

„Gnädig ist Gott und gerecht“ (Ps 116,5)

Bibeltheologische Perspektiven auf die Gerechtigkeit Gottes

1. Vom gerechten Gott reden

1.1 Vorbehalte

Die theologische Rede vom gerechten Gott ist in eine Krise geraten. Sie gehört nicht mehr zu den Selbstverständlichkeiten christlicher Kultur, sondern wird insbesondere von zwei Seiten her in Frage gestellt.

Da ist zum einen die Kritik an der Vorstellung eines richtenden Gottes. Der Richtergott gehört zum Repertoire der Gottesbilder, die zur Gottesvergiftung führen, wie Tilmann Moser¹ sie beschrieben hat. Ein Gott, der alles sieht, alles weiß, vor dem auch die dunkelsten Sehnsüchte des kleinsten Kindes nicht verborgen sind, und der dann auch noch sein richterliches Urteil fällt, ein solcher Gott ist für viele Menschen heute unvereinbar geworden mit der biblischen Botschaft von Liebe und Erbarmen. Dieser Richtergott verkörpert eine Gerechtigkeit, an der die Seele zerbricht, weil sie nie genügen kann. Häufig wird der richtende Gott – obwohl in der christlichen Ikonographie oft Christus in der Rolle des Weltenrichters dargestellt wird – in Zusammenhang gebracht mit dem ersten Teil der christlichen Bibel, mit dem Alten Testament, und dem liebenden Gott Jesu gegenübergestellt. In vergleichbarer Diktion hatte bereits Markion im 2. Jahrhundert behauptet, „[d]er kriegslüsterne, gewalttätige und rachsüchtige Gott des Alten Testaments sei das Gegenteil von dem Gott der Güte und der Barmherzigkeit, den Jesus verkündet habe“.² Gerechtigkeit gehört in einem solchen Denken eher auf die dunkle Seite Gottes, gemeinsam mit dem Strafwillen und der Gewalt, nicht aber scheint sie vermittelbar zu sein mit der Barmherzigkeit und der Güte Gottes.

Ein zweiter Weg, die Vorstellung des gerechten Gottes anzufragen, ist die Reflexion der Leidenserfahrung. Die Wahrnehmung von Leiden ist schwer vereinbar mit Gott, vielleicht bleibt sie die am tiefsten gehende Anfrage an den Glauben. Wird Gott als wirkmächtig gedacht, als einer, der sich auf der Welt einmischt, stellt sich die Frage, ob Gott

das Leiden der Menschen zulässt oder gar (mit)verursacht. Diese alte Theodizeefrage spitzt sich im 20. Jahrhundert noch einmal zu. Unausweichlich ist die Auseinandersetzung mit den Gräueltaten, die Menschen offensichtlich fähig sind, einander anzutun. Müsste nicht ein Gott, der etwas mit Gerechtigkeit zu tun hat, vielleicht sogar jede Vorstellung von Gott überhaupt, zugrunde gegangen sein in den Brennöfen, in denen große Teile seines Volks umgekommen sind? *Kann* in der Theologie nach Auschwitz – und das ist jede Theologie nach 1945 – ein gerechter Gott gedacht werden?

Vielleicht hat die Frage aber auch anders zu lauten: *Muss* nach Auschwitz nicht an die Gerechtigkeit Gottes geglaubt werden, weil sonst der Henker auch zuletzt über sein Opfer triumphiert? Ist es nicht gerade die Erfahrung jener Katastrophen (das ist die Übersetzung des hebräischen Wortes Schoah), die Menschen einander antun, die dazu nötigt, den Gerechtigkeitsgedanken in Gott festzumachen und auch auf die Vorstellung des Gerichts nicht zu verzichten?

So formuliert der Synodenbeschluss „Unsere Hoffnung“ 1976 (unter I/4):

„[H]aben wir in der Kirche diesen befreienden Sinn der Botschaft vom endzeitlichen Gericht nicht selbst oft verdunkelt, weil wir diese Gerichtsbotschaft zwar laut und eindringlich vor den Kleinen und Wehrlosen, aber häufig zu leise und halbherzig vor den Mächtigen dieser Erde verkündet haben? [... Das Wort vom endzeitlichen Gericht] spricht schließlich von jener gerechtigkeitsschaffenden Macht Gottes, die den Tod als den Herrn über unser Gewissen entthront und die dafür bürgt, dass mit dem Tod die Herrschaft der Herren und die Knechtschaft der Knechte keineswegs besiegelt ist.“³

Wo die Rolle Gottes als Richter angefragt wird, ist im Blick auf die biblische Tradition zunächst zweierlei zu bedenken. Erstens, dass das Bild des Richtergottes nicht mit der Vorstellung vom gerechten Gott in eins fällt. „Gerechtigkeit und Recht sind verschiedene Dinge. Das Recht begründet rechtskonformes Handeln und stellt Abweichungen unter Strafe. Gerechtigkeit begründet gerechtes Handeln, ohne jedoch Abweichungen unter Strafe stellen zu können.“⁴ Das Recht fußt auf der Unterscheidung zwischen gerecht und ungerecht, kann diese Unterscheidung jedoch selbst nicht bereitstellen. So wie das Recht gerecht sein soll, aber Gerechtigkeit nicht in jedem Fall justitiabel ist, so sollte

der richtende Gott ein gerechter Gott sein; Gottes Gerechtigkeit erschöpft sich aber nicht in der richtenden Rolle. So werden auch in den folgenden Ausführungen Bilder vom Gericht und von Gott als Richter eine Rolle spielen. Sie sind aber nicht die einzigen Bilder, in denen Gottes Gerechtigkeit gefasst wird.

Zudem zeigt sich eine enge Verbindung von Gerechtigkeit und Rettung, vom richtenden und rettenden Gott. Was in unserer Vorstellung oft getrennt erscheint, weil das Richten unter der Hand zum Abstrafen geworden ist, das geht für das biblische Denken zusammen. Die Begriffe Richten und Retten „sind im Rahmen der altorientalischen Gerechtigkeitsidee geradezu synonym“.⁵ Das Richten ist ein heilschaffender Akt, der die Bedrohung durch das Chaos abwendet und wieder Ordnung herstellt. Deshalb muss sowohl die Festlegung des Gerechtigkeitsbegriffs auf das Richten als auch wiederum die Festlegung des Richtens auf das Strafen vermieden werden.

Als Beispiel dient Ps 82. Zwei Aspekte des Texts scheinen mit für das Thema besonders bedeutsam zu sein. Erstens: das Richten besteht in der Rettung der Armen. Und zweitens: das Gott-Sein Gottes erweist sich daran, dass Gott gerecht richtet. Die anderen Gottheiten richten zwar, aber nicht in Gerechtigkeit. Sie verschaffen gerade nicht den Armen ihr Recht. Deshalb verlieren sie ihre Göttlichkeit, was dann an der Tatsache der Sterblichkeit expliziert wird.

Wie lässt sich nun anknüpfend an die biblische Tradition die Rede vom gerechten Gott in gegenwärtiger christlicher Theologie verankern, die Theologie nach Auschwitz ist und die gleichzeitig in einem historischen Raum stattfindet, der vom „Zerfallsprozess der bürgerlich-modernen Industriegesellschaft“⁶ geprägt ist. Zu diesem historischen Prozess gehören individualisierende Tendenzen, in denen die „Freisetzung aus religiös angereicherten und legitimierten sozialen Bindungen [... mit einem] Plausibilitätsverlust der von ihnen getragenen religiösen Deutungsmuster verbunden [... sind]. Religiöse Individualisierung bedeutet deshalb immer auch Entzauberung bisher geltender religiöser Welt- und Lebensdeutungen. Sie werden ihrer herkömmlichen Geltung beraubt und stehen nur noch im Modus der Auswahl aus möglichen Orientierungen unter anderen zur Verfügung.“⁷

Theologie in der Spätmoderne wird sich darauf einlassen müssen, den Prozess zwischen traditioneller und gegenwärtiger Rede von Gott

als *wechselseitigen* Vermittlungsprozess zu begreifen. Die Wechselseitigkeit impliziert, dass traditionelle Begrifflichkeiten und Denkmuster ernsthaft auf gegenwärtige Relevanz befragt werden, aber auch, dass die biblische Rede von Gott als Anfrage an gegenwärtige Weltdeutungsmuster verstanden wird. Dabei ist es gerade eine Kategorie wie Gerechtigkeit, die deutlich darauf hinweist, dass biblisches Denken nicht bruchlos in individualisierte religiöse Muster hinein transponierbar ist. Gerechtigkeit meint nicht, jedem das Seine oder jeder das Ihre zu geben, sondern ist am Verhalten der Gemeinschaft gegenüber orientiert.⁸ Im biblischen Denken, das unvergleichlich stärker als unseres das Kollektiv, die Gruppe in den Blick nimmt, gibt es eine Reihe von Begriffen, die im Horizont der „Gemeinschaftstreue“ ihren Ort haben. Die Treue zur konkreten Gemeinschaft ist der Oberbegriff, Vorstellungen wie Gerechtigkeit, Güte, Loyalität etc. sind Entfaltungen und Konkretisierungen dieses Zusammenhalts.

Das Ernstnehmen gegenwärtiger religionssoziologisch fassbarer Prozesse fordert auch dazu heraus, die biblischen Texte selbst, aus denen wir gegenwärtig schöpfen, als verstrickt in ihr religionsgeschichtliches Umfeld zu verstehen und historische Aneignungsprozesse mitzudenken. So geht etwa die ägyptische Ma'at-Vorstellung unter gänzlich veränderten soziologischen Bedingungen in die biblische Rede von der Gerechtigkeit ein. Es lassen sich also auch schon im Rückblick, in einer Analyse des Traditionsbildungsprozesses, Inkulturationsbewegungen sichtbar machen. Von daher kann die gegenwärtige „Übersetzungsarbeit“ selbst als in der biblischen Tradition verwurzelt verstanden werden.

Theologie in der Spätmoderne ist aber auch in sich vielfältig. Individualisierte Tendenzen sind nicht die einzig wahrnehmbaren Strömungen gegenwärtiger Religiosität. Es kann auf theologische Strömungen verwiesen werden, in denen gerade die Rede von der Gerechtigkeit eine bedeutende Rolle spielt. Das sind insbesondere die Politische Theologie, die Befreiungstheologie und die Feministische Theologie. Ihnen ist gemeinsam, dass sie parteiliche Theologien sind, die ihre Gottesrede nicht losgelöst von sozialer Analyse verstehen. Im Rahmen einer befreiungstheologisch orientierten Analyse gesellschaftlicher Machtverhältnisse spielt gerechtes Handeln, sowohl der Menschen als auch Gottes, eine große Rolle.

Im Rahmen der Theologie nach Auschwitz muss sich die Rede vom

gerechten Gott im Horizont der Katastrophe verantworten lassen, darf kein Gottespostulat stehen, das dem Erinnern nicht standhalten kann. Zudem ist christliche Theologie deutlicher denn je auf das Gespräch mit dem lebendigen Judentum verwiesen. Das bedeutet zum einen, auf christliche Überbietungsvorstellungen gegenüber dem Judentum zu verzichten. Zum anderen fordert das Ernstnehmen des lebendigen Judentums als Geschwister in der Kindschaft Abrahams und Saras, die jüdische Tradition als Gesprächspartnerin in die eigene theologische Suchbewegung einzubeziehen – ohne diese Tradition zu enteignen. Im Rahmen dieses Beitrags, der biblisch-theologisch, insbesondere alttestamentlich fundiert ist, soll diesen Postulaten nachgekommen werden, indem die Rede von der Gerechtigkeit Gottes in der eigenständigen alttestamentlichen Theologie verortet wird und indem die rabbinische Tradition als inspirierende Partnerin befragt wird.

1.2 Biblische Orte der Rede von der Gerechtigkeit

Das biblische Gerechtigkeitsdenken lässt sich sowohl an der Verwendung bestimmter hebräischer bzw. griechischer Begriffe festmachen als auch an sachlichen Kriterien. Gerade für die Frage nach Gottes Gerechtigkeit ist es wichtig, Gerechtigkeit auch von der Sache her, nicht ausschließlich vom Begriff her zu verstehen und Gottes vielfältiges in der Bibel dargestelltes Handeln unter diesem Aspekt zu beleuchten. Das heißt, dass auch Stellen, in denen der Begriff „gerecht“/„Gerechtigkeit“ nicht explizit genannt wird, beitragen können zu einer Beschreibung von Gottes rechtem Handeln. Wo es etwa um den Ausgleich zwischen sozial Schwachen und Besitzenden geht, wo es darum geht, dass Menschen die Konsequenzen ihres eigenen Handelns zu tragen haben, und auch, wo es um das göttliche Erbarmen geht, das quasi den anderen Pol zur Gerechtigkeit markiert, überall da wird auch Gottes Gerechtigkeit in den Schriften spürbar.

Der Begriff, der häufig mit „gerecht“ oder dann als Nomen „Gerechtigkeit“ übersetzt wird, ist *zēdaq/zēdāqāh*⁹ im Hebräischen, *δ/καίος/δικαιοσύνη* im Griechischen. Die Bedeutung des hebräischen Begriffs umfasst mehr Aspekte, als ein deutsches Wort allein fassen kann. Zu vermitteln steht zwischen einer an Normgemäßheit, also am Verhältnis von Mensch zu Idealen orientierten Definition einerseits und einem an Beziehung (zwischen Mensch und Mensch und zwischen Mensch und Gott) orientierten Verständnis andererseits. Für

Normorientierung spricht z. B. die Verbindung des Begriffs mit Waagschalen und Gewichten (Lev 19,36) oder die Nähe von *zēdaq/zēdāqāh* zu juristischer Terminologie (an 80 Stellen mit *misch-pāt*). Für das Verständnis von Gerechtigkeit als Beziehungsbegriff spricht neben Beobachtungen an Einzelstellen vor allem, dass im semantischen Umfeld Begriffe wie Solidarität (*chāsād*)¹⁰ und Treue vorkommen, die beziehungshaftes Handeln und Verhalten bezeichnen. Vielleicht ist aber das Gegeneinander von Norm- vs. Beziehungsorientierung ein Problem des westlichen Denkens eher denn ein Problem der semitischen Sprachen. Untersuchungen zum moralischen Verhalten von Kindern haben ergeben, dass Jungen moralisches Handeln, auch gerechtes Handeln, eher mit Normgemäßheit begründen, während Mädchen tendenziell auf Beziehungskategorien zurückgreifen. Während also „männliche“ Moral im Kontext von Normen argumentiert, setzt die „weibliche“ Moral auf Beziehung.¹¹ Die Verwendung ein und desselben hebräischen Begriffs für Gerechtigkeit, der sowohl im Kontext von Normgemäßheit als auch im Kontext von fruchtbarer Beziehung funktioniert, könnte darauf hinweisen, dass Normen und Beziehungen im hebräischen Denken nicht zwei unterschiedlichen Welten angehören, sondern – anders als das offensichtlich heute der Fall ist – zusammengehen.

Gerechtigkeit Gottes bedeutet dann ein Handeln und auch eine „Eigenschaft“ Gottes, die die Beziehung Gottes zu den Menschen und auch der Menschen untereinander fördert. Solches Handeln steht im Kontext von Recht und Tora. Denn der Gemeinschaft förderliches Handeln (von Gottes oder von Menschen Seite) kann niemals gegen die Tora und gegen das in ihr festgelegte Recht stehen.

Das neutestamentliche Verständnis von Gerechtigkeit (δικαιοσύνη) knüpft im Wesentlichen an das alttestamentliche an.¹² Auch da gehört Gerechtigkeit sowohl in den ethischen als auch in den religiösen Bereich und gibt es eine enge Verbindung zum rettenden Handeln. Gottes Gerechtigkeit ist auch im Neuen Testament eine Aussage, die neben anderen die Beziehung Gottes zu den Menschen beschreibt. Gottes Gerechtigkeit ist die Basis der paulinischen Lehre von der Rechtfertigung. Der gerechte Gott macht Menschen gerecht (Röm 3).

Auch in der paulinischen Theologie steht die Gerechtigkeit Gottes in der Nähe des richterlichen Handelns, das aber zugleich Heil schafft. Paulus sucht das Gericht, ja sogar den Zorn Gottes zu verteidigen um

der Gerechtigkeit willen (Röm 3,5.6). Die Verankerung des Gerechtigkeitsdenkens auch im christlichen Neuen Testament muss immer wieder betont werden. Zu oft wird immer noch Gerechtigkeit und Liebe in einen Gegensatz gebracht, der wiederum dazu verwendet wird, das Alte Testament und auch das Judentum gegen das Neue Testament und das Christentum abzuwerten. „So gilt dann die Liebe als das Besondere, das vom Neuen Testament her bestimmte Christentum gegenüber Altem Testament und Judentum profiliert – das Christentum also als Religion der Liebe.“¹³ Demgegenüber ist die Zusammengehörigkeit von Liebe und Gerechtigkeit zu zeigen, die sich schon in den einzelnen Texten sowohl des Alten als auch des Neuen Testaments erweist.

Klassische bibeltheologische Entwürfe des 20. Jahrhunderts trennen in Bezug auf das Erste Testament zwischen geschichtlich und prophetisch ausgerichteten Strömungen auf der einen und schöpfungs- und weisheitstheologisch ausgerichteten Strömungen auf der anderen Seite. Exodus, Prophetie und geschichtliche Entwürfe Israels galten einer Theologie als Zentrum der Offenbarung, die in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts die Kraft des auf Christus hin zentrierten „lichten“ Offenbarungsdenkens gegen irrationale und zerstörerische Mächte ihrer Zeit, gegen den sich als Ersatzreligion gerierenden Nationalsozialismus ins Feld führte. Das Schöpfungsdenken und die Weisheitstheologie wurden demgegenüber als historisch später, also weniger stark im Ganzen des Alten Testaments verankert und damit theologisch weniger relevant abgetan.

In der Folge haben sich befreiungstheologische und feministische Theologie vor allem an den großen „historischen“ Traditionen wie dem Exodus und an der prophetischen Literatur orientiert, wenn sie nach der Gerechtigkeit Ausschau hielten. Demgegenüber kann gezeigt werden, dass die Rede von der Gerechtigkeit sich in allen Teilen des alttestamentlichen Kanons findet, mit ihrer je eigenen Zuspitzung.¹⁴ Und auch im Neuen Testament spielt die Gerechtigkeit eine zentrale Rolle, da besonders in der paulinischen Literatur.

Alle drei Teile des jüdischen Kanons – Tora, Neviim (Propheten) und Ketuvim (Schriften), haben es auf ihre eigene Weise mit der Gerechtigkeit zu tun.

Der *Tora*, den fünf Büchern Mose, ist der Wechsel von narrativen und weisungsorientierten Passagen eigen. Allein schon die hohe Re-

präsenz von rechtlich orientierten Texten weist darauf hin, dass Gerechtigkeit, die allem Recht zugrunde liegt (Lev 19,15; Dtn 1,16; 16,18), einen hohen Stellenwert in der Tora hat. Die Tora, bestehend aus Gesetzen und Rechtsvorschriften, wird sogar als gerecht bezeichnet und mit einem solchen Ausmaß an Gerechtigkeit den Weisungen anderer Völker als überlegen dargestellt (Dtn 4,8). Auch heutige Ansprüche an Gerechtigkeit, gerade im ökonomischen Bereich, können in der Tora Nahrung finden. Vorschriften, die für sozialen Ausgleich, für menschlichen Umgang mit Verschuldung, für den Umgang mit Fremden stehen, sind auch in den westlichen Gesellschaften noch lange nicht realisiert. So greift etwa die Entschuldungskampagne, die für einen Schuldenerlass für Länder der so genannten Dritten Welt eintritt, auf biblische Gedanken zurück wie die Lösung oder das Jubeljahr.

Der erste Gerechte der Bibel ist Noa (Gen 6,9; 7,1). Er ist gerecht vor Gott. Mit der Betonung dieser Relation zeigt sich die Gerechtigkeit von den ersten Seiten der Schrift an als Beziehungsbegriff.¹⁵ Abrahams Glaube wird ihm als Gerechtigkeit angerechnet (Gen 15,6), das Wort, das Paulus wieder aufnimmt (Röm 4; Gal 3). Auch da zeigt sich der beziehungscharakter der Gerechtigkeitsvorstellung, die hier fast synonym steht für den Beziehungsakt des Glaubens. Abraham ist es auch, der gegen Gott um die Zahl der Gerechten in der Stadt Sodom streitet.

Gottes Gerechtigkeit wird in Dtn 32,4 hervorgehoben:

*Der Fels, ein Ganzes sein Wirken,
denn all seine Wege sind Recht,
Gottheit der Treue, ohn Falsch,
wahrhaft und gerade ist er.*

Martin Buber übersetzt hier den Begriff, den wir gewöhnlich mit „gerecht“ wiedergeben (*zadiq*), mit „wahrhaft“. An der Weite des Begriffs, die eine solche „Übertragung“ zulässt, ist zu sehen, dass Gerechtigkeit in den Kontext des für die Gemeinschaft positiven und produktiven Verhaltens gehört. An dieser Stelle sind außerdem die Begriffe des Rechts (*mischpāt*), der Treue, der Geradheit (der Begriff, mit dem auch Ijob in Ijob 1,1 bezeichnet wird) in der semantischen Nähe der Gerechtigkeit zu finden. Sie bilden ein Feld, in dem der Text versucht, sich Gott sprachlich zu nähern, seine – analog gesprochen – Eigenschaften zu beleuchten. In diesem Feld zeigt sich Gerechtigkeit beson-

ders stark verwoben mit anderen Begriffen, die das Gelingen von Beziehung beschreiben.

Die *Propheten* gelten von jeher als die Verfechter der Gerechtigkeit. In der jüdischen Liturgie wird aus der Prophetie als Kommentar zur jeweiligen Tora-Lesung vorgelesen. Die Tora gilt als das Zentrum des jüdischen Glaubens, in der Prophetie werden die Anliegen der Tora auf eigene Weise entfaltet. Prophetie ist also von jeher an die Weisungen gebunden – das zeigen auch die Tora-Bezüge innerhalb der prophetischen Schriften. In der Prophetie geht es um das tora-angemessene Verhalten der Israeliten und Israelitinnen, die in einem Beziehungsnetz vorgestellt werden. Sie sind verbunden untereinander, mit den anderen Völkern, mit dem Land und mit ihrem Gott. Gerechtigkeit ist in all diesen Beziehungen ein Gradmesser. Ganz besonders herausgestellt wird die Gerechtigkeit immer wieder in den sozialen Beziehungen. Wenn diese nicht gerecht sind, dann ist auch die Gottesbeziehung tot. So verbindet etwa das Buch Hosea seine Opferkritik mit der Forderung nach Gotteserkenntnis und Solidarität, beides Begriffe, die ebenfalls das Feld gerechter Beziehungen markieren (Hos 6,6). Noch krasser ist die Formulierung des Amosbuchs, in der die fetten Opfer und die lärmenden Lieder des Kults abgelehnt werden. Stattdessen fließe das Recht wie Wasser und die Gerechtigkeit wie ein nie versiegender Bach (Am 5,24). Durch sein Einwirken sorgt der Gott Israels in den prophetischen Büchern für die Korrektur der Lebensweise des Volkes. Wo ungerechte Verhältnisse, Ausbeutung der Armen, Beugung der Gerichtsinstitutionen herrschen, versucht Gott, das Volk zur Umkehr zu bewegen. Der Gesandte Gottes, den er in Gerechtigkeit gerufen hat, bringt den Völkern das Recht, wie es im ersten Gottesknechtslied heißt und dort auch konkretisiert wird: blinde Augen öffnen und Gefangene aus dem Gefängnis befreien (Jes 42,1–9).

Auch im dritten Teil der hebräischen Bibel, den so genannten Schriften, *Ketuvim*, spielt Gerechtigkeit eine zentrale Rolle. Ich werde darauf weiter unten eingehen, wenn ich den Zusammenhang zwischen der ägyptischen Ma'at-Vorstellung und der biblischen Frau Weisheit, der Sophia, beleuchte.

2. Religionsgeschichtliche Verflechtungen

2.1 Die Entwicklung des biblischen Gottesbildes

Die Religion des Alten Israel ist eingebunden in ihre Mitwelt. In For-

schung und Theologie der letzten Jahrzehnte wurde diese so genannte Umwelt des Alten Testaments fast ausschließlich als Negativfolie benutzt, vor der sich das „Spezifikum“ des Gottesverhältnisses Israels umso strahlender abhob. Den polytheistischen Denk- und Wertesystemen Ägyptens, Mesopotamiens und insbesondere Kanaans wurde die Konzentration auf *einen* Gott und die *ethische Ausrichtung* des Glaubens Israels, der so genannte ethische Monotheismus, gegenübergestellt. Scheinbar selbstverständlich ließ sich der Glaube Israels als Weiterentwicklung dieser scheinbar weniger aufgeklärten, weniger befreienden, weniger fortgeschrittenen Vorformen verstehen.

Mit solchen Gegenüberstellungen folgt die christliche Theologie einem Schema, das sie traditionell auch an das Verhältnis zwischen Neuem Testament und Altem Testament anlegt. Das Spezifische der jeweils eigenen Religion erweist sich als Überholung, als Weiterentwicklung dessen, was davor oder gleichzeitig in anderen religiösen Systemen präsent ist. Das Alte Israel verhält sich zu Kanaan wie das gerade im Entstehen begriffene Christentum zum Judentum: als Überbietung.

Diese Denkfigur ist in den letzten Jahren in die Kritik geraten. Das jüdisch-christliche Gespräch fordert die christliche Theologie heraus, ihre eigenen neutestamentlichen Wurzeln neu zu bestimmen und das gerade nicht in Absetzung zum Judentum der Zeit Jesu zu tun. Auch andere theologische und politische Strömungen wie die feministische Theologie, die Befreiungstheologie und die Eurozentrismuskritik lehren die Theologie, eine allzu gewohnte Denkbewegung zu verlernen, nämlich die der Identitätsfindung auf der Basis der Abwertung anderer. Zu häufig ist in der Geschichte des Christentums Identität als Überlegenheit konstruiert und sind andere als negative Hintergrundfolie missbraucht worden.

Über die Gerechtigkeit Gottes zu sprechen muss einschließen, sich um einen gerechten Diskurs zu bemühen. Auf dem Hintergrund der bereits beschriebenen Denkfigur der Abwertung anderer Symbolsysteme sollte die theologische Rede über den gerechten Gott der biblischen Tradition nicht auf Kosten der Mitwelt Israels erfolgen.

Diese diskursethische Forderung trifft in der alttestamentlichen Wissenschaft auf religionsgeschichtliche Forschungsergebnisse der letzten Jahrzehnte, die zunehmend außerbiblisches Text- und vor allem Bildmaterial zur Rekonstruktion der Geschichte Israels heranzie-

hen. „Israel, so wird immer deutlicher, wurde nicht als fertige Größe ‚von außen‘ nach Syrien-Kanaan importiert, sondern entstand als politische und religiöse Gemeinschaft im syrisch-kanaanäischen Kulturraum und hat zu seiner Eigenständigkeit in Auseinandersetzung mit den autochthonen Überlieferungen des Landes gefunden.“¹⁶ Das Verhältnis zwischen Israel und Kanaan ist nur zu einem Teil von Abgrenzung bestimmt. Israel hat sein Profil auch durch Lernprozesse gewonnen, in denen Vorstellungen aus der nichtisraelitischen Mitwelt positiv aufgenommen und transformiert worden sind.

Konkret wird diese Frage vor allem an den Entwürfen des biblischen Monotheismus. Während man früher das biblische Bild auch religionsgeschichtlich favorisierte, wonach das monotheistische Israel aus Ägypten nach Kanaan kam, um dort immer wieder vom wahren Gott Israels hin zu den Götzen der Kanaanäer abzufallen, entwirft die neuere Monotheismusforschung ein differenzierteres Bild von der religiösen Entwicklung Israels. Dem kann hier nicht en detail nachgegangen werden.¹⁷ Für die hier entfaltete Fragestellung ist es wichtig zu sehen, dass das Gottesbild Israels sich in einem dialektischen Prozess von Abgrenzung und Rezeption nichtisraelitischer Gottesvorstellungen entwickelt hat. Der Gott Israels hat seine Züge auch durch den Einfluss kanaanäischer, mesopotamischer und ägyptischer Gottheiten gewonnen. Die Entwicklung des biblischen Gottesbildes geschieht demnach in einem Prozess, der sowohl von Abgrenzung als auch von Integration gekennzeichnet ist.

Ich werde im Folgenden auf zwei Vorstellungskomplexe eingehen, die im Hintergrund der biblischen Gerechtigkeitskonzeption auszumachen sind: die ägyptische Ma'at und das im syrisch-kanaanäischen und auch im mesopotamischen Kulturraum beheimatete Bild des Sonnengottes. Beide Gottheiten, die Ma'at und der Sonnengott, repräsentieren Aspekte der Gerechtigkeit; beide Gottheiten stellen Attribute bereit, die in den israelitischen Traditionsbildungsprozess eingeflossen sind.

2.2 Die Ma'at als Inspiration für das biblische Gottesbild

Gerechtigkeit ist im Alten Ägypten sowohl eine Tugend als auch verkörpert in der Göttin Ma'at, in deren Bedeutungsfeld es um Weisheit und um Gerechtigkeit geht. Die Ma'at spielt eine zentrale Rolle im Totengericht, das „die Funktion einer letztinstanzlichen Grundlegung

der Gerechtigkeit wahrnahm.¹⁸ Das Totengericht ist zu unterscheiden vom Jenseitsgericht. Während das Jenseitsgericht – ähnlich wie die Gerichtsinstitute im Diesseits – nur dann zusammentritt, wenn es einen konkreten Fall zu verhandeln gilt, ist das Totengericht unausweichlich. Jeder Mensch tritt nach seinem Tod vor das Totengericht, das einen Initiationsritus darstellt. Der Übergang vom irdischen in das jenseitige Leben wird durch diesen Ritus begleitet. Zu erhoffen ist für den Einzelnen, „im Jenseits kein blosses Schattendasein führen zu müssen, sondern seine Existenz im vollen personalen Sinn weiterführen zu können. Es war das Totengericht, das im Falle der Bewährung dieser personalen Identität das Siegel der Unsterblichkeit verlieh.“¹⁹ Es ist das „Sein als ein Gott“, wie es die klassische Weisheitslehre für Merikare (20.–18. Jh.) benennt, das den Menschen anzieht.

Kriterium dafür, ob jemand ins Reich der Schatten sinkt oder im Jenseits als Gott weiterexistiert, ist die Ma'at. Genauer, ob derjenige Ma'at getan und Ma'at gesprochen hat in seinem Leben. Ma'at bezeichnet also nicht etwas, das der Mensch *ist*, sondern etwas, das der Mensch *tut* oder *spricht*.

Das, was zu tun oder zu sprechen ist, um Ma'at zu erfüllen, ist in Listen aufgezeichnet. Es obliegt nicht den Einzelnen, zu entscheiden, was sie zu tun oder zu lassen, was sie zu sagen haben. Das Ma'atgemäße Handeln und Sprechen ist bis ins Detail hinein festgelegt. Die Sünden gegen die Ma'at lassen sich in drei Kategorien zusammenfassen: Trägheit, Taubheit und Habgier.²⁰

„Verantwortliches Handeln heißt ägyptisch ‚Handeln für den, der handelt‘, also ‚Füreinander-Handeln‘.“²¹ Auf diese Reziprozität des Handelns ist das soziale Gefüge angewiesen, wer diesen sozialen Zusammenhalt durchbricht, z. B., indem er vergisst, was jemand in der Vergangenheit für ihn getan hat, handelt gegen die Ma'at, und zwar durch Trägheit.

Der Taube hat die Fähigkeit verloren zuzuhören. Er durchbricht das Prinzip der Kommunikation und verletzt damit auch das soziale Gefüge, allerdings in der Gegenwart. Dadurch gerät das Ganze aus dem Lot, wie die „Klagen des Oasenmannes“ zeigen:

„Sein Gesicht ist blind gegenüber dem, was er sieht,
taub gegenüber dem, was er hört,

[...]

Der Verteiler ist geizig,

der Friedensstifter verursacht Trauer,
der Heiler stiftet Krankheit.
Die Standwaage steht schief,
das Zünglein irrt,
das Maß schwankt.“²²

Als drittes Prinzip ist die Habgier „eine Art Oberbegriff [...], der alle Verfehlungen gegen die Ma'at zusammenfasst und bedingt“.²³ Die Unterordnung des Gemeinwillens unter den Eigenwillen gilt schon Sigmund Freud als Grundlage der Kultur. Von daher ist Habgier das Gegenteil dessen, was Kultur bedingt und zusammenhält. Die Ablehnung der Habgier hält das Angewiesensein auf den anderen präsent. Jan Assmann geht sogar so weit, hier in Anlehnung an Emmanuel Lévinas einen „ägyptischen Humanismus des Anderen“ zu erkennen.²⁴

Ma'at wird oft übersetzt als Weltordnung. In dieser Vereinfachung geht die Ma'at nicht auf. Was allerdings daran bemerkenswert ist, ist der starke Bezug der Ma'at als Gerechtigkeit zur Ordnung dieser Welt. Zu bedenken bleibt, dass das Gegenteil zu Ordnung im Alten Orient nicht einfach Unordnung ist, die in den Bereich der Unannehmlichkeiten des Lebens zu verweisen wäre. Das, was durch den Zerfall der Ordnung droht, überhand zu gewinnen, ist das Chaos als absolut lebens- und weltbedrohliche Gewalt. Insofern für das Alte Ägypten, wie auch noch für die priesterschriftliche Schöpfungserzählung in Gen 1, die Welt aus dem Chaos heraus geschaffen ist und das Chaos den Welterhalt permanent bedroht, ist Welt als Kosmos geradezu das Gegenteil von Chaos und Unordnung. Von daher ist der Einbruch des Chaos in die Ordnung der Welt mit allen Mitteln zu verhindern.

In Ägypten ist es der Pharao, der durch seine Handlungen das Chaos daran hindert, in den Kosmos einzudringen, den Kosmos zu zerstören. Es sind keine individuell kreativen Handlungen, die von einem solchen König verlangt werden, sondern es sind ritualisierte, immer wieder gleich auszuführende Handlungen. Die Ma'at „ist eine der Schutzpatroninnen des Königtums, da der König der Garant der gottgewollten kosmischen und gesellschaftlichen Ordnung ist, die menschliches Leben überhaupt erst ermöglicht. Der König bringt deshalb im Kult die Ma'at als Opfergabe den Göttern dar, das heißt, er vollzieht die Ma'at in Stellvertretung und garantiert für sie, während die Götter selbst sich nicht direkt in den Lauf der Dinge einschalten.“²⁵

Die Ma'at-Vorstellung geht zum einen da in das Alte Testament ein, wo Gerechtigkeit und Ordnung der Welt nicht voneinander zu trennen sind. So verknüpft etwa das Buch Hosea soziale Ungerechtigkeit mit kosmischen Katastrophen (Hos 4,1–3). Wo die Tora nicht gelebt wird, geht das Land zugrunde. Ungerechtes Verhalten der Menschen untereinander hat seine Auswirkungen auf die gesamte Schöpfung, wie die Dreiteilung „Tiere des Feldes, Vögel des Himmels und Fische des Meeres“ zeigt. In diese Bereiche ist auch nach Gen 1 die gesamte Welt geordnet, sie repräsentieren die Schöpfung als Ganzes. Und da wo die Weisheit und der Geist Gottes die Welt in Gerechtigkeit richten, entsteht eine gänzlich neue Schöpfungsordnung, in der der Säugling vor dem Loch der Schlange spielen kann, in der nicht Angst vor gegenseitiger Verletzung und Zerstörung das Zusammenleben bestimmen (Jes 11).

Ganz konkret steht die Ma'at hinter der alttestamentlichen Gestalt der Frau Weisheit, der personifizierten *chòchmāh*. Die als weiblich vorgestellte Weisheit tritt vor allem in den so genannten Weisheitsschriften auf, da besonders im Buch der Sprüche und im Buch der Weisheit. Neben der Ma'at stehen israelitische Frauengestalten, die in den erzählenden Teilen der hebräischen Bibel zu finden sind, im Hintergrund der weiblichen Personifikation der Weisheit. Es sind vor allem Frauen in der Funktion der Ratgeberin, deren Image in die Gestalt der Sophia eingeflossen ist. Sara (Gen 16), Rebekka (Gen 24), Michal (1 Sam 19) und Batseba (1 Kön 1) beraten ihre Ehemänner in wesentlichen Entscheidungen; die weise Frau von Tekoa (2 Sam 14) und auch die Königmutter (1 Kön 2,13–23) greifen in das politische Geschehen mit ein.²⁶ Neben dem grammatikalischen Femininum von *chòchmāh* tragen also göttliche und nichtgöttliche Frauengestalten dazu bei, dass man in einem relativ späten Stadium von Israels Geschichte²⁷ Weisheit als Frau gedacht und vorgestellt hat.

Weisheit meint in der Antike nicht die Anhäufung von Bildungsgütern, sondern die Fähigkeit, das Leben gelingend im Sinn der Tora zu gestalten. Weisheit ist eher „praktisches Lebenswissen oder durch Praxis gewonnenes und auf Praxis zielendes Alltagswissen [...]. Weisheit ist nicht einfach Wissen.“²⁸

In der Forschungstradition, die Schöpfung und Weisheit auf der einen und Geschichte und Prophetie auf der anderen Seite einander gegenüberstellt, wird Gerechtigkeit auf der Seite von Geschichte und

Gnädig ist Gott und gerecht

Prophetie verortet. In den weisheitlichen Schriften lässt sich aber durchaus erkennen, dass Gerechtigkeit, dass das Unbehagen gegenüber sozialen Missständen, die Kritik an Verhältnissen, die Armut produzieren, in der weisheitlichen Tradition Israels ihren Platz haben. Deutliche Worte aus dem Buch Jesus Sirach haben im Zusammenhang der Conquista Bartolomé de las Casas die Augen dafür geöffnet, dass im Namen Jesu Christi unrecht getan wird:

*Wer Opfer darbringt vom Gute des Armen,
ist wie einer, der den Sohn schlachtet vor des Vaters Augen.*

Ein kärgliches Brot ist der Lebensunterhalt der Armen;

Wer ihm dies entzieht, ist ein Mörder.

*Den Nächsten mordet, wer ihn ums Brot bringt,
und Blut vergießt, wer dem Arbeiter den Lohn entzieht.*

Sir 34,24–27²⁹

Kohelet kritisiert, dass man des Retters einer Stadt nicht gedenkt, weil er arm ist (9,13–16); und auch in den Psalmen wird immer wieder Armut und soziale Isolation beklagt, Verhältnisse, denen man nicht durch Spiritualisierung ihren Stachel rauben sollte. Der Weisheit ist es um die Differenzierung von Gerechten und Frevlern zu tun (z. B. Spr 29,7).

All das kann nur in religiösem Kontext verstanden werden. Weisheit und Gottesfurcht schließen einander nicht aus, sondern im Gegenteil wird Gottesfurcht als Beginn der Weisheit angesehen (Ps 111,10).

Die Verbindung zwischen Gott und der Weisheit besteht aber nicht nur auf der Seite der Menschen, deren Gottesfurcht und Weisheit zusammenhängen. Die Weisheit ist auch auf der Seite Gottes zu verorten, zu dem sie in enger Nähe steht. Gott gibt Weisheit mit der Konsequenz, dass der Mensch, dem diese Weisheit zuteil wird, Recht und Gerechtigkeit (*zadeq umischpāt*) begreift. Die Personifikation der Weisheit steht in enger Beziehung zum Gott Israels. Sie ist sein Geschöpf, geschaffen sogar noch vor den anderen Geschöpfen (Spr 8,22ff.). Sie spielt vor Gott (Spr 8,30) auf seinem Erdenrund – eine Handlung, die Fröhlichkeit impliziert.³⁰

Das Verhältnis zwischen der Weisheit und dem Gott Israels ist nicht einfach zu beschreiben. „Die Weisheitsgestalt vereinigt in sich göttliche und menschliche Weisheit. Sie ist ein himmlisches, also transzendentes Wesen. Ihre Rede hat an zahlreichen Stellen Parallelen zu JHWH-Reden; sie spricht mit einer Vollmacht, die der JHWHs nahe

kommt. Diese Aspekte weisen sie als eine göttliche Gestalt aus.³¹ Allerdings kann nicht davon ausgegangen werden, dass die Weisheit als Göttin neben dem Gott Israels verehrt worden wäre. Vielmehr ist sie eine Gestalt des nachexilischen Monotheismus, die aus der Sphäre Gottes kommend auf die Menschen zugeht, eine Mittlergestalt. „Sie steht neben JHWH und bezeugt dessen Weltordnung; ein Konkurrenzverhältnis beider liegt nicht vor. Die Weisheitsgestalt macht JHWH seinen Platz in der israelitischen Religion keineswegs streitig. Sie steht neben ihm als ein Teil des Gottesbildes.“³²

Als eine Gestalt, die die Weltordnung des Schöpfergottes vertritt, verhält sie sich zum Gott Israels wie die ägyptische Ma'at zum Sonnengott Re, eine Parallele, die auch in der Metapher des Spielens vor Gott ihren Anhalt findet. Ein genauerer Blick auf Spr 8 macht die Verbindung zwischen der Frau Weisheit als Teil des israelitischen Gottesbildes und der ägyptischen Ma'at noch deutlicher, gerade was den Aspekt von Weltordnung und Gerechtigkeit betrifft.

In Spr 8 wird die Weisheit ganz eng mit Gerechtigkeit zusammen gesehen. Der Begriff *zēdaq/z dāqāh* kommt fünfmal vor innerhalb dieses einen Kapitels. Die Weisheit spricht in Gerechtigkeit (V 8), durch ihre Einwirkung üben Herrscher ihr Amt in Gerechtigkeit aus (V 15.16). Gemeinsam mit Glück und Ehre ist auch Gerechtigkeit Frucht der Weisheit (V 18). Und sie selbst geht auf den Wegen von Gerechtigkeit und Recht (V 20), eine Formulierung, die sonst eher von Menschen gebraucht wird. Hier wird das Bild der Weisheit ganz besonders deutlich konturiert als „Mittlerin, die eintritt für Recht und Gerechtigkeit sowie für einen auf die Tora ausgerichteten Lebensstil“.³³

Gerechtigkeit als ein unaufgebbarer Teil der Weisheit gehört unter anderem über diese Motivverbindung, in der die Weisheit Teil des Gottesbildes ist, zum Gott Israels. Dass damit zumindest die Ma'at, unter Umständen auch andere altorientalische Göttinnen³⁴, mit ihren Eigenschaften, Handlungsweisen und ihrer weiteren Motivik in das Gottesbild des einen Gottes Israels mit eingeflossen sind, zeigt den integrativen Aspekt des israelitischen Monotheismus.

2.3 Der Sonnengott an der Wurzel des Jerusalemer Kults

Sowohl der ägyptische Sonnengott Re, dessen Tochter Ma'at für die Verwirklichung der Weltordnung sorgt, als auch der im mesopotamischen Raum beheimatete *Schamasch* gelten als Garanten des Rechts

Gnädig ist Gott und gerecht

und der Gerechtigkeit. Der Sonnengott ist der höchste Richter, er sorgt dafür, dass die Ordnung erhalten bleibt. Als Mittlergestalt tritt der König auf, den der Sonnengott eingesetzt hat, um Gerechtigkeit zu verwirklichen. Damit ist eine „Korrelation von Kosmos und Gesellschaft“³⁵ gegeben, die deutlich macht, dass Gerechtigkeit nicht nur eine innerhistorische, innergesellschaftliche Kategorie ist, sondern kosmische Dimensionen hat. Die gerechte Gesellschaftsordnung und das Bestehen des Kosmos gehören zusammen. Der vorrangig Handelnde ist der König.

Er richtet die Gerechtigkeit auf, wozu es auch gehört, dass er den Schwachen vor dem Starken beschützt, wie das z. B. Hammurapi in seinem berühmten Kodex deutlich macht:

„Ich, der heilbringende Hirte, dessen Stab gerecht ist – mein guter Schatten ist über meine Stadt gebreitet, auf meinem Schoß hielt ich die Einwohner von Sumer und Akkad, von meiner Schutzgöttin geleitet gediehen sie, in Frieden lenkte ich sie, in meiner Weisheit barg ich sie. Damit der Starke den Schwachen nicht schädigt, um der Waise und der Witwe zu ihrem Recht zu verhelfen [...], habe ich [...], um dem Geschädigten Recht zu schaffen [...], meine überaus wertvollen Worte auf (m)eine Stele geschrieben und vor meiner Statue (namens) ‚König der Gerechtigkeit‘ aufgestellt.“³⁶

Die Perspektive Gerechtigkeit nimmt sehr wohl soziale Unterschiede wahr, die zum Teil als lebensfeindlich verurteilt werden und daher durch das gerechte Handeln derer, die dafür zuständig sind, also etwa vom König, abzuschaffen sind. Auch wenn die Gesellschaften im Alten Orient fraglos hierarchisch strukturiert waren, fehlt ihnen doch nicht das Verständnis für gerechte soziale Verhältnisse, dann aber innerhalb der hierarchischen Struktur. So erscheint im Kodex Hammurapi die Zusammenstellung besonders schutzbedürftiger Personen, der Witwen und Waisen, die auch in biblischen Schriften, häufig noch mit der dritten Gruppe der Fremden zusammengestellt, den Rand gesellschaftlichen Handelns markieren. Diejenigen, deren soziales Überleben nicht in dem Maß bedroht ist wie das der Fremden, Witwen und Waisen, haben dafür zu sorgen, dass die Schutzbedürftigen versorgt werden.

Im mesopotamischen Götterhimmel sind Recht und Gerechtigkeit als Gottheiten vertreten, die als Kinder des Sonnengottes in dessen nächster Umgebung auftreten. Gerechtigkeit und Recht sind Funktio-

nen des Sonnengottes. Sein Erscheinen am Himmel sorgt dafür, dass die Dinge ans Licht kommen, dass nicht verborgen bleibt, was manche gerne ungesehen wissen wollen. „Der Sonnenaufgangsort, der die Grenze zwischen diesseitiger und jenseitiger Welt markiert, ist der Ort, von dem aus Šamaš seinen täglichen Weg an den Himmel und damit zum himmlischen Gericht antritt. Der Zusammenhang zwischen *Epiphanie* und *Gericht* besagt, dass [...] der Sonnengott, wenn er als Richter [...] aus den östlichen Horizontbergen heraustritt, alle diejenigen ‚belebt‘ [...] und ihnen ‚zum Recht verhilft‘ [...], die durch böse Machenschaften oder dämonische Bedrohung dem Tode nahe sind.“³⁷ Indem der Sonnengott in seinem richterlichen Amt den Schwachen zum Recht verhilft, verurteilt er die Repräsentanten des Chaos – soziale und kosmische Funktion gehen hier wieder Hand in Hand.

Wesentliche Aspekte der altorientalischen Sonnengottheiten sind auch auf den Gott Israels übergegangen. Dabei spielt Jerusalem eine große Rolle. Einiges spricht dafür, dass der Tempel, den Salomo nach der biblischen Erzählung hat bauen lassen, schon vor David und Salomo gestanden hat und dass Salomo diesen Tempel hat umwidmen lassen – ein Vorgang, der durchaus Umbauten und Veränderungen der Kultgegenstände mit sich gebracht hat. Die Ost-West-Ausrichtung des Tempels, einige Kultgegenstände und Textzeugnisse weisen auch darauf hin, dass eine Verehrung des Sonnengottes ursprünglich an diesem Ort stattgefunden hat.³⁸ Im Psalter finden sich Texte, aus denen hervorgeht, dass in Jerusalem der Gott Israels maßgebliche Merkmale des Sonnengottes angenommen hat. In Psalm 84, der die Sehnsucht nach dem Tempel zum Thema macht, begründet der Beter/die Beterin den Vorrang dieses Ortes vor allen anderen damit, dass der Gott Israels die Sonne ist (V 12). Die Gegenüberstellung von Frevel und Rechtschaffenheit in V 11 zeigt, dass in JHWH eine Verbindung von Sonne und Recht gegeben ist.

Auch in der Prophetie wird die Verknüpfung von Lichtsymbolik und Gottes Gerechtigkeit vorgenommen. In Zef 3,1–5 wird Jerusalem angeklagt. Ihre Amtsträger, die Könige, Richter, Priester und Propheten missbrauchen ihre Ämter. Statt Recht zu sprechen sind die Richter wie Wölfe der Steppe (also außerhalb des Kulturlands lebende und von daher bedrohliche Tiere), die bis zum Morgen keinen Knochen mehr übrig lassen (V 3). Sie bereichern sich und verkehren damit das Recht, das sie zu verwalten hätten, in sein Gegenteil.

Gnädig ist Gott und gerecht

Als Kontrast zu den Amtsträgern Jerusalems tritt der Gott Israels auf. Seine Erscheinung wird mit Recht und Gerechtigkeit verbunden (V 5):

*JHWH in ihrer Mitte ist gerecht, er tut kein Unrecht;
Morgen für Morgen gewährt er sein Recht,
dem Licht gleich, das nicht ausbleibt.
Aber der Frevler kennt keine Scham.³⁹*

Der Aufgang der Sonne, der täglich neu die Sicherung des Kosmos gegen das Chaos anzeigt, wird zum Bild für Gott, der seine Gerechtigkeit immer wieder in konkretes Recht hinein umsetzt. Recht bricht wie Licht auf (Hos 6,5), und die Quelle der Gerechtigkeit ist der Gott Israels. Die Gerechtigkeit hat in diesem Zusammenhang auch heilende Qualität, wie es sehr schön an einer Stelle im Buch Maleachi (3,20) ausgedrückt wird:

*Euch aber, die ihr meinen Namen fürchtet,
wird aufstrahlen (sārah) die Sonne der Gerechtigkeit (schamasch
šdāqāh)
und Heilung ist auf ihren Flügeln.*

Die Sonne der Gerechtigkeit, die Unrecht ans Tageslicht bringt, die das, was die Frevler verbergen wollen, offenbar werden lässt, sie ist für diejenigen, denen dann Recht geschieht, heilsam. Hier wird ein Verständnis von Krankheit deutlich, das Gesundheit nicht auf das Funktionieren des Körpers und Krankheit auf physische Dysfunktionen reduziert. Krankheit ist ganzheitlich gedacht und umschließt körperliche Gebrechen ebenso wie ungerechte Beziehungen und soziale Isolation.

In der Gegenwart sehe ich zwei Anknüpfungspunkte für das Verstehen des Zusammenhangs von Krankheit und Ungerechtigkeit, von Heilung und Gerechtigkeit. Von einem der ganzheitlichen Heilkunst gegenüber aufgeschlossenen Standpunkt ist der Zusammenhang zwischen gelingenden Beziehungen und auch körperlicher Gesundheit durchaus nachvollziehbar. Soziale Isolation ist einer der im körperlichsten Sinn verstandenen krank machenden Faktoren. Und wer den weltweiten Zusammenhang von ökonomischen Ressourcen und körperlicher Gesundheit betrachtet, wer sieht, wie durch und durch ungerecht Heilmittel verteilt sind, wird erkennen, dass es eine Verknüpfung von ökonomischer Ungerechtigkeit und Krankheit gibt. Ungerechte Verhältnisse machen im wahrsten Sinn des Wortes krank, sie schreien nach einer Gerechtigkeit, die Heilung bringt.

Gerechtigkeit ist heilsam. Eine solche Vorstellung ist ganz von den Opfern der Geschichte her gedacht, für die die Sonne der Gerechtigkeit Heilung auf ihren Flügeln mitbringt. Der Gerechte, der sich der Armen und Schwachen annimmt, hat aber auch selbst Heilung zu erwarten (Jes 58,1–12).

Da die Gerechtigkeit des Gottes Israels nicht einfach ein kosmischer Vorgang ist, der sich selbst durchsetzt, ist sie – wie auch in Ägypten und Mesopotamien – auf menschliche Vermittler angewiesen. Der Wichtigste unter diesen Vermittlern ist der König in der Rolle dessen, der Gerechtigkeit schafft, so wie sich schon Hammurapi beschrieben hat (s. o.). So fließen in die israelitische Königsideologie altorientalische Gerechtigkeits- und Sonnenvorstellungen mit ein. „Anders als der hethitische Großkönig und der ägyptische Pharao wurde der judäische König nicht als ‚(Ewige) Sonne‘, ‚Meine Sonne‘ o. Ä. bezeichnet. Das Epitheton ‚Sonne‘ war dem Königsgott JHWH vorbehalten (vgl. Ps 84,12; Mal 3,20). Dennoch fiel dem judäischen König eine aktive Rolle bei der Solarisierung des JHWH-Glaubens zu.“⁴⁰ So heißt es z. B. in 2 Sam 23,3–4:

Der Gott Israels sprach, zu mir sagte der Fels Israels:

Wer gerecht über die Menschen herrscht, wer voll Gottesfurcht herrscht,

der ist wie das Licht am Morgen,

wenn die Sonne aufstrahlt an einem Morgen ohne Wolken,

der nach dem Regen grünes Gras aus der Erde hervorsprossen lässt.

Der König ist es, der Gottes Gerechtigkeit durchsetzt, er fungiert als der Sachwalter der göttlichen Gerechtigkeit. Es ist das göttliche Richteramt, das der König ausübt, von der göttlichen Gerechtigkeit her bezieht er seine Legitimation (Ps 72).

3. Die Dialektik von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit

„Zwölf Stunden hat der Tag; in den ersten drei Stunden sitzt der Heilige, gebenedeiet sei er, und befasst sich mit der Gesetzeslehre, in den anderen sitzt er und richtet die ganze Welt, und sobald er sieht, dass die Welt Vernichtung verdient, erhebt er sich vom Stuhl des Rechts und setzt sich auf den Stuhl der Barmherzigkeit; in den dritten sitzt er und ernährt die ganze Welt, von den gehörnten Büffeln bis zu den Nissen der Läuse; in den vierten sitzt der Heilige, gebenedeiet sei er,

Gnädig ist Gott und gerecht

und scherzt mit dem Levjathan, denn es heißt: „Der Levjathan, den du geschaffen hast, um mit ihm zu spielen!“⁴¹

3.1 Der Zusammenhang von Tun und Ergehen und seine Grenzen

Wenn Gott aus der Perspektive des Richters sieht, die Welt habe Vernichtung verdient, dann wechselt er den Thron. Er besteigt den Thron der Barmherzigkeit, auf dem es ihm unmöglich ist, die Welt zu vernichten. Vielleicht ist das der Grund, warum wir immer wieder die Erfahrung machen, dass es denen, die Böses tun, gar nicht so schlecht ergeht, und dass jene, die als vorbildliche Menschen dastehen, vielleicht nicht annähernd die biblisch und aus dem jüdischen Geburtstagswunsch bekannten einhundertzwanzig Jahre erreichen. Und doch machen Menschen auch die Erfahrung, dass Einzelne die Konsequenzen ihres Handelns zu tragen haben am Leib und an der Seele. Wer immer zu schnell fährt, muss mit einem Unfall rechnen, wer zu viel von diesem oder jenem isst, erhöht das Risiko eines Herzinfarkts. Rauchen kann Ihre Gesundheit gefährden, muss es aber nicht. Die Bälle könnten unendlich hin- und hergespielt werden. Gegen die eine Erfahrung, die einen Zusammenhang zwischen dem Tun eines Menschen und seinem oder ihrem Ergehen nahe legt, stehen 100 andere Erfahrungen, die genau diesen Zusammenhang widerlegen. Und umgekehrt.

Dieser Frage haben sich biblische und andere altorientalische Autoren und Autorinnen ausführlich gewidmet. Manche Schriften setzen eine Position voraus, thematisieren die Frage implizit, andere wie etwa das Buch Ijob setzen sich intensiv damit auseinander. Der so genannte Tun-Ergehen-Zusammenhang ist eine Möglichkeit, Gerechtigkeit zu denken und diese unter Umständen auf Gott zurückzuführen.

„Der Lohn eines Handelnden liegt darin, dass für ihn gehandelt wird.“⁴²

Dieser Satz aus einer Inschrift des Königs Neferhotep (13. Dynastie, etwa 1700 v. u. Z.) formuliert das Verständnis von Reziprozität, von Gegenseitigkeit, das nicht nur die altorientalische Gesellschaft, sondern auch die altorientalische Welt im Innersten zusammenhält. Es gehört zur Ordnung der Dinge, dass Handeln in einem Modus der Gegenseitigkeit strukturiert ist. Dieser Zusammenhang von Tun und Ergehen ist in der weisheitlich geprägten Literatur besonders profiliert herausgearbeitet worden.

Es gibt in der Forschung des 20. Jahrhunderts mehrere Versuche, diese Verbindung näher zu bestimmen.

Einer der einflussreichsten Ansätze ist derjenige von Klaus Koch, der sich in den 50er Jahren gegen die bis dahin vorherrschende Auffassung einer Vergeltungslehre oder eines Vergeltungsdogmas im Alten Testament wendet. Er prägt ausgehend von der Spruchweisheit die Bezeichnung der „schicksalwirkenden Tatsphäre“. „Durch sein Tun ‚schafft‘ der Mensch sich eine Sphäre, die ihn bleibend heil- oder unheilwirkend umgibt. Diese Sphäre ist von dinglicher Stofflichkeit und gehört zum Menschen in ähnlicher Weise wie sein Eigentum. [...] Diese Sünde-Unheil- oder Guttat-Heil-Verhaftung wird in allen alttestamentlichen Traditionen mit dem Handeln Jahwes in Verbindung gebracht. Jahwe setzt diese Zusammenhänge in Kraft, indem er die Tat am Täter wirksam werden lässt, sie auf ihn zurücklenkt und vollendet.“⁴³

Ausgehend von den ägyptologischen Erkenntnissen Jan Assmanns und eigenen Beobachtungen am Sprüchebuch hat Bernd Janowski diese Auffassung einer schicksalwirkenden Tatsphäre kritisiert.⁴⁴ Nach Assmanns Erkenntnissen gibt es eine im sozialen Bereich anzusiedelnde Gerechtigkeit, eine *iustitia ‚connectiva‘*: „Alles Handeln ist kommunikativ verzahnt, ist entweder Antwort oder erfordert eine Antwort.“⁴⁵ Das wird etwa im Sprüchebuch deutlich:

*Wer Unrecht sät, wird Unheil ernten,
und der Stecken seines Zorns wird ein Ende haben.* (Spr 22,8)

*Eine barmherzige Seele wird gestärkt,
und wer labt, wird auch selbst gelobt werden.* (Spr 11,25)

Mit diesen Sprüchen ist jedoch nicht, wie häufig vorschnell angenommen wird, die Selbstwirksamkeit des Tuns festgestellt, wonach die Tatfolge sich von selbst einstellen würde. Hier ist Spielraum für weitere Handelnde, die zum einen im mitmenschlichen Bereich, zum anderen in Gott zu suchen sind. „Gottes Handeln folgt demnach demselben Prinzip der Gegenseitigkeit, wie es dem Handlungsmodell der sozialen Interaktion zugrunde liegt – mit dem entscheidenden Unterschied, dass sein Eingreifen zwar erwartbar ist, aber unverfügbar bleibt, also gleichsam ein Akt der ‚Gnade‘ ist.“⁴⁶

Diese Form der Vergeltung ist allerdings kein Automatismus. Sie beschreibt eher ein Sollen als ein Sein. Sie ist Aufgabe von Einzelnen und der Gesellschaft, die damit nicht nur den sozialen Zusammen-

hang garantieren, sondern – nach altorientalischer Sicht – die Welt in den Angeln halten.

In der jüdischen Tradition wird der Tun-Ergehen-Zusammenhang theologisch ausgebaut. Er lässt sich in die Kurzformel bringen: *midāh k'neged midāh*, Maß gegen Maß.⁴⁷ Für die Konsequenzen der Taten wird nicht nur am Individuum Maß genommen, sie verbinden Generationen miteinander. So kann etwa das Handeln Abrahams Gottes Handeln an der Exodusgeneration begründen:

„Und der Herr ging vor ihnen her am Tage‘ (Ex 13,12) – [Dies ist gesagt,] um dich zu lehren: Mit dem Maß, mit welchem ein Mensch misst, mit dem misst man ihm. Abraham begleitete die Dienstengel, wie es heißt: ‚Und Abraham ging mit ihnen, um sie zu geleiten‘ (Gen 18,16), und Gott begleitete seine Kinder in der Wüste 40 Jahre, denn es heißt: ‚Und der Herr ging vor ihnen her am Tage mit einer Wolkensäule‘ (Ex 13,21).“⁴⁸

Aber diese Form der ausgleichenden Gerechtigkeit wird an verschiedenen Stellen der rabbinischen Tradition unterbrochen. Größer als Gottes Gerechtigkeit ist seine Gnade, Belohnung durch Gott erfolgt nicht in einem Automatismus, einer Werkgerechtigkeit, wie sie dem Judentum während der gesamten Christentumsgeschichte vorgeworfen wird. Gottes belohnendes Handeln enthält immer das Moment der Gnade.

„Da sagte R. Jehoschua: Ist es denn möglich, so zu sagen [nämlich: Maß für Maß]? Nein, [denn vielmehr ist es doch so]: Ein Mensch gibt seine gefüllte Hand einem Armen dieser Welt; soll Gott dem seine gefüllte Hand zurückgeben in der kommenden Welt? Es heißt doch: ‚Die Himmel hat der mit der Spanne abgesteckt‘ (Jes 40,12). Du meinst es also nicht so [nämlich dass der Grundsatz ‚Maß für Maß‘ gilt? Dann aber stellt sich die Frage:] Welches Maß ist größer? Das Maß der göttlichen Güte oder das Maß des göttlichen Gerichts? Sage: Das Maß der göttlichen Güte.“⁴⁹

Auch in biblischen Texten gibt es Grenzen der Reziprozität. Ich möchte auf zwei Beispiele eingehen: ein ökonomisches Durchbrechen des Tun-Ergehen-Zusammenhangs, das ich in der Institution vom Schuldenerlass sehe, und eine weisheitsinterne Anfrage an diesen Zusammenhang, wie sie im Buch Ijob formuliert ist.

Nach sieben Jahren sollst du einen Erlass veranstalten. Und fol-

gende Bewandtnis hat es mit dem Erlass: Jeder Inhaber eines Darlehens soll aus seiner Hand lassen, was er seinem Nächsten geliehen hat. Er soll seinen Nächsten und Bruder nicht bedrängen, denn man hat einen Erlass für Adonaj ausgerufen. (Dtn 15,1f.)

Eines der zentralen Wirtschaftsgesetze der Tora thematisiert hier das Schuldenwesen, das „in der gesamten Antike der wesentliche Faktor zur Entstehung von gesellschaftlichen Unterschieden, von Reichtum und Armut, Freiheit und Sklaverei“⁵⁰ ist. Wegen Überschuldung wurden die eigenen Kinder verkauft, verlor man das Land, auf und von dem man lebte, und musste sich selbst in die Sklaverei geben. Ein Gesetz, das diesen Kreislauf durchbricht, das nicht einfach Forderung mit Gegenforderung beantwortet, zeigt eine andere Form von Gerechtigkeit auf. Das ist eine Gerechtigkeit, in der Barmherzigkeit als Teil von ihr angelegt ist. Das ist eine Gerechtigkeit, in der nicht einfach Guthaben, Zinsen und die Fähigkeit, an der Börse zu spekulieren, dafür erhalten, den Wert von Menschen zu bestimmen. Diese Gerechtigkeit rechnet mit den Ungerechtigkeiten dieser Welt und versucht, ihnen gegenzusteuern.

Auch Ijob rechnet mit der Ungerechtigkeit und erweist sich darin als der wahre Gerechte vor Gott. Er hat durch die Einwirkung von Natur und Menschen alles verloren, was ein Mensch verlieren kann, bis auf sein Leben. Freunde, die zunächst im Angesicht des Leidens schweigen, entpuppen sich dann doch als besserwisserische Vielredner. Sie stehen fest auf dem Boden der weisheitlichen Tradition, die vom Ergehen logisch auch auf das Tun zurückschließen kann. Einer, dem sein ganzer Besitz im Feuer verbrannt ist, der muss doch seinen Teil dazu beigetragen haben.

Der Himmel enthüllt seine Schuld,

die Erde bäumt sich gegen ihn auf.

Die Flut wälzt sein Haus hinweg,

Wasserströme am Tag des Zorns.

Das ist des Frevlers Anteil von Gott,

das Erbe, das Gott ihm zuspricht. (Ijob 20,27–29)

Gegen alle Überzeugungsversuche, die Ijob eine verborgene Schuld nachweisen wollen, hält er fest daran, dass er sich nichts hat zu Schulden kommen lassen, dass er unschuldig ist und dennoch leidet.

Ein Trauergewand hab ich meiner Haut genäht,

mein Horn in den Staub gesenkt.

Gnädig ist Gott und gerecht

*Mein Gesicht ist vom Weinen rot,
und Dunkel liegt auf meinen Wimpern.
Doch kein Unrecht klebt an meinen Händen
und mein Gebet ist lauter. (Ijob 16,15–17)*

Gott gibt Ijob Recht, nicht seinen Freunden. Die Frage aber, wie die Gerechtigkeit Gottes zu beschreiben ist angesichts des Leidens Ijobs, beantwortet das Buch nicht. Die schöpfungstheologischen Reden Gottes im Schlussteil des Buchs lassen den Schluss zu, dass es so etwas wie einen erkenntnistheoretischen Vorbehalt gibt, einen Vorsprung Gottes, der das Chaos gebändigt und noch das gefährlichste Meereseungeheuer selbst erschaffen hat zum Unterschied vom Menschen, der bei alledem nicht anwesend war.

Ist das eine „Antwort“ auf das klagende Geschrei Ijobs? Eine befriedigende gar? Es ist zumindest der Hinweis darauf, dass theologische Rede im Angesicht des Leidens keine letztgültigen satzhaften Antworten finden darf. „Die Klage ist kein präsentistisches Antwortunternehmen. Sie ist ein eschatologisches Ereignis, weil jede vorschnelle diesseitige Antwort unter dem Niveau des Grauens und der diesbezüglichen Verantwortung Gottes liegt.“⁵¹ Und es ist kein Reden über Gottes Gerechtigkeit im Angesicht des Leidens ohne die Klage als genuine Ausdrucksform religiösen Sprechens zu würdigen.

3.2 Das Buch Jona

Von ganz anderen inhaltlichen Eckpunkten aus bewegt sich der Prophet Jona auf das Klagen, oder vielleicht darf spitz formuliert werden, auf das Lamentieren zu. Der Prophet Jona will Gottes Auftrag nicht erfüllen. Er läuft davon. Nach Ninive soll er gehen, und in die entgegengesetzte Richtung – meерwärts, nach Westen – bewegt er sich. Bis zum Lebensüberdruss geht er in seine Verweigerungshaltung hinein. Was ist es, das den Propheten so zornig macht? Er selbst gibt darauf die Antwort:

*Denn ich wusste, dass du ein gnädiger und barmherziger Gott bist,
langsam im Zorn und reich an Güte, und dass dich das Böse reut.*
(Jona 4,2)

Damit zeigt Jona, dass er sein Glaubensbekenntnis gelernt hat. Er zitiert aus dem Schatz der Tradition. Die so genannte Gnadenformel findet sich in Ex 34,6:

*JHWH ging an ihm (Mose) vorüber und JHWH sagte:
JHWH ist ein barmherziger Gott,
langsam im Zorn und reich an Liebe und Treue.*

Darauf folgt in Exodus die Feststellung, dass Gott zwar Tausenden seine Gnade bewahrt, aber dabei die Frevler auch nicht ungestraft lässt. Barmherzigkeit und Strafe stehen an zwei Polen, die Barmherzigkeit ist allerdings an dieser Stelle zentral. Von daher ordnet die rabbinische Tradition dem Gottesnamen JHWH das Attribut der Barmherzigkeit zu, der Gattungsbezeichnung Elohim das der Gerechtigkeit. „Dies allein zeigt die übergroße Bedeutung des Begriffs der Barmherzigkeit für das Gottesbild auf. Die Barmherzigkeit repräsentiert sich im Tetragramm, im besonderen Gottesnamen, der nur dem Hohepriester während der Zeremonie des Versöhnungstages auszusprechen gestattet war und seither mit ‚Adonaj‘, ‚Adoschem‘ oder nur ‚Schem‘ umschrieben wird.“⁵²

Der Vorrang der Barmherzigkeit allerdings läuft der Theologie des Propheten Jona zuwider. Er wehrt sich gegen die Einsicht, dass eine verdorbene Stadt wie Ninive ungestraft bleiben könnte. In der christlichen Auslegungsgeschichte hat die „Verstocktheit“ des Jona zu anti-jüdischen Polemiken Anlass gegeben, die darin das Bild der für das Heil und die göttliche Gnade verschlossenen Juden sahen. Für eine solche Überheblichkeit gibt es keinen Anlass, weder auf Seiten der Auslegenden noch auf Seiten des Buchs. Auf der Seite der AuslegerInnen ist danach zu fragen, ob sie sich wirklich frei von den Wünschen sehen, die Jona so eindrucksvoll verkörpert: dass nämlich diejenigen, die den eigenen ethischen Maßstäben nicht entsprechen, angemessen bestraft werden, dass ein bisschen Umkehr nicht reicht, um wieder auf der sonnigen Seite der Straße zu sein. Auf der Seite des Buchs ist zu sagen, dass schließlich auch die Erzählgemeinschaft, die ihren Helden sehr liebevoll auf seine theologischen Fehler hinweist, jüdisch ist, dass es sich also um innerjüdische Konfliktbewältigung handelt. Und diese geschieht – entgegen der Verzeichnung ins Witzige, die die Erzählung allenfalls zur Erbauung von Grundschulkindern geeignet sieht – auf hohem Niveau. „Die radikale Ernsthaftigkeit des fliehenden Propheten und seine völlige Treue zu sich selbst rufen beim Leser Hochachtung und nicht Spott hervor: Jona ist in dem aussichtslosen Kampf mit seinem Gott durchaus pathetisch.“⁵³

Jona setzt in der Treue zu seiner Vorstellung von Gerechtigkeit, dass

nämlich entsprechend der Fortsetzung der „Gnadenformel“ in Ex 34 die Sünder nicht ungestraft bleiben sollen, sein Leben aufs Spiel. Er will sich ins Meer werfen lassen, um den Sturm zu beruhigen, und er will unter der prallen Sonne sterben.

Auf der anderen Seite „argumentiert“ der Gott des Jonabuchs mit allen erzählerischen Mitteln, mit Reden, mit Naturwundern und schließlich mit einer Frage. Am Ende des Buchs stehend, eine Frage am Ende der Erzählung ist äußerst ungewöhnlich, will sie nicht nur Jona zur Zustimmung bewegen, sondern auch den Leser und die Leserin:

Ich soll mich nicht erbarmen über Ninive die große Stadt, in der so viele Menschen sind, die rechts und links nicht unterscheiden können und dazu so viel Vieh? (Jon 4,11)

3.3 Gottes Wende in sich selbst

Während im Buch Jona Gerechtigkeit und Barmherzigkeit auf zwei Akteure verteilt sind, die einander mit ihren je eigenen Mitteln zu überzeugen versuchen, stellen andere biblische Texte einen Gott dar, der beide Seiten in sich trägt. Ähnlich der rabbinischen Erzählung über den Thron der Gerechtigkeit und den Thron der Barmherzigkeit, auf denen Gott abwechselnd Platz nimmt, um sich dementsprechend zu verhalten, stellen diese Texte Gott als einen dar, der zunächst entsprechend seiner Gerechtigkeit richten will oder es auch tut, um dann doch barmherzig zu verfahren.

Sein eigenes Herz kehrt sich gegen ihn. So stellt Hos 11,8 die Kehrtwende in Gott selbst dar. Auslöser für den Zorn Gottes ist die Treulosigkeit des Volks, die eigentlich zur Vernichtung führen müsste. Aber Gottes Herz, im semitischen Denken der Sitz von Wille, Verstand und Entscheidung, nicht von romantischen Gefühlen, wendet sich gegen ihn, er kann seinen Zorn nicht vollstrecken:

Denn Gott bin ich, nicht ein Mann, der Heilige in deiner Mitte.

Darum komme ich nicht in der Hitze des Zorns. (Hos 11,9)

An dieser Stelle ist die Übersetzung bedeutsam. Traditionell wird hier das hebräische *ʾiš* mit „Mensch“ übersetzt. Das Nomen kann jedoch sowohl „Mensch“ heißen als auch „Mann“, ein klassisches Kennzeichen androzentrischer Sprachen, allerdings mit Tendenz zu „Mann“. Manche AuslegerInnen tendieren zu einer Vereindeutigung an dieser Stelle auf die Übersetzung mit „Mann“.⁵⁴ Diese Vereindeutigung ist in

einer Übersetzung mit Sicherheit sinnvoll, da das Bild vom Menschen in androzentrischen Denksystemen am Bild des Mannes Maß nimmt und die kriegerische Vernichtung, die mit dem zuvor angekündigten Zorn einhergeht, dem Mann zugeordnet wird.⁵⁵ Dazu kommt der Anklang des hebräischen Wortes für Erbarmen (*rachmim*) an *rachem*, was „Mutterschoß“ heißt.⁵⁶ Es liegt von daher nahe, die Fähigkeit des Erbarmens mit weiblichen Beziehungsqualitäten zusammenzubringen.

Ich möchte diese Frage noch an einem anderen Textkomplex erörtern, bevor ich den Zusammenhang von Erbarmen und Weiblichkeit aus gegenwärtiger Perspektive beurteile.

Dieser Textkomplex ist die Urgeschichte der Genesis in Kap 1–9.⁵⁷ Immer wieder wird Gott als ein Handelnder dargestellt, der die zerstörerischen Handlungen der Menschen wahrnimmt und durchaus deren negative Konsequenzen oder Tatfolgen unterstreicht und auch durchführt. Gleichzeitig aber beschützt Gott die ÜbeltäterInnen. Nach der ersten Übertretung in Gen 3 werden Mann, Frau und Schlange auf die Konsequenzen ihres Tuns hingewiesen. Diese so genannten Strafsprüche (Mühsal in der Arbeit für den Mann, Mühsal im Gebären und Unterordnung für die Frau und Feindschaft zwischen Schlange und Kind) sind allerdings keine willkürlichen Herrschaftsakte Gottes. Sie beschreiben die Welt, wie sie von der Erzählgemeinschaft als gebrochen erfahren wird, und verlegen den Grund für diese Gebrochenheit – ganz im Sinn einer Ätiologie, einer Anfangserzählung – in eine Ursprungsgeschichte hinein. Die Menschen werden aus dem Paradies vertrieben. Gott bekleidet sie aber auch mit Fellen, schützt ihre zum Anstoß gewordene Nacktheit und zeigt damit gleichzeitig Gerechtigkeit und Erbarmen. Ähnliches ist in Bezug auf Kain zu beobachten. Auch er wird nach „Jenseits von Eden“ vertrieben, in das Land Nod, was so viel heißt wie Ruhelosigkeit, und er bekommt das Kainsmal, damit ihn keiner erschlage, der ihn findet. Dieses Schutzzeichen schirmt den Übeltäter vor genau der Gewalt ab, die er zuvor in die Welt gebracht hat. Die Tatfolge wird also auch unterbrochen durch eine göttliche Intervention.

Diese Gleichzeitigkeit von Strafe und Schutz, die in Bezug auf die ersten beiden Sünden und ihre Konsequenzen zu beobachten ist, fällt auseinander in eine Nachzeitigkeit von Gerechtigkeit und Erbarmen, wenn es um die Sündenverfallenheit der gesamten Menschheit – oder sogar allen Fleisches – geht. Gott verursacht die Sintflut, die den

Schöpfungsprozess rückgängig und den Kosmos wieder in Chaos zurückverwandeln soll. Schon am Anfang steht eine Inkonsequenz, nämlich den einzigen Gerechten von der Vernichtung auszunehmen. Am Ende aber wandelt sich die Gerechtigkeit Gottes in Barmherzigkeit, wenn Gott zusagt, nie wieder die Erde zu vernichten, wie er es getan hat (Gen 8,21). Gott schließt einen Bund mit Noah, dem Repräsentanten einer Menschheit, die sich nicht verändert hat. Immer noch richten sich menschliche Impulse zum Schlechten hin, aber Gott macht eine Zusage zur Schöpfung in ihrer Gebrochenheit. Diese Zusage erst schließt den Erzählbogen um die Schöpfung ab.

Auch in dieser Erzählung zeichnen sich weibliche Gottesbilder wie eine Hintergrundfolie ab. „Woher kommen diese zwei Seelen in Jahwes Brust?“⁵⁸, fragt Othmar Keel in einem Aufsatz. Er beantwortet diese Frage religionsgeschichtlich. Vorstufen der Sintfluterzählung finden sich im mesopotamischen Bereich, im Gilgamesch-Epos und im Atramchasis-Epos. Beide poetischen Erzählungen stehen auf polytheistischem Boden. Die Rollen werden auf mehrere Gottheiten verteilt. Enlil, der Hauptgott, ist der Hauptinitiator der Sintflut. Er will die Menschen vernichtet sehen. Als jedoch die Sintflut einsetzt, heißt es:

„Da schreit Ishtar wie eine Gebärende.

Es jammert die Herrin der Götter, die schönstimmige:

[...]

Wie konnte ich in der Schar der Götter Schlimmem zustimmen,

dem Kampf zur Vernichtung meiner Menschen zustimmen.

Erst gebäre ich meine lieben Menschen,

dann erfüllen sie wie Fischbrut das Meer.“⁵⁹

Die Dominanz der einen oder anderen Gottheit mit ihren Haltungen und Handlungen und der Kampf um die Vorherrschaft im Götterhimmel verlagern sich im monotheistischen Israel in eine Gottheit, JHWH. Dabei nimmt dieser Gott Züge anderer Gottheiten an, im Fall der Sintflut sind es die Züge der Muttergottheit.

So stehen sowohl sprach- als auch religionsgeschichtlich im Hintergrund des erbarmenden Gottes Israels mütterliche oder auch weibliche Züge. Aus der Perspektive feministischer Theologie ist eine solche Entdeckung mit Sicherheit zu begrüßen. Es ist wichtig zu sehen, dass die Züge des Gottes Israels zwar in einer patriarchalen Gesellschaft geformt wurden, dass es aber auch Traditionen gibt, die weibliche Ele-

mente in den *Mainstream* der Überlieferung hineingetragen haben. Eine solche Erkenntnis darf aber nicht dazu führen, dass gegenwärtige Theologie überkommene Weiblichkeitsvorstellungen unkritisch verstärkt und etwa die Gerechtigkeit Gottes als seine männliche, die Barmherzigkeit als seine weibliche Seite ansieht. Eher können solche Erkenntnisse noch einmal deutlich machen, dass Gott weder männlich noch weiblich zu denken ist, und dass dazu in Anbetracht der Vorherrschaft männlicher Bilder weibliche Metaphern nötig sind.

3.4 Middat HaDin und Middat HaRachamim

Gerechtigkeit und Barmherzigkeit sind beide in Gott. Für die Rabbinen gehören sie zu den Attributen, den *Middot* Gottes. Welches der Attribute Gottes wirksam wird, hängt aber nicht allein von Gott, sondern auch von den Menschen ab. In rabbinischen Auslegungen zur Fluterzählung wird diese Spannung in Gott und der Einfluss der Menschen deutlich. Die Grundausrichtung Gottes ist das Erbarmen, wie die Verankerung der *Middat HaRachamim* im Gottesnamen *Adonaj* zeigt zum Unterschied von der Verbindung des Begriffs *Elohim*/Gott mit der Gerechtigkeit (s. o.). Vor der Flut wird Gottes Barmherzigkeit von seiner Gerechtigkeit zurückgedrängt. „GenR 33.3 und 73.3 schicken einen Weheruf an die Frevler, die Gottes Barmherzigkeit in Gerechtigkeit wandeln. So wird der barmherzige JHWH in Gen 6,5ff. zum gerechten Richter der Welt. Im selben Abschnitt aber loben die Rabbinen die Gerechten, die das Attribut der Gerechtigkeit zugunsten des Attributs der Barmherzigkeit verschieben.“⁶⁰ Die Veränderungen, die Gott im Lauf der biblischen Schriften durchläuft, werden als Weiterentwicklung Gottes beschrieben, die im Dialog mit den Menschen, allen voran mit seinem Volk, geschieht.

Gerechtigkeit und Barmherzigkeit sind nicht symmetrisch. Vom Vorrang der Barmherzigkeit war schon die Rede. Es gibt aber auch Fälle, wo Gottes Gerechtigkeit die Barmherzigkeit übertreffen muss. Besonders, wenn Gottes Volk Israel bedroht ist, und damit auch er selbst, denn die Feinde ziehen auch gegen Gott und seinen Gesalbten (Ps 2,2), ist Gottes Eingreifen gegen die Feinde gegründet auf seiner Gerechtigkeit, um sein Volk zu retten. Diese rettende Gerechtigkeit findet sich basierend auf dem Motiv in der hebräischen Bibel auch in der jüdischen Tradition wieder. Eine drängende Frage, die nach Auschwitz nur umso bedrängender ist, ist die nach dem Wann des rettenden

Gnädig ist Gott und gerecht

Eingreifens Gottes. „Die [in Tan Schoftim 15] gegebene Antwort steht ganz im Kontext des gerechten Richtens. Israel kann auf den Sieg hoffen, wenn es der Gerechtigkeit Raum gibt. Nicht erst die Schoa hat gezeigt, dass diese Antwort nicht immer ausreicht, um das Schweigen Gottes zu erklären und sein Stillhalten angesichts der Bedrohung zu begreifen. [...] Einer verbreiteten Erklärung zufolge müssen zuerst alle Verdienste der Völker aufgebraucht sein, ehe Gott sie endgültig richtet.“⁶¹

Ähnlich wie im biblischen Ijobbuch gibt es aber auch in der rabbinischen Tradition Stimmen, die Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes angesichts der Leidfrage zerbrechen lassen und in eine Theologie des Protests münden oder aber in eine Theologie der Klage Gottes selbst, der angesichts des zerstörten Tempels und der Exilierung seines Volkes in Tränen ausbricht.⁶²

Der Blick auf die Bibel mit ihrem altorientalischen Hintergrund und auf die jüdische Tradition hat gezeigt, dass Gerechtigkeit und Barmherzigkeit einander bedürfen, um die Welt im Lot zu halten. Gottes Wechsel zwischen dem einen und dem anderen Thron ist ein Bild, in dem die unterschiedlichen Erfahrungen, die Menschen machen, gedeutet werden können. Dabei kann nicht oft genug betont werden, dass die biblische Tradition Gott nicht als unbewegten Beweger und auch nicht als willkürlich Strafenden darstellt. Gottes Richteramt ist an eine Gerechtigkeit zurückgebunden, die Willkür nicht zulässt. Die in der Tradition präsenten Mittlergestalten zeigen, dass Gottes Gerechtigkeit eingeflochten ist in ein Beziehungsnetz, das die Menschen untereinander, mit der Welt und mit Gott verbindet. Gottes Gerechtigkeit ist auf menschliche Gerechtigkeit angewiesen.

Anmerkungen

- ¹ *Gottesvergiftung*, Frankfurt/M. 1980.
- ² Zenger, Erich, *Das Erste Testament*. Die jüdische Bibel und die Christen, Düsseldorf 1991, S. 28.
- ³ Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung, Freiburg/Basel/Wien 1976, S. 92f.
- ⁴ Assmann, Jan / Janowski, Bernd / Welker, Michael, *Richten und Retten*. Zur Aktualität der altorientalischen und biblischen Gerechtigkeitskonzeption, in: Bernd Janowski, *Die rettende Gerechtigkeit* (Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 2), Neukirchen-Vluyn 1999, S. 220–246, hier: S. 221.
- ⁵ Assmann / Janowski / Welker, *Richten und Retten*, a.a.O. (Anm. 4), S. 220. S. a. Janowski, Bernd, *JHWH der Richter – ein rettender Gott*. Psalm 7 und das Motiv des Gottesgerichts, in: ders., *Die rettende Gerechtigkeit* (Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 2), Neukirchen-Vluyn 1999, S. 92–124.
- ⁶ Gabriel, Karl, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne* (QD 141), Freiburg/Basel/Wien 1998, S. 141.
- ⁷ Gabriel, *Christentum*, a.a.O. (Anm. 6), S. 143.
- ⁸ Michel, D. / Zmijewski, J., Art.: *Gerechtigkeit*, in: NBL, Bd. 1, Sp. 795–801, hier: Sp. 796.
- ⁹ Ich gebe die hebräischen Begriffe in einer Umschrift wieder, die nicht so sehr auf eine genaue Wiedergabe des Hebräischen achtet als auf eine Wahl der Buchstaben, die im Deutschen einen ähnlichen Lautwert haben wie die hebräischen Konsonanten. Die Umschrift ist also vor allem an der Aussprache orientiert.
- ¹⁰ Z. B. Hos 2,21; Ps 85,11; 89,15; Jer 9,23.
- ¹¹ Zur Darstellung der Arbeiten Carol Gilligans und deren Auseinandersetzung mit Lawrence Kohlberg s. Buse, Gunhild, *Macht – Moral – Weiblichkeit*. Eine feministisch-theologische Auseinandersetzung mit Carol Gilligan und Frigga Haug, Mainz 1993, bes. S. 17–47.
- ¹² Michel, D. / Zmijewski, J., *Gerechtigkeit*, a.a.O. (Anm. 8), Sp. 798.
- ¹³ Wengst, Klaus, *Jesus zwischen Juden und Christen*, Stuttgart 1999, S. 115.
- ¹⁴ Diese theologiegeschichtlichen Zusammenhänge zeichnet Silvia Schroer nach: *Die Gerechtigkeit der Sophia*. Biblische Weisheitstraditionen und feministische Diskurse, in: *lectio difficilior*. Europäische elektronische Zeitschrift für feministische Exegese. Ausgabe 1/2000. www.lectio.unibe.ch/00-1/w.htm (Juli 2000). Zur christlichen Kritik an den Weisheitsschriften s. a. Zenger, *Testament*, a.a.O. (Anm. 2), S. 34–38.
- ¹⁵ *Gerechtigkeit als Verhältnisbegriff* zu bestimmen, also von einer Beziehung zwischen einem Subjekt und einem Objekt her und nicht vom Verhältnis eines Subjekts zu bestimmten Ideen (Normen etc.), hat schon 1901 Cremer unternommen. S. Michel, D. / Zmijewski, J., *Gerechtigkeit*, a.a.O. (Anm. 8), Sp. 795.
- ¹⁶ Janowski, Bernd, *JHWH und der Sonnengott*. Aspekte der Solarisierung JHWHs in vorexilischer Zeit, in: ders., *Die rettende Gerechtigkeit* (Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 2), Neukirchen-Vluyn 1999, S. 192–219, hier: S. 192.
- ¹⁷ Vgl. u.a. Dietrich, Walter / Klopfenstein, Martin A. (Hrsg.), *Ein Gott allein?* JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte (OBO 139), Freiburg/Schweiz/Göttingen 1994; Keel, Othmar / Uehlinger, Christoph, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole*. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen (QD 134), Freiburg/Br. 1992.
- ¹⁸ Assmann / Janowski / Welker, *Richten und Retten*, a.a.O. (Anm. 4), S. 222.

Gnädig ist Gott und gerecht

- ¹⁹ Assmann / Janowski / Welker, Richten und Retten, a.a.O. (Anm. 4), S. 223.
- ²⁰ Assmann, Jan, Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten, München ²1995, S. 60–91.
- ²¹ Assmann, Ma'at, a.a.O. (Anm. 20), S. 63.
- ²² Zitiert nach Assmann, Ma'at, a.a.O. (Anm. 20), S. 71.
- ²³ Assmann, Ma'at, a.a.O. (Anm. 20), S. 87.
- ²⁴ Assmann, Ma'at, a.a.O. (Anm. 20), S. 90.
- ²⁵ Schroer, Gerechtigkeit, a.a.O. (Anm. 14)
- ²⁶ Maier, Christl, Das Buch der *Sprichwörter*. Wie weibliche Weisheit entsteht ..., in: Luise Schottroff / Marie Theres Wacker (Hrsg.), Kompendium feministische Bibelauslegung, Gütersloh ²1999, S. 208–220, hier: S. 215, im Anschluss an Silvia Schroer und Claudia v. Camp.
- ²⁷ Gerlinde Baumann, Die *Weisheitsgestalt* in Proverbien 1–9 (FAT 16), Tübingen 1996, S. 268–272, datiert Spr 1–9 in die Perserzeit ins 5./4. Jh.
- ²⁸ Zenger, Erich, *Eigenart* und Bedeutung der Weisheit Israels, in: ders. u.a., Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart ³1998, S. 291–297, hier: S. 291.
- ²⁹ Übersetzung und Hinweis auf Bartolomé de las Casas Schroer, Gerechtigkeit, a.a.O. (Anm. 14).
- ³⁰ Zur semantischen Näherbestimmung des Partizips *m'-achFqFt* s. Baumann, Weisheitsgestalt, a.a.O. (Anm. 27), S. 139f.
- ³¹ Baumann, Weisheitsgestalt, a.a.O. (Anm. 27), S. 312.
- ³² Baumann, Weisheitsgestalt, a.a.O. (Anm. 27), S. 316.
- ³³ Maier, Sprichwörter, a.a.O. (Anm. 26), S. 217.
- ³⁴ Eine kritische Position vertritt Baumann, Weisheitsgestalt, a.a.O. (Anm. 27), S. 280–282. Silvia Schroer steht in ihren Arbeiten der Beziehung der Sophia zu anderen altorientalischen Göttinnen als der Ma'at weitaus positiver gegenüber. z. B. in ihrem Band *Die Weisheit* hat ihr Haus gebaut. Studien zur Gestalt der Sophia in den biblischen Schriften, Mainz 1996.
- ³⁵ Janowski, Bernd, *Der barmherzige Richter*. Zur Einheit von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit im Gottesbild des Alten Orients und des Alten Testaments, in: Ruth Scoralick (Hrsg.), *Das Drama der Barmherzigkeit Gottes*. Studien zur biblischen Gottesrede und ihrer Wirkungsgeschichte in Judentum und Christentum (SBS 183), Stuttgart 2000, S. 33–91, hier: S. 48.
- ³⁶ KH XLVII 42–78, zit. n. Janowski, *Der barmherzige Richter*, a.a.O. (Anm. 35), S. 47.
- ³⁷ Janowski, *Der barmherzige Richter*, a.a.O. (Anm. 35), S. 54.
- ³⁸ Zur ausführlichen Diskussion der Deutung des Tempelweihspruchs 1 Kön 8,12f. LXX s. Keel, Orthmar, Fern von *Jerusalem*. Frühe Jerusalemer Kulttraditionen und ihre Träger und Trägerinnen, in: Ferdinand Hahn u.a. (Hrsg.), *Zion. Ort der Begegnung* (FS Laurentius Klein; BBB 90), Bodenheim 1993, S. 439–502. Gegen die Deutung Keels s. Janowski, Sonnengott, a.a.O. (Anm. 16), S. 201ff.
- ³⁹ Übersetzung: Janowski, Sonnengott, a.a.O. (Anm. 16), S. 207.
- ⁴⁰ Janowski, Sonnengott, a.a.O. (Anm. 16), S. 213.
- ⁴¹ Babylonischer Talmud, Avoda Zara 3b (zit. n. Goldschmidt, L., *Der Babylonische Talmud* Bd. 7, Berlin 1925, S. 801).
- ⁴² Assmann, Ma'at, a.a.O. (Anm. 20), S. 65.
- ⁴³ Koch, Klaus, Gibt es ein *Vergeltungsdogma* im Alten Testament? In: ZThK, 52. Jahrgang (1955), S. 1–42, hier: S. 31.
- ⁴⁴ Janowski, Bernd, *Die Tat kehrt zum Täter zurück*. Offene Fragen im Umkreis des „Tun-Ergehen-Zusammenhangs“, in: ders., *Die rettende Gerechtigkeit* (Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 2), Neukirchen-Vluyn 1999, S. 167–191.

- 45 Assmann, Ma'at, a.a.O. (Anm. 20), S. 60f.
- 46 Janowski, Tat, a.a.O. (Anm. 44), S. 189.
- 47 Ego, Beate, „Maß gegen Maß“. Reziprozität als Deutungskategorie im rabbinischen Judentum, in: Ruth Scoralick (Hrsg.), *Das Drama der Barmherzigkeit Gottes. Studien zur biblischen Gottesrede und ihrer Wirkungsgeschichte in Judentum und Christentum* (SBS 183), Stuttgart 2000, S. 193–240, hier: S. 193.
- 48 MekhY beshallach Petichta zu Ex 13,21, zit. n. Ego, Maß, a.a.O. (Anm. 47), S. 199.
- 49 BSan 100a, zit. n. Ego, Maß, a.a.O. (Anm. 47), S. 209.
- 50 Crüsemann, Marlene / Crüsemann, Frank, *Das Jahr*, das Gott gefällt, in: BiKi, 55. Jg., H. 1 (2000), S. 19–24, hier: S. 20.
- 51 Fuchs, Otmar, Dass Gott zur *Rechenschaft* gezogen werde – weil er sich weder gerecht noch barmherzig zeigt? Überlegungen zu einer Eschatologie der Klage, in: Ruth Scoralick (Hrsg.), *Das Drama der Barmherzigkeit Gottes. Studien zur biblischen Gottesrede und ihrer Wirkungsgeschichte in Judentum und Christentum* (SBS 183), Stuttgart 2000, S. 11–32, hier: S. 18.
- 52 Bodendorfer, Gerhard, Die *Spannung* von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit in der rabbinischen Auslegung mit Schwerpunkt auf der Psalmeninterpretation, in: Ruth Scoralick (Hrsg.), *Das Drama der Barmherzigkeit Gottes. Studien zur biblischen Gottesrede und ihrer Wirkungsgeschichte in Judentum und Christentum* (SBS 183), Stuttgart 2000, S. 157–192, hier: S. 161.
- 53 Simon, Uriel, Jona. Ein jüdischer Kommentar (SBS 157), Stuttgart 1994, S. 35.
- 54 Wegweisend hierfür ist Schüngel-Straumann, Helen, *Gott als Mutter* in Hos 11, in: ThQ 166 (1986), S. 119–134.
- 55 Vgl. Wacker, Marie-Theres, *Das Buch Hosea. Der gott-identifizierte Mann und die Frauen Israels*, in: Luise Schottroff / Marie Theres Wacker (Hrsg.), *Kompendium feministische Bibelauslegung*, Gütersloh 21999, S. 299–311, hier: S. 308.
- 56 Zur Diskussion der textkritischen Operationen an dieser Stelle s. Schüngel-Straumann, *Gott*, a.a.O. (Anm. 54) und Wacker, *Hosea*, a.a.O. (Anm. 55), S. 307f.
- 57 Zur Abgrenzung s. Baumgart Norbert, *Das Ende* der biblischen Urgeschichte in Gen 9,29, in: BN 82 (1996), S. 27–58.
- 58 Keel, Othmar, *Jahwe in der Rolle der Muttergöttheit*, in: *Orientierung*, 53. Jg. (1989), S. 89–92, hier: S. 90.
- 59 *Gilgamesch-Epos*, Tafel 11.116–123, zit. n. Keel, *Muttergöttheit*, a.a.O. (Anm. 58), S. 90.
- 60 Bodendorfer, *Spannung*, a.a.O. (Anm. 52), S. 168.
- 61 Bodendorfer, *Spannung*, a.a.O. (Anm. 52), S. 184.
- 62 Vgl. Bodendorfer, *Spannung*, a.a.O. (Anm. 52), S. 187f.