

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 Ethik² 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 „Biblischer 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 1787⁸ 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 Neuanfang. 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 Römerbriefs³⁰ 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 1545³² 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.“⁶³⁴ 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.“⁶³⁵ 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.“⁶³⁶ 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 Gerechtmachtwerden 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 Gerechthein bewahrt, ist doch deutlich, dass die an den Glauben an Jesus Christus gebundene

Gerechtersprechung 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 Verwendungen⁴⁸

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 Beginn⁵⁰ und auch an späteren Stellen⁵¹ bietet. Der Autor möchte den Nachweis führen, dass die fromme Urteilskraft (εὐσεβῆς λογισμὸς) 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 Sap-Sal 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 werden⁵⁴ 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 Übersetzung⁶⁵

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“ (*šēdāqāh*) eine semantische Neuprägung des griechischen Begriffs erfolgte. So ist schon das Syntagma „Gerechtigkeit Gottes“ (δικαιοσύνη θεοῦ) nur

als Äquivalent der hebräischen Wendung „*ṣe 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 (δικαιος) gilt und dieses durch Gottes Gerechtsprechung (δικαῶσαι) 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^echam) in Verbindung gebracht. Dem entspricht der Befund, dass die Septuaginta den hebräischen Begriff für Gerechtigkeit, s^edaka, 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 Gerechtigkeit⁶⁹

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 wird⁷⁰ –, 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 Gerechtersprechung 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 Abrahamsfigur⁷³ 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 unentschuldigbar 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 Gerechtersprechung

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 wird⁷⁹ 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, 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 beschwerten, die den ganzen Tag für ihn gearbeitet haben, nun aber mitansetzen 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 ⁴2010. Eine instruktive Textsammlung bietet: C. Horn/N. Scarano, *Philosophie der Gerechtigkeit. Texte von der Antike bis zur Gegenwart*, Frankfurt 2002.
- 3 Vgl. grundlegend E. Jünger, *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens*, Tübingen ⁵2006, 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 ³2009.
- 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 ³1967, 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 (erstmal 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 Criticism 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 ¹²1998, 767.
- 16 Ein aktueller Überblick über die gegenwärtige Septuagintaforschung findet sich bei M. Rösel, Die *graphie* 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 rechtmachen 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 ²1987, 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. Sängler, *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 unbekanntenen 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. Hermann, 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 4Makk 1,18; 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, Göttingen²1966, 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: κριτής δίκαιος; 2,18; 4,24.
- 60 2,32: μέγας βασιλεὺς καὶ δίκαιος.
- 61 10,5: Δίκαιος καὶ ὄσιος 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 σ^{ϵ} 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 $\delta\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\upsilon\eta$ vgl. den konzisen Überblick von K. Kertelge, $\delta\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\upsilon\eta$, EWNT I, Stuttgart 21992, 784–796.
- 70 2Petr 1,1; 2,5.21.
- 71 Wichtige Beiträge der älteren Debatte waren: R. Bultmann, $\Delta\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\upsilon\eta$ $\theta\epsilon\omicron\upsilon$, 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 1 Makk 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.