

Gottes Zorn – eine unbeliebte Gottesaussage des Alten Testaments¹

Jörg Jeremias

Ein Altes Testament ohne die Rede vom Zorn Gottes ist undenkbar. Sie begegnet in allen drei Kanonteilern, insgesamt mehr als 500 Mal. Dennoch wird der Zorn Gottes – wie andere, dem modernen Christen als eher peinlich erscheinende Gottesaussagen des Alten Testaments, etwa „Rache“ und „Eifersucht“ Gottes – in der gegenwärtigen Theologie in allen ihren Sparten üblicherweise möglichst umgangen. Große Theologen wie Friedrich Schleiermacher und Albrecht Ritschl haben programmatisch zu begründen versucht, warum für Christen der Zorn Gottes eine überholte und zu verabschiedende Kategorie sei.² Sie haben auf einer anderen Ebene modifiziert wiederholt, was zahlreiche frühe Theologen der Kirchengeschichte im Anschluss an die stoische Philosophie (und besonders an den frühesten Ketzer der Kirchengeschichte, Marcion) als wesentlichen Anstoß alttestamentlicher Rede von Gott empfunden haben: Dass Gott Affekte und Leidenschaften äußern könne oder gar leidensfähig sei.³

Und doch ist zwischen beiden Abwertungen des Alten Testaments zu unterscheiden. Die letztgenannte frühe Kritik dachte von einem philosophischen Gottesbegriff aus und traf biblisches Denken im Mark. Wenn Gott affektlos ist, ist auch alle Rede von der Liebe Gottes ausgeschlossen (bzw. rein metaphorisch zu deuten). Dann ist Gott ein höchstes Prinzip, das zu einer Anteilnahme an menschlichem Tun und Ergehen unfähig ist. Die sog. Anthropopathismen sind für die biblische Rede von Gott nicht nur unumgänglich, sondern vom Wesen Gottes her notwendig.⁴

- 1 Es handelt sich im Folgenden um eine vereinfachende Kurzfassung meiner Studie „Der Zorn Gottes im Alten Testament. Das biblische Israel zwischen Verwerfung und Erwählung“, BThSt 104, Neukirchen 2009.
- 2 Vgl. W. Schütte, Die Ausscheidung der Lehre vom Zorn Gottes in der Theologie Schleiermachers und Ritschls, NZStH 10 (1968), 387–397.
- 3 Vgl. etwa den Satz des jüdischen Philosophen Philo von Alexandria in seinem Werk „Quod Deus sit immutabilis“: „Menschlicher Schwachheit ist es eigen zu zürnen, Gott aber besitzt weder die unvernünftigen Leidenschaften der Seele noch überhaupt die Teile und Glieder des Körpers ...“ (Übers. nach H. Leisegang, Die Werke in deutscher Übersetzung, Bd. 4, Berlin 1962, 84). Den Einfluss Marcions auf die frühe christliche Theologie hat vor allem M. Pohlenz, Vom Zorne Gottes. Eine Studie über den Einfluss der griechischen Philosophie auf das alte Christentum (FRLANT 12), Göttingen 1909 nachgewiesen.
- 4 Zu diesem Problemkreis gibt es sehr hilfreiche Literatur: ich nenne nur exemplarisch A. J. Heschel, The Prophets, Vol II, New York – London 1962, Kap. 1–6; U. Mauser, Gottesbild und Menschwerdung (BHTh 43), Tübingen 1971, 18ff.; H.-J. Hermisson, Alttestamentliche Theologie und Religionsgeschichte Israels (ThLz.F 3), Leipzig 2000, 89–98.

Demgegenüber wollen Schleiermacher und Ritschl mit dem Neuen Testament gegen das Alte Testament argumentieren. Sie leisten damit dem häufig anzutreffenden populären Missverständnis eine Stütze, dass der Zorn Gottes die alttestamentlichen, die Liebe Gottes aber die neutestamentlichen Gottesaussagen präge. Hier wie dort wird verkannt, dass auch im Neuen Testament der Zorn Gottes breit belegt ist, ja dass sich die grundsätzlichsie Darlegung zum Thema im Römerbrief des Paulus findet. Ein theologisches Reden von Gott unter Umgehung seines Zornes erbringt ein amputiertes Gottesbild, das alle Härten und Kanten der biblischen Gottesaussagen beseitigt und zu einem verharmlosenden Gottesbild führt.⁵

Dabei beruht eine Vielzahl von Schwierigkeiten, die moderne Leser mit dem Thema des Zornes haben, auf Missverständnissen. Zum einen hat man zumeist kaum berücksichtigt, dass sich bei allen Anthropopathismen, wenn sie auf Gott übertragen werden, ihr Sinn entscheidend verändert. Im Fall des Zornes gilt dies insbesondere für die Assoziation der blinden Wut, in der Menschen ihr Handeln nicht mehr zu kontrollieren vermögen, blindlings dreinschlagen bzw. tradierte Maßstäbe überschreiten und Regeln verletzen. Gottes Zorn ist in der Mehrzahl der Belege sorgsam begründet. Zum anderen hält man üblicherweise das mit dem Zorn Gemeinte für ein festliegendes, klar umrissenes Konzept, während in den alttestamentlichen Texten schon die Tatsache, dass das Hebräische ein gutes Dutzend Begriffe für das kennt, was wir nur sehr unvollkommen mit „Zorn“ oder „Grimm“ übersetzen können, darauf hinweist, dass in den Texten ein behutsames, tastendes Ringen um ein angemessenes Reden vom Zorn Gottes stattfindet, das nur einen festen Ausgangspunkt kennt: die Differenzierung zwischen Zorn und Strafe (siehe sogleich). In seiner Unterscheidung zwischen den verschiedenen Epochen der Anfangszeit (Mose), der Richterzeit und der Staatenzeit verwendet das deuteronomistische Geschichtswerk (künftig: DtrG) sehr bewusst drei völlig verschiedene Begriffe für den Zorn, um auszudrücken, dass es sich jeweils um sehr unterschiedliche Erfahrungen mit der abgewandten, dunklen Seite Gottes handelte.⁶ Zum dritten hat man selten wahrgenommen, dass auch das Alte Testament nur in äußersten Grenzfällen vom Zorn Gottes redet und keineswegs der Ansicht ist, dass jeder Mensch und jede Gemeinschaft regelmäßig in gewissen zeitlichen Abständen derartige Zorneserfahrungen macht. In diesem Zusammenhang ist die Erkenntnis von großem Gewicht, dass in der weit überwiegenden Mehrzahl der Belege – auch der prophetischen – vom göttlichen Zorn im Rückblick gesprochen wird, der Zorn also eine Hilfe für einzelne Menschen oder aber für Israel als Ganzheit ist, um Katastrophen nicht nur intellektuell zu begreifen, sondern ihnen angemessen im Lichte Gottes zu begegnen.

- 5 Darauf haben in jüngster Zeit vor allem katholische Exegeten und Systematiker mit Recht verwiesen; vgl. bes. W. Groß, *Zorn Gottes – ein biblisches Theologumenon*, in: W. Beinert (Hg.), *Gott – ratlos vor dem Bösen?* (QD 177), Freiburg 1999, 47–85 = ders., *Studien ...* (SBA.AT 30), Stuttgart 1999, 199–238; ders., *Keine Gerechtigkeit Gottes ohne Zorn Gottes*, in: G. Kruck / C. Sticher (Hg.), *„Deine Bilder stehn vor mir wie Namen“*. Zur Rede vom Zorn und Erbarmen Gottes in der Heiligen Schrift, Mainz 2005, 13–29; U. Berges, *Der Zorn Gottes in der Prophetie und Poesie Israels ...*, Bib. 85 (2004), 305–330; J.-H. Tüch, *Der Zorn – die andere Seite der Liebe Gottes ...*, ThPh 83 (2008), 385–409.
- 6 Vgl. dazu J. Jeremias, *Der Zorn Gottes*, Teil I, Kap. 3.

Schließlich gilt zu bedenken, dass das biblische Israel in eine Welt eintrat, in der man schon über tausend Jahre lang vom Zorn der Götter sprach. Es musste erst allmählich lernen, welche Aspekte dieser ihm vorgegebenen Konzeption für das eigene Denken und Reden von Gott akzeptabel waren. Das wichtigste Ergebnis dieses längeren Lernprozesses war eine strikte Unterscheidung zwischen Strafe und Zorn Gottes. Gottes Strafe ist maßvoll, der Schuld entsprechend, also angemessen und begrenzt; Gottes Zorn ist das genaue Gegenteil: ohne Maße und ohne klare Grenzen, weil gemeinhin Reaktion auf schwerste, todeswürdige Schuld. Dann aber entsteht die Frage, die die Menschen zur Zeit des Alten Testaments am stärksten beschäftigt hat: Kann dieser Zorn, der keine klaren Grenzen kennt, wenn er einmal aufgeflammt ist, beliebige Zerstörungen und Katastrophen bewirken? Kann er letztendlich zur Verstoßung und Vernichtung des Gottesvolkes führen? Zwar wissen alle Texte von einer zeitlichen Grenze des Zorns, wissen zudem vom Vorrang der lebenslangen Güte Gottes, aber dieses Wissen allein bot den Menschen keine ausreichende Gewissheit, weil man, wie Hiob es am deutlichsten ausdrückt (Hi 14,13; 16,9ff), dem Zorn nicht ausweichen und ihn nicht überleben kann. Und doch sind alle Texte des Alten Testaments der festen Überzeugung, dass Gott sein eigenes Volk nie vernichten kann, wie groß auch immer seine Schuld sei. Das Ringen der Texte um diese Überzeugung – unter der schon erfolgten Erfahrung des göttlichen Zorns – gehört zum Bewegendsten und Faszinierendsten dessen, was das Alte Testament in seinen Erfahrungen über Gott mitteilt. Christen können nur zu ihrem eigenen Schaden an diesem Ringen vorübergehen.

Ich werde im Folgenden so vorgehen, dass ich zunächst das Wesen des Zorns in individuellen (1.) und in kollektiven Erfahrungen (2.) darstelle, um im Schlussteil (3.) dieses Ringen der Texte um Eingrenzungen des Zorns exemplarisch nachzuzeichnen.

1. Gottes Zorn in der Erfahrung Einzelner

Es ist nur eine Minderheit der Texte, in denen der Zorn Gottes nicht die Gemeinschaft, sondern Individuen trifft. Diese Texte stimmen mit wenigen Ausnahmen darin überein, dass es beim Aufblenden des Zorns für die betroffenen Menschen um nicht weniger als um Leben und um Tod geht. Da wird etwa der unglückliche Usa, der die Lade Gottes schützen wollte und nach ihr griff, vom Zorn Gottes getötet (2Sam 6,6f). Einige Psalmen beklagen, dass der Zorn Gottes sie in den Bereich des Todes gerissen hat, der auch dann nicht weniger Schrecken bereitet, wenn es ein Tod innerhalb des physischen Lebens ist, weil auch dieser Tod von Gott trennt.⁷ Insbesondere der Beter von Ps 88, der schon „zu denen zählt, die in die Grube herabsteigen“ (V. 5), ist unter dem

7 Vgl. dazu Chr. Barth, *Die Errettung vom Tode. Leben und Tod in den Klage- und Dankliedern des AT*, 1947, neu hg. von B. Janowski, Stuttgart 1997. – Den Zusammenhang zwischen dem physischen Tod aller Menschen und dem Zorn Gottes bedenkt Ps 90; vgl. bes. V. 7f.

Zorn Gottes wie einer der „Erschlagenen, die im Grab liegen, deren du nicht mehr gedenkst“ (V. 6), ja mehr noch:

Du hast mich in die tiefste Grube versetzt,
in Orte der Finsternis, in Meerestiefen.
Auf mir lastet dein Zorn,
und mit allen deinen Brandungen hast du mich niedergedrückt. (V. 7f)

Aus der Verzweiflung über die bitteren Erfahrungen ist eine Anklage Gottes geworden. Kein anderer Psalm ist reicher an Todessymbolik – auch „Finsternis“ und „Meerestiefen“ sind Metaphern des Totenreiches; der Betende erfährt sein Leiden als reale Totenexistenz –, kein anderer ist ärmer an expliziten Hoffnungsaussagen. Wer wie dieser Leidende von Gottes „Zornesgluten“ getroffen, von seinen „Schrecknissen“ zum Schweigen gebracht wurde (V. 17), der wagt keine Bitte um Heilung mehr, der kann nur noch täglich zu Gott „schreien“ (V. 2.10), in der verborgenen Hoffnung, dass das Totenreich, in das er schon im Leben gestoßen worden ist, keine endgültige Trennung von Gott bedeutet.

Weil der Zorn in den Todesbereich stößt, in dem kein Kontakt zu Gott möglich ist, beginnen zwei Psalmen (Ps 6 und 38) mit der Bitte:

Herr, nicht in deinem Zorn züchtige mich,
und nicht in deinem Grimm weise mich zurecht!

Beide Gebete akzeptieren das Leid, das die hier Betenden erfahren, als eine sinnvolle göttliche Erziehungsmaßnahme. Aber sie wenden sich an Gott in der Furcht, dass die göttliche Pädagogik zur „Züchtigung im Zorn“ und damit zum Tod und zur endgültigen Trennung von Gott führen könnte. Die Reaktion beider Gebete auf diese erschreckende Perspektive ist allerdings denkbar verschieden: Ps 38 erhofft Heilung des Leidenden aufgrund seines Schuldbekenntnisses (V. 19), Ps 6 spricht aus einer Erhörungsgewissheit heraus, die den Leidenden schon in seiner Not zu lautem, vorwegnehmendem Jubel befähigt (V. 9f).

In jüngerer Zeit ist Exegeten wiederholt aufgefallen, dass nur eine Minderheit der individuellen Gebete im Psalter wie Ps 38 den göttlichen Zorn ganz selbstverständlich schwerer menschlicher Schuld zuordnet. Das hat seinen guten Grund. Wie die sogleich zu behandelnden Texte, die Gottes Zorn auf Israel als Kollektiv gerichtet sehen, deutlicher zum Ausdruck bringen, ist der Zorn keineswegs Reaktion auf jede beliebige Form von menschlicher Schuld, auf die Gott, wenn nicht vergebend, so doch mit maßvoller Strafe antwortet, sondern Reaktion auf schwerste, todeswürdige Schuld. Die Mehrzahl der Psalmen aber ist – wie später das Hiobbuch – aus einem schweren Leid heraus gesprochen, für das die Betenden im eigenen Leben keinen Anlass erkennen, da sie sich zwar vor Gott generell schuldig wissen (auch Hiob weiß wie seine Freunde, dass kein Mensch vor Gott gerecht ist), sich aber keines todeswürdigen Vergehens bewusst sind. Wo immer in den individuellen Psalmen vom Zorn Gottes die Rede ist, geht es um die Frage schwersten Leides, das sich Menschen (wie der Beter des eingangs zitierten Ps 88) nicht zu erklären wissen (und in das der Beter von Ps 38 hofft, nie hineinzugeraten), das sie aber nun Gott entgegenschreien, obwohl sie es von niemand anderem als von diesem Gott herzuleiten wissen.

2. Die Zerstörung Jerusalems und seines Tempels

Die überwiegende Mehrheit der ca. 500 Belege für Gottes Zorn im Alten Testament bezieht sich direkt oder indirekt auf die Zerstörung Jerusalems und des Tempels als Wohnort Gottes. Wie die individuellen Psalmen nicht jedes Leid vom Zorn Gottes herleiten, sondern nur schwerste Leiderfahrung, so ist auch in den übrigen Texten keineswegs jedes Unglück mit Gottes Zorn in Verbindung gebracht worden, sondern primär das Unglück aller Unglücke: die Zerstörung Jerusalems, die anfangs die größere Macht des babylonischen Gottes Marduk über den Gott Israels zu erweisen schien oder aber die Verwerfung Israels durch seinen eigenen Gott.

Dabei muss man sich vor Augen halten, dass 587/86 v. Chr. den damaligen Gliedern des Gottesvolkes mit einem Schlag aus den Händen gerissen worden war, worauf sich ihr Glaube zuvor gestützt hatte: Der Tempel, auf dem die Verheißung lag, dass Gott inmitten seines Volkes wohnen wolle, lag in Trümmern; der König, der als Nachfolger Davids und als Mittler zwischen Gott und Mensch die Verheißung ständigen Schutzes Gottes trug (2Sam 7), war gefangen genommen worden; schlimmer noch: Das Land, unter dessen göttlicher Zusage die Erzväter und Mose aus der Fremde aufgebrochen waren, war in den Händen der Babylonier. Unter analogen Einbrüchen sind die großen Kulturlandreligionen Ägyptens und Mesopotamiens untergegangen, genauer: mit dem Ende des Staates, der sie trug und den sie umgekehrt stützten.

Warum blieb Israel von dieser Erfahrung verschont? Es mag auf den ersten Blick verwundern, dass einer der wesentlichen Gründe für die Kontinuität des biblischen Glaubens durch die Katastrophe hindurch das Wissen um den Zorn Gottes war. Es waren die Propheten Israels und seine Geschichtslehrer (im sog. DtrG), die ihm immer neu eingepägt haben, dass die Zerstörung Jerusalems weder auf göttliche Schwäche zurückzuführen sei noch auf die Verwerfung Israels durch Gott, sondern Auswirkung des göttlichen Zornes war, der seinerseits auf ein Übermaß an Schuld reagierte, dem mit den üblichen Mitteln begrenzter göttlicher Strafe nicht mehr zu begegnen war. Diese Beobachtung führt zu einer der entscheidenden Erkenntnisse zum göttlichen Zorn im Alten Testament, die oben schon gestreift wurde: Der Zorn Gottes ist wesentlich eine Kategorie rückblickender Deutung. Die weit überwiegende Zahl, auch der prophetischen Texte, die vom göttlichen Zorn handeln, sind retrospektive Deutungen der Zerstörung Jerusalems und des Exils.

Allerdings ist dem biblischen Israel die Konzeption vom Zorn Gottes als Reaktion auf exzessive Schuld keineswegs in den Schoß gefallen. Das zeigt insbesondere das vermutlich älteste Kapitel (Kap. 2) *der Threni* bzw. *der sog. „Klagelieder des Propheten Jeremia“*, die klagend und anklagend die Zerstörung Jerusalems und seines Tempels vor Gott bedenken. In diesem Kap. 2 ist von der Schuld des Gottesvolkes nirgends direkt die Rede (indirekt einzig in V. 14), auf Schritt und Tritt aber vom Zorn Gottes. Darin steht Thr 2 noch ganz in der Tradition der weit älteren mesopotamischen Stadtuntergangsklagen, in denen die Zerstörung bedeutender Städte mit wichtigen Tempeln (Ur, Nippur, Uruk, Eridu) auf den unergründlichen Zorn der großen Götter zurückgeführt wird, gegen den sich die jeweilige Stadtgottheit vergeblich



wehrt, ohne dass menschliche Schuld als auslösendes Element eine Rolle spielt. Ich zitiere Teile der Anfangsverse 1–5a aus Thr 2:

Ach, wie umwölkt in seinem Zorn der Herr die Tochter Zion!
Er warf vom Himmel auf die Erde die Zierde Israels
und gedachte nicht des Schemels seiner Füße am Tag seines Zorns.
Der Herr vertilgte ohne Erbarmen alle Gefilde Jakobs ...
Der Herr wurde wie ein Feind; er vertilgte Israel ...
Der Herr verstieß seinen Altar, gab preis sein Heiligtum.

Immer neu tritt in der Klage Gott als Subjekt auf, sodass die Klage inhaltlich den Ton der Anklage annimmt. Der Gott im Zorn ist der Gott, der zum Feind Israels geworden ist und als solcher seiner vernichtenden Hand (V. 8) bzw. den menschlichen Feinden Israels (V. 3) freie Hand lässt. Immer wieder fallen die Verben „vertilgen“ und „vernichten“, wenn die Wirkung des Zorns beschrieben wird. In einer derartigen Zuspitzung der Klage, die ihre engste Parallele im Buch Hiob (Hi 16,9ff) findet, wird die vorgegebene altorientalische Tradition fast unerträglich verschärft. Und doch klagen und schreien die Überlebenden in ihrer Verzweiflung öffentlich: zwar nur zuletzt (in V. 20–22) *zu* Gott, wohl aber durchgehend *vor* Gott und in der Gewissheit, dass Gott zum Hören bereit ist, obwohl er sich im Zorn verbirgt.

Während aber Thr 2 noch beim elementaren Notschrei verharrt und das grausame Geschehen irrational vom Zorn Gottes herleitet, bemühen sich die anderen, wenig späteren Dichtungen um ein tieferes Verstehen der Ereignisse. In ihnen verkehren sich die Relationen zwischen Zorn und Schuld: Vom Zorn Gottes reden sie zwar alle, aber nur ganz am Rande, während nun Schuldbeschreibungen und Schuldbekennnisse ins Zentrum treten. So ist beispielsweise in Kap. 1 nur einmal (in der Zeitangabe „am Tag des Zorns“ V. 12) vom Zorn die Rede, dagegen häufig (V. 8.14.18f. 22) von Israels Schuld, sodass der Gedanke der Anerkennung der Gerechtigkeit Gottes (V. 18) nicht mehr überrascht. Thr 3,42–44 verdeutlicht, dass der Zorn Gottes dann aufflammt, wenn Gottes Vergebung der Schuld nicht mehr möglich ist. Dann verhüllt sich Gott im Zorn, der keinem Mitleid mehr Raum gewährt, und er verhüllt sich in den Wolken, sodass kein Gebet mehr zu ihm dringt.

Weit mehr noch als die Threni haben die Propheten des Exils, allen voran Jeremia und Ezechiel und deren Tradenten, ihren Zeitgenossen die Zerstörung Jerusalems und das Exil als notwendige Folge einer maßlosen Schuld zu deuten versucht. Sie konnten dabei an zwei Propheten der „klassischen Zeit“ des 8. Jh.s v. Chr., *Hosea* und *Jesaja*, anknüpfen, die darum vom Zorn Gottes sprachen, weil sie die wesentliche Schuld Israels nicht (wie etwa Amos und Micha) im zwischenmenschlichen Umgang miteinander erkannten, sondern direkt gegen Gott gerichtet sahen: ob nun Gott wie bei Hosea mit dem Machtsymbol des Staates, dem Stierbild, verwechselt wurde (Hos 5,6f), ob den ständig wechselnden Königen ein Vertrauen entgegengebracht wurde, wie es für den Propheten nur Gott gebührt (Hos 13,9–11), oder ob die Macht der Ägypter ein Gefühl hervorrief, dass man sich „tod-sicher“ wähnte und Gottes nicht mehr bedurfte (Jes 28,14–22). Für Hosea war im Rückblick die gesamte Geschichte des Nordreichs – ohne dass es die Menschen merkten – eine Geschichte des Zornes Gottes, der sich im Tod eines Königs genauso wie in der Einsetzung eines neuen

Königs zeigte (13,11). Für Jesaja nötigte Judas Vertrauen auf Ägypten als Bündnispartner unter Umgehung Gottes diesen dazu, sein „fremdes Werk“ auszuführen: statt Hilfe und Schutz Israels wie zu Zeiten Davids nun Zorn und Grimm; Gott war nicht mehr auf Seiten Israels gegen seine Feinde, sondern auf Seiten der Feinde gegen Israel (Jes 28,21; vgl. 10,5f).

Diese Sicht der Schuld, die letztlich auf eine Verwerfung Gottes zugunsten des Vertrauens auf menschliche Macht hinausläuft und wohl die gefährlichste Spielart des Bruches des 1. Gebots darstellt, wird nun *in den Büchern Jeremia* und *Ezechiel* durch eine Fülle von verschiedenartigen Vorwürfen verstärkt, zumeist schon unter dem Eindruck der erfolgten Zerstörung Jerusalems und seines Tempels und der Exilierung großer Teile der Bevölkerung. Alle Texte stimmen darin überein, dass zum Verständnis dieser Erfahrung die Kategorie der göttlichen Strafe nicht ausreicht, sondern dass Israel es mit dem Zorn Gottes zu tun bekam. Der exzessiven Anhäufung von Schuld entsprach die extreme Unheilserfahrung, oder anders herum geurteilt: Die extreme Unheilserfahrung ließ die Maßlosigkeit der Schuld als ihren Anlass erahnen. Entsprechend sehen nun die Summierungen der Schuld Israels aus. Israel ist auf allen Ebenen seines Lebens an Gott gescheitert: im Anspruch persönlicher Gerechtigkeit, in der Rücksichtnahme auf Schwächere in der Gemeinschaft und vor allem in der Verweigerung des Vertrauens auf Gott. Immer neu wird den Menschen eingeprägt, dass die schwer erträgliche Härte des erfahrenen Unheils in der eigenen Schuld begründet lag und der Zorn eine angemessene Reaktion Gottes war.

In den Ezechieltexten ist der Zorn häufig Ausfluss des göttlichen „Eifers“ um Israel (Ez 5,13; 16,38; 23,25 u.ö.), d.h. Ausfluss des leidenschaftlichen Ringens um sein Volk, das ihn trotz so vieler Erweise seiner Güte immer neu von sich stößt. Die notwendige Härte des Zorngerichts gewinnt vor allem in der Trias „Schwert – Hunger – Pest (= Gefangenschaft)“ Gestalt (Jer 14,13ff; Ez 5,12f; 6,12 u.ö.). In den Texten des Jeremiabuchs zeigt sich die Unerbittlichkeit des Zorns zudem darin, dass Gott den Menschen unerreichbar bleibt. Im Zorn hört Gott auf keine Gebete. Ja, Jeremia wird – wie vor ihm Amos – die Möglichkeit genommen, in der Fürbitte für Israel auf Gott einzuwirken (Jer 7,16; 11,14; 14,11f). Anfangs hatten sowohl Amos (Am 7,1–6) als auch Jeremia diese größte prophetische Vollmacht erfolgreich eingesetzt, die insbesondere Mose als Erzprophet erfolgreich ausgeübt und Israel so vor der Vernichtung bewahrt hatte (Ex 32,7–14; s.u.). Jeremia hatte vermocht, von denen, die ihm jetzt nach dem Leben trachten, „Gottes Zorn abzuwenden“ (Jer 18,20). Mit dem Verbot der Fürbitte kann Jeremia nicht mehr Mittler sein, darf nicht mehr die Anliegen des Volks vor Gott bringen. Er muss ganz auf die Seite Gottes rücken und dessen Zorneswillen dienen: ihn ankündigen und ihn damit verwirklichen helfen (Jer 5,14).

Im Hintergrund zahlreicher Texte steht die Frage der damaligen Generation, warum gerade sie vom furchtbaren Zorn Gottes getroffen wurde und nicht schon frühere Generationen. Die prophetischen Texte geben dieser Frage insofern Recht, als sie auf mannigfache Weise betonen, dass Israels Schuld gegen Gott von Anbeginn bestand: Der Ahnvater Jakob hat sogleich, als er herangewachsen war, „mit Gott gestritten“ (Hos 12,4); Jerusalem ist und war, seit es gebaut wurde, eine Stadt, die „Gottes Zorn und Grimm erregt hat“ (Jer 32,31) usw. Aber solche Aussagen dienen

primär zum Ausdruck der Größe der Schuld. Wenn Gott nach menschlichen Maßstäben konsequent gewesen wäre, hätte er Israel in seinem permanenten Willen, sich von Gott zu lösen, eigentlich von Anfang an vernichten müssen. Nach der großen Geschichtsreflexion Ez 20 plante Gott schon in Ägypten und während der Wüstenwanderung, seinen „Zorn und Grimm über sie auszugießen, um sie zu vernichten“ (Ez 20,8.13.21). Doch jeweils verwarf Gott diesen Plan „um meines Namens willen“, d.h. um seinen Namen vor den Missverständnissen und vor der Verachtung der Völker zu schützen, die die Vernichtung Israels als Ohnmacht Gottes hätten deuten müssen. Aber es gibt bei immer neuer Schuld eine Grenze, jenseits derer Gottes Geduld ein Ende hat. Ezechiel wird darum auch nicht müde, seiner Generation, die die Zerstörung Jerusalems und die Verbannung nach Babylon miterlebt hat, einzuprägen, dass sie ein zuvor noch nie erreichtes Maß an Schuld auf sich geladen hat (Ez 8,5ff; 16,20ff).

Neben all diesen Versuchen, den Zorn Gottes, wie er im zerstörten Tempel und in der Verbannung nach Babylon als hartes Geschick erlebt wurde, als berechtigtes Gotteshandeln verständlich zu machen, sind auch andere, hoffnungsfrohere Töne in den prophetischen Texten zu hören, vor allem in solchen mit sog. dtr Theologie. Auch sie beharren darauf, dass Gott seinen Zorn ausschütten musste, weil Israels Schuld ein Übermaß erreicht hatte, prägen aber gleichzeitig ein, dass der Zorn eine ganz und gar ungeliebte Reaktion Gottes ist. Er möchte ihn gar nicht aufkommen lassen und lässt daher zuvor die Menschen durch seine Propheten dringlich vor dessen Wirkungen warnen (Jer 7,25; 44,4 u.ö.). Erst wenn sie diese Warnung leichtfertig überhören, trifft sie das harte Gericht. Auch die Überlebenden der Katastrophe dürfen sich nicht als Gerettete verstehen, sondern sind aufgerufen, ihr Leben einschneidend zu verändern, damit nicht auch sie dem Zorn anheim fallen (Jer 4,3f). An anderer Stelle kann der Prophet statt warnend auch intensiv lockend zur Änderung des Lebens auffordern (Jer 3,12f):

Kehre zurück, du Abtrünnige, Israel! – Spruch Jahwes –
Ich werde nicht finster auf euch blicken,
denn ich bin gütig – Spruch Jahwes –
und werde nicht für immer zürnen.
Nur erkenne deine Schuld,
dass du dich gegen Jahwe, deinen Gott, aufgelehnt hast!

Die Anerkennung der eigenen Schuld und die Akzeptanz des göttlichen Zornesgerichts als angemessene Strafe stehen in diesem Text nicht im Vordergrund. Sie erscheinen eher als selbstverständliche Folge der frei verheißenen neuen Zuwendung der gütigen Nähe Gottes, in der sich das Ende seines Zorns realisiert, und nicht als vorgängige Bedingung für dessen Beendigung.

3. Kann Gott sein Volk verwerfen? Die Grenze des Zorns

Die bisher behandelten Texte sind von dem Bemühen geprägt, schwerste Einbrüche ins Leben, sei es tödliche Krankheit oder die Zerstörung Jerusalems, im Lichte Gottes zu verstehen: Sie vermögen dies nicht ohne die Dimension des göttlichen Zorns. Seit

aber diese Dimension die Texte des Alten Testaments und ihr Denken bestimmt hat, blieb die Frage nicht aus, ob Gott sein Volk zukünftig – im Falle schwerster Schuld – von sich stoßen und im Zorn vernichten könne, eben weil der Zorn wesenhaft ohne klare Grenze, d.h. tödend und vernichtend ist.

Diese Frage meldete sich mit umso größerer Dringlichkeit, als Israels Propheten seit dem Beginn der sog. Schriftprophetie ihren Hörern und Lesern *das Kommen eines furchtbaren „Tages Jahwes“* vor Augen malten, an dem niemand dem zum Gericht nahenden Herrn der Welt entgehen und niemand vor ihm bestehen könne (Am 5,18–20; Jes 2,10–17*). Erstmals Zephanja hatte diesen Gerichtstag einen „Tag des Zorns“ (Zeph 1,14–16) genannt, und in der Folgezeit waren seine Begleiterscheinungen immer grauhafter ausgemalt und das Gericht immer umfassender und universaler beschrieben worden (Zeph 1,17f; Jes 13; 34,2–4), sodass es den Charakter eines Weltgerichts, das den Kosmos ins Chaos reißt, erhielt. In gewisser Weise war erst mit dieser äußersten Konsequenz das Konzept des vernichtenden Zornes Gottes an sein Ziel gelangt. Wie aber sollte ein Einzelner im nachexilischen Israel unter dieser furchtbaren Zukunftsperspektive sein Leben gestalten?

Es gibt eine Fülle von Texten, die unter solchen drängenden Fragen versuchen, die Grenzen des göttlichen Zorns auszuloten; die meisten haben es auf drei Ebenen getan:

3.1 Zorn und Güte Gottes

Von allem Anfang an, seit Texte im Alten Testament vom Zorn Gottes reden, wird die Güte Gottes dem Zorn im Komparativ vorgeordnet, z.B. im Danklied Ps 30,6:

Sein Zorn währt einen Augenblick,
ein Leben lang (aber) seine Güte.

Texten wie diesem geht es nicht nur um die Ungleichgewichtigkeit von Zorn und Güte Gottes, sondern um die Wahrheit des bekannten Refrains aus Ps 136, mit dem dort die Gemeinde jeden Satz des Vorsängers bekräftigt:

Ja, seine Güte währt für alle Zeiten.

Das Leben der Glaubenden ist nicht beliebig einmal von der Güte Gottes, dann wieder von seinem Zorn bestimmt, sondern ständig, und zwar lebenslang von der Güte Gottes, die nur kurz von Zeiten des Zorns unterbrochen, aber durch sie keineswegs beendet wird. Sie ist und bleibt der verborgene Hintergrund auch der Zeiten des Zorns, weil Gott „sein Erbarmen nicht im Zorn verschließen“ kann (Ps 77,10; vgl. 85,6). So lockt der Prophet Jeremia seine Zeitgenossen zur Umkehr mit dem schon zitierten Satz Gottes, der das Alte Testament insgesamt charakterisiert: „Ich bin gütig und werde nicht für immer zürnen“ (Jer 3,13). Die Güte Gottes ist zeitlich unbegrenzt, weil sie in Gottes Wesen liegt, der Zorn eine zeitlich eng begrenzte Erfahrung.

Mit etwas anderer Akzentsetzung hat die gewichtigste bekenntnisartige Wesensbeschreibung Gottes im Alten Testament Güte und Zorn miteinander verglichen.

Diese Wesensbeschreibung, deren früheste Gestalt jüngste Monographien⁸ in Ex 34,6f gesucht haben, ist fast 20 Mal in leichten Variationen belegt. Ex 34,6f lautet:

Jahwe, Jahwe: ein barmherziger und gnädiger Gott,
langsam zum Zorn, aber reich an Güte und Treue:
der Güte Tausenden bewahrt, der Schuld, Verbrechen und Vergehen vergibt,
aber ganz und gar ungestraft lässt er nicht ...

Vor die beiden Gegensatzpaare, die den Gedankengang bestimmen – Zorn/Güte und Vergebung/Strafe –, sind hier zwei Handlungsweisen Gottes gestellt, die generell gelten, ohne dass eine Opposition genannt ist; das erste („barmherzig“) bezeichnet im zwischenmenschlichen Bereich gern die liebevolle Fürsorge der Mutter (und des Vaters) für ihre Kinder, das zweite („gnädig“) oft die Güte eines Vorgesetzten für einen bittenden Untertan. Diese Handlungsweisen Gottes gelten den Gliedern des Gottesvolks permanent und unbegrenzt. Erst bei der näheren Präzisierung dieser Grunderfahrungen werden Zorn und Güte eingeführt, aber so, dass sogleich ihr ungleiches Gewicht hervorgehoben wird: Gott wartet lange Zeit zu, bevor er seinem Zorn Raum gewährt, während er seine Güte maßlos verschenkt. Mit Partizipien beschreibt die zweite Opposition das Gemeinte: Gottes Güte zeigt sich in seinem Willen zur Vergebung, der ständig besteht, selbst für schwere Schuld. Nur gibt es auch für diesen Willen eine Grenze, jenseits deren Vergebung nicht mehr möglich ist. Dann muss Gott strafen und im Extremfall seinen Zorn zur Wirkung bringen, auch wenn er es nicht tun möchte.

Zwei prophetischen Texten der Spätzeit hat auch diese Weise, die Unvergleichlichkeit der Güte Gottes zu beschreiben, noch nicht ausgereicht. In ihrem Willen, die Menschen zu vergewissern, dass Gott – auch im Zorn – unmöglich von seiner Güte lassen könne, haben sie die Kategorie des Schwures Gottes eingeführt. Bekannter als der Hymnus auf die Vergebungsbereitschaft Gottes, der das Michabuch abschließt (Mi 7,18–20), ist der Satz aus der Schule des Zweiten Jesaja (Jes 54,9f):

Denn für mich ist dies wie die Wasser Noahs:
Wie ich geschworen habe, dass die Wasser Noahs nicht mehr über die Erde kommen sollen,
so habe ich geschworen, dir nicht mehr zu zürnen und dich nicht mehr anzugreifen.
Denn mögen Berge weichen und Hügel ins Wanken geraten,
so soll doch meine Güte nicht von dir weichen und mein Friedensbund nicht ins Wanken geraten,
spricht Jahwe, dein Erbarmender.

Hier deckt Gott durch seinen Propheten eine bleibend gültige Ordnung auf: das definitive Ende des göttlichen Zorns in einer Gestalt, die als Verwerfung Israels missverstanden werden könnte. Freilich verdeutlicht die Analogie zur durch Schwur garantierten Einmaligkeit der Sintflut, dass nicht jede beliebige Form von Erfahrung des göttlichen Zorns im Blick ist, sondern speziell ein Zorn wie im Fall des Exils, in dem Gott als Feind und Gegner Israels erscheinen konnte. Dennoch ist dieser Text in

8 R.Scoralick, Gottes Güte und Gottes Zorn, Freiburg 2002; M.Franz, Der barmherzige und gnädige Gott, Stuttgart 2003.

seiner Gewissheit, die er vermitteln möchte, singular: Gottes nicht endende und nicht unterbrochene Güte ist ihm sicherer als der Bestand der geordneten Welt! Weil Gott weiß, wie wenig er von der Wandlungsfähigkeit des Menschen erwarten kann, schränkt er freiwillig, aber verbindlich seine eigenen Handlungsmöglichkeiten zugunsten des Menschen ein. Er begibt sich so seiner Allmacht (im philosophischen Sinne).

3.2 Zorn und „Reue“ Gottes

Die zweite Weise, die Grenze des göttlichen Zorns zu beschreiben, wird mit der göttlichen „Reue“ bezeichnet. Allerdings ist gerade dieser Begriff vielen Missverständnissen unterworfen gewesen.⁹ Kirchenväter wie Augustin haben ihren Gemeinden eingepreigt, dass der Begriff nicht besagt, dass Gott jederzeit seine Worte und Pläne wieder zurücknehmen oder wandeln könne (vgl. dazu 1Sam 15,29). Noch viel weniger besagt er Gottes Einsicht, dass ein früherer Plan falsch gewesen sei. Vielmehr bezeichnet er im Hebräischen (נחם nif.) von Haus aus eine Erleichterung, die sich Gott durch einen Willenswandel verschafft, und dieser Willenswandel kommt in allen Fällen (über 40-mal; Ausnahmen Gen 6,5; 1Sam 15,11) Israel zugute, indem es vor seiner (verdienten und wohl begründeten) Vernichtung bewahrt wird.

Den ältesten Beleg für die Gegenüberstellung von Zorn und Reue in Gott bietet *Hos 11*. Nachdem Gott hier in einer Anklagerede die gesamte Geschichte Israels als eine permanente Zurückweisung der Liebeserweise des Vaters dargestellt (V. 1–4) und die assyrische Besatzung und Israels Blutzoll als unumgängliche Strafe angekündigt hatte (V. 5f), aber immer noch auf keinerlei Einsicht seines Volkes gestoßen war (V. 7), lodert der Zorn in Gott auf und will das undankbare Volk vernichten. Überraschend aber erklärt sich Gott selber als unfähig zu dieser Tat (V. 8f):

Wie könnte ich dich preisgeben, Efraim, dich ausliefern Israel?
Wie könnte ich dich preisgeben wie Adma, dich zurichten wie Zeboim?
Mein Herz ist in mir umgestürzt, mit Macht ist meine Reue entbrannt.
Ich kann meinen glühenden Zorn nicht vollstrecken, kann Efraim nicht wieder verderben ...

Der ungewöhnliche Text lässt den Leser einen tiefen Einblick in Gottes „Herz“ tun. Israels ständige Abweisung der Güte Gottes lässt eigentlich nur eine Reaktion zu: Vernichtung wie Adma und Zeboim, zwei Städte, die das Geschick Sodoms und Gomorrhas teilten; darauf drängt Gottes glühender Zorn. Aber dieser Zorn kommt nicht zur Ausführung, denn eine zweite Kraft flammt in Gott auf, die stärker ist und den Zorn am Wirken hindert, seine „Reue“. Beide Kräfte brennen wie Feuer: der Zorn spontan, wenn schwere Schuld geschieht, die „Reue“ als reine Gegenkraft zum Zorn. Sie führt zum „Herzensumsturz“ in Gott. Ohne sie wäre Israel verloren. Es bleibt mit der Oberherrschaft der Assyrer bestraft, aber es bleibt am Leben, vor Gottes Zorn bewahrt.

9 Vgl. zum Folgenden J. Jeremias, *Die Reue Gottes* (BThS 31), Neukirchen 1975, 2. erw. Aufl. 1997.

Diese Bewahrung gilt nicht erst für Hoseas Zeiten, sie gilt von Anbeginn der Geschichte Israels an. *Ex 32* erzählt, wie Israel schon in der Stunde der grundlegenden Offenbarung Gottes, kaum dass Mose einmal einige Tage nicht in seiner Mitte war, sich einen „gemachten“ Gott wünschte („auf, mach uns einen Gott“, V. 1), der ihm nicht so undurchsichtig war wie der lebendige Gott, sondern seinen eigenen Erwartungen entsprach. Gott wendet sich von diesem Volk ab, das ihn sogleich am Sinai verwarf, nennt es „Moses Volk“ und will es im Zorn vernichten, um Mose zum neuen Abraham zu machen (V. 7–10). Aber Mose verdeutlicht in seiner Fürbitte – formal Gott, der Sache nach aber den Lesern –, dass Gott dazu gar nicht fähig ist: Der verwirklichte Zorn würde das Scheitern der Heilsgeschichte Gottes bedeuten (V. 11); Gott wäre unglaublich vor der Völkerwelt und würde die Völker für immer verlieren (V. 12); und als Höhepunkt: Gott ist eidlich an die Verheißung an die Väter gebunden (V. 13). So „bereut“ Gott auch hier; Gottes Zorn bleibt unvollstreckt (V. 14).

Aber nicht nur am Sinai, sondern auch im endzeitlichen Gericht bleibt Israel vor Gottes vernichtendem Zorn bewahrt. Als erster Prophet hat es *Joel* gewagt, Gottes „Reue“ auf die erschreckenden Ereignisse des „Tages Jahwes“ zu beziehen, an dem Gott selber an der Spitze eines Heeres mit apokalyptischen Zügen den Zion angreift (2,1–11). Aber er gibt seinem Volk „auch jetzt noch“ (2,12) die Chance, sich rückhaltlos „mit ganzem Herzen“ auf ihn hin zu bewegen, weil er das Gericht, das er bringen muss, nicht bringen will. Gott ist Richter Israels und sein Retter in einem. Joel wagt es erstmals, die „Reue“ Gottes als Teil seines Wesens zu beschreiben (2,13f), und als Konsequenz hat er alle Erwähnungen des Zornes Gottes, die er in den älteren Weissagungen vom „Tag Jahwes“ fand, auf die er sich stützt (besonders *Zeph 1,15f*; *Jes 13,5.9.13*), getilgt. Gottes „Reue“ lässt seinen vernichtenden Zorn nicht zur Entfaltung kommen.

3.3 Die „Heilung“ Israels

Eine noch einmal stärkere Eindämmung des göttlichen Zornes bietet das Abschlusskapitel des Hoseabuches (und ähnlich später Tritojesaja in *Jes 57,16–18*). *Hos 14* (vermutlich einige Jahrzehnte nach dem Fall Samarias verfasst) beginnt in V. 2–4 mit einer freudigen Einladung an Israel zur Umkehr zu Gott, der zu einer erneuten Annahme Israels bereit ist. Das Kapitel endet in V. 6–8 mit einer Zusage fast paradiesischen Heils, bei dem sich Gott mit dem die Fruchtbarkeit auslösenden Tau vergleicht. Zwischen Einladung und Verheißung steht der formal wie sachlich zentrale V. 5, der die Einladung begründet und die Verheißung einleitet:

Ich will ihre Abtrünnigkeit heilen,
will sie aus freien Stücken lieben;
denn mein Zorn ist von ihm gewichen.

Wichtig zum Verständnis des Textes ist die Erkenntnis, dass kein Bedingungsgefüge vorliegt (wenn Israel umkehrt und seine Schuld erkennt, dann ...). Vielmehr ergeht in V. 2–4 eine Einladung an Israel zur Umkehr zum wahren Gott und zur Abkehr von all den vermeintlichen Stützen seines Glücks im politischen und im religiösen Bereich, weil V. 5 bei Gott bedingungslos gilt. V. 5 aber zeichnet ein höchst illusions-

loses Menschenbild: Von sich aus wäre Israel zur Umkehr gar nicht in der Lage; es ist es nur, weil Gott in seiner – nur in ihm selbst begründeten – Liebe zu seinem Volk dessen „Abtrünnigkeit“, die ihm wie eine Krankheit anhaftet, „heilt“ und so allererst die Voraussetzung dafür schafft, dass Gott seinem Volk wieder nahe sein kann. Für diese „Heilung“ gibt es nur eine Bedingung, und die ist bei Gott schon erfüllt (Perf. im Hebr.; anders – leider – die rev. Lutherübersetzung): Gott hat von seinem Zorn abgesehen! Gottes Liebe zu Israel ist nicht mehr von seinem (wohl begründeten) Zorn verstellt.

Wie kühn dieser Gedanke ist, wie weit er ins Neue Testament reicht, zeigt sich darin, dass nicht nur eine momentane, punktuelle Abkehr Gottes von seinem Zorn im Blick ist, sondern eine definitive, grundsätzliche. Das von seiner Krankheit „geheilte“ Israel ist ein neues Israel, wie es in der Geschichte noch nie auftrat, eine „neue Kreatur“; der Akt der Heilung ist ein Akt der Neuschöpfung und entspricht dem, was Ez 11,19 und 36,26 in individuellen Kategorien das neue Herz und den neuen Geist des Menschen nennen.

4. Zusammenfassung

Es ist ein weiter Bogen, den die alttestamentlichen Texte schlagen, um das Phänomen des Zornes Gottes zu verstehen und zu beschreiben: Am einen Ende stehen verzweifelte Aufschreie von Menschen, die ihr plötzliches Unglück nicht zu begreifen und sich nicht zu helfen vermögen; die es aber nicht an Gott vorbei verstehen können und es auf seinen Zorn zurückführen. Am anderen Ende stehen Gottes Vergewisserungen Israels durch seine Propheten, dass er sich von seinem Zorn für alle kommenden Zeiten getrennt hat, sodass das Gottesvolk, trotz seines Wissens um große Schuld, furchtlos sein Leben führen kann. Das biblische Gottesvolk musste erst lernen, wie recht vom Zorn zu reden ist. Die großen Kultur- und Religionsreligionen des Alten Orients hatten Unglücke jeder Art vom unkalkulierbaren Zorn der Götter hergeleitet. Für das Alte Testament weist keineswegs jedes individuelle oder kollektive Leiden schon auf Gottes Zorn.

Vielmehr ist der Zorn als Interpretament den schwersten Leiderfahrungen vorbehalten, im individuellen Raum den Erfahrungen im Machtbereich des Todes. Im kollektiven Horizont ist die Zerstörung (Samarias und) Jerusalems zusammen mit der Exilierung der Oberschicht *die* Zorneserfahrung schlechthin, weil mit der Zerstörung des Tempels und dem Verlust des Landes die Frage gestellt war, ob Gott sein Volk verworfen habe. Es sind vor allem Israels Propheten gewesen, die dieser Deutung entgegengetreten sind und stattdessen die Schuld des Gottesvolks als auslösenden Faktor des Zorns benannt haben, anfangs die unmittelbar gegen Gott gerichtete Schuld, später die sich immer mehr steigernde Fülle der Schuld auf allen Gebieten. Der Maßlosigkeit menschlicher Schuld entspricht die Unbegrenztheit des göttlichen Zorns; ihre letzte Konsequenz wird sie am kommenden „Tag Jahwes“ finden in einem Gericht, dem niemand entgehen kann.

Jedoch haben die gleichen Propheten Israel immer neu vergewissert, dass Gott seinen Zorn unter Kontrolle hält und es unmöglich ist, dass er sein Volk verwirft. Der

Zorn ist zeitlich begrenzt und unterbricht die Zeit der göttlichen Güte, die lebenslang erfahren wird, stets nur kurz. Zudem verfügt Gott mit seiner „Reue“ über eine Kraft, die seinen Zorn an der Vernichtung der Menschen hindert und die schon Mose mit seiner Fürbitte am Sinai erfolgreich zur Rettung Israels erbeten hatte. Schließlich steht Israel unter der Verheißung, dass Gott es von seiner Abtrünnigkeit heilen wird, sodass kein Anlass mehr für seinen Zorn besteht, und der Prophet Joel wagt es, einen Gerichtstag Gottes ohne Zorn zu zeichnen, sodass ein Israel, das sich zu Gott bekennt, gerettet werden wird.

Das Alte Testament spiegelt ein Gottesvolk wider, dessen Glaube im Werden ist. Der reife Glaube in der Spätzeit ist undenkbar ohne das Wissen vom Zorn Gottes. Dieses Wissen hat Israel geholfen, die entscheidende Katastrophe seiner Geschichte zu überleben, hat zur entscheidenden Formulierung seines Bekenntnisses geführt (Ex 34,6f. par.) und es vor allem gelehrt, dass Gott sein Richter und Retter zugleich ist.

Summary

The biblical idea of God's wrath seems strange and embarrassing to most Christians. For the Old Testament people of God it was a vital means in its struggle to cope with and to overcome the catastrophe of the destruction of Jerusalem and the temple and the ensuing exile. Using the term "the wrath of God" the prophets taught the people of God to grasp the severeness of their guilt, which had led to the catastrophe, while at the same time plumbing the boundaries how far the wrath of God as a reaction to guilt could go. In this way the wrath of God became part of the most important creed in the OT (Ex 34:6f. par.).

Jörg Jeremias

Jg. 1939, 1969-1972 Dozent für AT in Heidelberg, 1972-1995 Professor für AT in München, 1995-2005 in Marburg. Häufige Gast-Dozenturen in Hermannstadt/Siebenbürgen und in Jerusalem.