

Biblische Perspektiven zur Wirtschaftsethik

Rainer Albertz

Einleitung

Biblische Vorstellungen und Regelungen zur Wirtschaft sind bisher nur selten zur Ausbildung einer materialen Wirtschaftsethik herangezogen worden. Was das Neue Testament betrifft, hängt dies damit zusammen, dass dessen Zentralforderung der Gottes- und Menschenliebe (Matth 22,34–40 par.) sehr allgemein bleibt und gemeinhin nur auf den individuellen Lebensbereich bezogen wird. Zudem wurden die radikalen Vorstellungen des Neuen Testaments zu wirtschaftlichen Themen, etwa der totale Besitzverzicht, der dem reichen Jüngling von Jesus abgefordert wird (Mark 10,17–27), oder die Gütergemeinschaft der Apostel (Apg 2,42ff.), meistens als zu weit von der eigenen ökonomischen Realität entfernt empfunden.

Aber auch dem oft »realitätsnäheren« Alte Testament erging es nicht besser. Die Zehn Gebote sprechen den wirtschaftlichen Bereich direkt nur im Diebstahlverbot an (»Du sollst nicht stehlen!« Ex 20,15), während dem abschließenden Begehrensverbot (»Du sollst nicht das Haus bzw. die Frau deines Nächsten begehren!« V. 17) bisher nur selten wirtschaftliche Relevanz zugebilligt wurde. Auch die arbeitsrechtliche Dimension des Sabbatgebotes (V. 8–11) wurde kaum ausgewertet, da es nicht zur zweiten Tafel gehört, dessen Gebote als Maxime einer allgemein gültigen Sittlichkeit, auf katholischer Seite sogar als Ausdruck des Naturrechts angesehen wurden. Noch weniger wurden die vielen Gesetze und Gebote zum Wirtschaftsreich, die das Alte Testament jenseits des Dekalogs enthält, zur sozialetischen Urteilsbildung herangezogen, da man diesen gesamten Bereich alttestamentlicher Gesetzgebung als »der Juden Sachsenspiegel« (so Luther) abqualifizierte, der für Christen keinerlei Gültigkeit mehr habe.¹

¹ Selbst in der ersten ausführlichen *Evangelischen Wirtschaftsethik* von Georg Wünsch spielt die Bibel nur eine geringe Rolle. Zum Thema Eigentum etwa beschränkt er sich für das Alte Testament auf das Diebstahlverbot im Dekalog (Ex 20,15), dem er nur noch Ex

Umso erstaunlicher ist es, dass im politischen Diskurs der Gegenwart seit einigen Jahrzehnten plötzlich alttestamentliche Konzepte zur materialen Wirtschaftsethik eine aktuelle Bedeutung gewinnen, so etwa als sich Bürgerinitiativen ab dem Ende der 80er Jahre des vorigen Jahrhunderts angesichts der massiven Schuldenkrise in einigen Ländern Afrikas und Lateinamerikas auf die Gesetze im Alten Testament zum Schuldenerlass beriefen (Dtn 15,1–11; Lev 25; Sabbat- bzw. Jubeljahr). Die öffentliche Debatte führte wirklich dazu, dass im Jahr 2005 die G8-Staaten und der Internationale Währungsfond einen Schuldenerlass für 19 der 20 ärmsten Staaten der Welt beschlossen. Noch heute prangt der Satz aus Lev 25,10 (»Heiligt das fünfzigste Jahr und verkündet Freiheit für alle Bewohner. Ein Erlassjahr soll es für euch sein«) auf der Internetseite der Initiative »Erlassjahr e.V.«.²

Ökonomische Rationalität im Alten Israel

Die Ökonomie des Alten Israel der vorstaatlichen und frühköniglichen Zeit (11.–9. Jh. v. Chr.) lässt sich als agrarische Subsistenzwirtschaft klassifizieren. Innerhalb einer verwandtschaftlich basierten Gesellschaft verfügten die Familien über Grundeigentum und Viehbesitz und versorgten sich mit dem, was sie durch Ackerbau und Viehzucht produzierten, weitgehend selbst. Es gab, abgesehen vom Fernhandel mit Luxusgütern für einige Wohlhabende, nur einen gering entwickelten lokalen Handel (meist Tauschhandel) mit agrarischen Produkten, Tieren und Handwerksgütern. Da die Familien mit ihren eigenen Angehörigen bzw. näheren Verwandten produzierten, existierte kaum abhängige Lohnarbeit; dafür gab es einige

21,18–22,15 als Erläuterung zuzieht. Aus dem Neuen Testament geht er etwas ausführlicher auf Luk 3,11, Matth 10,1–15 und Apg 2,42–47 ein, um nachzuweisen, dass es trotz der hier vorherrschenden kritischen Sicht des Eigentums »nirgends das Gebot eines radikalen Kommunismus« gibt (vgl. Wunsch, *Wirtschaftsethik*, S. 662f.). Aber immerhin leitet er aus der biblischen und kirchlichen Tradition die Haltung eines »Gesinnungssozialismus« ab, der »über die gegebene private Eigentumsordnung hinausstrebt« (ebd., S. 689).

2 Siehe <http://www.erlassjahr.de/wir-über-uns/html> (Abruf am 30.1.2014). Prominente Unterstützer sind nicht etwa Theologen, sondern Personen des öffentlichen Lebens wie Wim Wenders und Smudo.

Skaven und Gasterbeiter (»Fremdlinge«), die innerhalb der Familien beschäftigt und versorgt wurden.³

Obwohl die Ökonomie des frühen alten Israel nur wenig entwickelt war, verfügte sie dennoch schon über ihre eigene Rationalität. Es galt unter den prekären ökologischen Bedingungen des Regenfeldbaus im Vorderen Orient durch Fleiß und Geschick möglichst so viel zu produzieren, dass es zum Überleben der Familie reichte. Überschüsse wurden eingetauscht oder verkauft, aber es wurde nicht für einen Markt produziert. Während der Handel mit Grundstücken stark eingeschränkt war, galt für den Handel mit Lebensgütern ein ungeschriebenes Kauf- und Vertragsrecht, das auf einen Interessenausgleich zwischen den Handelspartnern hinauslief. Soweit wir erkennen können, unterlag dieser gesamte Bereich wirtschaftlichen Handelns in der Frühzeit keiner religiösen Normierung.

Die frühen Gesetze zur Regelung des wirtschaftlichen Handelns, die in die Rechtssammlung des sogenannten »Bundesbuches« (Ex 20,22–23,19) aus dem späten 8. Jahrhundert v. Chr. aufgenommen sind, aber selber wohl aus dem 9. Jahrhundert stammen, sind rein profan.⁴ Sie lassen noch eine Balance zwischen dem Verfügungsrecht des Eigentümers über sein Eigentum und der Verpflichtung des Eigentümers gegenüber seinen Mitbürgern erkennen (Sinaga 2013, S. 53–146). Dass die Gesetzgeber der königlichen Rechtsschule ein weitgehend unbegrenztes Verfügungsrecht des Eigentümers über sein Eigentum anerkennen, wird z.B. aus dem in Ex 21,20–21 abgehandelten Fall erkennbar, dass ein Mann seinen Sklaven mit einem Stock züchtigt. Hier unterliegt der Mann nur dann einer Strafverfolgung, wenn der Sklave noch unter den Schlägen stirbt und damit der Verdacht eines vorsätzlichen Totschlags im Raum steht. Sofern der Sklave aber noch mindestens 24 Stunden überlebt, geht der Mann straffrei aus,

3 Eine Wirtschaftsgeschichte des Alten Israel ist noch nicht geschrieben. Einen Überblick über die Sozialgeschichte gibt Kessler, *Sozialgeschichte*, 2006, S. 57–113; vgl. ansonsten Albertz, *Religionsgeschichte*, 1996/97, S. 112–117, 160–172.

4 Früher hat man das Bundesbuch in der vorstaatlichen Zeit angesetzt, da der König nicht oder nur andeutend erwähnt ist (vgl. Ex 22,27). Weil es jedoch schon auf Konflikte einer entstehenden Klassengesellschaft reagiert, wird es zunehmend in das ausgehende 8. Jahrhundert v. Chr. datiert. Vgl. Otto, *Wandel der Rechtsbegründungen*, S. 45–56; Schwienhorst-Schönberger, *Das Bundesbuch*, S. 285; Osumi, *Kompositionsgeschichte*, S. 220; Crüsemann, *Tora*, S. 132–138; Albertz, *Religionsgeschichte*, 1996/97, S. 283–285, wobei der Teil Ex 21,12.15–22,16, der noch ganz untheologische kasuistische Rechtsätze enthält, wahrscheinlich älter ist. Detaillierte inhaltliche Auslegungen des Bundesbuches finden sich bei Crüsemann, *Tora*, S. 132–234; und Otto, *Wandel der Rechtsbegründungen*, S. 18–116; sowie zuletzt in Albertz, *Exodus II*, S. 78–130.

und zwar mit der Begründung, dass der Sklave »sein Geld«, also sein Eigentum sei. Der Herr hat sich nach dieser Logik mit der Todesfolge seiner harten Züchtigung selber einen wirtschaftlichen Verlust zugefügt.

Es ist darum nur folgerichtig, dass die Gesetzgeber auf der einen Seite das Eigentum des Eigentümers zu schützen trachten. So wird in Ex 21,37–22,3 der Diebstahl von Vieh hart bestraft: Sofern der Dieb das gestohlene Vieh schon geschlachtet oder weiterverkauft hat, muss er vierfachen Ersatz zahlen. Falls er dazu nicht in der Lage ist, wird er in die Fremdklaverei verkauft. Nur für den Fall, dass die Tiere noch lebend bei ihm gefunden werden, reduziert sich die Strafe auf doppelten Ersatz. Wird der Dieb auf frischer Tat während der Nacht vom Geschädigten erschlagen, gilt dies als Notwehr. Das Strafmaß vom zweifachen Ersatz gilt z.B. auch bei Veruntreuung von anvertrautem Gut (22,6–8).

Auf der anderen Seite unterwerfen die Gesetzgeber den Eigentümer der Verpflichtung, für jene Schäden, die auf seinem Eigentum oder durch sein Eigentum an anderen entstehen, zu haften. Wenn er etwa eine Zisterne auf seinem Grundbesitz offenstehen lässt oder beim Bau nicht abdeckt und das Rind oder der Esel eines anderen hineinstürzt, so muss er dem Geschädigten einfachen Ersatz leisten, darf aber das tote Tier behalten (Ex 21,33–34). Dass hinter einer solchen Schadensregulierung keinerlei Einsichten aus dem Jahwe-Glauben Israels stehen, wird dadurch deutlich, dass jene fast gleichlautend auch im mesopotamischen Recht tausend Jahre früher belegt ist.⁵ Es geht einfach um einen vernünftigen wirtschaftlichen Interessenausgleich. Ein ähnlicher Schadensausgleich gilt auch für den Fall, in dem weidende Tiere eines Eigentümers das Feld oder den Weinberg eines Nachbarn abweiden (Ex 22,4–5).

Erst später kommt es zu der Entwicklung, dass unter dem Einfluss religiöser Normierung das Verfügungsrecht über das Eigentum immer weiter zugunsten zunehmender Verpflichtungen des Eigentümers eingeschränkt wird.

⁵ So im Kodex Eschnunna § 53 aus dem 19. Jahrhundert v. Chr., vgl. Kaiser, *Texte*, Bd. I, S. 38.

Prophetische Kritik an den Wirtschaftspraktiken einer entstehenden Klassengesellschaft

Für die Entwicklung einer Wirtschaftsethik ist und bleibt es wichtig, dass im Alten Israel erst im Verlauf einer schweren sozialen Krise, welche durch die Herausbildung einer antiken Klassengesellschaft ausgelöst wurde, der Bereich wirtschaftlichen Handelns in den Fokus ethischer und religiöser Diskurse und Reflexionen geriet. In Israel und Juda hatte sich während des 8. Jahrhunderts v. Chr. eine neue Klasse von wohlhabenden königlichen Beamten, Militärs und Kaufleuten gebildet, welche ihren Grundbesitz immer stärker und zum Teil aggressiv auf Kosten der traditionellen Kleinbauern ausweiteten. Handhabe gab ihnen dazu das antike Schuldrecht, das nicht nur eine Pfändung des gesamten mobilen und immobilien Eigentums des säumigen Schuldners, sondern auch die Pfändung seiner Person und seiner Familienmitglieder, also deren Degradierung zu Schuldklaven, vorsah. War ein Kleinbauer erst einmal in wirtschaftliche Schwierigkeiten geraten, nahm der Großgrundbesitzer, der als dessen Kreditgeber auftrat, seine Chance wahr, diesen immer weiter in die Verschuldung und Abhängigkeit zu treiben, um damit seinen Grundbesitz zu erweitern und abhängige Arbeitskräfte zu gewinnen. Zwar arbeiteten so die ehemaligen Kleinbauern oft noch auf ihrem Acker, aber faktisch hatten sie ihr Verfügungsrecht darüber verloren und produzierten als abhängige Arbeitskräfte minderen Rechts für ihren Schuldherrn. Mit ihren Betrieben produzierten die Großgrundbesitzer über ihren Bedarf hinaus für einen Markt in den Städten, in denen sie residierten. Aus den Kleinbauern, die im Verschuldungsprozess ihren Grundbesitz vollständig verloren hatten, entstand im 7. Jahrhundert die neue Gruppe der Tagelöhner (*sākîr*, Dtn 24,14), die ihre Arbeitskraft auf der Straße für Stunden oder Tage anboten.⁶

Solche wirtschaftlichen Entwicklungen zur Klassengesellschaft hat es in vielen antiken Kulturen gegeben. Das Besondere an Israel und Juda ist der Umstand, dass hier ab der Mitte des 8. Jahrhunderts v. Chr. Propheten auftraten, die im Namen des Nationalgottes JHWH gegen den wirtschaftlichen Verdrängungsprozess und die damit verbundenen Wirtschaftspraktiken öffentlich Protest einlegten. So geißelt etwa der Prophet Jesaja in Juda

⁶ Zur sozialen Krise, deren Gründe und Mechanismen im Einzelnen etwas unterschiedlich dargestellt werden, vgl. Albertz, *Religionsgeschichte I*, S. 248–255; und Kessler, *Sozialgeschichte*, S. 114–126.

den Expansionsdrang der Großgrundbesitzer und kündigt ihnen das Gericht JHWHs an:

Tab. 1: Prophetische Sozialkritik aus dem 8. Jahrhundert v. Chr.

Jes 5,8	Wehe denen, die Haus an Haus reihen, die Feld an Feld rücken bis kein Platz mehr da ist und ihr nur noch allein inmitten des Landes wohnt.
9	In meinen Ohren ist ein Schwur JHWH Zebaoths: Wahrhaftig, viele Häuser werden verheert werden, große und schöne, dass niemand mehr darin wohnen kann.
10	10 <i>Zemed</i> Reben (ca. 20.000 qm) wird ein <i>Bat</i> bringen (ca. 40 l) und ein <i>Homer</i> Aussaat (ca. 400 l) wird ein <i>Epha</i> bringen (ca. 40 l).

Statt eines Wirtschaftsaufschwungs, dessen Dynamik die Großgrundbesitzer mit der Expansion ihrer Güter meinten freisetzen zu können, wird es nach Jesaja eine desaströse Missernte geben. Statt einer Verdoppelung oder gar Verdreifachung des eingesetzten Saatgutes werden sich die Ernteerträge dezimieren.

Und der Prophet Micha deckt etwas später die psychologischen Triebkräfte hinter dem wirtschaftlichen Handeln der Oberschichtsangehörigen auf:

Tab. 2: Prophetische Sozialkritik aus dem späten 8. Jahrhundert v. Chr.

Mi 2,1	Wehe denen, die auf ihren Lagern Unheil planen und böse Taten! Bei Morgenanbruch führen sie es aus, weil es in ihrer Macht steht:
2	Sie gieren (<i>hāmad</i>) nach Äckern und rauben sie, nach Häusern und nehmen sie weg. Damit unterdrücken sie (das Prinzip): ein Mann und sein Haus einen Mann und sein Erbesitz.
3	Darum, so spricht JHWH: Seht, gegen diese Sippe plane ich Unheil, aus dem ihr euren Hals nicht herausziehen werdet, und ihr werdet nicht (mehr) aufrecht herumstolzieren, denn es ist eine böse Zeit.

Hinter dem Verdrängungsprozess steht nach Micha eine unbändige Gier der wirtschaftlich Mächtigen nach dem Eigentum des wirtschaftlich Schwächeren. Dasselbe Verb *hāmad* (»begehren, gieren«) begegnet uns

übrigens auch im 10. Gebot des Dekalogs. Die clevere Anwendung des scheinbar legalen Schuldrechts ist nach Micha nichts anderes als Raub, mit dem das Prinzip der kleinbäuerlichen Gesellschaft, dass jedem Familienoberhaupt ein Acker und ein Haus zustehe, mit Füßen getreten wird.

Die zu Unrecht pervertierten rechtlichen Mechanismen, deren sich die Oberschichtsangehörigen bedienten, hatte als erster der Prophet Amos im Nordreich Israel offengelegt:

Tab. 3: Prophetische Sozialkritik aus der Mitte des 8. Jahrhunderts v. Chr.

Am 2,6	So spricht JHWH: Wegen drei Vergehen Israels oder wegen der vier nehme ich (mein Gericht) nicht zurück: weil sie den Gerechten für Geld verkaufen und den Armen für (die Schuld im Wert von) ein Paar Sandalen.
7	In den Staub treten sie den Kopf der Bedürftigen und weisen (den Rechtsweg) der Elenden ab. Ein Mann und sein Vater gehen zum selben Mädchen, um meinen heiligen Namen zu entweihen.

Nach dem Urteil Gottes, das Amos verkündet, wird der »Gerechte«, d.h. der ohne Schuld in wirtschaftliche Not Geratene, sogleich seiner Freiheitsrechte beraubt und als Schuldklave sogar an andere weiterverhökert, auch dann wenn die Schuldsumme nur den lächerlichen Gegenwert von ein Paar Sandalen ausmacht (V. 6b). Will sich ein so Misshandelter vor Gericht wehren, wird er vor dem örtlichen Laiengericht, indem die Angehörigen der Oberschicht den Ton angaben, fertig gemacht und sein Rechtsbegehren abgeschmettert (V. 7a). Und diese setzen der Perversion von Recht und Moral die Krone auf, indem sie attraktive Schuldklavinnen nicht etwa als Nebenfrauen ehelichen, sondern quasi als Familiennutzen zwischen Vater und Sohn hin- und herschieben.

Die Propheten scheuten sich nicht, das wirtschaftliche Handeln der Oberklasse, das die Lebensmöglichkeit der wirtschaftlich und sozial Schwachen rücksichtslos zerstört, als Sünde gegen Gott zu brandmarken. Nach ihrer Verkündigung würde Gott ein solches Verhalten nicht mehr länger hinnehmen, sondern eine solche ungerechte Gesellschaft dem Untergang weihen.

Religiös begründetes Recht zur sozialen Verpflichtung der Eigentümer und zum Schutz der wirtschaftlich Schwachen

Während die Propheten des 8. Jahrhunderts auftraten, haben nur ganz wenige Zeitgenossen ihre theologische Verurteilung bestimmter wirtschaftlicher Verhaltensmuster ernst genommen. Meist wurden sie als Verrückte verlacht (Hos 9,7) oder als Aufrührer vertrieben (Am 7,10–17). Doch als das Nordreich Israel 722 v. Chr. wirklich unterging, haben einige Verantwortliche in Juda darüber nachgedacht, wie die von den Propheten als Sünde benannten sozialen und wirtschaftlichen Missstände einzudämmen seien, um ihrem Staat ein ähnliches Schicksal zu ersparen. Unter dem König Hiskia am Ende des 8. Jahrhunderts kam es zu einer noch relativ beschränkten, unter dem König Josia im letzten Drittel des 7. Jahrhunderts v. Chr. zu einer breiten Reformbewegung.⁷ Ihr Ziel war eine religiöse, soziale und nationale Erneuerung der jüdischen Gesellschaft. Ihr Mittel war eine Reformgesetzgebung, die unmittelbar auf Gott zurückgeführt wurde, um sie mit höchster Autorität auszustatten. Mit dieser Theologisierung des Rechts ging eine Ethisierung des Rechts einher.⁸ Jeder jüdische Bürger sollte sich direkt von JHWH angesprochen wissen, um sich von ihm zu einer Besserung seines Verhaltens motivieren zu lassen. Insbesondere den Wohlhabenden redete Gott direkt ins Gewissen und erlegte ihnen eine Fülle von Verzichtleistungen und Verpflichtungen auf.

Zuerst ging es den Reformgesetzgebern in den jüngeren Passagen des Bundesbuches nur darum, die schlimmsten Auswüchse der wirtschaftlichen Entwicklung zur Klassengesellschaft zu begrenzen. So wurde das Kredit- und Pfandrecht eingeschränkt:

⁷ Näheres dazu siehe Albertz, *Religionsgeschichte I*, S. 280–290 und 304–360.

⁸ Mit der durch die Propheten angestoßenen Theologisierung und Ethisierung des Rechts beschritt Israel einen Sonderweg, auf dem es sich immer weiter von der altorientalischen Rechtskultur entfernte. In den altorientalischen Kulturen galten zwar die Götter generell als Hüter von Recht und Gerechtigkeit, überließen es aber dem König bzw. dessen Rechtsschulen und Richtern, als Sachwalter des Rechts zu fungieren. In den jüngeren Partien des Bundesbuches und dann im Deuteronomium wurde jedoch der Gott JHWH selber zur Rechtsquelle erhoben, wobei im Letzteren Mose als Rechtsmittler an die Stelle des Königs trat. Vgl. zu diesem wichtigen Prozess Otto, *Theologische Ethik*, S. 111–116; und Albertz, *Theologisierung*, S. 187–207.

Tab. 4: Sozialgesetzgebung aus dem Ende des 8. Jahrhunderts v. Chr.

Ex 22,24	Falls du [meinem Volk] dem Armen bei dir Geld leihst, so sollst du ihm gegenüber nicht wie ein Pfandleiher auftreten. Ihr sollt auf ihn keinen Zins legen.
25	Falls du überhaupt den Mantel deines Nächsten pfändest, sollst du ihm diesen bis zum Untergang der Sonne zurückgeben.
26	Denn er ist seine einzige Zudecke, er ist die Hülle für seine (nackte) Haut. Worin soll er schlafen? Wenn er zu mir schreit, werde ich (es) hören. Denn ich bin gnädig (<i>hannún 'nî</i>).

Die Reformgesetzgeber warben im Namen Gottes dafür, die Armen, d.h. die verarmten Kleinbauern, aus dem üblichen Kreditgeschäft herauszunehmen. Von ihnen sollten keine Sicherheitspfänder genommen, ihnen sollte kein Zins auferlegt werden. Erst später wurde die Regel, die tief in das übliche wirtschaftliche Handeln eingriff, auf das ganze Gottesvolk ausgeweitet.

Sollte es bei einem völlig Verarmten dennoch zur Pfändung seines Mantels kommen, um ihn zur Rückzahlung seiner Schulden zu bewegen, dann sollte diesem das Pfandstück am Abend wieder zurückgegeben werden, damit er sich darin beim Schlaf in der kühlen Nacht einhüllen konnte. Interessant ist die ethische Argumentation innerhalb des Gesetzes: Auf der einen Seite wird rational an die Einsicht und an das Verantwortungsgefühl des Kreditgebers appelliert: Der Mantel ist für den Verarmten, der sonst keine wärmenden Kleidungsstücke besitzt, schon aus rein kreatürlichen Gründen überlebenswichtig. Auf der anderen Seite wird vor einer möglichen göttlichen Strafe gewarnt. Sollte der Arme im Falle einer Misshandlung zu Gott schreien, würde dieser seinen Hilferuf sicher erhören und sich gegen den unbarmherzigen Kreditgeber wenden. JHWH würde parteilich zugunsten des sozial Schwachen in den ökonomischen Konflikt eingreifen, weil er ein gnädiger (*hannún*) Gott ist.

Einen Schritt weiter gingen die Reformgesetzgeber mit ihrer Novellierung des Schuldklavenrechtes (Ex 21,1–11), indem sie die zerstörerischen Auswirkungen von Wirtschaftsstrukturen abzumildern suchten: Die Dauer der Schuldklaverei wurde – ganz gleich wie viele Schulden sich in den vorangegangenen Kreditgeschäften angesammelt hatten – auf sechs Jahre begrenzt (V. 1). Damit wurde dem Kreditgeber die Möglichkeit genommen, nachträglich immer weitere Forderungen nachzuschieben, um die Arbeitskraft verarmerter Kleinbauern möglichst lange wirtschaftlich nutzen zu können. Eine dauerhafte Verwendung des Schuldklaven sollte nur

noch dann möglich sein, wenn dieser ausdrücklich und unter öffentlicher Kontrolle auf seine Entlassung verzichtete und durch einen rituellen Akt als Dauersklave markiert wurde (V.5–6). Darüber hinaus versuchten die Gesetzgeber auch das Los der Schuldsklavinnen zu bessern, indem sie auf eine klare eheliche Zuordnung zum Kreditgeber oder dessen Sohn drangen (V. 7–9). Sollte dies nicht möglich sein, so war die Schuldsklavin wieder zum Loskauf freizugeben (V. 8). Wurde sie als Nebenfrau völlig vernachlässigt und so ihrer Rechte beraubt, war sie unentgeltlich freizulassen (V. 10f.).

Die nochmalige Novellierung des Schuldsklavenrechtes im Deuteronomium (Dtn 15,12–18) ist ein gutes Beispiel dafür, wie die Gesetzgeber der Josianischen Reform im 7. Jahrhundert dazu übergingen, die zerstörerischen Auswirkungen der ökonomischen Rationalität aus religiösen Gründen nicht nur zu begrenzen, sondern auch in Richtung auf eine Humanisierung zu transformieren.⁹ Sie forderten nämlich von den Kreditgebern, dass sie bei der Entlassung dem Schuldsklaven ein Startkapital zu zahlen hätten:

Tab. 5: Sozialgesetzgebung aus dem letzten Drittel des 7. Jahrhunderts v. Chr.

Dtn 15,12	Wenn sich dir dein Bruder verkauft, ein Hebräer oder eine Hebräerin, dann soll er dir sechs Jahre dienen, doch im siebten Jahr sollst du ihn entlassen, frei von dir.
13	Wenn du ihn von dir freilässt, sollst du ihn nicht leer entlassen.
14	Du sollst ihm reichlich aufladen, von deinem Kleinvieh, von deiner Tenne und von deiner Kelter. Womit JHWH, dein Gott dich gesegnet hat, davon sollst du ihm geben.
15	Dabei sollst du daran denken, dass du Sklave gewesen bist im Lande Ägypten und dass dich JHWH, dein Gott, losgekauft hat. Deswegen gebiete ich dir heute diese Sache. [...]
18	Es soll in deinen Augen nicht hart erscheinen, wenn du ihn von dir freilässt. Denn für das Äquivalent des Lohnes eines Lohnarbeiters hat er dir sechs Jahre gedient. So wird dich JHWH, dein Gott segnen, bei allem, was du tust.

⁹ Zur grundlagenkritischen Wirtschaftsethik, die auf eine Transformation der ökonomischen Vernunft zielt, siehe Robra, *Evangelisches Kirchenlexikon*, S. 1305.

Die ökonomische Rationalität der Schuldklaverei bestand darin, dass der zahlungsunfähige Schuldner seine Schulden durch seiner Hände Arbeit abarbeitete. Nach den sechs Jahren waren Kreditgeber und Kreditnehmer quitt. Wenn die Reformgesetzgeber dem Kreditgeber nun auch noch eine Vergütung bei der Entlassung des Schuldklaven auferlegten, dann durchbrachen sie diese Logik, wahrscheinlich weil sie inzwischen die Erfahrung gemacht hatten, dass die Kleinbauern auch nach dem Abarbeiten ihrer Schulden nur schwer wieder auf die Beine kamen. Sie benötigten Saatgut, einen kleinen Viehbestand und ein paar Reben, um einen wirtschaftlichen Neustart durchzustehen. Diesen nicht unerheblichen Eingriff in die Besitzrechte der Wohlhabenden begründeten die Gesetzgeber gleich vierfach: *erstens* rational damit, dass der Großgrundbesitzer mit dem Schuldklaven ein relativ gutes Geschäft gemacht hatte. Er hat für dessen Versorgung – einschließlich des Startkapitals – nicht mehr ausgegeben als für einen Lohnarbeiter (V. 18), dafür jedoch eine verlässliche Arbeitskraft gehabt. *Zweitens* begründeten sie es in religiöser Hinsicht damit, dass der Wohlstand, von dem der Grundbesitzer etwas für das Startkapital seines Schuldklaven abzweigen sollte, ein Ausfluss des Segen Gottes sei (V. 14). Sein Wohlstand und Besitz war ein Geschenk Gottes an ihn, deswegen sollte es ihm nicht hart ankommen, davon etwas herzuschenken. *Drittens* erinnerten die Gesetzgeber den Kreditgeber an das theologische Grunddatum Israels (V. 15). Ganz Israel, und damit auch der Sklavenhalter war selbst einmal Sklave in Ägypten gewesen und war von JHWH aus der Sklaverei losgekauft worden. Darum sollte er sich in die Bedürfnisse der Schuldklaven hineinversetzen können und sich dessen Freilassung – Gottes Beispiel folgend – etwas kosten lassen. Das Startkapital für den Schuldklaven war ein Ausdruck der Dankbarkeit gegenüber Gott, dass er in Freiheit und Sicherheit leben durfte. *Viertens* verbanden die Gesetzgeber ihre Reform mit einer ausdrücklichen Segensverheißung: Die Hingabe von Eigentum würde JHWH mit neuem Segen belohnen. Da der Erfolg wirtschaftlichen Handelns menschlicherseits letztlich unverfügbar war, sollte der Großgrundbesitzer darauf aus sein, sich Gottes Wohlwollen dafür zu sichern, dass sein Wohlstand in Zukunft Bestand haben würde. Auffällig ist, dass die Gesetzgeber keine Vorschriften über die Höhe des Startkapitals machten. Sie waren sich offenbar bewusst, dass sie bei ihrem Eingriff in die Eigentumsrechte auf die bessere Einsicht und Zustimmung der Wohlhabenden angewiesen waren. Es ging ihnen um eine Erziehung weg von der Gier hin zur Großzügigkeit.

Drastischer griffen die josianischen Reformgesetzgeber in die Struktur der Wirtschaftsordnung ihrer Zeit ein, als sie einen Schuldenerlass alle sieben Jahre verordneten:

Tab. 6: Reform des Schuldrechts aus dem letzten Drittel des 7. Jahrhunderts v. Chr.

Dtn 15,1	Nach Ablauf von 7 Jahren sollst du eine Loslassung (<i>šmittâ</i>) durchführen:
2	Und dies ist der Inhalt der Loslassung: Loslassen soll jeder »Kreditgeber« ¹⁰ seinen Schuldanspruch. Was immer er seinem Nächsten geliehen hat, soll er bei seinem Nächsten und Bruder nicht eintreiben. Denn man hat eine Loslassung für JHWH ausgerufen.
3	Bei einem Fremden darfst du eintreiben, doch was dir bei deinem Bruder gehört, sollst du loslassen.

Schuldenerlasse kannte man im alten Mesopotamien und auch im Alten Israel bis dahin nur als Gnadenrecht, das ein Herrscher – etwa bei Regierungsantritt oder in einer besonderen Krisenlage – huldvoll gewährte, um der Überschuldung größerer Teile der Bevölkerung Herr zu werden.¹¹ Den Reformgesetzgebern ging es darum, den notorischen Verarmungsprozess der Kleinbauern in der jüdischen Klassengesellschaft dadurch abzustoppen, dass sie einen regelmäßigen Schuldenerlass einführten, der vom Wohlwollen des Herrschers unabhängig war. Dabei knüpften sie an den Tabubrauch der Ackerbrache an, der für jedes Feld alle sieben Jahre durchgeführt wurde (Ex 23,10–11). So wie der Landwirt seinen Acker brach liegen lassen und damit auf seinen Ertrag verzichten sollte (*šamaš* = »loslassen«), um Gottes Segenskräfte nicht überzustrapazieren, so sollte jeder Kreditgeber alle sieben Jahre auf die Eintreibung der Kredite verzichten, die er bis dahin einem seiner Mitbürger ausgeliehen hatte. Dabei ging

10 Lies *ba' al maššeh*, wörtlich »Herr des Darlehens« anstelle der freien Wiedergabe bei Luther »wenn einer seinem Nächsten etwas geborgt hat«. Das Wort *maššeh* (»Schulden, Darlehen«) ist im hebräischen Text einmal infolge von Haplographie ausgefallen; vgl. Nielsen, *Deuteronomium*, S. 158; und Nelson, *Deuteronomy*, S. 187–189.

11 Vgl. zu den *anduraru*-, *mišaru*- und *šubarû*-Edikten der babylonischen und assyrischen Könige, etwa dem berühmten *mišarum*-Edikt des altbabylonischen Königs Ammišaduqa, bei Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, S. 526–528. Das hebräische Wort *šrôr* »Freilassung« (Jes 61,1; Jer 34,0.15.17), das im Jubeljahrgesetz aus dem frühen 5. Jahrhundert v. Chr. für die allgemeine Lastenbefreiung von Menschen und Grundeigentum alle 50 Jahre verwendet wird, erinnert noch daran.

es (wie V. 7 und 9 verdeutlichen) um Kredite an arme Mitbürger, nicht um Geschäftskredite zwischen den Wohlhabenden. Ausgenommen sind ausdrücklich Kreditgeschäfte mit Ausländern (Dtn 15,3). Letztere stehen außerhalb der Solidargemeinschaft aus »Brüdern«, deren Zerfall die Gesetzgeber durch den regelmäßigen Schuldenerlass verhindern wollten. Darum war es den Reformern auch wichtig, dass der Schuldenerlass als ein öffentlicher Akt »für JHWH«, d.h. zur Ehre des gemeinsamen Gottes der armen und reichen Judäer, vollzogen wurde. In diesem siebten Jahr sollte die zerstörerische Logik des Kreditrechts feierlich außer Kraft gesetzt werden. Damit räumten die jüdischen Gesetzgeber mit Gottes Autorität im Rücken erstmals den Armen ein Recht auf eine periodische Löschung ihrer Schulden ein.¹²

Die Gesetzgeber waren sich allerdings der Risiken ihrer Wirtschaftsreform bewusst. Weil die Wohlhabenden ihre Kredite notfalls verloren geben mussten, konnte dies zur Konsequenz haben, dass gar keine Kredite an Arme mehr vergeben wurden. Darum schlossen sie an ihr Gesetz eine ernste Ermahnung an:

Tab. 7: Grenzen der Schuldrechtsreform

Dtn 15,9	Hüte dich, dass nicht ein nichtswürdiger Gedanke in deinem Herzen aufsteigt: »Das siebte Jahr, das Jahr der Loslassung, ist nahe« und dein Auge böse auf deinen armen Bruder schaut, und du ihm nichts gibst, so dass er über dich zu JHWH schreit und eine Sünde auf dir liegt.
10	Reichlich sollst du ihm geben, und dein Herz soll nicht böse sein, wenn du ihm gibst. Denn um der Sache willen wird JHWH, dein Gott, dich segnen bei allen deinem Tun und bei allen deinen Unternehmungen.

Die Gewinn- und Verlustkalkulation in den Bahnen ökonomischer Rationalität wird im Fall des Kreditgeschäfts mit armen Mitbürgern als ein »un-nützer« bzw. »nichtswürdiger Gedanke« disqualifiziert, weil er die Solidarität zum armen Bruder zerstört und sich sogar, weil Gott im Konfliktfall für den Armen Partei ergreift, zu einer Sünde auswachsen kann, welche die Gottesbeziehung des Reichen belastet. Nach dem Gesetzgeber sollten die

¹² Die utopische Verheißung in Dtn 15,4–6, dass es in Israel gar keine Armen mehr geben werde, wenn das Volk wirklich auf die Stimme Gottes hört, ist ein frommer Zusatz.

Wohlhabenden lieber nicht das Gesetz zu umgehen versuchen. Wenn sie bereit wären, generös auf einen Teil ihrer Gewinne zugunsten der Armen zu verzichten, würde sie Gott mit Glück und Erfolg bei ihren zukünftigen wirtschaftlichen Unternehmungen belohnen.

Alle weiteren sozialen Schutzgesetze und die erstaunlichen Ansätze zu einer regelrechten Armenversorgung werden hier übergangen,¹³ um stattdessen abschließend zu den wirtschaftsethischen Grundprinzipien zu kommen, die diese Reformgesetzgebung bestimmten.

Theologische Konzepte zur Transformation der ökonomischen Vernunft

1. Ein wichtiges theologisches Konzept, das besonders die deuteronomischen Reformgesetzgeber in die wirtschaftsethische Urteilsbildung einfließen ließen, ist die Vorstellung, dass wirtschaftlicher Gewinn und Erfolg nicht nur Ergebnis menschlicher Arbeit und Klugheit sind, sondern letztlich Ausdruck des Segen Gottes (Prov 10,22: »JHWHs Segen, der macht reich, und nichts fügt hinzu die Mühe neben ihm«; vgl. 16,3; Ps 127,1; Dtn 28,3–5). Einerseits werden damit Profit und Reichtum eindeutig positiv gewertet, andererseits schränkt das theologische Konzept die Verfügungsgewalt des Menschen über sein Eigentum ein. Profit und Reichtum sind ein Geschenk Gottes, dessen man sich würdig erweisen muss. In Dankbarkeit und Verantwortung Gott gegenüber ist der reich Gesegnete verpflichtet, dem weniger Gesegneten etwas von seinem Geschenk abzugeben (Dtn 15,14; vgl. Gen 33,8–11). Nur so kann er verhindern, dass der Segen Gottes in Fluch umschlägt und künftiger Wohlstand einigermaßen gesichert ist (Dtn 15,10.18). Dieses theologische Konzept klingt auch heute noch in der Bestimmung des Grundgesetzes zur Sozialpflichtigkeit des Eigentums im säkularen Gewande nach.

2. Schon die Reformgesetzgeber des Bundesbuches übernahmen von den Propheten die theologische Einsicht, dass sich Gott im Fall extrem asymmetrischer wirtschaftlicher Konflikte offen auf die Seite der Armen stellt. Seine Barmherzigkeit gilt in diesen Fall nur ihnen, während die Rei-

¹³ Vgl. etwa das Nachleseverbot in Dtn 24,18–22 zugunsten der wirtschaftlich schwachen Bevölkerungsgruppen oder den Armenzehnt in Dtn 14,28–29, der in jedem dritten Jahr zur Speisung der Bedürftigen vor Ort verwendet werden soll.

chen, welche die Armen unterdrücken, von seinem Gericht bedroht werden (Ex 22,20–26). Mit diesem theologischen Konzept richteten die Gesetzgeber eine klare Grenze für wirtschaftliches Handeln und ökonomische Rationalität auf, die sich danach definiert, dass die Lebensmöglichkeit und die Würde der sozial Schwachen nicht zerstört werden. Mit der persönlichen Applikation der religiösen Tradition, dass Gott die Israeliten aus der ägyptischen Sklaverei befreit habe (Dtn 15,15), schufen die Gesetzgeber daneben für die Wohlhabenden ein starkes Motivationspotential, sich mit ihren Sklaven und Schuldnern zu solidarisieren und sich ihnen gegenüber generös zu verhalten.

3. Im Kontrast zu ihrer Anklage, dass die Großgrundbesitzer die Kleinbauern rücksichtslos in die Schuldenfalle treiben, formulierten die Propheten ein besonderes Konzept von Recht und Gerechtigkeit. Im Unterschied zum griechisch-römischen Konzept des *sum cuique* definieren sie Gerechtigkeit von den Lebensmöglichkeiten der sozial Schwachen her. »Recht und Gerechtigkeit« (*mišpāt ūsedāqā*, Am 5,7.24; 6,12; vgl. Jes 5,7) sind nur dann gewahrt, wenn die fundamentalen Lebensrechte der Verlierer einer wirtschaftlichen Entwicklung noch gewahrt sind, gleingültig wie legal die Mittel sind, die zu deren Verdrängung eingesetzt wurden.

4. Die alttestamentlichen Propheten- und Rechtstexte belegen eindeutig, dass auch und gerade das wirtschaftliche Handeln und die konkreten Wirtschaftsordnungen vor Gott verantwortet werden müssen. Wiewohl legal und rechtlich legitimiert, können doch beide von Gott als Sünde disqualifiziert und seinem Gericht unterworfen werden (Am 2,6; Dtn 15,9). Das bedeutet, dass auch das Nächstenliebegebot des Neuen Testaments nicht nur im privaten Lebensbereich, sondern auch im Bereich der Ökonomie Gültigkeit hat. Der »Nächste« ist im Konfliktfall nicht der wohlhabende Geschäftspartner, sondern wie im Gesetz zum Schuldenerlass (Dtn 15,2.7.9) der »arme Bruder« (parallel zum »Nächsten«), das heißt, die möglichen Opfer bzw. Kritiker meiner wirtschaftlichen Entscheidungen. Dies gilt umso mehr, als auch das Neue Testament mit dem Alten Testament die Einsicht in die Parteilichkeit Gottes mit den Armen teilt (Luk 4,18–19; 6,20–26 u.ö.).¹⁴ Wie die biblische Perspektive eines Vorrangs der Armen vor Gott mit der heutigen ökonomischen und politischen Rationalität vermittelt werden kann, gehört gegenwärtig immer noch zu den wichtigs-

¹⁴ Vgl. zur breiten und teilweise kontrovers geführten Diskussion darüber nur Schottroff/ Stegemann, *Jesus von Nazareth*; Theißen, *Religion der ersten Christen*, S. 101–167; und Albertz, »Antrittspredigt«.

ten Fragen einer christlichen Wirtschaftsethik (Bedford-Strohm 1993; Robra 1996, S. 1305).

Literatur

- Albertz, Rainer, »Die ›Antrittspredigt‹ Jesu im Lukasevangelium auf ihrem alttestamentlichen Hintergrund«, in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 74 (1983), S. 182–206.
- Albertz, Rainer, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, 2., durchges. und verbesserte Auflage, Göttingen 1996/1997 (Grundrisse zum Alten Testament, Bd. 8, 1–2).
- Albertz, Rainer, »Die Theologisierung des Rechts im Alten Israel«, in: Ders. (Hg.), *Geschichte und Theologie. Studien zur Exegese des Alten Testaments und zur Religionsgeschichte*, Berlin/New York 2003 (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, Bd. 326), S. 187–207.
- Albertz, Rainer, *Exodus*, Bd. II: *Ex 19–40*, Zürich 2015 (Zürcher Kommentar, Altes Testament, Bd. 2.2).
- Bedford-Strohm, Heinrich, *Vorrang für die Armen. Auf dem Weg zu einer theologischen Theorie der Gerechtigkeit*, Gütersloh 1993.
- Crüsemann, Frank, *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, München 1992.
- Kaiser, Otto (Hg.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*, 3 Bde., Gütersloh 1982–2001.
- Kessler, Rainer, *Sozialgeschichte des Alten Israel. Eine Einführung*, Darmstadt 2006.
- Nelson, Richard D., *Deuteronomy. A Commentary*, Louisville/London 2002 (The Old Testament Library).
- Nielsen, Eduard, *Deuteronomium*, Tübingen 1995 (Handbuch zum Alten Testament, Bd. I/6).
- Osumi, Yuichi, *Die Kompositionsgeschichte des Bundesbuches Exodus 20,22b–23,33*, Fribourg/Göttingen 1991 (Orbis Biblicus et Orientalis, Bd. 103).
- Otto, Eckart, *Wandel der Rechtsbegründungen in der Gesellschaftsgeschichte des antiken Israel. Ein Rechtsgeschichte des »Bundesbuches«*, Ex XX 22–XIII 13, Leiden 1988.
- Otto, Eckart, *Theologische Ethik des Alten Testaments*, Stuttgart 1994.
- Pritchard, James B., *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton (NJ) 31969.
- Robra, Martin, »Wirtschaftsethik«, in: *Evangelisches Kirchenlexikon*, Bd. 4, Göttingen 1996, S. 1298–1308.
- Schottroff, Luise/Stegemann, Wolfgang, *Jesus von Nazareth – Hoffnung der Armen*, Stuttgart 21981.

- Schwiehorst-Schönberger, Ludger, *Das Bundesbuch. Studien zu seiner Entstehung und Theologie*, Berlin/New York 1990 (Beihefte zur Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft, Bd. 188).
- Sinaga, Hulman, *Eigentumsrecht nach den Regelungen der altisraelitischen Rechtsammlungen des Pentateuchs und nach der Adat der Toba-Bataks Indonesiens. Eine biblisch-exegetische Untersuchung zu Möglichkeiten und Grenzen kulturvergleichender kontextueller Bibelauslegung*, Aachen 2013.
- Theißen, Gerd, *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*, Gütersloh 2000.
- Wünsch, Georg, *Evangelische Wirtschaftsethik*, Tübingen 1927.