

Neues Testament

Lukas Bormann

Gerechtigkeitskonzeptionen im Neuen Testament

1. Gerechtigkeitsdiskurse in der Antike

In der Septuaginta und im Neuen Testament wird für die Bezeichnung des Sprach- und Sachzusammenhangs (kognitive Linguistik: engl. »frame«) »Gerechtigkeit« (δικαιοσύνη) die Wortgruppe um die Wurzel δικ- oder δεικ- von δεικνυμι/»zeigen«/»weisen« verwendet, die auch im lateinischen *index*/»Richter« (*ius-dics, dico* von δεικνυμι) aufgenommen ist. Die (nicht ganz sichere) Etymologie gibt schon einen Hinweis darauf, wie in der griechisch-römischen Welt über Gerechtigkeit gedacht wird. Sie ist nicht einfach »da«, sondern bedarf der Wahrnehmung und der Erschließung. Begriff und Sache der Gerechtigkeit stellten aufgrund dieses Erschließungscharakters bereits in der Antike eine hermeneutische Herausforderung dar, die man nicht alleine durch die geschnittene Interpretation von traditionellen Rechts- und Gerechtigkeitsvorstellungen zu meistern suchte, sondern auch anhand kritischer Analysen, die bis heute grundlegend sind für theologische, philosophische und politische Überlegungen zu Recht und Gerechtigkeit.

1.1. Griechentum, Hellenismus, Rom

Die ersten literarischen Belege für eine kritische Analyse der Gerechtigkeitsvorstellungen finden sich bei Hesiod (geb. ca. 705-720 v. Chr.). Er vertritt ein Weltbild, nach dem die Gerechtigkeit, nicht aber das Unrecht dem menschlichen Leben entspricht. Zeus selbst habe den Menschen ein Recht gegeben, das die menschlichen Ver-

entstehende spannungsreiche und Sinn bildende Raumkonstellation begrifflich definieren zu müssen (Dalferth 1992: 242). Die somit ermöglichte anthropomorphe Darstellung der Götterwelt und die geschichtlich-narrative Konstruktion des Weltbildes prägen auch die biblischen Gerechtigkeitskonzeptionen, die für das Neue Testament grundlegend sind. Gerechtigkeit bezeichnet hier zum einen die Beziehung zwischen Gott und der Welt als Schöpfung; aus der die Vorstellung des Rechtsanspruchs des Schöpfers gottes und seiner Barmherzigkeit abgeleitet wird, und zum anderen die Beziehung zwischen Gott und Mensch, die als Bundestreue des Gottes Israels vorgestellt wird.

Die damit angelegte Dramatik zwischen Barmherzigkeit und Gerechtigkeit kommt insbesondere in der »Wesensdefinition Gottes« (Spieckermann 1989: 291), der Gnadenformel (Ex 34,6f.; etwa 12x im Alten Testament), zum Ausdruck: »Barmherzig und gnädig ist JHWH, langmütig und von großer Huld.« Sie begegnet jeweils in Kontexten, in denen es um den »Verzicht auf Strafe für Vergehen Israels« und um das Bekenntnis Israels zum »Verschonungswillen Jahwes« geht (Jeremias 1997: 95). Die Gnadenformel akzentuiert die Barmherzigkeit (*ḥesed*, ἐλεος) im Sinne der Strafverschonung, der Gnade (*hesed*, οἰκτιρῶς). Die Formel wird zu einem »diskursiven Interpretament Gottes« (Franz 2003: 269).

Die »Einheit von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit« (Janowski 2000) in Gott erschließt sich demnach als das »Drama der Barmherzigkeit Gottes« (Scoralick 2000; vgl. Ansoerge 2009), das sich immer wieder auf neue Weise in den Krisen der Gottesbeziehung Israels inszeniert. Sie ist auch der Ausgangspunkt des neutestamentlichen Gottesverständnisses (Wilckens 2002: 8-11).

Die betonte Anknüpfung christlicher Exegeten der Gegenwart an die Dramatik des biblischen Gottes bedarf jedoch einer Ergänzung. Neusner verweist darauf, dass die rabbinische Tradition nicht das tragische Moment des biblischen Gottes aufnehme, sondern vielmehr das zeitlos Gültige betone, das sich in der Tora ausdrücke. Die Tora sei für die Rabbinen in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft immer auf dieselbe Weise als Grunddokument Gottes für Israel in Geltung (Neusner 2005: 1491f. u. 2350). Daneben reflektiert aber auch die rabbinische Literatur die Frage nach der Verfasstheit

Gottes in Form eines Gerechtigkeitsdiskurses. Nach dem *Midrash Leviticus Rabba* 29:4.10, ca. 5. Jahrhundert, erinnert sich Gott beim Blasen des Schofar, des Widderhorns, an die Bindung Isaaks und erhebt sich von seinem Gerichtsthron (*kisse' hādātin*), um sich auf seinem Gnadenthron (*kisse' hārāh' mīm*) zu setzen und damit von der Gerechtigkeit zur Gnade zu wechseln (ähnlich *babylonischer Talmud Traktat Berakhot* 7a; *Midrash Bereshit Rabba* 33,3).

Die mit der Tora verbundenen Konzeptionen von Gerechtigkeit haben sich im Zeitalter des Hellenismus zunehmend auch vor einem rational-analytischen Gerechtigkeitsbegriff zu rechtfertigen, wie er durch die griechische Philosophie vertreten wird. Für den jüdischen Religionsphilosophen Philo boten die stoische Lehre vom Naturgesetz (*νόμος φύσεως*, Cicero: *lex naturae*) und die neupythagoreisch-platonischen Schöpfungsvorstellungen (besonders Platons *Timaios*) eine mögliche Verbindung von Judentum und Hellenismus, die dann bei den Kirchenvätern aufgenommen wurde. Das rabbinische Judentum entwickelte die Tora als den entscheidenden Diskursraum von Gerechtigkeitswägungen für Israel weiter. Die neutestamentlichen Gerechtigkeitskonzeptionen hingegen sind weder eigenständig noch bilden sie eine Einheit, sondern haben jeweils an verschiedenen Gerechtigkeitsdiskursen ihrer Umwelt Anteil (Lührmann 1984: 419).

2. Die Wortgruppe »Gerechtigkeit« im Neuen Testament

Sache und Begriff der Gerechtigkeit sind für das Neue Testament zentral (Kertelge 1980: 785: »Leitbegriff ersten Ranges«). Darauf verweist bereits die Wortstatistik, denn das griechische δικαιοσύνη/»Gerechtigkeit« (92x, davon Röm 34x, Mt 7x, Heb 6x), das Adjektiv δίκαιος/»gerecht« (79x, davon Mt 17x, Lk 11x, Röm 7x) sowie das Verb δικάσιωω/»als gerecht hinstellen« (39x, davon Röm 15x, Lk 5x, Jak 3x) werden sehr häufig verwendet. Daneben begegnen noch δικαιολογία/»Gebot« (10x, davon Röm 5x), δικαιοσύνη/»Rechtfertigung« (2x Röm), δικάστης/»Richter« (2x Apg) und δίκη als »Strafe« sowie als Eigennamen für die Zeus-tochter Dike (3x). Schließlich sind noch die nicht sehr häufigen Bildungen mit

Präfixen zu nennen wie ἐκδικέω »rächen« (6x), ἐκδικησις »Rache« (9x), ἐκδικος/»Rächer« (2x), καταδικάζω/»verurteilen« (5x) und καταδικη/»Verurteilung« (1x). Als Opposita sind zu nennen: ἀδικέω/»Unrecht tun« (28x, davon Apg 11x, Apg 5x), ἀδικημα/»Unrecht« (3x, davon Lk 2x, Apg 1x), ἀδικία/»Unrecht« (25x, davon Röm 7x, Lk 4x), ἀδικος/»ungerecht« (12x, davon Lk 4x, 1Kor 2x), aber auch ἀνομία/»Gesetzlosigkeit« und Derivate.

Die Schwerpunkte des Vorkommens der Wortgruppe liegen deutlich im Corpus Paulinum, dort besonders im Römerbrief, sowie im Matthäusevangelium, dann aber auch im lukanischen Schrifttum (Lk/Apg) und in der Johannesoffenbarung. Paulus und Matthäus entfalten ihr Verständnis von Gerechtigkeit in enger Beziehung zur Christologie und zur Soteriologie. Diese formale Gemeinsamkeit verstärkt allerdings den Eindruck, dass diese unter theologischen Gesichtspunkten profiliertesten Gerechtigkeitskonzeptionen zueinander in einer spannungsvollen Beziehung stehen. Denn während Paulus von der Rechtmachung durch den Glauben spricht (Röm 3,28 u.ö.), thematisiert Matthäus die Gerechtigkeit als eine Größe, welche durch Lebensgestaltung (z.B. Mt 21,32: »Weg der Gerechtigkeit«) und eine zwischenmenschliche Praxis konstituiert wird, die mit dem Willen Gottes übereinstimmt und den Zugang zur Königsherrschaft Gottes eröffnet (Luz 2002: 545: »Einlaßforderungen für das Himmelreich«). Angesichts der Debatte um das Verhältnis der mathäischen und der paulinischen Gerechtigkeitskonzeptionen im Horizont des reformatorischen Rechtfertigungsverständnisses geraten leicht die Gerechtigkeitskonzeptionen des lukanischen Schrifttums und der Johannesoffenbarung aus dem Blick. Im lukanischen Schrifttum finden sich δικαιοσύνη (5x), δικαίος (17x), δικαίω (7x), δικαίωμα (1x), δικαστής (2x), δίκη (1x), ἐκδικησις (4x), καταδικάζω (2x) und καταδικη (1x). Die lukanische Gerechtigkeitskonzeption verbindet anders als Paulus und Matthäus Sache und Begriff der Gerechtigkeit nicht aufs engste mit der Christologie (Lührmann 1984: 415). Im Falle der Johannesoffenbarung liegen die Dinge ein wenig anders. Das Interesse an weltlicher Gerechtigkeit ist hier sehr ausgeprägt. Die Perspektive auf eine Welt, die der Gerechtigkeit bedarf, ist allerdings so gewählt, dass gerade die Ungerechtigkeit deutlich in den

Blick kommt. Das zeigt sich bereits wortstatistisch, wenn man auf das Vorkommen der Wortgruppe Gerechtigkeit (δικαιοσύνη 2x, δικαίος 5x, δικαίωμα 2x) im Vergleich zu den Opposita (ἀδικεῖν 11x, ἀδικημα 1x) blickt. Die Welt leidet unter dem Schaden, den das ungerechte Tun (ἀδικεῖν) anrichtet, und die Gemeinschaft der Apokalypse des Johannes hofft auf die Wiederherstellung der Gerechtigkeit. Es wird aber keine Ethik entfaltet, die der Ungerechtigkeit begegnet, sondern vielmehr das kommende Eingreifen Gottes als Herrscher und Richter in den Mittelpunkt gestellt (Apg 6,9–11).

So breit also die Wortgruppe über das Neue Testament verteilt ist, so wenig einheitlich ist das Verständnis der mit ihr bezeichneten Sache. Diese Unterschiede relativieren sich erst, wenn man die Herkunft der verschiedenen neutestamentlichen Gerechtigkeitskonzeptionen reflektiert. Sie beziehen sich jeweils auf die Gerechtigkeitstheorien, die im Judentum des Zweiten Tempels geführt wurden, und werden auf sehr unterschiedliche Weisen durch christologische Erwägungen beeinflusst.

3. Gerechtigkeit und Reich Gottes in der Verkündigung Jesu

In der Logienquelle (Q) findet sich der Begriff »Gerechtigkeit« nicht (Hoffmann 2009: 148, 152). Auch die Gleichnisüberlieferung und die weitere Spruchüberlieferung Jesu geben keinen Anhalt für die Annahme, dass diese Wortgruppe ein wichtiger Bestandteil der Verkündigung Jesu gewesen sei. Erst in der Fassung der Verkündigung Jesu, wie sie das Matthäusevangelium überliefert, nimmt der Begriff »Gerechtigkeit« eine zentrale Position ein. An allen Stellen in Matthäus ist das Wort δικαιοσύνη aber redaktionell eingetragen (Strecker 1962: 150–153). Es wird also erst bei Matthäus zu einem tragenden Begriff der Verkündigung Jesu (s.u.).

Der Sachzusammenhang »Gerechtigkeit in der Verkündigung Jesu« erschließt sich aber über deren zentralen Inhalt: die Königsherrschaft Gottes (βασιλεία τοῦ Θεοῦ). Die weisheitliche Mahnrede zur Feindesliebe (Kirk 1998: 153–165) in der Logienquelle (Lk 6,27–36 *par*) schließt mit der paranetischen Erinnerung an den

In den Gleichnissen vom Unkraut unter dem Weizen (Mt 13,24–30), vom verlorenen Sohn (Lk 15,11–32), vom ungerechten Haushalter (Lk 16,1–12) und vom Richter und der Witwe (Lk 18,1–8) werden jeweils nicht völlig plausible, teilweise sogar ethisch anstößige Überlegungen und Handlungen in den Mittelpunkt gestellt, die aber gleichwohl den Durchbruch zur Lösung des Konflikts bewirken.

Das Wortfeld »Gerechtigkeit« kommt in der Verkündigung Jesu nur am Rande vor, und doch wird in der Ausgestaltung und Konkretisierung der Barmherzigkeit das Sachanliegen des biblischen Gerechtigkeitsdiskurses weitergeführt. Die Gerechtigkeit soll dort die Gestalt der Barmherzigkeit annehmen, wo sie durch Strafverschonung und Verzicht das Überleben sichert und gelingendes Leben ermöglicht. Diese Einschränkung verweist nun aber auch darauf, dass es Situationen und Konflikte gibt, die so nicht zu lösen sind. Dort, wo das Unrecht als so eklatant bewertet wird, dass es die lösende Tat nicht gibt, wird auf Gott selbst verwiesen, der mit seinem Gericht Recht schaffen und Gerechtigkeit herstellen wird (Q = Lk 10,14; 11,31; 22,30).

Das Rechtssystem als solches bleibt in der Verkündigung Jesu deutlich im Hintergrund und dort, wo es in der Bildwelt der jesusanischen Verkündigung auftaucht, wird ihm nicht viel Vertrauen entgegengebracht. So gibt es Richter, die weder Gott noch die Menschen fürchten (Lk 18,2–4), d.h. die sich absolut jenseits des antiken Tugendideals bewegen, nach dem der Mensch gerecht zu seinen Mitmenschen und ehrfürchtig gegenüber den Göttern sein sollte (s.o.). In Q 12,58f. wird die Vorstellung aufgerufen, dass man vor Gericht recht schnell vom Richter ins Gefängnis geworfen wird, was im antiken Kontext nur die Schuld- oder Beugehaft, nicht aber die Strafhaft meinen kann (Arbandt 1976: 329f.). Jesus weist die an ihm gerichtete Bitte zurück, als Richter oder Mediator (κπιρής ή μεπιοτήρς) aufzutreten, d.h. als jemand, der in einer materialrechtlichen Streitfrage um Erbbesitz einen Schiedsspruch vorschlagen soll (Lk 12,14).

4. Die »bessere« Gerechtigkeit im Matthäusevangelium

Im Begriff δικαιοσύνη fasst das Matthäusevangelium die Verkündigung Jesu an seine Jüngerinnen und Jünger zusammen. Ihre Gerechtigkeit soll »besser« sein als die der Schriftgelehrten und Pharisäer (Mt 5,20). Es fällt allerdings auf, dass das Wort selbst vor allem in der Bergpredigt und dann nur noch in 3,15 und 21,32 verwendet wird. Diese Beobachtung wird insbesondere für die Frage wichtig, in welchem Verhältnis die Bergpredigt zum Ganzen des Matthäusevangeliums steht, welche Vorgeschichte dieser Text hat, ob er wesentlich eine mathäische Überarbeitung der Logienquelle darstellt oder aber sich ausschließlich einer jüdischen Tradition verdankt (Betz 1992: 270f.). Ungeachtet der Frage nach der Textentstehung der Bergpredigt kann es nach heutigem Stand der Forschung nicht mehr darum gehen, eine jüdische oder eine christliche Ethik der Bergpredigt zu unterscheiden. Die altruistische Ethik, die in der Bergpredigt und an anderen Stellen im Neuen Testament vertreten wird (1Kor 4,12; Röm 12,19–21), entstammt der jüdischen Dorfgemeinschaft und der Synagoge (Hamel 1989: 239–241; Zerbe 1993: 294).

Welche Sachverhalte werden im Matthäusevangelium mit dem Begriff »Gerechtigkeit« erfasst? In Mt 3,14f. wird das Taufgeschehen zwischen dem Täufer und Jesus in einem Dialog kommentiert, der über die Fassung in der Logienquelle und in Mk 1,9–11 hinausgeht, also dem mathäischen Sondergut angehört. Der Täufer lehnt es zunächst ab, Jesus zu taufen, vielmehr bedürfe er selbst, von Jesus (im Sinne von Abwaschung der Sündenschuld) getauft zu werden. Die Antwort Jesu stellt heraus, dass es für ihn dennoch angemessen sei, wenn Johannes ihn taufe, um damit »alle Gerechtigkeit zu erfüllen« (ἵνα πληρώσαι πάσαν δικαιοσύνην). Bereits hier wird deutlich, dass Gerechtigkeit im Matthäusevangelium unter einem Handlungaspekt (»verfüllen«) und quantitativ (»alle«) verstanden wird.

Das Wort in Mt 21,32 bringt nun erneut die Gerechtigkeit mit dem Täufer in Zusammenhang. Er sei »auf dem Weg der Gerechtigkeit« (ἐν ὁδῷ δικαιοσύνης) gekommen, aber man habe ihm »nicht geglaubt« (οὐκ ἐπίστευότε αὐτόν). Die besondere Prägnanz der Formulierung kann durch den Vergleich mit den qumrani-

schen Aussagen zum »Lehrer der Gerechtigkeit« unterstrichen werden. Dieser religiös hochqualifizierte Dissident aus der Jerusalemer Priesteraristokratie steht wohl hinter der Gründung der religiösen Gemeinschaft des *jahad* (»Versammlung«), deren Gemeinschaftsregeln in den Texten vom Toten Meer überliefert sind. Er wird in einem Pescher (»Kommentar«) zum Buch Habakuk erwähnt, wo es zu Hab 2,4, dem Vers, der auch in Röm 1,17 und Gal 3,11 zitiert wird (1QPHab VII, Übers. Lohse), heißt: »Aber der Gerechte wird durch seine Treue (^ʿ*mūnāh*) leben. Seine Deutung (*pešer*) bezieht sich auf alle Täter des Gesetzes um ihrer Mühsal und ihrer Treue (^ʿ*mūnāh*) willen zum Lehrer der Gerechtigkeit (*mōrāh haššadāq*).« (vgl. dazu Witte, in diesem Band, S. 59) Die Septuaginta übersetzt das hebräische ^ʿ*mūnāh* / »Treue« mit *πίστις* / »Glaube« und ^ʿ*daqāh* / »Gerechtigkeit« mit *δικαιοσύνη*.

Die tragenden Begriffe der Aussage von Mt 21,32, nämlich Gerechtigkeit und Glaube bzw. Treue, finden sich also auch in 1QPHab VII, einem Text, der auch für die paulinische Interpretation von Hab 2,4 bedeutsam ist (s.u.). In 1QPHab wird das Tun der Tora unmittelbar mit der Treue zum Lehrer der Gerechtigkeit verbunden. Dieser ist es, der die Tora wie aus dem Munde Gottes lehrt, und seine Anhänger halten den Bund Gottes (1QPHab II,1-4). Diejenigen, die dieser Tora folgen, werden leben. Das bedeutet im emphatisch-biblischen Sinn, dass sie in die Gottesbeziehung der Gerechtigkeit treten werden. Zieht man noch Mt 21,33 heran, dann wird der Sinn deutlich: Dem Täufer, der auf dem Weg der Gerechtigkeit gekommen ist und ihn gelehrt hat, vertrauen die einen nicht, die »Zöllner und Dirnen« hingegen schon. Mt 3,15 und 21,32 sehen den Täufer nicht nur als jemanden, der selbst auf dem Weg der Gerechtigkeit wandelt und diese somit tut, sondern auch als denjenigen, der die Lehre der Gerechtigkeit verkündet, der man mit aktivem Vertrauen begegnen sollte. Dieses Vertrauen findet er allerdings nur bei den gesellschaftlich marginalisierten, nicht aber bei den führenden Gruppierungen des Volkes.

In der Bergpredigt wird das Verständnis der Gerechtigkeit weiter entfaltet und präzisiert. Die Abfolge der neun Seligpreisungen bei Matthäus wird durch die Inclusio zwischen der ersten und der achten – die neunte ist aus der achten entstanden – auf die Kö-

nigsherrschaft Gottes (bei Matthäus: Königsherrschaft der Himmel) konzentriert. Die erste Seligpreisung stellt mit dem Makarismus über die »im Geist Armen« die Beziehung zur »Armenfrömmigkeit« her, wie sie in der Redaktion des Psalters ihre Wurzeln hat (Hossfeld 1999: 692). Die in Mt 6,1 genannten *οἱ πτωχοὶ τῷ τρυφῶντι* entsprechen den ^ʿ*nāwīm* aus Ps 9,19; 10,2,9 u.ö. bzw. noch näher den ^ʿ*nawē rāʿq* aus IQH XIV,3; IQM XIV,7. Dort treten die Frommen als »im Geist Arme« und das heißt als »Demütige« für das Recht und die Gerechtigkeit in Israel ein, werden aber zu Opfern der triumphierenden Frevler und Gottlosen. In der vierten und der achten Seligpreisung wird die Gerechtigkeit explizit genannt. Während die vierte in Lk 6,20b in ihrer ursprünglichen Form überliefert und dort als direkte Zusage an die marginalisierten Angehörigen der Nicht-Elite gerichtet ist (*οἱ πτωχοὶ* / »die [materiell] Armen«), fügt in Mt 6,6 wohl wieder der Redaktor den Begriff »Gerechtigkeit« ein. In der Tradition der Armenfrömmigkeit steht bei Matthäus anders als bei Lukas nicht die materielle Armut im Mittelpunkt, sondern vielmehr die Demut derjenigen, die den Willen Gottes tun, obwohl es sich für sie nicht erkennenbar auszahlt. Durch körperbezogene Metaphern (hungern, dürsten, satt werden) wird veranschaulicht, wozu das aktive Eintreten für und das Handeln nach der Gerechtigkeit führt, nämlich zur Königsherrschaft Gottes. An eine göttliche Gerechtigkeit als »Gabe« für die, die nach ihr hungern und dürsten, ist hier nicht gedacht (vgl. Klaiber 2000: 705). Vielmehr werden nach Mt 6,8 diejenigen, die aufgrund dieses Tuns der Gerechtigkeit Nachteile erfahren (»verfolgt werden«), die Königsherrschaft Gottes erlangen. Die übrigen Seligpreisungen stehen durchweg in der Tradition der Armenfrömmigkeit und thematisieren Eigenschaften und Haltungen, die der Königsherrschaft Gottes entsprechen. Sie vertiefen das Bild der Gerechtigkeit: Die Trauernden (Ies 61,1), die Sanftmütigen (Ps 36,11.29; 146,6), die Barmherzigen (Spr 19,11), die reinen Herzens sind (Ps 23,4; 50,12), die Friedensstifter (Spr 10,10), sie alle übernehmen und inszenieren die Eigenschaften des Schöpfergottes. Sie gestalten dadurch den Handlungsraum der Gerechtigkeit als sozialen Raum symbolischer und materieller Kommunikation, dessen Sozialbeziehungen »Gerechtigkeit« und dadurch Königsherrschaft Gottes sind. Die innere

Struktur dieses Handlungsraums, die Frage, wer dort wie handelt, ist jene Gerechtigkeit, die Matthäus in 5,20 die »bessere« nennt; sie schafft die Königsherrschaft Gottes. In diesem Sinne ist es richtig, davon zu sprechen, dass die Seligpreisungen und damit auch die in ihnen ausgesprochene Gerechtigkeit als Einlassbedingungen oder Zugangsbedingungen zur Königsherrschaft gelten (Luz 2002: 545). Es ist aber wohl erst angemessen verstanden, was hier Königsherrschaft Gottes als Handlungsraum und Gerechtigkeit als Handlungsprinzip in diesem sozialen Raum meint, wenn man in Rechnung stellt, dass hier das eschatologische Moment durch das Tun vollzogen und herbeigeht wird. Die Seligpreisungen formulieren damit nicht Einlassbedingungen als Voraussetzungen, sondern vielmehr ein synergetisches Handlungskonzept der aktiven menschlichen Inanspruchnahme göttlicher Eigenschaften, das die Königsherrschaft Gottes selbst ist (Bormann 2008: 123).

Dieser Handlungsaspekt des mathäischen Gerechtigkeitsbegriffs wird noch durch die deutlich quantitativen Aussagen unterstrichen. Mt 5,20 hebt hervor, dass die Gerechtigkeit der Jünger-gemeinschaft weit mehr (πλεον) sein müsse als die Gerechtigkeit der Schriftgelehrten und Pharisäer, um den Handlungsraum der Königsherrschaft Gottes zu inszenieren. Diese Jünger-gerechtigkeit entfaltet ihre Wirkungen in dem Maße, in dem ihre Aktivitäten dem Gerechtigkeitswillen Gottes entsprechen. Von einer »Jesus-gerechtigkeit«, von der gelten solle, »dass diese Gerechtigkeit ohne Jesus nicht möglich ist« (Deines 2004: 647), sollte man nicht sprechen, denn es gibt keine Hinweise darauf, dass die Gerechtigkeit in einer Weise an die Person Jesu gebunden sein soll, die über seine Funktion als Lehrer der Jünger-gemeinschaft hinausgeht.

Die Frömmigkeitsregeln in Mt 6 führen den Gedanken weiter, dass das aktive Tun der Gerechtigkeit die Handlungsstruktur der Königsherrschaft Gottes sei. Mit Mt 6,1 und 33 bildet hier die Gerechtigkeit erneut eine Inclusio um die Regeln zu Almosen, Beten, Fasten, Besitz und Vorsorge. Jetzt wird betont, dass diese Taten im Verborgenen geschehen sollen, da Gott in das Herz, in das Willenszentrum des Menschen, schaut und um seine Absichten weiß. Die Gerechtigkeit und die Königsherrschaft Gottes werden dann in 6,33 direkt miteinander verbunden: »Suchet aber zuerst die Kö-

nigsherrschaft (Gottes) und seine Gerechtigkeit, und dann wird euch dies alles hinzugefügt werden.« Diese Aussage stellt den Höhepunkt der Überlegungen zur Gerechtigkeit dar. Sie, die Gerechtigkeit, ist als »seine«, Gottes Gerechtigkeit die Handlungsstruktur seiner Königsherrschaft.

Der Handlungsaspekt der Gerechtigkeit, der für Matthäus so charakteristisch ist, bildet dann auch die Brücke zur Gerichtsvorstellung (Mt 25,31–46). Die gewählte Bildwelt ist anschaulich und drastisch zugleich. Diejenigen, die in ihrem Verhalten keine Barmherzigkeit zeigen, kommen an einen Ort der Strafe, der durch »Finsternis«, »ewiges Feuer« und »Heulen und Zähneklappen« charakterisiert ist (Mt 8,12; 13,42.50; 22,13; 24,51; 25,30). Diejenigen aber, die die Barmherzigkeit Gottes durch ihr Handeln verwirklicht haben, erweisen sich im endzeitlichen Gericht als die »Gerechten« (Mt 25,37.46). Die Gerichtsvorstellung im Matthäusevangelium hat vor allem eine orientierende Funktion und soll die Notwendigkeit einer Praxis der Gerechtigkeit unterstreichen.

5. Gerechtigkeit Gottes, Rechtfertigung der Gottlosen und Gottes Treue zu Israel bei Paulus

Das Syntagma »Gerechtigkeit Gottes« (δικαιοσύνη θεού) bezeichnet bei Paulus eine Relation zwischen Gott und Mensch, die ihren Rechtsgrund in der Schöpfung hat (Käsemann 1973: 31f). Der Schöpfergott erhebt seine Rechtsforderung gegenüber allen seinen Geschöpfen, nicht nur gegenüber Israel. Diese Rechtsforderung umfasst seine Anerkennung als Schöpfer und damit den Verzicht auf den Dienst an anderen Göttern, das Tun seiner Gerechtigkeit und damit die Zurückweisung der Macht der Sünde und schließlich den Verzicht auf eine »eigene« Gerechtigkeit und damit das volle Vertrauen auf seine Barmherzigkeit. Aus der Missachtung dieser Rechtsforderung durch das faktische Handeln der Menschen, der Juden wie der Nicht-Juden, folgt ihre Verurteilung und ihre Überstellung an das Zorngericht Gottes (Röm 3,19).

und im Lukasevangelium zum Ausdruck kommt. Paulus verbindet jedenfalls das Wortfeld Gerechtigkeit nicht direkt mit Gerechtigkeitserwägungen der sozialen und rechtlichen Sphäre. Wenn er in Röm 13,1–7 das richterliche Handeln der lokalen Behörden darstellt, dann setzt er auf das Einverständnis mit der Erwartung, dass die Bösen gestraft und die Guten geschützt werden müssen (Röm 13,3–5). Die Konflikte um materialrechtliche Angelegenheiten in IKor 6,1–11 sollen innerhalb der Gemeinde und nicht vor öffentlichen Gerichten verhandelt werden. Der kluge Entscheidendes »Weisen« (6,5: σοφός), der als Mediator fungieren soll, müsste zur Klärung ausreichen. Paulus erwägt noch, dass es innerhalb der Gemeinde auch als besser gelten solle, Unrecht zu erleiden als sein Recht mit gerichtlicher Gewalt durchzusetzen (6,7). In der Frage der Kollekte greift er auf die Rechtsfigur der »Gleichheit« (IKor 8,13f: ἰσότης) zurück. Nach Aristoteles ist das Gleiche das Gerechte, das Zuviel oder Zuwenig hingegen das Ungerechte (Arist.e.N. 1131a). Entsprechend sieht Paulus die Kollekte als das Mittel der Herstellung von Gleichheit zwischen seinen Gemeinden und der Jerusalemur Gemeinde an. Die Beispiele zeigen, dass Paulus Konflikte um die *iustitia distributiva* durchaus im Horizont hellenistischen Rechtsdenkens reflektiert hat.

6. Das hellenistische Tugendideal im lukianischen Schrifttum

Der *auctor ad Theophilum* zeichnet für ca. 28 Prozent des Umfangs des Neuen Testaments verantwortlich. Das Evangelium weist explizit darauf, dass es die vielen bisherigen Versuche kenne (Lk 1,1: τοἱ πολλοὶ ἐπηρεγισσάν), eine Jesuserzählung abzufassen, und dass es diese an Genauigkeit übertreffen wolle (1,3: ἀκριβέως). Die Fassung, die die Paulusüberlieferung in der Apostelgeschichte bekommt, verfolgt möglicherweise ebenfalls das Ziel, die Paulustradition zu dominieren und einen »lukianischen« Paulus durchzusetzen. Das lukianische Doppelwerk kann als erster Versuch einer Kanonisierung der neutestamentlichen Überlieferung aus Evangelium und Paulustradition verstanden werden (Barrett 1996: 103).

Der Sprach- und Sachzusammenhang »Gerechtigkeit« nimmt im lukianischen Schrifttum eine besondere Stellung ein, die mit einer der Hauptlinien des Textkorpus verbunden ist. Lukasevangelium und Apostelgeschichte sprechen davon, dass die auf der Schrift beruhende und aus der Verkündigung Jesu hervorgegangene Kirche die Königsherrschaft Gottes in einer Weise verkündige (βασιλεία τοῦ Θεοῦ mit *verbum dicendi*), welche Gerechtigkeit für Israel, die Völker und für die sozialen und gesellschaftlichen Beziehungen anstrebe. Diese Aussage wird durch den Erzähler des lukianischen Doppelwerks noch dadurch unterstrichen, dass er die Protagonisten dieses Geschehens (Erzählfiguren) von Anfang an als Menschen schildert, die »gerecht« sind. Diese Gerechtigkeit drückt sich auch in der Beachtung der Tora aus, die im lukianischen Schrifttum nicht kritisiert, sondern im Gegenteil durchweg eingehalten wird. Der Autor bringt seine Überlegungen in Übereinstimmung mit dem hellenistischen Tugendideal (Lk 1,6,75; 2,25; 23,50; Apg 10,22) und mit dem Respekt vor den Sitten, Gebräuchen und Gesetzen, die ein Volk konstituieren. Er teilt die Überzeugung, dass ein Volk, griech. ἔθνος, durch gemeinsame Sitten und Gebräuche (ἔθος bzw. ἥθος) konstituiert wird. Das Volk ist nach diesem Verständnis eine Menge, deren Teile sich durch gemeinsame Gewohnheiten von alters her aneinander angeglichen und gewöhnt haben. Das Fundament dafür bilden Bräuche und Gesetze, die von den »Alten«, den Vorfahren, gelehrt wurden. Die Römer nennen das *mos maiorum*, Sitten der Vorfahren, die Griechen ἥθη und die Juden Tora, griech. νόμος.

Lukas lässt seine Protagonisten häufig »nach der Sitte« (κατὰ τὸ ἔθος, z.B. Lk 1,9) oder »nach dem Gesetz« (κατὰ τὸν νόμον, z.B. 2,22) handeln. Die Behauptung, dass Paulus gegen das Gesetz des Moses lehre, gilt als Verleumdung (Apg 21,21). Paulus selbst lässt Timotheus beschneiden (16,3), legt ein Gelübde ab (18,18) und löst am Jerusalemer Tempel die Gelübde von vier Männern aus, um seine Toraobservanz unter Beweis zu stellen (21,23–26). Trotz dieser durch Lukas betonten Frömmigkeit finden sich auch kritische Worte gegen religiöse Selbstgerechtigkeit (Lk 18,9; vgl. 10,29; 16,15). Die Bedeutung von weltlicher Gerechtigkeit für Lukas wird auch darin deutlich, dass Jesus während des Prozesses von Pilatus drei

Mal ausdrücklich als unschuldig bezeichnet wird (Lk 23,4.14f.22). Den Gekreuzigten selbst betitelt nach seinem Tod der Hauptmann unter dem Kreuz als einen »Gerechten« (23,47; vgl. Mk 15,39).

Die Darstellungen im lukanischen Doppelwerk versuchen sich innerhalb des skizzierten Konsenses der hellenistischen Gerechtigkeitsvorstellung zu bewegen, obwohl der Kreuzestod Jesu, die Verfolgung und Verurteilung der Apostel, die Konflikte um Paulus wie Haft, Folter, Steinigung und Verurteilung immer wieder deutlich darauf hinweisen, dass die apologetische Darstellungsweise mit der Schärfe der geschilderten Konflikte zwischen öffentlicher Ordnung und Evangeliumsverkündigung nicht in Übereinstimmung zu bringen ist.

Eine ähnliche Spannung in der Darstellung lässt sich bei der Behandlung des Themas »Besitz« ausmachen. Auf der einen Seite stehen die Wehrufe gegen die gesellschaftliche Elite aus Reichen und Angesehenen (Lk 6,24), die Verachtung gegenüber dem asozialen Verhalten der Reichen (12,16–21), die Integration der Marginalisierten in die Mahlgemeinschaft der Privilegierten (14,12–14.23f.), der Hinweis auf die eschatologische Umkehr von Reichtum und Armut (16,19–31) und die unmissverständliche Forderung des Besitzverzichts (18,22). Auf der anderen Seite gibt es ein besonderes Interesse des Autors daran, hochgestellte und wohlhabende Persönlichkeiten mit seinen Protagonisten in Verbindung zu bringen. So werden unter den Frauen um Jesus eine Johanna, die Ehefrau eines provinziellen Beamten, und andere vermögende Frauen hervorgehoben (8,3) und Jesus besucht das Haus eines »Oberen der Pharisäer« (14,1) sowie des »Oberzöllners« Zachäus (19,2). In der Apostelgeschichte verstärkt sich diese Tendenz noch, wenn die Apostel mit dem Hohen Rat verhandeln oder Paulus vor Vertretern der römischen Provinzialobrigkeit wie Sergius Paulus, Gallio, Felix, Festus, Agrippa und Berenike sprechen darf. Eine ähnliche Unausgeglichenheit besteht in der Frage der politischen Erwartung, die das Lukasevangelium und die Apostelgeschichte thematisieren. Wie Lukas diese Widersprüche verstanden wissen will, ob politisch subversiv oder apologetisch affirmativ, ist nach wie vor Gegenstand exegetischer Kontroversen. Eine Lösung der Problematik könnte darin bestehen, dass es im lukanischen Doppelwerk

weniger um politische Strategien geht, die sich auf die gesellschaftlichen Strukturen richten, als vielmehr um die Wahrnehmung des Politischen als einer Qualität des Handelns der Kirche im Umgang mit Reichtum, sozialem Ansehen und politischer Macht (Bormann 2011: 112f.).

7. Gerechtigkeit durch Gottes Strafgericht (Johannesoffenbarung)

Das theologische Grundanliegen der Apokalyptik besteht in der Überzeugung, dass die in der Schöpfung durch Gott gut geordnete Welt, in deren Mitte das Gottesvolk Israel steht, völlig in Unordnung geraten ist, und zwar in einem solchen Ausmaß, dass nur noch ein göttliches Eingreifen mit der gleichen Macht wie Gottes anfängliches Schöpfungshandeln die rechte Ordnung wiederherstellen kann. Dieses endzeitliche Handeln Gottes wird als ein Gerichtsakt vorgestellt, in dem der Schöpfergott seinen Rechtsanspruch an die Schöpfung wiederherstellt. So steht folgerichtig am Ende der Johannesoffenbarung die Vision des himmlischen Jerusalems. Jerusalem ist eine Stadt von ungeheurer Größe, die vom Himmel auf die Erde herabkommt und deren Eigenschaften an den guten Anfang der Schöpfung im Garten Eden erinnern.

Die Zeit bis zur Wiederherstellung der gerechten Schöpfungsordnung erfahren die Menschen, die in der Johannesoffenbarung zu Wort kommen, als Zeit der Ungerechtigkeit. Das Wort *ἀδικεῖν* / »Unrecht tun« (11x) wird weit häufiger verwendet als die positiven Begriffe »gerecht« und »Gerechtigkeit«, die nun wiederum voll und ganz mit dem Handeln Gottes und Christi verbunden werden. Gott und Christus sind »gerecht«, kämpfen »in Gerechtigkeit« und vollziehen »gerechte Gerichte« (Apk 15,3; 16,5.7; 19,2.11). Eine Welt, in der massives Unrecht herrscht, steht einem Gott gegenüber, der allein gerecht ist. Die Gerechtigkeitsvorstellung wird als radikaler Dualismus von Unrecht gegen Recht, von Tod gegen Leben, von Herrschaft gegen Freiheit, von Jerusalem gegen Rom expliziert. In dieser Situation der unversöhnlichen und scharfen Gegensätze wird der Ruf nach Gottes Gerechtigkeit laut (6,10): »Und sie schrien

mit lauter Stimme: Bis wann, heiliger und wahrhafter Herrscher, verurteilst und rächst (ἐκδικεῖν) du nicht unser Blut an denen, die auf der Erde wohnen?« Gott soll das gewaltige Unrecht tun beenden. Die Offenbarung sieht dieses in einem solchen Maß gesteigert, dass ihm nur ein gerechter und »allmächtiger« (9x παντοκράτωρ) Gott angemessen entgegentreten kann. Die Herstellung der Gerechtigkeit bedarf eines »eschatologischen Machtentscheids« des Pantokrators (Bachmann 2002: 188).

Die Hoffnung auf Gericht, Strafe und Allmacht ist als Schrei der Unterdrückten und Marginalisierten zunächst nachvollziehbar. Diese Vorstellungswelt entwickelt aber auch eine gewaltsame Dynamik, die sich unkontrolliert und unterschiedslos in alle Richtungen ausbreitet und als solche letztlich nichts zur Humanisierung der Welt beiträgt (Collins 1984: 171). Die neuere Exegese nimmt die Stimme derjenigen, die unter ungeheurem Unrecht leiden, sehr ernst und folgt der Apokalypse als einer Schrift, die »eine Perspektive von unten und vom Rande her« einnimmt (Wengst 2010: 270; vgl. Schüssler Fiorenza 1994). Die Neuinterpretation des Rache und des Gerichtsgedankens im Psalter unterstreicht, wie wichtig diese Sichtweise für eine Biblische Theologie ist (Wengst 2010: 23–25). Dennoch: Die Vorstellung von der gewaltsamen Widerherstellung des Rechts durch Gericht, Krieg und Vernichtung bedarf eines Gegengewichts, damit sie auch tatsächlich als Beitrag zu einer humaneren Welt gelesen werden kann. Die Offenbarung selbst bietet in ihrer Vision des himmlischen Jerusalems ein solches Gegengewicht (Georgi 2005: 166). Das neue Jerusalem ist weit bedeutsamer als das Gericht und die kosmische Katastrophe, die ihm vorangehen. In die Stadt von gigantischer Größe (ca. 2300 km Länge und Breite) ziehen die Völker der Erde ein. In der Mitte der Stadt steht wie im Garten Eden der »Baum des Lebens« (Gen 2,7) zur »Heilung der Völker« (Apk 22,2: θεραπευεῖ τὸν ἔθνην). Eine Exegese, die in der Johannesoffenbarung einseitig den Ruf der Unterdrückten nach strafender Gerechtigkeit hört, ohne die Vision einer »Stadt für alle« ebenso zu entfalten, wird weder dem Text noch der besonderen Perspektive der Marginalisierten, die hier zu Wort kommen, gerecht; schließlich werden in der Johannesoffenbarung auch idealisierte Stadtkonzeptionen des Hellenismus aufgenommen. In

einer narrativ-dramatischen Gestalt bringt die Offenbarung auch das zum Ausdruck, was Aristoteles rational-analytisch in seiner Definition der Stadt formulierte (Arist.pol. 1261a): »Eine Stadt besteht außerdem nicht nur aus vielen Menschen, sondern auch aus solchen, die sich der Art nach unterscheiden. Denn keine Stadt entsteht aus Gleichen.« In Analogie zu diesen Überlegungen über die notwendige Diversität städtischen Lebens wird in der Schlussvision einerseits die Zwölfstämmestruktur Israels zugrunde gelegt (21,12) und andererseits herausgestellt, dass auch die nichtjüdischen Völker und die Könige der Erde in diese Stadt einziehen werden (21,24).

8. Zusammenfassung

Die neutestamentlichen Gerechtigkeitsdiskurse knüpfen an den antik-jüdischen an, indem sie Gerechtigkeit theozentrisch denken. Gott selbst ist unzweifelhaft gerecht und gestaltet seine Beziehung zu den Menschen nach dem Maßstab der Gerechtigkeit. Diese zeigt sich gegenüber den Seinen (Glaubende, Gerechte, Getreue) als straferschonende Barmherzigkeit und gegenüber denjenigen, die das Recht des Schöpfergottes missachten, als Strafe und Gericht. Während nun die älteste Jesusüberlieferung, Paulus und Matthäus den Gerechtigkeitsbegriff besonders stark relational verstehen, entwickeln sie ihre soteriologischen Überlegungen mit dem Gerechtigkeitsbegriff als Entsprechung zur Barmherzigkeit des Schöpfergottes (Jesus), als Glaubensgerechtigkeit (Paulus) und schließlich als Tun der Gerechtigkeit (Matthäus). Im lukanischen Schrifttum dominiert das hellenistische Tugendideal des »ehrfürchtig gegenüber Gott und gerecht zu den Menschen«, das in der Achtung der väterlichen Überlieferung (»Gesetz«) realisiert wird. Die Apokalypse hingegen konzentriert sich auf die Forderung nach dem Eingreifen des gerechten und allmächtigen Gottes in Gericht und Strafe als Voraussetzung für die Erschaffung einer integrativen städtischen Lebenswelt (»neues Jerusalem«).

Quellen- und Literaturverzeichnis

1. Quellen

- Aristoteles, *Athenaion politeia*: Aristoteles: Athenaion politeia, hg. von Mortimer Chambers, Leipzig 1986.
- Aristoteles, *Nikomachische Ethik*: Aristoteles: Philosophische Schriften, Bd. 3. Nikomachische Ethik, nach der Übersetzung von Eugen Rolfes bearb. von Günter Bien, Hamburg 1995.
- Aristoteles, *Politica*: Aristoteles: Philosophische Schriften, Bd. 4. Politik. Übers. von Eugen Rolfes, Hamburg 1995.
- Corpus iuris civilis: *Corpus iuris civilis*. Text und Übersetzung, hg. von Otto Behrends, Heidelberg 1990–2005.
- Midraš Bereshit Rabba*: Bereshit Rabba mit kritischem Apparat und Kommentar, Bd. 1, hg. von Julius Theodor/Chanoch Albeck, Jerusalem 1996?
- Midraš Leviticus Rabba*: Midraš Rabban. Leviticus, hg. von Rev. Jacob Israelstam/Judah J. Slotki, London 1951.
- Plato: Plato. Sämtliche Werke, Bd. 2, hg. von Karlheinz Hülsler, Frankfurt a.M. 1991.
- Texte aus Qumran*: Die Texte aus Qumran, hg. von Eduard Lohse, Darmstadt 1986⁴.
- Septuaginta Deutsch*: Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung, hg. von Wolfgang Kraus/Martin Karrer, Stuttgart 2010².
- Der Babylonische Talmud*: Der Babylonische Talmud, neu übertragen durch Lazarus Goldschmidt, Bd. 1–12, Berlin 1964–1967².
- Ulpian, *Liber primus regularum*: Ulpian, hg. von Tony Honoré, Oxford 1982.
- Vorsokratiker*: Die Vorsokratiker, Teil 1, Milesier, Pythagoreer, Xenophanes Heraklit, Parmenides, hg. von Jaap Mansfeld, Stuttgart 1999.
- ## 2. Sekundärliteratur
- Ansorge 2009: Ansorge, Dirk: Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes. Die Dramatik von Vergeltung und Versöhnung in bibeltheologischer, theologischer- und philosophiegeschichtlicher Perspektive, Freiburg i.Br. u.a. 2009.
- Arbandt 1976: Arbandt, Silke/Machener, Werner: Art. Gefangenschaft, RAC 9, Stuttgart 1976, 318–345.
- Avemarie 2009: Avemarie, Friedrich: Interpreting Scripture through Scripture. Exegesis based on lexicomatic association in the Dead Sea Scrolls and the Pauline Epistles, in: García Martínez, Florentino (Hg.): Echoes from the Caves. Qumran and the New Testament (SFTD) 85), Leiden/Boston 2009, 83–102.
- Bachmann 2002: Bachmann, Michael: Göttliche Allmacht und theologische Vorsicht. Zu Rezeption, Funktion und Konnotationen des biblisch-frühchristlichen Gottesepithetons pantokrator, Stuttgart 2002.
- Barrett 1996: Barrett, Charles Kingsley: The First New Testament, NT 38 (1996), 94–104.
- Betz 1992: Betz, Hans-Dieter: Synoptische Studien. Gesammelte Aufsätze 2, Tübingen 1992, 270–289.
- Bormann 2008: Bormann, Lukas: Diversity by Rewriting. The divine characteristics as part of the identity concept of Jewish groups in second temple Judaism, in: Laato, Antti/Van Ruiken, Jacques (Hgg.): Rewritten Bible Reconsidered. Proceedings of the Conference in Karkku, Finland, August 24–26 2006 (Studies in Rewritten Bible – SRB 1), Winona Lake 2008, 103–123.
- Bormann 2011: Bormann, Lukas: Befreiung und Rettung. Das Politische in der lukanischen Vorgeschichte (Lk 1–2), in: Eckart, Reinmuth (Hg.): Neues Testament und Politische Theorie. Interdisziplinäre Beiträge zur Zukunft des Politischen (Religionskulturen 9), Stuttgart 2011, 98–113.
- Bovon 1989: Bovon, François: Das Evangelium nach Lukas, 4 Bde. (EKK 3), Neukirchen-Vluyn 1989–2009.
- Boyarin 1994: Boyarin, Daniel: A radical Jew. Paul and the politics of identity (Contraversions 1), Berkeley 1994.
- Collins 1984: Collins, Adela Yarbro: Crisis and catharsis. The power of the Apocalypse, Philadelphia 1984.
- Dalferth 1992: Dalferth, Ingolf U.: Gott. Philosophisch-theologische Denkversuche, Tübingen 1992.
- Deines 2004: Deines, Roland: Die Gerechtigkeit der Tora im Reich des Messias. Mt 5,13–20 als Schlüsseltext der mathäischen Theologie (WUNT 177), Tübingen 2004.
- Dihle 1978: Dihle, Albrecht: Art. Gerechtigkeit, RAC 10, Stuttgart 1978, 233–360.
- Franz 2003: Franz, Matthias: Der barmherzige und gnädige Gott. Die Gadenrede vom Sinai (Exodus 34, 6–7) und ihre Parallelen im Alten Testament und seiner Umwelt (BWANT 160), Stuttgart 2003.
- Georgi 2005: Georgi, Dieter: The city in the valley. Biblical interpretation and urban theology (SBL 7), Atlanta 2005.
- Hamel 1989: Hamel, Gildas H.: Poverty and charity in Roman Palestine, first three centuries C.E., Berkeley 1989.
- Harnisch 1995: Harnisch, Wolfgang: Die Gleichniserzählungen Jesu, Göttingen 1995³.
- Hoffmann 2009: Hoffmann, Paul: Die Spruchquelle Q, Darmstadt 2009³.
- Hossfeld 1999: Hossfeld, Frank-Lothar: Art. Psalmen 1. AT, LThK 8, Freiburg i.Br. 1999, 689–693.

- Janowski 2000: Janowski, Bernd: Der barmherzige Richter. Zur Einheit von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit im Gottesbild des Alten Orients und des Alten Testaments, in: Scoralick, Ruth (Hg.): Das Drama der Barmherzigkeit Gottes. Studien zur biblischen Gottesrede und ihrer Wirkungsgeschichte in Judentum und Christentum (SBS 183), Stuttgart 2000, 33–91.
- Jeremias 1997: Jeremias, Jörg: Die Reue Gottes, Neukirchen-Vluyn 1997².
- Käsemann 1973: Käsemann, Ernst: An die Römer, Tübingen 1973.
- Kertelge 1980: Kertelge, Karl: Art. ἠκαοσύνη, EWNNT 1, Stuttgart 1980, 784–796.
- Kirk 1998: Kirk, Alan: The composition of the sayings source. Genre, synchrony, and wisdom redaction in Q (NT.S.91), Leiden u.a. 1998.
- Klaiber 2000: Klaiber, Walter: Art. Gerechtigkeit 2. Neues Testament, RGG⁴ 3, Tübingen 2000, 704–705.
- Lim 2009: Lim, Timothy H.: Towards a Description of the Sectarian Matrix, in: García Martínez, Florentino (Hg.): Echoes from the Caves. Qumran and the New Testament (STDJ 85), Leiden/Boston 2009, 7–31.
- Lührmann 1984: Lührmann, Dieter: Art. Gerechtigkeit III: Neues Testament, TRE 12, Berlin/New York 1984, 414–420.
- Luz 2002: Luz, Ulrich: Das Evangelium nach Matthäus, Bd. 1 (Mt 1–7) (EKK I/1), Düsseldorf 2002⁵.
- Neusner 2005: Neusner, Jacob: The law of agriculture in the Mishnah and the Tosefta. Translation, commentary, theology (Handbook of Oriental Studies, Section 1, Ancient Near East 79), I–III, Leiden/Boston 2005.
- Rapp 1997: Rapp, Christof: Vorsokratiker, München 1997.
- Schofield 2009: Schofield, Alison: From Qumran to the Yahad. A new paradigm of textual development for The Community Rule (STDJ 77), Leiden 2009.
- Schlusler Fiorenza 1994: Schlusler Fiorenza, Elisabeth: Das Buch der Offenbarung. Vision einer gerechten Welt. Stuttgart 1994.
- Schwandt 2002: Schwandt, Rainer: Das Weltbild des Epheserbriefes. Eine religionsgeschichtlich-exegetische Studie (WUNT 148), Tübingen 2002.
- Scoralick 2000: Scoralick, Ruth (Hg.): Das Drama der Barmherzigkeit Gottes. Studien zur biblischen Gottesrede und ihrer Wirkungsgeschichte in Judentum und Christentum (SBS 183), Stuttgart 2000.
- Spieckermann 1989: Spieckermann, Hermann: Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen (FRLANT 148), Göttingen 1989.
- Strecker 1962: Strecker, Georg: Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchungen zur Theologie des Matthäus (FRLANT 82), Göttingen 1962.
- Wengst 2010: Wengst, Klaus: »Wie lange noch?« Schreiben nach Recht und Gerechtigkeit – eine Deutung der Apokalypse des Johannes, Stuttgart 2010.
- Wilckens 2002: Wilckens, Ulrich: Theologie des Neuen Testaments, Bd. 1: Geschichte der christlichen Theologie, in 4 Teilbänden, Neukirchen-Vluyn 2002–2005.

- Wilckens 2003: Wilckens, Ulrich: Der Brief an die Römer (Röm 6–11) (EKK VI/2), Neukirchen-Vluyn 2003⁴.
- Wolter 2010: Wolter, Michael: Das Israelproblem nach Gal 4,21–31 und Röm 9–11, ZThK 107 (2010), 1–30.
- Zerbe 1993: Zerbe, Gordon M.: Non-retaliation in early Jewish and New Testament texts. Ethical themes in social contexts (JSPE.S 13), Sheffield 1993.

3. Literaturhinweise zum vertiefenden Studium

- Bachmann, Michael (Hg.): Lutherische und neue Paulusperspektive. Beiträge zu einem Schlüsselproblem der gegenwärtigen exegetischen Diskussion (WUNT 182), Tübingen 2005.
- Bormann, Lukas: Recht, Gerechtigkeit und Religion im Lukasevangelium (StUNT 24), Göttingen 2001.
- Koch, Stefan: Rechtliche Regelung von Konflikten im frühen Christentum (WUNT II/174), Tübingen 2004.
- Schottruff, Willy: Gerechtigkeit lernen. Beiträge zur biblischen Sozialgeschichte (TB 94), Gütersloh 1999.
- Wendebourg, Nicola: Der Tag des Herrn. Zur Gerichtserwartung im Neuen Testament auf ihrem alttestamentlichen und frühjüdischen Hintergrund (WMANT 96), Neukirchen-Vluyn 2003.

Themen der Theologie

herausgegeben von

Christian Albrecht, Volker Henning Drecoll,

Hermut Löhr, Friederike Nüssel, Konrad Schmid

Band 6

Markus Witte (Hg.)

Gerechtigkeit

Mohr Siebeck



S 30 JAN. 18

MP 2018, 526

GN

Markus Witte, geboren 1964, ist Professor für Exegese und Literaturgeschichte des Alten Testaments an der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin und Leiter des Instituts Kirche und Judentum – Zentrum für christlich-jüdische Studien an der Humboldt-Universität.

VORWORT

Die vorliegenden Beiträge zu »Gerechtigkeit« als Thema der Theologie sind in einem engen Zusammenspiel aller an dem Band beteiligten Autoren und Autorinnen entstanden, wofür ich diesen sehr dankbar bin. Die Übersetzung der zitierten akkadischen, arabischen, griechischen, hebräischen und sumerischen Quellentexte stammt, sofern nicht ausdrücklich vermerkt, von den Autoren und Autorinnen der entsprechenden Artikel. Um den Fließtext von zu langen Quellenangaben zu entlasten, sind alle biblischen Bücher, außerkanonische Schriften des antiken Judentums und frühen Christentums sowie antike pagane Autoren und ihre Werke nach dem Abkürzungsverzeichnis der *Religion in Geschichte und Gegenwart* (4. Auflage) abgekürzt. Für die Unterstützung bei der edito-ri-schen Arbeit und der Erstellung der Register danke ich herzlich meinem wissenschaftlichen Mitarbeiter, Herrn Dipl. theol. Sven Behnke.

Markus Witte

ISBN 978-3-8252-3662-5 (UTB Band 3662)

Online-Angebote oder elektronische Ausgaben sind erhältlich unter www.utb-shop.de

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über www.dnb.de abrufbar.

© 2012 Mohr Siebeck Tübingen.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Computersatz Staiger in Rottenburg a. N. gesetzt und von Hubert & Co. in Göttingen gedruckt und gebunden.

Inhalt

Einführung

Markus Witte: *Gerechtigkeit als Thema der Theologie* 1

Rechtsgeschichte

Guido Pfeifer: *Gerechtigkeit aus der Perspektive der altorientalischen Rechtsgeschichte* 15

1. Einleitung 15
 2. Zur sprachlichen Erfassung von Gerechtigkeit in almesopotamischen Quellen 17
 3. *Sedes materiae* der Gerechtigkeit in Textgattungen der almesopotamischen Überlieferung 18
 - 3.1. Rechtstexte (Rechtssammlungen, Geschäftsurkunden, Prozessprotokolle) 18
 - 3.2. Nichtjuristische Bestandteile (Prologe und Epiloge) von Rechtssammlungen 20
 - 3.3. Gerechtigkeitserlasse 22
 - 3.4. Sonstige literarische Quellen 23
 4. Gerechtigkeit als religiöses, politisches und gesellschaftliches Konzept in der Welt des Alten Orients 23
 - 4.1. Gerechtigkeit und göttliche Ordnung 23
 - 4.2. Gerechtigkeit und Legitimation von Herrschaft 24
 - 4.3. Gerechtigkeit und Gesellschaft 26
 5. Rechtsetzung und Rechtsprechung als konkretisierte Ausprägungen von Recht in der Lebenswirklichkeit des Alten Orients 28
 6. Zusammenfassung 32
- Quellen- und Literaturverzeichnis 32

Altes Testament

Markus Witte: Von der Gerechtigkeit Gottes und des

Menschen im Alten Testament 37

1. Gerechtigkeit als Leitmotiv der Theologie des Alten Testaments 37

2. Von Eden zum Sinai – Theologische Spuren von Gerechtigkeit im Pentateuch 40

3. Von David zum Messias – Theologische Spuren von Gerechtigkeit in den Geschichtsbüchern des Alten Testaments 46

4. Von Hiob zu den Betern in Qumran – Theologische Spuren von Gerechtigkeit in den Lehrbüchern des Alten Testaments 53

5. Von Habakuk zum Lehrer der Gerechtigkeit – Theologische Spuren von Gerechtigkeit in den Prophetenbüchern 57

6. Von Alexandria nach Golgatha – Theologische Spuren von Gerechtigkeit in den deuterokanonischen (apokryphen) Büchern des Alten Testaments 59

7. Der theologische Beitrag des Alten Testaments zum Thema Gerechtigkeit 61

Quellen- und Literaturverzeichnis 63

Neues Testament

Lukas Bormann: Gerechtigkeitskonzeptionen im Neuen Testament 69

1. Gerechtigkeitsdiskurse in der Antike 69

1.1. Griechentum, Hellenismus, Rom 69

1.2. Judentum 71

2. Die Wortgruppe »Gerechtigkeit« im Neuen Testament 73

3. Gerechtigkeit und Reich Gottes in der Verkündigung Jesu 75

4. Die »bessere« Gerechtigkeit im Matthäusevangelium ... 79

5. Gerechtigkeit Gottes, Rechtfertigung der Gottlosen und Gottes Treue zu Israel bei Paulus 83

6. Das hellenistische Tugendideal im Iukanischen Schrifttum 88

7. Gerechtigkeit durch Gottes Strafgericht (Johannesoffenbarung) 91

8. Zusammenfassung 93

Quellen- und Literaturverzeichnis 94

Kirchengeschichte

Volker Leppin: »Gerechtigkeit«: Entwicklungslinien in der Kirchengeschichte 99

1. Antikes Christentum: Gerechtigkeit als Ethos der christlichen Gemeinde 99

1.1. Die christliche Gemeinde als Ort der Gerechtigkeit in Ablösung vom Judentum 99

1.2. Einordnung in die pagane Tugendethik 101

1.3. Gesamtgesellschaftliche Öffnung und binnen-christliche Zentrierung des Gerechtigkeitsethos ... 102

1.4. Augustin: Menschliche Gerechtigkeit im Horizont der paulinischen Rechtfertigungstheologie 103

2. Spannungsvolle Zuordnung der Gerechtigkeit zur Theologie im Mittelalter 104

2.1. Verselbständigung der Gerechtigkeit im tugend-ethischen Diskurs 104

2.2. Ethische Gerechtigkeit als gesellschafts-gestaltende Norm 107

2.3. Das augustinish-paulinische Erbe: Gottesgerechtigkeit und Menschengerechtigkeit .. 109

3. Reformatorische Impulse 111

3.1. Die »*iustitia Dei*« als Zentrum reformatorischer Theologie bei Luther 111

3.2. Soziale Gerechtigkeit in Luthers Perspektive ... 114

3.3. Göttliche und menschliche Gerechtigkeit bei Zwingli 115

3.4. Gerechtigkeit als Verwirklichung des Gotteswillens bei Calvin	117
4. Neuzeitliche Fortführung der Verselbständigung des Gerechtigkeitsdiskurses	118
Quellen- und Literaturverzeichnis	119

Systematische Theologie (Dogmatik und Ethik)

<i>Elisabeth Gräß-Schmid</i> : Gerechtigkeit systematisch-theologisch	125
---	-----

1. Gerechtigkeit als Grundbegriff in der abendländischen Philosophie und Theologie – eine Problemexposition in gegenwärtiger Perspektive	125
2. Der Begriff der Gerechtigkeit in der philosophischen und theologischen Tradition und seine gegenwärtige Relevanz	128
2.1. Die Gerechtigkeitstradition der griechischen Antike in ihrer gegenwärtigen Relevanz	128
2.2. Die biblisch-theologischen Traditionen des Verständnisses von Gerechtigkeit	131
2.3. Die Ausdifferenzierung des Begriffs Gerechtigkeit in der Neuzeit und das Weiterwirken von deren verborgenen Voraussetzungsbedingungen in der Gegenwart	135
2.3.1. Metaphysische Spuren in den Gerechtigkeitsmodellen der Gegenwart	136
2.3.2. Spuren inhaltlicher Bestimmungen in den Gerechtigkeitsmodellen der Moderne	141
3. Gerechtigkeit als Horizontbegriff der Ethik – zur Motivation des Handelns und ihren Voraussetzungsbedingungen	144
4. Gerechtigkeit im Horizont von Barmherzigkeit und Liebe. Zur grundlagentheoretischen Relevanz des reformatorischen Gerechtigkeitsverständnisses ...	145

5. Fazit: Zur Relevanz des reformatorischen Gerechtigkeits- und Freiheitsverständnisses für die gegenwärtige Ethik	149
Quellen- und Literaturverzeichnis	152

Religionswissenschaft

Bärbel Beinbauer-Köhler: »Gerechtigkeit« als religiöses

Konzept und seine Varianten im Islam	157
1. Methodische Vorüberlegungen	157
2. Theoretische Annäherung	161
3. Gerechtigkeit in der Periode des entstehenden Islam ..	163
4. Der gerechte Herrscher im Kontext politisch-theologischer Konzepte	166
5. Die sunnitische Theologie	170
6. Erwirken göttlicher Gnade im Rahmen der populären Frömmigkeit	174
7. Dynamiken des Gottesbildes im Sufismus	178
8. Die Verwirklichung der Gerechtigkeit am Ende der Zeit	181
9. Der Zeichenkomplex um das Konzept der Gerechtigkeit	183
Quellen- und Literaturverzeichnis	184

Praktische Theologie

<i>Ursula Roth</i> : »Gerechtigkeit – Thema und Reflexionsperspektive der Praktischen Theologie	187
---	-----

1. »Gerechtigkeit – (k)ein praktisch-theologischer Grundbegriff	187
2. »Gerechtigkeit als thematische Bezugsgröße christlich-religiöser Praxis	188
2.1. »Gerechtigkeit als Thema der christlichen Predigt	188
2.2. »Gerechtigkeit als thematische Bezugsgröße der christlichen Gottesdienstpraxis	194

2.3. ›Gerechtigkeit als Thema des seelsorgerlichen Gesprächs	197
2.4. ›Gerechtigkeit als Thema des Religionsunterrichts	199
3. ›Gerechtigkeit als Grundkategorie praktisch-theologischer Reflexion	205
3.1. Diakoniewissenschaft – Gerechtigkeit als Maßstab helfenden Handelns	206
3.2. Religionspädagogik – Die Frage nach der Bildungsgerechtigkeit	208
3.3. Kybernetik – Gerechtigkeit als Maßstab kirchenleitender Praxis	212
4. Schluss	213
Quellen- und Literaturverzeichnis	214
Zusammenschau	
<i>Markus Witte</i> : Bilder und Bildung der Gerechtigkeit	217
Quellen- und Literaturverzeichnis	227
Autoren und Autorinnen	229
Stellenregister	231
Namenregister	233
Sachregister	235

Einführung

Markus Witte

Gerechtigkeit als Thema der Theologie

1.

»Als sich die beiden Freunde einigermaßen erholt hatten, schlugen sie den Weg nach Lissabon ein. Sie hatten noch etwas Geld übrigbehalten und hofften nun, nachdem sie das Unwetter glücklich überstanden hatten, sich damit vor dem Hungertode zu retten. / Kaum aber hatten sie – während sie noch den Tod ihres Wohltäters beklagten – die Stadt erreicht, als die Erde unter ihren Füßen erbebte. Brausend und zischend wälzten sich die Wogen des Meeres in den Haf en, und die Schiffe, die dort vor Anker lagen, zerschellten. Flammenströme und Aschenregen wirbelten über Straßen und Plätze; Häuser stürzten ein, Dächer fielen auf die Fundamente, und die Fundamente barsten. Dreißigttausend Menschen jeden Alters und Geschlechts lagen zer-malmt unter den Trümmern. [...] Pangloß jedoch tröstete sie mit der Ver-sicherung, die Dinge könnten gar nicht anders sein. ›Denn‹, so sagte er, alles dies ist so am besten. Wenn es nämlich bei Lissabon einen Vulkan gibt, so kann das Erdbeben nicht woanders sein, denn es ist ja selbstverständlich, daß sich die Ereignisse dort abspielen müssen, wo sie entstehen. Also ist al-les gut. / Sein Tischnachbar, ein kleiner Mann mit schwarzem Haar und dunkler Hautfarbe, der ein Späher der Inquisition war, wandte sich höflich an Pangloß und sagte: ›Anscheinend glaubt der Herr nicht an die Erb-sünde, denn wenn alles gut ist, so gibt es weder Sündenfall noch Sühne.«

Ereignisse, wie das hier von Voltaire in seinem *Candide oder der Optimismus* (1759, 29–32) mit beißender Ironie geschilderte Erd-beben von Lissabon, dem am 1. November 1755 zwischen 30.000 und 100.000 Menschen zum Opfer fielen, wiederholten sich. Ob durch die Gewalt der Natur oder von Menschenhand oder durch ein Zusammenwirken von beiden: die Kette von Katastro-phen, die Menschen, Tieren und Pflanzen das Leben kosten, die