Gerechtigkeit als Thema biblischer Theologie

Ein alttestamentliches Votum

Markus Witte

Ein neutestamentliches Votum

Jens Schröter

Antrittsvorlesungen

24. Juni 2010

Humboldt-Universität zu Berlin
Theologische Fakultät

Die digitalen Ausgaben der Öffentlichen Vorlesungen sind abrufbar über den Dokumenten- und Publikationsserver der Humboldt-Universität unter: http://edoc.hu-berlin.de/ovl

Herausgeber: Der Präsident der Humboldt-Universität zu Berlin

Copyright: Die Rechte liegen bei den Autoren
Berlin 2011

Redaktion: Engelbert Habekost
Forschungsabteilung der Humboldt-Universität zu Berlin
Unter den Linden 6
D–10099 Berlin

Herstellung: Forschungsabteilung der Humboldt-Universität zu Berlin
Unter den Linden 6
D–10099 Berlin

Heft 164 ISSN 1618-4858 (Printausgabe)
ISSN 1618-4866 (Onlineausgabe)
ISBN 978-3-86004-259-5
Gedruckt auf 100 % chlorfrei gebleichtem Papier

Inhalt

5 *Markus Witte / Jens Schröter*
Vorwort

7 *Markus Witte*
Gerechtigkeit als Thema biblischer Theologie – ein alttestamentliches Votum

45 *Jens Schröter*
Gerechtigkeit als Thema biblischer Theologie – ein neutestamentliches Votum

74 **Über die Autoren**

83 **Abkürzungsverzeichnis**

Vorwort

Die Gunst der Stunde brachte es mit sich, dass an der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität annähernd zur selben Zeit die Professuren für „Exegese und Literaturgeschichte des Alten Testaments“ und für „Exegese und Theologie des Neuen Testaments sowie die neutestamentlichen Apokryphen“ neu besetzt wurden. So lag es nahe, dass wir als die beiden neuen Stelleninhaber unsere Antrittsvorlesungen gemeinsam am 24.6.2010 und zu einem für unsere beiden Disziplinen zentralen Thema hielten.

Die alt- und die neutestamentliche Wissenschaft haben sich zwar im Lauf der zurückliegenden ca. 200 Jahre zu selbständigen Disziplinen entwickelt. Diese Entwicklung ist angesichts des hohen inhaltlichen und methodischen Differenzierungs- und Spezialisierungsgrades dieser beiden Disziplinen unumkehrbar. Dabei spielt nicht zuletzt der geradezu explosionsartig angestiegene Bestand archäologischer, epigraphischer und literarischer Quellen aus der vorderorientalischen und der griechisch-hellenistischen Welt eine zentrale Rolle, der zur Erhellung der philologischen sowie sozial- und religionsgeschichtlichen Kontexte der alt- und neutestamentlichen Schriften wesentlich beigetragen hat. Gleichwohl bleiben alt- und neutestamentliche Exegese aus literatur- und religionsgeschichtlichen sowie aus rezeptionsgeschichtlichen und theologischen Gründen eng aufeinander bezogen.

Diese Verbindung beider Disziplinen, für die auch die Bezeichnung „Biblische Theologie“ verwendet wird, wird in den beiden hier gebotenen Antrittsvorlesungen anhand des Themas „Gerechtigkeit“, das sowohl in den Religionen des Alten Orients als auch in der griechisch-römischen Antike – in denjenigen historischen Kontexten also, aus denen sich Judentum und Christentum entwickelt haben –

eine zentrale Rolle spielt, in seinen philologischen, historischen und theologischen Dimensionen entfaltet.

Markus Witte (Professur für Exegese und Literaturgeschichte des Alten Testaments)
Jens Schröter (Professur für Exegese und Theologie des Neuen Testaments sowie die neutestamentlichen Apokryphen)

Berlin, im November 2010

Markus Witte

Gerechtigkeit als Thema biblischer Theologie – ein alttestamentliches Votum

> „Auch abgesehen von dem, was sich geschichtlich beobachten läßt, ist die Idee der Gerechtigkeit nur entstanden zu denken in den Beziehungen eines Gemeinschaftslebens der Menschen, und die Eigenschaft der Gerechtigkeit wird ursprünglich überall einer solchen Gottheit zugesprochen worden sein, die zu einem menschlichen Verbande in einem Verhältnis stand.“
> (Wolf Wilhelm Graf Baudissin) [1]

1. Theologie des Alten Testaments – eine Standortbestimmung

Alttestamentliche Theologie, das heißt die Darstellung der Rede von Gott in ihren verschiedenen literarischen, historischen und systematischen Kontexten des Alten Testaments, ist ein wesentlicher Bestandteil christlicher biblischer Theologie. Allein von dieser – und nicht von einer Theologie der hebräischen Bibel oder einer jüdischen biblischen Theologie – soll hier die Rede sein. Wenn ich im folgenden von biblischer Theologie spreche, meine ich also jeweils eine sich auf das Alte und Neue Testament beziehende Theologie.

Indem das sich im Verlauf der ersten drei Jahrhunderte aus unterschiedlichen Zweigen des Judentums entwickelnde Christentum die heiligen Schriften Israels als Interpretament von Leben, Tod und Auferstehung Jesu und als Mittel der eigenen Lebensdeutung und Lebensgestaltung bewahrt hat, bildet die Rede von Gott in diesen Schriften Erbe und Aufgabe jeder biblischen Theologie. Dabei gründet die Geltung des Alten Testaments im Raum der Kirche – gegen Schleiermachers These einer traditions- und kultgeschichtlichen Legitimation[2] – keineswegs nur auf der Zitation ausgewählter Stellen im Neuen Testament und der Verwendung des Alten Testaments im Got-

tesdienst. Sie basiert vielmehr auf der aus der Perspektive des Glaubens an Jesus Christus gewonnenen Überzeugung von der Identität des Handelns Gottes, der als Schöpfer dem Leben Sinn verleiht, der als Richter das Leben schützende Gesetze gibt und über deren Einhaltung wacht und der als Erlöser denen, die auf ihn vertrauen, eine intensive Gemeinschaft mit ihm schenkt, die Leid und Tod überwindet.

Auch wenn die Referenzgröße der alttestamentlichen Theologie das Neue Testament und ihr wesentlicher funktionaler Kontext die Kirche ist, so sind die alttestamentlichen Aussagen über Gott doch mit ihren je eigenen Geschichten und Bedeutungen zu bedenken – alles andere wäre ein dreifacher Rückschritt, 1) hinter die seit dem 18. Jh. erreichte Differenzierung zwischen Exegese und Dogmatik, 2) hinter die seit dem 19. Jh. in der alttestamentlichen Wissenschaft etablierte religionsgeschichtliche Fragestellung und 3) hinter die seit der zweiten Hälfte des 20. Jh. im Christentum wiedergewonnene Erkenntnis der im Alten Testament versammelten Texte als heilige Schrift des Judentums bzw. als „Bibel Israels". Der Beitrag der alttestamentlichen Theologie zu biblischer Theologie kann sich dabei nicht darauf beschränken, ausgewählte alttestamentliche Texte, die entweder für die neutestamentlichen Autoren von besonderer Bedeutung waren oder die im Rahmen der Bekenntnisbildung der Kirchen eine wichtige Rolle spielten, in ihrer Genese und in ihrem Gehalt darzustellen. Vielmehr besteht die Aufgabe der alttestamentlichen Theologie als Teil (und nicht als Form)[3] biblischer Theologie darin, das theologische Gesamtgefüge des Alten Testaments als Bibel der Christen zu verdeutlichen[4] *und* die Theologie einzelner Bücher, einzelner Überlieferungsblöcke und einzelner Texte zu beschreiben[5]. Insofern besitzen beispielsweise die Darstellung der Theologie (oder genauer der Theologien) des Hiobbuchs, der Urgeschichte in Gen 1-9 (sic!)[6] oder der Pentateuchquelle der Priesterschrift dasselbe theologische Recht wie hinsichtlich des Neuen Testaments eine Darstellung der Theologie des Matthäusevangeliums, der Logienquelle oder der vormarkinischen Passionserzählung.

Textbasis der alttestamentlichen Theologie sind sowohl die hebräischen Gestalten als auch die griechischen Versionen der heiligen Schriften des antiken Judentums. Dabei sind aus textgeschichtlichen Gründen weder die hebräischen Textformen einfach mit dem Masoretischen Text zu identifizieren noch die griechischen mit der Septuaginta, wenngleich der Masoretische Text und die Septuaginta, wie sie bei allen mikro- und makrotextlichen Differenzen von den großen Codizes repräsentiert wird, aus dogmengeschichtlichen und aus pragmatischen Gründen die entscheidenden Bezugsgrößen darstellen. Die alttestamentliche Theologie muss die unterschiedlichen sprachlichen Formen sowie die verschiedenen materialen und kompositionellen Ausprägungen der heiligen Schriften des antiken Judentums berücksichtigen. Dabei stellt aus kanonsgeschichtlichen Gründen die Septuaginta das eigentliche Alte Testament dar. Die Berücksichtigung des Masoretischen Textes ergibt sich 1) aus textgeschichtlichen Gründen, insofern dieser bzw. ein ihm vorausgehender hebräischer Text die Vorlage für die Übersetzung der Septuaginta darstellt, 2) aus rezeptionsgeschichtlichen Gründen, insofern die Bibel Jesu ein hebräischer Text war, und 3) aus ökumenischen Gründen, insofern der Masoretische Text seit der Spätantike den im Judentum verbindlichen Text darstellt. Bezogen auf den Beitrag der alttestamentlichen Theologie zu biblischer Theologie bedeutet dies, dass sowohl die Theologie des Alten Testaments in seiner hebräischen als auch in seiner griechischen Gestalt erhoben werden muss, dass die Transformation, welche die Übersetzung einzelner hebräischer Begriffe und Motive ins Griechische und damit in die griechisch-hellenistische Gedankenwelt mit sich gebracht hat, ebenso aufgezeigt wird wie die Theologie *der* Bücher, die trotz ihres jüdischen Ursprungs nur im griechischen Kanon der Septuaginta tradiert wurden, die aber in der neutestamentlichen Christologie und der altkirchlichen Bekenntnisbildung eine große Rolle spielen. Ich kann hier nur exemplarisch auf die überragende Rolle verweisen, welche die sogenannten apokryphen, besser deuterokanonischen Bücher Baruch, Jesus Sirach (Ben Sira) und Weisheit Salomos (Sapientia Salomonis) für die Präexistenzvorstellung in der

Christologie des Johannesevangeliums oder das Buch Tobit für die neutestamentliche Ethik haben. Doch nun zum eigentlichen Thema der Vorlesung.

2. Gerechtigkeit als Leitmotiv der Theologie des Alten Testaments

Gerechtigkeit bildet eines der zentralen theologischen Motive, das sich, wenn auch mit unterschiedlichen Gewichtungen, durch alle Überlieferungsbereiche und literarischen Schichten des Alten Testaments zieht. Walter Dietrich sprach nicht zu Unrecht von der Gerechtigkeit als dem roten Faden im Alten Testament.[7] So wird Gerechtigkeit in der ältesten königszeitlichen, in ihren Traditionen noch in spätbronzezeitliche vorderorientalische Vorstellungen zurückragenden Kultlyrik thematisiert, wie sie sich z.B. in Ps 89,15 erhalten hat, wenn dort *ṣædæq ûmišpāṭ*, Gerechtigkeit und Recht, als Fundamente des Thrones des Gottes Jhwh bezeichnet werden, was sich unmittelbar mit mesopotamischen, ägyptischen und hethitischen Vorstellungen aus dem 2. Jahrtausend v. Chr. berührt.

> Gerechtigkeit und Recht sind die Fundamente deines Thrones,
> Barmherzigkeit und Treue gehen vor dir einher. (Ps 89,15)

Ebenso wird „Gerechtigkeit“ in den literaturgeschichtlich sehr jungen Theodizeeperikopen des Ben Sira oder der Sapientia Salomonis verhandelt, die sich der Begegnung des Judentums mit dem Hellenismus im 2./1. Jh. v. Chr. verdanken.[8] Gerechtigkeit ist sowohl ein Schlüsselbegriff der Abrahamsgeschichte (vgl. Gen 15,6; 18,20–33) als auch der prophetischen Bücher, der weisheitlichen Literatur oder natürlich der Rechtscorpora im Alten Testament (vgl. besonders das sogenannte Bundesbuch in Ex 20–23*; das Deuteronomium und das Heiligkeitsgesetz in Lev 17–26). Aus der Perspektive des Kanons der hebräischen Bibel erscheint Gerechtigkeit geradezu als eine Klammer

zwischen den Kanonsteilen Tora (*Pentateuch*) und Nebiim (*Propheten*), was sich besonders schön an der Inklusion von Gen 6,9, Dtn 32,4 und Mal 3,20 zeigt.

> Dies ist die Geschichte von Noahs Geschlecht. Noah war *ein vollkommen gerechter* Mann zu seinen Zeiten. Noah wandelte (d.h. hatte vertrauten Umgang) mit Gott. (Gen 6,9)
>
> Er (d.h. Gott) ist ein Fels. Sein Werk ist *vollkommen*.
> Ja, alle seine Wege sind *Recht*. Er ist ein treuer Gott und es ist kein Unrecht (bei ihm),
> er ist *gerecht und aufrichtig*. (Dtn 32,4)
>
> Euch aber, die ihr meinen (d.h. Gottes) Namen fürchtet, soll aufstrahlen
> die *Sonne der Gerechtigkeit* und Heilung unter ihren Flügeln.
> Und ihr sollt herausgehen und springen wie die Mastrinder. (Mal 3,20)

In den griechischen und lateinischen Bibelhandschriften und Bibeldrucken ist die Anordnung der einzelnen Bücher, abgesehen vom Pentateuch, sehr variabel, so dass sich der kompositionelle Spannungsbogen von Gen 6,9 zu Mal 3,20 nur in bestimmten Handschriften der Septuaginta und der Vulgata findet. Sofern das Maleachibuch den gesamten alttestamentlichen Kanon beschließt, wie z.B. in der Luther-Bibel, der Zürcher Bibel oder der Einheitsübersetzung, die damit makrokompositionell letztlich auf die Bücherfolge in der Pariser Bibel (13. Jh.) zurückgehen, erscheint das Gerechtigkeitsmotiv als eine gesamtalttestamentliche Klammer.[9]

Grundlegend ist, dass die hebräischen Begriffe für Gerechtigkeit *ṣædæq* und *ṣ^e^dāqāh*, am Rande auch *mišôr*, und für Recht *mišpāṭ*, wie in Mesopotamien das akkadische Wortpaar *kittu* und *mišaru* und in Ägypten das Wort *ma'at*, Relationsbegriffe sind.[10] In Anschluss an Diethelm Michel, lassen sich die Begriffe dahingehend differenzieren, dass *ṣædæq* im Sinne eines *collectivum* „Gerechtigkeit" bezeichnet, während *ṣ^e^dāqāh* als *nomen unitatis* bzw. *nomen actionis* für den einzelnen Gerechtigkeitserweis steht und dementsprechend im Plural

die Bedeutung von „Heilstaten“, sei es von Gott (vgl. Ps 103,6; Dan 9,16), sei es von Menschen (vgl. Ps 11,7; Dan 9,18) annehmen kann.[11] Gerechtigkeit beschreibt im Alten Testament immer eine Beziehung zwischen zwei Größen. Bezogen auf Gott finden die Begriffe für Gerechtigkeit so ihre Anwendung im Blick auf die Beziehung zwischen Gott und Welt, zwischen Gott und Gesellschaft, zwischen Gott und einzelnem Menschen; bezogen auf den Menschen betrifft Gerechtigkeit dementsprechend das Verhältnis zwischen Mensch und Welt, zwischen Mensch und Gott sowie zwischen Mensch und Gesellschaft. Aus dem Beziehungscharakter der Gerechtigkeit ergibt sich ihr dynamisches und prozesshaftes Wesen. Das heißt: Gerechtigkeit kann wachsen und abnehmen, sie kann zugeschrieben und abgesprochen werden und bleibt damit letztlich unverfügbar.

Das Motiv der Gerechtigkeit hat im Alten Testament zwei Achsen: die Gerechtigkeit Gottes und die Gerechtigkeit des Menschen. Beide Achsen berühren – wenn auch mit unterschiedlichen Schwerpunkten – kosmologische, geschichtliche, anthropologische, theologische und ethische Dimensionen. Auf beiden Achsen zeigen sich drei Aspekte des Motivs: 1) Glaube an die Gerechtigkeit, 2) Problematisierung der Gerechtigkeit und 3) Neubestimmung der Gerechtigkeit. Diese drei Aspekte begegnen auf der Ebene der Endgestalt des Alten Testaments sowohl im kompositionellen Gefälle einzelner Überlieferungsblöcke als auch einzelner Bücher und ganzer Buchgruppen genau in diesem Dreischritt und bilden in dieser Hinsicht einen innerbiblischen Dialog über Gerechtigkeit. Dies werde ich im folgenden an fünf Fallbeispielen und im Blick auf eine biblische, das heißt auf eine den biblischen Texten inhärente Theologie (der historische Aspekt) und eine den biblischen Texten entsprechende Theologie (der dogmatische Aspekt) zeigen. Dabei werde ich im Sinn eines geschichtlichen Lektüreprozesses, der durch die alttestamentlichen Texte selbst nahegelegt wird und der schon für die antiken Autoren und Leser anzunehmen ist,[12] auch auf die in den Endtext eingewobenen älteren Texte und Traditionen verweisen.

2.1 Ein Beispiel aus dem Pentateuch – Der Fall Kains

> „Ich sehe, dass die Welt nicht durch Barmherzigkeit erschaffen ist und sie nicht durch die Früchte guter Taten geleitet wird und es nur ein parteiisches Gericht gibt [...] Es gibt kein Gericht und keinen Richter, kein Jenseits, keine Vergeltung der guten Taten für die Gerechten und keine Bestrafung der Bösen."

Die eben gehörten Worte legt der Verfasser des Targums Neofiti 1, einer aus dem frühen Mittelalter stammenden, wohl in Palästina entstandenen aramäischen Übersetzung der Tora, die durchsetzt ist mit weit über die biblische Vorlage hinausgehenden Ausschmückungen, dem aus Gen 4 bekannten Kain in den Mund, als sich dieser mit seinem Bruder Abel auf dem Feld unterhält. Dieser Disput zwischen Kain, zu Deutsch „das Geschöpf", und seinem Bruder Abel, zu Deutsch „das sich Verflüchtigende", über die Gerechtigkeit des Schöpfergottes ist wohl eine freie Erfindung des Targums. Doch hat der Targumist den Nerv des urzeitlichen Paradigmas in Gen 4 getroffen: Gerechtigkeit und Schöpfung stehen in einem engen Verhältnis. Kain, das Geschöpf, das nach dem biblischen Erzähler sein Leben der Urmutter Eva und Gott selbst verdankt (Gen 4,1) – Kain, das Urbild und Spiegelbild des Menschen in seiner Beziehung zu Gott, Welt und Mitmensch – erwartet als Geschöpf von seinem Schöpfer ein dieser Beziehung entsprechendes Verhalten: Er *erwartet Gerechtigkeit*. Für Kain bedingt die Schöpfung Gerechtigkeit, oder anders gesagt: Schöpfung ist für ihn Ausdruck göttlicher Gerechtigkeit. Mit dieser Vorstellung stehen der biblische Kain wie sein targumischer Nachfolger fest auf dem Boden einer alttestamentlichen und altorientalischen Vorstellung. Schöpfung ist der erste Akt göttlicher Gerechtigkeit, insofern sich in der Schöpfung der Wille Gottes oder der Götter zur Gemeinschaft zeigt. Zum Wesen eines Gottes gehört im Alten Testament wie im Alten Orient die Kommunikation.[13] Zwar kann auch im Alten Orient ein Gott einsam oder teilnahmslos werden, doch verliert er dann etwas von seiner Göttlichkeit.

Vor diesem Hintergrund ist die Eröffnung des Alten Testaments mit den aus zwei unterschiedlichen Traditionskreisen, einerseits aus einem priesterlichen Milieu, andererseits aus einem weisheitlichen Kontext stammenden Schöpfungserzählungen in Gen 1–4 (sic!),[14] ohne dass dies begrifflich ausgeführt würde, ein kräftiges Bekennntnis zur Gerechtigkeit Gottes, zur von Gott gestifteten Gemeinschaft zwischen sich und der Welt und dem Menschen. Doch in diesen urzeitlichen, damit existenzbestimmenden Glauben an die Gerechtigkeit Gottes mischt sich, zunächst nur in zarten Andeutungen, dann ausdrücklich, deren Infragestellung. So klingt im Hintergrund des siebenfachen priesterlichen Urteils, die Schöpfung sei gut, ja sehr gut (Gen 1,31), ebenso wie in dem weisheitlichen Test des Urmenschen, des Adam, ob er sich durch die Aussicht auf universales Wissen vom Vertrauen auf Gott abbringen lasse (Gen 3), schon die dann an der Figur Kains entfaltete menschheitliche Erfahrung von Ungleichheit an. Die Ungleichheit, die nicht als adäquat empfundene Behandlung des Geschöpfs, das seinem Schöpfer Gaben bringt (Gen 4,3–5), erscheint als Bruch in der Beziehung zwischen Schöpfer und Geschöpf, als mangelnde Gerechtigkeit und führt – und hier liegt die tiefe Tragik Kains – zum Bruch in der sozialen Beziehung zwischen dem Menschen und seinem Bruder. Kain wird, mit den Worten von Nelly Sachs, „Bruder ohne Bruder".[15] Hingegen bleibt die Beziehung zu Gott bestehen, weil Gott diese aufrecht erhält, was der weisheitliche Erzähler mittels des mythischen Motivs der Anrede des in sich versunkenen Kains durch Gott selbst zum Ausdruck bringt (Gen 4,9–15): Gott ist und bleibt der Garant von Gerechtigkeit,[16] auch und gerade wenn der Mensch sein Lebensziel verfehlt, was in Gen 4,7 als „Sünde" (*ḥāṭṭā't*) bezeichnet wird.

Der Glaube an die von Gott gesetzte Gerechtigkeit wird damit nach ihrer Infragestellung neu bestimmt. Im Duktus der biblischen Urgeschichte erfolgt dies nach der Auflistung der Nachkommen Adams (Gen 5) im doppelten Prolog zur Sintflut: Zunächst lässt der weisheitliche Erzähler Gott konstatieren, dass der Mensch wesenhaft dem

folgt, was dem Leben schadet (Gen 6,5–8). Sodann qualifiziert die priesterliche Stimme Noah, den bereits die alttestamentliche Überlieferung als neuen Adam zeichnet (Gen 5,29), was sich in jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit verstärkt, wenn Noah dort zum Typos des Messias wird,[17] als einen *ṣāddîq tāmîm* (griech. δίκαιος τέλειος), als einen vollendet gerechten, als einen Menschen, welcher der Gemeinschaft mit Gott und seiner Umwelt nach menschenmöglichem Maß entspricht (Gen 6,9; 2Petr 2,5; vgl. Hi 1,1).

Aus dem hier nur knapp skizzierten Dreiklang (Glaube an die Gerechtigkeit, Infragestellung der Gerechtigkeit und Neubestimmung der Gerechtigkeit) in der biblischen Urgeschichte, in der sich historisch die Erfahrung der Zerstörung des Tempels von Jerusalem 587 v. Chr. ebenso wie die Begegnung Israels mit mesopotamischen Schöpfungs- und Urzeitmythen spiegeln, lassen sich drei für die alttestamentliche Vorstellung von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit charakteristische Elemente ablesen: 1) Die Gerechtigkeit Gottes als Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen ist unberechenbar und unverfügbar, aber erlebbar. 2) Die menschliche Erfahrung von Ungerechtigkeit hebt die Gemeinschaft mit Gott nicht auf und entbindet nicht von der sozialen Verpflichtung zu einem gemeinschaftsgerechten Umgang mit dem Bruder.[18] So weist die Kain-und-Abel-Erzählung zugleich auf das lebenszerstörende Potential ungleicher ökonomischer Verhältnisse hin, ohne dass Gewalt seitens des Benachteiligten legitimiert würde. 3) Ein der Gemeinschaft mit Gott und dem Mitmenschen entsprechendes Verhalten und Handeln ist, wie die Figur Noahs zeigt, nicht ausgeschlossen, aber die Ausnahme. Der narrative Dreiklang der Gerechtigkeit (Glaube an die Gerechtigkeit, Infragestellung der Gerechtigkeit, Neubestimmung der Gerechtigkeit) wiederholt sich im Fortlauf des Pentateuchs, wobei sich einzelne Züge verdichten, sei es, dass nun die einschlägigen Begriffe für Gerechtigkeit (*ṣædæq* und *ṣᵉdāqāh* bzw. griech. δικαιοσύνη) und Recht (*mišpāṭ* bzw. griech. κρίσις) auftauchen, sei es, dass einzelne Motive, vor allem im Blick auf die Konkretion dessen, worin sich menschliche Gerechtigkeit

erweist und wie göttliche Gerechtigkeit dem Menschen zugewiesen wird, entfaltet werden. Letzteres wird in besonderer Weise an der literar- und traditionsgeschichtlich vielschichtigen Abrahamsüberlieferung deutlich, die in einer ihrer jüngsten, vielleicht erst aus hellenistischer Zeit stammenden Stufe das Vertrauen (*'āman [Hifil]/ 'ᵃmûnāh*, griech. πιστεύειν/πίστις) auf Gott als Gerechtigkeit bezeichnet (Gen 15,6; Neh 9,8). Im Rahmen des Pentateuchs findet diese Vorstellung ihren Gipfel in den spätdeuteronomistischen Bekenntnissen zur Gerechtigkeit Gottes (Dtn 32,4: *ṣāddîq wᵉjāšār hû'*, griech. δίκαιος καὶ ὅσιος κύριος)[19], die als einziger Grund des Lebens und Überlebens Israels gilt:

> 4 Du sollst nicht in deinem Herzen sagen, wenn nun JHWH, dein Gott, sie vor deinem Angesicht vertrieben hat: Aufgrund meiner Gerechtigkeit hat mich JHWH hereingeführt, um dieses Land in Besitz zu nehmen, – da sie JHWH doch aufgrund der Bosheit dieser Völker vor deinem Angesicht enteignet. 5 Nicht aufgrund deiner Gerechtigkeit und aufgrund der Aufrichtigkeit deines Herzens kommst du, um ihr Land in Besitz zu nehmen, sondern aufgrund der Bosheit dieser Völker enteignet sie JHWH, dein Gott, vor deinem Angesicht und um das Wort, das JHWH deinen Vätern, dem Abraham, dem Isaak und dem Jakob, geschworen hat, in Geltung zu bringen. 6 Und du sollst wissen, dass JHWH, dein Gott, dir dieses gute Land nicht aufgrund deiner Gerechtigkeit gibt, um es in Besitz zu nehmen, da du ein halsstarriges Volk bist.[20] (Dtn 9,4–6)

2.2 Ein Beispiel aus den Geschichtsbüchern – Der König David

Der biblischen Überlieferung gilt David als Begründer eines die ursprünglich selbständigen Stämme Israels vereinigenden Königreichs, das sich zu seiner Blütezeit vom Mittelmeer bis zum Euphrat und vom Libanon bis Ägypten erstreckt habe. Je größer der zeitliche Abstand zu den Anfängen dieses Königtums wird, das sich aus archäologischer und literargeschichtlicher Perspektive auf ein bescheidenes

judäisches Stämmekönigtum mit zeitweiligem Einfluss auf Mittelpalästina reduziert,[21] desto glänzender wird die Herrschaft Davids ausgebaut, zunächst im Rahmen der judäischen Königsideologie des 8. und 7. Jh. v. Chr., mittels derer das 722 v. Chr. von den Assyrern seiner politischen Autonomie beraubte Nordreich an den Süden gebunden werden soll, sodann und vor allem im Zuge der Hoffnung einer Restitution der Davidischen Dynastie nach der Zerschlagung des judäischen Köngitums durch die Neubabylonier 587 v. Chr., die letztlich – als sich eine solche Restitution nicht realisieren lässt – in persischer und frühhellenistischer Zeit zur Vorstellung eines *David redivivus* bzw. eines messianischen Davids entfaltet wird.

Entsprechend der Idealisierung Davids notiert ein unbekannter am Deuteronomium geschulter Historiker am Ende der sogenannten Aufstiegsgeschichte Davids (1Sam 16 – 2Sam 9):

> Und David herrschte als König über ganz Israel,
> und er schaffte Recht und Gerechtigkeit (*mîšpāṭ ûṣᵉdāqāh*) seinem ganzen Volk. (2Sam 8,15)

Die hier in die judäische Königsideologie integrierte Vorstellung vom König als oberstem Richter seines Volkes und verantwortlicher Instanz für gerechte soziale Verhältnisse entspricht altorientalischer Königsideologie, wie sie in unterschiedlichen Ausformungen von Mesopotamien bis Ägypten belegt ist und wie sie eine ihrer augenfälligsten Artikulationen in der Stele des Codex Hammurapi (CH) aus dem 18. Jh. v. Chr. gefunden hat. So zeigt diese Stele in ihrem oberen Feld, wie der babylonische König Hammurapi vor dem thronenden Sonnengott Šamaš steht, in dessen Funktion er Recht und Gerechtigkeit, *kittu* und *mišaru*,[22] auf der Erde durchsetzen und garantieren soll (CH I,27–49):

> ... damals haben mich, Hammurapi, den frommen Fürsten, den Verehrer der Götter, um Gerechtigkeit im Lande sichtbar zu machen,

den Bösen und den Schlimmen zu vernichten, den Schwachen vom Starken nicht schädigen zu lassen, dem Sonnengott gleich den »Schwarzköpfigen« aufzugehen und das Land zu erleuchten, Anu und Enlil, um für das Wohlergehen der Menschen Sorge zu tragen, mit meinem Namen genannt.[23]

(Ausschnitt aus der Susa-Stele des Codex Hammurapi, ANEP, 1954, Nr. 515)

Die Zuordnung von Recht und Gerechtigkeit zum Sonnengott, sei es an den sumerischen Utu, den babylonischen Šamaš, den ägyptischen Horus-Re, den hethitischen Ištanuš oder auch den griechischen Helios,[24] entspringt der Vorstellung, dass die Sonne alles ans Licht bringt.

Lobpreis sei dir, Re,
der aus dem Urwasser aufsteigt,
Skarabäus, der sich zeigt, um den Himmel hochzuheben,
der strahlend erglänzt, der funkelnd aufgeht,
Sonne, die die Finsternis vertreibt!
[...]
Du bist es, der alles Seiende gebildet hat, sie leben auf, wenn du leuchtest,
sie wenden sich dir zu, wenn du für sie erscheinst,
sie sind verklärt, wenn deine Strahlen sich ausbreiten über ihren Gliedern;

kein Ort hier ist bar deines Lichts.
Du strahlst und vertreibst das Böse,
du querst den Himmel und fällst den Feind.[25]

Im Zuge der Übertragung von solaren Aspekten auf den judäischen Staatsgott JHWH hat diese Vorstellung auch Einzug in den JHWH-Glauben gefunden (vgl. Hos 6,5; Zeph 3,5; Ps 84,12; Mal 3,20).[26] Wie Hammurapi, der Pharao oder die Könige des hethitischen Großreichs verstehen sich die Könige Judas als Vermittler und Garanten des göttlichen Rechts auf Erden.[27] So kann es wie von David über dessen Nachfolger Salomo heißen:

> Gepriesen sei JHWH, dein Gott, der an dir Wohlgefallen hat, so dass er dich auf den Thron Israels gesetzt hat, aufgrund der Liebe JHWHS zu Israel auf ewig, und er hat dich zum König eingesetzt, dass du Recht und Gerechtigkeit (*mîšpāṭ ûṣ^e^dāqāh*) übst. (1Kön 10,9)

Weil sich die Fähigkeit eines Königs, Recht und Gerechtigkeit zu üben, was sich vor allem in der Sozialpolitik verwirklicht bzw. verwirklichen soll,[28] nicht mit der Besteigung des Thrones von selbst ergibt, betet der Inthronisierte bzw. ein höfischer Fürbitter:

> 1 Gott, gib deine Rechtssätze (*mîšpāṭîm*)[29] dem König und deine Gerechtigkeit (*ṣ^e^dāqāh*) dem Königssohn.
> 2 Er soll dein Volk mit Gerechtigkeit (*ṣœdœq*) richten (*dîn*) und deine Elenden mit Recht (*mîšpāṭ*).
> 3 Die Berge sollen Frieden (*šālôm*) bringen für das Volk und die Hügel durch[30] Gerechtigkeit (*ṣ^e^dāqāh*).
> 4 Er soll den Elenden im Volk Recht schaffen (*šāpaṭ*) und die Söhnen des Armen retten (*jāša'*)
> [und den Bedränger zermalmen].
> 5 Er soll lange leben[31] vor der Sonne und vor dem Mond, von Geschlecht zu Geschlecht.
> 6 Er soll herab kommen wie Regen auf die Aue, wie Tropfen das Land besprengen.
> 7 In seinen Tagen soll der Gerechte (*ṣāddîq*)[32] blühen und großer Friede sein, bis der Mond nicht mehr ist.

Diese aus Psalm 72, einem sogenannten Königspsalm, zitierten Verse haben vielfältige Parallelen im Alten Testament wie in der altorientalischen Umwelt Israels und Judas von der altbabylonischen über die neuassyrische bis in die hellenistische Zeit.[33] Ich verweise hier nur auf die biblischen Texte Ps 45,7f. und Jes 11,4, auf die phönizische Inschrift des Königs Jechimilk von Byblos (Mitte 10. Jh. v. Chr.),[34] auf den Krönungshymnus für den assyrischen König Assurbanipal (668–631/27 v. Chr.),[35] der gelegentlich – wenn auch zu Unrecht – als Vorlage für Ps 72 angesehen wird,[36] oder auf das Herrscherlob für ptolemäische Könige[37]. Die Redaktionsgeschichte von Ps 72 spiegelt indes auch für den gerade angesprochenen politischen Aspekt alttestamentlicher Gerechtigkeitsvorstellung den oben genannten Dreiklang von Glaube an die Gerechtigkeit, Infragestellung der Gerechtigkeit und Neubestimmung der Gerechtigkeit wider. Mit der realen Erfahrung des Versagens der Könige als Garanten des Rechts und gerechter sozialer Verhältnisse – und die alttestamentliche Historiographie ist hier im Vergleich zur altorientalischen Literatur besonders kritisch, was 1) an den historischen Erfahrungen Israels und Judas, 2) an Spezifika des JHWH-Glaubens und 3) an literatursoziologischen Verhältnissen der im Alten Testament versammelten Schriften liegt – wird im Alten Testament nicht nur die fehlende Durchsetzung von Recht und Gerechtigkeit durch die Könige festgestellt. Vielmehr wird damit das Gericht JHWHs über die Könige Israels und Judas begründet und das Königtum selbst in seiner Funktion, Recht zu schaffen, in Frage gestellt,[38] wobei diese Vorstellung nicht in der vermeintlichen Sozialstruktur einer „egalitären Gesellschaft" des vorstaatlichen Israel gründet,[39] sondern in der theologischen Reflexion der nachstaatlichen Zeit.

Dabei finden sich dann im Alten Testament im wesentlichen vier Formen der Neubestimmung des königlichen Rechts.[40] 1) kann in Gestalt einer *Eschatologisierung* der alten Königsideologie die Vorstellung eines künftigen Heilskönigs, eines Messias, entwickelt werden, der Recht und Gerechtigkeit durchsetzen wird, was sich innerbiblisch z.B. an der Messianisierung alter Königspsalmen zeigt (vgl. neben Ps

72[41] die Psalmen 2 und 110 oder auch Jes 9,1–6; 11,1–10; Jer 33,15 und Sach 9,9f.).[42] 2) kann im Sinne einer *Kollektivierung und Demotisierung* die Rolle, Recht in der Gesellschaft zu garantieren und Gerechtigkeit durchzusetzen, in nachköniglicher Zeit vom König auf das Volk übertragen werden (vgl. Jes 58). Damit verwandt ist 3) die Vorstellung vom einzelnen Gerechten, der als ethisches Vorbild und Vermittler sozialer Gerechtigkeit mit königlichen Zügen ausgestattet wird (vgl. Hi 29; 31; Ps 1; 119,21; Gen 18,19), so dass hier von einer *Individualisierung* des königlichen Rechts gesprochen werden könnte. 4) kann die Durchsetzung des Rechts allein und unmittelbar von dem Königsgott Jhwh erwartet werden, der am Ende der Zeit unvermittelt Recht und Gerechtigkeit durchsetzt (vgl. z.B. Jes 45,8), und zwar so, dass der gesamte Kosmos einbezogen wird. Exemplarisch lässt sich diese Entwicklung an der Eschatologisierung der alten Jhwh-Königs-Psalmen ablesen, die mit ihrer Vorstellung des Antritts der himmlischen Herrschaft Jhwhs nach seinem Sieg über die Chaosmächte traditionsgeschichtlich weit in die syrisch-palästinische Mythologie der Spätbronzezeit zurückreichen, in persischer und hellenistischer Zeit aber zu Liedern von Jhwhs endzeitlichem Auftreten zum Weltgericht transformiert werden und für eine *Theokratisierung* des königlichen Rechts stehen. Beispielhaft zeigt sich das in Ps 97 mit einem traditionellen Grundbestand in Vers 1–2 (vgl. Ps 89,15; 33,5–6) und einer umfassenden Fortschreibung in Vers 3–12.

1 Jhwh ist König! Die Erde soll jubeln, die vielen Inseln sollen freuen.
2 Wolken und Dunkel umgeben ihn, Gerechtigkeit und Recht sind das Fundament seines Thrones.
3 Feuer geht vor ihm her und verzehrt ringsherum seine Feinde.
4 Es erleuchten seine Blitze die Erdoberfläche, es sieht und erbebt die Erde.
5 Berge zerschmelzen wie Wachs vor Jhwh, vor dem Herrn der ganzen Erde.
6 Es verkündigen die Himmel seine Gerechtigkeit, und es sehen alle Völker seine Herrlichkeit.

7 Schämen sollen sich alle, die ein Kultbild verehren und die sich der nichtigen Götzen rühmen.
Es werfen sich vor ihm nieder, alle Götter!
8 Es hört dies und freut sich Zion, und es jubeln die Töchter Judas, wegen deiner Rechtssätze, JHWH.
9 Denn du, JHWH, bist der Höchste über die ganze Erde, du bist sehr hoch erhaben über alle Götter.
10 Ihr, die JHWH liebt, hasst das Böse!
JHWH bewahrt das Leben seiner Frommen; aus der Hand der Gottlosen wird er sie herausreißen.
11 Licht ist gesät für den Gerechten und denen, die aufrichtigen Herzens sind, Freude.
12 Freut euch, ihr Gerechten, an JHWH und lobt seinen heiligen Namen!

In diesem Kontext werden dann der in besonderer Weise von Bernd Janowski herausgearbeitete Aspekt der göttlichen Gerechtigkeit als einem Heilshandeln Gottes und die Äquivalenz von Gerechtigkeit, Heil (*šālôm*), Verlässlichkeit (*'æmæt/'ᵉmûnāh*) und Barmherzigkeit *(ḥæsæd*), von richten (*šāpaṭ*) und retten (*jāša'*) am deutlichsten.[43]

Verkündet es und bringt es vor, ja beratet es gemeinsam:
Wer hat dies hören lassen von Urzeit an und es vorzeiten verkündigt?
War nicht ich es, JHWH? Und es gibt sonst keinen Gott außer mir,
ein gerechter Gott und ein Retter[44], und es ist keiner außer mir. (Jes 45,21)

2.3 Ein Beispiel aus den Lehrbüchern – Hiob und seine Freunde

Was einst der bedeutendste deutsche Assyriologe, der seit 1899 an der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin lehrende Friedrich Delitzsch (1850–1922), als das Hohelied des Pessimismus bezeichnete,[45] lässt sich ebenso, wenn nicht angemessener, als das Hohelied der Gerechtigkeit bezeichnen, jedenfalls als das Buch, in dem am umfassendsten und vielseitigsten über menschliche und göttliche Gerechtigkeit meditiert wird. Tief verwurzelt in der im Alten Orient seit dem

3. Jahrtausend v. Chr. literarisch verhandelten Frage nach dem Leiden des Gerechten,[46] basiert das alttestamentliche Buch Hiob auf der Überzeugung einer vom Schöpfergott in die Welt eingesenkten gerechten Weltordnung, die demjenigen, der sich entsprechend den Normen seiner persönlichen Schutzgottheit und seines sozialen Umfelds verhält, ein glückliches Leben schenkt. Als gerecht (*ṣāddîq*, griech. δίκαιος) gilt, wer sich diesen Normen entsprechend verhält, so dass das Prädikat „gerecht" im Blick auf Gott Frömmigkeit impliziert, während demzufolge „ungerecht" auch mangelnde Frömmigkeit bezeichnet. Der Gerechte und sein negatives Gegenüber, der *rāšāʿ*, was in der Septuaginta zumeist mit ἀσεβής und im Deutschen nur hilfsweise mit „der Frevler" oder „der Gottlose" übersetzt wird, verkörpern in der Weisheitsliteratur des Alten Israel wie des Alten Orients, vor allem Ägyptens, sowohl ein entsprechendes Handeln als auch ein aus diesem resultierendes Geschick. Diese vor allem im Buch der Sprüche Salomos im Blick auf die unterschiedlichsten Lebensbereiche des Menschen sentenzenhaft entfaltete Überzeugung eines *Konnexes zwischen Tun und Ergehen*[47] ist ethische und religiöse Maxime.[48] Sie bildet auch den gedanklichen Ausgangspunkt des Hiobbuchs.

Hiob, den ein unbekannter Dichter des 5. Jh. v. Chr. als einen eben diesen ethischen und religiösen Normen der Gerechtigkeit in einem Höchstmaß entsprechenden Menschen zeichnet, so dass ihn die Septuaginta über den hebräischen Text hinausgehend ausdrücklich als einen δίκαιος, „einen Gerechten", tituliert, ist die literarische Figur schlechthin für den Glauben an die Gerechtigkeit, für ihre Infragestellung und für ihre Neubestimmung. Hiobs Leiden wird zum Testfall für die Gerechtigkeit Gottes und des Menschen, ja zum Testfall für das Wesen Gottes und des Menschen. Dabei ist es vor allem *eine* im Verlauf des Dialogs zwischen Hiob, seinen Freunden und Gott vorgenommene Neubestimmung der Gerechtigkeit, die über den Horizont des Hiobbuches hinaus theologisch zu bedenken ist: Weil ihn weder die Deutung der Leiden Hiobs als Bewährungsprobe, noch deren Interpretation als göttliche Erziehungsmaßnahme, als gerechte Strafe

für offenbare oder geheime Vergehen noch der Verweis auf die unergründliche Tiefe der Pläne Gottes überzeugten, hat ein unbekannter Dichter wohl im 3. Jh. v. Chr. an drei zentralen Stellen des Buches das Motiv von einer geschöpflich bedingten Ungerechtigkeit und Sündhaftigkeit des Menschen eingefügt (Hi 25,4; vgl. Hi 4,17; 15,14):

> Wie kann ein Mensch vor Gott gerecht sein (*jiṣdāq*)
> und wie kann rein sein der von einer Frau Geborene?

Die Antwort lautet: Gar nicht – vor Gott kann kein Mensch gerecht sein. Mit anderen Worten: Zu Gott kann sich selbst kein Mensch ins Verhältnis setzen – weder durch eine exzessive Frömmigkeit noch durch ein überragendes soziales Verhalten; beides, die Frömmigkeit und die Mitmenschlichkeit (vgl. Hi 29; 31), werden nicht negiert – im Gegenteil: Hiob erhält aufgrund seiner religiösen und moralischen Integrität den für nur wenige biblische Figuren reservierten Titel eines Gottesknechts (Hi 1,8; 2,3; 42,7f.) – aber relativiert. Damit wird die auch in älteren Kultliturgien (z.B. Ps 15) ablesbare Korrelation von menschlicher Gerechtigkeit und Heiligkeit, von Ethos und Kultfähigkeit, neu definiert. Die Gerechtigkeit Gottes, so wie sie in Hi 4,17; 15,14 und 25,4 – und darüber hinaus in den traditions- und entstehungsgeschichtlich verwandten Texten in 1Kön 8,46; Ps 143,2 und Pred 7,20 – bestimmt wird, ist die einseitig von Gott gestiftete Gemeinschaft mit dem Wesen, das eigentlich von Gott getrennt, mithin – gemäß der Anthropologie von Ps 51,6f. – Sünder ist. Diese göttliche Gemeinschaft kann, so unser unbekannter Bearbeiter eines älteren Hiobbuches, nur durch Gott zugeschrieben und vom Menschen im Bekenntnis zur eigenen Geschöpflichkeit angenommen werden. Sprachlich hat sich dies einerseits in der mythischen Figur einer Theophanie (Hi 38,1; 42,5) niedergeschlagen, andererseits in einer weisheitlichen Sentenz, die sich auch in dem literargeschichtlich und theologisch eng benachbarten Gespräch zwischen Gott und Abraham findet (Gen 18,27)[49] und die in den aus Qumran bekannten, möglicherweise auf Essener zurückgehenden Lobliedern (Hodajot) para-

digmatisch für das Selbstverständnis dieser Beter steht: „Nun aber hat mein Auge dich gesehen, ... ich aber bin Staub und Asche.“ (Hi 42,5f.).[50] Dem Hiob, dem die traditionelle Plausibilität der „Theonomie“ der Gerechtigkeit verloren gegangen ist (Hi 9,20–22)[51] und der sich gleichwohl zur Offenbarung Gottes und seiner eigenen Kreatürlichkeit bekennt, wird in der Endgestalt des Buchs zugestanden, er habe in angemessener Weise von Gott geredet. Der leidende Gerechte, der zum Schluss (Hi 42,10) zum Fürbitter für seine Freunde, nach der Überlieferung eines ebenfalls aus Qumran bekannten Targums aus dem 1. Jh. v. Chr. sogar zu einem Sündenvergebung bewirkenden Stellvertreter wird,[52] steht damit für eine vierfache Erkenntnis: 1) Leiden ist kein Zeichen für Gottes Ferne; 2) es gibt unschuldiges Leiden; 3) die Gerechtigkeit Gottes entzieht sich zwar menschlichen Maßstäben, aber nicht dem Menschen selbst; 4) das Leiden des Gerechten kann eine gemeinschaftsstiftende Funktion haben. Letzteres wird in der Vorstellung vom leidenden Gottesknecht im Jesajabuch entfaltet (vgl. Jes 52,13–53,12) und in der neutestamentlichen Christologie rezipiert.[53] Das heißt: Der leidende Gerechte lernt durch die ungerechte Behandlung durch Gott – und das Hiobbuch lässt in keiner seiner literarischen Schichten einen Zweifel daran, dass Gott selbst die Ursache von Hiobs Leiden ist, auch nicht in den sogenannten Himmelsszenen, die den Satan als einen innergöttlichen Dialogpartner einführen (vgl. Hi 2,3) –, dass menschliche Gerechtigkeit allein darin gründet, dass sich Gott selbst in Beziehung zum Menschen setzt. In neutestamentlicher Sprache könnte man diesen Vorgang als „Rechtfertigung“ bezeichnen.

Das am Beispiel der Großdichtung des Hiobbuchs nachgezeichnete Denkmuster ist nicht auf dieses beschränkt, auch wenn es sich hier in literarisch und theologisch einzigartiger Weise findet, sondern hat im Alten Testament mehrfach Spuren hinterlassen, zumeist in poetischen Texten, die sich allesamt dem in persischer und vor allem in hellenistischer Zeit vertieften Nachdenken jüdischer Weiser über die Gerechtigkeit Gottes und des Menschen verdanken, so in konzentrierter

Form in den Psalmen 51 und 143 und in Klgl 3 oder jenseits der Grenze des Kanons in PsSal 3.

2.4 Ein Beispiel aus den Propheten – Habakuks Tora

Genau in der kompositionellen und sachlichen Mitte des Habakukbüchleins steht die für die paulinische und spätere lutherische Rechtfertigungsvorstellung so wichtige Sentenz „Der Gerechte aber wird aufgrund seines Glaubens/seines Vertrauens (*ʾæmûnātô*) leben." (Hab 2,4). Eingebettet in die Redefigur einer prophetischen Vision ist der Satz keineswegs eine Allerweltsweisheit.[54] Es handelt sich vielmehr um eine Neubestimmung der Relation zwischen Gott und Mensch. Diese erschließt sich anhand der kompositions- und traditionsgeschichtlichen Struktur der Habakukschrift, die sich vor dem Hintergrund ihrer Überschrift in Hab 1,1 und des Verschriftungsbefehls in 2,2 als eine Visionsschilderung darstellt. In dieser Vision sieht der Prophet zunächst das Zusammenbrechen des Rechts in seiner eigenen Gemeinschaft, das sich an dem Überhandnehmen von Gewalt (*ḥāmās*, was in Gen 6,13 als Auslöser der Flut gilt), dem Erschlaffen der Tora und der Misshandlung des Gerechten durch den Frevler zeigt (Hab 1,2–4). Sodann erblickt der Prophet das Heraufziehen eines fremden Volkes, das die Welt erobert und sich selbst als Gott versteht (1,5–17). Dies veranlasst den Propheten zu wiederholten Klagen und Bitten vor Gott, er möge sich als gerecht erweisen (1,12f.; 2,1–5), bevor er dann die Völkerwelt Weherufe über die sich von allen sozialen, religiösen und moralischen Normen emanzipierende Weltmacht anstimmen hört (2,6–20)[55] und schließlich Jhwh selbst zur Wahrnehmung seiner richterlichen Macht die Bühne der Weltgeschichte betreten sieht (3,1–19).

Was als Klage zu und gegen Jhwh begann, mündet so in dem Vertrauensbekenntnis zu Jhwh. Charakteristisch ist, wie das dramatisch gestaltete Buch unter Rezeption genuiner Pentateuchtraditionen, der Verschriftung der göttlichen Offenbarung auf Tafeln, was auf die

Verschriftung des Dekalogs als Inbegriff der Tora anspielt (Dtn 1,5; 27,8), des Aufbruchs JHWHS zum Gericht aus Teman und Paran, was gleichfalls die Gabe der Tora in Erinnerung bringt (Dtn 33,2), das Überleben des Gerechten begründet: nämlich durch das Vertrauen auf die von Habakuk geschaute Gerichtstheophanie.[56] Die prophetische Vision als Gegenstand des Leben erhaltenden Glaubens tritt hier neben die Tora des Mose, die dem, der ihre Gebote hält, das Leben schenkt (Dtn 30,19). Die besonders durch das Deuteronomium geprägte Vorstellung, dass Gehorsam gegenüber der Tora Leben schenkt, hat im antiken Judentum stark gewirkt (vgl. Sir 17,11; 45,5) und steht z.B. auch hinter der im Mischna-Traktat Avot tradierten Sentenz „Wer Tora mehrt, mehrt Leben" (mAvot II,8). Gleichwohl unterliegt diese Vorstellung einer innerbiblischen Kritik, die alttestamentlich ihren Höhepunkt in Jer 31,31–34 und neutestamentlich eine Neubestimmung in der Theologie des Paulus findet.

Mit Hab 2,4 wird nun die mosaische Tora zwar nicht aufgehoben, aber um die prophetische Tora erweitert. Die nachbiblische jüdische Tradition hat die Bezüge zwischen der Vision des Habakuk und der Tora des Mose erkannt, wenn sie im babylonischen Talmud die Sentenz überliefert, Habakuk habe die 613 mosaischen Gebote mittels Hab 2,4 auf ein Gebot reduziert (bMakkot 24a). Allerdings ist gegen diese rabbinische Tradition, hinter der die (auch in der neueren kritischen Forschung wieder zu Recht beachtete) Vorstellung steht, die Propheten seien Ausleger der Tora, Hab 2,4 weniger ein Zeuge für die Identität der Botschaft des Propheten mit der Tora als für den im perserzeitlichen und hellenistischen Judentum geführten kritischen Diskurs über Gehalt, Gestalt und Geltung der mosaischen Tora. Im Blick auf die Bestimmung von Gerechtigkeit ist für das Beispiel Habakuk zu betonen, dass sich diese als Gerechtigkeit Gottes in Gestalt eines kosmische Dimensionen annehmenden Weltgerichts[57] realisiert und sich als menschliche Gerechtigkeit durch Vertrauen in das prophetisch geschaute Gerichtshandeln Gottes artikuliert.

Dass die hier vorgestellte und als von ihrem Autor in meinen Augen intendierte Lesart von Hab 2,4 schon in der Antike nicht die einzig mögliche war, zeigt eine aus Qumran bekannte Auslegung (*pešer*) des Habakukbuches aus dem 1. Jh. v. Chr. So identifiziert diese Auslegung die Gerechten mit allen „Tätern der Tora im Hause Juda", die Gott „aufgrund ihres Glaubens an (ihres Vertrauens auf) den Lehrer der Gerechtigkeit", dem Gründer der Gemeinschaft von Qumran, aus dem endzeitlichen Gericht retten wird (1QpHab VIII,1–3).[58] Paulus wird im Römerbrief (1,17) den Vers, nicht zuletzt aufgrund einer leichten Differenz zwischen seiner Vorlage und dem Masoretischen Text,[59]noch einmal anders deuten – doch dazu wird Jens Schröter später mehr sagen. Ich komme zu einem letzten Textbeispiel, das gemäß meinem kanonsgeschichtlichen Grundverständnis nun den sogenannten Apokryphen entnommen ist.

2.5 Ein Beispiel aus den Deuterokanonen – Salomo wirbt für Gerechtigkeit

Wohl in der frühen römischen Kaiserzeit in der Metropole Alexandria entstanden, setzt das jüngste Buch im Alten Testament, die sogenannte Weisheit Salomos (Sapientia Salomonis), im Stil einer königlichen Lebenslehre mit dem Ruf an die Herrscher der Welt ein, Gerechtigkeit zu lieben (SapSal 1,1), bevor sie sich dann zu einer rhetorisch ausgefeilten Werbeschrift für die Gerechtigkeit überhaupt entfaltet. Dabei verbindet der in den jüdischen Schriften ebenso wie in der griechisch-hellenistischen Literatur und Philosophie gebildete, auf Griechisch schreibende anonyme Verfasser, der in der nachbiblischen Tradition aufgrund der Anspielungen von SapSal 6,24f.; 7,1; 9,1ff. auf 1Kön 8–10 mit Salomo gleichgesetzt wurde, in eigentümlicher Weise pagane Vorstellungen mit genuin jüdischen.

Wenn der Autor der Sapientia die δικαιοσύνη, die Gerechtigkeit, neben der Besonnenheit, Klugheit und Tapferkeit als eine der Kardi-

naltugenden (ἀρετή) bezeichnet, dann bewegt er sich auf klassischen Pfaden griechischer Philosophie, wie sie von Platon bis in die hellenistisch-römische Tugendethik betreten wurden (SapSal 8,7). Hingegen folgt er in der materialen Füllung des Begriffs der δικαιοσύνη ganz dem jüdischen Erbe, wenn er die Gerechtigkeit mit dem Nachdenken über und der Suche nach Gott, also mit dem Willen zur Gemeinschaft mit Gott, parallelisiert (SapSal 1,1), oder wenn er die Gerechtigkeit als Wesensmerkmal des machtvoll in Schöpfung und Geschichte agierenden *einen* Gottes Israel versteht (SapSal 12,16f.). Ebenso liegt die Bezeichnung der Frommen, das heißt derer, die sich unter den Bedingungen der Diaspora an die Tora und ihre Normen halten (SapSal 2,12f.), und der heilsgeschichtlichen Vorfahren Israels als Gerechte (δίκαιοι), die mittels der göttlichen Weisheit geleitet und bewahrt wurden (SapSal 10), auf der sich in den hebräischen Texten der persischen und hellenistischen Zeit andeutenden Verwendung des Begriffs „gerecht".[60] Innovativ ist die Kombination der Vorstellungen von Gerechtigkeit und Unsterblichkeit. So bestimmt der alexandrinische Denker die göttliche Gerechtigkeit, die durch eine offenbar aktuelle Verfolgung der Gerechten in Frage gestellt ist, neu mittels eines doppelten eschatologischen Ausblicks: 1) Wenn der um seiner Gerechtigkeit, d.h. um seiner Treue gegenüber Gott und seiner Tora willen Verfolgte Gerechte sein Leben verliert (SapSal 2,12f., vgl. Jes 52,13–53,12), dann nur, um *nach dem Tod* in eine noch intensivere Gemeinschaft mit Gott zu kommen, denn „die Seelen der Gerechten sind", wie SapSal 3,1 in Weiterführung von Ps 49,16 formuliert,[61] „in Gottes Hand und keine Folter kann sie antasten" (vgl. SapSal 4,7; 5,15). 2) Gerechtigkeit im Sinne der Gottesgemeinschaft ist unsterblich (ἀθάνατος, SapSal 1,15) – Gerechtigkeit verwirklicht sich in Gotteserkenntnis und Unsterblichkeit (ἀθανασία, SapSal 15,3).

> Dich (Gott) zu kennen, ist nämlich vollkommene Gerechtigkeit,
> und um deine Macht zu wissen, ist die Wurzel der Unsterblichkeit.
> (SapSal 15,3)

Mit diesem Zusammenspiel von Gotteserkenntnis, Gerechtigkeit und Unsterblichkeit bewegt sich der unbekannte Verfasser, den u.a. Martin Luther nicht ganz zu Unrecht mit dem jüdischen Religionsphilosophen Philo von Alexandria, einem etwas älteren Zeitgenossen des Paulus, gleichsetzte,[62] in einem geistigen Milieu, das dem des Johannesevangeliums vergleichbar ist (vgl. SapSal 15,3 mit Joh 17,3). Mit diesem teilt die Weisheit Salomos nicht zuletzt auch die Vorstellung, dass sich die Gerechtigkeit Gottes in der endzeitlichen Verherrlichung seiner Anhänger erweist (vgl. SapSal 19,22 mit Joh 17,1.5).

Soweit meine alttestamentlichen Beispiele zum Thema Gerechtigkeit. Nicht nur Kenner von Ihnen werden vieles vermisst haben, sei es, dass ich nur wenig auf die alttestamentlichen Rechtstexte und damit auf die alttestamentlichen Sozialgesetze eingangen bin,[63] sei es, dass ich das Buch Ezechiel mit seiner strikten Betonung individueller Verantwortung des einzelnen Gerechten gegenüber Gott und seiner scharfen Dialektik von Sünde und Gerechtigkeit (Ez 18) oder die Josephsgeschichte (Gen 37–50) ausgespart habe. Mir kam es hier aber nicht auf einen umfassenden Überblick über „Gerechtigkeit im Alten Testament“ an, sondern vielmehr auf eine Vorstellung ausgewählter Gerechtigkeitstexte, die ich im Blick auf eine biblische Theologie für besonders ertragreich halte und die in meiner eigenen Forschung am Alten Testament eine wichtige Rolle spielen. Im Rückblick auf die in Teil zwei skizzierten literarischen und religionsgeschichtlichen Kontexte des Motivs von der Gerechtigkeit im Alten Testament möchte ich mein Verständnis von alttestamentlicher Theologie im Rahmen biblischer Theologie zusammenfassen.

3. Ein Ausblick mit fünf Thesen

1. *Alttestamentliche Theologie ist eine philologische Wissenschaft*. Als solche bringt sie, bezogen auf das Thema Gerechtigkeit, in biblische Theologie die Bedeutung und Verwendung der hebrä-

ischen Gerechtigkeits- und Rechtsbegriffe (*ṣædæq, ṣᵉdāqāh, mišpāṭ, mišôr*) bzw. ihrer griechischen Äquivalente in der Septuaginta (δίκη, δικαιοσύνη, κρίσις, κρίμα etc.) ein.[64]

2. *Alttestamentliche Theologie ist eine historische Wissenschaft*. Als solche leistet sie ihren Beitrag zu biblischer Theologie in Gestalt einer Religions-, Literatur- und Rezeptionsgeschichte. Bezogen auf unser Thema heißt das: Alttestamentliche Theologie klärt im Rahmen biblischer Theologie 1) das Wesen und die Herkunft der altvorderorientalischen wie der griechisch-hellenistischen Gerechtigkeitsvorstellungen in Gestalt ihrer israelitisch-jüdischen Ausprägungen, 2) die literarischen Formen und Kontexte der israelitisch-jüdischen Gerechtigkeitsvorstellungen von der Kultlyrik über die weisheitliche Sentenz und das prophetische Gerichtswort bis hin zum präphilosophischen Traktat und zur theologischen Lehrerzählung sowie 3) die innerbiblischen Fortschreibungen von Gerechtigkeitsvorstellungen und deren außerbiblischen Rezeptionen in Gestalt der Kunst und Literatur. Für letzteres sei nochmals auf den innerbiblischen Diskurs über die Gerechtigkeit Gottes in den verschiedenen literarischen Schichten der Genesis, des Hiobbuchs oder beim Prediger Salomo (Kohelet) und Ben Sira sowie auf die Aufnahme des Hiobthemas in der modernen Literatur[65] verwiesen.

3. Alttestamentliche Theologie ist eine ästhetische Wissenschaft. Als solche leistet alttestamentliche Theologie hinsichtlich des Themas Gerechtigkeit ihren Beitrag zu biblischer Theologie durch den Aufweis, wie und in welcher Gestalt alttestamentliche Texte beim Lesenden oder Hörenden Bilder von Gerechtigkeit hervorrufen, wie im Prozess des Lesens und Hörens dieser Texte je eigene Vorstellungen von Gerechtigkeit entstehen und sich ausprägen und wie sich Lesende oder Hörende in den biblischen Gerechtigkeitsdiskurs einfügen, sei es, dass sie bei der Lektüre des Hiobbuches zu einer eigenen Antwort auf die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes kommen, dass sie sich durch die prophetische Mahnung „Bewahrt Recht und übt Gerechtig-

keit“ (Jes 56,1) zum gerechten Handeln herausgefordert fühlen oder dass sie in das Bekenntnis des Psalmbeters „Du, Gott, bist gerecht“ (Ps 119,137) einstimmen.

4. Alttestamentliche Theologie ist ein wesentlicher Teil, also weder Aspekt noch Form noch Vorwort, biblischer Theologie. Als solche ist es nicht ihre Aufgabe, zu klären, wie z.B. Paulus Gen 15,6, Hab 2,4 oder das Hiobbuch gelesen hat (das ist vielmehr das Geschäft des Neutestamentlers), sondern darzustellen, welchen zeit-, religions- und theologiegeschichtlichen Impulsen und Kontexten sich diese Texte verdanken und wie sie von der Gerechtigkeit Gottes und des Menschen reden. Alttestamentliche Theologie präsentiert dementsprechend alttestamentliche Beschreibungen von Gerechtigkeit, die jeweils darauf zu befragen sind, inwiefern sie zur Lebensdeutung und Lebensgestaltung zur Zeit ihrer Entstehung beigetragen haben *und* wie sie dies gegenwärtig leisten können. Alttestamentliche Theologie kann gerade beim Thema Gerechtigkeit ihr innerbiblisches kritisches Potential entfalten: beispielsweise durch den Aufweis, dass das paulinische Verständnis von Hab 2,4 nicht das einzig mögliche ist – was sich ja auch schon beim Gegenüber der aus Qumran bekannten Habakuk-Auslegung (1QpHab), des Römer- und des Jakobusbriefs zeigt –, oder durch die Thematisierung von Aspekten der Gerechtigkeit, die im Neuen Testament entweder gar nicht oder nur verhalten zur Sprache kommen, wie die letztlich im Alten Orient und im alten Ägypten gründende, aber auch im klassischen griechischen Raum bekannte Vorstellung von der kosmischen Dimension der Gerechtigkeit als einer vom Schöpfergott in die Welt eingesenkten und alle Zeithorizonte von der Urzeit bis zur Ewigkeit umfassenden Lebensordnung.[66]

Insofern Gerechtigkeit im Alten Testament immer eine auf Gott bezogene, durch Gott gestiftete und auch im zwischenmenschlichen Bereich von Gott her zu gestaltende Beziehung beschreibt,[67] gibt es letztlich, unbeschadet unterschiedlicher traditions- und literaturgeschichtlicher Hintergründe, nur *eine* Konzeption von Gerechtigkeit

im Alten Testament.[68] Was sich ausdifferenzieren lässt und was dementsprechend für eine Korrelation mit neutestamentlichen Vorstellungen, aber auch mit außerbiblischen religiösen und philosophischen Konzeptionen besonders ergiebig ist, sind die verschiedenen Dimensionen, Problematisierungen und Neubestimmungen der Gerechtigkeit. Mit anderen Worten: die Fragen, auf welchen theologischen und anthropologischen Ebenen Gerechtigkeit thematisiert wird, wie und wodurch Gerechtigkeit jeweils in Frage gestellt wird, wie dies jeweils artikuliert wird und wie und wodurch Gerechtigkeit dann so neu bestimmt wird, dass Gott und den Menschen Gerechtigkeit zugeschrieben werden kann. Dies beinhaltet die Freilegung der Potentiale zur Deutung von Leben, das ohne eine stabile Beziehung zwischen Gott und Mensch, zwischen Mensch und Mensch, zwischen Mensch und Umwelt, also ohne Gerechtigkeit in ihren vertikalen und horizontalen Dimensionen, keine Zukunft hat.

5. Alttestamentliche Theologie ist eine anwendungsbezogene Wissenschaft. Aus der Perspektive des Themas Gerechtigkeit heißt dies, dass alttestamentliche Theologie im Verbund mit der neutestamentlichen Theologie Gerechtigkeitskonzeptionen in Kirche und Gesellschaft kritisch reflektiert und Gerechtigkeit im Namen Gottes, den Altes und Neues Testament als den *einen* Herrn von Schöpfung und Geschichte, mithin als den Herrn aller Lebensbereiche bekennen, einfordert. Der weisheitliche Wahrspruch, dass „Gerechtigkeit ein Volk erhöht“ (Spr 14,34), und der Eröffnungsruf der Sapientia Salomonis, die politisch und ökonomisch Verantwortlichen in der Welt mögen Gerechtigkeit lieben (SapSal 1,1), sind hier von bleibender, und angesichts der mit der Globalisierung verbundenen wirtschaftlichen und sozialen Probleme von ganz aktueller Bedeutung.

Anmerkungen

1 Der gerechte Gott in altsemitischer Religion, in: Festgabe von Fachgenossen und Freunden A. von Harnack zum siebzigsten Geburtstag dargebracht, Tübingen 1921, 1–23, hier: 16. Der Alttestamentler Baudissin (1847–1926) wirkte nach Professuren in Leipzig, Straßburg und Marburg von 1900 bis zu seinem Tod an der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin, an der er 1912/13 auch Rektor war.

2 F.D.E. Schleiermacher, Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, Zweite Ausgabe, Bd. 2, Berlin 1831, hier zitiert nach der dritten unveränderten Aufl. von 1836, 346: „Die alttestamentischen Schriften verdanken ihre Stelle in unserer Bibel theils den Berufungen der neutestamentischen auf sie, theils dem geschichtlichen Zusammenhang des christlichen Gottesdienstes mit der jüdischen Synaogoge, ohne daß sie deshalb die normale Dignität oder die Eingebung der neutestamentischen theilen.“ Die Passage samt ihrer Entfaltung findet sich noch nicht in der ersten Ausgabe von 1820/1821 und versteht sich als ausdrückliche Differenzierung zwischen Altem und Neuem Testament, die darin gipfelt, dass Schleiermacher vorschlägt, das AT aus den genannten traditionsgeschichtlichen Gründen im Raum der Kirche zwar nicht aufzugeben, aber hinsichtlich seines Charakters als Offenbarung dem NT deutlich unterzuordnen und rein praktisch dem NT nur noch als Anhang beizugeben, „da die jezige Stellung nicht undeutlich die Forderung aufstellt, daß man sich erst durch das ganze A.T. durcharbeiten müsse, um auf richtigem Wege zum neuen zu gelangen“ (351).

3 So allerdings James Barr, The Concept of Biblical Theology. An Old Testament Perspective, London 1999.

4 Vgl. dazu exemplarisch Rolf Rendtorff, Theologie des Alten Testaments. Ein kanonischer Entwurf, Bd. 2: Thematische Entfaltung, Neukirchen-Vluyn 2001, 280–317.

5 Vgl. dazu exemplarisch Hans-Christoph Schmitt, Die Einheit der Schrift und die Mitte des Alten Testaments (1994), in: Ders., Theologie in Prophetie und Pentateuch. Gesammelte Schriften, BZAW 310, Berlin/New York 2001, 326–345.

6 Zumeist wird die biblische Urgeschichte auf Gen 1–11 abgegrenzt, doch spricht der Spannungsbogen „Schöpfung, Infragestellung der Schöpfung durch die Flut und Neuordnung der Schöpfung nach Flut“, der sich auch in Urzeitmythen des Alten Orients findet (vgl. z.B. das akkadische Atramchasis-Epos), für eine Begrenzung auf Gen 1,1–9,29 (Markus Witte, Die biblische Urgeschichte. Redaktions- und

theologiegeschichtliche Beobachtungen zu Genesis 1,1 – 11,26, BZAW 265, Berlin/New York 1998, 48–51).

7 Walter Dietrich, Der rote Faden im Alten Testament (1989), in: Ders., „Theopolitik“. Studien zur Theologie und Ethik des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn 2002, 13–28.

8 Vgl. Sir 5,4–8; 15,11–20; 33,7–15; 40,19 und dazu P.C. Beentjes, Theodicy in the Wisdom of Ben Sira, in: Antti Laato/Johannes C. de Moor (Hg.), Theodicy in the World of the Bible, Leiden/Boston 2003, 509–524, bzw. SapSal 1,1–5,23; 12,1–27 und dazu David Winston, Theodicy in the Wisdom of Solomon, in: Laato/de Moor, Theodicy, 525–545.

9 Zum Problem der Anordnung der einzelnen Bücher im Kanon siehe Peter Brandt, Endgestalten des Kanons. Das Arrangement der Schriften Israels in der jüdischen und christlichen Bibel, BBB 131, Berlin/Wien 2001.

10 Siehe dazu den forschungsgeschichtlichen Überblick bei Hans Heinrich Schmid, Gerechtigkeit als Weltordnung. Hintergrund und Geschichte des alttestamentlichen Gerechtigkeitsbegriffes, BHT 40, Tübingen 1968, 66–69, 182–186.

11 Diethelm Michel, Grundlegung einer hebräischen Syntax, Teil 1: Sprachwissenschaftliche Methodik, Genus und Numerus des Nomens, Neukirchen-Vluyn 1977, 65f., ausführlich Ders., Begriffsuntersuchung über sädäq-s^{e}daqa und ʻ^{ä}mät-ʻ^{ä}muna, unveröff. HabSchr Heidelberg 1964; Frank Crüsemann, Jahwes Gerechtigkeit (*ṣ^{e}dāqāh/ṣädäq*), in: EvTh 36 (1976), 427–450; Klaus Koch, Ṣädaq und Ma’at. Konnektive Gerechtigkeit in Israel und Ägypten?, in: J. Assmann/B. Janowski/M. Welker (Hg.): Gerechtigkeit. Richten und Retten in der abendländischen Tradition und ihren altorientalischen Ursprüngen, München 1998, 37–64, hier: 61. Zu weiteren Begriffen aus dem Wortfeld „Gerechtigkeit“, Derivaten von *šāpaṭ* („richten“) und *jāšar* („recht sein“), siehe Josef Scharbert, Gerechtigkeit I. Altes Testament, in: TRE Bd. 9, Berlin/New York 1984, 404–411; Herbert Niehr, Herrschen und Richten. Die Wurzel *špṭ* im Alten Orient und im Alten Testament, fzb 54, Würzburg 1986.

12 Siehe dazu beispielsweise die Datierungen in den Überschriften der Prophetenbücher (vgl. Jes 1,1; 6,1; Jer 1,1–3; Ez 1,1–3 u.a.), die Einbettung einzelner Psalmen in das Leben Davids (vgl. Ps 18,1; 34,1; 51,1; 54,1f. u.a.) oder ausdrückliche Zitate aus dem Jeremiabuch in jüngeren Büchern (vgl. Dan 9,2 und 2Chr 35,25; 36,12.).

13 Eine gewisse Ausnahme bildet hier der ägyptische Gott Aton im Rahmen der von Echnaton monotheistisch zugespitzten Sonnentheologie – doch blieb diese religionsgeschichtlich im Alten Orient eine Episode; siehe dazu Heike Sternberg-el Hotabi, „Die Erde entsteht auf deinen Wink“. Der naturphilosophische Monotheismus

des Echnaton, in: R.G. Kratz/H. Spieckermann (Hg.), Götterbilder. Gottesbilder. Weltbilder. Polytheismus und Monotheismus in der Welt der Antike, Bd. 1, FAT II/17, Tübingen [2]2009, 45–78, hier: 53–59.

14 Zumeist werden die Schöpfungserzählungen der Genesis auf Gen 1,1–2,4a und Gen 2,4b–3,24 begrenzt, doch läuft der thematische Faden bis zur Geburt Enoschs („der Mensch/der Sterbliche“) in 4,25–26; vgl. dazu Jan Christian Gertz, Von Adam zu Enosch. Überlegungen zur Entstehungsgeschichte von Genesis 2–4, in: Gott und Mensch im Dialog, FS Otto Kaiser, hg. v. M. Witte, BZAW 345/I, Berlin/New York 2004, 215–236.

15 Nelly Sachs, Kain, in: Gedichte, hg. u. mit einem Nachwort versehen von Hilde Domin, Frankfurt/Main 1977, 57.

16 In den Rechtstexten (vgl. Ex 22,21–26), aber auch in einzelnen weisheitlichen Sentenzen des Alten Testaments (vgl. Spr 22,22–23) wird dies expliziert, wenn das Recht unmittelbar an JHWH gebunden wird, was religionsgeschichtlich mitunter als eine „Theologisierung des Rechts“ bezeichnet wird (Eckart Otto, Theologische Ethik des Alten Testaments, ThW 3,2, Stuttgart u.a. 1994, 81–116; Otto Kaiser, Der Gott des Alten Testaments, Bd. 3, UTB 2392, Göttingen 2003, 39–59).

17 Vgl. 1Hen 106 und dazu Witte, Urgeschichte (s. Anm. 6), 201–212; 286; Matthias Weigold, Noah in the Praise of the Fathers: The Flood Story *in nuce*, in: G.G. Xeravits/J. Zsengellér (Hg.), Studies in the Book of Ben Sira, JSJ.S 127, Leiden/Boston 2008, 229–244.

18 Diese Fokussierung von Gen 4 auf die explizite Frage nach Gerechtigkeit spiegelt sich auch in der ältesten jüdischen und christlichen Rezeption der Erzählung, wenn die Sapientia Salomonis Kain als Urtyp des Ungerechten (ἄδικος) bezeichnet (SapSal 10,3) und Abel im NT als Urbild des Gerechten (δίκαιος) gilt (Mt 23,35 *par*: Lk 11,51; Hebr 11,4).

19 Vgl. Neh 9,8; Joh 17,25; Röm 9,14; 1Joh 1,9; Apk 15,3; 16,5.

20 Noch weiter zugespitzt im sogenannten Bußgebet Daniels in Dan 9,7.18.

21 Für einen raschen Überblick sei auf Israel Finkelstein/Neil Asher Silberman, The Bible Unearthed. Archaeology’s New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts (2001) verwiesen, das auf Deutsch unter dem reißerischen und irreführenden Titel Keine Posaunen vor Jericho. Die archäologische Wahrheit über die Bibel, München 2002 ([4]2003) erschien.

22 Zur diesem Wortpaar siehe auch Eckart Otto, „Um Gerechtigkeit im Land sichtbar werden zu lassen …“. Zur Vermittlung von Recht und Gerechtigkeit im Alten Orient, in der Hebräischen Bibel und in der Moderne, in: J. Mehlhausen (Hg.), Recht – Macht – Gerechtigkeit, VWGTh 14, Gütersloh 1998, 107–145, hier: 109–123.

23 Übersetzt von Rykle Borger, Der Codex Hammurapi, in: TUAT Bd. I/2, Gütersloh 1982, 39–79, hier: 40; zur Wahrnehmung der Aufgaben Šamaš, „des großen Richters des Himmels und der Erde“ (XLVII, 85–86), durch den König vgl. weiterhin die Kolumnen I, 40–41; II, 22–23; V, 4–9; XLVII, 84–88; zur Wahrung von Recht und Gerechtigkeit durch den König vgl. I, 32–33; IV, 53; V, 20–23; XLVII,1.42–88.95–98.

24 Siehe dazu auch Wolfgang Fauth, Helios Megistos. Zur synkretistischen Theologie der Spätantike. Religions in the Graeco-Roman World 125, Leiden/New York/Köln 1995, 188–194.

25 Aus einem Hymnus an den Sonnengott im Grab des Hohenpriesters Nebwenenef, Theben Nr. 157 (Zeit Ramses II., 1. Hälfte des 13. Jh. v. Chr.), übersetzt von Jan Assmann in: TUAT II/6 (1991), 855f.

26 Siehe dazu ausführlich Bernd Janowski, JHWH und der Sonnengott. Aspekte der Solarisierung JHWHs in vorexilischer Zeit (1995), in: Ders., Die rettende Gerechtigkeit. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 2, Neukirchen-Vluyn 1999, 192–219; Rüdiger Liwak, „Sonne der Gerechtigkeit, gehe auf zu unsrer Zeit …“ Notizen zur solaren Motivik im Verhältnis von Gott und König, in: Am Fuß der Himmelsleiter. Gott suchen, den Menschen begegnen, FS Peter Welten, hg. v. E.M. Dörrfuß/Chr. Maier, Berlin 1996, 111–120.

27 Vgl. 2Sam 23,3–4; Spr 16,10–13; 29,14. Für entsprechende Belege aus Ägypten, Mesopotamien, Syrien-Palästina und Kleinasien verweise ich exemplarisch auf Schmid, Gerechtigkeit (s. Anm. 10), 24–46; Jan Assmann, Ägypten: Die Idee vom Totengericht und das Problem der Gerechtigkeit, in: Assmann/Janowski/Welker (Hg.), Gerechtigkeit (s. Anm. 11), 10–19; Koch, Ṣādaq, in: Assmann/Janowski/Welker, Gerechtigkeit (s. Anm. 11), 37–64 (bes. 48f.; 62f.); Stefan Maul, Der assyrische König – Hüter der Weltordnung, in: Assmann/Janowski/Welker (Hg.), Gerechtigkeit (s. Anm. 11), 65–77; Herbert Niehr, The Constitutive Principles for Establishing Justice and Order in Northwest Semitic Societies with Special Reference to Ancient Israel, in: ZAR 3 (1997), 112–130; Daniel Schwemer, Das hethitische Reichspantheon. Überlegungen zu Struktur und Genese, in: Kratz/Spieckermann (Hg.), Götterbilder (s. Anm. 13), 241–265.

28 Siehe dazu auch Niehr, Principles (s. Anm. 27), 121ff., mit der These, die Verpflichtung des Königs, gegenüber den *personae miserae* der Gesellschaft *mîšpāṭ ûṣ^{e}dāqāh* zu üben, gründe in der Gesellschaftsstruktur eines „patronage system“.

29 Die Septuaginta und die altsyrische Bibelübersetzung haben den Singular („dein Recht“).

30 Zahlreiche Handschriften der Septuaginta, die syrische Bibelübersetzung und die Vulgata lassen die Präposition aus, so dass „Gerechtigkeit“ als zweites Objekt erscheint.

31 Die Übersetzung folgt der Lesart der Septuaginta. Der hebräische Text bietet eine Anrede Gottes („sie sollen dich fürchten“).

32 Die Luther-Übersetzung folgt hier der Septuaginta, die mit δικαιοσύνη „Gerechtigkeit“ auf ein hebräisches *ṣᵉdāqāh* verweist, was sich besser zu dem Parallelismus mit *šālôm*/εἰρήνη („Frieden“, vgl. V.3) fügt und möglicherweise gegenüber dem MT ursprünglich ist.

33 Vgl. dazu auch Rüdiger Liwak, Der Herrscher als Wohltäter. Soteriologische Aspekte in den Königstraditionen des Alten Orients und des Alten Testaments, in: Von Gott reden. Beiträge zur Theologie und Exegese des Alten Testaments, FS Siegfried Wagner, hg. v. D. Vieweger/E.-J. Waschke, Neukirchen-Vluyn 1995, 163–186 (bes. 168–170); Niehr, Principles (s. Anm. 27), 112ff.; Bernd Janowski, Die Frucht der Gerechtigkeit. Psalm 72 und die judäische Königsideologie, in: E. Otto/E. Zenger (Hg.), „Mein Sohn bist du“ (Ps 2,7). Studien zu den Königspsalmen, SBS 192, Stuttgart 2002, 94–134; Ders., Der barmherzige Richter. Zur Einheit von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit im Gottesbild des Alten Orients, in: Ders., Der Gott des Lebens. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 3, Neukirchen-Vluyn 2003, 75–133 (hier: 85–97).

34 KAI 4,6: „Denn ein gerechter König (*mlk ṣdq*) und ein rechtschaffener König (*mlk jšr*) vor den heiligen Göttern von Byblos ist er“ (Herbert Donner/Wolfgang Röllig, Kanaanäische und aramäische Inschriften, Bd. 1, 5., erw. u. überarb. Aufl., Wiesbaden 2002, 1); vgl. auch KAI 10,9 (Inschrift des Jechaumilk von Byblos, 5./4. Jh. v. Chr.) und dazu Niehr, Principles (s. Anm. 27), 115–119, der *ṣdq* hier im Sinn von „loyal/ Loyalität“ versteht.

35 SAA III,11 (Alsdair Livingstone, State Archives of Assyria, Vol. III. Court Poetry and Literary Miscellanea, Helsinki 1989, 26–27).

36 Martin Arneth, „Sonne der Gerechtigkeit“. Studien zur Solarisierung der Jahwe-Religion im Lichte von Psalm 72, BZAR 1, Wiesbaden 2000.

37 Vgl. Callimachus, Jov. 80–89, auch Plutarch, Dem. 42,8, und dazu Gregor Weber, Dichtung und höfische Gesellschaft. Die Rezeption von Zeitgeschichte am Hof der ersten drei Ptolemäer, Hermes-E 62, Stuttgart 1983, 71f., 239f., 412.

38 Vgl. dazu exemplarisch Jer 22,13–16 (im Kontrast zu 1Kön 3,6); Hos 1,4; 3,4; 8,4; 13,10f., und dazu Liwak, Herrscher (s. Anm. 33), 177–181.

39 Frank Crüsemann, Der Widerstand gegen das Königtum. Die antiköniglichen Texte des Alten Testaments und der Kampf um den frühen israelitischen Staat, WMANT 49, Neukirchen-Vluyn 1978, 194–222.

40 Jan Assmann, Ägypten, in: Assmann/Janowski/Welker (Hg.), Gerechtigkeit (s. Anm. 11),11, spricht hier von einer „‚Divinisierung‘ der Gerechtigkeit“, was gleichwohl traditions- und literargeschichtlich zu differenzieren ist.

41 Vgl. dazu auch Niehr, Principles (s. Anm. 27), 125, und ausführlich Uwe Becker, Psalm 72 und der Alte Orient. Grenzen und Chancen eines Vergleichs, in: Mensch und König. Studien zur Anthropologie des Alten Testaments, FS R. Lux, hg. v. A. Berlejung/R. Heckl, HBS 53, Freiburg 2008, 123–140.

42 Zur Transformation der königlichen Gerechtigkeitsvorstellung in der Übertragung königlicher Motive auf den leidenden Gottesknecht im Jesajabuch (Jes 42,1–4; 49,1–6; 50,4–9; 52,13–53,12) siehe Hermann Spieckermann, Recht und Gerechtigkeit im Alten Testament. Politische Wirklichkeit und metaphorischer Anspruch, in: Mehlhausen, Recht (s. Anm. 22), 264–269. Zu *ṣāddîq* bzw. δίκαιος als Titel für den Messias vgl. Mt 27,4 (*v.l.*); 27,19; Lk 23,47; Apg 3,13f.; 7,52.

43 Vgl. Hos 2,21; Ps 36,7; 71,15; 72,4; 85,11; 119,142.144.160; Dan 9,24 und dazu ausführlich Bernd Janowski, JHWH der Richter – ein rettender Gott. Psalm 7 und das Motiv des Gottesgerichts (1994), in: Ders., Die rettende Gerechtigkeit (s. Anm. 26), 92–124; Ders., Israel: Der göttliche Richter und seine Gerechtigkeit, in: Assmann/Janowski/Welker (Hg.), Gerechtigkeit (s. Anm. 11), 20–28; Ders., Der barmherzige Richter (s. Anm. 33), 75–133; aber auch schon Crüsemann, Gerechtigkeit (s. Anm. 11), 443ff..

44 Die Septuaginta verwendet hier das auch für griechische Götter und im hellenistischen Herrscherkult gebrauchte Epitheton Σωτήρ/*Soter* („Retter“), vgl. z.B. für Zeus bei Pindar, O. 5,17, oder für Apoll bei Aischylos, A. 512, bzw. für Ptolemaios IV. Philopator im Papyrus Enteux. 11,6 (weitere Belege bei LJS *s.v.*), was im NT dann auch für Jesus Christus erscheint, vgl. Lk 2,11. Luther übersetzte treffend mit „Heiland“.

45 Friedrich Delitzsch, Das Buch Hiob neu übersetzt und kurz erklärt, Leipzig 1902, 5.

46 Dorothea Sitzler, „Vorwurf gegen Gott“. Ein religiöses Motiv im Alten Orient (Ägypten und Mesopotamien), StOR 32, Wiesbaden 1995; Christoph Uehlinger, Das Hiob-Buch im Kontext der altorientalischen Literatur- und Religionsgeschichte, in: Th. Krüger/M. Oeming/K. Schmid/Chr. Uehlinger (Hg.), Das Buch Hiob und seine Interpretationen, AThANT 88, Zürich 2007, 97–163; Franz Sedlmeier, Ijob und die Auseinandersetzungsliteratur im alten Mesopotamien, in: Th. Seidl/S. Ernst (Hg.): Das Buch Ijob. Gesamtdeutungen – Einzeltexte – Zentrale Themen, ÖBS 31, Frankfurt/M. u.a. 2007, 85–136.

47 Zum Begriff der „konnektiven Gerechtigkeit“, der in der neueren Forschung die Bezeichnung „Tun–Ergehen–Zusammenhang“ modifiziert, siehe grundlegend Jan Assmann, Ma’at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten, München, [2]1995, 66f., und die oben unter Anm. 11 genannte Literatur.

48 Vgl. Spr 10,3.16.21; 11,5f.19.31; 12,1–5; 13,6; 14,4; 15,28f.; 20,7; 21,21; 22,8; u.v.a.

49 Dies ist nur eine der zahlreichen Parallelen zwischen den Figuren Hiob und Abraham, die in der rabbinischen Überlieferung, aber auch in der patristischen Exegese, zu vielfältigen und ausführlichen Vergleichen beider Gestalten geführt hat. Prominent ist dabei vor allem die Diskussion, ob die Frömmigkeit Abrahams oder Hiobs höher einzuschätzen sei, vgl. dazu Nahum N. Glatzer, The God of Job and the God of Abraham. Some Talmudic-Midrashic Interpretations of the Book of Job, in: BIJS II (1974), 41–57; Joel Weinberg, Job versus Abraham. The Quest for the Perfect God-Fearer in Rabbinic Tradition, in: W.A.M. Beuken (Hg.), The Book of Job, BEThL LXIV, Leuven 1994, 281–296; Irving Jacobs, The Midrashic Process. Tradition and Interpretation in Rabbinic Judaism, Cambridge 1995, 79–94; Gabrielle Oberhänsli-Widmer, Hiob in jüdischer Antike und Moderne. Die Wirkungsgeschichte Hiobs in der jüdischen Literatur, Neukirchen-Vluyn 2003, 123–138.

50 Vgl. 1QH 1,21ff.; 3,23f.; 7,28ff.; 9,13f; 10,3; 16,11; 1QS 11,9f.; siehe dazu Markus Witte, Vom Leiden zur Lehre. Der dritte Redegang (Hiob 21–27) und die Redaktionsgeschichte des Hiobbuches, BZAW 230, Berlin/New York 1994, 200–204.

51 Spieckermann, Recht (s. Anm. 42), 272f.

52 Vgl. 11QtgJob Kol. XXVIII,3, übersetzt bei Johann Maier, Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer, Bd. 1, UTB 1862, München/Basel 1995, 356.

53 Aus der Fülle der Literatur zu diesem Motiv verweise ich nur auf den von Bernd Janowski und Peter Stuhlmacher herausgegebenen Sammelband Der leidende Gottesknecht. Jes 53 und seine Wirkungsgeschichte, FAT 14, Tübingen 1996.

54 Julius Wellhausen, Die kleinen Propheten übersetzt und erklärt, Berlin ^{4}1964 (= ^{3}1898), 168.

55 Vgl. entsprechende Weherufe in Jes 5,8ff.; Jer 22,13ff.; Mi 2,1 u.v.a.

56 Vgl. dazu ausführlich Markus Witte, Orakel und Gebete im Buch Habakuk, in: Ders./J.F. Diehl, Orakel und Gebete. Interdisziplinäre Studien zur Sprache der Religion in Ägypten, Vorderasien und Griechenland in hellenistischer Zeit, FAT II/38, Tübingen 2009, 67–91.

57 Vgl. Jo 4; Sach 14; Dan 2; 7; Jer 25; Ps 9,20.

58 Übersetzt bei Maier, Qumran-Essener (s. Anm. 52), Bd. 1, 157–165, hier: 161.

59 So liest Paulus ohne Possessivpronomen „aus (d.h. infolge des) Glauben(s)/Vertrauens (πίστις)“. Die Septuaginta bietet in Hab 2,4 anstelle des Possessivsuffixes für die 3.P.Sg. im Masoretischen Text das Possessivpronomen für die 1.P.Sg. und bezieht dieses auf Gott (πίστις

μου), was sowohl im Sinne eines *Gen. subj.* als auch eines *Gen. obj.* übersetzt werden kann „aus (d.h. infolge) meinem (meines) Glauben(s)/Vertrauen(s)“ bzw. „aus (d.h. infolge des) Glauben(s)/Vertrauen(s) an/auf mich“.

60 Vgl. dann auch die Bezeichnung Jesu als des exemplarischen Gerechten (δίκαιος) in Lk 23,47.

61 Siehe dazu Markus Witte, „Aber Gott wird meine Seele erlösen“ – Tod und Leben nach Psalm XLIX, in: VT 50 (2000), 540–560. Zur postmortalen Lösung der Gerechtigkeitsfrage vgl. auch Dan 12,1–3 und 2Makk 7,9.

62 Vgl. Martin Luther, Vorrede auff die Weisheit Salomonis, in: D. Martin Luther. Die gantze Heilige Schrifft Deudsch Wittenberg 1545. Letzte zu Luthers Lebzeiten erschienene Ausgabe, hg. von Hans Volz unter Mitarbeit von Heinz Blanke, München 1972, Bd. II, 1699.

63 Vgl. dazu knapp Dietrich, Faden (s. Anm. 7), 18f., und ausführlich Frank Crüsemann, Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, München 1992 ([3]2005); Otto, Ethik (s. Anm. 16); Ders., Altorientalische und biblische Rechtsgeschichte. Gesammelte Studien, BZAR 8, Wiesbaden 2008.

64 Der im paganen griechischen Recht wichtige Begriff θέμις („Sitte/Recht/Gesetz“, mythisch personifiziert auch als Themis und als solche göttliche Tochter des Uranos und der Gaia und selbst mit Zeus Mutter der Horen, der Dike, der Eunomia und der Eirene, vgl. Hesiod, Th. 135; 901f.) erscheint in der Septuaginta nur in 2Makk 6,20 und 12,14 in der Redewendung „es ist billig/recht“, die neutestamentlichen Autoren verwenden das Wort gar nicht.

65 Oberhänsli-Widmer, Hiob (s. Anm. 49); Georg Langenhorst, Hiob unser Zeitgenosse. Die literarische Hiob-Rezeption im 20. Jahrhundert als theologische Herausforderung, Theologie und Literatur 1, Mainz [2]1995.

66 Vgl. dazu grundlegend den Klassiker von Schmid, Gerechtigkeit (s. Anm. 10), 23–66, mit entsprechenden Beispielen für den altorientalischen und ägyptischen Raum, und knapp Niehr, Principles (s. Anm. 27), 122f. Für den griechischen Bereich könnte man ergänzend auf Hesiod, Op. 220ff.; 256ff.; Aischylos, Ch. 639; 946; Sophocles, OC 1381; Ant. 451 verweisen; siehe dazu Otto Kaiser, Dike und Sedaqa. Zur Frage nach der sittlichen Weltordnung. Ein theologisches Präludium (1965), in: Ders., Der Mensch und dem Schicksal. Studien zur Geschichte, Theologie und Gegenwartsbedeutung der Weisheit, BZAW 161, Berlin/New York 1985, 1–23.

67 Siehe dazu bereits Johannes Hempel, Gottesgedanke und Rechtsgestaltung in Altisrael, in: ZSTh 8/2 (1930), 377–395 („Gerechtigkeit“ ist im AT nie isoliert von der Gottesvorstellung, dementsprechend steht die Gerechtigkeit des Menschen immer in einem

Verhältnis zur Gerechtigkeit Gottes) und Friedrich Horst, Gerechtigkeit Gottes, II. Im AT und Judentum, in: RGG[3] II (1958), 1403–1406, sowie in jüngerer Zeit Spieckermann, Recht (s. Anm. 42), 255.

68 Anders z.B. Janowski, Israel: Der göttliche Richter und seine Gerechtigkeit, in: Assmann/Janowski/Welker (Hg.), (s. Anm. 11), 20–28, der von „Drei Konzeptionen der Gerechtigkeit“ spricht, im folgenden dann aber sachgemäßer „drei verschiedene, aber miteinander verschränkte Ebenen des Gerechtigkeitsdiskurses – die religiöse, die politisch-soziale und die anthropologische“ unterscheidet (a.a.O., 21).

Iustitia am Berliner Dom (Foto: VollwertBIT)

Jens Schröter

Gerechtigkeit als Thema biblischer Theologie – ein neutestamentliches Votum

1. Annäherung

Ich beginne mit einer Annäherung an das Thema in vier Punkten.

1.1 Die Ausführungen von Markus Witte haben gezeigt, dass Gerechtigkeit zu den zentralen Themen des Alten Testaments in seinen verschiedenen Überlieferungsbereichen und Schriftencorpora gehört. Zudem ist deutlich geworden, dass der Gerechtigkeitsbegriff sowohl auf Gott und seine Gerechtigkeit als auch auf die Menschen und deren Ordnungen bezogen ist. Hier knüpft die neutestamentliche Sicht an, die wesentliche Aspekte des alttestamentlich-jüdischen Gerechtigkeitsverständnisses aufnimmt und auf dieser Grundlage eigene Konturen entwickelt.[1] Das Thema „Gerechtigkeit" ist deshalb grundlegend und aktuell für jede Theologie, die sich den biblischen Texten und einer darauf gründenden Mitgestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse verpflichtet weiß. Dabei ist von vornherein deutlich, dass ein biblisch begründeter, theologisch qualifizierter Gerechtigkeitsbegriff zu demjenigen einer philosophischen Ethik[2] in Beziehung zu setzen, zugleich aber von diesem zu unterscheiden ist.[3]

Die Brisanz des Gerechtigkeitsbegriffs für den politischen und ethischen Diskurs braucht dabei nicht eigens begründet zu werden. Die Diskussion über die soziale Ausgewogenheit politischer Entscheidungen – zu nennen wären etwa die Bewältigung der Finanzkrise oder die Pläne zur Gesundheitsreform – führen auch gegenwärtig vor Augen, welche Bedeutung dem Gerechtigkeitsthema für die Gestaltung des gesellschaftlichen Zusammenlebens zukommt. Dass Theologie und Kirche gefordert sind, zu derartigen Vorgängen ihre Stimme zu er-

heben, kann dabei ebensowenig zweifelhaft sein wie die Tatsache, dass ein biblisch fundierter Gerechtigkeitsbegriff dafür die Grundlage bilden muss.[4]

Eine theologisch fundierte Rede von Gerechtigkeit kann sich jedoch nicht auf Fragen von Güterverteilung und Chancengleichheit beschränken. Vielmehr sind derartige Aspekte materialer Ethik im Horizont grundlegender theologischer Fragestellungen zu reflektieren, was zugleich deutlich macht, dass mit dem Thema „Gerechtigkeit" metaphysische und religiöse Dimensionen berührt werden.[5] Wer garantiert die Rechtsordnung einer Gesellschaft? Wie verhalten sich Gerechtigkeit und Recht zueinander – und an welchen Wertüberzeugungen orientiert sich, was als Recht in einer Gemeinschaft gilt? Beruht Gerechtigkeit auf der Übereinkunft der Mitglieder eines Gemeinwesens in Form eines Gesellschaftsvertrags, wie in der Antike Epikur, am Beginn der Neuzeit Thomas Hobbes, später dann Jean-Jacques Rousseau und Immanuel Kant argumentierten? Woher stammt die Autorität zur Durchsetzung von Gerechtigkeit? Und schließlich: Kann Gerechtigkeit auf den zwischenmenschlichen Bereich beschränkt werden, oder bedarf sie letztlich der Verankerung in einer dem Menschen nicht verfügbaren, göttlich verbürgten Ordnung?

In der Präambel des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland ist bekanntlich von der Verantwortung des deutschen Volkes vor Gott und den Menschen die Rede, bevor in Artikel 1 die „unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechte […] als Grundlage jeder menschlichen Gemeinschaft, des Friedens und der Gerechtigkeit in der Welt" genannt werden.[6] Dies verdeutlicht, dass im Gerechtigkeitsbegriff Fragen des Rechts, der Ethik und der Religion miteinander verknüpft sind. Dass sich auch die biblischen Texte intensiv mit dem Thema „Gerechtigkeit" befassen, verwundert vor diesem Hintergrund schon darum nicht, weil sie sich auf eine Ordnung beziehen, die deshalb „gerecht" genannt werden kann, weil sie ihre Maßstäbe von Gott und seiner Gerechtigkeit her gewinnt.

1.2 Wenn es in den hier vorliegenden Abhandlungen um Gerechtigkeit als Thema „Biblischer Theologie“ geht, ist vorab zu klären, was unter diesem Ausdruck zu verstehen ist, zumal er sich keineswegs von selbst versteht.[7] Lässt sich, so wäre zu fragen, *eine* Theologie, die sich auf *beide* Teile der christlichen Bibel bezieht, überhaupt sinnvoll konzipieren, oder kommt dabei zu kurz, dass wir es mit sehr verschiedenen Texten zu tun haben, die unterschiedlichen Sprachbereichen und kulturellen Traditionen entstammen? Wird mit „Gerechtigkeit“ in griechischen Texten des Neuen Testaments aus dem ersten Jahrhundert dasselbe bezeichnet wie in hebräischen Schriften des Alten Testaments, die zum Teil deutlich älter sind? Haben aus griechischer Philosophie stammende Vorstellungen das biblische Verständnis von Gerechtigkeit beeinflusst? Diese und weitere Fragen sind zu klären, wenn von Gerechtigkeit in biblischer Perspektive die Rede sein soll.

Der Begriff „Biblische Theologie“ bezeichnet seit seiner ersten Verwendung in Johann Philipp Gablers Altdorfer Antrittsrede „*Oratio de justo discrimine theologiae biblicae et dogmaticae regundisque recte utriusque finibus*“ aus dem Jahr 1787[8] das Vorhaben, christliche Theologie konsequent von den biblischen Texten her zu entwickeln.[9] Es handelt sich um ein innerprotestantisches Reformprogramm, das der Vereinnahmung der biblischen Texte durch die Dogmatik entgegenwirken sollte. Die hermeneutische Einsicht in den Zusammenhang von Text und Interpretation – die Einsicht also, dass Textauslegung und historische Rekonstruktion immer zeit- und kulturgebunden sind, – war dabei zunächst noch nicht im Blick. Stellt man dies in Rechnung, wird deutlich, dass die Inhalte der biblischen Texte nicht einfach offen zutage liegen, sondern immer wieder durch Auslegungsprozesse anzueignen sind, die eigenen kulturellen und sozialen Bedingungen unterliegen.[10] Textauslegung ist demnach ein Unternehmen, bei dem die Vergangenheit aus der Perspektive der jeweiligen Gegenwart rekonstruiert wird. Entwürfe der Vergangenheit sind deshalb immer zeitgebunden, selektiv und revidierbar.[11] Das ist – natürlich – auch bei der Auslegung biblischer Texte nicht anders.[12]

„Biblische Theologie“ kann darum nicht einfach diejenige Theologie sein, die sich in der Bibel findet und aus ihr zu erheben ist. Ein derartiges Verständnis wäre schon darin unzureichend, dass es eine solche Theologie aufgrund des komplexen historischen und literarischen Befundes der biblischen Texte sowie der Perspektivität historischer Rekonstruktionen gar nicht geben kann. Versuche, eine einheitliche Theologie der ganzen Bibel zu konzipieren – in neuerer Zeit etwa im Zuge des sogenannten „canonical approach“[13] – tragen deshalb auch regelmäßig den Geburtsfehler in sich, dem biblischen Kanon eine Einheit zu unterstellen, die er gar nicht besitzt und die deshalb nur behauptet, aber nicht aufgewiesen werden kann.[14]

Plausibler ist es deshalb, „Biblische Theologie“ als Charakterisierung christlicher Theologie überhaupt aufzufassen. Dies bringt zum Ausdruck, dass christliche Theologie ihre zentralen Inhalte und ethischen Maßstäbe von den biblischen Texten her gewinnt und vor diesen verantwortet. „Biblische Theologie“ ist demnach keine exegetische Spezialdisziplin, sondern konstitutives Merkmal christlicher Theologie. Es gründet darauf, dass der biblische Kanon die grundlegende Schriftensammlung des christlichen Glaubens bildet, die – jedenfalls in protestantischer Perspektive – *norma normans* für christliche Theologie und Kirche ist.[15]

1.3 Verstehen wir „Biblische Theologie“ in dieser Weise, tut sich eine weitere Frage auf. Was ist mit „der Bibel“, die der Bezugspunkt einer solchen Theologie sein soll, genau gemeint? Die Frage mag auf den ersten Blick überraschend klingen, erweist sich bei näherem Hinsehen jedoch schnell als klärungsbedürftig. Markus Witte hat bereits auf den Unterschied zwischen den hebräischen Schriften und ihrer griechischen Übersetzung, der sogenannten „Septuaginta“, hingewiesen.[16] Dabei geht es nicht nur um eine sprachliche Differenz; vielmehr ist auch der Kanon der Septuaginta umfangreicher als der hebräische. Im Blick auf das Neue Testament ist weiter von Bedeutung, dass die Verfasser der neutestamentlichen Texte stets auf griechische Versio-

nen der Schriften Israels zurückgegriffen haben. Diese waren für sie selbstverständlich noch nicht das „Alte Testament“, jedoch auch nicht die „Hebräische Bibel“, wie gelegentlich missverständlich formuliert wird. Sie werden vielmehr als „die Schrift“, „die Schriften“ bzw. die „heiligen Schriften“[17] oder auch „Gesetz und Propheten“[18] bzw. „das Gesetz des Mose und die Propheten und Psalmen“ bezeichnet.[19] Dieser Befund erklärt nicht zuletzt, dass die Septuaginta später von christlichen Theologen in Auseinandersetzung mit dem Judentum, aber auch gegenüber der *hebraica veritas* des Hieronymus, als heiliger, inspirierter Text verteidigt wurde.[20]

Das „Alte Testament“ ist demzufolge auch nicht einfach die gemeinsame Bibel von Juden und Christen. Das ergibt sich schon aus der unterschiedlichen Gestalt des Kanons, dessen Umfang und Anordnung in christlicher und jüdischer Bibel verschieden sind; es zeigt sich aber vor allem an dem jeweiligen inhaltlichen Verständnis. Für christliche Theologie ist dabei entscheidend, dass das Geschehen um Jesus Christus im Horizont der Schriften und der Geschichte Israels interpretiert wird. In dieser – aber auch nur in dieser – Perspektive sind die Schriften Israels als „Altes Testament“ unverzichtbarer Teil der christlichen Bibel.[21]

1.4 Dieser spezifische Zusammenhang von Altem und Neuem Testament lässt sich an etlichen neutestamentlichen Stellen unschwer erkennen. So kann Paulus im Präskript des Römerbriefs vom Evangelium Gottes sagen, dass es bereits im Voraus von den Propheten in den heiligen Schriften bezeugt wurde.[22] Die „heiligen Schriften“ sind hier also Zeugnis für das Evangelium von Jesus Christus. In analoger Weise wird am Beginn des Hebräerbriefes das Reden Gottes durch den Sohn als Geschehen in den letzten Tagen bezeichnet, das seinem früheren Reden durch die Propheten qualitativ gegenübersteht und es vollendet.[23] Schließlich kann Paulus in Gal 3,16 Christus als den Nachkommen Abrahams bezeichnen, in dem sich die Verheißungen Gottes an Abraham erfüllen.[24] Das Neue Testament tritt also nicht le-

diglich zum Alten hinzu und steht auch nicht als eigenständiges Buch daneben, sondern es erschließt die Schriften Israels durch den Glauben an Jesus Christus auf eigene Weise.[25]

Markus Witte hat darauf hingewiesen, dass dies natürlich nicht die *einzig mögliche* Interpretation dieser Schriften ist. Das geht schon aus den jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit hervor, die zum Teil parallel zum Neuen Testament entstanden sind und in eigener Weise auf die Schriften Israels zurückgreifen.[26] Unübersehbar ist auch, dass im Neuen Testament nur ein relativ kleiner Teil des Alten Testaments in den Blick kommt. Zwar wird die *ganze* Schrift summarisch für das Zeugnis von Jesus Christus in Anspruch genommen – so etwa, wenn es heißt, dass Christus für unsere Sünden gestorben ist und auferweckt wurde „gemäß den Schriften“[27] oder dass „im Gesetz des Mose und den Propheten und Psalmen“ über ihn gesprochen wird.[28] Gleichwohl konzentrieren sich die konkreten Bezugnahmen auf solche Stellen, die im Blick auf das Geschehen um Jesus Christus besonders aussagekräftig sind: Psalmworte, die auf Tod und Erhöhung Jesu bezogen werden, summarische Rückblicke auf die Geschichte Israels, die auf Wirken und Geschick Jesu zulaufen, oder der Rekurs auf zentrale Gestalten der Geschichte Israels wie Adam, Noah, Abraham, Mose, David oder Salomo, die Jesus Christus in typologischer oder heilsgeschichtlicher Weise gegenübergestellt werden.

Im Blick auf eine „Biblische Theologie“ ergibt sich daraus die Dynamik von Kontinuität und Neuansatz. Das Bekenntnis zu Jesus Christus ist vom Glauben an den Gott Israels nicht ablösbar.[29] Zugleich bildet es den hermeneutischen Schlüssel für das Alte Testament. Biblische Theologie muss nicht zuletzt dieses spannungsvolle Verhältnis reflektieren. Unter diesen Voraussetzungen soll im Folgenden anhand des Gerechtigkeitsbegriffs nach den Konturen eines für zahlreiche biblische Texte und damit zugleich für eine theologische Ethik zentralen Themas gefragt werden.

2. Gerechtigkeit – Begriff und Vorstellung

Ich beginne mit dem Blick auf zwei Konzeptionen, die die Dynamik von Anknüpfung an die israelitisch-jüdische Tradition und ihrer inhaltlichen Neubestimmung durch den Glauben an Jesus Christus im urchristlichen Gerechtigkeitsverständnis deutlich machen.

2.1 Zwei neutestamentliche Konzeptionen von Gerechtigkeit

1. In einer programmatischen Formulierung im ersten Kapitel des Römerbriefs[30] stellt Paulus fest, dass im Evangelium die Gerechtigkeit Gottes offenbart wird, und begründet dies mit einem Wort aus der Schrift: *Der Gerechte wird aus Glauben leben* – oder, wie es auch übersetzt werden kann: Der *aus Glauben Gerechte* wird leben (ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται).[31]

Für die reformatorische Theologie ist diese Stelle schon darum von herausragender Bedeutung, weil Martin Luther der „Vorrede zum ersten Bande der Gesamtausgaben seiner lateinischen Schriften" von 1545[32] zufolge durch sie die Einsicht gewann, was Gerechtigkeit Gottes in der Bibel meint: Nicht die aktive Gerechtigkeit, die den Sünder straft, sondern die passive, durch die Gott seine Barmherzigkeit erweist und den Sünder gerecht spricht, sei es, die Paulus hier meine und von der die Schrift auch ansonsten rede: Der Gerechte lebt aus *der* Gerechtigkeit, die Gott ihm aufgrund des Glaubens schenkt.[33] Es ist folglich ein von Paulus verwendetes alttestamentliches Zitat, das Luther die Einsicht in die von der Schrift bezeugte Gerechtigkeit Gottes vermittelt hat.

Markus Witte hat gezeigt, dass besagtes Zitat in der „kompositionellen und sachlichen Mitte" des Habakukbuches steht und auf eine Neubestimmung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch zielt.

Dieser Befund lässt sich auch auf die Verwendung bei Paulus übertragen – natürlich ohne ihm dabei eine historisch-kritische Analyse dieses Satzes zu unterstellen. Paulus hat ihn zum einen offenbar anders verstanden, als ihn Markus Witte interpretiert hat. Besagt er bei Habakuk der Deutung Wittes zufolge, dass der Gerechte aufgrund seines Vertrauens auf das vom Propheten geschaute universale Gericht Gottes lebt, so ist es für Paulus der aufgrund seines Glaubens an Jesus Christus Gerechte, der leben wird. Die für Paulus angemessene Übersetzung des Zitats muss darum lauten: „Der *aus Glauben Gerechte* – nämlich der von Gott aufgrund seines Glaubens gerecht Gesprochene – wird leben."[34] Das Zitat bezeugt somit den für die Theologie des Paulus schlechterdings zentralen Zusammenhang von Gerechtigkeit Gottes und Glauben an Jesus Christus, der im Evangelium offenbart wird. Das Schriftzitat ist ihm dabei ein prophetisches Zeugnis dafür, dass Gott alle an Jesus Christus Glaubenden gerecht sprechen und sie dadurch retten wird.

Es ist daher festzuhalten, dass zum einen „Gerechtigkeit" für Paulus als von Gott ausgehend definiert wird, der seine Gerechtigkeit als rettendes Handeln an den Menschen erweist, dass zum anderen der Glaube an Jesus Christus die einzige, freilich unabdingbare Entsprechung auf Seiten der Menschen ist.

2. Die zweite Stelle stammt aus der Apostelgeschichte und beschreibt Gerechtigkeit als ein Tun des Menschen, der darum „gerecht" genannt wird. In seiner Rede im Haus des gottesfürchtigen Heiden Kornelius setzt Petrus mit der Erkenntnis ein: „In Wahrheit begreife ich, dass Gott nicht auf das Äußere sieht. Vielmehr ist ihm in jedem Volk angenehm, wer ihn fürchtet und Gerechtigkeit übt."[35] Der Satz bezieht sich auf entsprechende Formulierungen aus der Septuaginta. Die Wendung „vor Gott angenehm sein" (δεκτὸς εἶναι) begegnet im griechischen Alten Testament häufiger, so etwa in Spr 22,11^{LXX}: „Der Herr liebt die heiligen Herzen; *angenehm sind ihm* alle Untadeligen."[36] Die Formulierung „Gerechtigkeit üben" ist vermutlich durch

Ps 14,1f. in der Septuaginta inspiriert: „Herr, wer wird wohnen in deinem Zelt, und wer wird sich niederlassen auf deinem heiligen Berg? *Wer untadelig wandelt und Gerechtigkeit übt*, die Wahrheit redet in seinem Herzen."

Die Petrusrede setzt demnach mit biblischen Wendungen ein und bezieht diese auf die für alle Menschen, nicht nur für Israel, geltende Annahme durch Gott. Gott fürchten und Gerechtigkeit üben werden dabei als Voraussetzungen genannt, die ein Gott wohlgefälliges Leben in Gottesfurcht, Gebet und Almosengeben beschreiben. Wer ein solches Leben führt, kann deshalb als „gerecht" bezeichnet werden. Die Bezeichnung des heidnischen Hauptmanns Kornelius als „gerechter und gottesfürchtiger Mann"[37] steht demzufolge deutlich in der Tradition israelitisch-jüdischer Gerechtigkeitsvorstellungen.[38] Das Besondere ist, dass sie nunmehr auf einen Heiden übertragen wird, der zuvor als „Gottesfürchtiger" charakterisiert worden war.[39]

Mit den beiden Stellen tritt eine für die neutestamentliche Auffassung von Gerechtigkeit zentrale Dynamik in den Blick, nämlich das im Glauben an Jesus Christus gründende Gerechtgemachtwerden durch Gott einerseits, die Anknüpfung an die alttestamentlich-jüdische Vorstellung von Gerechtigkeit als vor Gott wohlgefälliges Leben andererseits. Diese Spannung lässt sich bei Lukas besonders deutlich wahrnehmen. Er kann einerseits Menschen im Horizont israelitisch-jüdischen Verständnisses als „gerecht" bezeichnen – wie die in der Geburtsgeschichte Jesu auftretenden jüdischen Menschen Zacharias, Elisabeth und Simeon,[40] sowie den soeben erwähnten den gottesfürchtigen Heiden Kornelius – andererseits aber auch in einer Paulusrede formulieren, dass durch den Glauben an Jesus die Gerechtsprechung in Bezug auf alles das erfolgte, wovon das Gesetz des Mose nicht gerecht machen konnte.[41] Auch wenn Lukas demzufolge den herkömmlichen jüdischen Sprachgebrauch vom Gerechtsein bewahrt, ist doch deutlich, dass die an den Glauben an Jesus Christus gebundene

Gerechtsprechung ein qualitatives Novum darstellt, das die Voraussetzung dafür bildet, Anteil am Heil Gottes zu erlangen.

Dieser Befund soll im Folgenden in den antiken Diskurs über Gerechtigkeit eingeordnet werden, beginnend mit einem Blick auf die griechische Tradition.

2.2 Die griechische Tradition

Der griechische Gerechtigkeitsdiskurs hat bis in unsere Gegenwart hinein vornehmlich durch philosophische Entwürfe gewirkt, in denen die politische und ethische Dimension von Gerechtigkeit im Mittelpunkt steht.[42] So lässt Platon im vierten Buch der Politeia Sokrates im Dialog mit Glaukon die Gerechtigkeit als Grundlage der idealen Polis bezeichnen, die darauf beruht, dass jeder das Seinige tut. Zugleich ist die Gerechtigkeit damit den anderen Tugenden Weisheit, Besonnenheit und Tapferkeit überlegen und erweist sich als die vollkommene Tugend.[43] Platon wendet diese Theorie sowohl auf das vollkommene Gemeinwesen als auch auf den Menschen selbst an. Weisheit, Besonnenheit und Tapferkeit entsprechen hier den drei Vermögen der Seele Vernunft, Begehren und Mut und werden von der Gerechtigkeit in rechter Weise zum Einsatz gebracht.

Ferner hat sich Aristoteles im fünften Buch der Nikomachischen Ethik ausführlich mit der Gerechtigkeit befasst.[44] Seine Konzeption ist für die Gerechtigkeitsdiskussion bis in die Moderne überaus einflussreich geworden. Gerechtigkeit ist für Aristoteles einerseits als vollkommene Tugend (τέλεια ἀρετή) der Inbegriff der Tugend überhaupt, weil sie nicht nur auf sich selbst, sondern auch auf andere Menschen gerichtet ist.[45] Auf einer zweiten Ebene beschreibt er Gerechtigkeit sodann als speziellen Teil der Tugend.[46] Sie ist hier in die zuteilende und die ausgleichende Gerechtigkeit unterteilt. Die Aristoteles zufolge für eine Gemeinschaft substantielle Gleichheit ih-

rer Mitglieder verdankt sich dabei einer bestimmten Zuteilung von Ehre, Geld usw. Diese muss allerdings proportional erfolgen, da die Menschen nicht alle gleich sind. Die Zuteilung erfolgt deshalb nach dem Prinzip der Würdigkeit, die bei den Menschen unterschiedlich ist. Wichtig ist schließlich der aristotelische Gedanke, dass die Milde (ἐπιείκεια) als Korrektur einer Gerechtigkeit nach dem Gesetz wirken und sich damit als „bessere Gerechtigkeit" erweisen soll.[47]

In Platons und Aristoteles' Ansätzen spielt demnach Gerechtigkeit als Grundlage der Ordnung menschlichen Zusammenlebens eine zentrale Rolle. Die Gerechtigkeit wird dabei als die dem Menschen in besonderer Weise angemessene Lebensführung betrachtet. Sie ist bei Platon in einer überweltlichen Idee begründet, der sowohl der einzelne Mensch als auch das Gemeinwesen entsprechen sollen. In Form der Definition von Gerechtigkeit als Tugend ist die griechische Tradition dann auch in eine bestimmte Linie der jüdischen Gerechtigkeitsauffassung integriert worden. Dies führt zum nächsten Punkt:

2.3 Hellenistisch-jüdische Verwendungen[48]

Die philosophisch-ethische Auffassung von der Gerechtigkeit als Tugend hat in etlichen antiken jüdischen Texten ihre Spuren hinterlassen. Typisch ist etwa der jüdische Religionsphilosoph Philo von Alexandria, der seine Schriften am Anfang des 1. Jahrhunderts n. Chr. verfasste und bei dem Gerechtigkeit häufig in Aufzählungen der sogenannten „Kardinaltugenden" Besonnenheit, Klugheit, Tapferkeit und eben Gerechtigkeit begegnet.[49] In diese Linie gehört auch das am Ende des 1. Jahrhunderts, also parallel zu etlichen neutestamentlichen Schriften, entstandene 4. Makkabäerbuch, ein philosophischer Traktat aus jüdischer Perspektive, der die Aufzählung dieser Tugenden gleich zu Beginn[50] und auch an späteren Stellen[51] bietet. Der Autor möchte den Nachweis führen, dass die fromme Urteilskraft (εὐσεβὴς λογισμός) die Leidenschaften zu beherrschen vermag und führt dies am Beispiel

jüdischer Märtyrer vor, die für den Glauben an den Gott Israels und die Treue zum Gesetz ihr Leben gelassen haben. Gerechtigkeit wird dabei zu denjenigen Eigenschaften gerechnet, die den vorbildlichen Frommen auszeichnen, der treu zum Glauben an Gott steht.

Liegt in diesen Texten demnach eine Interpretation israelitisch-jüdischen Glaubens mit Hilfe der griechischen Gerechtigkeitskonzeption vor, so gehen andere jüdische Schriften den umgekehrten Weg, indem sie die philosophische Tradition in die Gerechtigkeitsvorstellung der biblischen Texte einbinden. Markant ist dies in der Weisheit Salomos, einer griechisch verfassten Schrift, die zur Septuaginta gehört und etwa parallel zu den Schriften Philos entstanden ist. In SapSal 8,7f. wird die Gerechtigkeit in einer auffälligen doppelten Weise genannt: Sie ist zum einen Bestandteil der Tugenden, zum anderen ist sie der Tugendreihe insgesamt übergeordnet.[52] Das geschieht allerdings nicht im oben genannten Sinn von Platon und Aristoteles, wo die Gerechtigkeit sowohl als vollkommene Tugend als auch als Teil der Tugenden selbst erscheint. Die erste Verwendung ist vielmehr an der in israelitischen Texten anzutreffenden Gerechtigkeitsvorstellung orientiert, die in der Schrift auch an weiteren Stellen begegnet.

Dieser Sachverhalt geht bereits aus dem Beginn des Buches hervor, wo dazu aufgefordert wird, dass diejenigen Gerechtigkeit lieben sollen, die die Erde richten,[53] sodann aus der Zusage, dass die Seelen der Gerechten in Gottes Hand sein werden[54] und dass die Gerechten in Ewigkeit leben und ihren Lohn beim Herrn haben.[55] Auch die Rede vom „Panzer der Gerechtigkeit“, den Gott anlegen wird, weist in diese Richtung.[56] Der Verfasser der Weisheit Salomos ist demnach mit hellenistischer Bildung und Rhetorik gut vertraut, steht aber zugleich fest auf dem Boden israelitisch-jüdischen Glaubens. Dieser bildet die Grundlage dafür, Motive griechischer Philosophie und Ethik aufzunehmen und in einen eigenen Horizont zu stellen. Damit steht er in der Tradition anderer jüdischer Texte wie etwa Jesus Sirach oder dem Tobitbuch, die in ähnlicher Weise von Gerechtigkeit reden.[57]

Eine jüdische Schrift aus dem ersten vorchristlichen Jahrhundert, in der das Gerechtigkeitsthema ebenfalls deutlich im Mittelpunkt steht, sind die Psalmen Salomos. Obwohl den antiken Zeugnissen zufolge nicht zum Kanon der Septuaginta gehörig, ist sie gleichwohl von besonderem Interesse, da hier die Frage nach dem gerechten Richten Gottes im Vordergrund steht und im 17. und 18. dieser Psalmen mit der künftigen Herrschaft des Gesalbten, der Israel in Gerechtigkeit regieren wird, verbunden ist. Im Blick auf den sprachlichen Hintergrund haben wir hier insofern noch einmal einen eigenen Befund vor uns, als die Psalmen Salomos nur in griechischer Sprache überliefert sind, aller Wahrscheinlichkeit nach jedoch auf ein hebräisches Original zurückgehen. Den griechischen Ausdrücken für „Gerechtigkeit", die „Gerechten" oder auch „Gericht" liegen demnach entsprechende hebräische Ausdrücke zugrunde.

Charakteristisch ist, dass die Gerechtigkeit Gottes den Psalmen Salomos zufolge gerade in seinem richtenden Handeln erkennbar wird.[58] Er kann darum auch als „gerechter Richter"[59] oder „großer und gerechter König"[60] bezeichnet werden. Häufig ist zudem von seinen Urteilen (κρίματα)[61] und seinem Richten (κρίνειν)[62] die Rede. Dass Gott gerecht ist, bedeutet dabei in der Perspektive der Psalmen Salomos, dass er seine Ordnung unter den Menschen zur Geltung bringt, dadurch seine Gerechtigkeit erweist und von den Menschen als gerecht anerkannt wird. Gott verschafft auf die Weise seinem Volk Recht, indem er die Heiden vernichtet und sich Israels erbarmt.

Eine Analogie zu dieser Vorstellung vom richtenden Handeln Gottes zugunsten der Seinen findet sich in Lk 18,7:

> Gott aber – sollte er nicht Vergeltung üben (ποιεῖν ἐκδίκησιν) für seine Auserwählten, die zu ihm schreien Tag und Nacht? Zögert er (etwa) ausgerechnet bei ihnen?

Dieser Satz, mit dem Lukas anhand des Gleichnisses vom Richter und der Witwe den Erfolg inständigen Betens veranschaulicht, greift die Vorstellung vom Vergeltungshandeln Gottes zugunsten seiner Auserwählten auf, die in jüdischen Texten häufiger begegnet. Sie gehört zu der Überzeugung, dass Gott selbst als gerechter Richter handeln und denen Recht verschaffen wird, die zu ihm gehören. Lk 18,7 ist demnach eine deutliche Anknüpfung an die israelitisch-jüdische Vorstellung von der Gerechtigkeit, die Gott für die Seinen durchsetzen wird. Lukas zufolge gilt dies für alle, die sich im Gebet vertrauensvoll an Gott wenden und sich damit in die durch Jesus vermittelte Nähe zu Gott begeben.[63]

Einer weiteren für die urchristlichen Texte wichtigen Vorstellung der Psalmen Salomos zufolge erstreckt sich das richtende Handeln Gottes auch auf die Gerechten selbst. Sie werden durch Gottes Richten gezüchtigt und so von ihren Sünden gereinigt. Das richtende, Unrecht und Gottlosigkeit beseitigende Handeln Gottes ist demnach fester Bestandteil der Durchsetzung seiner Gerechtigkeit. Gott vernichtet die Gottlosen und züchtigt die Sünder in seinem eigenen Volk, erbarmt sich ihrer aber dadurch, dass er sie nicht dem Untergang preisgibt. Das Richten Gottes kann deshalb sowohl als gerecht als auch als barmherzig bezeichnet werden.[64] Dieser Aspekt wird später im Blick auf Paulus noch einmal aufzunehmen sein.

2.4 Hebräische Texte und ihre Übersetzung[65]

Blicken wir von hier aus auf die Gerechtigkeitsvorstellung in denjenigen Texten, die ursprünglich auf Hebräisch abgefasst und dann ins Griechische übersetzt wurden. Festzustellen ist dabei zunächst, dass durch die Verwendung des griechischen Begriffs δικαιοσύνη für den einschlägigen hebräischen Terminus für „Gerechtigkeit“ (*ṣᵉdāqāh*) eine semantische Neuprägung des griechischen Begriffs erfolgte. So ist schon das Syntagma „Gerechtigkeit Gottes“ (δικαιοσύνη θεοῦ) nur

als Äquivalent der hebräischen Wendung „*s^e^dāqāh* JHWH“ zu erklären. Aber auch darüber hinaus gilt, dass nunmehr die Vorstellung von der Gerechtigkeit als einer von Gott her bestimmten, an seiner Gerechtigkeit orientierten Ordnung den griechischen Begriff gegenüber seiner Verwendung in philosophischen Texten neu prägt. Das ist für das Neue Testament grundlegend, weil der Gerechtigkeitsbegriff hier in der ganz überwiegenden Zahl der Fälle vor dem Hintergrund dieser semantischen Neufassung zu verstehen ist.[66]

Einige einschlägige Beispiele aus den hebräischen Texten sind im Beitrag von Markus Witte bereits genannt worden. Dabei wurde deutlich, dass Gerechtigkeit vom Gott Israels her bestimmt wird, der Gerechtigkeit schafft, Israel durch seinen König gerecht regiert und den Unterdrückten Recht verschafft. Die Durchsetzung der Gerechtigkeit wird deshalb auch als sein Richten bezeichnet, das gleichermaßen die Verurteilung von Ungerechtigkeit und die Gerechtsprechung der Gerechten beinhaltet.

Als ein erstes Beispiel kann ein Text aus dem 1. Buch der Könige (3. Buch der Könige in der Septuaginta), 8,32, dienen:

> Dann mögest du vom Himmel her darauf hören und handeln und dein Volk Israel richten, dass *ein Gesetzloser schuldig gesprochen wird*, seinen Wandel auf sein Haupt zu bringen, *einen Gerechten aber gerecht sprichst*, ihm *gemäß seiner Gerechtigkeit* zu geben.

Der Text bringt zum Ausdruck, dass sich das Richten (κρίνειν) Gottes auf sein Volk Israel bezieht, in welchem derjenige, der gemäß den Ordnungen Gottes lebt, als Gerechter (δίκαιος) gilt und dieses durch Gottes Gerechtsprechung (δικαιῶσαι) bestätigt wird, der Gesetzlose dagegen schuldig gesprochen wird. Das Richten Gottes ist demnach die endgültige Aufrichtung seiner gerechten Ordnung, der sein Volk Israel bereits jetzt entsprechen kann, indem es sich an die Weisungen Gottes hält.

Eine weitere einschlägige Stelle findet sich in Dtn 32,36^{LXX}:

> Denn der Herr wird sein Volk richten, und über seine Diener wird er sich erbarmen.

Hier wird das Richten Gottes eng mit seinem Erbarmen bzw. seinem Trost (παρακαλεῖν; hebräisch: n^{e}cham) in Verbindung gebracht. Dem entspricht der Befund, dass die Septuaginta den hebräischen Begriff für Gerechtigkeit, s^{e}daka, gelegentlich auch mit „Barmherzigkeit" (ἐλεημοσύνη) oder „Erbarmen" (ἔλεος) übersetzen kann.[67] Ebenso kann das griechische δικαιοσύνη gelegentlich für hebräische Ausdrücke für „Gnade" oder „Wahrheit" stehen.[68] Die Gerechtigkeit Gottes wird dadurch in die Nähe seiner Barmherzigkeit und Wahrheit gerückt: Sie ereignet sich als Heil für diejenigen, die zu ihm gehören, und weist zugleich alle Ungerechtigkeit und Gesetzlosigkeit ab, die der heilvollen Ordnung Gottes entgegenstehen. In Ps 70,15^{LXX} kann darum die Gerechtigkeit Gottes in Korrespondenz zu seinem Heil genannt werden:

> Mein Mund soll verkünden deine *Gerechtigkeit (*δικαιοσύνη*)*, den ganzen Tag dein *Heil* (σωτηρία).

Der oben genannte Befund aus den griechischen jüdischen Schriften wird demnach durch die aus dem Hebräischen übersetzten Texte auf eigene Weise bestätigt. War in diesen Texten bereits angeklungen, dass die Gerechtigkeit Gottes eng mit seinem Erbarmen bzw. seiner Barmherzigkeit verknüpft ist, so zeigt die Übersetzungspraxis der Septuaginta, dass die Begriffe aus dem Rechtsbereich – Richten, Gerechtigkeit, gerecht sprechen – von der Überzeugung geprägt sind, dass Gott der Ursprung der Gerechtigkeit ist und diese durch sein zugleich richtendes und rettendes Handeln durchsetzt. Verstehen Autoren wie Josephus, Philo und der Verfasser des 4. Makkabäerbuches Gerechtigkeit in Anlehnung an die griechische Tradition als Tugend und bestimmen sie inhaltlich vom Glauben an den Gott Israels her,

so ist die vom Gerechtigkeitsverständnis der hebräischen Schriften ausgehende Linie dadurch charakterisiert, dass Gerechtigkeit die von Gott bestimmte und auf ihn bezogene Ordnung beschreibt. Gott richtet gerecht, indem er seine heilvolle Ordnung aufrichtet, zugunsten der Seinen, die in seinem Bund leben und darum „gerecht“ heißen. Diese Linie begegnet sowohl in der Septuaginta als auch in Schriften wie den Psalmen Salomos und der Weisheit Salomos.

Vor diesem Hintergrund soll im Folgenden der Blick auf eine zentrale Grundstruktur neutestamentlicher Rede von Gerechtigkeit geworfen werden.

3. Gerechtigkeit Gottes und Gerechtigkeit des Menschen: Konturen urchristlicher Rede von Gerechtigkeit[69]

Das Urchristentum entwickelt seine Vorstellungen von Gerechtigkeit in engem Anschluss an die zuletzt genannte Auffassung von der Gerechtigkeit als einer von Gott bestimmten Ordnung, wie sie in israelitisch-jüdischen Texten begegnet. Zwar lassen sich gelegentlich auch Anklänge an die griechische Auffassung von Gerechtigkeit als Tugend beobachten – so vor allem in 2. Petrusbrief, wo Gerechtigkeit im Sinn einer zuteilenden Rechtstat Gottes aufgefasst wird[70] –, prägend ist jedoch die Sicht, dass Gott selbst gerecht ist und die Gerechtigkeit des Menschen deshalb Ausdruck seines Gottesverhältnisses ist. Dies soll ausgehend von der wirkungsgeschichtlich bedeutendsten Gerechtigkeitskonzeption des Neuen Testaments, die von Paulus entwickelt wurde, verdeutlicht werden.[71]

Anhand des Habakukzitats wurde oben bereits der enge Zusammenhang von Glaube, Gerechtigkeit und Rettung deutlich, den Paulus in der Schrift findet. Ein zweites für Paulus einschlägiges Schriftzitat ist die von Markus Witte ebenfalls bereits kurz erwähnte Stelle Gen 15,6: „Abraham glaubte Gott und es wurde ihm zur Gerechtigkeit ange-

rechnet.“ Wie die Habakukstelle findet sich auch dieses Zitat zweimal bei Paulus, ebenfalls im Römer- und im Galaterbrief. Besonders interessant wird es zusätzlich dadurch, dass es im Jakobusbrief mit einer zu Paulus offenbar genau entgegengesetzten Intention aufgenommen wird: Will Paulus damit den Glauben als alleinige Voraussetzung der Gerechtsprechung aus der Schrift herleiten, so spricht der Jakobusbrief in einer geradezu antipaulinisch klingenden Formulierung davon, dass der Mensch aus Werken gerecht gemacht werde und nicht aus dem Glauben allein:

> Abraham, unser Vater – wurde er nicht durch Werke gerecht gemacht, als er seinen Sohn Isaak auf dem Altar darbrachte? Du siehst, dass der Glaube zusammenwirkte mit seinen Werken, und durch die Werke wurde der Glaube vollkommen. Und es wurde die Schrift erfüllt, die sagt „Abraham glaubte Gott und *das wurde ihm zur Gerechtigkeit angerechnet* und er wurde Freund Gottes genannt.“ Ihr seht, dass *der Mensch durch Werke gerecht wird und nicht durch Glauben allein*.[72]

Ob es sich dabei um eine von Paulus unabhängige Rezeption des Themas von Glaube und Werken anhand der Abrahamsfigur[73] oder einen Einspruch gegen Paulus bzw. eine – jedenfalls in der Sicht des Jakobusbriefes – fehlgeleitete Deutung von dessen Theologie handelt,[74] kann hier auf sich beruhen. Es wird in jedem Fall deutlich, dass der Zusammenhang zwischen der Gerechtigkeit Gottes, der Gerechtigkeit des Menschen und der Rolle des Glaubens in diesem Prozess auch für den Jakobusbrief von zentraler Bedeutung ist und damit die oben angesprochene Dynamik wieder in den Blick tritt.

Für Paulus ist zentral, dass der sündige Mensch von Gott gerecht gemacht wird. Dabei greift er auf diejenige Gerechtigkeitsvorstellung zurück, die für die israelitisch-jüdische Tradition grundlegend ist: Gott selbst ist gerecht und setzt seine gerechte Ordnung in der Welt durch. Diese Durchsetzung ereignet sich – wie auch in den Psalmen Salomos oder in Lk 18 – als Vernichtung von Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit, gegen die sich der Zorn Gottes richtet, und als Erbar-

men über diejenigen, die sich im Vertrauen zu ihm wenden. Zorn und Gnade sind deshalb für Paulus sowie für die israelitisch-jüdische und die urchristliche Tradition einander korrespondierende Seiten der Gerechtigkeit Gottes. Das geht aus dem Beginn des Römerbriefes deutlich hervor, wo sich die Gerechtigkeit Gottes als sein Zorn, der alles Unheilvolle vernichtet, und als sein rettendes Heil ereignet.[75] Paulus ist dabei mit anderen jüdischen und urchristlichen Autoren überzeugt, dass der Mensch von sich aus vor Gott nicht bestehen kann und deshalb auf seine Gnade angewiesen ist.[76] Deshalb weist er vor allem im Römerbrief immer wieder darauf hin, dass der Mensch unentschuldbar ist, der ihm von Gott zugedachten Ehre ermangelt und diesen Zustand nicht aus sich selbst heraus ändern kann.[77]

Die spezielle Pointe besteht bei Paulus darin, dass sich die Gerechtigkeit Gottes als Heil dadurch ereignet hat, dass er durch den Tod Jesu Christi die Sünde selbst beseitigte. Wer daher in das von Gott in Jesus Christus neu begründete Verhältnis eintritt – dies ist es, was Paulus als „Glauben" bezeichnet – wird deshalb gerecht gemacht und damit gerettet. Das Schriftzitat über Abraham, der aufgrund seines Glaubens von Gott gerecht gesprochen wurde, zeigt für Paulus dabei, dass der Zusammenhang von Glauben und Gerechtigkeit in der Schrift selbst begründet ist. An Abraham hat sich gewissermaßen urbildlich ereignet, was seit dem „Kommen des Glaubens" für alle gilt: dass die Gerechtigkeit aus dem Glauben kommt.

Wenn im Jakobusbrief unter Rekurs auf dieselbe Schriftstelle das Verhältnis von Glaube und Werken problematisiert wird, lenkt dies den Blick auf die der Gerechtigkeit Gottes korrespondierende Verpflichtung des Menschen. Das wurde auch in der oben erwähnten Stelle aus der Apostelgeschichte deutlich, die vom „Gerechtigkeit üben" spricht, das vor Gott angenehm macht. Der Jakobusbrief demonstriert dies an Abraham: Auch er hat Werke vollbracht, indem er bei der Opferung Isaaks seinen Glauben unter Beweis stellte.[78] Glaube und Werke, so der Jakobusbrief, wirken folglich bei der Gerechtsprechung

zusammen. Entscheidend ist jedoch, dass es gerade der Glaube an Jesus Christus ist, der auch eine neue Ethik – eine neue Gerechtigkeit – ermöglicht. Das lässt sich besonders im Matthäusevangelium erkennen, wo Gerechtigkeit zu einem Zentralbegriff der Ethik wird, der vor allem in der Bergpredigt in den Vordergrund tritt: Gerechtigkeit wird in Mt 5,20 an prominenter Stelle als die von Jesus geforderte Befolgung seiner Worte gefordert, die als „bessere Gerechtigkeit" bezeichnet wird[79] und, wie es wenig später heißt, zu einer Vollkommenheit führt, die sonst nur von Gott, dem himmlischen Vater, selbst ausgesagt werden kann.[80]

Der Jakobusbrief und das Matthäusevangelium stehen mit der Betonung des Tuns der Gerechtigkeit nicht im Widerspruch zu Paulus. Ihre Gerechtigkeitskonzeption knüpft vielmehr daran an, dass Gerechtigkeit als Maßstab ethischen Handelns eine Konsequenz des durch den Glauben begründeten Gottesverhältnisses ist. Wie dies konkret zu verstehen ist, sei abschließend durch einen Blick auf das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg illustriert.[81] Dieses Gleichnis endet bekanntlich mit einer Szene, in der sich diejenigen Arbeiter beim Weinbergbesitzer beschweren, die den ganzen Tag für ihn gearbeitet haben, nun aber mitansehen müssen, wie die zuletzt Eingestellten, die nur ganz kurz im Weinberg waren, dennoch den gleichen Lohn erhalten wie sie selbst. Die Antwort des Weinbergbesitzers auf die Beschwerde lautet: „Ich tue dir kein Unrecht. Bist du nicht mit mir über einen Denar Lohn einig geworden? … Ich will aber diesem Letzten so wie dir geben. … Bist du böse, weil ich gut bin?"[82]

Das Gleichnis propagiert demzufolge die Parole „Gleicher Lohn für ungleiche Arbeit". Es illustriert damit, was die von Jesus geforderte „bessere Gerechtigkeit" meint: Es ist eine Gerechtigkeit, bei der nicht das Prinzip der *Gleichheit* an erster Stelle steht, sondern stattdessen eine an der Güte Gottes orientierte gezielte Ungleichheit bewusst in Kauf genommen wird. Diese Ungleichheit wird allerdings nicht als Ungerechtigkeit, sondern als eine spezifische Form von Gerechtigkeit

bestimmt, die sich an der Güte und Barmherzigkeit Gottes orientiert. Die vom Jakobusbrief geforderten „Werke“ und das Tun der Gerechtigkeit bei Matthäus sind in diesem Sinn als ethischer Maßstab zu verstehen, der sich der Erfahrung der Gerechtigkeit Gottes als seiner Barmherzigkeit verdankt und ihn zur Grundlage des Handelns macht.

4. Fazit

Das Ergebnis der vorstehenden Ausführungen lässt sich folgendermaßen zusammenfassen:

Das biblische Verständnis von Gerechtigkeit hat seinen Ausgangspunkt bei Gott, der selbst gerecht ist und seine gerechte Ordnung in der Welt durchsetzen wird. Jede Form menschlicher Gerechtigkeit steht deshalb unter dem kritischen Vorzeichen der Gerechtigkeit Gottes.

Die Durchsetzung der Gerechtigkeit Gottes als seine Barmherzigkeit geht einher mit der Abweisung aller Ungerechtigkeit auf Seiten der Menschen. In neutestamentlicher Perspektive ist der Glaube an Jesus Christus hierfür die konstitutive Voraussetzung. Die Gerechtigkeit Gottes und diejenige des Menschen sind dabei komplementär zueinander, haben aber ein klares Gefälle. Die Gerechtigkeit der Menschen soll derjenigen Gottes entsprechen, kann aber niemals unter Absehung von dieser hergestellt werden. Darin liegt der genuin eigene Beitrag einer biblisch begründeten Sicht auf Gerechtigkeit.

Herstellung von Gerechtigkeit bedeutet somit letztlich die Aufrichtung der von Gott bestimmten, dem Heil der Menschen dienenden Ordnung. Darum kann sich die Rede von Gottes Gerechtigkeit in biblischen Texten auch mit derjenigen von seiner Gnade oder seinem Heil berühren. Die an Gott orientierte Gerechtigkeit wäre darum mit Konzepten wie „Verteilungsgerechtigkeit“ oder „Lastenausgleich“

nicht erfasst. Ihre spezifische Pointe – und zugleich ihre politische Brisanz – besteht vielmehr darin, dass sie derartige Modelle mit einem Verständnis von Gerechtigkeit konfrontiert, das an dem orientiert ist, was in biblischer Sprache als „Rettung“ oder „Heil“ bezeichnet wird.

Im Blick auf den ethischen Diskurs lässt sich daraus folgern, dass in biblischer Perspektive sowohl die antike Tugendlehre als auch neuzeitliche Gerechtigkeitstheorien nicht von der Einsicht abgelöst werden dürfen, dass Gerechtigkeit dem Menschen zuerst und vor allem geschenkt wird und erst unter dieser Voraussetzung auch eine Ordnung darstellt, an der er selbst in Verantwortung vor Gott mitwirken soll.

Anmerkungen

1 Vgl. grundlegend D. Hill, Greek Words and Hebrew Meanings: Studies in the Semantics of Soteriological Terms, Cambridge 1967, 82–162. Zu beachten ist auch G. Schrenk, δίκη κτλ., ThWNT 2, 1935, 176–229.

2 Grundlegend in die Fragestellungen der philosophischen Diskussion führt ein: O. Höffe, Gerechtigkeit. Eine philosophische Einführung, München [4]2010. Eine instruktive Textsammlung bietet: C. Horn/N. Scarano, Philosophie der Gerechtigkeit. Texte von der Antike bis zur Gegenwart, Frankfurt 2002.

3 Vgl. grundlegend E. Jüngel, Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens, Tübingen [5]2006, 43–58. Weiter: M. Honecker, Einführung in die theologische Ethik, Berlin/New York 1990, 188–191, sowie B. Hägglund, Gerechtigkeit VI: Reformation und Neuzeit; VII: Ethisch, TRE 12, 1984, 432–443.

4 Die Evangelische Kirche in Deutschland hat sich dementsprechend immer wieder, bis in die jüngste Zeit hinein, zu Fragen der gerechten Gestaltung des Zusammenlebens geäußert. Vgl. exemplarisch die folgenden Stellungnahmen: Das Prinzip der Solidarität steht auf dem Spiel. Eine Orientierungshilfe des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zu den aktuellen Herausforderungen im Gesundheitswesen, EKD-Texte 110, 2010; Pro und Contra Mindestlöhne – Gerechtigkeit bei der Lohngestaltung im Niedriglohnsektor. Eine Argumentationshilfe der Kammer der EKD für soziale Ordnung, EKD-Texte 102, 2009; Gerechte Teilhabe – Befähigung zu Eigenverantwortung und Solidarität. Eine Denkschrift des Rates der EKD zur Armut in Deutschland, 2006.

5 Dass derartige Reflexionen auch für ethische und juristische Reflexionen des Gerechtigkeitsbegriffs von Bedeutung sind, zeigen etwa W. Kersting, Kritik der Gleichheit. Über die Grenzen der Gerechtigkeit und der Moral, Weilerswist 2005; B. Rüthers, Das Ungerechte an der Gerechtigkeit. Fehldeutungen eines Begriffs, Tübingen [3]2009.

6 Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland, hg. von der Bundeszentrale für politische Bildung, Bonn 2005.

7 Vgl. B. Janowski, Der eine Gott der beiden Testamente, ZThK 95 (1998), 1–36; Ders., Die kontrastive Einheit der Schrift. Zur Hermeneutik des biblischen Kanons, in: Ders. (Hg.), Kanonhermeneutik. Vom Lesen und Verstehen der christlichen Bibel, Theologie Interdisziplinär 1, Neukirchen-Vluyn 2007, 27–46; G. Ebeling, Was heißt „Biblische Theologie“?, in: Ders., Wort und Glaube I, Tübingen [3]1967, 69–89. Für eine neuere Bestandsaufnahme vgl. die Beiträge in: C. Dohmen/T. Söding (Hg.), Eine Bibel – zwei Testamente. Positionen biblischer Theologie, Paderborn 1995.

8 Deutsche Übersetzung: J.P. Gabler, Von der rechten Unterscheidung der biblischen und der dogmatischen Theologie und der rechten Bestimmung ihrer beider Ziele, in: G. Strecker (Hg.), Das Problem der Theologie des Neuen Testaments, WdF 367, Göttingen 1975, 32–44 (erstmals veröffentlicht 1789).

9 Zur Entstehung der Disziplin vgl. O. Merk, Biblische Theologie des Neuen Testaments in ihrer Anfangszeit. Ihre methodischen Probleme bei Johann Philipp Gabler und Georg Lorenz Bauer und deren Nachwirkungen, MThSt 9, Marburg 1972.

10 Vgl. S. Moore, Literary Critcism and the Gospels. The Theoretical Challenge, New Haven 1989; M.A. Powell, What is Narrative Criticism? A New Approach to the Bible, Minneapolis 1990; P. Merenlahti/R. Hakola, Reconceiving Narrative Criticism, in: D. Rhoads/K. Syreeni (Hg.), Characterization in the Gospels. Reconceiving Narrative Criticism, JSNT.SS 184, Sheffield 1999, 13–48.

11 Zu dieser geschichtshermeneutischen Einsicht vgl. F. Ankersmit, Historical Representation, Stanford 2001.

12 Vgl. U. Luz, Kann die Bibel heute noch Grundlage für die Kirche sein? Über die Aufgabe der Exegese in einer religiös-pluralistischen Gesellschaft, NTS 44 (1998), 317–339. Eine englische Version findet sich in: Ders., Studies in Matthew, Grand Rapids 2005, 313–332.

13 Vgl. zu diesem Ansatz B.S. Childs, Biblical Theology of the Old and New Testaments (2 Bde.) London 1992. (dt.: Die Theologie der Einen Bibel [2 Bde.] Freiburg 1994/95); P. Stuhlmacher, Wie treibt man Biblische Theologie?, BThSt 24, Neukirchen-Vluyn 1995.

14 Vgl. M. Wolter, Die Vielfalt der Schrift und die Einheit des Kanons, in: J. Barton/M. Wolter (Hg.), Die Einheit der Schrift und die Vielfalt des Kanons/The Unity of Scripture and the Diversity of the Canon, BZNW 118, Berlin/New York 2003, 45–68.

15 So die Konkordienformel, vgl. Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche, Göttingen ^{12}1998, 767.

16 Ein aktueller Überblick über die gegenwärtige Septuagintaforschung findet sich bei M. Rösel, Die *graphe* gewinnt Kontur. Die Stellung der Septuaginta in der Theologiegeschichte des Alten Testaments, ThLZ 135 (2010), 639–652.

17 Vgl. etwa Röm 10,11: Die Schrift sagt: Jeder der an ihn glaubt, wird nicht zuschanden werden; Gal 3,8: Die Schrift hat vorausgesehen, dass Gott die Heiden aus Glauben gerechtmachen würde (ähnlich Röm 4,3); Mt 26,56: Dies ist alles geschehen, damit die Schriften erfüllt würden, u.a.

18 So Mt 5,17; 7,12.

19 So Lk 24,44.

20 Vgl. M. Müller, Die Septuaginta als Teil des christlichen Kanons,

in: M. Karrer/W. Kraus (Hg., unter Mitarbeit von M. Meiser), Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten, WUNT 219, Tübingen 2008, 708–727.

21 Vgl. F. Hahn, Theologie des Neuen Testaments. Band II: Die Einheit des Neuen Testaments. Thematische Darstellung, Tübingen 2002, 38–63.

22 Röm 1,1f.: Paulus, Knecht Christi Jesu, berufener Apostel, ausgesondert zum Evangelium Gottes, das er zuvor verheißen hat durch seine Propheten in den heiligen Schriften.

23 Hebr 1,1: Nachdem Gott früher einst vielfach und auf vielerlei Weise zu den Vätern geredet hat durch die Propheten, hat er am Ende dieser Tage zu uns geredet durch den Sohn.

24 Abraham aber wurden die Verheißungen gesagt und seinem Nachkommen. Es heißt nicht: „und *seinen Nachkommen*", als ob es viele wären, sondern als einem einzigen: „*und deinem Nachkommen*", der ist Christus.

25 Zu dieser Verhältnisbestimmung vgl. auch K.-W. Niebuhr, Biblische Theologie evangelisch: Neutestamentliche Wissenschaft im Zusammenspiel der Theologie, in: I.U. Dalferth (Hg.), Eine Wissenschaft oder viele? Die Einheit evangelischer Theologie in der Vielfalt ihrer Disziplinen, ThLZ.F 17, Leipzig 2006, 23–46.

26 Vgl. etwa E.S. Gruen, Heritage and Hellenism. The Reinvention of Jewish Tradition, Berkeley/Los Angeles/London 1998.

27 1Kor 15,3f.

28 Lk 24,44.

29 Vgl. etwa das markante zweigliedrige Bekenntnis zu dem einen Gott und dem einen Herrn Jesus Christus in 1Kor 8,6 oder 1Thess 1,9f., wo Paulus die Thessalonicher dafür lobt, dass sie sich von den Götzen zu dem lebendigen und wahren Gott hingewendet haben und seinen Sohn aus den Himmeln erwarten.

30 Zur neueren Diskussion über das Gerechtigkeitsverständnis des Paulus vor seinem frühjüdischen und hellenistischen Hintergrund vgl. M. Seifrid, Paul's Use of Righteousness Language against its Hellenistic Background, in: D.A. Carson et al. (eds.), Justification and Variegated Nomism. Volume II: The Paradoxes of Paul, WUNT II/181, Tübingen/Grand Rapids 2004, 39–74.

31 Röm 1,17; Gal 3,11.

32 D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Band 54, Weimar 1928, 185,14–186,16. Vgl. dazu Jüngel, Evangelium (s. Anm. 3), 58–65.

33 Iustitia Dei revelatur in illo, sicut scriptum est: Iustus ex fide vivit, ibi iustitiam Dei coepi intelligere eam, qua iustus dono Dei vivit, nempe ex fide …

34 Für diese Interpretation vgl. D.-A. Koch, Die Schrift als Zeuge des Evangeliums. Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis

der Schrift bei Paulus, BHT 69, Tübingen 1986, 290f.; U. Wilckens, Der Brief an die Römer. 1. Teilband: Römer 1–5, EKK VI/1, Zürich u.a./ Neukirchen-Vluyn ^{2}1987, 90.

35 Apg 10,34f.

36 Vgl. Spr 11,20; 16,1; Sir 3,17; Hi 33,26.

37 Apg 10,22.

38 Vgl. C.K. Barrett, A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles. Volume I: Preliminary Introduction and Commentary on Acts I–XIV, ICC, Edinburgh 1994, 499–501.

39 Zum Phänomen der sogenannten Gottesfürchtigen – also heidnischer Sympathisanten mit dem Judentum – vgl. F. Siegert, Gottesfürchtige und Sympathisanten, JSJ 4 (1973), 109–164; I. Levinskaya, The Book of Acts in its First Century Setting, Volume 5: Diaspora Setting, Grand Rapids, Mich./Carlisle 1996; S. J. Cohen, Crossing the Boundary and Becoming a Jew, HTR 82 (1989), 13–33; B. Wander, Gottesfürchtige und Sympathisanten. Studien zum heidnischen Umfeld von Diasporasynagogen, WUNT 104, Tübingen 1998; D. Sänger, Heiden – Juden – Christen, in: Ders., Von der Bestimmtheit des Anfangs. Studien zu Jesus, Paulus und zum frühchristlichen Schriftverständnis, Neukirchen-Vluyn 2007, 185–212; M. Hengel/A. M. Schwemer, Paulus zwischen Damaskus und Antiochia. Die unbekannten Jahre des Apostels. Mit einem Beitrag von Axel Knauf, WUNT 108, Tübingen 1998, 101–132; D.-A. Koch, The God-fearers between Facts and Fiction. Two Theosebeis-Inscriptions from Aphrodisias and their Bearing for the New Testament, in: Ders., Hellenistisches Christentum: Schriftverständnis – Ekklesiologie – Geschichte, NTOA 65, Göttingen 2008, 272–298. Zu beachten ist auch: S.J. Cohen, Respect for Judaism by Gentiles according to Josephus, HTR 80 (1987), 409–430.

40 Lk 1,6; 2,25.

41 Apg 13,38f.

42 Vgl. grundlegend A. Dihle, Gerechtigkeit, RAC 10 (1978), 233–360. Für die Diskussion im 20. Jahrhundert war der Entwurf von J. Rawls besonders einflussreich, der von einem hypothetischen „Urzustand“ ausgeht, in dem eine Art Gesellschaftsvertrag zu schließen sei, der die anzustrebende Gleichheit als Grundlage einer gerechten Ordnung garantiert. Vgl. Ders., A Theory of Justice, Cambridge, Mass. 1971 (revised edition 1999); dt.: Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt/M. 1975.

43 Plato rep. 433. (Platonis Rei Publicae Libri Decem, ed. C.F. Hermanni, Leipzig 1938.)

44 Aristotelis Ethica Nicomachea, ed. I. Bywater (Oxford Classical Texts), Oxford 1894.

45 Aristoteles, e.N. V 1.3 (1129b).

46 Aristoteles, e.N. V 2.5 (1130b).
47 Aristoteles, e.N. 10.14 (1137a–b).
48 Vgl. zum Folgenden M. J. Fiedler, Δικαιοσύνη in der diaspora-jüdischen und intertestamentarischen Literatur, JSJ I–III (1970–1972), Leiden 1972, 120–143.
49 Philo, LA I 63; II 18; sacr. 84 u.ö. (Philonis Alexandrini opera quae supersunt, ed. L. Cohen/P. Wendland, Berlin/New York 1962).
50 4Makk 1,2–4.6.
51 4Makk1,18; 5,23f.
52 SapSal 8,7f.: Wenn jemand Gerechtigkeit liebt, in ihren Mühen findet er die Tugenden
Denn sie lehrt Maß und Klugheit, Gerechtigkeit und Tapferkeit
die Tugenden, die im Leben der Menschen nützlicher sind als alles andere.
Wenn jemand nach reicher Erfahrung strebt: sie kennt das Vergangene und errät das Kommende, sie versteht, die Worte schön zu formen und Rätselhaftes zu deuten;
sie weiß im Voraus Zeichen und Wunder und kennt den Ausgang von Perioden und Zeiten.
53 SapSal 1,1: Liebt Gerechtigkeit, (ihr) die Erde Richtenden.
54 SapSal 3,1: Die Seelen der Gerechten aber sind in Gottes Hand, und keine Folter wird sie antasten.
55 SapSal 5,15: Die Gerechten aber leben in Ewigkeit, und beim Herrn ist ihr Lohn.
56 SapSal 5,18: Er (Gott) wird als Panzer Gerechtigkeit anlegen und als Helm unbestechliches Gericht (κρίσιν ἀνυπόκριτον) aufsetzen
57 Vgl. P. Stuhlmacher, Gerechtigkeit Gottes bei Paulus, FRLANT 87, Göttingen ^{2}1966, 111f.
58 Vgl. J. Schröter, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Das Gottesbild der Psalmen Salomos in seinem Verhältnis zu Qumran und Paulus, NTS 44 (1998), 557–577; M.A. Seifried, Justification by Faith. The Origin and Development of a Central Pauline Theme, NT.S 68, Leiden u.a. 1992.
59 9,2: κριτὴς δίκαιος; 2,18; 4,24.
60 2,32: μέγας βασιλεὺς καὶ δίκαιος.
61 10,5: Δίκαιος καὶ ὅσιος ὁ κύριος ἡμῶν; vgl. 2,10.15.32; 4,8; 5,1; 8,8.25; 9,5.
62 2,32; 8,24.
63 Vgl. M. Wolter, Das Lukasevangelium, HNT 5, Tübingen 2008, 589f.
64 8,25: τὸ κρίμα σου ἐν τῇ δικαιοσύνῃ; 8,32: χρηστὰ τὰ κρίματα αὐτοῦ.
65 Vgl. Hill, Words (s. Anm. 1), 82–98.; Stuhlmacher, Gerechtigkeit (s. Anm. 57), 113–145; M.A. Seifrid, Righteousness Language in the Hebrew Scriptures and Early Judaism, in: D.A. Carson et al. (eds.), Justification and Variegated Nomism. Volume I: The Complexities of

Second Temple Judaism, WUNT II/140, Tübingen/Grand Rapids 2001, 415–442.

66 Vgl. Hill, Words (s. Anm. 1), 104–109.

67 Ps 23 (24),5; 32 (33),5; 102 (103),6; Dan 4,24.

68 Vgl. etwa Gen 19,19; 20,13; 21,23; 24,27; Ex 15,13; 34,7; Spr 20,22 bzw. Gen 24,49; Jes 38,19; 39,8; Dan 8,12. Zu den Übersetzungsvarianten von s^{e}daka in der LXX vgl. E.C. Dos Santos, An Expanded Hebrew Index for the Hatch-Redpath Concordance to the Septuagint, Jerusalem 1976, 175. Der griechische und der hebräische Begriff können demzufolge hinsichtlich ihres semantischen Gehalts nicht einfach gleichgesetzt werden.

69 Zur älteren Diskussion vgl. den Überblick bei W. Grundmann, Zur gegenwärtigen Diskussion um das Verständnis der „Gerechtigkeit Gottes" in der neutestamentlichen Wissenschaft, ThJb(L), 1970, 99–117. Zur neutestamentlichen Verwendung von δικαιοσύνη vgl. den konzisen Überblick von K. Kertelge, δικαιοσύνη, EWNT I, Stuttgart ^{2}1992, 784–796.

70 2Petr 1,1; 2,5.21.

71 Wichtige Beiträge der älteren Debatte waren: R. Bultmann, Δικαιοσύνη θεοῦ, in: Ders., Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments. Ausgewählt, eingeleitet u. herausgegeben von Erich Dinkler, Tübingen 1967, 470–475; E. Käsemann, Gottesgerechtigkeit bei Paulus, in: Ders., Exegetische Versuche und Besinnungen. Band II, Göttingen 1964, 181–193; Stuhlmacher, Gerechtigkeit (s. Anm. 57); Wilckens, Römer (s. Anm. 34), 202–233.
Die aktuelle Debatte bewegt sich weithin im Kontext der sogenannten „New Perspective on Paul", die der „lutherischen" Sicht eine stärker am Diskurs des Paulus mit dem jüdischen Gerechtigkeitsverständnis seiner Zeit orientierte Interpretation entgegensetzen möchte. Dies kann hier nicht ausführlich diskutiert werden. Exemplarisch verwiesen sei auf Seifrid, Paul's Use (s. Anm. 30), sowie K. Haacker, Verdienste und Grenzen der „neuen Perspektive" der Paulus-Auslegung, in: M. Bachmann (Hg.), Lutherische und Neue Paulusperspektive, WUNT 182, Tübingen 2005, 1–15.

72 Jak 2,21–24.

73 So etwa M. Konradt, Christliche Existenz nach dem Jakobusbrief. Eine Studie zu seiner soteriologischen und ethischen Konzeption, StUNT 22, Göttingen 1998, 241–2246.

74 Vgl. F. Avemarie, Der Jakobusbrief als Dokument einer frühen Paulus-Rezeption. A Very Old Perspective on Paul, ZThK 98 (2001), 282–309.

75 Vgl. Röm 1,17f.: Die rettende Gerechtigkeit Gottes offenbart sich als Zorn gegen alle Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit.

76 In den Qumrantexten vgl. etwa 1QS 11,3–5.11–14; 1QH 1,26f.; 4,30f.;

9,14f. Diese Texte sprechen davon, dass der Mensch (gemeint ist speziell der jüdische Mensch) selbst keine Gerechtigkeit besitzt und deshalb gänzlich auf die Gnadenerweise Gottes verwiesen ist.

77 Vgl. etwa Röm 2,1; 3,20.23; 7,14.

78 Vgl. die analoge Darstellung Abrahams in 1Makk 2,52*:* Wurde Abraham nicht in der Versuchung als treu befunden, und wurde es ihm nicht zur Gerechtigkeit angerechnet?

79 Mt 5,20: Ich sage euch nämlich: Wenn eure Gerechtigkeit nicht diejenige der Schriftgelehrten und Pharisäer übertrifft, werden ihr nicht in die Gottesherrschaft hineingehen.

80 Mt 5,48: Seid nun vollkommen, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist.

81 Vgl. F. Avemarie, Jedem das Seine? Allen das Volle! (Von den Arbeitern im Weinberg) – Mt 20,1–16, in: R. Zimmermann (Hg.), Kompendium der Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2007, 461–472.

82 Mt 20,13–15.

Markus Witte

1964 geboren in Frankfurt/M.

1984–1990 Studium der Evangelischen Theologie in Frankfurt/M., Erlangen und Marburg, Abschluss mit dem Ersten Theologischen Examen vor der Prüfungskommission der *Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau.*

1993 Promotion zum Dr. theol. an der Theologischen Fakultät der Universität Marburg mit der Dissertation *Vom Leiden zur Lehre. Der dritte Redegang (Hiob 21–27) und die Redaktionsgeschichte des Hiobbuches*.

1995–1996 Lehrauftrag für Altes Testament an der Kulturwissenschaftlichen Fakultät der Universität Bayreuth.

1997 Habilitation an der Universität Marburg mit der Arbeit *Die biblische Urgeschichte. Redaktions- und theologiegeschichtliche Beobachtungen zu Genesis 1,1–11,26* (*Venia legendi* für Altes Testament), Privatdozent in Marburg.

1997–1998 Vikar in Wetzlar-Naunheim, Abschluss mit dem Zweiten Theol. Examen vor der Prüfungskommission der *Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau*.

1998–2000 Vertretung einer Professur für Altes Testament an der Universität Frankfurt/M.

2000 Heisenberg-Stipendiat der Deutschen Forschungsgemeinschaft (Forschungsprojekte zum Buch der Richter und zu den alttestamentlichen Geschichtspsalmen).

2001 Ablehnung eines Rufs auf eine C-4 Professur für Biblische Theologie an der Universität Augsburg.

2001–2009 C-4 Professor für Altes Testament an der Universität Frankfurt/M.

2002 Ordination zum Pfarrer im Ehrenamt in der *Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau*.

2006 Ablehnung eines Rufs auf eine W-3 Professur für Altes Testament an der Universität Mainz.

2006–2008 Dekan des Fachbereichs Ev. Theologie an der Universität Frankfurt/M.

Seit 10/2009 W-3 Professor für Exegese und Literaturgeschichte des Alten Testaments an der Humboldt-Universität zu Berlin.

Seit 1/2010 Leiter des Instituts Kirche und Judentum – Zentrum für Christlich-Jüdische Studien an der Humboldt-Universität.

- Mitherausgeber der monographischen Reihe „Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft“.
- Mitherausgeber der „Berliner Theologischen Zeitschrift“.
- Fachherausgeber der Poetischen Bücher im Rahmen des wissenschaftlichen Bibellexikons im Internet (www.wibilex.de).
- Mitglied im Advisory Board der International Society for the Study of Deuterocanonical and Cognate Literature.
- Mitglied im Beratergremium der Zeitschrift „Biblische Notizen”.
- Mitglied im Exzellenzcluster „Topoi“, research area C-I-1.

Ausgewählte Publikationen

a) Monographien

- Vom Leiden zur Lehre. Der dritte Redegang (Hiob 21–27) und die Redaktionsgeschichte des Hiobbuches, Berlin/New York 1994.
- Philologische Notizen zu Hiob 21–27, Berlin/New York 1995.
- Die biblische Urgeschichte. Redaktions- und theologiegeschichtliche Beobachtungen zu Genesis 1,1–11,26, Berlin/New York 1998.
- Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments, Göttingen 2006; ^{4}2009 [zus. mit A. Berlejung, J.Chr. Gertz u. K. Schmid].

b) Herausgaben

- Abschied vom Jahwisten. Der nichtpriesterliche Hexateuch in der jüngsten Diskussion, Berlin/New York 2002 [zus. mit J.Chr. Gertz u. K. Schmid].
- Der eine Gott und die Welt der Religionen. Beiträge zu einer Theologie der Religionen und zum interreligiösen Dialog, Würzburg 2003.
- Die Griechen und der Vordere Orient. Studien zum Kultur- und Religionskontakt zwischen Griechenland und dem Vorderen Orient im 1. Jahrtausend v. Chr., Fribourg/Göttingen 2003 [zus. mit S. Alkier].
- Die Griechen und das antike Israel. Interdisziplinäre Studien zur Religions- und Kulturgeschichte des Heiligen Landes, Fribourg/Göttingen 2004 [zus. mit S. Alkier].
- Kodifizierung und Legitimierung des Rechts in der Antike und im Alten Orient, Wiesbaden 2005 [zus. mit M.-Th. Fögen].
- Herder-Gedenken. Interdisziplinäre Beiträge anläßlich des 200. Todestages von Johann Gottfried Herder, Frankfurt/M. u.a. 2005 [zus. mit W.-L. Federlin].
- Israeliten und Phönizier – Ihre Beziehung im Spiegel der Archäologie und der Literatur des Alten Testaments und seiner Umwelt, Fribourg/Göttingen 2008 [zus. mit J.F. Diehl].
- Orakel und Gebete. Interdisziplinäre Studien zur Sprache der Religion in Ägypten, Vorderasien und Griechenland in hellenistischer Zeit, Tübingen 2009 [zus. mit J.F. Diehl].

c) Aufsätze

- Wie Simson in den Kanon kam – Redaktionsgeschichtliche Beobachtungen zu Jdc 13–16, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 112 (2000), 526–549.
- „Aber Gott wird meine Seele erlösen“ – Tod und Leben nach Psalm XLIX, *Vetus Testamentum* 50 (2000), 540–560.

– „Mose, sein Andenken sei zum Segen“ (Sir 45,1) – Das Mosebild des Sirachbuchs, *Biblische Notizen* 107 (2001), 161–186.
– Vom Wesen der alttestamentlichen Ethik, in: M. Witte (Hg.), Religionskultur – Zur Beziehung von Religion und Kultur in der Gesellschaft, Würzburg 2001, 139–161.
– Auf dem Weg in ein Leben nach dem Tod – Beobachtungen zur Traditions- und Redaktionsgeschichte von Psalm 73,24–26, *Theologische Zeitschrift* 58 (2002), 15–30.
– Der Segen Bileams – Eine redaktionsgeschichtliche Problemanzeige zum ‚Jahwisten’ in Num 22–24, in: J.Chr. Gertz u.a. (Hg.), Abschied vom Jahwisten. Der nichtpriesterliche Hexateuch in der jüngsten Diskussion, Berlin/New York 2002, 191–213.
– Das neue Lied – Beobachtungen zum Zeitverständnis in Ps 33, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 114 (2002), 522–541.
– Von den Anfängen der Geschichtswerke im Alten Testament. Eine forschungsgeschichtliche Diskussion neuerer Gesamtentwürfe, in: E.-M. Becker (Hg.), Die antike Historiographie und die Anfänge der christlichen Geschichtsschreibung, Berlin/New York 2005, 53–81.
– From Exodus to David. History and Historiography in Psalm 78, in: N. Calduch-Benages u.a. (Hg.), History and Identity. How Israel’s Later Authors Viewed Its Earlier History, Berlin/New York 2006, 21–42.
– Art.: Geschichte / Geschichtsschreibung, in: Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de).
– Barmherzigkeit und Zorn Gottes im Alten Testament am Beispiel des Buchs Jesus Sirach, in: R.G. Kratz u.a. (Hg.), Divine Wrath and Divine Mercy in the World of Antiquity, Tübingen 2008, 176–202.
– Job. Das Buch Ijob (Hiob), in: Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung, Stuttgart 2009 (^{2}2010), 1007–1056 [zus. mit M. Kepper].
– Jakob der Gerechte – Beobachtungen zum Jakobsbild der *Sapientia Salomonis* (Sap 10,1–12), in: A.C. Hagedorn u.a. (Hgg.), Die Erzväter in der biblischen Tradition, FS M. Köckert, Berlin/New York 2009, 323–345.

– Orakel und Gebete im Buch Habakuk, in: M. Witte u.a. (Hg.), Orakel und Gebete, Interdisziplinäre Studien zur Sprache der Religion in Ägypten, Vorderasien und Griechenland in hellenistischer Zeit, Tübingen 2009, 67–91.
– “What Share Do We Have in David ...?” – Ben Sira’s Perspectives on 1 Kings 12, in: R.G. Kratz u.a. (Hg.), One God – One Cult – One Nation. Archaeological and Biblical Perspectives, Berlin/New York 2010, 91–117.

Jens Schröter

1961 geboren in Berlin.

1982–1988 Studium der Evangelischen Theologie in Jena, Hamburg und Heidelberg, Abschluss mit dem Ersten Theologischen Examen vor der Prüfungskommission der *Evangelischen Landeskirche in Baden*.

1992 Promotion zum Dr. theol. an der Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg mit der Dissertation *Der versöhnte Versöhner. Paulus als unentbehrlicher Mittler im Heilsvorgang zwischen Gott und Gemeinde nach 2. Korinther 2,14–7,4*.

1992–1998 Assistent an der Kirchlichen Hochschule Berlin bzw. an der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin.

1997–1998 Vertretungsprofessur für Bibelwissenschaften an der Universität Erfurt.

1998–2003 Professor für Neues Testament am Fachbereich Theologie der Universität Hamburg.

2001 Sommersemester: Visiting Professor am Department of Religious Studies, Rice University, Houston (Texas).

2003–2009 Professor für Exegese und Theologie des Neuen Testaments an der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig.

Seit 9/2009 Professor für Exegese und Theologie des Neuen Testaments sowie die neutestamentlichen Apokryphen an der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin.

– Mitherausgeber der monographischen Reihen „Beihefte zur Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche“ sowie
– „Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments“.
– Neutestamentlicher Herausgeber der Reihe „Neue theologische Grundrisse“.
– Managing Editor der Zeitschrift „Early Christianity“.

– Mitherausgeber der „Berliner Theologischen Zeitschrift“.
– Mitglied im Advisory Board der Zeitschrift „Neotestamentica“.

Ausgewählte Publikationen

a) Monographien

– Erinnerung an Jesu Worte. Studien zur Rezeption der Logienüberlieferung in Markus, Q und Thomas, Neukirchen-Vluyn 1997.
– Jesus und die Anfänge der Christologie. Methodologische und exegetische Studien zu den Ursprüngen des christlichen Glaubens, Neukirchen-Vluyn 2001.
– Das Abendmahl. Frühchristliche Deutungen und Impulse für die Gegenwart, Stuttgart 2006.
– Jesus von Nazareth. Jude aus Galiläa - Retter der Welt, Leipzig 2006; ^{2}2009.
– Von Jesus zum Neuen Testament. Studien zur urchristlichen Theologiegeschichte und zur Entstehung des neutestamentlichen Kanons, Tübingen 2007.

b) Herausgaben

– Der historische Jesus. Tendenzen und Perspektiven der gegenwärtigen Forschung, Berlin/New York 2002 [zus. mit R. Brucker].
– Konstruktion von Wirklichkeit. Beiträge aus geschichtstheoretischer, philosophischer und theologischer Perspektiv, Berlin/New York 2004 [zus. mit A. Eddelbüttel].
– Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament, Tübingen 2005 [zus. mit J. Frey], auch erschienen als UTB-Band M 2953, Tübingen 2007.
– Das Thomasevangelium. Entstehung – Rezeption – Theologie, Berlin/New York 2008 [zus. mit J. Frey und E.E. Popkes].

– Die Apostelgeschichte im Kontext antiker und frühchristlicher Historiographie [zus. mit J. Frey und C.K. Rothschild, unter Mitarbeit von B. Rost], Berlin/New York 2009.
– Jesus in apokryphen Evangelienüberlieferungen. Beiträge zu außerkanonischen Jesusüberlieferungen aus verschiedenen Sprach- und Kulturtraditionen, Tübingen 2010 [zus. mit J. Frey, unter Mitarbeit von J. Spaeth].

c) Aufsätze

– Neutestamentliche Wissenschaft jenseits des Historismus. Neuere Entwicklungen in der Geschichtstheorie und ihre Bedeutung für die Exegese urchristlicher Schriften, *Theologische Literaturzeitung* 128 (2003), 855–866.
– Sühne, Stellvertretung und Opfer. Zur Verwendung analytischer Kategorien zur Deutung des Todes Jesu, in: J. Frey/J. Schröter (Hg.), Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament, Tübingen 2005, 51–71.
– Geschichte im Licht von Tod und Auferweckung Jesu Christi. Anmerkungen zum Diskurs über Erinnerung und Geschichte aus frühchristlicher Perspektive, *Berliner Theologische Zeitschrift* 23 (2006), 3–25.
– Die Offenbarung der Vernunft Gottes in der Welt. Zum Jesusbuch von Joseph Ratzinger, in: T. Söding (Hg.), Das Jesusbuch des Papstes. Die Antwort der Neutestamentler, Freiburg 2007, 121–133.
– Die Herausforderung einer theologischen Interpretation des Thomasevangeliums, in: J. Frey/E.E. Popkes/J. Schröter (Hg.), Das Thomasevangelium. Entstehung – Rezeption – Theologie, Berlin/New York 2008, 435–459.
– Grausame Hinrichtung als heilvolles Ereignis? Der Kreuzestod Jesu im Urchristentum, in: C. Albrecht/M. Laube (Hg.), Das Kreuz mit dem Kreuz. Der Tod Jesu im Protestantismus, Rehburg-Loccum 2009, 63–80.

– Zur Stellung der Apostelgeschichte im Kontext der antiken Historiographie, in: J. Schröter/J. Frey/C.K. Rothschild, Die Apostelgeschichte im Kontext antiker und frühchristlicher Historiographie, Berlin/New York 2009, 27–47.
– Die aktuelle Diskussion über den historischen Jesus und ihre Bedeutung für die Christologie, in: C. Danz/M. Murrmann-Kahl (Hg.), Zwischen historischem Jesus und dogmatischem Christus. Zum Stand der Christologie im 21. Jahrhundert, Tübingen 2010, 67–86.
– Die apokryphen Evangelien und die Entstehung des neutestamentlichen Kanons, in: J. Schröter/J. Frey (Hg.), Jesus in apokryphen Evangelienüberlieferungen. Beiträge zu außerkanonischen Jesusüberlieferungen aus verschiedenen Sprach- und Kulturtraditionen, Tübingen 2010, 31–60.

Abkürzungsverzeichnis

Biblische Texte

Am	Amos
Apg	Apostelgeschichte
Apk	Johannesapokalypse (Offenbarung des Johannes)
1Chr	1. Chronik
2Chr	2. Chronik
Dan	Daniel
Dtn	Deuteronomium (5. Buch Mose)
Ex	Exodus (2. Buch Mose)
Ez	Ezechiel
Gal	Galaterbrief
Gen	Genesis (1. Buch Mose)
Hebr	Hebräerbrief
Hi	Hiob
Hos	Hosea
Jak	Jakobusbrief
Jer	Jeremia
Jes	Jesaja
Jo	Joel
Joh	Johannesevangelium
1Joh	1. Johannesbrief
Klgl	Klagelieder Jeremias
1Kön	1. Könige
2Kön	2. Könige
1Kor	1. Korintherbrief
2Kor	2. Korintherbrief
Lev	Leviticus (3. Buch Mose)
Lk	Lukasevangelium
LXX/LXX	Septuaginta/Septuaginta-Fassung
Mal	Maleachi
Mi	Micha
Mt	Matthäusevangelium
Neh	Nehemia
Num	Numeri (4. Buch Mose)
2Petr	2. Petrusbrief
Pred	Prediger (Kohelet)
Ps	Psalm
Röm	Römerbrief
Sach	Sacharja

1Sam	1. Samuel
2Sam	2. Samuel
Spr	Sprüche
1Thess	1. Thessalonicherbrief
Zeph	Zephanja

Deuterokanonische (apokryphe) und außerkanonische jüdische Schriften

1Hen	1. (äthiopischer) Henoch
1Makk	1. Makkabäer
2Makk	2. Makkabäer
4Makk	4. Makkabäer
1QH	Loblieder (Hodajot) aus Höhle 1 in Qumran
1QpHab	Kommentar (*pešer*) zum Buch Habakuk aus Höhle 1 in Qumran
1QS	Sektenregel aus Höhle 1 in Qumran
11QtgJob	Targum zum Buch Hiob aus Höhle 11 in Qumran
PsSal	Psalmen Salomos
SapSal	Sapientia Salomonis = Weisheit Salomos
Sir	Sirach

Antike Schriftsteller

Aischylos, A.	Aischylos, Agamemnon
Aischylos, Ch.	Aischylos, Choephoroi
Aristoteles, N.	Aristoteles, Nikomachische Ethik
Callimachus, Jov.	Callimachos, Hymnus in Jovem
Hesiod, Op.	Hesiod, Opera et Dies
Hesiod, Th.	Hesiod, Theogonia
Philo, LA	Philo, Legum allegoriae
Philo, sacr.	Philo, De sacrificiis Abelis et Caini
Pindar, O.	Pindar, Olympische Oden
Plato, rep.	Platon, De re publica / Politeia
Plutarch, Dem.	Plutarch, Demosthenes
Sophocles, Ant.	Sophocles, Antigone
Sophocles, OC	Sophocles, Oedipus Coloneus