

Arbeitsmappe_ **GERECHTIGKEIT** _ TRE 404-448 _ III [414-420]

°Altes Testament

1. Termini im Alten Testament und in seiner Umwelt
2. Gerechtigkeit des Menschen
3. Gerechtigkeit Gottes

°Judentum

1. Die Bedeutung der Gerechtigkeit – zwischenmenschlich und innermenschlich
2. Gott als Gerechter den Menschen gegenüber: transpersonale Sicht
3. Gerechtigkeit als Ideal des Frommen

°Neues Testament

1. Sprachgebrauch
2. Jesusüberlieferung der Synoptiker
3. Corpus Paulinum
4. Jakobusbrief
5. Johanneische Tradition
6. Hebräerbrief
7. Johannes-Apokalypse

°Mittelalter

1. Gerechtigkeit im philosophisch-theologischen Kontext
2. Gerechtigkeit im bibeltheologischen Kontext
 - Das exegetische Verständnis der „Gottesgerechtigkeit im Glauben“

°Reformations- und Neuzeit

1. Martin Luther
2. Johann Calvin
3. Nachreformatorische lutherische Tradition
4. Karl Barth
5. Dogmatische Reflexion

°Ethisch

°Philosophisch

1. Gerechtigkeit als Herrschaft des Guten: Platon
2. Der Einwand gegen Platon
3. Bestätigung des Platon
4. Ausblicke

III. Neues Testament

1. Sprachgebrauch 2. Jesusüberlieferung der Synoptiker 3. Corpus Paulinum 4. Jakobusbrief 5. Johanneische Tradition 6. Hebräerbrief 7. Johannes-Apokalypse 8. Zusammenfassung (Literatur S. 419)

1. Sprachgebrauch

1.1. Das deutsche Wort Gerechtigkeit steht in der Übersetzung des Neuen Testaments für griechisch *δικαιοσύνη*, entsprechend das Adjektiv gerecht und das Substantiv Gerechter für *δικαίος*. Das griechische Wort *δίκη* hingegen, den größeren Bedeutungsrahmen Recht und Gerechtigkeit abdeckend, findet sich außer II Thess 1,9 und Jud 7 (im Sinne von gerechter Strafe) nur Act 28,4 geradezu personifiziert im Munde heidnischer Seeleute, die im Biß der Schlange das Walten der vergeltenden Gerechtigkeit gegenüber Paulus erkennen wollen.

1.2. Als Opposita stehen entsprechend der griechischen Sprachtradition *ἀδικία* [Ungerechtigkeit] und *ἄδικος* [ungerecht/Ungerechter], daneben aber auch *ἁμαρτία* [→Sünde] und *ἁματωλός* [sündig/Sünder]. Das weist auf die jüdische Sondersprache des Griechischen, in der über die LXX-Übersetzung die griechischen Wörter zu Bedeutungslehnwörtern werden für entsprechende hebräische Wörter vor allem der Wurzel *šdq*. Bezeichnet nämlich in der griechischen Sprache Gerechtigkeit das zwischenmenschliche Verhalten im Unterschied zu *δοσιότης* oder *εὐσέβεια* [beides in etwa „Frömmigkeit“] als dem angemessenen Verhalten gegenüber den Göttern, so gibt es eine solche Differenzierung in jüdischer Tradition an sich nicht, da der Bereich zwischenmenschlichen Verhaltens bestimmt ist durch die vorgegebene Ordnung als Gottes Gerechtigkeit. Daß dennoch in der Septuaginta sich die Übersetzung der Wörter der Wurzel *šdq* nicht differenziert, vielmehr *δικαιοσύνη* und *εὐσέβεια* bzw. *ἀδικία* und *ἀσέβεια* [Gottlosigkeit] parallel und annähernd synonym stehen (vgl. Dihle 304), läßt sich vielleicht daraus

erklären, daß hier wie dort das →Gesetz Bezugsrahmen für Gerechtigkeit ist, so unterschiedlich dieses freilich jeweils nach Herkunft und Inhalt bestimmt ist. Wichtig für den neutestamentlichen Sprachgebrauch ist auch hierbei die Vermittlung zwischen beiden Traditionen in der griechischen Sondersprache des hellenistischen Judentums.

1.3. Das Verbum *δικαιοῦν* [rechtfertigen] und das davon gebildete Substantiv *δικαίωσις* [Rechtfertigung] sind zwar auch unter dem Stichwort Gerechtigkeit zu berücksichtigen, gehören aber wesentlich zu →Rechtfertigung. Trotz verschiedener Überschneidungen (vor allem bei Paulus) geht die Bedeutung von Gerechtigkeit nicht einfach in Rechtfertigung auf. Auch bei einem nicht lediglich an Wortbedeutungen orientierten Artikel sperrt sich die Vielfalt des Sprachgebrauchs im Neuen Testament gegen eine solche Systematisierung. Das aber weist zugleich auf das Traditionsproblem des Verhältnisses von Gerechtigkeit als sozialer Tugend in unserem heutigen Sprachgebrauch zu einem eigentlich nur noch religiöser Sprache zugehörigen Begriff Rechtfertigung.

1.4. Weil das Neue Testament kein Buch aus einer Hand ist, sondern eine Sammlung von Schriften verschiedener Autoren aus unterschiedlichen Situationen, zeichnen sich verschiedene Sprachkreise ab, die im folgenden je für sich behandelt werden. Gemeinsam ist ihnen nicht ein vorgegebener Begriff, wohl aber, daß sie Gerechtigkeit – in welcher Weise auch immer – beziehen auf das in Jesus erschlossene Heil, dabei in unterschiedlicher Weise anknüpfend an Traditionen des Judentums.

2. Jesusüberlieferung der Synoptiker

2.1. Erst Mt hat *δικαιοσύνη* zu einem Schlüsselwort der Verkündigung Jesu gemacht, und das besonders im Zusammenhang der →Bergpredigt, wo er in 5,6.10; 6,33 „Gerechtigkeit“ pointiert in ihm vorgegebene Überlieferung der Logienquelle einfügt sowie in 5,20 Jesus ein „Mehr“ an Gerechtigkeit fordern läßt gegenüber der Gerechtigkeit von Pharisäern und Schriftgelehrten. Inhaltlich entspricht diese Gerechtigkeit dem Tun des Willens des Vaters (7,21), wie ihn Jesus geboten hat (7,24.26; 28,20). Norm der Gerechtigkeit ist nach Mt demnach das Gesetz in der Auslegung Jesu, die als dessen Angelpunkt das doppelte Liebesgebot (22,40) bzw. die →Goldene Regel (7,12) sieht; alles andere Verhalten wird als *ἀνομία* [Gesetzlosigkeit] qualifiziert (7,23). Das geschieht wohl nicht gegen sich selbst als Antinomisten bezeichnende Gegner (so Bornkamm; Barth), denn ihre Selbstdarstellung 7,22 enthält solche Züge nicht; vielmehr mißt Mt von sich aus in dieser Weise an einer von ihm selber postulierten Norm. Gerechtigkeit bezeichnet also bei Mt ein Verhalten derer, die in Jesu →Nachfolge leben wollen. In der exegetischen Diskussion wird diese *δικαιοσύνη* von Bornkamm (28) als „Forderung und eschatologisches Heilsgut zugleich“ (vgl. Barth 130) bestimmt, während Strecker den Gabecharakter bestreitet und Gerechtigkeit allein als „die ethische Haltung der Jünger“ versteht (157; ähnlich Trilling 184). Eine solche Verengung hängt zusammen mit der Gesamtinterpretation des Mt als „heidenchristlich“ und damit auch der Interpretation des Sprachzusammenhangs (vgl. auch Frankemölle 281). Erschließt jedoch Jesu Auslegung des Willens Gottes Heil, so ist auch die damit ermöglichte Gerechtigkeit Heil, begründet in Jesu eigener Erfüllung der Gerechtigkeit (3,15).

2.2. In ganz anderer Weise als Mt hat Lk das Stichwort Gerechtigkeit in die ihm vorgegebene Überlieferung eingebracht, indem er mit dem Adjektiv „gerecht“ Personen positiv kennzeichnet, die nicht eigentlich Jünger sind: in Lk 1,6 Zacharias und Elisabeth als solche, die untadelig in allen Geboten und Rechtsvorschriften wandeln, in 2,25 Simeon, in 23,50 Joseph von Arimathia und in Act 10,22 den heidnischen Hauptmann Cornelius. Auffällig sind weiter die Bezeichnung Jesu als „der Gerechte“ (Lk 23,47; Act 3,14; 7,52; 22,14), dessen Tötung also Unrecht ist, sowie in Weiterentwicklung des Sprachgebrauchs seiner Quellen die Bezeichnung von Gegnern Jesu als solchen, die meinten, gerecht zu sein (Lk 18,9; 20,20). All das enthält keine Beziehung zur Thematik eines Heilszusammenhangs von Gerechtigkeit, Sünde, Gesetz und Christologie.

2.3. In den beiden älteren Quellen Mk und Q findet sich nur in Mk 2,17 par. die Gegenüberstellung von gerecht und ungerecht; aus Q wäre allenfalls Mt 5,45 diff. Lk 6,35 zu nennen, doch scheint hier eher Mt erweitert zu haben, als daß man annehmen könnte, Lk habe gekürzt. Wie in allen anderen Q-Texten dürfte also auch hier das Stichwort gerecht auf einen der Evangelisten zurückgehen. Trotz dieses Fehlens der Begrifflichkeit bleibt aber die Frage, ob nicht Mt mit seiner expliziten Thematisierung der Gerechtigkeit etwas auf den Begriff

bringt, was schon in der Verkündigung des historischen Jesus angelegt ist, nämlich die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes, der Menschen und der Welt, die sich im Zusammenhang der Thematik der →Herrschaft Gottes traditionsgeschichtlich ergibt und die Jesus in seinen Gleichnissen aufnimmt, indem er in überraschender Weise die Erfahrung der Welt nicht gegen Gottes Gerechtigkeit sprechen läßt, sondern gerade die als ungerecht erfahrene Welt zum Gleichnis für Gottes Herrschaft macht (Lührmann 193 f). Doch hängt eine solche Fragestellung sowohl von der Bestimmung von Gerechtigkeit im Alten Testament (s. o. Abschn. I) wie in der jüdischen Tradition (s. o. Abschn. II) ab als auch von der Bestimmung von →Herrschaft Gottes. Die matthäische Fassung von Gerechtigkeit wäre dann zu beurteilen als Aufnahme dieses Themas in die christologische Reflexion der Jesusüberlieferung, und zwar als explizites Thema der Verkündigung Jesu.

3. *Corpus Paulinum*

3.1. Christologisch reflektiert wird die Frage der Gerechtigkeit jedenfalls in der frühchristlichen Überlieferung, die Paulus aufnimmt. Explizit geschieht das in Röm 3,(24)25.26a, wo das in Jesus erschlossene Heil als Erneuerung des Bundes im Blute Christi und damit als Erweis von Gottes Gerechtigkeit beschrieben ist (vgl. dazu bes. Käsemann, Verständnis); durch die Vergebung der Sünden wird Gerechtigkeit hergestellt. Zumeist wird hier V. 24 als nicht zur übernommenen Formel gehörend, sondern als paulinische Überleitung angesehen. Doch ist gerade in alttestamentlicher und jüdischer Tradition Gottes Gerechtigkeit als Gerech-Erklärung verstanden, und zwar durchaus als Gnadenhandeln Gottes, so daß durchaus der ganze Vers einer judenchristlichen Tradition entstammen kann. Weiter findet sich das Thema der Gerechtigkeit im Zusammenhang der →Taufe, z. B. I Kor 6,11 (vgl. 1,30) (vgl. F. Hahn: Rechtfertigung 95–124) und auch in der neben- oder nachpaulinischen Tradition (Tit 3,4–7; Kol 1,13 f; 3,1–4; Eph 2,4–10), von Paulus selber bes. in Röm 6 reflektiert. Implizit ist diese Thematik aber auch mit den christologischen Titeln Gesalbter (Christus im Sinne von messianischer König – zu den Königstraditionen gehört die Erwartung der Durchsetzung von Gerechtigkeit) und Sohn Gottes (als Bezeichnung des von Gott für gerecht Erklärten) gegeben. Ein Motiv der Christologie, die Paulus aufnimmt, ist also schon vor Paulus die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes, der Menschen und der Welt (Lührmann: Rechtfertigung 359).

3.2. Jedoch reflektiert diese christologische Tradition nicht grundsätzlich das Verhältnis von Gerechtigkeit und →Gesetz, obwohl sie im Zusammenhang von Traditionen des Gesetzes entworfen ist (für Röm 3,24–26a vgl. Lev 16) und in I Kor 15,3 b–5 pauschal auf die Schriften (*κατὰ τὰς γραφάς*) verweist. Paulus selber hingegen schließt eine positive Verknüpfung von Gerechtigkeit und Gesetz aus und stellt in bewußter Antithese dagegen die exklusive Verbindung von Gerechtigkeit und →Glaube; er behauptet aber zugleich, daß sich diese Antithese aus dem Gesetz selber ergebe, interpretiere man es nur richtig (vgl. Gal 4,21;

Röm 3,21b und vor allem die Interpretation der Abrahamüberlieferung in Gal 3 f und Röm 4; → Abraham). Paulus steht dabei mit der Aussage über die fehlende Gerechtigkeit in der Tradition alttestamentlicher Klagepsalmen wie dem von ihm zitierten Ps 143 (Gal 2,16; Röm 3,20) oder Ps 14 (Röm 3,10–12), faßt aber das Gnadenhandeln Gottes, das dennoch Gerechtigkeit herstellt, anders als solche Psalmen und anders auch noch einmal als die ihm vorliegende christologische Tradition, indem er es allein mit dem Glauben verbindet (Röm 3,26b in Aufnahme der Formel 3,24–26a). Er zeigt dies vor allem an der Auslegung der Abrahamüberlieferung, für die traditionell ein enger Zusammenhang von Gerechtigkeit, Gesetz und Glaube behauptet worden war.

Umstritten ist in der neueren exegetischen Diskussion das Verständnis von „Gerechtigkeit Gottes“. Ansatzpunkt ist Bultmanns Bestimmung als forensischer Begriff: „von Gott geschenkte, zugesprochene Gerechtigkeit“ des Glaubenden (Theol. 285), grammatisch definiert als Genitivus auctoris. Dagegen hat Käsemann (Gottesgerechtigkeit 183) gestellt: „Die Gabe hat demnach selber Machtcharakter“, oder er spricht von „der unlöslichen Verbindung von Macht und Gabe in unserem Begriff“ (ebd. 187); grammatisch gesehen ein Genitivus subiectivus. Daß es um mehr als nur ein grammatisches Problem der Bestimmung des Genitivs geht, zeigen die von Käsemann angedeuteten Konsequenzen für die Wertung der paulinischen Theologie im ganzen als nicht sich auf Anthropologie beschränkend (dies ist im Kommentar zum Röm ausgeführt, vgl. bes. 21–28). Stuhlmacher hat den Ansatz Käsemanns aufgenommen und dahin weitergeführt (Gerechtigkeit), daß er den Gabecharakter ganz bestreitet und Gerechtigkeit Gottes nur noch als Macht, „Recht des Schöpfers“ (11) versteht. Er begründet das vor allem traditions- geschichtlich aus einer Untersuchung dieser von ihm sog. „Formel“, die er als aus der jüdischen → Apokalyptrik (bes. → Qumran) stammend versteht. Dagegen haben sich insbesondere Bultmann (*ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ*), Conzelmann, Klein und Lohse gewandt, während sich Wilckens weitgehend der Deutung Stuhlmachers angeschlossen hat (202–243), freilich unter stärkerer Betonung der Christologie. In ähnlichem Sinne hat nun auch Stuhlmacher seine ursprüngliche These korrigiert (Versöhnung 105, vgl. dort bes. Anm. 16), daß Gerechtigkeit Gottes bei Paulus weder nur „Glaubensgerechtigkeit, die vor Gott Anerkennung findet“, meine noch stets „Gottes eigenes Recht“, „beide Aspekte gehören unlösbar zusammen“.

Im Anschluß an diese Diskussion sind folgende Punkte bzw. sich aus ihnen ergebende Fragestellungen festzuhalten:

3.2.1. „Gerechtigkeit Gottes“ ist nicht als „Formel“ zu isolieren, weder bei Paulus selber noch in der schmalen jüdischen und christlichen Tradition. Man übergeht sonst vor allem Ps-Stellen, die in der Anrede Gottes von seiner Gerechtigkeit sprechen, und man übersieht sonst den thematischen Zusammenhang zwischen → Galaterbrief, wo es 2,21; 3,21 nur Gerechtigkeit heißt, und → Römerbrief mit den eng verwandten Stellen 3,21 f; 10,3–5. Vor allem ließen sich verbale Wendungen mit *δικαιοῦν* im Passiv, dessen logisches Subjekt Gott ist (Gal 2,16 u. a.), umsetzen in die substantivische Wendung Gerechtigkeit Gottes.

Merkwürdig ist im übrigen, daß in der Diskussion um das Verständnis von Gerechtigkeit Gottes II Kor 9,9f kaum jemals auch nur erwähnt wird (vgl. jedoch Ziesler 161), immerhin die einzige Stelle, an der bei Paulus von Gottes Gerechtigkeit in einem alttestamentlichen Zitat die Rede ist. Dort steht nun freilich dieser Gerechtigkeit Gottes die Gerechtigkeit der Korinther gegenüber, ohne daß hier das Thema der Rechtfertigung im Blick ist. Es geht vielmehr um die Kollekte für die Jerusalemer Gemeinde, und Gerechtigkeit ist nach dem entsprechenden Parallelbegriff in II Kor 8,13 f in durchaus klassischem Sinne als *ἰσότης* [Gleichmaß, Gleichbehandlung] bestimmt. Immerhin kann die Beachtung von II Kor 9,9f vor der Einengung auf den Begriff „Formel“ bewahren.

3.2.2. Während Gerechtigkeit, Glaube und Gesetz in der jüdischen Überlieferung einen engen Heilszusammenhang bilden, nimmt Paulus das Gesetz aus ihm heraus und bindet Gerechtigkeit exklusiv an den Glauben, damit aber auch an den Inhalt dieses Glaubens, Tod und Auferweckung des Christus. Zwar gibt es durchaus eine Gerechtigkeit aus dem bzw. im Gesetz (Röm 10,5 in der Textfassung von Nestle/Aland²⁶, vgl. dazu Lindemann; Phil 3,6); die aber ist nicht Gottes Gerechtigkeit bzw. Gerechtigkeit aus Gott, weil sie nicht aus dem Glauben ist (Röm 10,3–6; Phil 3,9). Diese exklusive Bindung zeigt sich besonders Röm 1,17 (*ἐκ πίστεως* gehört zu *δικαιοσύνη θεοῦ* bzw. im Zitat von Hab 2,4 zu *δίκαιος*) und seiner Wiederaufnahme in 3,21 mit der Pointierung in 3,22. Dann aber hängt vieles an der Bestimmung dessen, was für Paulus Glaube heißt; die Betonung der Christologie bei Wilckens und neuerdings Stuhlmacher verlagert nur die Diskussion und beschwört neue Aporien herauf.

3.2.3. Hängen schon die bisherigen Punkte zusammen mit unterschiedlichen Wertungen traditionsgeschichtlicher Zusammenhänge, so auch die Frage, wie sich Gerechtigkeit (Gottes) verhält zu anderen Heilsbegriffen wie Geist, Leben, Segen usw. Hier ist stärker als bisher der Zusammenhang mit der (dualistischen) Weisheit zu beachten; vgl. nur I Kor 2,12: der Geist Gottes, den die Christen empfangen haben, als Geist aus Gott (*ἐκ τοῦ θεοῦ*) wie die Gerechtigkeit in Phil 3,9, oder die Parallelität von *πνεῦμα* (→Geist) und *δικαιοσύνη* zur Kennzeichnung des Neuen in II Kor 3,7–18.

3.2.4. So umstritten also die Bestimmung dessen ist, was Paulus unter Gerechtigkeit Gottes und was unter Rechtfertigung des Sünders versteht, so umstritten müßte eigentlich auch sein, wie seine dem entsprechende →Ethik zu bestimmen ist. Das wird freilich nirgends wirklich thematisiert, wohl unter dem Eindruck der scheinbar glatten Lösung, paulinische Ethik sei der aus dem Heilsindikativ folgernde Imperativ. Gerechtigkeit ist aber von ihren Opposita Ungerechtigkeit wie Sünde auch ethisch definiert, und Rechtfertigung des Sünders

ist zugleich Rechtfertigung des Handelnden; andererseits gibt Paulus mit dem Gesetz als Heilsweg auch konkrete Verhaltensnormen auf (vgl. die Fälle in I Kor 5–14, die samt und sonders nicht durch Rekurs auf jeweilige Rechtsbestimmungen des alttestamentlichen Gesetzes entschieden werden). Die Frage nach dem aus der Gerechtigkeit Gottes folgenden ethischen Verhalten in Röm 6,1.12–23 ist also nur konsequent. Paulus kennt dabei durchaus auch Gerechtigkeit als ethischen Leitbegriff (vgl. die traditionelle Verbindung *ὁσίως καὶ δικαίως* [fromm und gerecht] in I Thess 2,10; Phil 4,8; Röm 14,17), jedoch wird nicht eine in Christus gegründete Gerechtigkeit zum Zentralbegriff seiner Ethik, sondern →Liebe als Realisierung der durch die Rechtfertigung gewonnenen und ethisches Verhalten erst ermöglichenden →Freiheit (vgl. das Gegenbild Röm 1,18–3,20). Diese Liebe ist gefaßt im Liebesgebot des Gesetzes Lev 19,18 (Gal 5,14; Röm 13,8–10). Daß in der Auslegungsgeschichte die Vermittlung der Rechtfertigung mit der Frage nach ethischer Gerechtigkeit immer wieder zu einem Problem geworden ist, liegt nicht an einer bloßen Äquivokation, sondern weist auf ein elementares Sachproblem, da Paulus Heil gerade nicht über die ethische Selbstverwirklichung erreichbar sieht, andererseits aber auch die traditionelle Bestimmung der Gerechtigkeit als *ἰσότης* nicht ausreichen kann zur Regelung sozialer Bezüge (vgl. Dihle 235). Die in Christus gegründete Gerechtigkeit ist also polemisch radikalisiert entworfen nicht nur gegenüber der jüdischen Tradition, sondern auch gegenüber der griechischen; als Gottes Gerechtigkeit ist sie etwas anderes als ein an Normen der Gerechtigkeit und der Frömmigkeit zu messendes Verhalten, nämlich Befreiung zur Liebe. Das Moment der *ἰσότης* schwingt nur insofern mit, als es keinen Unterschied zwischen Juden und Griechen gibt, alle sind – auch im ethischen Sinn – Sünder (Röm 3,22b; 10,12).

3.3. *Deuteropaulinen*. Die damit angezeigten Probleme treten schon in der paulinischen Tradition des Neuen Testaments auf, insofern nun ein Ausgleich zwischen Rechtfertigung und Ethik gesucht wird (Kol und Eph erst zeigen wirklich das Schema von Indikativ und Imperativ). Es ist sicher nicht lediglich unreflektierter Anschluß an die traditionelle ökonomische Ethik, wenn in den Haustafeln das Gerechte als *ἰσότης* definiert (Kol 4,1; Eph 6,1) und als Maßstab für das Verhalten des Höhergestellten gefordert wird und vor allem in den Pastoralbriefen Gerechtigkeit eine Tugend ist (vor allem auch in den traditionellen Verbindungen mit *σωφροσύνη* [Besonnenheit] und *εὐσέβεια/ὁσιότης* [Frömmigkeit]). Einerseits sind die ethischen Probleme nun grundsätzlich-struktureller Art, nicht mehr primär aus der Neuorientierung auch des Verhaltens entstehende wie in den paulinischen Missionsgemeinden; das ermöglicht eine kritische Aneignung überlieferter Normen – keine Rückkehr freilich gibt es für diese Tradition zum alttestamentlichen Gesetz als Norm. Im Gegenteil, es bildet sich so etwas wie ein einheitliches christliches →Gewissen, eine christliche Sitte heraus, und Abweichungen davon werden als Gesetzlichkeit verdächtigt (vgl. I Tim 4,1–5). Andererseits werden die Grundlagen des Glaubens mehr und mehr neu formuliert in Anlehnung an hellenistische Heilsbegrifflichkeit, so daß *ἐπιφάνεια* [Erscheinung], *σωτηρία* [Heil], *βοήθεια* [Hilfe] die ursprüngliche Gerechtigkeitsbegrifflichkeit ablösen, auch wenn diese als Traditionsrudiment noch übernommen bleibt (Tit 3,7); dann aber wird *δικαιοσύνη* wieder frei für den Bereich der Ethik.

4. Jakobusbrief

In die Nachgeschichte der paulinischen Theologie gehört auch der → Jakobusbrief, freilich negativ. Inhaltlich wie sprachlich der jüdischen Tradition verpflichtet, hat der Autor jedoch das paulinische Rechtfertigungsverständnis als ethisches Problem mißverstanden. Nur so ist zu erklären, daß er meinen kann, mit dem Beispiel 2,15 f die These des Paulus ad absurdum zu führen, und das, obwohl er mit Paulus die Reduktion des Gesetzes auf das Liebesgebot teilt (2,8). Die Frage nach einem wirklichen historischen Zusammenhang zwischen paulinischer Theologie und der Polemik des Jak ist demgegenüber sekundär, und Interpretationen, die keinen Widerspruch zur paulinischen Theologie wahrhaben wollen, verkennen, daß das paulinische Rechtfertigungsverständnis gerade auch eine Krise der überkommenen Ethik bedeutet.

5. Johanneische Tradition

Im → Johannesevangelium fehlt Gerechtigkeit sowohl in der Heilsterminologie als auch in der Ethik etwa als Norm des Verhaltens der Jünger zueinander in den Abschiedsreden, das hier unter das „neue“ Gebot Jesu der Bruderliebe gestellt wird. In I Joh hingegen ist das Tun der Gerechtigkeit, inhaltlich wieder als Liebe untereinander bestimmt, Ausweis der Gotteskindschaft (2,28–3,12), begründet in der Sendung des Sohnes vom Vater.

6. Hebräerbrief

Im → Hebräerbrief begegnet Gerechtigkeit nicht als besonders bestimmter Begriff, weder in der christologischen Grundlegung noch in deren paränetischer Entfaltung. Auch sprachlich zeigt sich hier (e silentio) der Zusammenhang mit einem hellenistischen Judentum (→ Philo v. Alexandrien), das jüdische Sprachtradition nur insofern aufnimmt, als sie von griechischen Voraussetzungen her verständlich schien.

7. Johannes-Apokalypse

In der → Apokalypse des Johannes ist Gerechtigkeit ein Gottesprädikat, und zwar verbunden mit seinem gerechten Gericht. Ein reflektierter Sprachgebrauch ist hier nicht zu finden und auch nicht zu erwarten.

8. Zusammenfassung

8.1. Rückblickend ergibt sich kein einheitlicher neutestamentlicher Begriff von Gerechtigkeit; vielmehr zeichnen sich einzelne, sich nur z. T. überschneidende Sprachkreise ab, in unterschiedlichem Maß an die im Judentum entwickelte Sondersprache des Griechischen anknüpfend. Auch die Verbindung der einzelnen Traditionskreise zum Kanon des Neuen Testaments ergibt keinen neu qualifizierten Gerechtigkeitsbegriff, wohl aber für die Theologie der Folgezeit, die sich jeweils am Kanon des Neuen (und des Alten) Testaments zu legitimieren hat, unterschiedliche Anknüpfungspunkte.

8.2. Ausgangspunkt ist in jedem Fall die im Judentum aus dem Alten Testament heraus entwickelte Normierung der Gerechtigkeit am Sinaigesetz als dem formulierten Willen Gottes und dessen neu überdachter Bezug zu dem mit Jesus gekommenen Heil Gottes. Hier zeichnen sich verschiedene Lösungen unterschiedlichen Reflexionsgrades, aber auch unterschiedlicher Abgrenzung ab, unterschieden in der Qualifizierung des durch Jesus gekommenen Neuen. Am profiliertesten geschieht das bei Mt, der Jesu Auslegung des Gesetzes als Neuformulierung des im Gesetz enthaltenen Willens Gottes versteht, und bei Paulus, für den Tod und Auferweckung des Christus das Ende des Gesetzes bedeutet.

8.3. Als sowohl von der griechischen Tradition her als auch über die Septuaginta von der jüdischen her ethischer Begriff spielt *δικαιοσύνη* eine Rolle in der Formulierung neuer für das Christentum verbindlicher Verhaltensnormen, die wieder in unterschiedlichem Grade in kritischer Aufnahme traditioneller Normen gesucht werden. In die Normendiskussion kommt dabei mit Liebe ein gegenüber an Gerechtigkeit orientierter Ethik konkurrierendes

Modell hinein, das wieder in unterschiedlicher Weise mit Gerechtigkeit ausgeglichen wird. Das hängt zusammen mit unterschiedlichen Fassungen der in Jesus eröffneten Freiheit als
40 der Ermöglichung ethisch verantwortlichen Handelns (vgl. nur Röm 8,2 mit Jak 1,25). Freilich ist Gerechtigkeit damit in keinem Fall als Norm aufgehoben in ihre Opposita Ungerechtigkeit oder Sünde, wohl aber der Liebe unterstellt, und auch Gerechtigkeit im traditionellen Sinn der *ἰσότης* ist daher an der Liebe zu prüfen.

Literatur

- 45 Gerhard Barth, Das Gesetzesverständnis des Evangelisten Matthäus: Günther Bornkamm/Gerhard Barth/Heinz Joachim Held, Überlieferung u. Auslegung im Matthäusevangelium, 1960⁷1975 (WMANT 1) 54–154. – Klaus Berger, Neues Material zur „Gerechtigkeit Gottes“: ZNW 68 (1977) 266–275. – Günther Bornkamm, Enderwartung u. Kirche im Matthäusevangelium: ders./Gerhard Barth/Heinz Joachim Held, Überlieferung und Auslegung (s. o.) 13–47. – Rudolf Bultmann, Theol. des NT, Tübingen⁸1980. – Ders., *ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ ΘΕΟΥ*: ders., Exegetica, Tübingen 1967, 470–475. – Hans Conzelmann, Die Rechtfertigungslehre des Paulus. Theol. oder Anthropologie?: ders., Theol. als Schriftauslegung, 1974 (BEvTh 65) 191–206. – Albrecht Dihle, Art. Gerechtigkeit: RAC 10 (1978) 233–360. – Jacques Dupont, Les Béatitudes, III²1973 (EtB). – Hubert Frankemölle, Jahwebund u.
5 Kirche Christi, 1974 (NTA.NS 10). – Hans Hübner, Existenziale Interpretation der paulinischen ‚Gerechtigkeit Gottes‘: NTS 21 (1974/75) 462–488. – Ernst Käsemann, Zum Verständnis v. Röm. 3,24–26: ders., Exegetische Versuche u. Besinnungen, Göttingen, I 1960, 96–100. – Ders., Gottesgerechtigkeit bei Paulus: ebd., II 1964, 181–197. – Ders., An die Römer, 1973 (HNT 8a). – Günter Klein, Gottes Gerechtigkeit als Thema der neuesten Paulus-Forschung: VuF 12 (1967) 1–11. – Andreas Lindemann, Die Gerechtigkeit aus dem Gesetz – Erwägungen zur Auslegung u. zur Textgesch. v. Römer
10 10,5: ZNW 73 (1982) 231–250. – Eduard Lohse, Die Gerechtigkeit Gottes in der paulinischen Theol.: ders., Die Einheit des NT, Göttingen 1973, 209–227. – Ulrich Luck, Gerechtigkeit in der Welt – Gerechtigkeit Gottes: WuD 12 (1973) 71–89. – Dieter Lührmann, Der Verweis auf die Erfahrung u. die Frage nach der Gerechtigkeit: Jesus Christus in Historie u. Theol. FS Hans Conzelmann, Tübingen
15 1975, 185–196. – Gottfried Quell/Gottlob Schrenk, *δικη κτλ.*: ThWNT 2 (1935) 176–229. – Rechtfertigung. FS Ernst Käsemann, Tübingen/Göttingen 1976. – E. P. Sanders, Paul and Palestinian Judaism, London 1977. – Georg Strecker, Der Weg der Gerechtigkeit, ³1971 (FRLANT 82). – Peter Stuhlmacher, Gerechtigkeit Gottes bei Paulus, 1965 (FRLANT 87). – Ders., Versöhnung, Gesetz u. Gerechtigkeit, Göttingen 1981. – Andries B. du Toit, Dikaiosyne in Röm 6: ZThK 76 (1979) 261–291. –
20 Wolfgang Trilling, Das wahre Israel, ³1964 (StANT 10). – Ulrich Wilckens, Der Brief an die Römer (Röm 1–5), 1978 (EKK 6/1) 202–233. – John A. Ziesler, The Meaning of Righteousness in Paul, 1972 (SNTS.MS 20).

Dieter Lührmann

Arbeitsmappe **GERECHTIGKEIT** _ TRE 404-448 _ III [414-420]

[SEMINAR: Brisanz und Grenzen reformatorischer Erkenntnisse im Meinungsstreit um Gerechtigkeit](#)

Wintersemester 2017-2018