distinkte Form jüdischer und von dort aus frühchristlicher Gerichtserwartung darstellt.

Diese Beobachtung macht Konradt 2003 zu einem Ausgangspunkt seiner Untersuchung der paulinischen Gerichtsvorstellungen, in deren Kontext er u. a. das Zornmotiv beleuchtet. Anhand der von ihm in deutlich größerem Umfang zusammengestellten Belege im frühen Judentum kann er zum einen zeigen, wie eng Paulus sprachlich und inhaltlich an frühjüdische Zornvorstellungen anschließt. Zum zweiten löst Konradt sich von einigen der für Brandenburgers Aufsatz grundlegenden hermeneutischen Prämissen, auch wenn er wie dieser davon ausgeht, dass die Täuferpredigt auch für Paulus „eine gewichtige Voraussetzung“<sup>33</sup> darstellt. Das universale Weltgericht ist nicht eigentlich eine „christliche“ Erfindung, und Brandenburgers Versuch, eine apokalyptische Pragmatik des Gerichtsthemas (Rückversicherung der bedrängten Ingroup) von einer missionstheologischen

---

30 Diese Doppelrolle als eigene Kategorie und Motiv innerhalb anderer Kategorien ist ein auffälliges Merkmal von Brandenburgers Einteilung; von Röm 1,18 etwa spricht er unter den Überschriften Zorn (BRANDENBURGER, Gerichtskonzeptionen, 307), universales Weltgerichts (a. a. O., 314) und Vernichtungsgeschehen (a. a. O., 310).

31 KONRADT, Gericht, 12. Dass seine Aufteilung „gegebenenfalls nur als vorläufig gelten kann, jedenfalls der Überprüfung bedarf“ (BRANDENBURGER, Gerichtskonzeptionen, 306), hatte schon Brandenburger selbst vermerkt. Vgl. auch oben FN 30.

32 BRANDENBURGER, Gerichtskonzeptionen, 307.

33 KONRADT, Gericht, 65.

(Aufruf zur Umkehr durch kritische Offenlegung menschlicher Blindheit und Selbstsicherheit) so zu unterscheiden, dass die frühjüdische Apokalyptik nicht mehr Herkunftsort der frühchristlichen Gerichtsvorstellungen sein kann,<sup>34</sup> ist jedenfalls für den Gotteszorn in den Paulusbriefen irreführend: Was auch immer Paulus in seiner Missionspredigt gesagt haben mag, in seinen Briefen (d. h. ausnahmslos an Menschen, die schon Christusanhänger:innen sind) verwendet er den drohenden Zorn nirgends in dieser Weise zur ethischen Ermahnung der Ingroup. Insbesondere in 1Thess ist ihm der Zorn stattdessen ein Mittel, die Gemeinde ihrer Erwählung zu versichern und ihr Trost zu spenden. Zum dritten weist Konradt mit Nachdruck darauf hin, dass jedenfalls bei Paulus normalerweise nicht gleichzeitig Zorn- und Gerichtsterminologie begegnen, die beiden Bildbereiche im Gegenteil offenbar systematisch voneinander unterschieden werden. Das hat auch inhaltliche Gründe, wird von Konradt aber v. a. textpragmatisch kontextualisiert: Die Funktion, die das Motiv bei Paulus hat, verträgt sich nicht leicht mit einer Gerichtsszene, in der die Urteilsfindung noch aussteht. Stattdessen geht es Paulus gerade darum, dass die Entscheidung schon gefallen ist – nämlich gegen die nicht-christusgläubige Umwelt seiner Adressat:innen –, und nun nur noch ihrer Vollstreckung harret. Viertens kann Konradt die konstitutive Bedeutung der Zornaussagen für die paulinische Heilsbotschaft als Ganze und für die Anlage des 1Thess im Besonderen erweisen: „Sie bildet den Rahmen, in dem die Verkündigung der Heilstat Gottes in Christus eingebettet ist“<sup>35</sup>, und steht deshalb im Brief an hervorgehobener Stelle.

Während Konradts Fokus auf den Texten in 1Thess liegt (auch wenn er ausblicksartig eine Reihe von Römertexten in den Blick nimmt) und sich allgemein mit Gerichtsvorstellungen beschäftigt, hat schon zwei Jahre vor seiner Monographie und offenbar unabhängig von Brandenburger Theobald im Anschluss an seine Kommentierung des Römerbriefs die Zornbelege darin in einem Aufsatz untersucht. Primär anhand von Röm 1,18; 5,9; 9,22 und 12,19 will er zeigen, dass diesen Texten eine kohärente Vorstellung vom Zorn als „eschatologische, d. h. unwiderrufliche postmortale Auslieferung an den θάνατος, also die Besiegelung und Verewigung des Todes als eines Sterbens in die absolute Gottesferne hinein“<sup>36</sup> zugrunde liegt. Theobald ist weniger als Konradt an der Funktion dieses Motivs im Brief und mehr an seiner Phänomenologie interessiert; wie Konradt bemerkt auch er, dass dieser Zorn durchweg nach außen, nämlich auf „mögliche Feinde der Gemeinde“ gerichtet ist.<sup>37</sup> Seine Leistung besteht dann m. E. vor allem darin, dass

34 Vgl. BRANDENBURGER, Gerichtskonzeptionen, 328–333. Exemplarisch 333: „Dafür ergeben sich ganz neue Perspektiven, wenn man jener religionsgeschichtlichen Hypothese den Abschied gibt, welche die (frühjüdische) Apokalyptik als Wurzelboden des Urchristentums und seiner unmittelbaren Voraussetzungen postuliert hatte.“

35 KONRADT, Gericht, 70.

36 THEOBALD, Zorn, 73 (im Original kursiv).

37 THEOBALD, Zorn, 96.

er ausgehend vom Schlüsseltext in 1,18 und dessen Analyse durch Eckstein den semantischen und theologischen Horizont der ὀργή so klar artikuliert: ὀργή als Tod im Gegensatz zum ewigen Leben ist dasjenige, von dem her die im Evangelium verkündigte und vermittelte σωτηρία ihren Sinn und ihre Dringlichkeit gewinnt. Sie ist, anders gesagt, ein konstitutiver Bestandteil der paulinischen Theologie, „derart fest in sein christologisch bestimmtes Denken eingebunden, dass ihre Herauslösung nur um den Preis von dessen Zerstörung zu haben wäre“<sup>38</sup>. Die größte Differenz zwischen Theobald und der hier vorgelegten Untersuchung besteht zum einen in ihrer Ausrichtung, zum anderen in Theobalds Versuch, zwischen Zorn und Auferstehung so zu vermitteln, dass der Zorn den *endgültigen* Tod als Einheit aus Tod und Verdammnis bezeichnet und so zu einer postmortalen Erfahrung wird. Das scheint mir von 1Thess her unnötig kompliziert: Paulus bezeichnet mit Zorn nicht einen besonders konnotierten, sondern schlicht den körperlichen Tod in einer ganz bestimmten Situation, nämlich der eschatologischen Vernichtung der „Übrigen“ durch Gott, die ein nennenswerter Teil seiner Adressat:innen freilich noch erleben wird.

In der neuesten Römerexegese ist das am klarsten in Wolters Kommentar artikuliert, in dem er seine schon 1978 zu Röm 5,9 geäußerte Überzeugung, dass ὀργή „keine Charaktereigenschaft Gottes und auch nicht die dem Endgericht vorangehende Drangsal [...], sondern [...] komprehensiv das Endgericht selbst sowie die Aburteilung und Vernichtung der Sünder in ihm“<sup>39</sup> bezeichne, auf den ganzen Brief ausweitet und begründet: „Paulus übernimmt damit einen Sprachgebrauch, der unter ‚Zorn‘ immer das sog. *Vernichtungsgericht* versteht.“<sup>40</sup> Seinen Einzelauslegungen kommt für die folgende Analyse große Bedeutung zu; auf sie wird entsprechend im Detail zurückzukommen sein.

Alle genannten Arbeiten verbindet die Überzeugung, dass Paulus’ Rede vom göttlichen Zorn distinkt jüdisch ist und vor dem Hintergrund des antiken Judentums verstanden werden muss. Dass das richtig ist und welche Konsequenzen diese Herleitung für die Auslegung der Paulusbriefe hat, wird die folgende Analyse ausführlich darlegen. Diese Fokussierung auf die jüdische Literatur ist zu gleichen Teilen programmatischer und pragmatischer Natur; dass die relevanten Lexeme innerhalb des semantischen Feldes göttlichen und menschlichen Zorns (ὀργή, θυμός, μῆνις, χόλος, κότος, ἀγανάκτησις, *ira*, *iracundia*, *indignatio* usw.) in den nichtjüdischen griechisch-römischen Quellen anders als in den jüdischen Quellen für diese Arbeit nicht systematisch, sondern nur anlassbezogen gesichtet worden sind, stellt letztlich auch ein Zugeständnis an die Fülle des Materials dar. Andere Fragestellungen wären denkbar und potentiell lohnend, besonders dort,

38 THEOBALD, Zorn, 98.

39 WOLTER, Rechtfertigung, 180; dieselbe Bedeutung habe das Wort in Röm 2,5.8, andere Römertexte werden nicht erwähnt.

40 WOLTER I 131 (Hervorhebung im Original).

wo man rezeptionsgeschichtlich ansetzt. So hat von Bendemann in einer Untersuchung von göttlichem und menschlichem Zorn in Röm die Frage aufgegriffen, ob und in welcher Weise Paulus, insofern er an eine (nach von Bendemann: überwiegend) heidenchristliche Gemeinde schreibt, nicht nur auf jüdischem Boden steht, sondern auch „eine Kategorie gewählt hat, die sich der ‚paganen‘ Lebens- und Sprachwirklichkeit seiner Adressaten annähert“<sup>41</sup>. Anhand v. a. von Seneca und Tacitus schlussfolgert er, dass Paulus mit dem Zorn bewusst ein Thema „mit akuten politischen Konnotationen“<sup>42</sup> (nämlich hinsichtlich des *Princeps* und seiner Machtposition) gewählt habe; konzeptionell kann von Bendemann dabei auf bestimmte strukturelle Parallelen ebenso wie auf gewichtige Unterschiede verweisen. Obwohl er in vielen Details zu ähnlichen exegetischen Ergebnissen kommt wie ich, überwiegen im Vergleich mit den zuvor genannten Arbeiten von Konradt, Theobald und Wolter die Differenzen zur vorliegenden Untersuchung: Die Vermittelbarkeit zwischen göttlichem und menschlichem Zorn, die von Bendemann voraussetzt, scheint mir für die von Paulus angelegte Konzeption fraglich, und die Intentionalität seines Bezugs auf stadtrömische Diskurse letztlich unplausibel. Er hat aber Recht mit der Beobachtung, dass angesichts der in den genannten Untersuchungen konsensual vorausgesetzten jüdischen Herleitung der paulinischen Rede vom Gotteszorn kaum mehr ausführlicher gefragt worden ist, wie diese sich eigentlich zu nichtjüdischen Konzeptionen verhält.

Die vorliegende Arbeit leistet dazu nur einen eng begrenzten Beitrag. Tatsächlich verweist die von von Bendemann skizzierte Fragestellung auf ein signifikantes Ungleichgewicht in der Anlage meiner Analyse. Ich werde im Folgenden nicht nur argumentieren, dass die Zorn-Gottes-Vorstellung bei Paulus nur von ihrem jüdischen Hintergrund her verständlich wird, sondern zugleich, dass alle Belege auf zwei Briefe entfallen, deren intendierte Adressat:innen nichtjüdisch sind – und zwar nicht lediglich mehrheitlich, sondern exklusiv. Trotzdem wird die Traditionsgeschichte des Motivs in der jüdischen Literatur in einem eigenen Kapitel ausführlich, systematisch und jedenfalls in bestimmten Textbereich mit dem Anspruch der Sichtung aller relevanten Texte dargelegt, während ein vergleichbarer systematisierender Überblick für die griechisch-römische Literatur fehlt. Diese Entscheidung hat ihr relatives methodologisches Recht darin, dass uns aus der Kommunikation des Paulus mit den Gemeinden in Thessaloniki und Rom nur seine Seite vorliegt. Über die Reaktion seiner Adressat:innen erfahren wir nichts, und anders als von Bendemann kann ich nicht erkennen, dass Paulus einen Versuch unternommen hätte, gezielt an „vorchristliche“ Zornvorstellungen in seiner Leserschaft anzuknüpfen. Im Gegenteil scheint IThess vorauszusetzen, dass die dem Brief zugrunde liegende Vorstellung vom Gotteszorn der Gemeinde

---

41 VON BENDEMANN, Römerbrief, 179.

42 VON BENDEMANN, Römerbrief, 209.