

Gottes Gerechtigkeit im Alten Testament und bei Paulus: Eine Skizze¹

Die Bibelwissenschaft hat sehr oft und ohne Unterlaß die Bedeutungen der hebräischen Wörter für "Gerechtigkeit" (צִדְקָה, צִדְקָה, צִדְקָה, צִדְקָה und die Verbform צָדַק) diskutiert. Aber der Wunsch nach einem befriedigenden Konsens bleibt unerfüllt. Man findet nur unterschiedliche Denkrichtungen, die eine Strafgerechtigkeit Gottes entweder behaupten oder ablehnen. Im letzteren Fall denkt man sofort an die Worte, mit denen Gerhard von Rad seinen Schluß formuliert hat: "der Begriff einer strafenden צִדְקָה ist nicht zu belegen; er wäre eine *contradictio in adiecto*."²

Trotz dieser kühnen Behauptung gibt es im Alten Testament etliche unübersehbare Belege für eine strafende Gerechtigkeit Gottes. Man darf diese Belege nicht, wie es von Rad in seiner "Theologie des Alten Testaments" getan hat, mit dem Urteil, daß sie spät und sekundär sind, zu schnell zur Seite schieben. Wir bedürfen einer semantischen und lexikalischen Klärung. Natürlich stehen auch diejenigen, die die Position vertreten, daß in bezug auf den biblischen Begriff der Gerechtigkeit von einer vergeltenden Gerechtigkeit zu sprechen ist, vor einem Problem.³ Wie erklärt man, daß wir im AT für eine heilschaffende Gerechtigkeit Gottes ungefähr viermal so viel Belege vorfinden wie für eine vergeltende oder strafende göttliche Gerechtigkeit?⁴ Wir müssen also sowohl das Übergewicht der Belege für eine heilschaffende Gerechtigkeit, als auch die Zweiseitigkeit der Verwendungen erklären.

In diesem Zusammenhang hat man auch darüber debattiert, ob "Gerechtigkeit" mit einer Norm oder einfach mit einem Verhältnis zu tun hat. Offensichtlich hängt diese Frage mit der ersten zusammen. Wenn die Begriffe für "Gerechtigkeit" die Vorstel-

- 1 Dieser Aufsatz ist als Vortrag im Albrecht-Bengel-Haus am 29. April 1997 gehalten worden. Er präsentiert Teile von zwei weiteren Arbeiten, die auf Englisch veröffentlicht werden sollen. Ich möchte Herrn Markus Wehrstedt für seine sorgfältige sprachliche Korrektur danken. Natürlich ist er für verbleibende Fehler nicht verantwortlich.
- 2 Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments* Bd. 1, München, ⁶1969, 389.
- 3 Z.B. Friedrich Nötscher, *Die Gerechtigkeit Gottes bei den Vorexilischen Propheten: Ein Beitrag zur Alttestamentlichen Theologie, Alttestamentliche Abhandlungen* 6.1, Münster 1915.
- 4 Das sind Dtn 33,21; Ri 5,11; 1 Sam 12,7; Jes 9,6; 11,4; 32,16; 33,5; 41,9-10; 42,21; 45,8 21 23 24; 46,13; 48,18; 51,5.6.8; 54,14.17; 56,1; 58,8; 59,9.16-17; 60,17; 61,10-11; 62,1; 63,1; Jer 9,23; 23,6; 33,16; 51,10; Ps 9,5; 22,32; 24,5; 31,2; 35,24; 36,6-7; 40,10; 51,16; 69,28; 71,15.16.19.24; 72,1-3; 88,13; 89,15-17; 97,6 98,2; 99,4; 103,6; 116,5; 119,123.140; 129,4; 143,1.11; 145,7; Joël 2,23; Mi 6,5; 7,9; Mal 3,20.

lung eines Maßstabs einer Norm inkludieren, läßt sich relativ leicht ein Verständnis der Belege für eine strafende Gerechtigkeit finden: Gott übt Gerechtigkeit, indem er die, die seiner Norm nicht gerecht werden, straft. Wenn aber Gerechtigkeit ein gutes, geordnetes Verhältnis beschreibt, darf man Gerechtigkeit einfach als "heilsbringend" interpretieren: Gott übt Gerechtigkeit, indem er sein Volk, das im Verhältnis zu ihm steht, rettet.

Es ist an dieser Stelle lehrreich, Hermann Cremer zu hören, dessen Arbeit über Gerechtigkeit im Alten Testament (und bei Paulus) den Inhalt und die Methoden der heutigen Forschung sehr stark beeinflusst hat.⁵ Cremer schrieb diese Arbeit als Antwort auf Ritschls epochenmachende Abhandlung "Rechtfertigung und Versöhnung".⁶ Wie Cremer es kurz zusammengefaßt hat, versteht Ritschl unter der Gerechtigkeit Gottes "die Rechtschaffenheit Gottes, die Kongruenz seines Handelns mit seiner inneren Normalität und mit dem was die Israeliten von der Leitung ihrer Geschehe durch Gott zu erwarten haben."⁷

Die Strafen an den Gottlosen gelten nur als Mittel zum Zweck der göttlichen Realisierung des Heils der Frommen. Dementsprechend ist nach Ritschl die Vorstellung von einer vergeltenden Gerechtigkeit ein Produkt der heidnischen Welt. Die biblische Ansicht schließt nicht eine (sogenannte) mechanische Beziehung zwischen Verdienst und Lohn bzw. Strafe in sich, sondern die (sogenannte) organische Beziehung zwischen Ursache und Wirkung. Cremer hat nun Ritschl auf die Konkretheit, wie in der Schrift von Gerechtigkeit geredet wird, hingewiesen. Der Herr schafft und behütet die Gerechtigkeit nicht aufgrund eines zukünftigen Zweckes, sondern in konkreten Umständen.⁸ Diese "richterliche Betätigung Gottes" ist nicht nur heilsvoll, sondern auch strafend. Die Strafen an den Bösen sind dabei notwendig, um den Gerechten zu ihrem Recht zu verhelfen.

Cremer leistet hier einen wichtigen Beitrag, aber seine Antwort reicht nicht aus. Leider akzeptiert er Ritschls Behauptung, daß Gerechtigkeit im AT immer die heilsvolle Seite der göttlichen Tätigkeit signalisiert.⁹ Zwar ist es oft so, daß die Strafen an den

5 Hermann Cremer, Die paulinische Rechtfertigungslehre im Zusammenhange ihrer geschichtlichen Voraussetzungen. Gütersloh: Bertelsmann, 1899.

6 Albrecht Ritschl, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung (Bonn: Adolph Marcus, 1874).

7 Cremer, Rechtfertigungslehre, 18, zit. nach Ritschl.

8 Cremer, Rechtfertigungslehre, 24.

9 Cremer, Rechtfertigungslehre, 33: "An eine Herabdrückung dieses Begriffs zu dem der *justitia distributiva* ist nicht zu denken. Im ganzen Alten Testament ist und bleibt die Gerechtigkeit Gottes *justitia salutifera*. Weil sie ihrem Wesen nach *justitia justificatoria* ist, d.h. weil es ihr Wesen ist, Recht zu schaffen denen, die es bedürfen, oder das Recht zu Gunsten des Volkes Gottes auszuüben und ihm dadurch zu helfen."

Feinden Israels notwendig sind, um Heil zum Volk Gottes zu bringen. Aber der Herr greift nicht nur um seines Volkes willen ein. Mit seinem Volk steht auch sein Name auf dem Spiel. Gott insistiert auf seinem Recht, Gott zu sein gegen eine Welt, die ihn ablehnen will. Wenn er in Gerechtigkeit handelt, ist sein Ziel nicht nur eine "Weltordnung" wieder herzustellen, sondern auch seine Gottheit zu verteidigen. Deswegen geschieht es auch, wenn er um seines Namens willen handelt, daß er seine Gegner zerstört: "Hebt eure Augen auf gen Himmel und schaut unten auf die Erde! Denn der Himmel wie ein Rauch vergehen und die Erde wie ein Kleid zerfallen, und die darauf wohnen, werden wie Mücken dahinsterven. Aber mein Heil bleibt ewiglich, und meine Gerechtigkeit wird nicht zerbrechen."¹⁰ Hier findet man nicht einfach die Herstellung einer heilvollen Ordnung (obwohl sie freilich hier im Handeln Gottes inkludiert ist), sondern die Durchführung der Gottheit Gottes.¹¹

Leider hat Cremers Opposition zu Ritschls These von der Normgemäßheit der Gerechtigkeit Gottes ihn zu einer weiteren unglücklichen Übertreibung verleitet. Er behauptet in bezug auf das biblische Denken:

"Das Verhältnis zu dem Anspruch, den jemand hat, das Verhältnis des mit צדק gewerteten Objektes zu den Ansprüchen des Subjektes ist der Grundgedanke. . . . Sie (d.h. die Ansprüche) sind einfach mit dem bestehenden Verhältnis gegeben, welches als solches ganz bestimmte Forderungen einschließt. Es liegt also auch nach dieser Seite hin kein Anlaß vor, an eine objektive, sei es in dem mit צדק gewerteten Objekt liegende, sei es in der Idee Gottes oder des Menschen enthaltene Norm zu denken. Das Verhältnis selbst ist die Norm."¹²

Wenn wir einen kleinen Blick auf Gen 38,26 werfen, ist der Mangel dieser These sofort sichtbar. In diesem Vers befiehlt Juda, der von der außerehelichen Schwangerschaft seiner Schwiegertochter Tamar informiert worden ist, daß diese herausgeführt werden soll, um verbrannt zu werden. Der Rahmen scheint eine Art von Prozeß zu sein. Höchstwahrscheinlich reflektiert er die richterliche Autorität des pater familias zu jener Zeit. Obwohl der Erzvater im Mittelpunkt der Erzählung ("es wurde Juda angesagt") steht, wird vorweggenommen, daß die Mitglieder seines Haushalts die Mitteilung überbracht haben. Sie werden Beobachter des Prozesses. Mit dem Hinweis darauf, daß Juda für die Schwangerschaft Tamars verantwortlich ist, muß er

10 Jes 51,6 (Lutherbibel).

11 Gegen Hans Heinrich Schmid, Gerechtigkeit als Weltordnung: Hintergrund und Geschichte des alttestamentlichen Gerechtigkeitsbegriffes, BHT 40 Tübingen 1968, 179. Vgl. auch John Piper, The Justification of God. An Exegetical and Theological Study of Romans 9,1-23, Grand Rapids 1983, 89-101. Leider dehnt Piper diesen Gedanken auf die ganze biblische Verwendung der "Gerechtigkeit Gottes" aus.

12 Cremer, Rechtfertigungslehre, 36.

zugeben, "Ihr Anspruch besteht zu Recht (צִדְקָה מְנַיִן); denn ich habe sie meinem Sohn Schela nicht gegeben." Tamars Tat hat den Maßstäben für die Erhaltung der Familienlinie entsprochen (s. Gen 38,8; Dtn 25,5-11), und wurde aufgrund Judas Verweigerung erst verursacht. Deswegen konnte Juda, Ankläger und Richter zugleich, Tamar der Hurerei nicht beschuldigen.

In dieser Hinsicht ist die Übersetzung in der Lutherbibel (d.h. "Sie ist gerechter als ich") falsch. Die biblische Sprache weicht von modernen Sprachen ab, indem sie oft "Gerechtigkeit" in einer konkreten Form repräsentiert, und zwar als eine von zwei Parteien bestrittene Sache. Hier ist Cremer zu einer wichtigen Einsicht gekommen. Der Kontext ist, wie gesagt, "sozial und forensisch."

Es ist aber nicht richtig, wenn man sagt, daß das Verhältnis zwischen Juda und Tamar als eine Norm funktioniert oder daß es in sich eine Norm inkludiert. Das Verb צִדַק signalisiert hier angewandte Gerechtigkeit, die sich nach einer vorher fixierten Norm reguliert findet.

Wir haben diesen Text erwähnt, weil er sehr oft als ein Beispiel für die Bekräftigung der These gebraucht wird, daß sich die Wurzel צִדַק immer auf ein Verhältnis und nicht auf eine Norm bezieht.

Wir stehen in der Kritik an dieser These nicht allein. In diesem Zusammenhang ist die Arbeit von Hans Heinrich Schmid von erheblicher Bedeutung.¹³ Wie oben gesagt, hegen wir Vorbehalte gegen seine These, daß die Vorstellung von einer Weltordnung den Sprachgebrauch von צִדַק bestimmt. Dennoch hat er klar gezeigt, daß diese Wurzel mit Begriffen von Legitimität und Normalität in allen nordwestsemitischen Sprachen verknüpft wird.¹⁴ Im Alten Testament beweist dies ferner die Parallelisierung von Wörtern wie אֱמֶת¹⁵, יֵשֶׁר¹⁶, מִשְׁרִים¹⁷ da die Wurzel צִדַק im allgemein mit der Vorstellung einer Norm verbunden wird.

13 Jepsen beobachtet, "Zu allermeist wird deutlich, daß צִדַק etwas mit Gott zu tun hat. . . . Wenn also auch die Wurzel zunächst ein innermenschliches Verhalten meint, so ist dieses in Israel doch nie dem Urteil Gottes entnommen," "צִדְקָה וְצִדִיק im Alten Testament," in Gottes Wort und Gottes Land, hrsg. H. G. Reventlow (Vandenhoeck & Ruprecht, 1965) 81-82. Siehe auch Albrecht Dihle, "Gerechtigkeit," in Reallexikon fr Antike und Christentum Bd. 10, Hrsg. T. Klausner u.a. Stuttgart 1978, 281-298.

14 Siehe, Moshe Weinfeld, Social Justice in Ancient Israel and in the Ancient Near East, Publications of the Perry Foundation for Biblical Research in the Hebrew University of Jerusalem, Jerusalem/Minneapolis 1995, 25-26.

15 1 Kön 3,6; Jes 48,1; Jer 4,2; Sach 8,8; Ps 85,11-12.

16 Dtn 9,5; 1 Kön 3,6; Hos 14,10; Ps 45,7; 119,137; Spr 2,9, 16,13.

17 Jes 33,15, 45,19; Ps 9,9, 17,2, 58,2, 96,10, 98,9, 99,4; Spr 1,3, 2,9.

Ein noch schwerwiegenderes Mißverständnis liegt in der Befürwortung der nahen und direkten Verbindung zwischen Gedanke und Sprache, die Cremer voraussetzt.¹⁸ Diese Voraussetzung veranlaßt Cremer zur Suche nach einem Grundbegriff für "Gerechtigkeit" und schließlich zur Behauptung, daß Gottes Gerechtigkeit immer eine *justitia salutifera* (heilschaffende Gerechtigkeit) ist. Natürlich ist es nicht falsch, eine allgemeine Bedeutung einer Wortwurzel zu suchen. Dadurch läßt sich auch in dunklen oder unklaren Kontexten ein Wortgebrauch erklären. Etymologische Forschungen bleiben weiterhin wichtig. Problematisch wird das Konzept von einem einheitlichen Grundbegriff erst dann, wenn dieser ohne Rücksicht auf die individuellen Kontexte verwendet wird. Noch heute übersehen viele wissenschaftlichen Arbeiten die semantische Einsicht, daß die Wortbedeutung immer vom Kontext abhängt. Deshalb muß jede berechnete Definition eines Wortes oder eines Ausdrucks die Kontexte, in der die verschiedenen Bedeutungen des Wortes (oder des Ausdrucks) gelten, möglichst genau beschreiben. Wenn dies unterlassen wird, ist man versucht, seine je eigene Interpretation in einen Kontext hineinzulesen.

Das geschieht nicht nur bei den oben zitierten Cremer und von Rad, sondern auch bezüglich der sehr oft begegnenden Deutung der Gerechtigkeit Gottes als dessen "Bundestreue" (oder, sofern sie als Bundestreue verstanden wird, als "Gemeinschaftstreue"). Man ahnt natürlich, daß im Alten Testament die Begriffe von der Wurzel צדק und ברייה irgendwie miteinander verbunden sind. Das genaue semantische Verhältnis ist aber damit noch nicht erklärt.

Dies soll nun skizzenhaft versucht werden. Nur selten erscheinen ברייה und die Wurzel צדק in unmittelbarer Nähe zueinander, obwohl es zahlreiche Belege für diese Begriffe im Alten Testament gibt.¹⁹ Das Wort ברייה kommt 284 mal vor, die Wurzel צדק etwa 524 mal. Aber in nur etwa sieben Texten stehen die beiden in semantischer Verbindung.²⁰ Dieser Mangel an Konvergenz fällt besonders auf, daß sich die Bedeutungsfelder sowohl von ברייה als auch von der Wurzel צדק auf den Bereich persönlicher Beziehungen sowie auf ethische und juristische Dimensionen beziehen.

Dieses Phänomen können wir hier nicht im ganzen klären. Wir wollen nur einige Beobachtungen machen. *Erstens* muß vermieden werden, ברייה als einen einheitlichen

18 Ich will hier nicht die bekannte Kritik von James Barr wiederholen (The Semantics of Biblical Language, im 1961 veröffentlicht worden).

19 Es ist völlig unverständlich, daß Johnson ("צדק" 6,919) behauptet, "צדק steht in einer engen Verbindung mit ברייה, und zwar als bundesgemäßes Verhalten." Koch, "צדק" 2,516, kommentiert dagegen: "Schwierig ist außerdem, daß zwar die Wurzel צדק häufig auf das rechte Verhalten des Menschen zu seinem Gott (und umgekehrt) angewandt wird, aber kaum je mit dem für das Gottesverhältnis grundlegenden Begriff ברייה zusammengestellt wird."

20 Jes 42,6, 61,8; Hos 2,20; Ps 50,1-5; Ps 111,1-10; Dan 9,4-7; Neh 9,32-33.

chen Grundbegriff zu behandeln. Wenn wir von einer göttlichen "Setzung" (einem sogenannten "Bund") in einem bestimmten Kontext sprechen, müssen wir uns klar sein, ob wir die noachitische, abrahamitische, sinaitische, davidische oder eine andere "Setzung" meinen.²¹ Die Beschreibung der Gerechtigkeit Gottes als einer heilsbringenden "Bundestreue" deutet auf einen unbedingten abrahamitischen "Bund" hin. Wir werden sehen, daß eine Mehrheit der Belege für eine vergeltende göttliche Gerechtigkeit im Zusammenhang mit einem Bundesbegriff stehen. In diesen Fällen darf man nicht von einem bedingungslosen Bund sprechen!

Zweitens signalisiert das Wort ברית im allgemeinen eine bestimmte und formale Beziehung und impliziert eine zweifache Metaphorik, nämlich die der Verpflichtung und die des Familienkreises. Den biblischen Texten zufolge verhält man sich in dieser Beziehung nicht einfach gerecht oder ungerecht. Vielmehr "hält man eine ברית", "erinnert sich an eine ברית", "richtet eine ברית auf", usw. Oder umgekehrt "bricht", "übertritt", "verläßt", "verschmäht", "vergißt", oder "entweicht" man eine ברית. Wenn nun Anklagen gegen einen "Bundesgenossen" erhoben werden, werden die Familien-Metaphern verwendet, z.B.:

"Ich habe Kinder großgezogen und hochgebracht, und sie sind von mir abgefallen!" (Jes 1,2)

"Geh hin und nimm ein Hurenweib und Hurenkinder; denn das Land läuft vom Herrn weg der Hurerei nach." (Hos 1,2)

Positiv ausgedrückt fordert eine aufgelegte Setzung (ברית) "Liebe" (חסד) und "Treue" (אמונה):

"Ich habe Lust an der Liebe und nicht am Opfer, an der Erkenntnis Gottes und nicht am Brandopfer." (Hos 6,6)

Natürlich sind Treue und Liebe als eine Art von Gerechtigkeit im Alten Testament betrachtet.²² Aber im Umfeld des "Bundesbegriffes" erscheinen חסד und אמונה öfter als die Wurzel צדק. Weil eine ברית eine besondere Art von Beziehung darstellt, nimmt in diesem Verhältnis "Gerechtigkeit" die Form der Liebe und Treue an. Die sogenannte "Bundestreue" ist "Gerechtigkeit", aber nicht alle "Gerechtigkeit" ist "Treue". Wir dürfen vielleicht von "Treue" als "Bundesgerechtigkeit" oder "Gemeinschaftsgerechtigkeit" sprechen, aber umgekehrt nicht.

21 Hier schließe ich mich der Arbeit von Ernst Kutsch an: *Verheißung und Gesetz: Untersuchungen zum sogenannten "Bund" im Alten Testament*, BZAW 131 Berlin 1973; *Neues Testament - Neuer Bund? Eine Fehlübersetzung wird korrigiert* Neukirchen/Vluyn 1978. Ich möchte Herrn Prof. Dr. Peter Stuhlmacher danken, der mich auf Kutschs Arbeit hingewiesen hat.

22 E. g. Pss 40,11; 88,10-12; 103,17; Ps 143,2.

Weitere Belege unterstützen diesen Schluß. In Genesis wird "Gerechtigkeit" erst dem Noah, dann bedeutungsvoll auch dem Abraham zugeschrieben, ehe Gott mit dem einen oder dem anderen eine ברית aufrichtet. In Gen 18,22-23 wird davon ausgegangen, daß es möglich sei, einige Gerechte in Sodom und Gomorrah zu finden. Ferner ist Hiob als Gerechter kein Israelit (Ijob 1,1). Über dies hinaus werden Daniel, Noah und Hiob im Buch Hesekeiel als "Gerechte" bezeichnet (Hes 14,14.20). Der Kontrast zwischen dem "Gerechten" und dem "Gottlosen" in den Sprüchen ist an der allgemeingültigen Weisheit, nicht an einem "Bund" orientiert. "Gerechtigkeit" ist offensichtlich in der biblischen Verwendung nicht auf Gottes Beziehung zu Israel begrenzt.

Die allgemeine Umkehrung der biblischen Sprache in die Deutung der Gerechtigkeit Gottes als "Bundestreue" bleibt nicht ohne irreführende Nachwirkung. Wenn "der Bund" weiter einfach als eine Verheißung Gottes verstanden wird, kann man das Heil Gottes syllogistisch und ohne Abstriche als "Gerechtigkeit" interpretieren.²³ Dann triumphiert Ritschl zu unrecht über Cremers Einsicht, daß Gerechtigkeit, wenn sie im Alten Testament Heil signalisiert, ein konkretes Geschehen schildert.

Die Deutung der Gerechtigkeit Gottes im AT als "Heil" gewinnt Berechtigung, wenn deren Begrenzung auf das Motiv der Verwaltung, der Justiz in den Blick genommen wird. Die Anzahl der Belege, in denen Gerechtigkeit mit der Idee von "herrschen und richten," und besonders mit der Wurzel שפַת (etwa 142 mal) angeschlossen ist, ist bemerkenswert. Wie die Verbindung zwischen "herrschen und richten" andeutet, sind in der antiken Welt diese beiden Funktionen nicht voneinander getrennt. In den biblischen Kontexten ist die Verwaltung der Justiz zugleich juristisch, legislativ und exekutiv, wie auch schon Ritschl und Cremer gesehen haben. Zuallererst fällt die Aufgabe, Gerechtigkeit zu schaffen, Gott zu, dann dem König (oder dem Richter in der Richterzeit), und endlich auch allen Israeliten, besonders den Reichen.²⁴ In allen Fällen kommt die Forderung nach (gesellschaftlicher) Gerechtigkeit vom göttlichen König, dem Herrn her.²⁵ Der Herr, indem er den Benachteiligten zur Gerechtigkeit verhilft, sichert und bewahrt eine gute Ordnung in der Schöpfung.²⁶ Wahrscheinlich aus diesem Grund bekommt die Wurzel צַדִּיק im forensischen Zusammenhang einen positiven Sinn, wie z.B. in 1 Kön 8,32: "Du (Gott) wirst den, der schuldig ist, für schuldig erklären, indem du seine Tat auf sein Haupt kommen läßt, und den, der im

23 Siehe James D. G. Dunn, "The Justice of God: A Renewed Perspective on Justification by Faith," JTS 43 (1992) 16-17.

24 Siehe K. Whitelam, The Just King: Monarchical Judicial Authority in Ancient Israel, JSOTSup 12, 1979).

25 Die Idee des Königreichs Gottes schließt die des Bundes nicht aus (z.B. Ps 50; 89). Aber 'richten' ist breiter als 'treu sein im Bunde'.

26 z.B. Ps 72,1-3; 85,9-13; 89,14; 97,1-2 und Jes 40-66 passim.

Recht ist, wirst du zu seinem Recht helfen, in dem du ihm nach seiner Gerechtigkeit gibst" (eigene Übersetzung).²⁷

Gleicherweise kommt dem Ausdruck "Recht und Gerechtigkeit schaffen" (יצדקה נעשה, 13 mal)²⁸ aktive Bedeutung zu. Er beschreibt das Regieren der Könige. Deswegen ist es verständlich, daß Begriffe von Kraft, Macht und sogar Kampf mit der Wurzel צדק assoziiert werden, wie z.B. im Lied der Debora, wo "Gottes Gerechtigkeit" zum ersten Mal im Alten Testament auftaucht:

"Horch, wie sie jubeln zwischen den Tränkrinnen! Da rede man von den gerechten Taten des Herrn, von den gerechten Taten seiner Bauern in Israel!" (Ri 5,11)²⁹

Die Annahme eines forensischen Hintergrunds erklärt hier sowohl die Verwendung der Wurzel צדק für eine *ius iustitia salutifera*, als auch deren Grenze.

Um die Verwendung die Wurzel צדק zu verstehen, müssen wir drei weitere lexikalische Phänomene in Betracht ziehen. *Erstens* ist es wahrscheinlich, daß ein semantischer Unterschied zwischen dem femininen Nomen צדקה und dem maskulinen צדק existiert. Die צדקה bezieht sich normalerweise auf eine konkrete Sache, wie z.B. eine gerechte Tat oder ein rechtfertigendes Urteil. Der צדק signalisiert fast immer ein Abstraktum. *Zweitens* muß gesehen werden, daß צדקה in ihrer Konkretheit sehr oft die Bedeutung "Tat der Rechtfertigung" hat, die wahrscheinlich eine Nominalisierung des Verbes im Hiph'il darstellt. Das Verb erscheint relativ selten (44 mal) im Vergleich mit den Nomen, besonders mit dem femininen צדקה (157 mal). *Drittens* erscheint das Adjektiv צדיק im Alten Testament 205 mal, und mit Ausnahme eines Falles bezieht es sich auf Personen.³⁰

Nun bedüfen die Kontexte, in denen von einer vergeltenden oder strafenden Gerechtigkeit die Rede ist, einer näheren Untersuchung. Die nicht ganz geringe Zahl dieser Kontexte, die aus verschiedenen Zeiten stammen, ist forensisch orientiert.³¹ Neun von diesen Belegen finden sich in Bekenntnissen, in denen Gott mit dem Adjektiv צדיק beschrieben wird. Fünf davon sind von gleicher Verwendungsart: jemand, der

27 Ex 23,7, Dtn 25,1; 2 Sam 15,4; Ps 82,3; 2 Chr 6,23.

28 z.B. Jer 22,3 (vgl. 23,15-16); Ez 18,5-6; 2 Sam 8,15; 1 Chr 18,14; 2 Chr 9,8.

29 Vgl. Dtn 33,21, Jes 9,6-7; 41,10; 50,8-9; 51,6-8; 54,11-17; Spr 31,9; Ps 45,3-5.

30 So Dihle, "Gerechtigkeit," Sp. 290.

31 S. Pietro Bovati, Re-Establishing Justice: Legal Terms, Concepts and Procedures in the Hebrew Bible, übersetzt von Michael J. Smith, JSOTSup 105, Sheffield 1994, 103. Bovati sieht aber nicht, daß dieses Bekenntnis sehr oft nach einer Strafe Gottes stattfindet.

eine göttliche Strafe erlitten hat, bekennt: "Yahweh ist der Gerechte." Hier haben wir mit einer Art von "Gerichtsdoxologien" zu tun, vergleichbar mit Achans Schuldbekennnis (Jos 7). Nachdem Ägypten von Hagel zerschlagen ist, bekennt Pharaon: "Diesmal hab ich mich versündigt; der Herr ist der Gerechte (יהוה הצדיק), ich aber und mein Volk sind schuldig" (Ex 9,27). Nach der Zerstörung Jerusalems bekennen die Klagelieder (1,18): "Der Herr ist gerecht (יהוה הוא צדיק), denn ich bin seinem Worte ungehorsam gewesen. Höret alle Völker, und schaut meinen Schmerz!" Nachdem Schischak die Städte Judas eingenommen hatte und Jerusalem selbst zu erobern drohte, sandte der Herr einen Propheten zu dem König Rehabeam, der sprach: "So spricht der Herr: Ihr habt mich verlassen; darum habe ich euch auch verlassen." Danach bekennen der König und die Obersten, "Der Herr ist gerecht" (2 Chr 12,6). In dem großen Sündenbekenntnis des Nehemia betrachtet das Volk das Exil und sagt zu dem Herrn: "Du bist gerecht in allem, was du über uns gebracht hast; denn du hast recht getan, wir aber sind gottlos gewesen (עשית ואנחנו הרשענו: Neh 9,33). In ähnlicher Art und Weise bekennt Daniel in seinem Bußgebet: "Du, Herr, bist gerecht, wir aber müssen uns alle heute schämen" (Dan 9,7).³² Jetzt können wir eine Erklärung für beide Verwendungen von Gottes Gerechtigkeit anbieten. Die Schrift setzt eine gefallene Welt voraus, in der Gott zugunsten seines

32 Siehe auch:

Dan 9,14: "Darum ist der Herr auch bedacht gewesen auf dies Unglück und hat's über uns kommen lassen. Denn der Herr, unser Gott, ist gerecht in allen seinen Werken, die er tut (עשה) (עשה); aber wir gehorchten seiner Stimme nicht."

Dan 9,16: "Herr, nach deinen gerechten Taten (eigene Übersetzung: צדקתו) wende ab deinen Zorn und Grimm von dieser Stadt Jerusalem."

Ps 7,10: "Laß der Gottlosen Bosheit ein Ende nehmen, aber die Gerechten laß bestehen; denn du, gerechter Gott (אלהים צדק) prüfest Herzen und Nieren."

Ps 7,12: "Gott ist ein gerechter Richter (שופט צדק) und ein Gott, der täglich strafen kann."

Ps 11,5-7: "Der Herr prüft den Gerechten und den Gottlosen; wer Unrecht liebt, den haßt seine Seele. Er wird regnen lassen über die Gottlosen Feuer und Schwefel und Glutwind ihnen zum Lohne geben. Denn der Herr ist gerecht und hat Gerechtigkeit lieb (יהוה צדקתו אהב) (כי צדיק). Die Frommen werden schauen sein Angesicht."

Ps 50,6: "Die Himmel werden seine Gerechtigkeit (ויגידו שמים צדקו) verkünden; denn Gott selbst ist Richter, der den Gottlosen straft" (vv. 16-23).

Jes 1,27: "Zion muß durch Gericht erlöst werden, und die zu ihr zurücken durch Gerechtigkeit (בצדקה)." Cf. v. 1,24-25.

Jes 5,16: "Aber der Herr Zebaoth wird hoch sein im Gericht, und Gott, der Heilige, sich heilig erweisen in Gerechtigkeit (בצדקה).

Jes 10,22: "Verderben ist beschlossen und bringt Fluten von Gerechtigkeit (צדקה)."

Jes 28,17: "Und ich will das Recht zur Richtschnur und die Gerechtigkeit (ûâûâ) zur Waage machen." (Siehe vv. 17-22).

Volkes bzw. der Unterdrückten immer wieder eingreifen muß, um Gerechtigkeit zu schaffen. Sprachlich werden dabei meistens das Verb **הצדיק**, das die Tätigkeit ausdrückt, und das Nomen **צדקה**, das oft die konkrete Folge dieser Tätigkeit beschreibt, verwendet. Diese Formen erscheinen oft, weil das AT mehr Interesse an diesen Taten Jahwes, d.h. an dem Schaffen der Gerechtigkeit, als am Sein Gottes zeigt. Dennoch schließt das Eine das Andere nicht aus. Wie schon Cremer klar gesehen hat, setzt der forensische Kontext voraus, daß Gott die Schuld vergilt und die Schuldigen bestraft. Ein Betrachter eines Prozesses oder sogar ein schuldiger und bestrafter Angeklagter soll Gott, den Richter, als gerecht anerkennen. Hier spricht man in Verwendung des Adjektives **צדיק** nicht von Gottes Tun, sondern von Gottes Sein. Die beiden Betrachtungsweisen gehören zusammen.

Schlussto gewagt
Wir kehren zurück zu der Frage nach der Beziehung zwischen "Setzung" (**ברית**) und "Gerechtigkeit". Alle sieben Stellen, in denen **ברית** und die Wurzel **צדק** semantisch verbunden sind, sprechen von einer göttlichen Gerechtigkeit. Es ist höchst interessant, daß drei von diesen sieben eine vergeltende Gerechtigkeit Gottes im Blick haben.³³ Eine weitere Stelle, Ps 111, spricht von einer "Setzung", der offensichtlich das Gesetz ist.³⁴ Dies bedeutet nun, da wir, sofern wir von Gottes Gerechtigkeit bezüglich einer göttlichen "Setzung" (**ברית**) mit Israel sprechen, Gott als Gesetzgeber und Richter verstehen müssen. Das schließt Gottes rettende Gerechtigkeit nicht aus, aber es zeigt, daß wir die Gerechtigkeit Gottes nicht einfach als "Heil" interpretieren dürfen.

Schließlich soll das Verständnis der Gerechtigkeit Gottes bei Paulus kurz erläutert werden. Hier gehen wir am besten direkt zu dem prägnanten Satz in Röm 1,17: "Denn die Gerechtigkeit Gottes wird in ihm (d.h. in dem Evangelium) aus Glauben zu Glauben offenbart." Ich stelle hier meine Interpretation dieses Verses in der Form von Thesen dar, um zur Diskussion anzuregen:

1. Meiner Meinung nach spricht Paulus hier von "Gerechtigkeit" als Geschenk, im Sinn einer "extrinsischen" Gerechtigkeit. Er denkt hier offensichtlich an eine Gerechtigkeit, die gerecht macht ("der Gerechte wird aus Glauben leben"), aber nicht im Sinne einer direkt "effektiven" Gerechtigkeit. In den alttestamentlichen Belegen schafft der Herr Gerechtigkeit *für* sein Volk, aber nicht *in* seinem Volk.³⁵

33 Ps 50,1-5; Dan 9,4-7; Neh 9,32-33.

34 Noch drei weitere Stellen verheißen neue Bundesschlüsse, die Gott in Gerechtigkeit und mit Gerechtigkeit aufrichten wird. Zwei von diesen entstehen aus Gottes freiem Entschluß (Jes 42,6; Hos 2,20), einer als Belohnung für praktizierte Gerechtigkeit (Jes 61,8).

35 Gegen Otfried Hofius, "'Rechtfertigung des Gottlosen' als Thema biblischer Theologie," in Paulusstudien, WUNT 51, Tübingen 1989, 125.

Ferner zeigt der weitere Kontext, daß Gottes Gerechtigkeit in Röm 1,17 nicht einfach heilsvoll gesehen wird und nicht einfach dem Zorn Gottes gegenüber steht, sondern auch richterlich und normgemäß ist. Dieser Schluß wird durch die Hinweise auf ein *jus talionis* in den folgenden Kapiteln³⁶ und durch die folgende Einmündung des Arguments in Röm 3,21-26 (wo Gottes Gerechtigkeit als eine Gabe erscheint die durch die stellvertretende Versöhnung Christi gegeben ist) bestätigt.

Dort zeigt sich Gott als "gerecht" (צַדִּיק) und dennoch als der Rechtfertigende für den, der glaubt (Röm 3,26). Vor allem haben wir hier einen Anklang an die vergeltende Gerechtigkeit Gottes im AT und einen Prozeß, in dem Gott als der Gerechte anerkannt werden soll.

2. Auf der anderen Seite darf der Anklang an Gottes rettende Gerechtigkeit im Alten Testament nicht einfach ignoriert werden. Hier kommt Ps 98,2-3 in Betracht:

“Der Herr läßt sein Heil kundwerden; vor den Völkern macht er seine Gerechtigkeit offenbar. Er gedenkt an seine Gnade und Treue für das Haus Israel, aller Welt Enden sehen das Heil unsres Gottes.”

Deshalb bleibt das Problem, wie man die zwei Anklänge in Röm 1,17, den der vergeltenden Gerechtigkeit und den der heilschaffenden Gerechtigkeit, ausgleicht.

3. Ich schlage vor, daß die Lösung in der Christologie, in Christus und dem Evangelium, zu finden ist. D.h., wenn Paulus in Röm 1,17 von der Gerechtigkeit Gottes spricht, denkt er an Christus und besonders an seine Auferstehung, an der die Gläubigen teilnehmen. Da Paulus in Röm 10,3-4 Christus mit der offenbarten Gerechtigkeit Gottes identifiziert, ist es durchaus denkbar, daß er die beiden auch hier gleichsetzt. Die Gerechtigkeit Gottes wird in dem Evangelium offenbart (Röm 1,17). Diese Verbindung suggeriert auch, daß Paulus hier von Christus denkt, weil er gleich am Anfang des Briefes Christus als Inhalt des Evangeliums beschreibt (Röm 1,1-4). Hier denkt er besonders von der Auferstehung Christi her. Dabei ist wichtig zu sehen, daß bei Paulus (wie auch sonst im NT) der Auferstandene der Gekreuzigte ist. Das ist sein Evangelium. Dementsprechend tauchen im Römerbrief Kreuz und Auferstehung mehrmals zusammen auf (z.B. 6,1-14; 8,34). Wir nehmen am stellvertre-

³⁶ Gottes Zorn wird vom Himmel her offenbart über alle Ungerechtigkeit der Menschen (1,18). Menschen sind voll von aller Ungerechtigkeit (1,29). Sie wissen, daß, die solches tun, nach Gottes Recht Tod verdienen (1,32). "Wir" wissen, daß Gottes Urteil recht ist über die, die solches tun (2,2). Der Tag des Zorns bringt die Offenbarung des gerechten Gerichtes Gottes (2,5). Unsrer Ungerechtigkeit beweist Gottes Gerechtigkeit, in dem Sinne, daß der Spruch Gottes, daß "alle Menschen Lügner sind", dadurch etabliert ist (3,5).

tenden Tode Christi teil, und ebenso an seiner rechtfertigenden Auferstehung. Paulus spricht wörtlich so in Röm 4,25. In diesem Heilsgeschehen als Ganzem ist Christus unsere Rechtfertigung. Hier wird die Gerechtigkeit Gottes offenbart.

Zum Abschluß wollen wir auf einen großen Unterschied zwischen Ps 98,2 und Röm 1,17 weisen. In dem Psalm ist von der Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes in der Geschichte der Welt die Rede, deren Erfüllung noch zu erwarten ist. In Röm 1,17 kündigt Paulus die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes im Evangelium, d.h. in Christus an. In ihm ist das Gericht Gottes, unsere Strafe und unser Heil schon geschehen, auf daß er allein unsere Gerechtigkeit sei.