

# Subversive Gerechtigkeit als Gesellschaftsvision

## Provokative Sinnspitzen biblischer Gerechtigkeitsvorstellungen

*Martin Ebner*

In den Urdokumenten der Christ:innen, dem Neuen sowie dem Alten Testament, ist Erstaunliches über »Gerechtigkeit« zu lesen, was allerdings meistens ohne große Wirkung geblieben ist, geschweige denn sich als Maßstab jesuanisch-christlicher Gerechtigkeit im kirchlichen Bewusstsein verankert hat. Da möchte ich etwas nachhelfen<sup>1</sup> – und gleich mit provokativen Fragen beginnen: Ist es »gerecht«, wenn für ungleiche Arbeit gleicher Lohn ausbezahlt wird? Ist es »gerecht«, wenn Richter:innen parteiisch urteilen? Ist es »gerecht«, wenn ein Fehltritt vertuscht wird? Solche Fragen stellen unsere Alltags-Gerechtigkeitsvorstellung auf den Kopf. Aber solche Fragen drängen sich auf, sobald wir biblische Texte auf ihr Gerechtigkeitsverständnis befragen. Einigen dieser provokativen Texte aus dem Neuen Testament wollen wir uns unter dem Gesichtspunkt »subversive Gerechtigkeit« stellen.

Um es gleich zuzagen: Gendergerechtigkeit, ökologische Gerechtigkeit oder geopolitische Gerechtigkeit werden im Neuen Testament nicht thematisiert. Sie standen als Problem nicht im Raum. Aber ökonomische Gerechtigkeit, juristische, ethische, und natürlich die »Gerechtigkeit Gottes« spielen eine große Rolle. Und daraus lassen sich durchaus Prinzipien entnehmen, die einen Richtungssinn, ja geradezu Standards jesuanisch-christlicher Gerechtigkeit etablieren lassen. Wie es Exeget:innen gewöhnlich tun, greife ich für diese Bereiche exemplarische Texte heraus.

---

<sup>1</sup> Der Beitrag geht auf einen Vortrag zurück, den ich im »Theologischen Forum« zum Rahmenthema »(Un-)Gerechtigkeit!? Beteiligung des Christentums an einer (un)gerechten Welt« am 28. Oktober 2021 am Institut für Katholische Theologie der Universität Bamberg gehalten habe. Der Vortragsstil wurde bewusst beibehalten und lediglich um Anmerkungen ergänzt. Gewidmet ist der Beitrag Markus Riegler, Wien, der mich in Sachen *Oeconomica* fachkundig beraten hat.

## 1. Gerechtigkeit – ökonomisch

### 1.1. Der Sozialneid der Kleinen (Mt 20,1–16)

Die Erzählung von den Tagelöhnern im Matthäusevangelium gehört zum literarischen Kulturgut. Bekannt ist sie unter dem Titel »Die Arbeiter im Weinberg«.<sup>2</sup> Die stehen frühmorgens vor Sonnenaufgang auf dem Marktplatz und warten darauf, dass sie angeheuert werden. Da kommt ein Hausherr (*οἰκοδεσπότης oikodespōtēs*). Er verhält sich so als hätte er das Ratgeberhandbuch für Großgrundbesitzer von Marcus Terentius Varro, dem römischen Agrarschriftsteller (116–27 v. Chr.), gründlich studiert: Für landwirtschaftliche Arbeiten ja keine Sklaven (*δοῦλος doûlos*) einsetzen! Deren Kauf amortisiert sich nicht. Bei Krankheit fallen sie aus – und am Ende musst du sie im Alter auch noch durchfüttern. Viel kostengünstiger sind Tagelöhner (*μισθωτός misthōtós*): Die arbeiten *wie* Sklaven, aber auf eigenes Risiko. Wenn du welche brauchst, kannst du dir auf dem (Arbeits-)Markt jeweils die Besten auswählen, sie nach Stundeneinsatz bezahlen – und bist sie dann wieder los (*De re rustica* I 17,2f.). Genauso macht es auch der Hausherr in unserer Geschichte.

Aber was dann folgt, verrät alles andere als einen gut informierten und organisierten Gutsherrn. Denn schon drei Stunden später erscheint er wieder auf dem Marktplatz und heuert neue Kräfte an, als könnte er nicht von vornherein abschätzen, wie viele Hände er braucht; vor allem, wenn er entgegen dem Rat eines anderen Agrar-Ratgeberhandbuchs, verfasst von Lucius Iunius Moderatus Columella (1–70 n. Chr.), unterschiedliche Rebsorten nicht getrennt voneinander gepflanzt hat, so dass das gleichzeitige Ernten von schon welken und gerade erst reifen Früchten zur Überstürzung der Lese führt und dazu zwingt, ohne Rücksicht auf die Kosten mehr Arbeiter dingen zu müssen (*De re rustica* III 29,9f.). Tatsächlich, auch der erste Nachschub scheint nicht zu genügen, denn: Um die sechste, neunte – und sogar um die elfte Stunde, also eine Stunde vor Sonnenuntergang, kommt er nochmals – und räumt auch die letzten Tagelöhner ab. Und mit denen führt er ein geradezu seelsorgerliches Gespräch: »Was steht ihr hier den ganzen Tag – arbeitslos<sup>3</sup> (*ἀργοί argoi*)?« (V. 6) Und er

<sup>2</sup> Vgl. vor allem die Kommentare von Luz 1997, 138–158 (mit Typisierung der Auslegungsmodelle); Konradt 2015, 306–312.

<sup>3</sup> Das hört man aus dem griechischen *ἀ-εργοί a-ergoi* (»ohne Arbeit«) heraus.

lässt sich erklären, dass die noch immer Wartenden sehr wohl *arbeitswillig* waren, aber niemand sie *gewollt* hat. Also schickt er auch sie in seinen Weinberg. Wie lange das dauert – und wie viele Minuten sie dann wirklich arbeiten, wollen wir erst gar nicht ausrechnen.

Denn das haben die anderen Tagelöhner, insbesondere diejenigen, die seit Sonnenaufgang arbeiten, längst getan. Als nämlich nach Arbeitschluss der Lohn ausbezahlt wird, vom Aufseher des Gutsherrn, kommen zuerst die Letzten an die Reihe – und erhalten einen Denar. »Aha«, denken sich die Ersten, die schnell rechnen, »wir bekommen dann zwölfmal so viel« – und sind dann bass erstaunt, ja eigentlich düpiert, dass sie auch nur einen Denar in die Hand gedrückt bekommen. Damit die Pointe auch wirklich sitzt und der Überraschungseffekt für die Hörer:innen umso deutlicher wird (ohne dass sie sich mit Multiplizieren überanstrengen müssen), wird die Lohnauszahlung an diejenigen, die zur dritten, sechsten und neunten Stunde angeheuert wurden, einfach nicht erzählt.

Einer unter den düpierten Ersten stellt den Hausherrn zur Rede und macht ihm handfeste Vorwürfe: »Diese, die Letzten, haben eine einzige Stunde gemacht, und du hast sie uns gleich gemacht, die wir die Last des Tages und die Gluthitze ertragen haben!« (V. 12) Der Hausherr bleibt ganz ruhig – und kontert mit Grundsätzen, die nicht nur griechische und römische Rechtskultur widerspiegeln, sondern in der ökonomischen Fachdiskussion bis heute eine große Rolle spielen: (1) Gemäß der liberalen bzw. libertarischen Wirtschaftstheorie sind Verträge, die zwei Partner:innen aus freiem Willen miteinander abgeschlossen haben, im Namen der Freiheit absolut anzuerkennen und einzuhalten.<sup>4</sup> Das ist »gerecht«. So auch der biblische Hausherr, im Originalton: »Mein Lieber, nicht behandle ich dich *ungerecht* (οὐκ ἀδικῶ σε *ouk adikō se*). Hast du dich nicht auf einen Denar mit mir verständigt? Nimm den deinigen (Denar)<sup>5</sup> und geh!« (V.13). Und die Hörer:innen der Geschichte werden sich vielleicht erinnern, dass der Hausherr denen von der neunten Stunde aus-

<sup>4</sup> Vgl. Sandel 2009, 83–106.

<sup>5</sup> Ein Denar scheint eine durchschnittlich gute Entlohnung gewesen zu sein. Das Existenzminimum für eine vierköpfige Familie auf dem Land setzen Stegemann/Stegemann für ein Jahr auf 250 bis 300 Denare an (vgl. Stegemann/Stegemann 1995, 83).

drücklich gesagt hat: »Was gerecht (*δίκαιον dikaion*) ist, werde ich euch geben.« (V. 4)<sup>6</sup>

Genauso (2) das Recht, dass jede:r mit seinem Eigentum machen kann, was er will.<sup>7</sup> Im Originalton des Hausherrn: »Ich aber will diesem, dem Letzten, geben wie auch dir. Oder habe ich nicht das Recht (*ἔξεστί μοι éxestín moi*), mit meinem Besitz zu tun, was ich will?« (V. 15ab)

Ganz der Realität des Alltagslebens abgeschaut ist der Abschluss der Rechtfertigung des Hausherrn (mit der die Geschichte auch endet), eine rhetorische Frage, die sich der aufmüpfige Erste-Stunde-Arbeiter gefallen lassen muss: »Oder ist dein Auge böse, weil ich gut bin?« (V. 15cd). Das »böse Auge« ist eine Metapher für den neidischen Blick auf den andern.<sup>8</sup>

Schauen wir uns genauer an, wie dieser Neid zustande kommt und was dahintersteckt. Auch das wird ja in der Geschichte erzählt. Es hat mit den Berechnungen der Ersten zu tun: Wenn die Letzten eine einzige Stunde gearbeitet haben und einen Denar dafür bekommen, dann müssen wir, die wir zwölf Stunden geschuftet haben, zwölfmal so viel bekommen. So denken vermutlich auch die meisten von uns. Und so stellt sich schon der große Philosoph Aristoteles »Gerechtigkeit« unter den Menschen vor. »Proportionalität« (*ἀνάλογον/ἀναλογία análogos/analogía*) und »Gleichheit« (*ισότης isótēs*) sind die entscheidenden Leitbegriffe der Konzeption. »Das Gerechte« (*το δίκαιον to dikaion*) ist nicht eine Tugend des bzw. der Einzelnen (*δικαιοσύνη dikaíosynē* im Sinn von »Gerechtsein«),<sup>9</sup> sondern wird ganz pragmatisch durch eine Verhältnisbestimmung zwischen Personen und den ihnen zustehenden bzw. zugeteilten Sachen er-

<sup>6</sup> Arzt-Grabner 2016 findet in Papyrus Köln X 143 tatsächlich den äußerst seltenen Fall, dass die gleiche Zeit für gleiche Arbeitsaufgabe mit unterschiedlichem Lohn vergütet wird, allerdings auf Grund eines Kontrakts – und insofern unanfechtbar, wie in Mt 20,1–16.

<sup>7</sup> Vgl. Plat., Leg 922DE (»Wenn das Meinige mir gehört, darf ich es dann nicht geben, wem ich will?«); das entspricht auch dem römischen Privatrecht. Gemäß der libertarischen Wirtschaftstheorie darf jede:r mit seinem bzw. ihrem Eigentum machen, was immer er bzw. sie will, vorausgesetzt, dass den anderen bzw. der anderen das gleiche Recht zugestanden wird (vgl. Sandel 2009, 85).

<sup>8</sup> Vgl. Spr 23,6 (wörtl. »Brot der Bosheit der Augen«); 28,22 (wörtl. »ein Mann der Bosheit des Auges«); 22,9 (gütiges Auge); Dtn 15,9; zum Affekt des Neides vgl. insgesamt Gemünden 2013, 273–277.

<sup>9</sup> Diese Differenzierung stellt mit Verve Schütrumpf 2019, 256–258, heraus.

mittelt, geometrische oder proportionale Gerechtigkeit genannt.<sup>10</sup> Als Kriterium gilt, ob dem jeweiligen Leistungsaufwand der betreffenden Personen auch das dafür zugestandene Entgelt entspricht.<sup>11</sup> Bezogen auf unsere Gutsherrnerzählung ergibt sich: Für eine Stunde Weinbergarbeit bekommen die Arbeiter einen Denar, also steht den Arbeitern für zwölf Stunden das Zwölfwache zu. Wird dagegen »Gleichen Ungleiches zugeteilt – oder Ungleichen Gleiches«, dann, so hält Aristoteles fest, »kommt es zu Streitigkeiten und Prozessen«<sup>12</sup>. Nach Aristoteles haben die Ersten in unserer Erzählung also völlig Recht: Der Hausherr verstößt gegen das Gesetz der Gleichheit.<sup>13</sup> Und das werfen sie ihm im Fachjargon vor: »Du hast sie uns *gleich* (ἴσους *ísous*) gemacht.« (V. 12) Aristoteles definiert:

»Das Gerechte (τὸ δίκαιον τὸ δίκαιον) ist also etwas Proportionales (ἀνάλογόν τι *análogón ti*) ... Proportionalität (ἀναλογία *analogía*) ist eine Gleichheit (ἰσότης *ísótēs*) der Verhältnisse.«<sup>14</sup>

Unser biblischer Hausherr denkt anders. Er handelt nach einer anderen Logik, die zwar juristisch auf dem Boden des Eigentumsrechts (jeder kann mit seinem bzw. ihrem Geld machen, was er bzw. sie will) und den üblichen Vertragsusancen steht (Lohn wird im Voraus verhandelt), aber im Blick auf den Entlohnungsmaßstab eine völlig andere Gerechtigkeitskonzeption einbringt: die *Versorgungsgerechtigkeit*. Jeder bekommt so viel, dass er (und seine Familie) davon leben können, und zwar unabhängig

<sup>10</sup> Einen Überblick über die Gerechtigkeitsvorstellung bei Aristoteles verschafft Bien 2010.

<sup>11</sup> Im Originalton: »Das Gerechte (τὸ δίκαιον τὸ δίκαιον) setzt also mindestens vier Elemente voraus: Die Menschen, für die es gerecht ist, sind zwei, und die Sachen, auf die es sich bezieht, sind ebenfalls zwei. Und zwar ist die Gleichheit (ἰσότης *ísótēs*) dieselbe, für die und in was sie vorhanden ist. Wie sich die Sachen (zueinander) verhalten, so werden sich auch die Menschen (zueinander) verhalten. Sind diese nicht gleich, so werden sie auch nicht Gleiches erhalten. Daher kommen die Streitigkeiten und Prozesse, dass entweder Gleiche Ungleiches oder Ungleiche Gleiches haben und zugeteilt erhalten« (EthNic 1131a, 18–24). Konkret geht es bei Aristoteles um die faire Beteiligung der Nicht-Bürger, insbesondere der zugezogenen Fremden (»Metöken«), an der politischen Macht in der Polis (vgl. dazu nur Schütrumpf 2019, 270–274).

<sup>12</sup> Eth Nic 1131a, 22–24.

<sup>13</sup> Mayordomo 2018, 218f., bringt diesbezüglich eine psychologische Komponente ein: Nach Plutarch, *De invidia et odio* 537E, entsteht Neid oft aus Hass über Unrecht.

<sup>14</sup> EthNic 1131a, 29–31.

von der tatsächlich erbrachten *Arbeitsleistung*. Nur die *Arbeitswilligkeit* zählt. Wenn sie nicht in Anspruch genommen wird, darf das nicht aufs Konto der Arbeiter gehen.

Meines Wissens gibt es für eine solche Entlohnungslogik kein zweites Beispiel in der gesamten antiken Literatur.<sup>15</sup> Dabei geht es aber nicht um Strukturfragen (wie etwa bei der Theorie der Gerechtigkeit als Fairness bei John Rawls<sup>16</sup>) oder darum, wie Reiche ihr Geld besser verteilen sollten. Die Tagelöhnererzählung nimmt vielmehr diejenigen in den Fokus, die den Hausherrn der »Ungerechtigkeit« bezichtigen, weil er für ungleiche Arbeitszeit gleichen Lohn ausbezahlt. Anders gesagt: Unsere Erzählung hebt auf den Neid *unter* den Tagelöhnern ab, auf den Neid der ökonomisch Schwächsten *untereinander*. Sie gönnen denjenigen, denen es genauso schlecht geht wie ihnen, nicht, dass es auch ihnen gelingt, ihre Familie an diesem Tag durchzufüttern, nachdem sie von den Gutsherren einfach stehen gelassen worden sind und ihnen gar keine Chance zum Arbeiten und Geldverdienen gegeben wurde. Der Clou der Erzählung besteht also gar nicht darin, auf die Großen und Reichen dreinzuschlagen (denn der Große in der Geschichte ist eigentlich selbst ein »Querdenker«), sondern sie erzählt plastisch von der fehlenden Solidarität unter den ökonomisch Schwachen und will gerade die am unteren Ende der gesellschaftlichen Leiter zum Nachdenken bringen: Wie hältst Du's mit deiner Solidarität zu deinesgleichen? Denkst du nicht am Ende genauso wie die ökonomisch Starken, wenn du auf die proportionale Gerechtigkeit pochst, nach dem Motto: Mehr Leistung – mehr Geld? Würdest du auch dann so denken, wenn du einmal selbst zu den Letzten gehörst, sofern du dann überhaupt einen Gutsherrn findest, der dich anheuert? Warum ergreifst du nicht die Gelegenheit, der Praktizierung einer anderen »Gerechtigkeit« zuzustimmen – und dadurch ganz real, und wenn es auch nur für einen Tag ist, eine andere Welt Wirklichkeit werden zu lassen? Es liegt an dir, mein:e Liebe:r, ob die Welt so bleibt, wie sie nun einmal ist – oder, natürlich nur im Kleinen und anfanghaft, ganz anders werden kann! Jesus hat das »Gottesherrschaft« genannt. Allerdings: Schon der Matthäusevange-

<sup>15</sup> Beim Tempelbau unter Herodes der Große soll den Arbeitern Tag für Tag sofort der Lohn ausbezahlt worden sein, auch nur für eine Stunde (so Jos., Ant 20,220; vgl. Lev 19,13; Dtn 24,14f.). Dass allen der *gleiche* Lohn ausbezahlt worden sein soll, wird bei Luz 1997, 148, in Anm. 67 falsch referiert.

<sup>16</sup> Vgl. Sandel 2009, 192–227.

list hat diese ziemlich revolutionären Gedanken nicht mehr ausgehalten – und ist auf die »Ewigkeit« ausgewichen. Durch die erzählerische Einbindung in sein Evangelium wird die handfeste ökonomische Lehrerzählung zum Gleichnis für Entlohnung beim Letzten Gericht. Im Vorspann nämlich wird Jesus von den Jüngern gefragt: »Und was wird mit uns sein«, die wir von Anfang an dabei waren, alles aufgegeben haben und dir nachgefolgt sind? Bekommen wir einmal mehr?« (vgl. Mt 19,27). Die Lohnarbeitererzählung ist im jetzigen Evangeliumskontext als Antwort darauf gedacht, die dann *im Bild* sagt und dadurch zur Parabel *wird*: Nein, die Ersten bekommen nicht mehr als die Letzten. Alle bekommen einen Denar: das ewige Leben.<sup>17</sup>

Welche »Ersten« hat das Matthäusevangelium im Blick? Einen Hinweis gibt die Terminologie. Etwas unpräzise ist in unserer Erzählung nicht von »Tagelöhnern« (μισθωτοί *misthōtoi*), sondern von »Arbeitern« (ἐργάται *ergatai*) die Rede. Im Matthäusevangelium, um 80 n. Chr. geschrieben, sind damit sonst immer all diejenigen gemeint, die sich für die Weiterverkündigung der Jesusbotschaft einsetzen (vgl. 9,37f.; 10,10). Bei den »Ersten« könnte also konkret an die Leute gedacht sein, die wie die Apostel für die Verkündigung der Jesusbotschaft alles andere an den Nagel gehängt haben und eine exponierte Stellung in der Gemeinde einnehmen, während mit den »Letzten« diejenigen im Blick sind, die nicht in vorderster Front stehen – oder eben tatsächlich erst später zur christus-

<sup>17</sup> Es handelt sich, etwas komplizierter, um eine mehrstufige Korrektur der Verheißung, dass die Jünger auf zwölf Thronen sitzen und Israel richten werden (vgl. 19,28). Zunächst wird das analog für *alle* Nachfolger durchbuchstabiert (»Jeder, der verlassen hat ... wird Hundertfaches erhalten und das ewige Leben erben«: 19,29). Die durch die Sentenz »viele Erste aber werden Letzte sein ...« (19,30) zur Sprache gebrachte Umkehrung der sozialen Platzordnung im Gericht wird jedoch über die Parabel 20,1–15 und die in Rückbindung dazu gegenüber 19,30 in 20,16 leicht veränderte Sentenz im Sinn einer *Egalisierung* erläutert: »So (wie in der Parabel erzählt) werden die Letzten (Arbeiter der elften Stunde) Erste (bei der Entlohnung) sein« – und das Gleiche bekommen wie »die Ersten« (der frühen Morgenstunde), nämlich einen Denar, also »das ewige Leben erben« (19,29). Vgl. auch die Kritik an den gleich im Anschluss geäußerten Wunsch, zur Rechten und Linken Jesu in seinem Reich sitzen zu dürfen (20,20–23). Im Grunde ist das auch eine Korrektur von Mt 5,19.

Nach Blumenthal 2018 wird im Kontext von Mt 17,24–20,16 vorrangig die Verhältnisbestimmung von menschlicher Leistung und dem »gnadenhafte[n] Geschenk der heilvollen göttlichen Zuwendung« (303) verhandelt.

gläubigen Gemeinde gestoßen sind, vielleicht Heid:innen, für die sich die Gemeinde erst allmählich öffnet oder öffnen sollte (vgl. Mt 28,19f.).<sup>18</sup> Die Frage des Herrn bekommt dann den Sinn: Gönnt Du's den anderen, die auch mitmachen wollten bei unserer Aktion, die aber lange Zeit einfach nicht angesprochen wurden, nicht mitgenommen wurden, stehen gelassen wurden, aber dann doch ›Ja‹ gesagt haben, gönnst du's denen nicht, dass sie *mit* dir, *neben* dir, genauso *wie* du ins Himmelreich einziehen?

Der Evangelist wendet die Erzählung also insiderkritisch gegen die Vorstellung: Wir, die Getreuen, die Engagierten, die schon von Anfang dabei waren und dageblieben sind, der Kirche die Treue gehalten haben, haben auf jeden Fall einen Vorteil – gegenüber den anderen, den Lauen, den Spätzündern.

Die Erzählung selbst, die wohl im Kern von Jesus stammt,<sup>19</sup> war vielleicht wirklich zunächst einmal marktkritisch gemeint – im Blick auf die Verhältnisse in Palästina, wo unter der römischen Verwaltung, den hohen Tributabgaben geschuldet, diejenigen, die wenig Land besaßen, auch das noch verlieren konnten und sich dann als Lohnarbeiter verdingen mussten, während die anderen Besitz und Vermögen anhäufen konnten und auf Gewinnmaximierung aus waren.<sup>20</sup> Der historische Jesus, vielleicht selbst zunächst als Tagelöhner in Galiläa unterwegs, als τέκτων *téktōn* (Bauhandwerker),<sup>21</sup> weiß um die Gefühle derer, die nicht als tüchtig genug erachtet und nur dann angeheuert werden, wenn niemand anderer mehr übrig ist. Vielleicht ist es also die eigene Erfahrung, die Jesus sozialkritisch gemacht hat.

Prinzipiell ist Jesus jedenfalls in die Reihe der alttestamentlichen Propheten zu stellen, die für ihre scharfen sozialkritischen Anklagen bekannt sind. Etwa ein Amos, der die feinen Damen Samarias »fette Baschanküche« nennt und ihnen Unterdrückung der Schwachen und Zermalmung der Armen vorwirft (Am 4,1); oder ein Jesaja mit seinen Weherufen über die unersättlichen Reichen, »die ihr Haus an Haus reiht und Feld an Feld

<sup>18</sup> Vgl. Konrad 2015, 310f.

<sup>19</sup> Luz 1997, 141, hält das für die *opinio communis*; genauso Avemarie 2007, 468; eingehende Analyse bei Häfner 2016, 131–136.

<sup>20</sup> Vgl. Ebner 2016, 51–57; mit Anwendung auf die vorliegende »Beispiel Erzählung« vgl. Avemarie 2007, 469.

<sup>21</sup> Vgl. Bösen 1985, 124–127.



fügt, bis kein Platz mehr da ist – und ihr allein im Land ansässig seid« (Jes 5,8).

Aber anders als die alttestamentlichen Propheten bleibt Jesus nicht bei Anklagen oder Forderungen stehen, sondern *erzählt* von einem Sozialausgleich, der tatsächlich geschieht; von einer anderen Gerechtigkeit, die tatsächlich verwirklicht wird; von armen Schluckern, die tatsächlich das Gleiche erhalten wie tüchtige Arbeiter. Jesus simuliert ein utopisches Geschehen – als Kopfkino.

Und: Adressat:innen sind in Jesu Geschichten nicht die Reichen, die ihren Lebensstil und ihr Verhalten gegenüber Armen ändern sollten, sondern: Jesus lässt die kleinen Leute ihren eigenen Sozialneid spüren. Wie verhaltet ihr euch, wenn *Gottes* Gerechtigkeit, also die Gerechtigkeit der Gottesherrschaft, mitten unter euch greift? Gönnst ihr dann auch euresgleichen etwas? Oder seid ihr neidisch, wenn ihnen etwas geschenkt wird, damit auch sie durchkommen?

Anders gesagt: Jesus mischt von unten her auf. Er bricht in die alltägliche Lebenswelt derer ein, die gewöhnlich sagen: Die Welt ändert sich ja doch nicht – und wir sind nur ›Opfer‹ des Systems. Jesus führt – mit seinen Geschichten – gerade sie auf utopische Straßen und lässt sie (wie in einem antiken Drama) erleben, was sich *in ihnen* abspielt, wenn die andere Welt in ihren Alltag einbricht: Wie sie selbst Fixierungen verhaftet sind und den neuen Möglichkeiten selbst im Weg stehen; positiv gesagt: Dass sie ihre eigenen Denkmuster in Frage stellen lassen müssen, wenn sie wirklich wollen, dass die neue Welt mitten in die alte einbricht – in der neidlosen Solidarität der Kleinen untereinander.

## 1.2. ... und die »Umkehr« zur Solidarität nach unten (Lk 16,1–7)

Nicht nur das Matthäusevangelium zeigt sozial- bzw. insiderkritische Töne, auch im Lukasevangelium finden wir einen ähnlich ›starken‹ Text: Die Erzählung vom »ungerechten Verwalter« bzw. vom »Verwalter der Ungerechtigkeit« in Lk 16,1–7. Sein Chef ist ein »reicher Mann«. Als sein Verwalter hat er über den ihm zugewiesenen Bereich volle Verfügungsgewalt – und die nutzt er reichlich aus: Er verschwendet den Gewinn für ein lu-

xuriöses Leben,<sup>22</sup> anstatt das Geld für die Instandhaltung und Verbesserung der Anlage einzusetzen.<sup>23</sup> Jedenfalls wird er verpöffen, sein Herr stellt ihn zur Rede, fordert ihn auf, die Bilanz seiner Geschäftsführung offenzulegen, und spricht, noch vor deren Prüfung, bereits dessen Entlassung aus.

Der Verwalter weiß genau: »Jetzt geht es mir an den Kragen.« Und er schätzt sich, wie in seinem Selbstgespräch zu hören ist, auch sehr gut ein: »Zu betteln schäme ich mich, und zum Arbeiten taue ich nicht.« (V. 3) Aber da hat er einen klugen Einfall: »Jetzt hab ich's, was ich tun muss, wenn mir die Verwaltung entzogen wird, damit sie mich aufnehmen in ihre Häuser.« (V. 4) Er wechselt einfach die Seiten<sup>24</sup> – und versucht, solange es ihm noch möglich ist, sich unter den Schuldner seines Herrn Freunde zu machen: Durch einvernehmliche Fälschung ihrer Schuldurkunden.

»Einen nach dem anderen« (V. 5), also alle, lässt er antanzen und legt ihnen ihre Schuldurkunden vor,<sup>25</sup> auf denen sie den Rückstand der fälligen Pacht mit eigener Hand dokumentiert haben – und deshalb auch nur eigenhändig ändern können.<sup>26</sup> Zwei Beispiele werden erzählt: Dem, der 100 Bat Wein (ca. 40 Hektoliter) schuldig ist, sagt er: »Schreib 50!« (V. 6) Und dem, der 100 Kor Weizen (ca. 550 Zentner)<sup>27</sup> schuldig ist, sagt er: »Schreib 80!« (V. 7) Das ist eine besondere Form der Entschuldung, nämlich völlig ohne System,<sup>28</sup> aber in jedem Fall erheblich entlastend.

<sup>22</sup> Hier steht das gleiche Verb wie es für die Verschwendungssucht des »verlorenen Sohnes« in Lk 15,13 zu lesen ist: διασκορπίζω *diaskorpízō* »verschwenden, zerstreuen«. Der Sache nach wären zu vergleichen Lk 12,19.45.

<sup>23</sup> Zur Stellung und den Aufgaben eines Hausverwalters vgl. Pellegrini 2004, 165–168, mit Zitation von Primärquellen.

<sup>24</sup> Vgl. dazu ausführlich Ebner 2015, 31–37.

<sup>25</sup> Dabei wird das gleiche Verb verwendet wie für *Aufnahme* in die Häuser (ἵνα ... δέξωνται με εἰς τοὺς οἴκους αὐτῶν *hina ... déxōntai me eis toūs oīkous autōn*): »empfange dein Schriftstück« (δέξαι *déxai*). Es geht also um die Beschreibung eines reziproken Vorgangs. Zur Bedeutung dieser Vorstellung im Lukasevangelium im Kontext der griechisch-römischen Gesellschaft vgl. Adrian 2018, der auf diese Stelle aber nicht eingeht.

<sup>26</sup> Es handelt sich um Holographen, ohne Zeugen vom Schuldner unterschrieben, versiegelt und dem Gläubiger zur Verwahrung ausgehändigt (vgl. Pauly 1995, 190).

<sup>27</sup> Zur Umrechnung vgl. Pauly 2015, 189.

<sup>28</sup> Das dürfte auch der Grund dafür sein, weshalb Exeget:innen vergeblich nach einem einheitlichen Kriterium für das Maß des Nachlasses suchen, sei es der gleiche

Jesus, so erzählt es das Lukasevangelium im anschließenden V. 8, *lobt* diesen Verwalter, obwohl er von ihm selbst (jedenfalls gemäß der üblichen Übersetzung) ausdrücklich als »ungerecht« bezeichnet wird. Wenn damit die Fälschung der Urkunde gemeint ist, stellt der lukanische Jesus hier erneut normale Gerechtigkeitsvorstellungen auf den Kopf: Betrug wird gelobt. Man kann aber auch wörtlich übersetzen: »Verwalter *der Ungerechtigkeit*«. Dann würde Jesus das System der Großgrundbesitzer als ungerecht bezeichnen, die sich auch noch an denen bereichern, die vermutlich wegen zu hoher Tributeleistungen ihre Äcker verkaufen mussten und jetzt als Pächter ihrer eigenen Äcker erneut Schulden machen. Im Sinn des lukanischen Jesus *wird* dieser Verwalter also gerecht und *schafft* ein System der Gerechtigkeit, indem er sich mit den Systemgeschädigten, den Verlierern, solidarisiert, durchaus aus Eigennutz; weil er »klug« (φρονίμως *phronímōs*) gehandelt hat, meint Jesus und erläutert<sup>29</sup> das folgendermaßen: Die »Kinder dieser Welt« (zu denen er den Verwalter rechnet) sind klüger als die »Kinder des Lichts« (vgl. V. 8), also die Gläubigen: Sie sollten sich von ihm eine Scheibe abschneiden.

Und auch im Lukasevangelium wird die Geschichte eschatologisch gewendet: In einem weiteren Kommentarwort wird der Ratschlag gegeben, Geld nicht einfach zu verachten, sondern sich mit dem »Mammon der Ungerechtigkeit« Freunde zu machen, »damit, wenn es mit einem zu Ende geht, sie euch in die ewigen Wohnungen aufnehmen« (V. 9). Rückgebunden an die Verwaltergeschichte bedeutet das: Die Entscheidung über die Aufnahme ins Himmelreich ist denen in die Hände gelegt, die auf Erden nichts zu entscheiden hatten, auf Gedeih und Verderb den Großen und Reichen ausgeliefert waren (wie die Schuldner in der Erzählung vom Verwalter). Es ist das die einzige Stelle in frühchristlicher Literatur, in der die Verlierer dieser Welt das letztgültige Urteil über die anderen sprechen.

---

Geldwert (J. Jeremias), der Nachlass der in die Schuldsomme eingerechneten Wucherzinsen (J.M.D. Derret) oder die eigene Provision (J.A. Fitzmyer); zu Einzelheiten vgl. Ebner 2015, 34 mit Anm. 89.

<sup>29</sup> So die geniale Lösung von Wolter 2008, 544, den ersten ὅτι-Satz (*hóti*-Satz) in V. 8 (»weil er klug handelte«) als vorweggenommene, referierte Zusammenfassung der Reaktion Jesu zu verstehen, die dann im zweiten ὅτι-Satz (»weil die Kinder dieser Welt ...«) explizit als wörtliche Rede angeführt wird. Auf dieser Basis lässt sich κύριος *kýrios* (»Herr«) in V. 8 auch ganz leicht auf Jesus beziehen – und καὶ ἐγὼ ὑμῖν λέγω καὶ ἐγὼ *hymῖn légō* (»und ich sage euch«) in V. 9 als Fortsetzung seiner Ende V. 8 begonnenen Rede.

Eine massive Motivation, sich rechtzeitig gerade mit ihnen gut zu stellen – und so indirekt, von unten, bestehende Unrechtssysteme auszuhöhlen, durchaus zum eigenen Vorteil. Christliches Verhalten muss nicht einfach »Verzicht« bedeuten. Nach Lk ist Klugheit gefordert, die am Ende beiden Seiten hilft, eine Win-win-Situation.

Während also bei Mt der Neid der Kleinen untereinander und deren Nicht-Solidarität erzählt wird, steigt Lk eine Stufe höher in der ökonomischen Hierarchie, auf die Stufe eines Verwalters, und erzählt dessen »Umkehr« von der Loyalität nach oben zur Solidarität nach unten – im Sinn von klugem Verhalten. So kommt bei ihm die andere Gerechtigkeit, eben die der Gottesherrschaft, zum Vorschein.

## 2. Gerechtigkeit – juristisch: den Richter bedrängen (Lk 18,2–5)

Zwei Kapitel später im Lukasevangelium, in Lk 18,2–5, hören wir von einem »ungerechten« Richter. Er wird als »ethisch prinzipienlos«<sup>30</sup> geschildert: »Er fürchtet Gott nicht und hat an keinem Menschen Interesse (ἐντρέπω *entrépō*)«<sup>31</sup>. (V. 2) Biblisch gesagt: Er hält weder etwas von Gottes- noch von Nächstenliebe.<sup>32</sup> Kein Wunder, dass er die Witwe, die immer und immer wieder zu ihm kommt und ihn bedrängt, für sie Partei zu ergreifen, sich gegen ihren (männlichen) Prozessgegner zu stellen und eine Wiedergutmachung des begangenen Unrechts zu bewirken, einfach abblitzen lässt. Er »will nicht«, heißt es – eine Zeitlang. Aber dann dürfen wir ihn bei einem Selbstgespräch belauschen:

»Wenn ich auch Gott nicht fürchte und mich für keinen Menschen interessiere, aber weil sie mir Unannehmlichkeiten (κόπος *kópos*)«<sup>33</sup> macht, diese Witwe, werde ich ihr Recht verschaffen (ἐκδικέω *ekdikéō*)«<sup>34</sup>, damit sie nicht noch am Ende kommt

<sup>30</sup> Wolter 2008, 588.

<sup>31</sup> Mit folgendem Akkusativ bedeutet ἐντρέπω *entrépō* im Passiv »achtgeben auf«, »sich interessieren für« (vgl. Bovon 2001, 191).

<sup>32</sup> Damit wird auf den Kanon der zwei Tugenden angespielt (vgl. dazu nur Dihle 1968); im positiven Sinn zu finden in Lk 1,75.

<sup>33</sup> Vgl. Bovon 2001, 192.

<sup>34</sup> In der Formulierung ἐκδικέω ἀπό *ekdikéō apó* könnte evtl. sogar ein juristischer Fachterminus mitschwingen, wie verschiedene Belege aus dem sog. Babatha-Archiv zeigen, einem Papyruskonvolut mit wichtigen Alltagsdokumenten einer wohl-

und mir ein blaues Auge schlägt« – oder noch drastischer die Assoziationen des griechischen Verbs ὑπωπιάζω *hypōpiázō* einholend: »mir ins Auge boxt!« (V. 5)<sup>35</sup>

Donnerwetter! Der »ungerechte« Richter wird seinen eigenen »ungerechten« Prinzipien untreu, ist jetzt entschlossen, sich dafür einzusetzen, dass die Witwe den Prozess gewinnt – nicht um Gottes- oder ihretwegen, sondern aus rein egoistischem Interesse: Er will wieder seine Ruhe haben, befürchtet, dass diese Frau zu allem fähig ist, sogar dazu, ihn öffentlich zu entehren.

Genauso ist der erste Kommentar zu dieser Geschichte im Lukasevangelium zu verstehen: »Hört, hört, was der ungerechte Richter sagt!« (Lk 18,6)<sup>36</sup> Es ist kein Lob für den Richter, sondern Verwunderung darüber, was die Witwe bewirkt hat; was sie erreicht hat: Durch ihr penetrantes Auftreten und dadurch, dass sie die gesellschaftliche Rollenvorgabe durchbricht: Nicht – wie von Witwen normalerweise erwartet – demütig und unterwürfig auftritt, sondern forsch, auf jegliche schmeichelhafte Titulatur des Richters (wie es Usus ist)<sup>37</sup> verzichtet und einfach auf seine Unterstützung pocht, immer wieder. Was andere durch Schmeichelei oder Bestechungsgelder zu erreichen versuchen (bei den alttestamentlichen Propheten wird das immer wieder beklagt)<sup>38</sup>, erreicht diese Frau durch Worte, von existentieller Not getrieben.

Und auf einmal fällt der »ungerechte« Richter – oder wie man auch in diesem Fall übersetzen kann: Der Richter »der Ungerechtigkeit« – selbst aus seiner Rolle, macht eine Kehrtwende und beschließt, sich für die Frau einzusetzen. Biblisch gesagt: Für die Gerechtigkeit im Sinn aktiver Parteinahme, wie sie das Gottesrecht der Tora speziell für diejenigen vorsieht, die in der Antike vor Gericht normalerweise schlechte Karten haben, eben Witwen und Waise.<sup>39</sup>

---

habenden jüdischen Dame (Anfang 2. Jh. n. Chr.), das 1961 in der judäischen Wüste gefunden wurde: PBabatha 20,14–16.37–39 (vgl. Wolter 2008, 588).

<sup>35</sup> Der Begriff stammt aus der Boxersprache; Belegstellen bei Wolter 2008, 589.

<sup>36</sup> Wird, wie Lk 16,8, vom κύριος *kýrios* (»Herr«) gesprochen.

<sup>37</sup> Wie Cotter 2005 an Gerichtseingaben von Witwen auf Papyri belegt.

<sup>38</sup> Vgl. Jes 5,23; Am 2,8; 5,12; Mi 7,3; Zef 3,3 (Richter wie Wölfe); narrativer Gegenpol in 2 Chr 19,5–7, wo König Joschafat Richter einsetzt »in der Furcht des Herrn«. Zu Richtern und ihrer parteiischen Praxis vgl. Merz 2007, 673f.

<sup>39</sup> Vgl. Jer 22,3; Dtn 24,17–22.

Anders gesagt: Die Erzählung von der Witwe ist eine Gegengeschichte, wir könnten auch sagen: eine Motivationsgeschichte für alle, die einfach darüber klagen, dass sie sowieso nichts dagegen machen können, dass sie ungerecht behandelt werden. In der Erzählung blitzt »Gerechtigkeit« gerade für sie auf. Aber dafür bedarf es der Penetranz und geradezu der Schamlosigkeit von unten.

Im Vergleich dazu ist die paränetische Deutung der Geschichte, wie sie das Lukasevangelium durch die Rahmung in V. 1.7f. vorlegt, nämlich sich von der Witwe motivieren zu lassen, so penetrant wie sie allzeit zu Gott zu beten, eine einseitig-verharmlosende Spiritualisierung, die dem durchaus verstörenden Impuls der Geschichte den Zahn zieht: Nämlich im Hier und Jetzt Gerechtigkeit einzufordern – im Sinn von Parteinahme für alle, die durch das (gesellschaftliche) Raster fallen.

### 3. Gerechtigkeit – ethisch: Sich in die Lage des anderen versetzen (Mt 1,18f.)

Zurück an den Anfang des Matthäusevangeliums. Dort heißt es von Josef, er sei »gerecht«, obwohl er eigentlich gegen die Vorschrift des Gesetzes handelt bzw. das zu tun beabsichtigt.<sup>40</sup>

»Josef aber, ihr (sc. Marias) Mann, weil er gerecht (*δίκαιος dikaïos*) war und nicht wollte, dass auf sie mit dem Finger gezeigt wird (*δειγματίζω deigamátizō*), fasste den Beschluss, sie im Verborgenen zu entlassen.« (Mt 1,19)

Maria, seine »Verlobte«, so muss Josef das sehen, bevor ihn der Engel über die göttlichen Geheimnisse dieser Schwangerschaft aufklärt (Mt 1,20f.), hat ihn betrogen. Das griechische Wort, das gewöhnlich mit »verlobt« übersetzt wird (*μνηστευθεῖσῃς mnēsteutheísēs*)<sup>41</sup>, setzt ganz andere Assoziationen frei als für eine europäische »Verlobung« üblich, nämlich den formal korrekten und rechtlich verbindlichen Vorgang einer Eheschließung: Ein Ehevertrag ist geschlossen worden, die beiden »Verlobten«

<sup>40</sup> Vgl. zum Folgenden ausführlich Ebner 2019.

<sup>41</sup> Semantisch im Hintergrund: *μνηστήρ mnēstēr* (»Freier«). Um Maria ist also erfolgreich »gefreit« worden; vgl. auch die diesbezüglich intensiven Analysen einschlägiger jüdischer Papyri zu Heiratsverträgen und Scheidungsurkunden von Esler 2022, bes. 332f.

sind rechtlich Mann und Frau, also »verheiratet«, auch wenn sie noch getrennt bei ihren Eltern leben, bis der junge Mann imstande ist, einen eigenen Haushalt zu gründen, und sie dann (im umfassenden Sinn) »zusammenkommen«. Wird die verheiratete Jungfrau in der Zeit davor schwanger, steht darauf die Todesstrafe durch Steinigung. Die aktuelle Gesetzeslage zur Zeit Jesu, wie sie der jüdische Priester Josephus im vierten Buch seines Werkes *Antiquitates Iudaicae* überliefert, lautet:

»(246) Wenn jemand (sc. ein Mädchen) als Jungfrau (ὥς παρθένον *hōs parthénon*) gefreit hat (μνηστευσάμενος *mnēsteusámenos*), später (sie) jedoch nicht als solche findet (εὔροι *heúroi*), soll er einen Prozess einleiten, und er selbst soll Anklage erheben (κατηγορεῖτω *katēgoreítō*), wobei er zum Nachweis die Beweismittel einsetzen soll, die er hat. Die Verteidigung soll der Vater, Bruder oder ein nach diesen möglichst naher Verwandter des Mädchens (τῆς κόρης *tēs kórēs*) führen (ἀπολογεῖσθω *apologeístō*). (247) Wenn nun für Recht erkannt wird, dass sie kein Unrecht begangen hat (μὴ ἀδικεῖν *mē adikeîn*), soll das Mädchen mit ihrem Ankläger zusammenwohnen (συνοικεῖτω *synoikeítō*) und er nicht das Recht (ἐξουσία *exousía*) haben, sie zu entlassen (ἀποπέμπεσθαι *apopémpesthai*), wenn er nicht wichtige Gründe und solche, denen man nicht widersprechen kann, hierfür beibringt. (248) Dafür aber, dass er verwegen und vorschnell ihr eine Klage und Verleumdung angehängt hat, soll er eine Strafe erhalten: 39 Hiebe bekommen und dem Vater (des Mädchens) 50 Schekel zahlen. Wird das Mädchen als geschändet (ἐφθαρμένην *ephtharménēn*) überführt, so soll sie, wenn sie aus dem gemeinen Volk stammt (δημότις *dēmótis*), durch Steinwürfe getötet werden, weil sie ihre Jungfräulichkeit (παρθενία *parthenía*) nicht bis zur rechtmäßigen Hochzeitsfeier (ἄχρι νομίμων γάμων *áchri nomímōn gámōn*) besonnen gewahrt hat; ist sie aber aus priesterlichem Geschlecht, so soll sie lebendig verbrannt werden.«

Genau vor dieser Gerichtsprozedur schreckt Josef zurück, weil er Maria nicht »bloßstellen« will, nicht will, dass die anderen »mit dem Finger« auf Maria »zeigen« (δειγματίζω *deigamtízō*), während sie ihren Fehltritt am Ende mit dem Leben bezahlen muss. Umgekehrt heißt das: Er verzichtet darauf, sich in der Öffentlichkeit als der Tadellose, eben der im Sinn des Gesetzes »Gerechte«, darzustellen. Und in diesem Dilemma erwägt er bei sich eine andere Lösung, die es »im Gesetz« auch gibt: Er will Maria heimlich, ohne Aufsehen, »entlassen«, d.h. ihr den Scheidebrief geben, was im zeitgenössischen Judentum für den Mann überhaupt kein Problem ist, auch ohne Angabe von Gründen. Mit diesem Schreiben in der Hand ist die Frau wieder »frei«. Sie kann nach Belieben einen anderen Mann heiraten, was in der patriarchalischen Gesellschaftsordnung auch

notwendig ist, um einen Rechtsbeistand zu haben und finanziell abgesichert zu sein. Also: Josef sucht im Rahmen der strengen religiösen gesetzlichen Vorgaben nach einer Lösung, die Maria zugutekommt und sie schützt; eine Lösung, die über Maria, die sich in seinen Augen schuldig gemacht hat, den Mantel des Erbarmens legt. Und wegen dieses Verhaltens wird er im Matthäusevangelium »gerecht« genannt. Weil er »barmherzig« ist, vom andern bzw. von der anderen her denkt, sich in seine bzw. ihre Schuhe versetzt. Nicht einfach einen Fehltritt unter den Teppich kehrt, vertuscht, sondern eine zweite Chance eröffnet, am Ende vielleicht selbst düpiert dasteht, aber Maria nicht der Håme der Öffentlichkeit aussetzt (und sie letztlich vor dem Tod bewahrt).

Damit erzählt der Evangelist Mt exemplarisch, was konkret mit dem Spitzensatz gemeint ist, der das Identitätsmerkmal für Jesu Nachfolger zum Ausdruck bringen soll:

»Wenn eure Gerechtigkeit nicht viel mehr im Überfluss vorhanden ist (περισσεύση ... πλεῖον *perisseúsē ... pleion*) als bei den Schriftgelehrten, könnt ihr nicht in das Himmelreich eingehen.« (Mt 5,20)

Es geht, ganz jüdisch verstanden, um ein Tun der Gerechtigkeit. Gerechtigkeit als Beziehungskategorie. Als Treue und Empathie für einen Menschen. Und das als allerhchstes Gut. »Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer«, in den Schutz dieses Prophetenspruchs (Hos 6,6) stellt sich Jesus regelmäßig (Mt 9,9; 12,13), wenn seine Gegner ihn (im Namen des Gesetzes) wegen seines barmherzigen Verhaltens kritisieren. Das horizontale Verhalten von Mensch zu Mensch ist entscheidend vor Gott, nicht das vertikale, auf die Einhaltung von kultischen Regeln bedachte.<sup>42</sup> Und: Entscheidend ist, dass dieses Tun der Gerechtigkeit im Verborgenen geschieht, so dass es nur der Vater im Himmel sehen kann. »Passt auf, dass ihr eure Gerechtigkeit nicht tut vor den Menschen, um euch ihnen zur Schau zu stellen.« (Mt 6,1) Nein: Gerechtigkeit als Barmherzigkeit anderen gegenüber, aber ohne die Aufmerksamkeit auf sich selbst zu lenken, mit diesem Programm profiliert das Matthäusevangelium Jesus als Gesetzgeber, der den Willen Gottes authentisch zur Sprache bringt.

<sup>42</sup> So ausdrücklich im Vorfeld zum Zitat aus Hos 6,6 in Mt 12,6: »Ich sage euch aber: Größeres (μείζων *meizon*) als der Tempel ist hier.« Das »Größere« kann sich also nicht personal auf Jesus beziehen; es kommt nur ἔλεος *eleos* (»Barmherzigkeit«), ebenfalls Neutrum wie μείζων *meizon* (»Größeres«), in Frage.



#### 4. Gerechtigkeit – theologisch: ein Gott für die Gottlosen (Röm)

»Gerechtigkeit Gottes« – bei Paulus ist das ein so zentraler wie schwieriger Begriff, jüdisch aufgedröselte aber eigentlich ganz einfach: »Gerechtigkeit« ist bei Paulus – wie überall im Alten Orient und in der hebräischen Bibel – ein Beziehungsbegriff.<sup>43</sup> Von »konnektiver« Gerechtigkeit ist die Rede.<sup>44</sup> Mit »Gerechtigkeit Gottes« ist die Empathie und Treue Gottes zu den Menschen gemeint. Allerdings parteiisch, bei Paulus besonders zu den Gottlosen und Sündern, sogar zu den Gottesfeinden – gerade zu ihnen (vgl. Röm 5,6–9). An diesen Gott zu glauben – und selbst in diesem Horizont zu leben, *das* macht einen Menschen gerecht; nicht das Beharren auf religiösen Vorschriften, gar auf Extravorschriften wie Reinheits- und Speisegeboten oder Beschneidung – als Vorbedingungen, um in die Gottesbeziehung überhaupt aufgenommen zu werden. Nein, sagt Paulus: Gott hält gerade denen die Stange, die von anderen, die das alles pingelig einhalten und sich deshalb für »Gerechte« halten, von ihrer Gemeinschaft ferngehalten, ja ausgeschlossen werden. Gerade diese Menschen hält Gott für beziehungswürdig – und macht sie in diesem Sinn »gerecht«. Sie müssen ihm nur vertrauen. Spiegelbild dieser auf Vertrauen fußenden und dadurch eröffneten Gottesbeziehung (d.h. die Erfahrung der »Gerechtigkeit Gottes«) ist entsprechend eine offene Beziehungsfähigkeit und deren aktiv-einladende Umsetzung auf menschlicher Ebene (d.h. als »Rechtfertigter« leben).

»Gerechtigkeit Gottes« und »gerechtfertigte Menschen«: ein gegenseitiges Vertrauensverhältnis – geschenkt, ohne von Menschen gesetzte Vorbedingungen,<sup>45</sup> so könnte man die paulinische Rechtfertigungslehre auf den Punkt bringen. Provokativ insiderkritisch und wohltuend interkonfessionell.

Das ursprüngliche Ziel dieser Rechtfertigungslehre (wie es durch die New Perspective nun schon seit 50 Jahren herausgearbeitet wird)<sup>46</sup> ist ein

<sup>43</sup> Biblische Paradestellen sind Ps 85,11; 98,2; Hos 2,21 und im Blick auf Paulus: Gen 15,6; bzgl. der menschlichen Interaktion vgl. Jer 22,13 (»Nicht-Gerechtigkeit«).

<sup>44</sup> Geprägt von Assmann 1990; vgl. Otto 2000.

<sup>45</sup> Eine bewusste Ent-grenzung der Nächstenliebe und eine Ent-hürdung der Gottesliebe.

<sup>46</sup> Pionier war Stendahl 1969; pointierte Darstellung durch Sanders 1995, 62–85. 110–131; minutiöse Ausarbeitung durch Bachmann 2005; vgl. auch Ebner 2009.

kirchenpolitisches; nämlich zu begründen, dass Heiden ins heilige Gottesvolk aufgenommen werden können, ohne sich beschneiden lassen oder die Speisegebote halten zu müssen. Also ein niederschwelliger Eintritt ins Judentum, besser: ein Eintritt ohne diejenigen Schwellen, die für Jüd:innen zur Zeit des Paulus das Judentum schlechthin ausmachen: beschnitten sein, Speisegesetze halten usw. Man höre nur die Außenwahrnehmung in den Worten des römischen Historikers Tacitus: »separati epulis, discreti cubilibus ... circumcidere genitalia instituerunt, ut diversitate noscantur.« (Hist V 5,2)<sup>47</sup>

Schon unmittelbar nach dem Tod Jesu wurde das Null-Schwellen-Judentum von seinen Anhänger:innen praktiziert, etwa in Damaskus – und Paulus hat diese Gruppen bis aufs Blut bekämpft, bis er selbst einer von ihnen geworden ist (wir sprechen von der »Bekehrung«<sup>48</sup> des Paulus). Erst viel später, besonders ausgefeilt im Römerbrief, hat er die theologische Begründung für dieses Null-Schwellen-Judentum nachgeliefert, und zwar indem er die Bedeutung der »Gerechtigkeit Gottes« der Kreuzigung Jesu abliest, genauer: ihrer Deutung, also dem tiefen Sinn, den die ersten Christ:innen darin sehen. Wir kennen alle die einschlägige Formel: »Jesus ist für unsere Sünden gestorben.«<sup>49</sup> Für unsere Ohren ist das vielleicht eine abstruse Vorstellung, für die Zeitgenoss:innen des Paulus, die mit dem antiken Opferbetrieb vertraut waren, dagegen nicht.

Ich skizziere den Hintergrund: Jeder Mensch verfehlt sich irgendwann, Jüd:innen wie Heid:innen. Jüd:innen gegen die Gebote Gottes in der Tora, Heid:innen gegen ihr eigenes Gewissen (vgl. Röm 1–2). Alle Menschen sind in diesem Sinn »Sünder«. Aber aus orthodox jüdischer Sicht haben nur Jüd:innen die Möglichkeit, ihre eigenen Sünden aus der Welt zu schaffen, nämlich im Kult von Jerusalem, wo Priester durch das Blut der Opfertiere, das über den Altar gegossen wird, die Vergebung der Sünden erwirken können: Das Tier stirbt für die Sünden eines Menschen; stirbt den Tod, den eigentlich der Mensch verdient hätte. Diese Möglich-

<sup>47</sup> »Sie separieren sich beim Essen, sie sind diskret, was die Schlafstätten angeht (d.h. sie schlafen nur mit jüdischen Frauen) ... sie haben die Beschneidung angeordnet, damit sie an diesem Unterscheidungsmerkmal erkannt werden« (eigene Übersetzung).

<sup>48</sup> Nach Wolter 2014, 329 (zu Röm 6,6–8), setzt das Einst-Jetzt-Schema voraus, »dass die Adressaten des Römerbriefs wie überhaupt alle Christen der Paulus-Generation durch eine *Bekehrung* zum Christus-Glauben gefunden haben«.

<sup>49</sup> Vgl. 1 Kor 15,3; Gal 1,14; Röm 4,25; 8,3; 1 Petr 3,18; 1 Joh 2,2; 4,10.

keit haben Heid:innen natürlich nicht. Sie sind und bleiben Sünder:innen, Gottlose.

Von den frühesten Gemeinden übernimmt Paulus die älteste Deutung des Todes Jesu (»gestorben für unsere Sünden«) und zieht daraus Folgerungen für die »Gerechtigkeit Gottes«, indem er eine weitere alte Tradition im Römerbrief folgendermaßen durch Erläuterungen ergänzt:<sup>50</sup>

»Gott selbst hat Jesus öffentlich hingestellt als Sühnplatte [durch den Glauben] in seinem Blut [zum Erweis seiner Gerechtigkeit] wegen des Hingehenlassens der [vorher begangenen] Sünden (in der Zeit) der Nachsicht Gottes [zum Erweis seiner Gerechtigkeit in der jetzigen Zeit, dass er gerecht ist und gerecht macht: den aus Glauben an Jesus].« (Röm 3,25f.)

Ein Satzungetüm, um das Wichtige immer neu zu betonen: Der eigentliche Sinn des Todes Jesu ist, dass Gott in und durch dessen Kreuzigung genau das bewirkt, was im Kult von Jerusalem behauptet wird, aber nie geschehen ist: Vergebung von Sünden. All die Sünden, die sich aufgehäuft haben (in der Zeit der Nachsicht Gottes), hat Gott im Tod Jesu vergeben – und damit das Verhältnis zu den Menschen »bereinigt«. Darin zeigt sich seine Gerechtigkeit, seine Empathie für die Menschen. Er selbst schenkt, was Menschen im Kult vergeblich zu erreichen versuchen.

Aber anders als der kultische Opfervorgang ist die Sündenvergebung im Tod Jesu natürlich kein für menschliche Augen sichtbares Geschehen. Es muss geglaubt werden.<sup>51</sup> Für die Glaubenden ist es Wirklichkeit. Andererseits kann von diesem Glauben niemand ausgeschlossen werden. *Alle*, die wollen, *können* das glauben – und erfahren dann auch die Vergebung Gottes, sind (von Sünden) »gereinigt« und können in die Gottesbeziehung eintreten – ohne bestimmte andere Bedingungen einhalten zu müssen. Mit einem Fachausdruck werden solche Spezialbedingungen im Frühjudentum »Werke des Gesetzes« genannt, ein Terminus, den auch Paulus übernimmt.<sup>52</sup>

Also: Die Gerechtigkeit Gottes, seine Empathie und Beziehungstreue zeigt sich nach Paulus darin, dass er im Tod Jesu einen alternativen Weg geöffnet hat, um zu seinem Volk zu gehören, unter seinem Schutz zu ste-

<sup>50</sup> Die Erläuterungen der Tradition sind in eckige Klammern gesetzt; zur Analyse vgl. immer noch und nur Kraus 1991.

<sup>51</sup> Das wird eindringlich herausgestellt von Wolter 2014, 117.332.

<sup>52</sup> Vgl. Röm 3,20; Gal 2,16; auch im Brief des sog. Lehrers der Gerechtigkeit (4QM MT) laufen spezielle Gesetzesforderungen unter diesem Label.

hen usw. – ohne von Menschen geforderte Bedingungen erfüllen zu müssen.

»Gerechte« sind nach Paulus alle, die sich von Gott mit seiner Gerechtigkeit (= Empathie) beschenken lassen, d.h. seinem Versöhnungshandeln Glauben schenken – und dann entsprechend auch niemandem verwehren können, auf diesem Glaubensweg in das Gottesvolk Aufnahme zu finden.

## 5. Auswertung

Ich beende den Rundgang durch neutestamentliche Texte auf der Suche nach Gerechtigkeitsvorstellungen und komme zur Auswertung. Wie eingangs gesagt: Im Blick auf unsere heutige Situation gibt es Leerstellen. Von geopolitischer, ökologischer oder auch Gender-Gerechtigkeit ist explizit nichts zu finden. Vielleicht noch am ehesten im Blick auf Letzteres, lange bevor so etwas überhaupt auf der gesellschaftlichen Agenda stand. In den paulinischen Gemeinden nämlich gehörte es zum Glaubensgut erster Klasse, dass alle, die sich taufen lassen, auch gesellschaftlich-sozial auf einer Stufe stehen, anders gesagt: Dass sie einen neuen Sozialraum betreten, in dem die binären Kategorien, die für die Identitätskonstruktion der Alten Welt bestimmend sind, aufgehoben sind und nicht mehr gelten: Sowohl hinsichtlich der Nationalität (»da gibt es nicht mehr Jude noch Grieche«), des Standes (»da gibt es nicht mehr Sklave noch Freier«) und eben auch des Geschlechtes (»da gibt es nicht mehr männlich und weiblich«). Getaufte betreten also einen neuen Sozialraum, in dem jegliche Diskriminierung auf Grund menschlich etablierter Merkmale Zeichen des Unglaubens wäre, so jedenfalls Paulus gemäß dem Taufried in Gal 3,27f. (vgl. 1 Kor 12,13).

Zurück: Von Geopolitik oder Ökologie ist im NT nicht die Rede. Aber es lassen sich ziemlich klar zwischenmenschliche und gesellschaftsrelevante Gerechtigkeits-Prinzipien erheben, inhaltlich wie formal, in verschiedenen Perspektiven:

- 1) *Soziologische Perspektive*: Biblisch-jesuanisch bestimmte Gerechtigkeit denkt von den Kleinen her, von den ökonomisch Benachteiligten, sowohl auf der untersten Ebene (Tagelöhner) als auch auf den nächst hö-

heren Ebenen (Verwalter). Inhaltlich zeigt sich in diesen Texten, dass gängige Konzeptionen und Denkstrukturen offengelegt werden: Der Neid der Kleinen untereinander, ihre fehlende gegenseitige Solidarität (Mt 20,1–16) genauso wie die Frage: Solidarität in welche Richtung? Dem Reichen gegenüber, dem eigenen Ego gegenüber – oder nach unten, zu den »Kleinen« (Lk 16,1–7)? Letzteres wird als »Klugheit« bezeichnet und vom »Herrn« Jesus gelobt.

- 2) *Kommunikative Perspektive*: Biblisch-jesuanisch bestimmte Gerechtigkeit arbeitet nicht in erster Linie mit Forderungen, schon gar nicht an die Reichen und Mächtigen,<sup>53</sup> sondern *erzählt* von der bereits angebrochenen Zukunft – unter den Kleinen. Es geht also um Motivation für diejenigen, die meinen (und sich damit selbst blockieren), sie könnten ja sowieso nichts verändern. Exemplarische Gestalten in Jesu Erzählungen machen ihnen vor, wie die andere Gerechtigkeit jetzt schon praktiziert werden kann (oder könnte) – und das soll anstecken.
- 3) *Pragmatische Perspektive*: Biblisch-jesuanisch bestimmte Gerechtigkeit zielt auf das Empowerment der Kleinen: der Witwe (Lk 18,2–5), der Tagelöhner (Mt 20,1–16), derer, die in verantwortlicher, aber untergeordneter Stellung sind (wie der Verwalter in Lk 16,1–7), oder eines einfachen Mannes (wie Josef in Mt 1,18f.). Ihr erzähltes Verhalten zeigt: So lässt sich – subversiv – das gängige System und das eingefleischte Denken unterwandern, aktiv durchkreuzen – und damit lassen sich tatsächlich Veränderungen erreichen, zunächst zwar nur für die unmittelbar Betroffenen. Aber damit ist der Bann gebrochen. Es geht also um eine Gesellschaftsvision, deren Umsetzung »unten« anfängt und subversiv gängige Denkmuster sowie übliche Verhaltensweisen durchkreuzt.
- 4) *Theologische Perspektive*: Biblisch-neutestamentlich bestimmte Gerechtigkeit konzipiert von diesen Grundsätzen her auch ihr Gottesbild. Theologische Letztbegründung bezieht sich nicht auf die Plausibilität des Gottesgedankens an sich, sondern auf etwas ganz anderes: Durch das Gottesbild werden gesellschaftliche Gerechtigkeits-Visionen »letztbegründet«. Denn der hinter den neutestamentlichen Geschichten hervorlugende Gott ist ein parteiischer Gott, kein blasser theologischer Gedanke wie die Vorstellung von einem unbewegten Beweger oder der

<sup>53</sup> Eine gewisse Ausnahme bilden die lukanischen Weherufe, die den Reichen zumindest mit einer »höllischen« Zukunft drohen: Lk 6,24–26.

Letztursache alles Seienden. Nein: Ein Gott, der sich auf die Seite der Schwachen, der Unterdrückten stellt – und sie zu verändertem Handeln aktivieren möchte.

In jüdischer Linie, wo Gerechtigkeit immer in Beziehungsstrukturen gedacht wird, hat Paulus die Gerechtigkeit Gottes auf die Empathie mit den von der Religionsgemeinschaft Ausgegrenzten zugespitzt: Allein das Vertrauen auf Gottes Sündenvergebungsaktion im Tod des Gekreuzigten genügt – mit der Konsequenz, von menschlich gesetzten Vorbedingungen für die Aufnahme in das Gottesvolk befreit zu sein und gleichzeitig auch selbst keine Vorbedingungen an andere stellen zu dürfen: außer dem (allerdings unkontrollierbaren) Vertrauen auf die Gerechtigkeit Gottes, also seine Empathie für die Menschen.

## Literatur

Adrian, Matthias

- 2018 *Mutuum date nihil desperantes* (Lk 6,35). Reziprozität bei Lukas (Novum Testamentum et Orbis Antiquus / Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 119), Göttingen.

Arzt-Grabner, Peter

- 2016 *Different Wages for Workers in a Vineyard*. PKöln X 413 and Matthew 20,1–16, in: Arnal, William E. et al. (Hg.): *Scribal Practices and Social Structures Among Jesus Adherents* (Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium 285), Leuven, 407–418.

Assmann, Jan

- 1990 *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, München.

Avemarie, Friedrich

- 2007 *Jedem das Seine? Allen das Volle!* (Von den Arbeitern im Weinberg) Mt 20,1–16, in: Zimmermann, Ruben (Hg.): *Kompendium der Gleichnisse Jesu*, Gütersloh, 461–472.

Bachmann, Michael

- 2005 Keil oder Mikroskop? Zur jüngeren Diskussion um den Ausdruck »Werke« des Gesetzes«, in: Ders.: *Lutherische und Neue Paulusperspektive. Beiträge zu einem Schlüsselproblem der gegenwärtigen exegetischen Diskussion* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 182), Tübingen, 69–134.

Bien, Günther

- 2010 *Gerechtigkeit bei Aristoteles*, in: Höffe, Otfried (Hg.): *Aristoteles. Die Nikomachische Ethik*, 3. Auflage, Berlin, 135–164.

Blumenthal, Christian

- 2018 Gott ist alles möglich. Das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg im Rahmen der erzählerischen Entfaltung der matthäischen Basileia-konzeption in Mt 17,24–20,16, in: *New Testament Studies* 64.3, 281–306.

Bösen, Willibald

- 1985 *Galiläa als Lebensraum und Wirkungsfeld Jesu. Eine zeitgeschichtliche und theologische Untersuchung*, Freiburg i.Br.

Bovon, François

- 2001 *Das Evangelium nach Lukas. 3. Teilband: Lk 15,1–19,27* (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament III/3), Düsseldorf/Neukirchen-Vluyn.

Cotter, Wendy J.

- 2005 The Parable of the Feisty Widow and the Threatened Judge (Luke 18.1–8), in: *New Testament Studies* 51, 328–343.

Dihle, Albrecht

- 1968 *Der Kanon der zwei Tugenden* (Veröffentlichungen/Vorträge der Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen. Geisteswissenschaftliche Reihe 144), Köln.

Ebner, Martin

- 2009 Die Rechtfertigungslehre des Paulus in soziologisch-sozialgeschichtlicher Perspektive, in: Kleyboldt, Norbert (Hg.): *Paulus. Identität und Universalität des Evangeliums*, Münster, 93–104.

- 2015 Face to face-Widerstand im Sinn der Gottesherrschaft. Jesu Wahrnehmungen seines sozialen Umfeldes im Spiegel seiner Beispielgeschichten, in: Ders.: Inkarnation der Botschaft. Kultureller Horizont und theologischer Anspruch neutestamentlicher Texte Stuttgarter biblische Aufsatzbände 61), Stuttgart, 12–51.
- 2016 Jesus von Nazaret. Was wir von ihm wissen können, 5. Auflage, Stuttgart (Neuaufgabe in Vorbereitung).
- 2019 Was wäre gewesen, wenn ...? Josef als der erste Repräsentant der »besseren Gerechtigkeit« (Mt 1,18f.), in: Strotmann, Angelika / Schrader-Bewermeier, Monika (Hg.): Grenzen überschreiten – Verbindendes entdecken – Neues wagen (Stuttgarter biblische Beiträge 77), Stuttgart, 145–157.

Esler, Philip F.

- 2022 The Righteousness of Joseph. Interpreting Matt 1.18–25 in Light of Judean Legal Papyri, in: New Testament Studies 68, 326–343.

Gemünden, Petra von

- 2013 Affekte in den synoptischen Evangelien. Die Bedeutung der literarischen Gattung für die Darstellung von Zorn, Begierde, Furcht/Angst und Neid, in: Gemünden, Petra von / Horrell, David G. / Küchler, Max (Hg.): Jesus – Gestalt und Gestaltungen. Rezeptionen des Galiläers in Wissenschaft, Kirche und Gesellschaft (Novum Testamentum et Orbis Antiquus / Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 100), Göttingen, 255–284 (zum Neid: 273–277).

Häfner, Gerd

- 2016 Anstößige Güte (Mt 20,1–16). Das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg, in: Heil, Christoph / Hoppe, Rudolf (Hg.): Menschenbilder – Gottesbilder. Die Gleichnisse Jesu verstehen, Ostfildern, 124–143.

Konradt, Matthias

- 2015 Das Evangelium nach Matthäus (Das Neue Testament Deutsch 1), Göttingen.

Kraus, Wolfgang

- 1991 Der Tod Jesu als Heiligtumsweihe. Eine Untersuchung zum Umfeld der Sühnevorstellung in Römer 3,25–26a (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 66), Neukirchen-Vluyn.



Luz, Ulrich

- 1997 Das Evangelium nach Matthäus. 3. Teilband: Mt 18–25 (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament I/3), Zürich/Neukirchen-Vluyn.

Mayordomo, Moisés

- 2018 Das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg als »Ereignis der Liebe Gottes«. Überlegungen zu Mt 20,1–16 im Dialog mit Hans Weder, in: Frey, Jörg / Joas, Esther M. (Hg.): Gleichnisse verstehen. Ein Gespräch mit Hans Weder (Biblich-theologische Studien 175), Göttingen, 97–131.

Merz, Annette

- 2007 Die Stärke der Schwachen (Von der bittenden Witwe). Lk 18,1–8, in: Zimmermann, Ruben (Hg.): Kompendium der Gleichnisse Jesu, Gütersloh, 667–680.

Otto, Eckart

- 2000 Art. Gerechtigkeit I. Biblisch 1. Altes Testament, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, 4. Auflage, 702–704.

Pauly, Dieter

- 1995 »Ihr könnt nicht beiden dienen, Gott und dem Mammon« (Lk 16,13). Die Wiederherstellung einer gerechten Ökonomie und die Bekehrung eines Managers, in: Füssel, Kuno / Segbers, Franz (Hg.): »... so lernen die Völker des Erdkreises Gerechtigkeit«. Ein Arbeitsbuch zu Bibel und Ökonomie, Luzern/Salzburg, 187–202.

Pellegrini, Silvia

- 2004 Ein »ungetreuer« Oikonomos (Lk 16,1–9)? Ein Blick in die Zeitgeschichte Jesu, in: Biblische Zeitschrift. Neue Folge 48, 161–178.

Sandel, Michael J.

- 2009 Gerechtigkeit. Wie wir das Richtige tun, Berlin.

Sanders, Ed Parish

- 1995 Paulus. Eine Einführung (Reclams Universal-Bibliothek 18651), Stuttgart.

Schütrumpf, Eckart

- 2019 Die Obsession mit Gerechtigkeit in der Deutung von Aristoteles' politischer Theorie – zu den Bedingungen innenpolitischer Stabilität, in: Riedweg, Christoph (Hg.): Philosophie für die Polis (Beiträge zur Altertumskunde 380), Berlin, 249–276.

Stegemann, Ekkehard W. / Stegemann, Wolfgang

- 1995 Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt, Stuttgart.

Stendahl, Krister

- 1969 Paulus och Samvetet, in: Svensk Exegetisk Årsbok 25, 62–70; deutsche Übersetzung: Der Apostel Paulus und das »introspektive« Gewissen des Westens, in: Kirche und Israel 11 (1996), 19–33.

Wolter, Michael

- 2008 Handbuch zum Neuen Testament, Bd. 5: Das Lukasevangelium, Tübingen.
- 2014 Der Brief an die Römer. Teilband 1: Röm 1–8 (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament VI/1), Neukirchen-Vluyn.