

Gerd Theißen

„Gerechtigkeit erhöht ein Volk“

Das Gerechtigkeitsverständnis der Bibel und unser soziales Gewissen¹

Zusammenfassung

In den Gerechtigkeitskonzeptionen Europas sind zwei Traditionen zusammengefloßen: Die antike Philosophie mit einem Akzent auf dem Gleichheitsgedanken und die Bibel mit einem Akzent auf der Zuwendung zu den Bedürftigen. Der Aufsatz arbeitet in der Bibel vier Gerechtigkeitskonzepte heraus: im AT die Gerechtigkeit als parteiische Gerechtigkeit für die Armen und die utopische Gerechtigkeit für das ganze Volk, im NT die bessere Gerechtigkeit des Tuns bei Matthäus und als geschenkte Gerechtigkeit des Seins bei Paulus. Sie haben sich mit den antiken Vorstellungen einer Ver-



Prof. Dr. Dr. h.c. mult. Gerd Theißen ist Professor Emeritus für Neutestamentliche Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg

¹ Dieser Aufsatz ist ein Vortrag, der im „Forum Frauenkirche“ in Dresden am 5. April 2011 gehalten wurde. Die im Krieg völlig zerstörte berühmte Frauenkirche in Dresden wurde nach der Wende neu errichtet und dient heute u.a. der Öffentlichkeitsarbeit und Erwachsenenbildung der Kirche. Der Vortrag wurde für die Veröffentlichung überarbeitet.

teilungs-, Tausch- und Justizgerechtigkeit verbunden und zeigen sich in der Gegenwart in der Option für die Geringsten bei Konzepten der Verteilungsgerechtigkeit (J. Rawls), im Verständnis von Freiheit als Verpflichtung zu sozialem Handeln bei der Tauschgerechtigkeit (in der sozialen Marktwirtschaft) und im Vorrang von Versöhnung und Umkehr bei der Justizgerechtigkeit.

Schlüsselwörter

Gerechtigkeit, Bibel, soziales Gewissen, Europa, John Rawls, Marktwirtschaft, Justizgerechtigkeit.

1 Einleitung

„Gerechtigkeit erhöht ein Volk!“ (Spr 14,34). Damit ist nicht nur gemeint, dass es in einer Gesellschaft viele einzelne Menschen gibt, die persönlich gerecht sind. Gemeint ist eine Gerechtigkeit, die sich in sozialen Mustern des Zusammenlebens in der ganzen Gesellschaft zeigt. Seit der Antike unterscheidet man neben der persönlichen Gerechtigkeit drei Formen der sozialen Gerechtigkeit: die Verteilungs-, die Tausch- und die Justizgerechtigkeit.²

² Die Unterscheidung geht auf das 5. Buch der Nikomachischen Ethik des Aristoteles zurück. Zum Problem vgl. O. Höffe, *Gerechtigkeit. Eine philosophische Einführung* (München: H.C. Beck 2001). Zum Gerechtigkeitsproblem in der theologischen Ethik seien genannt: W. Huber, *Gerechtigkeit und Recht. Grundlinien christlicher Rechtsethik* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1996, 3rd ed., 2006), S. 149-198. Er zeigt S. 151-158, wie sich das auf Aristoteles zurückgehende Gerechtigkeitsdenken durch Thomas und Cajetanus entwickelt hat, so dass heute die drei Aspekte der *iustitia distributiva*, *commutativa* und *correctiva* unterschieden werden. Den biblischen Beitrag sieht er vor allem in der Option für die Schwachen und Armen. Gerechtigkeit wird

Bei der *Verteilungsgerechtigkeit*, der so genannten *iustitia distributiva*, geht es um die Frage, wie viel Güter jedem Menschen zustehen. Wäre alles unbegrenzt vermehrbar, entstünde kein Gerechtigkeitsproblem. Verteilungsgerechtigkeit beginnt dort, wo Güter zu knapp sind, um nach Wunsch verteilt zu werden. Wir akzeptieren deswegen alle ein wenig Ungleichheit. Aber irgendwann wird Ungleichheit ungerecht.

Ist es etwa gerecht, dass in den letzten Jahren alle europäischen Staaten eine relative Verarmung der untersten Schichten zu ihrem Programm gemacht haben, um Sozialsysteme bezahlbar zu erhalten? Wurde das nicht spätestens dann Ungerechtigkeit, als es misslang, in der Finanzkrise auch die Zunahme von Reichtum in den obersten Schichten zu dämpfen? Die Schere zwischen Vermögen und Einkünften geht weiter auseinander. Doch die wachsende „Gerechtigkeitslücke“ in Europa ist gering verglichen mit der auf der ganzen Welt: Weniger als 20% der Menschen besitzen mehr als 80% der Güter.

Frieden und Sicherheit lassen sich so auf Dauer nicht garantieren – weder in der Welt noch bei uns: Denn es ist das Bewusstsein von Gerechtigkeit, das Menschen zu loyalen Mitspielern unserer Gesellschaft macht. Wenn die Benachteiligten ihre Loyalität aufkündigen, die Privilegierten aber genug Macht an sich gezogen haben, um ihre Privilegien mit Gewalt verteidigen zu können, dann ist vieles bedroht: Demokratie und Freiheit, Frieden und Sicherheit – auch im Alltag. Gerade deshalb gilt: Wenn es eine Gesellschaft schafft, die Güter unter Knappheitsbedingungen gerecht zu verteilen, dann werden viele aus Überzeugung ihre Regeln einhalten. Daher ist es so wichtig, dass das Bewusstsein herrscht, es gelte die Maxime „Jedem das Seine“, d.h. jedem das Seine, das ihm von Rechts wegen zusteht.³ Erst dann wird man sagen können:

hier zur rettenden Gerechtigkeit. Diesen spezifisch biblischen Zug möchte ich differenzieren.

³ W. Härle, ‚Sum cuique‘ – Gerechtigkeit als sozialetischer und theologischer Grundbegriff, in: Ders., *Christlicher Glaube in unserer*

„Gerechtigkeit erhöht ein Volk!“ Natürlich stimmt: Alle Güter müssen erst erarbeitet werden, ehe man sie verteilen kann.

Das führt zur zweiten Form von Gerechtigkeit, der *Tauschgerechtigkeit* oder der *iustitia commutativa*. Für sie gilt die Maxime „Jedem das Gleiche“; denn jeder will bei einem Tausch Gleichwertiges für das erhalten, was er gibt. Der wichtigste Tauschvorgang in unserer Gesellschaft ist der von Arbeit gegen Lohn. Lohn tauschen wir wiederum in Waren um.

Die Menschen sehnen sich bei uns keineswegs nach „anstrengungslosem Wohlstand“ ohne diesen mühsamen Tausch von Arbeit in Geld. Im Gegenteil: Sie wollen dafür arbeiten. Aber viele finden keine Arbeit, um Arbeit gegen Geld einzutauschen. Andere können nicht arbeiten. Andere wiederum arbeiten hart beim Aufziehen von Kindern oder in Ehrenämtern, erhalten aber keinen Lohn dafür. Doch selbst wenn alle Lohnarbeit hätten (auch wenn es nicht wünschenswert wäre, dass alle ehrenamtliche Arbeit belohnt würde), so hat bisher doch keiner

Lebenswelt. Studien zur Ekklesiologie und Ethik (Leipzig: EVA 2007), S. 282-293: In der Kurzformel „suum cuique“ geht verloren, dass es einen Rechtsanspruch auf das jeweils Seinige geben muss, wie in der Langformel deutlich wird: Gerechtigkeit besteht darin, „jedem sein Recht zuteilwerden zu lassen“ (*ius suum cuique tribuendi*). Um das normativ jedem Zustehende zu bestimmen, gibt es zwei Grundmöglichkeiten: Jeder hat Anspruch auf das, was seiner Leistung oder auf das, was seinem Bedürfnis entspricht. Der biblisch-theologische Gerechtigkeitsbegriff unterscheidet sich von all diesen Begriffen dadurch, dass dem Menschen das, was er bedarf, ohne Rechtsanspruch zuteil wird. Gerechtigkeit wird dann zu Liebe und Erbarmen. Sofern er in der Ethik menschliches Handeln normiert, besteht diese „Gerechtigkeit“ nicht nur darin, dass jedem das Seine zuteil wird, sondern dass jeder das Seine *tut*, wie Plato (*Politeia* 433aff.) die Gerechtigkeit definiert hat. In der Sozialethik wird dabei ein Anspruch auf Gerechtigkeit formuliert: Menschen haben Anspruch darauf, durch Strukturen vor Not bewahrt zu werden. Die Individualethik kann darüber hinausgehen und auch Menschen ohne Rechtsanspruch helfen. Vgl. zusammenfassend zur Gerechtigkeit: W. Härle, *Ethik* (Berlin: de Gruyter 2011), S. 365-391.

sagen können, worin Tauschgerechtigkeit besteht, also was ein gerechter Lohn und ein gerechter Preis ist.

Wir überlassen daher die Preise dem Markt und die Löhne den Tarifverhandlungen. Das ist nach unseren Erfahrungen besser, als wenn Politiker oder Behörden Preise und Löhne festsetzen. Aber sorgt das Spiel der ökonomischen Macht auf dem Markt und bei Tarifabschlüssen deswegen automatisch für Gerechtigkeit? Kleine Gruppen von „Funktionseliten“ pressen mit ihrer Macht immer wieder einen unangemessen hohen Anteil am Sozialprodukt für sich heraus. Wir sind mit Recht misstrauisch. Deswegen geben wir durch Gesetze Rahmenbedingungen für Markt und Arbeit vor und lassen grobe Verstöße gegen die Tauschgerechtigkeit – etwa Vertragsbrüche oder ungerechtfertigte Kündigungen – durch Gerichte korrigieren.

Damit kommen wir zur dritten Form von Gerechtigkeit (in der auf Aristoteles zurückgehenden Tradition): zur *Justizgerechtigkeit*, der *iustitia correctiva*, die dann einsetzt, wenn die anderen versagen. Viele haben aufgeatmet, als z.B. in Deutschland am 9. Februar 2010 das Bundesverfassungsgericht, eine Korrektur der Berechnung von Sozialhilfe forderte. Aber es blieb der Eindruck, dass dieses Gerichtsurteils formal respektiert, in der Sache aber unterlaufen wurde. Stieß die korrektive Gerechtigkeit der Gerichte da an Grenzen der Macht?

Manchmal sind freilich schon die Normen problematisch. Ich nehme ein triviales Beispiel: An der einen Universität wird bei der Abgabe von Promotionen eine eidesstattliche Erklärung verlangt, dass alle Quellen genannt sind, an einer anderen nur ein Ehrenwort. Betrüger werden im ersten Fall bestraft und gelten als vorbestraft, im zweiten verlieren sie nur an Ansehen und Ehre wie ein deutscher Minister, der an einer Universität promoviert hatte, die im Unterschied zu allen anderen keine eidesstattliche Erklärung verlangte. Das ist ungerecht.

Der Minister Karl-Theodor zu Guttenberg musste zwar am 1. März 2011 zurücktreten, wurde aber anders als andere, die dasselbe Delikt begangen hatten, dafür nicht bestraft. Aber selbst wenn alle Regeln und Gesetze gleich sind – sind wir

deshalb vor Gericht gleich? Reiche Steuersünder, die ein Land um Millionen betrügen, landen selten im Gefängnis, kleine Ladendiebe sitzen im Wiederholungsfalle wegen eines Schadens von 100,- Euro ein.

Wenn wir etwas als ungerecht erleben, rebelliert unser Gewissen. Das Gewissen ist ein widerspenstiges Organ. Viele Sozialwissenschaftler sagen, es sei die Stimme derer, die über uns einst Macht hatten, die verinnerlichte Stimme der Eltern, der Lehrer, der Pastoren, der Gesellschaft. Aber das Gewissen rebelliert oft auch gegen die, deren Stimme es angeblich ist. Es meldet sich als moralischer Schmerz, weil Maßstäbe verletzt wurden, an die wir uns selbst gebunden haben und die wir trotz dieser von uns bejahten Selbstbindung nicht einfach frei gewählt haben.⁴

So wie physischer Schmerz ein Warnlicht ist, das dem Körper das Überleben ermöglicht, so warnt moralischer Schmerz, wenn es einer Gesellschaft an Gerechtigkeit fehlt. Eben damit helfen wir einer Gesellschaft zum Überleben. Mit Recht heißt es daher: „Selig sind, die hungern und dürsten nach Gerechtigkeit; denn sie werden satt werden!“ (Mt 5,6). Das heißt: Man kann auch verhungern und verdursten, wenn Gerechtigkeit fehlt. So lebenswichtig ist Gerechtigkeit.

Wir sind auf Menschen angewiesen, die für Gerechtigkeitslücken schmerzempfindlich bleiben. Ihr Gewissen gehört zur persönlichen Gerechtigkeit. Denn Institutionen, Strukturen, Gesellschaften haben kein Gewissen, es sei denn einzelne Menschen verleihen ihnen die Stimme ihres Gewissens. Das Gewissen wird zwar immer nur bei einer Minderheit eine rebellische Kraft sein. Aber ohne solche Minderheiten kann kein Volk sagen: „Gerechtigkeit erhöht ein Volk“.

Wenn ich im Folgenden zeige, was die Bibel zu diesem Hunger und Durst nach Gerechtigkeit beigetragen und wie es unser Gewissen geformt hat, so will ich die Beiträge anderer

⁴ Zum Gewissensbegriff vgl. W. Härle, *Ethik*, S. 113-117.

Religionen und Kulturen nicht gering werten. Was ich bisher über Verteilungs-, Tausch- und Justizgerechtigkeit gesagt habe, stammt aus der griechischen und römischen Antike. Dieser Tradition sind wir alle verpflichtet. Die Bibel hat sich aber darüber hinaus mit einer eigenen Stimme in diesen Gerechtigkeitsdiskurs eingemischt. Nur wenigen ist dabei bewusst, dass in ihr Gerechtigkeitsvorstellungen des ganzen Alten Orients nachklingen.⁵ Auch finden wir in der Bibel verschiedene Konzeptionen. Ich will vier von ihnen vorstellen, ohne das Gerechtigkeitsdenken der Bibel damit ganz erfassen zu können. Vorweg kann man so viel sagen: Es handelt sich im Alten Testament stärker um eine soziale Gerechtigkeit: einerseits eine *parteiische* Gerechtigkeit für die Armen, andererseits eine *utopische* Gerechtigkeit für das ganze Volk. Es handelt sich im Neuen Testament eher um eine persönliche Gerechtigkeit: im Matthäusevangelium eine *bessere* Gerechtigkeit des *Tuns* und bei Paulus eine *geschenkte* Gerechtigkeit des *Seins*.

Im Alten und Neuen Testament finden wir jedoch immer wieder beide Aspekte der sozialen und persönlichen Gerechtigkeit verbunden: Es gibt keine soziale Gerechtigkeit ohne persönliche Gerechtigkeit einzelner Menschen. Und umgekehrt: Je gerechter die Muster des Zusammenlebens in einer Gesellschaft sind, umso empfindlicher reagiert das Gewissen auf Verstöße gegen die Gerechtigkeit. Doch bleibt eine Spannung. Der gerechte Mensch muss sich in einer ungerichten Welt bewähren – das führt in der Bibel zum Konzept des leidenden Gerechten, der von Leid und moralischem Schmerzempfinden gequält wird.

⁵ Hier ist an erster Stelle die „konnektive Gerechtigkeit“ zu nennen, die J. Assmann, *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten* (München: C.H. Beck 1990), analysiert hat: Es ist eine Gerechtigkeit, die durch Reziprozität, Tun und Ergehen sowie eine Solidarität des Herzens Menschen durch ihre Taten miteinander verbindet. Dieses Gerechtigkeitsdenken ist im Alten Testament vorausgesetzt, wenn Gerechtigkeit als Gemeinschaftstreue erscheint.

Nachdem im Folgenden vier biblische Gerechtigkeitskonzeptionen dargestellt werden, frage ich am Ende noch einmal, wie durch all diese Konzepte unser soziales Gewissen geprägt wurde. Dazu greife ich noch einmal auf die drei Formen der Gerechtigkeit, der Verteilungs-, Tausch- und Justizgerechtigkeit zurück, um zu zeigen, wie das biblische Gerechtigkeitsdenken sich mit diesen Traditionen verbunden hat.

2 Gerechtigkeit im Alten Testament⁶

Das Alte Testament ist die Schriftensammlung eines ganzen Volkes, das alle Belange des Lebens regulieren musste. Daher finden wir hier zur bunten Fülle des individuellen und sozialen Lebens viele Aussagen. Manche Gerechtigkeitsmaximen in ihm sind universal verbreitet. Das gilt etwa für die neutrale Gerechtigkeit, die in der Bibel nicht unbekannt ist. Sie findet sich universal in allen Kulturen und wurde vor allem in Griechenland und Rom zur dominierenden Gerechtigkeitsvorstellung. Auch die Bibel sagt, jeder soll vor Gericht gleich behandelt werden. In Lev 19,15 heißt es: „Du sollst nicht unrecht handeln im Gericht; du sollst den Geringen nicht vorziehen, aber auch den Großen nicht begünstigen, sondern du sollst deinen Nächsten recht richten.“⁷ Aber daneben gibt es eine andere Gerechtigkeitskonzeption, die als das typisch biblische Gerechtigkeitsverständnis gilt: Die *parteiische* Gerechtigkeit für die Armen.

⁶ Zusammenfassend F. Crüsemann, *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes* (München: Kaiser 1992).

⁷ Die erste Formulierung dieses Grundsatzes findet sich im Bundesbuch Ex 23,3, die zweite oben zitierte im Heiligkeitsgesetz Lev 19,15.

2.1 Die *parteiische* Gerechtigkeit für die Armen⁸

Die *parteiische* Gerechtigkeit für die Armen begegnet uns freilich nicht nur in der Bibel, sondern im ganzen Alten Orient.⁹ Als alttestamentlicher Beleg sei zunächst Ps 72,1–4 zitiert:

Gott, gib dein Gericht dem König
Und deine Gerechtigkeit dem Königssohn,
dass er dein Volk richte mit Gerechtigkeit
und deine Elenden rette.
Lass die Berge Frieden bringen für das Volk
Und die Hügel Gerechtigkeit.
Er soll den Elenden im Volk Recht schaffen
Und den Armen helfen und die Bedränger zermalmen.

Die Gerechtigkeit ist hier eine kosmische Ordnung. Deshalb hat sie einen Ursprung auch in Bergen und Hügeln. Das entspricht altorientalischen Vorstellungen. Menschliche Gerechtigkeit ist eingebettet in eine die ganze Welt umspannende Ordnung.¹⁰ In Ägypten nannte man sie die „Maat“. Der König soll sie an die Menschen vermitteln. Er soll diese Gerechtigkeit für die Schwachen gegen Widerstand durchsetzen. Im Prolog zum Gesetzesbuch des babylonischen Königs Hammurapi (1793–1750 v.Chr.) beruft sich der König dafür auf den Auftrag der Götter (Prolog I, 32–37):¹¹

⁸ Vgl. H. Bedford-Strohm, *Vorrang für die Armen. Auf dem Weg zu einer theologischen Theorie der Gerechtigkeit* (Öffentliche Theologie 4, Gütersloh: Kaiser 1993).

⁹ So die These des Altertumswissenschaftlers H. Bolkestein, *Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum. Ein Beitrag zum Problem ‚Moral und Gesellschaft‘* (Utrecht: Oosthoek 1939 = Groningen: Bouma 1967).

¹⁰ H.H. Schmid, *Gerechtigkeit als Weltordnung: Hintergrund und Geschichte des alttestamentlichen Gerechtigkeitsbegriffes* (Beiträge zur historischen Theologie 40, Tübingen: Mohr, 1968) deutet auch die alttestamentlichen Gerechtigkeitskonzeptionen auf dem Hintergrund dieses kosmischen Gerechtigkeitsdenkens.

¹¹ R. Borger, *Der Codex Hammurapi*, in: R. Borger / H. Lutzmann, W.H.Ph. Römer / E. v. Schuler (eds.), *Rechtbücher* (Texte aus der Umwelt des

Gerechtigkeit im Lande sichtbar zu machen,
 den Bösen und Schlimmen zu vernichten,
 den Schwachen vom Starken nicht schädigen zu lassen.

Hammurapi will parteiisch für die Schwachen eintreten.

Die Unterschiede zwischen dem neutralen und parteiischen Gerechtigkeitskonzept im Okzident und Orient lassen sich sozialgeschichtlich erklären: In den Monarchien des Alten Orients war Gerechtigkeit die Gnade der Mächtigen, die den Schwachen zu ihrem Recht verhalf. Weil die Verhältnisse autoritär waren, nahm Gerechtigkeit die Form der Barmherzigkeit an. Man brauchte einen Mächtigen, der einem Recht verschaffte. Diese Gerechtigkeit ist parteiisch – zugunsten des Schwächeren.

In den Stadtstaaten des Okzidents, in der griechischen Polis und der römischen *res publica* dominierte dagegen eine neutrale Gerechtigkeitskonzeption: Alle Bürger werden (wenigstens der Idee nach) gleich behandelt – sowohl bei Verteilungen von Gütern als auch vor dem Richter. Gerechtigkeit ist Anspruch auf Gleichheit.¹² Nur in republikanischen Verhältnissen konnte dieses Gerechtigkeitskonzept dominant werden.

Für den Althistoriker H. Bolkestein, auf den diese Unterscheidung zwischen orientalischem und okzidentalem Gerechtigkeitsverständnis zurückgeht, war das biblische Gerechtigkeitsverständnis nur eine Variante des orientalischen Barmherzigkeitsethos.¹³ Er übersah freilich drei Unterschiede:

Alten Testaments I/1, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1982), S.39-80. dort S. 40.

¹² Da man im antiken „Kanon der zwei Tugenden“ die Gerechtigkeit als Verhalten zwischen Menschen von der Frömmigkeit (*eusébeia*) als Verhalten gegenüber den Göttern unterschied, wird Gerechtigkeit immer mehr als menschliches Handeln verstanden. Vgl. A. Dihle, *Der Kanon der zwei Tugenden* (Köln: Westdeutscher Verlag 1968).

¹³ Der holländische Altertumshistoriker H. Bolkestein, auf den diese Unterscheidung zurückgeht, sah in der biblischen Gerechtigkeitskonzeption nur eine Variante der altorientalischen Konzeption: Durch das Christentum sei diese in die antike Welt eingedrungen und fand in der Spätantike deshalb eine so große Resonanz, weil die Verhältnisse

Der erste Unterschied betrifft die Rolle des *Königs*: Hammurapi wird von den Göttern beauftragt, *sein* Gesetz, das Gesetz des Königs, zu verkündigen. Im Alten Israel aber gab Gott das Gesetz, und der König musste sich ihm unterordnen. Nach dem Dtn 17,19 soll er sein Leben lang im Gesetz lesen, „dass er halte alle Worte dieses Gesetzes und diese Rechte und danach tue. Sein Herz soll sich nicht erheben über seine Brüder“. Der König steht also nicht über dem Gesetz, sondern unter ihm – auf gleicher Stufe mit allen Israeliten. Er erhält eine neue Rolle. Anderswo in Israel wurden die Erwartungen an den König in anderer Weise transformiert: Sie wurden zur Erwartung eines zukünftigen Königs, des „Messias“, der Gerechtigkeit bringen wird.

Der zweite Unterschied betrifft die Rolle der *Götter*: In Israel übernahm Gott die Rolle, für Arme und Bedrängte zu sorgen. Das unterscheidet ihn in den Augen der Israeliten von anderen Göttern. In Ps 82,2-4 macht der Gott Israels den anderen Göttern den Vorwurf:

Wie lange wollt ihr unrecht richten
Und die Gottlosen vorziehen?
Schafft Recht dem Armen und der Waise
Und helft dem Elenden und Bedürftigen zum Recht.
Errettet den Geringen und Armen
Und erlöst ihn aus der Gewalt der Gottlosen.

Obwohl der Wille zur Gerechtigkeit auch bei altorientalischen Göttern vorhanden war (etwa bei der ägyptischen Maat), so waren die Israeliten überzeugt: Andere Götter haben nicht dieselbe Leidenschaft für Gerechtigkeit wie JHWH. Das ist keine Voreingenommenheit. Der große Alttestamentler und Orientalist J. Wellhausen hat diese Leidenschaft JHWHs für Gerechtigkeit mit kräftigen Worten aus einer Außenperspektive so beschrieben:

immer autoritärer geworden waren. Er fand dafür eine einprägsame Metapher: Das Christentum saß am Sterbebett einer vergehenden Kultur, als es sie die Barmherzigkeit lehrte.

Was Jahve fordert, ist Gerechtigkeit, nichts anderes; was er haßt, ist das Unrecht. Die Beleidigung der Gottheit, die Sünde, ist durchaus moralischer Natur. Mit so ungeheurem Nachdruck war das nie zuvor betont worden. Die Moral ist es, wodurch allein alle menschlichen Dinge Bestand haben, das allein Wesenhafte in der Welt. Sie ist kein Postulat, keine Idee, sondern Notwendigkeit und Tatsache zugleich, die lebendigste persönliche Macht – Jahve der Gott der Mächte. Zornig, zerstörend macht sich die heilige Realität geltend; sie vernichtet allen Schein und alles Eitle.¹⁴

Gott ist in der Bibel ein glühendes Zentrum ethischer Energie. Diese Glut erfasst den einen als unendliche Liebe – und vernichtet den anderen durch die Glut seines Zorns.

Der dritte Unterschied betrifft die Rolle des *Volkes*: Das Eintreten für Witwen und Waisen ist in Israel nicht nur die Pflicht der Mächtigen oder des Königs, sondern aller Israeliten: „Die Fremdlinge sollst du nicht bedrängen und bedrücken; denn ihr seid auch Fremdlinge in Ägyptenland gewesen. Ihr sollt Witwen und Waisen nicht bedrücken“ (Ex 22,20f). Das wird im Bundesbuch, der ältesten noch rekonstruierbaren Gesetzesammlung Israels, gleich noch einmal wiederholt und eingeschränkt: „Die Fremdlinge sollt ihr nicht unterdrücken; denn ihr wisset um der Fremdlinge Herz, weil ihr auch Fremdlinge in Ägyptenland gewesen seid“ (Ex 23,9). Diese Forderung gilt im Grunde für alle Menschen. Denn alle Menschen sind Ebenbild Gottes. „Ebenbilder“ der Götter waren im Alten Orient eigentlich nur die Könige. Sie repräsentierten die Götter. In Israel aber ist jeder Mensch Ebenbild Gottes. Man könnte sagen, hier wurde ein Königsethos „demokratisiert“, wenn das nicht ein anachronistischer Ausdruck für den Alten Orient wäre. Entscheidend ist: Jeder in Israel soll parteiisch für die Armen und Schwachen eintreten. Überall im Alten Orient hätte daher der Satz Beifall gefunden: „Gerechtigkeit erhöht den

¹⁴ J. Wellhausen, *Israelitische und jüdische Geschichte* (Berlin: Reimer 1914) S. 106. Er bezieht sich hierbei auf das Gottesbild des Propheten Amos.

König.“ In Israel heißt der Satz mit Recht: „Gerechtigkeit erhöht ein Volk“.

Was können wir aus dieser ersten Gerechtigkeitskonzeption der Bibel lernen? Es reicht nicht, gerechte Normen zu definieren, man muss sie auch gegen Widerstand zugunsten der Schwächeren zur Geltung bringen. Dazu braucht man Macht. Denn Macht besteht darin, etwas gegen Widerstand durchsetzen zu können. Deswegen liegt ein großes Risiko in jedem Willen zur Gerechtigkeit, denn Macht tendiert dazu, Maßstäbe der Gerechtigkeit zu verletzen. Aber diese Gefahr wird geringer, wenn das Eintreten für den Schwachen nicht nur dem Mächtigen zur Pflicht gemacht wird, sondern jedem. Damit kommen wir zu einem zweiten biblischen Gerechtigkeitskonzeption: Gerechtigkeit ist eine utopische Gerechtigkeit für das ganze Volk.

2.2 Die *utopische* Gerechtigkeit für das Volk

Neben der bisher behandelten *kosmischen* Gerechtigkeit, die vom König an die Gesellschaft vermittelt wird, gibt es in Israel eine Gerechtigkeitskonzeption, die sich nicht auf den Kosmos, sondern auf die *Geschichte* beruft. Ihre Quelle ist das *Gesetz* vom Sinai. Das Sinaigesetz schweigt vom König und erwähnt ihn nur am Rande (vgl. das soeben zitierte Königsgesetz in Dtn 17,14–20).¹⁵ Das ist kein Zufall. Die Einleitung zur Gesetzgebung am Sinai sagt programmatisch: „Ihr sollt mir ein Königreich von Priestern und ein heiliges Volk sein“ (Ex 19,6). Das Sinaigesetz begründet keine Monarchie, sondern eine Gemeinschaft, die sich direkt durch Gottes Gebote regieren will, also eine

¹⁵ Allenfalls in Ex 22,27 kann man den König mit einschließen: „Gott sollst du nicht lästern, und einem Obersten in deinem Volk sollst du nicht fluchen.“ Der Oberste kann aber auch der Stammesfürst sein. Erst in Dtn 17,14ff wird der König explizit erwähnt und, wie wir soeben gesehen haben, dem Gesetz untergeordnet.

Theokratie. In ihr bilden alle ein Königreich von Priestern. Ein einzelner König hat darin eigentlich keinen Platz.

Wichtig ist ferner: Diese Gesetzgebung am Sinai erfolgt zwischen dem Exodus aus Ägypten und dem Einzug ins Land Palästina – in der Wüste, im Niemandsland. Niemandsland heißt „Utopia“: d.h. wörtlich ein Ort, der kein Ort ist. Daher nenne ich diese Gerechtigkeit eine „utopische“ Gerechtigkeit. Denn das ist sie in der Tat: Gerechtigkeit wird hier nicht zum Abbild einer bestehenden Weltordnung, sondern zum Entwurf einer neuen Welt, die noch nicht existiert. Dieser Entwurf wird durch drei Zeitperspektiven bestimmt: erstens durch die Erinnerung an die Vergangenheit, zweitens durch die Krisen der Gegenwart, drittens durch die Hoffnung auf eine bessere Zukunft im gelobten Land.

Das erste ist die *Erinnerung an den Exodus* schon im Prolog der zehn Gebote: „Ich bin der Herr, dein Gott, der ich dich aus Ägypten aus dem Sklavenhause herausgeführt habe“ (Ex 20,2). Der Dekalog beginnt nicht wie der Codex Hammurapi mit der Selbstvorstellung eines Königs, sondern mit der Selbstvorstellung Gottes. Gott definiert sich als der, der Israel befreit hat. Nicht der Kosmos sagt, was gerecht ist, sondern die Geschichte sagt, was Unrecht war: die Sklaverei in Ägypten.

Es gilt nun allgemein: Wir können uns weit schwerer über das einigen, was gerecht ist, als über das, was unrecht ist. Die Erinnerung an überwundenes Unrecht muss daher bewahrt werden. Sie kann konsensstiftend sein. Das gilt bis heute – man denke nur an das Unrecht des Nationalsozialismus. Der Exodus aus diesem Unrecht war für beide Teile Deutschlands nach 1945 Konsens – auch wenn der Exodus in verschiedene Richtung ging und allzu viele „gemurrt“ haben. Konsensstiftend sollte heute eigentlich auch der Exodus 1989 aus dem ganz anderen Unrecht des Kommunismus sein.

Zurück zum alten Israel. Hier war eine Konsequenz der Erinnerung an den Exodus: Die Hilfsbedürftigen wurde über Witwen, Waisen und Armen hinaus um die „Fremden“ erweitert, die Fremden, die im Lande leben. Das ist im Alten

Orient singular. Die Rücksicht auf Fremde wird damit begründet, dass die Israeliten selbst Fremde in Ägypten waren (Ex 22,20 und 23,9). Diese Erinnerung wird zur Basis für den Konsens in Israel: Wir wollen Fremde nicht unterdrücken, misshandeln und diskriminieren. Für die Fremden (aber nicht nur für sie) soll es dabei nicht nur freiwillige Almosen geben. Ein Teil des Zehnten wurde nämlich für Leviten, *Fremde*, Witwen und Waisen umgewidmet. Der Zehnt war ursprünglich eine Sakralsteuer. Er wurde früher an die Leviten in den lokalen Heiligtümern gezahlt. Durch Abschaffung dieser Heiligtümer zugunsten des Tempels in Jerusalem wurde diese Abgabe frei. Nach Dtn 14,28–29 soll sie in jedem dritten Jahr an Bedürftige gezahlt werden – unter ihnen an die Fremden. Diese erhalten also nicht nur freiwillige Almosen, sondern haben ein *Recht* auf Unterstützung. Das ist m.W. die erste Sozialsteuer in der Geschichte.¹⁶ Sie ist eine sehr kühne Idee. Man stelle sich vor, man führte in modernen europäischen Staaten eine Sozialsteuer zugunsten der in ihnen lebenden Ausländer ein – dann kann man sich vorstellen, wie unwahrscheinlich human diese israelitische Gesetzgebung war.

Zweitens sagt *die Krise in der Gegenwart* viel über das biblische Gerechtigkeitsverständnis aus: Die Sinaigeschichte offenbart nicht nur das Gesetz, sondern auch den Unwillen der Menschen, es zu erfüllen. Das erste Gebot wird durch Verehrung des Goldenen Kalbs übertreten. Mose zerstört daraufhin zornig die Gesetzestafeln (Ex 31,18); das ursprüngliche Gesetz geht verloren. Nachdem Mose mit seiner Fürbitte für das Volk eingetreten ist, offenbart sich ihm Gott neu als der Barmherzige. Er definiert sich jetzt nicht mehr als der, der Israel aus Ägypten geführt hat, sondern mit den Worten: „Wem ich gnädig bin, dem bin ich gnädig, und wessen ich mich erbarme, dessen

¹⁶ Den Armen steht gesetzlich ferner der Ackerwinkel zu, den man ihretwegen nicht abernten darf (Dtn 24,19). Daraus haben die Rabbiner ein bewundernswertes Sozialsystem geschaffen. Vgl. den Traktat Pea (= Ackerwinkel) im babylonischen Talmud.

erbarme ich mich“ (Ex 33,19). Dieser Gott ist reine Barmherzigkeit. Deswegen erneuert er das Gesetz. Das aber heißt: Schon die Existenz des Gesetzes in der ganzen dann folgenden Geschichte, die Thora selbst, ist ein Zeichen seiner Barmherzigkeit.

Gott hat Menschen, die von ihm abgefallen waren, die Thora gegeben und ihnen zugetraut, das Gute zu tun. Es war eine große Weisheit der Erzähler der Sinaigeschichte, dass sie deutlich machten: Gesetze müssen für real existierende Menschen gemacht werden, für Menschen, die es übertreten, selbst wenn sie ihre Übertretungen nicht nur mit schlechtem Gewissen im Verborgenen begangen haben, sondern als rauschendes Fest feierten – wie beim Tanz um das goldene Kalb.

Vollendet wird das Gerechtigkeitsverständnis vom Sinai durch den *Ausblick in die Zukunft*: Die Gesetze sind die Bedingung dafür, dass Israel das gelobte Land erhält und im Lande bleiben darf. Hierin spiegelt sich die Entstehungssituation der 5 Bücher Mose. Die Grundlage für sie wurde im Exil in Babylon gelegt, als die Israeliten nicht in ihrem Land waren, sondern von ihrer Rückkehr träumten. In dieser Situation entwarfen sie den Grundriss für ein neues Gemeinwesen, das besser sein sollte als das vergangene Israel. Man weiß deshalb oft nicht, galten diese Rechtsregeln wirklich oder waren es nur Utopien.

Auf jeden Fall geschah hier (in Leviticus) einer der wichtigsten Schritte in unserer Ethik: Die Nächstenliebe wurde erfunden und zum Gebot Gottes gemacht. Schon in dieser ersten Formulierung des Nächstenliebegebots ist der persönliche Feind gemeint. Denn es heißt: „Du sollst dich nicht rächen, auch nicht deinen Volksgenossen etwas nachtragen, sondern du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst: ich bin der Herr“ (Lev 19,18). Nächstenliebe ist hier Feindesliebe. Es geht um den Gegner vor Gericht. Erst durch Isolierung von diesem Kontext

wird daraus das allgemeine Gebot: Liebe Deinen Nächsten wie dich selbst!¹⁷

Schon in Leviticus ist nun ein Bewusstsein dafür da, es sei zu einfach, den Menschen nur zu sagen: Liebe deinen Nächsten wie dich selbst! Es gibt auch eine Verpflichtung, dafür zu sorgen, dass die anderen Menschen als Nächste gleichwertig sind, damit wir sie „wie uns selbst“ erleben und behandeln. Diese Gleichwertigkeit wird durch zwei Faktoren bedroht: durch Konflikte und Besitzunterschiede. Konflikte müssen immer wieder reduziert, Besitzverhältnisse immer wieder korrigiert werden.

Zur Überwindung von Konflikten dient der Versöhnungstag, von dem vor dem Nächstenliebegebot die Rede ist (Lev 16). Er soll die Beziehung zu Gott und dem Nächsten wiederherstellen. Der Hohepriester bekennt an ihm alle Sünden der Israeliten und jagt sie mit dem Sündenbock in die Wüste. Dieser Versöhnungstag ist bis heute das größte jüdische Fest.

Zur Wiederherstellung der Besitzverhältnisse dient das Jubeljahr, von dem nach dem Nächstenliebegebot die Rede ist. Alle 50 Jahre sollen die alten Besitzverhältnisse wiederhergestellt werden (Lev 25,8–22). Das war zwar Utopie. Aber auch eine Utopie sagt etwas über die aus, die sie träumen.

Wenn nun zwischen Versöhnungstag und Jubeljahr das Liebesgebot steht, so wird damit gesagt: Nächstenliebe lässt sich auf Dauer nur praktizieren, wenn sowohl das

¹⁷ Gemeint ist mit der Nächstenliebe auch der sozial Schwächere. Sie verbindet sich in Lev 19 mit einem im Orient allgemein verbreiteten Barmherzigkeitsethos. Wir lesen von Armen, die man unterstützen soll, von Tagelöhnern, denen man den Lohn nicht vorenthalten soll, von Tauben und Blinden, deren Behinderung man nicht ausnutzen soll. Schließlich wird, wie wir gesehen hatten, dieses orientalische Barmherzigkeitsethos hier auf Fremde ausgedehnt: „Wenn der Fremde bei euch wohnt in eurem Lande, den sollt ihr nicht bedrücken. Er soll bei euch wohnen wie ein Einheimischer unter euch, und du sollst ihn lieben wie dich selbst; denn ihr seid auch Fremde gewesen in Ägyptenland. Ich bin der Herr, euer Gott“ (Lev 19,33f).

Gottesverhältnis wie das Verhältnis zum anderen Menschen immer wieder erneuert und die sozialen Besitzverhältnisse immer wieder angeglichen werden. Sie ist auf Dauer nur möglich, wenn der „Nächste“ ein Nachbar bleibt, der gleiche Rechte und gleiche Lebenschancen hat. Darauf zielt das Jubeljahr. Nächstenliebe ist auf Dauer aber auch nur dann möglich, wenn immer wieder Sühne für Vergehen geschaffen wird und Menschen ihren Hass aufeinander überwinden. Darauf zielt der Versöhnungstag. Nächstenliebe ist also darauf angewiesen, dass der religiöse und soziale Rahmen, innerhalb dessen sie praktiziert wird, immer wieder erneuert wird.

Was können wir aus dieser zweiten biblischen Gerechtigkeitskonzeption lernen? Es reicht nicht, Nächstenliebe zu verlangen, man muss auch an den Strukturen arbeiten, in denen sie sich entfalten kann – dazu gehören Vorkehrungen zur Konfliktregulierung und zum Besitzausgleich. Das alttestamentliche Gesetz ist eine große Schule der Gerechtigkeit. Natürlich hat es auch Schattenseiten. Wir sahen schon: Uns begegnet im Alten Testament das Grunddilemma jeder Gerechtigkeit.

Gerechtigkeit kann nur durch Macht durchgesetzt werden. Die Befreiung Israels aus Ägypten geschah mit tötender Gewalt – mit schrecklichen Plagen. Die Landnahme ging mit ethnischen Vertreibungen vor sich. Lord Acton hat mit Recht gesagt: „Power tends to corrupt, and absolute power corrupts absolutely“.¹⁸ „Macht neigt dazu zu korrumpieren, und absolute Macht korrumpiert absolut.“

Wie sich Gerechtigkeit durchsetzen lässt mit einer Minimierung von Gewalt, vielleicht sogar gewaltfrei – das ist und bleibt eine große Aufgabe. Diese Aufgabe stellt uns die *ganze* Geschichte der Menschen, nicht nur das Alte Testament, das uns dieses Dilemma drastisch vor Augen führt. Gerade *mit* diesen dunklen und realistischen Aspekten ist das Alte Testament und das

¹⁸ So Lord Acton (1834–1902) in einem Brief an Bischof Mandell Creighton 1887: „Power tends to corrupt, and absolute power corrupts absolutely. Great men are almost always bad men.“

Judentum ein Lehrmeister der Gerechtigkeit geworden. Hier ist eine Sehnsucht nach Gerechtigkeit lebendig geworden, die im Neuen Testament dann noch einmal einen wichtigen Beitrag zum Gerechtigkeitsdiskurs brachte.

Jetzt müsste eigentlich ein längerer Abschnitt über den Beitrag der Propheten zu diesem Gerechtigkeitsdiskurs folgen. Ich fasse anstatt dessen in wenigen Sätzen zusammen, was man von den Propheten für unser Gerechtigkeitsdenken lernen kann: Es ist nicht genug, dass die Mächtigen Gerechtigkeit zugunsten der Schwachen gegen Widerstand durchsetzen. Es ist auch nicht genug, dass das zur Pflicht eines jeden im Volk wird. Es muss immer wieder Menschen geben, die öffentlich Kritik üben – vor allem an den Mächtigen, wenn Ungerechtigkeit überhandnimmt.

3 Gerechtigkeit im Neue Testament

Im Neuen Testament geht es nicht um die Gestaltung einer ganzen Gesellschaft wie im AT, sondern um das Leben in kleinen urchristlichen Gemeinden im Römischen Reich. Sie mussten nicht dafür sorgen, mit Soldaten die Grenzen zu verteidigen und einen Staat in Ordnung zu halten. Für den Umgang mit Macht und Gewalt konnte das NT in seiner Nische daher gewaltfreie Verhaltensmuster entwickeln, von denen bis heute gewaltloser Widerstand zehrt.

Ich beschränke mich auf zwei profilierte Gerechtigkeitskonzepte in ihm: auf das Konzept einer besseren Gerechtigkeit im Matthäusevangelium und das einer geschenkten Gerechtigkeit bei Paulus. Es sind Konzepte, wie einzelne Menschen in kleinen Gemeinschaften „gerecht“ handeln und „gerecht“ sein können – und doch haben auch sie eine Bedeutung für die große Gesellschaft. Sie zielen nämlich auf eine Universalisierung der Gerechtigkeit über die Grenzen jedes Volkes hinaus. Es geht freilich weniger um Gerechtigkeit als Zustand einer ganzen

Gesellschaft als um Gerechtsein als persönliche Qualität von Menschen. Doch gehört beides zusammen.

3.1 Die *bessere* Gerechtigkeit des *Tuns* im Matthäusevangelium

Das Matthäusevangelium sieht in Jesus den erwarteten König und Messias, der eine „bessere Gerechtigkeit“ bringt (Mt 5,20). Sie soll auf der einen Seite besser sein als die der Pharisäer und Schriftgelehrten, auf der anderen Seite besser als die der Heiden. Das ist ein aristokratischer Anspruch: Die Jünger Jesu sollen nicht nur das Gute tun, sondern das Bessere. Salz der Erde und Licht der Welt sollen sie sein. Worin besteht nun das „Bessere“? Es zeigt sich in einer humanen Auslegung des Gesetzes durch Jesus. Die bessere Gerechtigkeit ist m.E. eine Tendenz zum Tun des Guten um seiner selbst willen. Die „Vollkommenheit“, von der Matthäus auch zwei Mal spricht, ist darüber hinaus sogar der Verzicht auf Gewalt und Besitz bei der Durchsetzung dieser besseren Gerechtigkeit.

Die *bessere Gerechtigkeit* ist vor allem Motivation zum Tun des Guten. Das Matthäusevangelium zielt tendenziell darauf, dass Menschen das Gute tun – nicht, um einer Tradition zu folgen, nicht, um Anerkennung unter anderen Menschen zu finden, und auch nicht, um von Gott dafür belohnt zu werden.

Wir handeln oft, weil eine *Tradition* es so will. Die „bessere Gerechtigkeit“ des Matthäusevangeliums will davon unabhängig machen. Sie geht über das hinaus, was Israel in der *Vergangenheit* am Sinai gehört hat (Mt 5,21–48). Jesus setzt dieser Tradition ein „Ich aber sage euch“ entgegen und erhebt unabhängig von ihr einen Geltungsanspruch. Er will dabei nicht seine eigene Autorität über die Tradition stellen,¹⁹ er will etwas

¹⁹ Gebote wie die in der Bergpredigt begegnen im NT auch ohne Berufung auf Jesu Autorität. Die Worte in der Paränese des Römerbriefs: „Segnet, die euch verfolgen; segnet und fluchet nicht“ (Röm 12,14), „Vergeltet niemandem Böses mit Bösen“ (Röm 12,17), könnten ein Echo der Bergpredigt sein. Sie haben damals in sich eingeleuchtet. Deswegen muss Paulus hier nicht die Autorität Jesu

lehren, was in sich einleuchtet. Er kann nämlich seine Forderungen in einer allgemein einleuchtenden Maxime zusammenfassen, in der Goldenen Regel, die in der ganzen Antike verbreitet war und die sich sogar in ganz anderen Kulturen findet: „Alles nun, was ihr wollt, das euch die Leute tun sollen, so tut ihnen auch!“ (Mt 7,12).

Ferner soll die bessere Gerechtigkeit in der *Gegenwart* unabhängig von menschlicher Sozialkontrolle sein: Wer Geld spendet, betet oder fastet, soll es im Verborgenen tun, wo es kein Mensch sehen kann, sondern nur Gott (Mt 6,1–18). Das Tun der Gerechtigkeit soll also nicht dadurch motiviert sein, Anerkennung unter Menschen zu finden. Man könnte das freilich so deuten, als solle anstatt dessen Gott den Menschen belohnen.

Aber auch darüber geht das Matthäusevangelium hinaus: Das Tun des Guten soll von Lohnerwartungen in der *Zukunft* unabhängig sein. Jesus erzählt ein Gleichnis, nach dem alle Arbeiter den gleichen Lohn erhalten – obwohl sie verschieden lang gearbeitet haben (Mt 20,1–16). Dieser Lohn ist kein Lohn, sondern ein Geschenk, das zudem die schwer Arbeitenden verärgert, weil hier nach Bedarf und nicht nach Leistung, nach Güte und nicht nach Gerechtigkeit verteilt wird.

Noch deutlicher ist die Schilderung des Weltgerichts in Mt 25,31–46. Danach wissen die „Gerechten“, die den Geringsten unter ihren Brüdern geholfen haben, nicht, dass sie in jedem Notleidenden dem Weltenrichter selbst geholfen haben. Sie haben das Gute getan, ohne auf dessen Lohn zu sehen. Matthäus setzt dabei voraus, dass jeder Mensch das Geforderte tun kann: Jeder hat schon einmal einem Hungernden zu essen, einem Durstigen zu trinken, einem Nackten Kleidung gegeben oder einen Kranken oder Gefangenen besucht. Wer das tut, gehört zu

beschwören. Das tut er nur bei kontroversen Themen wie beim Unterhaltspflicht für Missionare (1 Kor 9,14) und bei der Ehescheidung (1 Kor 7,10f).

den Gerechten. Man darf hier nicht den Sündenpessimismus des Paulus einlesen, als könne der Mensch das alles nicht.

Die humane Auslegung des Gesetzes durch den matthäischen Jesus meint also: Das Gute soll tendenziell um seiner selbst willen getan werden. Man hofft zwar auf Lohn und Anerkennung, macht sein Handeln aber nicht davon abhängig. Das ist die wahre Gesetzeserfüllung. Der matthäische Jesus erhebt für dieses Ethos einen universalen Anspruch, insofern sich der Weltenrichter mit *allen* Hilfsbedürftigen identifiziert – unabhängig davon, ob sie Juden, Heiden oder Christen sind (eine andere Deutung, die ich nicht teile, meint, es ginge nur um hilfsbedürftige Christen).²⁰

Die bessere Gerechtigkeit besteht also nicht in inhaltlich neuen Geboten, sondern in einer Tendenz, das Gute um seiner selbst willen zu tun. Inhaltlich sind alle Forderungen im Judentum bekannt, aber auch die Motivation zum Tun des Guten um seiner selbst willen begegnet schon hier: Die Erwartung eines neuen Bundes bei Jeremia zielt darauf, dass Gott einmal seine Gebote den Menschen ins Herz legt, dass keiner den anderen belehren muss, dass alle die Gebote um ihrer selbst willen tun (Jer 31,31–34).

Nun spricht Matthäus zwei Mal nicht nur von einer „besseren“ Gerechtigkeit, sondern sogar von *Vollkommenheit*. Dabei werden m. E. inhaltlich neue Gebote sichtbar, die etwas radikaler sind als die Parallelen in der jüdischen Umwelt. In dem einen Fall geht es um Besitzverzicht, im andern um Gewaltverzicht und Feindesliebe.

Dem reichen jungen Mann, der sich nicht mit dem Tun der Gebote begnügen will, sagt Jesus: „Wenn du *vollkommen* sein

²⁰ Meine Interpretation habe ich kurz begründet in: G. Theissen, *Universales Hilfsethos im Neuen Testament? Mt 25,31–46 und Lk 10,25–37 und das christliche Verständnis des Helfens, Glauben und Lernen* 15 (2000), S. 22–37.

willst, dann geh hin, verkauf deinen Besitz und gib ihn den Armen – und dann komm und folge mir nach“ (Mt 19,21). Nachdem er seinen Jüngern geboten hat, auf Gewalt zu verzichten und die Feinde zu lieben, sagt er: „Seid *vollkommen* wie euer Vater im Himmel vollkommen ist“ (Mt 5,48). Demonstrative Wehrlosigkeit wird hier zur Vollkommenheit gezählt. Der Verzicht auf Gegenwehr will den anderen zur Besinnung bringen. Es handelt sich um eine paradoxe Intervention: um Verstärkung (oder Belohnung) eines nicht erwünschten Verhaltens – mit dem Ziel, es gerade so zu überwinden. Manchmal wirken solche paradoxe Interventionen, aber nicht immer. Sie können deshalb manchmal wirken, weil der, der nicht zurückschlägt, seine Freiheit demonstriert – vor allem aber, weil er dem anderen signalisiert: Die Beziehung zu dir ist mir so wertvoll, dass ich sie nicht weiter durch Gewalt zerstören will. Wir versöhnen uns vor allem dann mit anderen Menschen, wenn wir die Beziehung zu ihnen für wertvoll halten (ein solches Verhalten können wir sogar schon bei Primaten beobachten und ist keineswegs gegen die „Natur“).²¹ Und umgekehrt: Wir bieten Versöhnung durch Verzicht auf alle Konfliktmittel an, um die Botschaft zu senden: Die Beziehung zu dir ist mir wertvoll.

Das ist im Kern die Strategie des gewaltlosen Widerstands, wie sie bis heute geübt wird – und schon damals praktiziert wurde. Uns sind Demonstrationen gegen Pilatus bezeugt, bei denen er durch gewaltlosen Widerstand zur Zurücknahme seiner Absicht gebracht wurde, Kaiserbilder nach Jerusalem zu bringen. Er hatte die jüdischen Demonstranten schon eingekesselt, hatte seine Soldaten schon die Schwerter ziehen lassen. Da erklärten sich die Demonstranten demonstrativ bereit, sich gewaltlos niedermetzeln zu lassen.

²¹ Vgl. Th. Kazen, Moralische Emotionen in der Jesusüberlieferung. Ein psycho-biologischer Beitrag zum Verhältnis von Selbsterhaltung und Nächstenorientierung, *EvTh* 71 (2011), S. 288-306.

Pilatus schreckte vor dem Blutbad zurück und gab nach. Das wiederholte sich noch einmal gegenüber Petronius, einem Statthalter Syriens, der den Auftrag hatte, den Jerusalemer Tempel in ein Heiligtum des Kaiserkults zu verwandeln, und der sich von solch einem gewaltlosen Widerstand so beeindruckt ließ, dass er um Rücknahme des Auftrags bat. Die Christen, die die Montagsdemonstrationen in Leipzig vorbereitet und organisiert haben, wussten übrigens von diesen Zusammenhängen zwischen dem Gewaltverzicht der Bergpredigt und diesen Demonstrationen im 1. Jh. n.Chr.²² Was gegen Pilatus geholfen hat, hat auch ein wenig gegen Honecker geholfen.

Die bessere Gerechtigkeit ist also im Matthäusevangelium die Tendenz, das Gute um seiner selbst willen zu tun. Vollkommenheit aber ist, sogar auf Besitz und Zwang zu verzichten. Wenn wir uns gegen andere behaupten wollen, haben wir ja im Grunde nur drei Möglichkeiten: Wir können sie zwingen, bezahlen oder überzeugen.²³ „Vollkommenheit“ besteht bei Matthäus darin, auf Zwang und Besitz zu verzichten. Nur die Überzeugung durch Worte bleibt. Und in der Tat: Jesus ist im Matthäusevangelium der messianische König, der nur mit Worten überzeugen will. Er steigt am Ende zum Weltherrscher auf, der sagt: Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden. Aber er will die Welt nicht mit Gewalt beherrschen, sondern allein mit Worten. Die Jünger sollen seine Worte alle Welt lehren. Man kann diese Lehre so zusammenfassen: Alles

²² Mitteilung des Leipziger Studentenpfarres Stephan Bickhardt, der zu dem Kreis hinter den Montagsdemonstrationen gehörte, am 21./22. Januar 1999. Einige im Vorbereitungskreis hatten meinen Aufsatz gelesen: G. Theißen, Gewaltverzicht und Feindesliebe. (Mt 5,38–48/Lk 6,27–38) und deren sozialgeschichtlicher Hintergrund, in: G. Theißen, *Studien zur Soziologie des Urchristentums* (Tübingen: Mohr 3rd ed., 1983), S. 160–197.

²³ A. Etzioni, *The Active Society: A theory of Societal and Political Processes* (London: Free Press 1968), S. 357f.

kommt auf das Tun des Guten an – und darin auf die Tendenz, es um seiner selbst willen zu tun!

Was können wir aus dieser dritten biblischen Gerechtigkeitskonzeption lernen? Wir müssen alle Möglichkeiten nutzen, Gewalt und Zwang bei der Durchsetzung von Gerechtigkeit zu minimieren. Für uns gilt, das Gute zu tun in der Hoffnung, dass es sich irgendwie lohnt – aber wir dürfen uns nicht an diese Hoffnung zu binden und das Gute nur tun, wenn wir sicher sind, dass es sich lohnt. Für den Umgang mit anderen, auch mit denen, die unsere Gegner und Feinde sind, aber gilt, ihnen zu signalisieren, dass die Beziehung zu ihnen wertvoll ist – was durch Verzicht auf Gewalt geschehen kann. Gewaltverzicht setzt freilich grundsätzlich die Möglichkeit der Gewalt voraus. Sonst könnte man auf nichts verzichten.

3.2 Die geschenkte Gerechtigkeit des Seins bei Paulus

Bei Matthäus ist die Gerechtigkeit etwas, was der Mensch tun muss. Bei Paulus ist die Gerechtigkeit dagegen ein Geschenk, das dem Menschen ein neues Sein verleiht. Diese Gerechtigkeit Gottes ist eine Radikalisierung der orientalischen parteiischen Gerechtigkeit. Gott wendet sich nicht nur bevorzugt den Armen und Elenden zu, sondern dem Sünder. Er tut, was für einen Richter die schlimmste Rechtsbeugung wäre: Er spricht den Schuldigen frei. Er bevorzugt den Sünder. Das ist auf den ersten Blick ein Verstoß gegen die unparteiische Gerechtigkeit, aber nur auf den ersten Blick. Denn für Paulus ist jeder schuldig. Alle müssten verurteilt werden. Keiner wird also durch diesen unverdienten Freispruch eines Sünders benachteiligt, im Gegenteil: alle können ihren Freispruch nur so erlangen. Alle können von ihm profitieren. Auch Gottes Gerechtigkeit ist also eine paradoxe Intervention: die positive „Belohnung“ eines nicht erwünschten Verhaltens. Der Sünder wird gerecht gesprochen – durchaus mit der Erwartung, dass er umkehrt. Gott signalisiert damit, dass er diese Beziehung zum Sünder für

eine wertvolle Beziehung hält, die er auf jeden Fall erhalten will. Er signalisiert damit seine Liebe.

Diese Gerechtigkeit Gottes wird allen Menschen angeboten – unabhängig von Volks- und Gruppenzugehörigkeit, unabhängig von Tun und Versagen. Der Mensch wird dadurch ein neues Geschöpf. Er findet unbedingte Anerkennung. So wenig jemand durch sein Tun zu seiner Geburt hat beigetragen können, so wenig kann er dazu beitragen, dass er als neues Geschöpf geboren wird. Deswegen ist dieser neue Status ein Geschenk ohne jedes Zutun des Menschen. Den geschenkten neuen Status nennt Paulus „Gerechtigkeit vor Gott“: Anerkennung durch Gott. Bei unserer physischen Geburt standen wir außerhalb aller sozialer Unterschiede. Ebenso stellt sich Paulus seine Gemeinden vor, wenn sie aus neu „geborenen“ Menschen besteht. Er sagt:

Hier ist nicht Jude noch Grieche,
 hier ist nicht Sklave noch Freier,
 hier ist nicht Mann noch Frau;
 denn ihr seid allesamt einer in Jesus Christus (Gal 3,28).

Alle Unterschiede entfallen damit. Aber dieser neue Status ist an den Glauben gebunden. Nur durch ihn findet der Mensch unbedingte Anerkennung durch Gott, nur durch ihn findet er die Gerechtigkeit Gottes.²⁴ Darin liegt ein Problem, das wir kurz ansprechen müssen.

²⁴ Für unser Problem ist noch wichtig: Diese Gerechtigkeit besteht nicht nur in einer veränderten inneren Beziehung zwischen Gott und Mensch. Sie hat konkrete Auswirkungen. Paulus sagt von der „Gerechtigkeit Gottes“ in einem AT-Zitat (und diese Stelle wird bei der Deutung seiner Aussagen über die Gerechtigkeit Gottes meist vernachlässigt):

„Er (Gott) hat ausgestreut und den Armen gegeben; Seine Gerechtigkeit bleibt in Ewigkeit“ (Ps 112,9 = 2 Kor 9,9)

Gottes Gerechtigkeit besteht darin, den Armen zu geben – das ist uns aus dem AT bekannt. Deswegen sollen nun die Korinther für die Kollekte spenden, die Paulus den Armen in Jerusalem bringen will. Mit einer Erinnerung daran, dass es bei Gott keine Knappheit von Gütern

Was ich bisher von der Gerechtigkeit in der Bibel sagte, gilt im Grunde nur für Israel oder für die Nachfolger Jesu bzw. die Glaubenden. Hat es aber auch für alle Menschen Geltung? Erinnerung sei deshalb daran: Alle Menschen sind Ebenbild Gottes. Die Bibel beginnt mit einer universalen Aussage. Abraham bekommt gesagt: In dir sollen gesegnet sein *alle* Völker (Gen 12,3). Die urchristlichen Gemeinden wollen Vorhut einer neuen Menschheit sein. Wie durch Adam die alte Menschheit begründet wurde, so durch Christus eine neue Menschheit (Röm 5,12ff).

Wenn wir das Ethos des AT und NT heute darauf hin befragen, was in ihm für Christen und Nichtchristen wertvoll ist, dann gehen wir faktisch über die Bibel hinaus, aber wir tun diesen Schritt nicht gegen die biblischen Texte, sondern auch in Übereinstimmung mit einer Universalisierungstendenz, die schon im AT vorhanden ist und besonders bei Matthäus und Paulus durchbricht. Der Satz „Gerechtigkeit erhebt ein Volk“ zielt auf die Aussage: „Gerechtigkeit erhebt *alle* Völker und alle Menschen“.

Was wir aus dem NT insgesamt für unser Gerechtigkeitsdenken lernen können, kann man so zusammenfassen: Jeder Mensch hat die Chance, von Gott unbedingt anerkannt zu werden – unabhängig von seinem Status und seinem Tun und Versagen. Jeder soll das Gute um seiner selbst willen tun, jeder sich um die Reduktion von Gewalt bemühen, jeder dem Schwächeren helfen und Gott darin nachahmen, auch die zu achten, die seine Feinde und Gegner sind. Das wird als Ethos einer persönlichen Gerechtigkeit formuliert. Aber es trägt zur strukturellen Gerechtigkeit einer Gesellschaft bei.

Keine Gesellschaft lebt allein von gerechten Strukturen, sondern von Menschen, die nach Gerechtigkeit hungern und dürsten! Das sind die Menschen, die ihr Gewissen und ihr

und Gaben gibt, will Paulus hier Menschen dazu motivieren, etwas für andere abzugeben! Darin entsprechen sie der Gerechtigkeit Gottes.

moralisches Schmerzempfinden nicht betäuben.²⁵ Das sind die, die wissen: Wenn Gott *bereit* ist, jeden Menschen unbedingt anzuerkennen – unabhängig von seinem Tun und Versagen, seinem Status und seinem Geschick, noch bevor er glaubt oder auch nicht glaubt, dann hat jeder Mensch eine unauslöschliche Würde. Dann ist es eine große Aufgabe, denen zu helfen, die in unserer Gesellschaft Verlierer sind, damit sie nicht verloren

²⁵ Persönliche Gerechtigkeit bringt Menschen in der Bibel in Konflikt mit sich und der Welt. Der „leidende Gerechte“ ist ein neues Leitbild in der Bibel. Es gibt in ihr aber auch das Leitbild des Gerechten, der in Übereinstimmung mit sich und der Umwelt lebt: „Der Gerechten Pfad glänzt wie das Licht am Morgen, das immer heller leuchtet bis zum vollen Tag“ (Spr 4,18). Aus der griechischen Tradition ist uns dieses Bild des Gerechten vertraut: Der Gerechte lebt nach Plato in Übereinstimmung mit sich, da er durch seine Gerechtigkeit seine Seelenkräfte, Klugheit, Mut und Begehren, in Harmonie bringt. Entsprechend sorgt er für einen Ausgleich in der Gesellschaft, da die Klugheit den Wächtern, die Tapferkeit den Kriegern, die Besonnenheit den Bauern und Handwerkern zugeordnet ist. Unter den vier Kardinaltugenden Klugheit, Tapferkeit, Besonnenheit und Gerechtigkeit sorgt die Gerechtigkeit für die richtige Proportion unter den anderen Tugenden, ist also eine „Metatugend“. Wir sollten deshalb keinen grundsätzlichen Gegensatz zwischen dem „ausgeglichenen Gerechten“ im griechischen und dem „leidenden Gerechten“ im biblischen Menschenbild konstruieren. Auch die biblische Weisheitsüberlieferung kennt ein positives Bild persönlicher Gerechtigkeit, das durch Ausgeglichenheit und Maß gekennzeichnet ist; umgekehrt kennt auch Plato den leidenden Gerechten wie den zum Tod verurteilten Sokrates. Signifikant ist aber folgender Unterschied: In der griechischen Tradition kommt alles darauf an, dass die Vernunft das Leitungsorgan im Leben und im Staat ist. Alles andere muss sich ihrer Leitung unterordnen. In der biblischen Tradition fällt die Ausrichtung auf den Schwächsten in der Gesellschaft auf und der Umgang mit Versagen und Scheitern im eigenen Leben. Notwendig ist sowohl die Weisheit Griechenlands als auch die Israels. Nicht zufällig hat das Christentum später die „vier Kardinaltugenden“: Gerechtigkeit, Klugheit, Tapferkeit und Besonnenheit, übernommen und sie durch die „drei geistlichen Tugenden“: „Glaube, Hoffnung, Liebe“ ergänzt. Das geschah in der Überzeugung, dass griechische und biblische Leitbilder zusammen gehören.

gehen. Dann haben wir eine Verpflichtung, unsere Gesellschaft so einzurichten, dass auch der Geringste unter uns ein menschenwürdiges Leben führen kann. Erst dann kann man sagen: „Gerechtigkeit erhebt ein Volk!“

Wie hatten am Anfang Verteilungs-, Tausch- und Justizgerechtigkeit in der Gesellschaft unterschieden. Es liegt nahe, am Ende zu fragen, was aus dem biblischen Gerechtigkeitsdenken für diese drei Formen der sozialen Gerechtigkeit in unserer Gesellschaft folgt. Dabei stütze ich mich jeweils auf moderne philosophische Gerechtigkeitskonzeptionen. Einige von ihnen zeigen eine Konvergenz mit biblischem Denken.

Für die *Verteilungsgerechtigkeit*, die *iustitia distributiva*, hat der amerikanische Philosoph John Rawls wohl den bedeutendsten Entwurf des letzten Jahrhunderts für einen fairen Ausgleich vorgelegt.²⁶ Gerechtigkeit fasst J. Rawls in zwei Grundsätzen zusammen, auf die sich freie Menschen einigen können:

1. Jeder Mensch hat den gleichen Anspruch auf Grundfreiheiten, die mit dem Anspruch jedes anderen auf dieselben Freiheiten vereinbar sind.

2. Ungleichheit ist nur insofern akzeptabel, als sie auch dem Geringsten in einer Gesellschaft zugutekommt. Ungleichheit muss folgendem Gedankenexperiment standhalten, bei dem wir einen „Urzeitmythos“ über einen Gesellschaftsvertrag zugrunde legen und durchdenken. Angenommen, wir entwerfen den Grundriss einer Gesellschaft, von der wir wissen, dass in ihr die Güter, Schicksale und Begabungen verschieden verteilt sind, ein „Schleier der Unwissenheit“ verhüllt uns aber, welche Rolle wir in dieser Gesellschaft übernehmen werden – eine Gesellschaft wäre dann gerecht, wenn jeder sie unter der Bedingung akzeptieren kann, dass er die *geringste* Rolle in dieser Gesellschaft übernehmen kann.

²⁶ J. Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit* (engl. 1971) (stw 271, Frankfurt; Suhrkamp 1979), bes. S. 159ff.

Diese Konzeption lässt sich mit dem Endzeitvision Mt 25,31–46 vergleichen: Alle Menschen werden im Endgericht daran gemessen, was sie den *Geringsten* getan haben, in denen ihnen der Weltenrichter begegnet ist. Auch hier gibt es einen Schleier der Unwissenheit, aber er liegt über dem anderen Menschen – er liegt nicht über unserer eigenen Rolle in der Gesellschaft.

Es ist ferner charakteristisch, dass der philosophische Ursprungsmythos fragt: Was können wir uns selbst zumuten? Der biblische Endzeitmythos fragt dagegen: Was können wir dem anderen zumuten – ihm, der so viel wert ist, dass uns in ihm Gott selbst begegnet? Ein weiterer Unterschied liegt darin, dass wir in dem philosophischen Ursprungsmythos selbst als Konstrukteur unserer Gesellschaft auftreten, im biblischen Endzeitmythos aber finden wir diese Welt mit ihren Hungernden, Durstenden und Nackten vor; es geht hier nur darum, wie wir uns in der bestehenden Welt als Gerechte bewähren – angesichts derer, die faktisch die geringste Rolle in ihr haben, auch wenn wir diese Rolle in einer sozialetisch entworfenen Gesellschaft nicht akzeptieren würden.

Die Gemeinsamkeit zwischen dem biblischen Denken und der modernen Gerechtigkeitstheorie liegt aber in jedem Fall darin, dass menschliches Handeln am Schicksal der Geringsten gemessen wird.²⁷ Wenn wir sozialetisch Gesellschaften gestalten, muss dabei die geringste Rolle so gestaltet sein, dass sie von jedem übernommen werden kann. Wenn wir individual-ethisch handeln, müssen wir uns gerade denen zuwenden, deren Rolle nach sozialetischen Grundsätzen niemandem

²⁷ Diesen Vergleich zwischen Ursprungsmythos und Endzeitmythos habe ich durchgeführt in: „Was ihr meinen geringsten Brüdern getan habt...“ Von der Gerechtigkeit in einer ungerechten Welt, Bibelarbeit auf dem Ev. Kirchentag am 11.6. 1993 in München, in: G. Theißen, *Lichtspuren. Predigten und Bibelarbeiten* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1994), S. 102–116. Ob die Konvergenz mit biblischen Gedanken nicht auch damit zusammenhängt, dass John Rawls (1921–2002) einmal Theologie studiert hat? Erlebnisse im zweiten Weltkrieg zerbrachen seinen Glauben.

zumutbar wäre. Die Orientierung an den Geringsten unter unseren Mitmenschen entspricht eindeutig biblischem Gerechtigkeitsdenken.

Für die *Tauschgerechtigkeit*, die *iustitia commutativa*, als Grundlage politischer Gerechtigkeit hat der Tübinger Philosoph Otfried Höffe (geb. 1943) mit einem einleuchtenden Argument plädiert: Alle Verteilungsprinzipien sind umstritten, nicht aber das Prinzip der Tauschgerechtigkeit, die Gleichwertigkeit von Geben und Nehmen.²⁸ Mit diesem Tauschprinzip kann er elementar bei den Bedingungen ansetzen, die gegeben sein müssen, damit wir überhaupt handeln und frei handeln können. Das grundlegende Prinzip der Gerechtigkeit besteht darin, dass wir uns die Freiheit zum Handeln gegenseitig geben und nehmen. J. Rawls setzte in seinem ersten Grundsatz diese Freiheit zum Handeln schon voraus und postulierte mit Recht, dass dieser erste Grundsatz durch den zweiten Grundsatz der Verteilungsgerechtigkeit nicht in Frage gestellt werden darf. Zwischen Freiheit und Gerechtigkeit wird zwar immer wieder eine Spannung gesehen, als müsse man soziale Gerechtigkeit notfalls auch mit Einschränkungen individueller Freiheiten durchsetzen. Die Freiheit hat aber m.E. grundsätzlich einen Vorrang. Wenn Gerechtigkeit bedroht ist, braucht man Freiheit, um Ungerechtigkeit kritisieren und sich für Gerechtigkeit einsetzen zu können.

Ohne Freiheit wäre nicht einmal das möglich. Wir müssen uns also als erstes Freiheit gegenseitig zugestehen, um für die Gerechtigkeit oder andere Ziele aktiv werden zu können.²⁹

²⁸ O. Höffe, *Politische Gerechtigkeit: Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat* (Frankfurt Suhrkamp 1987, 2rd ed., 1994). Vgl. Ders., *Gerechtigkeit*, S. 68ff.

²⁹ Dabei können wir sowohl die Freiheit als auch die Gerechtigkeit als Ausdruck einer Tauschgerechtigkeit auffassen. Die Freiheit muss durch eine ganz grundlegende „Tauschgerechtigkeit“ garantiert sein: Alle Menschen müssen sich gegenseitig darin unterstützen, dass sie frei handeln können und sich diese Freiheit gegenseitig zugestehen. Da

Deswegen darf man nicht den Fehler machen, Freiheit gegen Gerechtigkeit auszuspielen: Freiheit ohne Chancengleichheit ist immer eine Privilegierung der Mächtigen und führt am Ende zu einer ungleichen Verteilung von Freiheit, die wiederum die Freiheit auf Dauer bedroht. Freiheit wird nur dann nachhaltig gesichert, wenn Gerechtigkeit herrscht. Menschen in Not sind bereit, Diktaturen zu akzeptieren. Wer Freiheit hat, ist daher verpflichtet, seine Freiheit an erster Stelle für Gerechtigkeit einzusetzen.

Diese Vorordnung der Freiheit und ihre gleichzeitige Ausrichtung auf prosoziales Handeln entspricht der Mahnung des Paulus: Christen sind zur Freiheit berufen, sollen aber diese Freiheit dazu nutzen, einander in Liebe zu dienen (Gal 5,13). Dass Paulus nicht von Gerechtigkeit spricht, sondern von Liebe, macht für unsere Argumentation keinen großen Unterschied. Gerechtigkeit und Liebe sind zwar zu unterscheiden: Gerechtigkeit basiert auf einem Rechtsanspruch. Liebe geht über Rechtsansprüche hinaus. Aber beide sind Formen prosozialen Handelns.

Für die *Justizgerechtigkeit* gilt, dass sie Defizite der Verteilungs- und Tauschgerechtigkeit im Gerichtsverfahren korrigieren soll.

es hier um die Bedingungen der Möglichkeiten des Handelns geht, handelt es sich nach O. Höffe um einen „transzendentalen“ Tausch. Eine solche elementare Tauschgerechtigkeit kann sich auf die universal verbreitete „Goldene Regel“ berufen. Sie begegnet in der Bibel in ihrer positiven Form: „Alles, was ihr wollt, dass die Menschen euch tun, so tut auch ihnen! Das ist die Summe von Gesetz und Propheten“ (Mt 7,12). G. Theissen, Die Goldene Regel (Matthäus 7:12/ Lukas 6:31): Über den Sitz im Leben ihrer positiven und negativen Form, *Biblical Interpretation* 11 (2003), S. 386–399. Hier habe ich zu zeigen versucht, dass es keineswegs gleichgültig ist, ob die Goldene Regel in ihrer positiven oder negativen Form zitiert wird. In positiver Form begegnet sie in der Antike immer nur für einen begrenzten Kreis von Menschen (Eltern/Kinder; Herrscher/Beherrschte; Freunde), für einen unbegrenzten, universalen Kreis aber begegnet sie nur in negativer Form. Die Bergpredigt ist insofern eine Ausnahme, als sie die positive Form als universale Forderung formuliert.

Sie ist eine *iustitia correctiva*. Zur Gerechtigkeit des Richters gehörte schon in der Antike die „Billigkeit“, die ein allgemeines Gesetz auf den konkreten Fall so anwendet, dass das Urteil der Besonderheit des Falles gerecht wird.³⁰ Im Zivilprozess wird man deshalb immer einen Vergleich einem Urteil vorziehen. Denn Billigkeit lässt einen sehen, dass selten absolute Gerechtigkeit durchsetzbar ist. Dem Rechtsfrieden ist mehr gedient, wenn beide Streitparteien sich einigen. Darin liegt mehr Versöhnung, als in der Durchsetzung einer Rechtsordnung. Im Strafrecht führt eine Radikalisierung der Billigkeit oft zur „Gnade“. Das Strafrecht hat Ansätze zu einer Humanisierung immer weiter ausgebaut – sieht man von dem kleinen Bereich der Gewalt- und Sexualkriminalität ab, in dem die Strafen verschärft wurden.³¹

Das moderne europäische Strafrecht gibt in den meisten anderen Bereichen dem Schuldigen immer mehr Chancen, durch eine Strafe auf Bewährung sowie durch Auflagen zur Wiedergutmachung den Strafvollzug zu vermeiden. Sie appelliert damit an den mündigen Menschen, aufgrund einer Verwarnung sein Verhalten zu verändern. Diese Tendenz entspricht zweifellos dem biblischen Grundsatz, Gewalt zu minimieren und durch Verzicht von legitimer Strafe zu signalisieren, dass die Gesellschaft die Beziehung zum Straftäter als eine wertvolle Beziehung ansieht und daran interessiert ist, ihn für das Leben in der Gesellschaft zurück zu gewinnen.

Gerade der Gedanke der Schuld, d.h. der persönlich zurechenbaren Verantwortung für das eigene Handeln, hat diese Libera-

³⁰ Zur Billigkeit vgl. W. Härle, *Ethik*, 381-383.

³¹ Im Folgenden folge ich einem noch unveröffentlichten Vortrag des Freiburger Strafrechtlers und Rechtsphilosophen Wolfgang Frisch, am 26.4.2008 vor der Phil.-hist. Klasse der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Vgl. die Zusammenfassung von W. Frisch: ‚Zur Zukunft des Schuldstrafrechts‘, in: *Jahrbuch der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 2008* (Heidelberg: Winter 2009), S. 79-81.

lisierung des Strafrechts ermöglicht. Dass man mit einer „Umkehr“ des Straftäters als Möglichkeit rechnet, wenn er deutlich gewarnt wird, entspricht biblischem Denken: Gott will nicht den Tod des Sünders, sondern dass er umkehrt und lebt.³² Die Bibel hat zweifellos mit ihren Gerechtigkeitsvorstellungen im Alten und im Neuen Testament unser Gewissen tief geprägt und in Verbindung mit der auf Aristoteles zurückgehenden Gerechtigkeitstradition Spuren hinterlassen. Zur Gerechtigkeit gehört nach biblischem Denken:

- (1) Die Option für die Geringsten. Sie führt bei der Verteilungsgerechtigkeit (der *iustitia distributiva*), zum modernen Sozialstaat und zu einem individuellen Hilfsethos, das eine Gesellschaft menschlich macht.
- (2) Die Freiheit als Verpflichtung zu sozialem Handeln. Sie führt bei der Tauschgerechtigkeit (der *iustitia commutativa*) zur sozialen Marktwirtschaft und dem Konzept einer sozialen Demokratie, in der Freiheit verpflichtet, die sozialen Voraussetzungen für Freiheit zu schaffen und zu erhalten.
- (3) Der Vorrang von Versöhnung und Umkehr. Er führt in der Justizgerechtigkeit (oder der *iustitia correctiva*) beim Zivilrecht zur Option für Mediation vor dem Prozess und Vergleich im Prozess. Er liegt ebenso der Humanisierung des Strafrechts zugrunde.

Unser Gewissen rebelliert, wenn gegen diese Normen verstoßen wird. Biblische Traditionen haben Spuren in unserem Gewissen hinterlassen. Zum Glück wirken die Maßstäbe auch unabhängig von biblischen Traditionen weiter. Aber sie können erodieren. Zu tief ist in der modernen Zeit der Verdacht in uns eingedrungen, das Gewissen sei nur Niederschlag von Sozialisationsagenturen, es sei die internalisierte Macht der Gesellschaft in uns.

³² Ez 18,23; 33,11.

Die Ausrichtung auf den Geringsten basiere auf einem Ressentiment der Schwachen gegenüber den Starken;³³ die soziale Verantwortung der Freien sei eine Fesselung der Starken durch die Mehrheit; die Humanisierung des Strafrechts sei Unsicherheit bei der Durchsetzung der eigenen Normen. Daher ist die Erinnerung wichtig: Die Ausrichtung auf die Geringsten war ursprünglich ein aristokratisches Ethos, ja ein Ethos der Könige. Freiheit als Verpflichtung zu sozialem Handeln wird einem Volk auferlegt, das Königsideale demokratisierte. Das Einräumen von Vergebung ist ebenso Großzügigkeit des Mächtigen.³⁴ Aber bestätigt das nicht wiederum den Verdacht: Wenn das Ethos nicht aus einem Ressentiment der Schwachen entstanden ist, ist es vielleicht die verinnerlichte Stimme der Mächtigen und der Autoritäten in der Gesellschaft? Die Frage bleibt: Warum rebelliert das Gewissen so oft gegen die Gesellschaft, deren Ausdruck es angeblich ist? Warum lehnt es sich gegen die Mächtigen auf? Ich gebe meine Antwort in einem meditativen Text von mir, mit dem ich schließen möchte.

Nicht mehr zu entfernen ist der Verdacht,
In unserem Gewissen klinge die Stimme anderer Menschen nach.
Zuerst die Stimme der Eltern,
Vielleicht ist das Gewissen nur eine parasitäre Struktur,
Mit der wir für ihre Bedürfnisse umprogrammiert wurden.
Dann die Stimme der Lehrer:
Sie werden dafür bezahlt,
Um uns für die Bedürfnisse der Gesellschaft zurechtzufilein.
Schließlich die Stimme des Staates:
Er fordert von uns,

³³ Vgl. F. Nietzsche, Zur Genealogie der Moral, in: F. Nietzsche, *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe* Bd. 5 (München: Deutscher Taschenbuch-Verlag 1980).

³⁴ Vgl. zu diesem Aspekt der Vergebung Jeonsong Park, Sündenvergebung im Matthäusevangelium. Ihre theologische und soziale Dimension, *EvTh* 66 (2006), S. 210-227.

Was zu seiner Erhaltung notwendig ist,
Und nicht das, was zu unserem Heil erforderlich wäre.
Ist nicht auch der Verdacht berechtigt,
Dass Gerechtigkeit vor allem das ist,
was den Mächtigen dient?

Die Bibel aber enthält ein Gegenprogramm.
Sie lässt den Herrn der Welt zu den Gerechten sagen:
„Ich bin hungrig gewesen, und ihr habt mir zu essen
gegeben,
Ich bin durstig gewesen, und ihr habt mir zu trinken
gegeben.
Ich bin ein Fremder gewesen, und ihr habt mich
aufgenommen.
Ich bin nackt gewesen, und ihr habt mich gekleidet,
Ich bin krank gewesen, und ihr habt mich besucht.
Ich bin im Gefängnis gewesen,
Und ihr seid zu mir gekommen.“

Hier wurde das Gewissen aus der Stimme der Mächtigen
Zur Stimme der Opfer,
Die keine Macht haben.