

LWB-Studien

BERICHTE UND TEXTE AUS DER STUDIENABTEILUNG

BEFREIUNG DER SCHÖPFUNG UND WACHSTUMSWIRTSCHAFT





BEFREIUNG DER SCHÖPFUNG UND WACHSTUMSWIRTSCHAFT

**Bericht einer Konsultation des
Lutherischen Weltbundes**

herausgegeben von

Götz Planer-Friedrich

Mariaholm, Norwegen, 10.-17. März 1989

Copyright 1989

*Weitere Exemplare können
angefordert werden von der*

*Studienabteilung des
Lutherischen Weltbundes
150 route de Ferney
CH-1211 Genf 2*

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort	5
<i>Götz Planer-Friedrich</i> Befreiung der Schöpfung und Wachstumswirtschaft	8
 <i>Rainer Albertz</i> Bibelstudie zu 1. Königsbuch 21	21
 <i>Rainer Albertz</i> Bibelstudie zu Leviticus 25	42
 <i>Richard Hordern</i> Lutherische Wirtschaftspolitik: In Gemeinschaft mit den Armen	66
 Gruppenberichte	89
 Liste der Teilnehmenden	105

VORWORT

Die kapitalistische "freie Marktwirtschaft" hat Konjunktur. Trotz aller - von Marx prophezeiten - periodischen Krisen scheint der weltweite Siegeszug des kapitalistischen Wirtschaftssystems unaufhaltsam zu sein. Das Modell einer sozialistischen Planökonomie hat vor allem mit dem ungeheuren Innovationsschub im Bereich der Produktionsmittel und -methoden nicht Schritt halten können. Das führt inzwischen in einigen realsozialistischen Ländern zu Mischwirtschaften mit marktwirtschaftlichen Elementen.

Problematischer als Systemdifferenzen erweisen sich die sozialen und ökologischen Folgekosten der modernen Industriegesellschaft als solcher. Welchen Anteil die Akkumulation von Kapital, Know-how und damit einhergehender politischer und wirtschaftlicher Macht in den "entwickelten" Industrieländern an der Verelendung der Zwei-Drittel-Welt hat, ist zwar umstritten. Doch die Tatsache, dass allein die Verschuldung der Zwei-Drittel-Welt zu einem derzeit auf 35 Milliarden US-Dollar pro Jahr geschätzten Kapitaltransfer der Armen an die Reichen führt, macht die internationale Sozialkrise dieses Wirtschaftssystems anschaulich.

Die ökologischen Folgen der globalen "Inwertsetzung" (Altwater) aller natürlichen und humanen Ressourcen werden am dramatischsten markiert durch langfristige Klimaveränderung, Bodenerosion, Zerstörung der Ozonschicht, Abholzung der Regenwälder usw.

Der Versuch der reichen und mächtigen Industrieländer, die Kosten für die eigene wirtschaftliche Bereicherung den "unterentwickelten" Völkern und dem Ökosystem aufzuerlegen, muss als gescheitert angesehen werden. Damit wird die Ökonomie wie nie zuvor zur Herausforderung an die ethische Verantwortung der

Menschen. In biblischen Zeiten haben Erscheinungen regionaler ökonomischer Ungerechtigkeit prophetisches Reden und religiöse Gesetzesinitiativen ausgelöst. Heute kann eine solche Reaktion nur in internationalen Gremien und in ökumenischer Solidarität sinnvoll geschehen.

Die Kirchen haben sich einzeln oder in ökumenischer Gemeinschaft zu Fragen der sozialen und ökologischen Lasten der Ökonomie geäußert. Dabei sind meistens Teilaspekte des Problems (Schuldenkrise, Amazonasregion, Arbeitslosigkeit usw.) ins Blickfeld gerückt worden. Die Studienabteilung des LWB hat die Mitgliedskirchen eingeladen, gemeinsame Überlegungen zum Geltungsanspruch der christlichen Ethik in der Ökonomie überhaupt anzustellen. Das ist insofern erforderlich, als es eine starke Traditionslinie "protestantischer" Enthaltensamkeit gegenüber politischen und ökonomischen Vorgängen gibt. Es geht also um die Wiedergewinnung der ethischen Kompetenz der Kirchen in wirtschaftlichen Fragen. Die Kompetenz der Christen und Kirchen in Sachen Ökonomie kann nur in der ethischen Substanz des christlichen Zeugnisses gefunden werden.

Deshalb enthält die vorliegende Dokumentation im Zentrum zwei Bibelstudien, die der theologischen Begründung dieses Ansatzes dienen. Die Texte gehen zurück auf eine Studienkonsultation des LWB im März 1989 in Mariaholm bei Oslo (Norwegen). Aus technischen und finanziellen Gründen mussten wir auf den Abdruck der neutestamentlichen Studien von Irene Henning (BRD) und der umfangreichen theologisch-systematischen Studie von Anna Marie Aagaard (Dänemark) verzichten. Dafür haben wir einen Beitrag von Richard Hordern, Dozent am Luther College der Universität Regina, Kanada, aufgenommen, den der Autor für die Vorbereitung der Konsultation zur Verfügung gestellt hat.

Der Arbeitsbericht reagiert stärker auf die Situationsbeschreibung, die in Fallbeispielen zu ausgewählten Krisenerscheinungen auf der Konsultation vorgetragen wurden. Die ethische Herausforderung wurde eher am Brundtlandbericht als an den biblischen und theologischen Aspekten festgemacht.

Deshalb scheint es den Initiatoren notwendig zu sein, den Studienprozess im Sinne einer biblisch orientierten und kirchlich wie theologisch konkretisierten Ethik der Ökonomie fortzusetzen. Die vorliegende Veröffentlichung soll dazu einige Anregungen geben.

Im Blick auf die bevorstehende Vollversammlung des LWB im Januar 1990 in Curitiba (Brasilien) sollen die hier vorgelegten Materialien zum Weiterdenken anregen. Das gleiche gilt im Blick auf den konziliaren Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung, in dem die Umgestaltung der Weltwirtschaft eine entscheidende Rolle spielt.

Der Herausgeber dankt den Beteiligten an der Konsultation und insbesondere der gastgebenden norwegischen Kirche für die engagierte Mitarbeit. Iris J. Benesch und Dorothea Millwood haben sich in bewährter Weise um die Herstellung des Manuskripts verdient gemacht. Ihrer guten Zusammenarbeit ist die Realisierung dieser kleinen Publikation zu danken.

Götz Planer-Friedrich
Genf, im Dezember 1989

BEFREIUNG DER SCHÖPFUNG UND WACHSTUMSWIRTSCHAFT

Götz Planer-Friedrich

I.

Auf der Weltmissionskonferenz in Melbourne 1980, die unter dem Motto der Vaterunser-Bitte: Dein Reich komme, stand, wurde unter anderem folgendes formuliert:

"In den Konsumgesellschaften, die heute in den reichen Zentren in vielen Ländern blühen, verschlingen gute Christenmenschen und andere in 'grausamer Unschuld' die ganze Welt. Ein ungeheurer Fruchtbarkeitskult erwartet ein wildes, egoistisches, statistisches Wachstum und verlangt menschliche Opfer, als Preis für den Bau und die Erhaltung unserer industriellen Städte..."¹

Was an diesem Zitat auffällt, ist die religiöse Sprache, in der politische und ökonomische Zustände beurteilt, ja denunziert werden. Der Rückzug auf ein Gebiet naiver Unschuld wird verlegt. Nicht "Sachzwänge" oder eherne Naturgesetze können als Entschuldigung für Naturzerstörung und Verelendung grosser Teile der Menschheit angeführt werden. Selbst eine moralische Bewertung greift noch zu kurz. Gut und böse sind nur zu identifizieren auf einem metaphysischen Hintergrund. Wo der Glaube an den menschenfreundlichen Gott der Bibel schwindet, da schleichen sich an seiner Stelle andere Götter ein. Die Opferkulte längst vergessen geglaubter Fruchtbarkeitsreligionen tauchen als Vergleichsmöglichkeiten aus der Vergangenheit auf. Die mythologische Rivalität zwischen Baal und Jahwe wird polit-ökonomisch

¹ Dein Reich komme, Frankfurt 1980, S. 166

aktualisiert. Die Erinnerung an religiöse Vorstellungen wird zur Deutungshilfe für die verworrene Situation des Menschen in einer zivilisatorisch säkularisierten Welt.

Einige werden hier mit Recht einwenden, das ginge ihnen ein bißchen zu schnell. Bevor das starke Geschütz religiöser Kategorien aufgefahren wird, bedarf es immerhin einer genaueren Analyse dessen, was gegenwärtig auf ökonomischem und politischem Gebiet vor sich geht. Gibt es überhaupt eine einheitliche ökonomische Theorie und Praxis, die sich in das Prokrustesbett religiöser Alternativen pressen lässt? Hat nicht die Wirtschaftswissenschaft ihr eigenes Instrumentarium, Fehlentwicklungen zu korrigieren? Führt nicht schliesslich die religiöse Überhöhung zugegebenermassen komplizierter ökonomischer und politischer Entscheidungen zu einer unzeitgemässen Vermischung von Religion und Politik oder Staat und Kirche?

Wie gesagt - diese Einwände haben ihre Berechtigung. Es könnte ja sein, dass die Kirchen sich mit einer solchen Argumentation gegen eine interdisziplinäre Diskussion abschliessen und damit auch jene verprellen, die von ganz anderen Voraussetzungen und Überzeugungen ausgehend an einer Veränderung ökonomischer und politischer Verhältnisse interessiert sind.

Auf dieser Konsultation wollen wir im Rahmen des Auftrags einer weltweiten Organisation lutherischer Kirchen ein Gespräch über ökonomische und ökologische Fragen führen. Dazu benötigen wir die Erfahrung von Fachleuten. Aber es kann nicht unser Ziel sein, bloss unterschiedliche Standpunkte auszutauschen. In drei Abschnitten soll diese Konsultation dazu dienen:

1. Das Dilemma ökonomischer Strategien im Blick auf ihre soziale und ökologische Unverträglichkeit stärker bewusst zu machen.
2. Den Systemkonflikt zwischen Sozialismus und Kapitalismus so weit wie möglich zu entideologisieren, um die realen Zukunftsperspektiven beider Systeme besser einschätzen zu

können.

3. Zu einem theologischen Urteil anzuleiten und die Aktionsmöglichkeiten von Kirchen und einzelnen Christen abzuschätzen.

Ohne den einzelnen Beiträgen und Diskussionen vorgreifen zu wollen, möchte ich zu den drei Elementen dieser Konsultation einige Vorüberlegungen anstellen. Sie sollen

- die Wahl des Themas verdeutlichen und die Entscheidung der Vorbereitungsgruppe erläutern, die diese im September vorigen Jahres in Genf getroffen hat;
- einige Richtlinien für die Gruppenarbeit entwickeln, als deren Ergebnis ein gemeinsames Dokument für die Weiterbehandlung im LWB angestrebt wird;
- einige Schwerpunkte für die Diskussion setzen, um die Fülle der Probleme pragmatisch etwas einzugrenzen.

II.

1. Wachstum

Bei der Formulierung des Themas: Befreiung der Schöpfung und Wachstumswirtschaft, sind wir davon ausgegangen, dass mit der Faszination des Wachstumsdenkens in der Ökonomie ein neuralgischer Punkt des ökonomischen Dilemmas berührt wird. In dem bereits 1972 erschienenen Bericht an den Club of Rome: Die Grenzen des Wachstums², wird auf einen fundamentalen Unterschied zwischen natürlichem und ökonomischem Wachstum aufmerksam gemacht. Alle Wachstumsprozesse in der Natur sind so proportioniert, dass sie innerhalb eines ökologischen Systems

² *Dennis Meadows et al.: Die Grenzen des Wachstums. Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit, Stuttgart 1972*

zu einem Gleichgewicht tendieren. Fällt das Wachstum einer Art aus diesem Rahmen - wie das vermutlich bei den Dinosauriern der Fall war - ist diese zum Aussterben verurteilt, nachdem sie vorher allerdings im Ökosystem so grossen Schaden angerichtet hat, dass auch dieses von neuem stabilisiert werden muss.

Die einflussreichen ökonomischen Konzeptionen setzen auf kontinuierliche Wachstumsraten, deren Masslosigkeit der Club of Rome mit dem statistischen Ausdruck des "exponentiellen Wachstums" charakterisiert. Die Gegensätzlichkeit natürlicher und ökonomischer Wachstumskurven signalisiert eine Entfremdung des ökonomischen Denkens von den natürlichen Voraussetzungen seiner materiellen Basis; mehr noch: eine Blindheit gegenüber den destruktiven Wirkungen dieser Wachstumsideologie. Wie eine Krebszelle ihre Fehlinformationen an die gesunden Nachbarn weitergibt und sie zu unkontrollierbarem Wachstum verleitet, so verbreiten sich die ökonomischen Wachstumstheorien mit ihren utopischen Verheissungen und zerstören das soziale Gefüge des Zusammenlebens wie die vitalen Lebensgrundlagen der menschlichen Existenz.

Die Wachstumsphantasien verbreiten ein Gefühl von Leben und Wohlstand und verdrängen damit die Wahrnehmung der Zerstörung und das Mitgefühl für die Opfer. Das wirtschaftliche Wachstum in den reichen Industrieländern produziert auf seiner Rückseite Elend und Zerstörung. Dieses Wachstum produziert Gewalt. Tatsächlich hat die wirtschaftliche Expansionspolitik viel mit Waffenproduktion zu tun. Nicht erst seit den Materialschlachten des 1. Weltkrieges wissen die Militärs, dass eine leistungsfähige Rüstungsindustrie und -technologie das Rückgrat einer Armee bildet. Im Zeitalter der Abschreckung durch Massenvernichtungsmittel hängt schliesslich militärische Sicherheit von ökonomischer Kapazität und technologischer Innovation ab.

Das wirft ein Licht auf die zivile Industrie, die viel stärker vom Gewaltpotential der Rüstungsproduktion geprägt ist, als gemeinhin wahrgenommen wird. Es stimmt nicht, dass der Krieg der Vater allen Fortschritts ist. Vielmehr verwandeln Waffentechnik

und Rüstungsproduktion schliesslich auch den zivilen ökonomischen Sektor in ein Schlachtfeld. Damit spreche ich nicht nur von dem Konkurrenzkampf einzelner Unternehmen. Die Produktion und die Produkte selbst verkörpern die Gewaltvorstellungen, die mit der Waffenproduktion und -erfindung einhergehen.

Als zivile Alternative zur Atombombe bietet uns die Energiewirtschaft den Atomreaktor an. Doch bei allem unterstellten guten Willen enthält dieser das gleiche tödliche Potential der Bombe.³ Tschernobyl hat das anschaulich bewiesen. Der Chemiewaffenforschung verdanken wir die Entdeckung und Produktion von Herbiziden, Pestiziden, Fungiziden. Was zur Vernichtung feindlicher Heere ersonnen wurde, ergiesst sich nun in Variationen über Felder, Wälder und Wiesen. Der zu vernichtende Feind heisst jetzt Unkräuter und Ungeziefer. Aber das Feindbild selbst ist geblieben. Ökonomische Sicherheit und militärische Sicherheit unterliegen den gleichen Bedrohungsvorstellungen und entbinden die gleichen Gewaltpotentiale. Jede "friedliche" Anwendung von Agrarchemie lässt sich in kriegerische verwandeln. Jeder Atommeiler produziert auch die kritische Masse für die Bombe. Ein Unterschied besteht nur darin, dass die atomare Gewaltanwendung einen raschen Tod bringt; die ökonomische Gewalt vollbringt das gleiche etwas langsamer.

2. Systemkonflikt

Was Marx und Engels am Kapitalismus kritisierten, war dessen soziale Unverträglichkeit. Daraus zogen sie die Konsequenz, die Produktionsverhältnisse auf revolutionärem Weg zu ändern. Ihrer

³ Prof. Dhirendra Sharma, einer der führenden Atomkritiker Indiens stellte fest: "Die Entwicklung der Atomtechnik hat das Land viele Milliarden Rupien gekostet - eine enorme Verschwendung, wenn man bedenkt wie wenig Strom die unfallträchtigen Atomkraftwerke bisher produziert haben. Die Milliardeninvestitionen machen nur dann einen Sinn, wenn ein Waffenprogramm dahintersteckt." (Zitat nach epd-Entw. 7/8 - 1989, S. 15)

Geschichtstheorie gemäss musste die sozialistische Gesellschaftsform sogar "gesetzmässig" aus der fortschreitenden Entwicklung der Produktionsmittel folgen.

Es ist hier nicht der Ort, auf die philosophischen Hintergründe und politischen Wirkungen des dialektischen Materialismus einzugehen. Seit 70 Jahren, politisch wirkungsvoll seit dem Ende des 2. Weltkrieges, gibt es ein sozialistisches Gesellschaftssystem, das sich als Alternative zum Kapitalismus versteht. Die ideologische Konfrontation des kalten Krieges hat daraus einen unversöhnlichen Gegensatz gemacht. Die Einflußsphären beider Lager schienen nur unter der Bedrohung gegenseitiger Vernichtung abgrenzbar zu sein. Noch vor knapp zwei Jahren hat der DDR-Staatsrats-Vorsitzende Erich Honecker bei seinem ersten Staatsbesuch in der BRD offiziell festgestellt, Kapitalismus und Sozialismus verhielten sich zueinander wie Feuer und Wasser. Der BRD-Kanzler, Helmut Kohl, hat ihm nicht widersprochen.

Michail Gorbatschow sieht das inzwischen anders: "Die Weltwirtschaft wird zu einem einheitlichen Organismus, ausserhalb dessen sich heute kein einziger Staat normal entwickeln kann, welchem gesellschaftlichen System er auch angehören und auf welchem ökonomischen Niveau er auch stehen mag... Das setzt die Ausarbeitung eines prinzipiell neuen Mechanismus des Funktionierens der Weltwirtschaft, einer neuen Struktur der internationalen Arbeitsteilung auf die Tagesordnung. Gleichzeitig deckt das Wachstum der Weltwirtschaft die Widersprüche und die Grenzen der Industrialisierung traditionellen Typs auf. Ihre weitere Ausdehnung 'in Breite und Tiefe' führt an den Rand einer ökologischen Katastrophe..."⁴

Dass die historische Entwicklung etwas anders verlaufen ist, als es sich die Begründer des wissenschaftlichen Sozialismus vorgestellt haben, hat m.E. mit einem Mangel ihrer eigenen Theorie zu tun. In ihrer Systemanalyse spielen die Produktionsmittel und -methoden die Rolle eines ethisch neutralen Geschichtsmotors.

⁴ FAZ, 9.12.1988, S. 6

Ethisch oder gesellschaftspolitisch relevant erscheint ihnen nur die Verteilung von Kapital und Arbeit und demzufolge die Verteilung der produzierten Produkte. Die gleichen Produktionsinstrumente, die im Kapitalismus notwendigerweise Verelendung der Massen, Akkumulation des Reichtums für wenige und - auch das hat Marx bereits gesehen - Zerstörung der Natur erzeugen, werden im Sozialismus soziale Gerechtigkeit und gesellschaftliche wie ökologische Harmonie produzieren.

Sie übersahen dabei, wie viel von den falschen ethischen und gesellschaftlichen Entscheidungen, die sie am Kapitalismus kritisierten, bereits in die Produktionsmittel übergegangen war und sich weiterhin darin vergegenständlichen würde. Alle wichtigen Innovationen der industriellen Technologie - angefangen bei Webstuhl und Dampfmaschine bis hin zu Fließband und Mikrochip - sind Erfindungen des Kapitalismus. Hier hat sich der "Geist des Kapitalismus" (Max Weber) instrumentell realisiert. Die ganze Produktionstechnologie unserer Zivilisation ist auf Enteignung von Arbeit, auf Profitmaximierung und Ausbeutung von Menschen und Ressourcen ausgerichtet, gleichgültig wo ihre Produktionsstätten etabliert sind. Unter veränderten gesellschaftlichen Bedingungen, die ja auch in kapitalistischen Ländern nicht ein für allemal festgeschrieben sind, können allenfalls einige Folgeerscheinungen gemildert und entstehende Umweltschäden mit technologischen Mitteln reduziert werden.

Hinzu kommt noch etwas anderes. Die vom Kapitalismus hervorbrachte Hardware einschliesslich der damit hergestellten Produkte übt eine Faszination aus, der auch der Sozialismus bisher nichts entgegenzusetzen vermochte. Es hängt womöglich mit dem marxistischen Glauben an den Fortschritt mittels immer raffinierterer Produktionsmittel zusammen, dass die meisten Politiker sozialistischer Länder je länger je mehr das Heil des Sozialismus ausgerechnet darin sehen, die technologischen Innovationen des Kapitalismus so vollständig wie möglich zu übernehmen.

Dabei könnte das Zurückbleiben des Sozialismus hinter den kapitalistischen Produktions- und Konsumtionsniveaus einen ganz anderen Schluss nahelegen: Der Sozialismus bedarf eines anderen ökonomischen Instrumentariums. Merkwürdigerweise sind sich jedoch bis jetzt die Anhänger des Marxismus mit ihren kapitalistischen Gegnern ausgerechnet darin einig, dass es zu diesen Methoden und Technologien keine Alternative gibt - es sei denn, man wolle unbedingt ins Mittelalter zurück.⁵

Schon vor Jahren hat Ivan Illich nachgewiesen, dass die moderne Gesundheitsindustrie krank macht und die Menschen ihrer Gesundheit enteignet. Auch den Massenverkehr hat er einer ähnlichen Kritik unterzogen. Die Beschleunigung unserer Bewegung - meint er - bezahlen wir mit einem unvergleichlichen Aufwand für die Installierung und Kontrolle der Verkehrswege wie der Bewegungsmaschinen. Rechnet man den zeitlichen Aufwand für diesen ganzen Produktions- und Organisationszweig hinzu, bewegen wir uns heute noch nicht schneller als im Zeitalter der Postkutschen.

Doch solche Berechnungen gelten in der Ökonomie beider Systeme nichts. Nur wenige alternative Ökonomen, wie Hans Christoph Binswanger, kritisieren die wirtschaftswissenschaftliche "Reduktion der Produktionsfaktoren auf die zwei Faktoren Arbeit und Kapital".⁶ Dieser Reduktionismus freilich gehört zum Weltbild des homo sapiens occidentalis. Sein wissenschaftliches

⁵ Selbst der systemkritische polnische Marxist, Adam Schaff, sieht das Heil eines "modernen Sozialismus" in erster Linie in der Einführung der Mikroelektronik und der Aufholung des "technologischen Rückstands". Er sieht in der dritten industriellen Revolution eine "Verheissung geöffneter Tore zu einem neuen Paradies". (*Adam Schaff, Perspektiven des modernen Sozialismus*, Europaverlag Wien-Zürich 1988, S. 82)

⁶ Ökologisch orientierte Wirtschaftswissenschaft, in: *Loccumer Protokolle* 15/84, S. 148

Ideal bezieht seine Evidenz aus der "Abblendung" ihr unbequemer Erscheinungen ⁷. Das betrifft die Physik ebenso wie die Medizin oder die Wirtschaftswissenschaft. Das abstrakte Kapital und die anonyme Arbeit sind die von aller Realität und Personalität entkleideten Kriterien einer solchen wissenschaftlichen Ökonomie. Wirtschaftliches Wachstum lässt sich mit Hilfe dieses Reduktionismus statistisch erheben, ohne solchen "Randerscheinungen" wie Lebensqualität, Wohlbefinden oder Umweltverträglichkeit Rechnung tragen zu müssen. Darin stimmen auch sozialistische und kapitalistische ökonomischen Theorien überein.

Ein Unterschied besteht - abseits der ideologischen Feindbilder - vor allem darin, wie weit der Reduktionismus noch getrieben werden kann. E.F. Schumacher hat schon in "Small is Beautiful"⁸ darauf aufmerksam gemacht, dass der Kapitalismus dahin tendiert, auch noch Arbeit durch Kapital zu substituieren. Das sich selbst vermehrende Kapital würde damit endgültig zum Idol des homo oeconomicus occidentalis. Wir erleben das gegenwärtig angesichts des Rückflusses von Kapitalzinsen aus den verschuldeten Entwicklungsländern. Und die systematische Einführung immer kapitalintensiverer Technologien bei gleichzeitigem Abbau an Arbeitskräften wird ebenfalls als grosser Fortschritt gepriesen.

So weit geht der Reduktionismus der sozialistischen Ökonomie freilich nicht. Doch es fragt sich, wie sie sich vor solchen Konsequenzen bewahren kann, wenn sie weiterhin ihre Bilanzen auf Nationaleinkommen, Pro-Kopf-Verbrauch und Produktivitätszuwachs beschränkt, ohne die damit einhergehenden sozialen und ökologischen Kosten einzukalkulieren. Gerade der Sozialismus hat den Beweis erbracht, dass die Überwindung von Hunger und Not der Erfolg politischer Entscheidungen, nicht ökonomischer Leistungen ist. Heute allerdings unterliegen solche

⁷ Vgl. A. M. Klaus Müller, Die präparierte Zeit, 1972; ders. Wende der Wahrnehmung, München 1978

⁸ E.F. Schumacher, Small is Beautiful, London 1973

politischen Entscheidungen nicht mehr allein nationalstaatlichen Bedingungen. Eine politische Willensbildung in internationalem Maßstab ist notwendig, um ökonomischen Prozessen eine humane und ökologisch verträgliche Wendung zu geben. Je weniger dabei ideologisch verfestigte Positionen ins Spiel gebracht werden, um so besser. Gorbatschows "neues Denken" scheint mir dafür gute Ansätze zu bieten.

3. Theologische Urteile

Die Internationale Weltklimakonferenz im Juni 1988 in Toronto stellte zum Abschluss fest: "Die Menschheit exekutiert absichtslos ein enormes, global wirksames Experiment, dessen schliessliche Konsequenzen nur noch von einem Nuklearkrieg übertroffen werden können."⁹

Was die Wissenschaftler nüchtern ein "Experiment" nennen, bezeichnet der Christ als Gottes Schöpfung. Und die Exekution dieser Schöpfung mag aus dem Blickwinkel der Klimatologen absichtslos erfolgen. Nach christlichem Verständnis können sich die Menschen damit nicht so leicht aus der Affäre ziehen. Es handelt sich hier nicht um ein unabwendbares Schicksal, sondern um einen absehbaren Schaden, der auf die Sünde der Menschen zurückgeführt werden kann.

Das ist nicht nur ein Spiel mit Worten, sozusagen ein Auswechseln wissenschaftlicher durch religiöse Sprache. Ist die Welt ein Experiment, dann kann der Mensch es beenden oder fortführen - nach Belieben. Ist sie aber die Schöpfung eines personalen Gottes, dann ist der Mensch innerhalb dieser Schöpfung nur Teil eines Ganzen und dem Schöpfer für sein Tun und Lassen verantwortlich. In diesem Falle ist auch der Schaden, den der Mensch an der Schöpfung anrichtet, als Folge der Sünde gegenüber dem Gott dieser Schöpfung zu verstehen. Wo der Glaube an den Schöpfergott schwindet und der Mensch die Schöpfung als

⁹ Die Zeit Nr. 29/1988, S. 9

Material seiner eigenen Schöpfungen versteht, schwindet auch das Bewusstsein für die Sünde. Wenn aber der Mensch sich nicht mehr für das verantwortlich fühlt, was er - scheinbar absichtslos - anrichtet, dann scheint es auch keinen Weg zur Besserung zu geben.

Für die Christen - und insbesondere Theologen/innen - muss die Frage nach dem Zusammenhang von Ökonomie und Schöpfung mit der Aufdeckung von Schuld einsetzen. Das ist nicht so leicht getan wie gesagt. Denn mit der Denunziation einzelner Personen, Gruppen oder Systeme sind diese noch nicht überführt. Die lateinamerikanischen Befreiungstheologien haben dazu einen wichtigen Beitrag geleistet, indem sie die Metaphysik des Kapitalismus mit dem Götzendienst im Alten Testament parallelisieren. Der abstrakte Gott "Kapital" ist - nach Hinkelammert¹⁰ - "ein Moloch, der den Menschen verschlingt". Und er fährt fort: "Ausgehend von der Metaphysik des Unternehmers entsteht ein Konzept der Natur, wonach der Mensch als die einzige Störung der Natur auftritt, da er seine Bedürfnisse äussert und die konkrete Natur als Raum und Bedingung seines konkreten Lebens verteidigt" (ebd.).

Der Münchner Theologe Falk Wagner hat mit der vergleichbaren Absicht die Funktion des Geldes im modernen Wirtschaftsgeschehen untersucht. Er schreibt: "Das Geld erfüllt seine Funktion als Mittel des Tausches, des Rechnens und Messens und der Wertaufbewahrung. Aber diese mittelbare Funktion des Geldes kann so verselbständigt werden, dass das Geldmittel zum Selbstzweck wird. Dann werden alle Dinge, Sachen, Inhalte und Gedanken, die mit Geld kommunizieren, zu Mitteln des selbstzweckhaften Geldes herabgesetzt. Das zum Selbstzweck erhobene Geld zieht als der 'irdische Gott' die Funktion der alles bestimmenden Wirklichkeit an sich. Religion und Theologie können die

¹⁰ Franz J. Hinkelammert, Die wirtschaftlichen Wurzeln des Götzendienstes, in: ders. u.a., Die Götzen der Unterdrückung und der befreiende Gott, Münster 1984, S. 146

damit gesetzte Vergleichbarkeit von Geld und Gott nicht verhindern. Aber sie können das Bewusstsein über die mögliche Differenz zwischen Geld und Gott schärfen.“¹¹ Wagner ist gleichzeitig der Ansicht, dass die Theologie (meint er nur eine bestimmte Theologie in der BRD?) diese Aufgabe nicht erfüllt, weil Kirche und Theologie in diese Geldbestimmtheit des alltäglichen Lebens verstrickt sind.

Das gibt Anlass zu selbstkritischer Zurückhaltung, was die denunziatorische Kritik an bestimmten Erscheinungen und Personen im Wirtschaftsprozess betrifft. Schuldzuweisung ist wenig hilfreich, weil sie - ohne Solidarität und Versöhnungsangebot - den Beschuldigten nur in eine Verteidigungs- oder Rechtfertigungshaltung treibt. Die "Unterscheidung der Geister" (oder Götter) ist eine Sache, die die Kirche mit sich selbst abmachen muss. Aber sie darf hoffen, dass die Befreiung von den Götzen der Unterdrückung und Zerstörung auch anderen als Befreiung erfahrbar wird.

Zum Schluss stellt sich noch einmal die Frage, was solche ethischen und theologischen Überlegungen gegenüber den harten Realitäten wirtschaftlicher Macht und Ohnmacht auszurichten vermögen. Dabei wird man sich zunächst bewusst machen müssen, dass die christlichen Kirchen auf die eine oder andere Weise in das ökonomische System einbezogen sind, sowohl was die Beteiligung am wirtschaftlichen Reichtum anlangt, als auch was seine Legimitation betrifft. Viele oben kritisierte Auswirkungen des Wirtschaftssystems (Verständnis von Arbeit, Partizipationsverluste, Ungerechtigkeit usw.) beziehen sich auch auf die Kirchen. Und die Profiteure wie die Opfer dieser Ökonomie sind Mitglieder dieser oder jener Kirche.

1.

Deshalb muss sich der Aufruf zur Erneuerung und Veränderung zuerst an die Kirche selbst wenden. In der Kirche selbst lassen

¹¹ *Falk Wagner*, Geld oder Gott? Zur Geldbestimmtheit der kulturellen und religiösen Lebenswelt, Stuttgart 1984, S. 134

sich alternative Modelle des Arbeitens, der Verteilung, der Gemeinschaftsbildung oder Partizipation ausprobieren. Wir müssen fragen, wo und wie das wirklich geschieht.

2.

Wenn es denn stimmt, dass unsere Wirtschaftsmethoden und deren Auswirkungen die Schöpfung und die Menschheit mit ihr in die Gefahr bringen, vernichtet zu werden, dann muss die Kirche diesem System ihre Legimitation entziehen. Es ist zu fragen, wie das geschehen könnte: in Form eines Bekenntnisses, als "Absage" oder als praktische Verweigerung und Veränderung.

3.

Je dramatischer die Form des Protestes oder des Legitimationsentzugs werden soll, um so eher zeichnet sich darüber eine Spannung oder gar Spaltung in der Kirche ab. Da sich in den reichen Industrieländern viele Christen mit dem für sie vorteilhaften System identifizieren, besteht die Gefahr einer Personalisierung von Schuld und Bussforderung.

Deshalb ist eine Bewusstseinsbildung erforderlich, die im christlichen Raum mit Recht Evangelisierung genannt wird. Nur wer sich vom Evangelium überführt weiss, wird zum Umkehren bereit sein. Die Frage ist, wie diese spezifisch christliche Motivation mit ausserchristlicher Partnerschaft in den Sachfragen vermittelt werden kann.

BIBELSTUDIE

1. Königsbuch 21

Rainer Albertz

Unser erster alttestamentlicher Bibeltext führt uns in das Israel des 9. Jahrhunderts vor Christus, genauer gesagt, in das nördliche der beiden Teilreiche. Es regierte der König Ahab, der, aufgrund der klug eingefädelten Diplomatie seines Vaters mit der phönizischen Königstochter Isebel verheiratet, das Nordreich in ein festgeknüpftes Bündnissystem mit seinen nördlichen Nachbarn einbinden konnte und mit ihnen zusammen in der ruhmreichen Schlacht von Karkar 853 selbst die mächtigen Assyrer das Fürchten lehrte. Normalerweise residierte er in Samaria, er hatte aber eine zweite Residenz in Jesreel, ca. 40 km nördlich am Ostrand der fruchtbaren gleichnamigen Ebene gelegen. Dies ist nun auch der Schauplatz der nachfolgenden Erzählung:

1a Überleitungsformel

Nach diesen Ereignissen geschah (folgendes):

1ab Exposition

Einen Weinberg hatte der Jesreeliter Nabet, der in Jesreel (lag) neben dem Palast Ahabs, des Königs von Samaria.

2-4 Vorbereitende Handlung: Der Versuch Ahabs, sich den Weinberg auf rechtmässige Weise zu verschaffen, misslingt

Da sprach Ahab zu Nabet:

"Gib mir deinen Weinberg, dass er mir als Gemüsegarten diene, denn er liegt ganz in der Nähe meines Palastes. Ich will dir dafür entweder einen besseren Weinberg als Ersatz geben, oder wenn du lieber willst, will ich dir den Kaufpreis mit Geld

bezahlen."

Doch Nabot antwortete Ahab:

"Das sei fern von mir bei Jahwe, dass ich dir den Erbbesitz (nahala) meiner Väter gäbe!"

Da ging Ahab verbittert und wütend in seinen Palast wegen der Antwort, die der Jesreeliter Nabot ihm gegeben hatte, indem er sprach:

"Ich gebe dir nicht den Erbbesitz (nahala) meiner Väter."

Und er legte sich auf sein Bett, wandte sein Gesicht ab und ass nichts mehr.

5-20a Haupthandlung: Der Justizmord des Königshauses und seine Aufdeckung durch den Propheten

5-16 1. Teil: Der Justizmord, d.h. das Vorhaben Isebels, Ahab den Weinberg auf unrechtmässige Weise zu verschaffen, gelingt scheinbar.

5-7 Isebel übernimmt die Initiative

Als nun seine Frau Isebel hereinkam, fragte sie ihn:

"Warum bist du so deprimiert, dass du nichts mehr isst?"

Da erzählte er ihr:

"Ich habe zu dem Jesreeliter Nabot gesagt: 'Verkaufe mir doch deinen Weinberg, oder, wenn du willst, gebe ich dir einen Weinberg als Ersatz dafür'. Doch er antwortete: 'Nein, ich gebe dir meinen Weinberg nicht!'"

Da entgegnete ihm Isebel:

"Bist du es noch, der die Königsherrschaft (meluka) über Israel ausübt? Steh auf, iss etwas und sei guten Mutes! Ich werde dir den Weinberg des Jesreeliters Nabot schon verschaffen!"

8-10 Der kaschierte Mordbefehl der Königin im Namen des Königs

Darauf schrieb sie Briefe im Namen Ahabs und siegelte sie mit seinem Siegel. Dann schickte sie die Briefe an die Ältesten (zeqanim) und Notablen (horim), die mit Nabot in seiner Stadt wohnten.

In den Briefen hatte sie folgendes geschrieben:

"Ruft eine Fastenfeier aus und lasst Nabot sich an die Spitze des Volkes setzen.

Dann setzt zwei nichtsnutzige Männer ihm gegenüber; die sollen gegen ihn als Zeuge auftreten und sagen: 'Du hast Gott und den König geflucht (Text euphemistisch: gesegnet)!' Dann führt ihn zur Stadt hinaus und steinigt ihn zu Tode!"

11-14 Ausführung des königlichen Mordbefehls durch die Notablen Jesreels

Da taten die Männer seiner Stadt (anse iro), die Ältesten und Notablen, die in seiner Stadt wohnten, wie ihnen Isebel geschickt hatte (wie in den Briefen geschrieben war, die sie ihnen geschickt hatte):

Sie riefen eine Fastenfeier aus und liessen Nabot sich an die Spitze des Volkes setzen.

Darauf kamen zwei nichtsnutzige Männer und setzten sich ihm gegenüber; die traten gegen ihn als Zeuge auf (Nichtsnutze gegen Nabot) vor allem Volk und sagten:

"Nabot hat Gott und den König geflucht!"

Da führten sie ihn hinaus aus den Gassen der Stadt und steinigten ihn mit Steinen, bis dass er tot war.

Darauf schickten sie zu Isebel die Nachricht:

"Nabot wurde gesteinigt und starb."

15-16 Erfolgsmeldung Isebels an Ahab: Das Vorhaben scheint gelungen; Inbesitznahme des Weinberges

Als Isebel erfuhr, dass Nabot gesteinigt und gestorben war, sprach sie (Isebel) zu Ahab:

"Auf! Nimm den Weinberg des Jesreeliten Nabot in Besitz, den er dir nicht verkaufen wollte. Denn Nabot ist nicht mehr am Leben, sondern tot."

Als Ahab hörte, dass Nabot tot sei, da stand er (Ahab) auf, um zum Weinberg des Jesreeliten Nabot zu gehen, um ihn in Besitz zu nehmen.

17-20 2. Teil: Aufdecken des Justizmordes durch Elia

17-19a Botensendung an Elia

Da erging das Wort Jahwes an Elia von Tisbe:

Auf, geh hinab, Ahab, dem König von Israel, entgegen, der in Samaria (wohnt)!

Siehe, er ist im Weinberg Nabots, zu dem er herabgestiegen ist, um ihn in Besitz zu nehmen.

Und du sollst zu ihm sagen:

19b Das prophetische Gerichtswort an den König

"So spricht Jahwe:

'Hast du gemordet und auch schon in Besitz genommen?'

(und du sollst zu ihm sprechen, so spricht Jahwe)

'An dem Ort, an dem die Hunde das Blut Nabots lecken, werden sie auch dein Blut lecken!'

20a Erschrecken des ertappten Königs

Da sprach Ahab zu Elia:

"Hast du mich ertappt, mein Feind?"

(1Kön 21,1-20a)

Ich mache hier erst einmal einen Einschnitt; der Text ist an seinem Ende nachträglich stark überarbeitet worden, wodurch das Ende der Erzählung einigermaßen undeutlich ist; doch dazu später.

1. Der Aufbau der Erzählung

Der Aufbau der Erzählung ist ausgesprochen kunstvoll: Nach der Exposition V.1ab, die Nabet und seinen Weinberg, das Streitobjekt, um das es zwischen ihm und dem König zum Konflikt kommt, einführt, setzt die vorbereitende Handlung V.2-4 damit ein, dass der Versuch des Königs, den Weinberg Nabots auf rechtmässige Weise zu erwerben, am Widerstand Nabots scheitert. Dieses Scheitern ist die Basis für die Haupthandlung: Sie besteht aus zwei Teilen: dem Justizmord, den Isebel perfekt inszeniert (V.5-16) und seiner Aufdeckung durch den Propheten (V.17-20a). Der erste Teil ist szenisch besonders reich ausgestaltet:

1. Szene V.5-7: Die Auseinandersetzung Isebels mit Ahab, aus der heraus sie die Initiative übernimmt.
2. Szene V.8-10: Der kaschierte Mordbefehl der Königin, den sie brieflich im Namen des Königs an die Ältesten und Notablen von Jesreel sendet.
3. Szene V.11-14: Die Ausführung des königlichen Mordbefehls durch die sakrale Rechtsversammlung.
4. Szene V.15-16: Die Erfolgsmeldung Isebels an Ahab und dessen förmliche Inbesitznahme des Weinbergs.

D.h. dieser erste Hauptteil schildert detailliert, wie das Königshaus durch Einsatz unrechtmässiger Mittel infolge der Einflussmöglichkeiten, die es besitzt, dennoch zu dem gewünschten Eigentum kommt. Der Versuch Ahabs, der V.4 misslungen war, ist in V.16 scheinbar glatt und elegant gelungen.

Doch damit ist die Erzählung noch nicht zu einem Abschluss gekommen, auch wenn dies einige Exegeten meinen (Timm, Würthwein). Der Erzähler lässt keinen Zweifel daran, dass für ihn das Gelingen des königlichen Vorhabens mit einem Unrecht verbunden war, das zum Himmel schreit. Und so lässt er einen zweiten Hauptteil folgen, in dem der Prophet Elia das Vorgehen des Königshauses als blanken Mord aufdeckt und ihm im Namen Gottes Vergeltung ankündigt (V.17-19). Der scheinbare Erfolg wird sich als Misserfolg entpuppen. Und so steht am Ende die erschrockene Frage des ertappten Königs (V.20a).

Es sind somit zwei Geschehensbögen, welche die Spannung der Erzählung ausmachen:

1. Der Bogen von einem Misslingen zu einem Gelingen königlicher Landambitionen. Er beginnt in V.2, kommt zu seinem Höhepunkt in V.4 und in V.16 zu seinem Ziel.
2. Der Bogen von einer Verschuldung zu einer Bestrafung des Königshauses. Er beginnt in V.8, erreicht seinen Höhepunkt in V.14-16 und zielt auf das Prophetenwort V.19 am Ende.

Die Raffinesse der Erzählweise zeigt sich darin, dass der zweite Bogen, d.h. der Aspekt von Schuld und Strafe, erst ganz am Schluss der Erzählung (2. Hauptteil, V.17-20a) explizit zum Tragen kommt, davor schwingt er nur implizit mit; dagegen steht der erste Bogen, in dem es um das Scheitern und schliessliche Gelingen königlicher Ambitionen geht, über Dreiviertel der Erzählung (vorbereitende Handlung und 1. Hauptteil, V.2-16) ganz im Vordergrund. Durch die Art dieser Darstellung erreicht der Erzähler eine Schilderung der Ereignisse aus der Perspektive des Königshauses. Ahab und Isebel, ihre Wünsche, ihre Vorstellungen, ihre Enttäuschungen, ihre Cleverness und ihr letztendlicher Erfolg stehen V.2-16 erst einmal im Zentrum des Geschehens; Nabot dagegen kommt nur mit seiner Weigerung V.3 zu Wort, danach ist er nur das stumme Opfer staatlicher Machenschaften. Damit will der Erzähler erreichen, dass seine Hörer sich ein Stück weit mit dem enttäuschten Ahab und der cleveren Isebel identifizieren, um sie so die Überraschung des ertappten Königs miterleben zu lassen. Das schroffe aufdeckende und verurteilende Prophetenwort soll auch die Hörer der Erzählung ein Stück weit mittreffen.

Von dieser Anlage der Erzählung her kann man vermuten, dass sie ursprünglich an solche Gruppen gerichtet war, die mit dem Königtum paktierten und sich - wie die Notabeln von Jesreel - aus Angst oder wegen persönlicher Vorteile von ihm korrumpieren liessen. Sie wollte Menschen ansprechen, die vor der Kumpanei mit der menschenverachtenden Macht gewarnt werden mussten. Sie wendet sich darum direkt auch an uns.

2. V.1-4 Der Konflikt und sein sozialer Hintergrund

Der Konflikt bricht in unserer Erzählung daran auf, dass Ahab einen Weinberg, der dem Jesreeliter Nabot gehört und an seine Besitzungen angrenzt, haben will, um ihn für den Bedarf der Hofhaltung zu nutzen:

V.2 Da sprach Ahab zu Nabot:

Gib mir deinen Weinberg, dass er mir als Gemüsegarten diene, denn er liegt ganz in der Nähe meines Palastes. Ich will dir dafür entweder einen besseren Weinberg als Ersatz geben oder, wenn du lieber willst, bezahle ich dir den Kaufpreis in Silber dafür.

Das Anliegen des Königs klingt begründet, und das Angebot ist durchaus fair. Ahab bietet Nabot einen Weinberg zum Tausch an, verspricht sogar einen besseren oder will in barer Münze bezahlen.

Um so verwunderlicher ist die barsche Reaktion Nabots auf das Ansinnen des Königs:

V.3 Doch Nabot antwortete Ahab:

Das sei fern von mir bei Jahwe, dass ich dir den Erbesitz meiner Väter gäbe!

Das hebräische Wort halila, das ich mit "das sei fern!" übersetzt habe, ist ein emotionsgeladener Kraftausdruck, es bedeutet wörtlich "zum Entweihten (damit)!" und drückt damit den Ekel aus, mit dem man sich von etwas, was man als völlig unmöglich und undiskutabel empfindet, distanziert. Nabot ist überhaupt nicht bereit, sich auf das Verhandlungsangebot des Königs auch nur einzulassen; er weist es brüsk und kompromisslos zurück.

Was aber sind die Gründe für Nabots eigenartiges Verhalten? Sie werden in unserem Text nicht explizit genannt, da sie den damaligen Adressaten offensichtlich bekannt waren. Wir müssen sie für uns dagegen rekonstruieren, indem wir die gesellschaftliche Situation etwas breiter aufhellen.

Ausgangspunkt unserer Nachforschungen ist der Umstand, dass Nabot seinen Weinberg als "Erbbesitz seiner Väter" bezeichnet (V.3). Der Begriff begegnet noch einmal in der Reaktion Ahabs V.4 und hat offensichtlich für die Ablehnung Nabots erhebliche Bedeutung.

Mit dem hebräischen Begriff nahala "Erbbesitz" wird im Alten Testament das Grundeigentum bezeichnet, auf dem die bäuerlichen Familienbetriebe wirtschafteten. Es war den Familien in vorstaatlicher Zeit durch Los zugeteilt worden (heleg) und wurde patrilinear innerhalb der Familie vererbt, und die Sippe war verpflichtet, es bei Überschuldung der Familie loszukaufen (ge'ulla), um es in der Verwandtschaft zu halten. Es galt traditionell als unverkäuflich, obgleich die gesetzliche Regelung, die dies fest-schrieb, wahrscheinlich erst aus der frühnachexilischen Zeit stammt. Sie steht in dem Text, den wir morgen behandeln wollen (s.S. 42 ff). Hier bestimmt Jahwe durch Mose:

Lev 25,23 Das Land aber sollt ihr nicht unwiderruflich verkaufen, denn mir gehört das Land, denn Fremdlinge und Beisassen seid ihr mir ...

Nach diesem Text ist Jahwe der eigentliche Eigentümer des Landes, der den Familien nur dessen Nutzung zuweist und ihnen die volle Verfügungsgewalt darüber entzieht. Ob diese rechtliche und theologische Klarstellung schon im 9. Jahrhundert vorauszu-setzen ist, ist eher unwahrscheinlich, denn sie würde Ahabs Ansinnen ja von vornherein als grobe Missachtung eines göttlichen Gebots erscheinen lassen, was unser Erzähler in keiner Weise erkennen lässt. Wahrscheinlich handelt es sich eher um einen ungeschriebenen alten Brauch, der auch in anderen Teilen des Vorderen Orients nachzuweisen ist (z.B. in den Nuzi-Urkunden). Dieser hatte den Zweck, in der tribalen Agrargesellschaft der vorstaatlichen Zeit die gesellschaftliche Homogenität und Egalität der kleinbäuerlichen Familienbetriebe zu sichern, indem er der Besitzakkumulation enge Grenzen setzte. Nabot jedenfalls fühlte sich dieser traditionellen vorstaatlichen Vorstellung vom unveräußerlichen Familieneigentum an Grund und Boden verpflichtet.

Damit ist aber noch nicht erklärt, warum er so aggressiv reagiert und nicht einmal einen Grundstückstausch, mit dem Ahab ihm mit seinen familienrechtlichen Eigentumsvorstellungen durchaus entgegenkommt, auch nur in Erwägung zieht. Um dies zu verstehen, muss man wissen, dass sich in Israel seit dem Übergang zur

Staatlichkeit die wirtschaftlichen und bodenrechtlichen Strukturen stark gewandelt hatten. Die zentrale königliche Verwaltung, die ab David und Salomo entstand, hatte einen gewaltigen Landbedarf. Sie brauchte grosse Domänen, um den königlichen Hof und die königlichen Tempel zu unterhalten, sie brauchte immer neues Land, um einer wachsenden Zahl von Beamten, Militärs und Kaufleuten, die im Dienst des Königs standen, ihren Unterhalt zu bezahlen.

Diese vom Königtum betriebene und geförderte moderne Entwicklung zum Grossgrundbesitz brachte die traditionellen kleinbäuerlichen Familienbetriebe zunehmend in Bedrängnis. War es am Anfang noch neu erobertes und herrenlos gewordenes Land (2Kön 8,1-6), das die Krone an sich zog und an ihre Beamten austeilte (1Sam 8,14; 22,7; 2Sam 9,10ff), so wurden Mitte des 8. Jahrhunderts die Kleinbauern von der neuen Klasse der Grossgrundbesitzer durch rücksichtslose Ausnutzung des harten antiken Kreditrechts massenweise in die Hörigkeit und Verarmung, ja sogar von ihren Äckern vertrieben. So geisselte der Prophet Jesaja einen regelrechten "Verdrängungswettbewerb", in den diese expansive Wirtschaftsentwicklung einmündete.

Jes 5,8 Wehe denen, die Haus an Haus reihen
und Feld an Feld fügen, bis kein Raum mehr da ist und
ihr allein noch Grundbesitzer inmitten des Landes seid.

Und der Prophet Micha sah zu etwa derselben Zeit das vorstaatliche Bodenrecht, das jedem Vollbürger seinen Erbbesitz zugewiesen hatte, durch die hemmungslose wirtschaftliche Dynamik, die Grossgrundbesitzer an den Tag legten, vollständig ausgehöhlt:

Mi 2,1 Weh denen, die Unrecht und 'Untaten' planen
auf ihren Lagern.
Beim Morgenlicht führen sie's aus,
weil es in ihrer Macht steht.

- 2 Sie begehren Felder und rauben sie,
Häuser, und nehmen sie fort.
Sie unterdrücken (das Prinzip): ein Mann und sein
Haus,
ein Menschen und sein Erbbesitz.

Und wenn die Reformpriesterschaft, die sich in der Exilszeit aus dem Schülerkreis um den Propheten Ezechiel entwickelte, den Landbedarf des Königs und seiner Beamten scharf limitiert, dann wird noch einmal aus der Retroperspektive sichtbar, welche Bedrohung von diesem für die kleinbäuerliche Schicht ausging:

Ez 46,16 So spricht Adonaj-Jahwe:

Wenn der Fürst einem seiner Söhne ein Geschenk gibt 'von' seinem Erbbesitz (nahala), so soll es seinen Söhnen gehören. Ihr Eigentum ('ahuzza) wird es im Erbbesitz.

- 17 Doch wenn er einem seiner Knechte ein Geschenk gibt von seinem Erbbesitz, so soll es ihm bis zum Jahr der Lastenbefreiung (deror) gehören und dann an den Fürsten zurückfallen. Nur seinen Söhnen soll sein Erbbesitz verbleiben.
- 18 Doch darf der Fürst nicht vom Erbbesitz des Volkes nehmen, indem er sie gewaltsam von ihrem Eigentum vertreibt. Von seinem Eigentum soll er seinen Söhnen vererben, damit nicht mein Volk verdrängt werde, ein jeder von seinem Eigentum.

D.h. der König darf aus seinem festumrissenen Grundeigentum nur noch seinen Söhnen Land vererben. Landschenkungen an Beamte dürfen keine endgültigen Eigentumsüberschreibungen mehr sein. Sie fallen regelmässig an den König zurück, damit dessen Landbedarf nicht ins Uferlose wächst und die kleinbäuerliche Landbevölkerung nicht noch einmal von ihrem Grundeigentum vertrieben wird.

Im 9. Jahrhundert, in dem unser Text spielt, stehen wir erst am Anfang dieser krisenhaften gesellschaftlichen Entwicklung; aber von ihrem weiteren Verlauf her wird erst der Kern, um den es bei der Auseinandersetzung zwischen Nabot und Ahab geht, voll sichtbar. Für den jesreelitischen Bauern Nabot geht es nicht nur um den einen Weinberg, den der König für seine Hofhaltung als Gemüsegarten nutzen will. Für ihn geht es ums Prinzip, ob das Königshaus mit seinem unersättlichen Landbedarf immer tiefer in die kleinbäuerliche Boden- und Gesellschaftsstruktur eingreifen darf. Er will mit seinem Weinberg ein Exempel statuieren gegen eine Wirtschaftsentwicklung, die er für verhängnisvoll hält. Er hält die Stunde für gekommen, entschlossen Widerstand gegen den staatlichen ökonomischen Druck zu leisten. Deswegen seine totale Verweigerung und Kompromisslosigkeit, deswegen seine emotionsgeladene störrische Ablehnung! Er will als freier Bauer Israels seinem König eine Grenze aufzeigen, die er trotz aller wirtschaftlichen Rationalität nicht überschreiten darf.

Die drastische Ausmalung der Reaktion Ahabs auf die Demonstration Nabots soll deutlich machen, dass der König den grundsätzlichen Charakter dieser Verweigerung durchaus erkannt hat:

V.4 Da ging Ahab wütend und verbittert in sein Haus hinein wegen der Antwort, die der Jesreeliter Nabot ihm gegeben hatte: "Ich gebe dir den Erbesitz meiner Väter nicht.", und er legte sich auf sein Bett, wandte sein Gesicht ab und ass nichts mehr.

Als König eines Staates, der sich unter Jerobeam aus einem Aufstand gegen die Unterdrückung durch staatliche Fron gebildet hatte (1Kön 12), kannte er die unbeugsame Freiheitsliebe seiner Untertanen und sah auch keine Möglichkeit, sich einfach über das familiäre Bodenrecht, das seinen wirtschaftlichen Vorstellungen entgegenstand, hinwegzusetzen. Ein direktes Brechen des Widerstandes durch königliche Macht hätte unabsehbare Folgen bis hin zum offenen Aufstand, der schon manchen seiner Vorgänger hinweggefegt hatte. So ist er wütend und

ratlos. Nein, in so einem störrischen und hinterwäldlerischen Volk machte es keinen Spass, König zu sein.

3. V.5-7 Die Auseinandersetzung mit Isebel

Nachdem der Konflikt für Ahab so unlösbar endete, kommt die Handlung erst wieder durch seine Frau Isebel in Gang.

V.5 Als nun seine Frau Isebel hereinkam, fragte sie ihn:
"Warum bist du so deprimiert, dass du nichts mehr isst?"

V.6 Da erzählte er ihr: "Ich habe zu dem Jesreeliter Nabot gesagt: 'Gib mir doch deinen Weinberg für Geld, oder wenn du willst, gebe ich dir einen Ersatz für ihn'. Doch er antwortete: 'Nein, ich gebe dir meinen Weinberg nicht!'"

Es liegt dem Erzähler daran, uns - fast wie ein Hofberichterstatler - in die Psychologie des Herrscherhauses einzuweißen. Ganz die liebende Gattin, erkundigt sich Isebel nach den Gründen für Ahabs Missmut. Darauf kann der schmallende König seinem angestauten Ärger Luft machen und darf reden. Doch die Weise, wie er Isebel den Fall darstellte, weist auf einen gewissen politischen Dissens mit seiner Frau. Er hat Furcht, vor seiner Frau zuzugeben, wieweit er Nabot schon entgegengekommen war: Von einem besseren Weinberg ist nicht mehr die Rede, der Verkauf wird als die erste Wahl präsentiert. Auch vermeidet es Ahab, seiner Frau die emotionsgeladene Schroffheit der Ablehnung Nabots (halila fehlt V.6) und dessen Rekurs auf das "Erbe der Väter" zuzumuten. Er will seine ausländische Frau nicht mit innerisraelitischen Sentimentalitäten behelligen, da er offenbar weiss, dass sie dafür kein Verständnis hat. Doch trotz dieser Abmilderungen reagiert Isebel scharf:

V.7a Da entgegnete ihm Isebel:
"Bist du es noch, der die Königsherrschaft über Israel ausübt?"

Sie hat die Signalwirkung der Verweigerung Nabots wohl verstanden; seine Demonstration, die dem Königtum Grenzen aufzeigen wollte, stellt - so erkennt sie glasklar - die Herrschergewalt Ahabs zur Disposition. Und mit ihrer spöttischen Frage will sie ihrem Mann klarmachen, dass ein solcher Widerstand gegen die Staatsgewalt unter keinen Umständen hingenommen werden kann. Nach einer solchen Demonstration auf die israelitische Freiheitsliebe und überholte kleinbäuerliche Ideale, denen sie als Ausländerin sowieso distanzierter gegenübersteht, Rücksicht nehmen zu wollen, wäre in ihren Augen schiere Selbstaufgabe der Monarchie. Und da sie um die sentimental Bindungen ihres Mannes weiss, ist sie entschlossen, die Sache selbst in die Hand zu nehmen:

V.7b "Steh' auf und iss etwas und sei guten Mutes!
Ich werde dir den Weinberg des Jesreelers Nabot schon verschaffen."

Und Ahab, noch in Selbstzweifeln mit sich uneins, lässt sie gewähren.

4. V.8-10 Der entsolidarisierende Plan der Königin

Auch als Phönizierin weiss Isebel die Empfindlichkeit ihrer israelitischen Untertanen so gut einzuschätzen, dass sie nicht einfach Nabot durch königliche Häscher einfangen und aus dem Weg räumen lassen kann. Das könnte eine demonstrative Solidarisierung der Bauernschaft der Region provozieren und in riskante Unruhen einmünden. Deswegen fasst sie den Plan, die örtlichen Autoritäten in ihr Vorhaben einzubinden:

V.8 Darauf schrieb sie Briefe im Namen Ahabs und siegelte sie mit seinem Siegel und schickte die Briefe an die Ältesten und Notabeln, die mit Nabot zusammen in seiner Stadt wohnten.

V.9 In den Briefen hatte sie folgendes geschrieben:
Ruft eine Fastenfeier aus und lasst Nabot sich an die Spitze des Volkes setzen.

V.10 Dann setzt zwei nichtsnutzige Männer ihm gegenüber, die sollen gegen ihn als Zeuge auftreten und sagen:
"Du hast Gott und den König geflucht!"
Dann führt ihn (zur Stadt) hinaus und steinigt ihn zu Tode.

Klar ist das Ziel des Vorhabens: Die Rechtsgemeinde Jesreels soll selber das Todesurteil an Nabot vollstrecken. Es soll äusserlich alles nach Recht und Ordnung zugehen. Wohl haben wir einen genau entsprechenden Rechtssatz in den - stark herrschaftskritischen - Rechtsbüchern des Alten Testamentes nicht überliefert, aber ein Gebot des Bundesbuches aus dem 8. Jahrhundert kommt doch sachlich in die Nähe:

Ex 22,27 Gott sollst du nicht fluchen,
und den Fürsten in deinem Volk sollst du nicht fluchen!

Unsicher ist nur, ob mit dem hebräischen Wort nasi', das wir traditionell mit "Fürst" wiedergeben, wirklich der König und nicht vielmehr ein - eher machtloser - Stammesführer der tribalen Organisation gemeint ist. Doch könnte das Verbot durchaus vom Königtum für sich in Anspruch genommen worden sein: Wer die religiösen und staatlichen Grundlagen der Gesellschaft so total in Frage stellt, dass er nichts mehr damit zu tun haben will (eben das ist mit "Fluchen" gemeint), hat keine Existenzberechtigung mehr.

Nicht so klar ist der Plan Isebels, wie es zu der Anklage und Verurteilung kommen soll, da für uns die genauen rechtlichen Verhältnisse der israelitischen Königszeit noch teilweise im dunkeln liegen. Die Fastenfeier, die nach dem Wunsch Isebels einberufen werden soll, setzt eine Notlage, vielleicht eine Dürreperiode voraus. Das bedeutete nach antiker Vorstellung, dass eine Schuld auf dem Lande liegen müsse. Und der Plan der Königin geht wohl dahin, Nabots Verhalten auf der Fastenfeier als das zu entlarven, was den göttlichen Zorn über das Land provoziert habe.

Wenn dabei Nabot auf dieser Feier eine Ehrenstellung und besondere Verantwortung eingeräumt werden soll, dann nicht nur, um ihn in Sicherheit zu wiegen, sondern ihn, den Rebellen gegen das Königshaus, dazu zu verleiten, sich in seine Kritik an der Monarchie und der von ihr geschaffenen gesellschaftlichen Mißstände weiter hineinzusteigern. Die nichtsnutzigen Männer, die ihm gegenübergestellt werden, sollen ihn vielleicht zu Aussagen wie diese provozieren: "Da seht ihr es ja, dieses gottlose Königtum beschwört, wie die Dürrenot zeigt, den göttlichen Zorn herauf, es macht, indem es unsere altüberlieferte Bodenordnung nicht achtete, Gott zum Götzen.... Mit ihm und dem Gott, auf den es sich beruft, wollen wir nichts mehr zu tun haben." Damit aber würde er so weit gehen, dass er zum unerträglichen Querulanten abgestempelt würde, der beseitigt werden muss.

5. V.11-14 Die korrumpierte Ortsgemeinde

Der Plan wird ausgeführt, ganz so wie ihn die Königin ausgeheckt hat. Es ist wohl der erschütterndste Zug unseres Bibeltextes, dass er nüchtern konstatiert, dass sich die verantwortlichen Führer der Ortsgemeinde ohne erkennbaren Widerstand in den durchsichtigen Mordplan des Königshauses einbinden lassen und das schmutzige Spiel mitspielen.

- V.11 Da taten die Männer seiner Stadt, die Ältesten und Notabeln, die in seiner Stadt wohnten so, wie Isebel ihnen geschrieben hatte.
- V.12 Sie riefen eine Fastenfeier aus und liessen Nabot sich an die Spitze des Volkes setzen.
- V.13 Darauf kamen zwei Nichtsnutze, die setzten sich ihm gegenüber und traten als Zeuge gegen ihn auf vor allem Volk: "Nabot hat gegen Gott und den König geflucht". Da führten sie ihn hinaus aus den Gassen der Stadt und steinigten ihn mit Steinen, bis dass er tot war.
- V.14 Und sie sandten an Isebel:
"Nabot wurde gesteinigt und ist tot".

Der Erzähler enthält sich jeder offenen Kritik; er will seinen Adressaten in schonungsloser Offenheit sagen: So ist es, und so seid ihr. Seine verhaltene Distanzierung wird nur dadurch erkennbar, dass er gleich zweimal betont, dass es doch Leute aus Nabots Stadt waren, welche "in seiner Stadt wohnten" (V.11), die so handelten, und dass es Nichtsnutze waren, die Nabot anklagten (V.13). Sie waren seine Mitbürger, sie hatten ihn und seine Ansichten gut gekannt, und dennoch liessen sie die an den Haaren herbeigezogene böswillige Anklage von zwei hergelaufenen Männern gelten. Der Erzähler hält seinen Hörern den Spiegel vor: Eine solche entsolidarisierte und korrumpierbare Gesellschaft, das seid ihr.

Die Gründe, die die Ältesten und Notabeln Jesreels zu ihrem Verhalten bewogen, lässt der Erzähler absichtlich im dunkeln, da er jede Entschuldigungsmöglichkeit ausschliessen will. Wir können davon ausgehen, dass sich für die aktuell Betroffenen die Situation undurchsichtiger als in der Erzählung darstellte. Wahrscheinlich waren nur einige wenige in den Plan der Königin eingeweiht, vielleicht waren sie bestochen, vielleicht mit königlichen Privilegien geködert. Gerade die reicheren und angesehenen Familien, die traditionell die Ältesten in der örtlichen Selbstverwaltung stellten, profitierten vom Königtum, standen selbst vielleicht schon in königlichen Diensten und nahmen dank seiner schon die Stellung von Grossgrundbesitzern ein. Die soziale Differenzierung, die sich im Begriff horim "Vornehme, Notabeln" (V.8.11) zeigt, hatte die Solidarität der einstmals egalitären israelitischen Gesellschaft zerbrochen, und die einstmals demokratische Rechtsfindung in der Ortsgemeinde verkam zum oligarchischen Herrschaftsinstrument.

Es mag sein, dass Nabot anfangs mit seinem mutigen Auftreten gegen Ahab durchaus Sympathie unter seinen gutsituierten Mitbürgern geweckt hatte. Ein übermütiges Königtum, das ihre Interessen tangierte, wollten auch sie nicht haben; nur gut, wenn ihm jemand einmal wieder seine Grenzen aufwies. Aber die Rolle, die sich Nabot in der von der Königin listig vorbereiteten Szene anmasste, sein offensichtlicher Führungsanspruch beim

Fastengottesdienst und seine Kritik, zu der er sich verstieg, werden gerade bei den führenden Familien Neid, Misstrauen und Ablehnung geweckt haben. Nein, soweit wollte man diesem "Michael Kohlhaas" nicht folgen, sein Widerstand stellte die Grundlagen von Religion und Gesellschaft in Frage, von denen man profitierte. So liessen sie diesen störrischen Streiter für längst unzeitgemässe kleinbäuerliche Ideale fallen wie eine heisse Kartoffel und schieden ihn als gefährlichen Störenfried aus. Die meisten werden dabei noch nicht einmal ein Unrechtsbewusstsein gehabt haben. Es gehört ja zu den Merkmalen der durch wirtschaftliche Interessen und Abhängigkeiten provozierten Sünde aller Zeiten, dass sie sich schleichend einnistet und nicht als solche erkannt wird.

6. V.15-16 Die Besitzübernahme

Aufgrund des finsternen Spiels der Ortsgemeinde endet der Konflikt für das Königtum mit einem vollen Erfolg - scheinbar.

- V.15 Als Isebel erfuhr, dass Nabot gesteinigt worden und tot war, sprach Isebel zu Ahab:
"Auf! Nimm den Weinberg des Jesreelers Nabot in Besitz, den er dir nicht für Geld verkaufen wollte. Nabot ist nicht mehr am Leben, sondern tot."
- V.16 Als Ahab hörte, dass Nabot tot sei, stand Ahab auf, um hinab zum Weinberg des Jesreelers Nabot zu gehen, dass er ihn in Besitz nähme.

Der Erzähler gestaltet diese Szene durch umständliche Wiederholungen bewusst würdevoll. Isebel kann stolz und gespreizt die Vollzugsmeldung geben. Ihre Politik ist voll aufgegangen: Sie hat eine direkte Konfrontation vermieden, den Aufständischen beseitigt, die Ortsgemeinde in die Mitverantwortung eingebunden und das gewünschte Grundstück in königliche Verfügungsgewalt gebracht. Ironisch stellt sie noch einmal die ihrer Meinung nach bodenlose Dummheit Nabots heraus. Er, der sich weigerte, mit dem

König ein Geschäft zu machen, hatte dafür mit seinem Leben bezahlt! Die Möglichkeit des Landtausches erwähnt sie gar nicht mehr; dieser war für sie sowieso nur eine völlig überflüssige Rücksichtnahme ihres Mannes, die mit ihrer Vorstellung von Königtum nicht übereinstimmte.

Und Ahab akzeptiert wortlos das Ergebnis der Politik seiner Frau. Er lobt sie nicht, und er kritisiert sie nicht. Er, der anfangs noch zwischen seinen wirtschaftlichen Interessen und der Rücksichtnahme auf die freiheitliche israelitische Bodenordnung schwankte, macht sich auf, um den Weinberg förmlich in Besitz zu nehmen. Dies geschah durch Umschreiten des Grundstücks (Gen 13,17); vorausgesetzt ist dabei, dass herrenloses Gut an den König fiel (2Kön 8,1-6).

7. V.17-20a Die göttliche Stellungnahme

V.17 Da erging das Wort Jahwes an Elia von Tisbe:

V.18 "Auf, gehe herab, Ahab, dem König von Israel entgegen, der in Samaria (wohnt). Siehe, er ist auf dem Weinberg Nabots, zu dem er gerade herabgestiegen ist, um ihn in Besitz zu nehmen.

V.19 Und du sollst zu ihm sagen:

So spricht Jahwe:

'Hast du gemordet und auch schon in Besitz genommen?
An dem Ort, an dem die Hunde das Blut Nabots lecken,
werden die Hunde auch dein Blut lecken!'

V.20a Da sprach Ahab zu Elia:

"Hast du mich ertappt, mein Feind?"

In der Stunde nun, wo alles gelaufen zu sein scheint, wo die Macht über das Recht triumphiert hat und keine menschliche Institution mehr da ist, die dem König wehren könnte, beauftragt Jahwe den Propheten Elia, sein Gerichtswort auszurichten. Erst damit gelangt die Erzählung zu ihrem eigentlichen Höhepunkt.

Elia erhält von Gott den Auftrag, Ahab auf dem Weinberg Nabots entgegenzutreten, wo dieser - wohl vor Zeugen - das endlich erworbene Grundstück abschreitet. Wo und wann dieser Auftrag genau geschah, wird nicht mitgeteilt; es kommt dem Erzähler nur darauf an, dass der Prophet den König noch in flagranti ertappt.

Das Prophetenwort V.19 besteht wie gewöhnlich aus zwei Teilen, einer Anklage und einer Gerichtsankündigung, die durch die sogenannte Botenformel "so spricht Jahwe" ausdrücklich als Gotteswort ausgewiesen werden.

Die Anklage hat die Form einer bitter-sarkastischen aufdeckenden Frage:

"Hast du gemordet und auch schon in Besitz genommen?"

Der scheinbar legale Vorgang königlicher Besitzaneignung soll von Elia als das entlarvt werden, was er in Wirklichkeit war: als Mord oder, besser gesagt, als Raubmord. Das benutzte hebräische Wort rasah meint das heimtückische Töten aus niederen Motiven. Es begegnet auch im Gebot des Dekalogs lo' tisrah "Du sollst nicht töten/morden". Ahab, Isebel und die Rechtsgemeinde von Jesreel haben somit mit ihrer Justizintrige, die sich äusserlich als ein rechtmässiges Urteil im Namen Gottes ausgab, in Wirklichkeit ein altes Gottesgebot übertreten.

Auffällig ist die schroffe Einseitigkeit der Anklage, die Elia im Namen Gottes erhebt. Wo die königliche Staatsgewalt und die lokale Gerichtsbarkeit zu mauscheln versuchen, benennt Gott die Sünde ohne Wenn und Aber. Der königliche Landerwerb, der rücksichtslos über die Lebensinteressen seiner kleinbäuerlichen Eigentümer hinwegrollt, ist in den Augen Gottes Sünde, mögen sich noch so viele wirtschaftlich rationale Gründe dafür geltend machen lassen. Gott ergreift einseitig für Nabot, das Opfer der modernen wirtschaftlichen Dynamik, Partei. Nicht er hat sich in seinem Widerstand gegen das Niederwalzen der kleinbäuerlichen Gesellschaft von Gott losgesagt, sondern die, die ihn als Störenfried ausgegrenzt, fallengelassen und beseitigt haben. Zwar

tritt Elia im Namen Gottes nicht für eine Land- und Wirtschaftsordnung als solche ein, aber er markiert unmissverständlich die Grenze, die auch von den Promotoren und Nutzniessern der neuen wirtschaftlichen Entwicklung eingehalten werden muss: das Lebens- und Eigentumsrecht der Schwächeren, die Opfer dieser Entwicklung sind.

Das göttliche Urteil, das Elia Ahab ankündigen soll, fällt darum auch hart aus: Ahab wird als Täter dasselbe schändliche gewalt-same Todesschicksal erleiden, das sein Opfer Nabot erlitten hat.

Die Ausrichtung des Prophetenwortes durch Elia wird nicht extra berichtet, was in der gerafften hebräischen Erzählweise auch nicht nötig ist, wohl aber die Reaktion Ahabs darauf: "Hast du mich ertappt, mein Feind?" Der König, der meinte, durch die so klug eingefädelte Intrige seiner Frau alle Spuren einer Rechtsbeugung beseitigt zu haben, muss erschreckt erkennen, dass er doch noch ertappt wurde. Er muss erkennen, dass es in seinem Reiche einen Mann gibt, der sich, anders als die Notabeln von Jesreel, nicht von seiner Gunst noch Macht kompromittieren lässt, sondern im Namen Gottes den Mut hat, ihm ins Angesicht seine Sünde aufzudecken.

8. V.20b-28 Zur Nachgeschichte der Erzählung

Das Prophetenwort Elias ist nicht so eingetroffen, wie er es dem König angekündigt hatte. Ahab ist nach Ausweis von 2Kön 22,40 eines natürlichen Todes gestorben und hat ein ordentliches Begräbnis erfahren. Wohl aber ereignete sich nach seinem Tod, etwa ein Jahrzehnt später, 845 im Nordreich eine blutige Revolte, der nicht nur der Ahab-Sohn Joram zum Opfer fiel, sondern auch Isebel und das gesamte Königsgeschlecht (2Kön 9-10). Auf diese Ereignisse ist das Prophetenwort gegen Ahab nachträglich bezogen worden (2.Kön 9,25). Und man deutete den Verzug des göttlichen Gerichts in V.27-28 unseres Kapitels so, dass Ahab sich auf das Wort Elias hin reumütig gedemütigt habe.

Desgleichen wurde auch das Schicksal Isebels in V.23 in das Prophetenwort einbezogen. Die übrigen Verse, die erst in der Exilszeit eingefügt wurden (20b-22.24f), weiten die Anklage Elias

zu einer Generalabrechnung gegen diesen König aus. So wurde im nachhinein der grausige Untergang seiner Dynastie, ja, sogar der Untergang des ganzen Staatswesens als Gericht Gottes verstanden, mit dem er nicht zuletzt die schnöde Missachtung des Lebensrechts der Schwachen durch das Königshaus und der mit ihm paktierenden Gruppen vergolten hat.

BIBELSTUDIE

Leviticus 25

Rainer Albertz

Angesichts unserer Ohnmacht vor den scheinbar unentrinnbaren Zwängen unserer kapitalistischen bzw. sozialistischen Wirtschaftssysteme und der strukturellen Gewalt, die von ihnen ausgeht, welche ich und wahrscheinlich auch so mancher andere in diesem Kreis in den gestrigen Vorträgen und Diskussionen erfahren haben, kann es, so meine ich, Trost, Hoffnung und Ansporn zugleich sein, dass unsere biblischen Schwestern und Brüder nicht lockergelassen haben, gegen die verheerenden Zwänge und die als ungerecht empfundenen Gesellschaftsstrukturen ihrer Zeit anzukämpfen. Sie fühlten sich von Gott her immer wieder gerufen, durch Reformgesetzgebungen zu versuchen, diese Zwänge aufzubrechen und in ihren zerstörerischen Auswirkungen einzudämmen.

Der späteste und umfassendste Reformversuch aus dem Alten Testament ist das Sabbat- und Jubeljahrgesetz in Leviticus (= 3. Mose) 25. Es gehört zum sogenannten "Heiligkeitgesetz" Lev 17-26, das wahrscheinlich in der frühen nachexilischen Zeit (um 500 vor Christus) von einer Gruppe von Reformpriestern, die sich aus der Schülerschaft des Propheten Ezechiel rekrutierte, konzipiert wurde, um dem nachexilischen Israel einen Neuanfang zu ermöglichen, der mit den Fehlern und Irrwegen der vorexilischen Zeit endlich Schluss machen sollte.

Um die Tragweite dieses Reformversuches zu verstehen, müssen wir uns ein Stück weit seine Vorgeschichte vergegenwärtigen. Das vorstaatliche Israel war eine relativ egalitäre Gesellschaft von Kleinbauern und Hirten gewesen. Jede Familie verfügte - wie wir schon gestern gehört haben - über eine Landparzelle, ihren

Erbbesitz (nahala), die - um die Anhäufung von Grund und Boden in der Hand einiger weniger Familien zu vermeiden - traditionell unverkäuflich war (1Kön 21). Doch ausgelöst durch die sozialen Veränderungen, die das Königtum bewirkte, geriet diese Gesellschaftsordnung in der staatlichen Zeit schon bald aus den Fugen. Schon im 9. Jahrhundert kamen - wie wir gestern gehört haben - einzelne kleinbäuerliche Familien unter den Druck der Krone, die ihre Staatsgüter ausweiten wollte (1Kön 21). Aber erst im 8. Jahrhundert wurde der wirtschaftliche Druck der neuen Klasse von königlichen Beamten, Offizieren und Kaufleuten, die durch königliche Landschenkungen zu Grossgrundbesitzern aufgestiegen war, so stark, dass die traditionellen Kleinbauern massenweise in die Hörigkeit, Verelendung und von ihren Äckern getrieben wurden (Jes 5,8; Mi 2,1-2; Am 2,6; 5,11). Das Mittel, dessen sich die Grossgrundbesitzer zur Ausweitung ihrer Ländereien und zur Schaffung eines billigen Arbeitskräftepotentials bedienten, war dabei durchaus legal: Es war das harte antike Kreditrecht. Dieses räumte dem Kreditgeber - wegen der fehlenden staatlichen Eigentumsgarantie - ausgesprochen hohe Zins-, Pfand- und Haftungsansprüche ein, um die Rückzahlung erteilter Kredite sicherzustellen. Im Falle der Säumigkeit des Schuldners hatte der Kreditgeber Zugriff auf das gesamte mobile und immobile Eigentum und die Person des Schuldners und seiner Familie (2Kön 4,1f). D.h. Kleinbauern - einmal in die Mühle dieses Kreditrechts gekommen - mussten ihrem Kreditgeber zuerst ihre bewegliche Habe, dann ihren Landbesitz und schliesslich ihre eigene Familie und sich selbst verpfänden, d.h. sich in die Schuldklaverei verkaufen. Wohl arbeiteten sie meist noch auf ihrem Acker, aber ihr Acker und dessen Ertrag und sie selbst und ihre Arbeitskraft gehörten faktisch ihrem Herrn. Schliesslich konnten sie endgültig von ihrem Acker vertrieben und in die Fremdklaverei verkauft werden (Neh 5) oder mussten ihr Leben als Tagelöhner (sakir) fristen.

Die gesellschaftlichen Auswirkungen dieser aggressiven wirtschaftlichen Dynamik waren verheerend. Ein Grossteil der Bevölkerung wurde durch diesen Mechanismus in die dauernde Verarmung, Abhängigkeit und Unfreiheit gedrängt. Traditionelle

Gegenmittel wie die Loskaufverpflichtung (ge'ulla; vgl. Jer 32) innerhalb der Sippe reichten nicht mehr aus, um dieser breiten gesellschaftlichen Krise Herr zu werden; vielmehr erkaltete unter dem eisigen Wind des Verteilungskampfes der in zwei Klassen auseinandergebrochenen Gesellschaft jegliche ausserfamiliäre Solidarität (Am 6,6; Jer 6,13f; 9,2ff; Hi 6,22f).

Nachdem zuerst gesellschaftliche Aussenseiter wie die Gerichtspropheten Amos, Jesaja und Micha diese wirtschaftlich-gesellschaftliche Entwicklung als Sünde gegen Gott aufgedeckt und gebrandmarkt hatten, begannen seit Ende des 8. Jahrhunderts verschiedene Gruppen, die noch Verantwortung für das öffentliche Wohl verspürten, den Versuch, durch gesetzgebende Mittel die unheilvolle Entwicklung abzustoppen und in verheerende Gewalt zu mildern.

Ich will Ihnen die Reformgesetze, die dem Sabbat- und Jubeljahrgesetz vorausgehen und auf die es aufbaut, kurz aufführen:

1. Die erste Vorstufe: Das Bundesbuch (Ex 21-23) Ende des 8. Jahrhunderts

Schon im ältesten Gesetzeskorpus, das uns erhalten ist und das nach neueren Forschungen aus dem Ende des 8. Jahrhunderts stammt, wurden erste Abhilfemassnahmen gegen die Verelendung der Kleinbauern ersonnen:

Wenn du meinem Volk/dem Armen bei dir leihst, sollst du dich ihm gegenüber nicht wie ein Wucherer verhalten. Ihr sollt ihm keinen Zins auferlegen. (Ex 22,24)

Die schädlichste Form des Kreditgeschäftes, das Leihen auf Zinsen, wird gegenüber den Armen verboten; nachträglich wurde es auf das ganze Volk erweitert.

Dem alten Tabu-Brauch, den Acker alle sieben Jahre brach liegenzulassen, um seine Segenskraft zu erhalten und Gott als den Geber des Segens zu ehren, wurde eine karitative Abzweckung gegeben:

Sechs Jahre sollst du dein Land besäen und seinen Ertrag einsammeln.

Aber im 7. (Jahr) sollst du es loslassen (samat) und es brach liegen lassen. Die Armen deines Volkes sollen (den Wildwuchs) essen und seinen Rest sollen die wilden Tiere fressen. Genauso sollst du es mit deinem Weinberg und deinem Olivenhain halten. (Ex 23,10f <Brachejahr>)

Nicht nur den wilden Tieren, wie seit alters üblich, sondern auch den Armen sollte der Wildwuchs während der Brache überlassen bleiben. Dies war bei den Getreidefeldern, wo nur bei der Ernte liegengebliebene Körner spross, natürlich nicht viel und reichte zu einer Armenversorgung kaum aus. Darum bezogen die Reformgesetzgeber später auch noch die Weinberge und Ölbaumhaine ein, die auch ohne Bearbeitung eine passable Ernte abwarfen. So bekam die Ackerbrache eine durchaus ernstzunehmende karitative Bedeutung. Dabei ist wahrscheinlich vorausgesetzt, dass der 7-Jahresturnus für die einzelnen Felder unterschiedlich ablief, so dass jedes Jahr irgendwo Wildwuchs für die verarmten Kleinbauern anfiel.

Daneben unternahmen es die Reformer, die Schuldklaverei erstmals gesetzlich zu regeln und sie damit der Willkür der Kreditgeber zu entziehen.

Wenn du einen hebräischen Sklaven kaufst, soll er dir 6 Jahre dienen, aber im 7. Jahr soll er ohne Bezahlung freikommen. Wenn er alleine kommt, soll er allein freikommen.

Wenn er verheiratet ist, soll seine Frau mit ihm freikommen.

Wenn sein Herr ihm eine Frau gibt und sie ihm Söhne und Töchter gebiert, so sollen die Frau und ihre Kinder ihrem Herrn gehören, er aber soll freikommen.

Wenn der Sklave beteuert: "Ich liebe meinen Herrn,

meine Frau und meine Kinder, ich will nicht freikommen“, dann soll sein Herr ihn zu den Göttern bringen/ bzw. soll ihn zur Tür oder zum Türpfosten bringen und sein Herr soll sein Ohr mit einem Pfriem durchstechen, dass er für immer sein Sklave sei. (Ex 20,2-6)

Die Umwandlung in eine dauernde Sklaverei wurde an feste Kriterien gebunden und zu einem öffentlichen, nachprüfbaren Akt gemacht. Wichtigste Neuerung war es, dass die Dauer der Schuldknechtschaft, unabhängig von der Höhe der Schuld, auf maximal sechs Jahre begrenzt wurde. Dies sollte der schlimmsten Willkür der Kreditgeber einen Riegel verschieben und verhindern, dass Hörige, die auch während ihrer Abhängigkeit dem Herrn nicht die geforderten Abgaben liefern konnten, nicht immer neue Schuldenlasten aufgebürdet bekamen, die sie nie abtragen konnten.

2. Die zweite Vorstufe: Das deuteronomische Gesetz (Dtn 12-26) Ende des 7. Jh.

Im ausgehenden 7. Jahrhundert wurde nach der Befreiung von der assyrischen Oberherrschaft unter dem König Josia von einer breiten Koalition verantwortungsbewusster Oberschichtgruppen der entschlossene Versuch unternommen, die Religion und Gesellschaft Israels durchgreifend zu erneuern.

In der umfangreichen deuteronomischen Reformgesetzgebung wurde u.a. das Zinsverbot endgültig auf alle Volksangehörigen ausgeweitet.

Nicht sollst du deinem Bruder auf Zinsen leihen,
handele es sich um Zinsen an Geld oder an Naturalien
oder Zins an irgend etwas, was man leiht.
Dem Ausländer darfst du auf Zinsen leihen,
doch deinem Bruder darfst du nicht auf Zinsen leihen,
so dass Jahwe, dein Gott, dich segne bei allem, was du
unternimmst in dem Land, in das du gelangen wirst,
um es zu besitzen. (Dtn 23,20f)

Wichtiger aber war die völlige Neukonzipierung der ackerbäuerlichen Brache. In Fortschreibung ihrer karitativen Ausrichtung im Bundesbuch wurde sie unter den stärker städtischen Verhältnissen des 7. Jahrhunderts auf Kreditgeschäfte übertragen und zu einem regelmässigen Schuldenerlass (semitta) ausgebaut.

Nach Ablauf von 7 Jahren sollst du eine "Loslassung" durchführen. Und das ist der Inhalt der Loslassung: Jeder Darlehnsgeber soll seine Ansprüche aus dem Darlehen loslassen (samat), das er seinem Bruder geliehen hat. Nicht soll er (sie) bei seinem Volksangehörigen und seinem Bruder eintreiben. Denn eine Loslassung für 7 Jahre hat man für Jahwe ausgerufen. Beim Fremden darfst du eintreiben. Doch was dir bei deinem Bruder gehört, sollst du aus deinem Anspruch loslassen... (Dtn 15,1-3 [Schemitta = "Loslassung"])

Die Reformer griffen dabei tief in die Eigentumsrechte der Kreditgeber ein. Der Erlass sollte sich nicht nur auf die Schuldsomme erstrecken, sondern auf alle aus dem Kreditgeschäft resultierenden Abhängigkeiten (Nutzungspfänder, Sicherheitspfänder und Schuldknechtschaft). Ausgenommen waren nur Kredite an Ausländer.

Solche generellen Schuldenerlasse gab es auch sonst im Vorderen Orient und auch in Israel (vgl. Text Jer 34). Sie hiessen babylonisch anduraru und hebräisch deror und konnten etwa bei Regierungsantritt eines Königs gewährt werden. Damit waren sie aber nur von der Gunst der Könige bzw. der besitzenden Schichten abhängig und konnten - wie das Beispiel Jer 34 (vgl. V.11) zeigt - auch schnell wieder rückgängig gemacht werden. Das Besondere der dtn. Gesetzgebung war die Loslösung des Schuldnerlasses vom Königtum und seine Etablierung als eine feste, regelmässig wiederkehrende Institution, auf die alle verarmten Israeliten einen Rechtsanspruch haben sollten. Gleichzeitig gaben die Reformer diesem Wirtschaftsvorgang eine

religiöse Dimension: Der Schuldenerlass sollte für Jahwe geschehen (V.2) und war damit Gottesdienst, der öffentlich vom ganzen Volk begangen werden sollte. Auf diese Weise hofften die Reformer, die verhängnisvolle Überschuldung ganzer Bevölkerungsschichten regelmässig abstoppen zu können.

Allerdings waren sie sich auch schon im klaren, dass ein solcher tiefer Eingriff in die Wirtschaftsabläufe leicht umgangen werden konnte:

Wenn sich bei dir ein Armer befindet, einer von deinen Brüdern in einer deiner Ortschaften in deinem Land, das Jahwe, dein Gott, dir geben wird, so sollst du dein Herz vor deinem armen Bruder nicht verschliessen, sondern sollst ihm deine Hand öffnen und ihm auf Pfand leihen entsprechend dem Mangel, den er erleidet.

Hüte dich, dass nicht ein nichtsnutziger Gedanke in deinem Herzen (ist): "Das 7. Jahr, das Loslassungs-Jahr ist nahe",

und dass du böse auf deinen armen Bruder blickst und ihm nichts gibst, so dass er gegen dich zu Jahwe ruft und eine Sünde auf dir liegt!

Gib ihm und sei nicht missmutig, wenn du ihm gibst, denn wegen dieser Sache wird Jahwe, dein Gott, dich segnen

bei allem deinen Tun und bei jeder Tätigkeit deiner Hand.

Denn es werden die Armen nicht aus deinem Land verschwinden.

Deswegen gebiete ich dir: Öffne deine Hand deinem Bruder, deinem Armen und Elenden in deinem Land. (Dtn 15,7-11 [Schemitta = "Loslassung"])

Ein Schuldenerlass zu einem feststehenden Termin konnte auch den Effekt haben, dass die Oberschicht den verarmten Kleinbauern kurz vor dem Erlassjahr die Kredite verweigerte. Die Reformer versuchten, diesen Missbrauch durch theologische

Appelle zu verhindern, doch es ist mehr ein ohnmächtiger Versuch angesichts der massiven wirtschaftlichen Interessen. Vor einer gesetzlichen Neuregelung des Kreditrechts scheuten sie zurück.

Schliesslich versuchten die dtn. Reformer, das Abgleiten der Schuldklaven in die Dauersklaverei dadurch zu verhindern, dass sie für die Zahlung eines - allerdings in der Höhe nicht festgelegten - Startkapitals plädierten:

Wenn sich dir dein Bruder verkauft - sei es ein Hebräer oder eine Hebräerin - so soll er dir 6 Jahre dienen, aber im 7. Jahr sollst du ihn von dir freilassen. Wenn du ihn freilässt, sollst du ihn nicht leer fortschicken,

sondern ihm aufladen von deinem Kleinvieh, von deiner Tenne und von deiner Kelter, wie dich Jahwe gesegnet hat, sollst du ihm geben.

Und du sollst daran denken, dass du Sklave im Lande Ägypten gewesen bist und dass dich Jahwe, dein Gott, befreit hat.

gebiete ich dir heute diese Sache.

Wenn es geschieht, dass er zu dir sagt: "Ich will nicht von dir freikommen", weil er dich und dein Haus liebt und es ihm bei dir gut geht, dann sollst du einen Pfriem nehmen und durch sein Ohr und in die Tür stechen, dass er für immer dein Sklave sei.

Es soll dir nicht hart erscheinen, wenn du ihn von dir freilässt,

denn für die Hälfte des Lohnes eines Lohnarbeiters hat er dir 6 Jahre lang gedient.

So wird dich Jahwe, dein Gott, segnen bei allem, was du tust.

(Dtn 15,12-18)

Dieses Startkapital sollte es dem entlassenen Kleinbauern ermöglichen, leichter wieder auf eigene Beine zu kommen. In diesem Text wird darüber hinaus einmal klar, welche theologischen Einsichten die Reformer für ihre humanisierenden Eingriffe in

das Kreditrecht trieben: Es sind die Einsichten, dass Jahwe Israel einmal aus der Sklaverei befreit hat (V.15) und dass der Reichtum Segen Gottes ist (V.14.18). Auch der Sklavenhalter ist nur ein von Gott befreiter Sklave und muss darum um die Freiheit seines in Sklaverei gefallenen Bruders besorgt sein und ihm von dem Segen, den Gott ihm geschenkt hat, abgeben. Zwar gelang es den Reformern aufgrund dieser theologischen Einsichten nicht, - konsequenterweise - die Schuldsklaverei abzuschaffen, aber sie hatten einen entscheidenden Schritt zur Durchlöcherung ihres unmenschlichen Prinzips getan: Indem der Sklave nicht nur seine Schulden abarbeitete, sondern auch noch einen Verdienst ausgezahlt bekam, näherte sie sich erstmals der bezahlten abhängigen Arbeit an (vgl. V.18).

Damit haben wir uns die Grundlage erarbeitet, um die Reformgesetzgebung in Lev 25 zu verstehen.

3. Die dritte Stufe: Das Sabbat- und Jubeljahrgesetz Lev 25

Das Gesetz besteht aus zwei Teilen:

1. Das Sabbatjahrgesetz V.2-7, zu dem auch noch V.20-22 gehören.
2. Das Jubeljahrgesetz V.8-55.

Beide projektierte Institutionen sind durch den 7-Jahres-Rhythmus aufeinander bezogen. Das Sabbatjahr soll jedes 7. Jahr, das Jubeljahr jedes $7 \times 7 = 49$. Jahr eingerichtet werden.

3.1 V.2-7: Die Neuregelung des Brachejahres als Sabbatjahr

V.2 Gebot des Sabbatjahres

Sprich zu den Israeliten und sage zu ihnen:

Wenn ihr in das Land kommt, das ich euch geben werde, soll das Land einen Sabbat für Jahwe halten:

V.3-5 Detailregelung der Brache

Sechs Jahre sollst du dein Feld besäen (vgl. Ex 23,10a) und sechs Jahre sollst du deinen Weinberg beschneiden und sollst ihren Ertrag einsammeln (=Ex 23,10), doch im siebten Jahr soll ein Sabbat für das Land sein, ein Sabbat

für Jahwe. Nicht sollst du dein Feld besäen und nicht deinen Weinberg beschneiden, den Nachwuchs deiner Ernte sollst du nicht ernten und die Trauben von deinem Freiwuchs sollst du nicht lesen ein Sabbat-Jahr für Jahwe soll für das Land sein.

V.6-7 Freigabe des Wildwuchses

Und der Sabbat des Landes soll euch zur Nahrung dienen, dir, deinem Sklaven, deiner Sklavin, deinem Lohnarbeiter und deinem Beisassen, der als Fremdling bei dir wohnt, und deinem Vieh und den wilden Tieren, die im Lande sind, soll all' sein Ertrag zur Nahrung dienen.

In V.2 wird die Einhaltung des Sabbatjahres für die Zeit der Existenz im Lande geboten; V.3-5 wird genauer geregelt, was in diesem Jahr zu tun sei: der Verzicht auf die bäuerliche Bearbeitung von Acker und Weinberg, und V.6-7 wird die Verwendung des Wildwuchses bestimmt. Wie aus V.3 zu erkennen ist, greifen die priesterlichen Reformer ausdrücklich auf die ältere Bracheregelung des Bundesbuches zurück (Ex 23,10f), wollen ihr aber durch ihre Gesetzgebung einen neuen Inhalt und eine neue Bedeutung geben.

Das Anliegen dieser Neuregelung wird sofort deutlich, wenn man sie mit der deuteronomischen vergleicht. Die dort vorgenommene Übertragung der ackerbäuerlichen Brache auf Kreditgeschäfte, die jene in den Hintergrund gedrängt hatte, sollte nach dem Willen der priesterlichen Reformer wieder rückgängig gemacht werden. Sie war ihrer Meinung nach eine zu starke anthropologische Verengung, welche den ganzen Bereich der aussermenschlichen Schöpfung Gottes aussen vor liess. Darum übernahmen sie von den dtn. Reformern nur den Gedanken einer allgemeinen, regelmässigen wiederkehrenden Verzichtsleistung, die von der Gesamtgesellschaft gleichzeitig für Jahwe vollzogen wurde, wollten aber der Ackerbrache einen neuen theologischen Inhalt geben, indem sie sie mit der Sabbat-Idee verbanden.

Schon seit alters hatte die allwöchentliche Arbeitsruhe einen Bezug zur aussermenschlichen Kreatur gehabt:

Ex 23,12 Sechs Tage sollst du deine Arbeit tun, aber am 7. Tag sollst du davon abstehen, damit dein Ochs und dein Esel Ruhe finden.

Die Arbeitsruhe am 7. Tag sollte den Arbeitstieren der ackerbäuerlichen israelitischen Gesellschaft eine Erholungspause gönnen. Darin drückte sich die Scheu aus, die Tiere, die man durch Eingriff in die Schöpfung Gottes zum eigenen Nutzen domestiziert hatte, bis zum Letzten wirtschaftlich auszubeuten. Das Ruhegebot zog eine Grenze ihrer wirtschaftlichen Verwertbarkeit; es sollte dazu anleiten, das eigene Lebensrecht dieser Tiere zu achten und ihnen - begrenzt - regelmässig die Freiheit zurückzugeben, die ihnen als Geschöpfen Gottes zukam.

In der Exilszeit erhielt diese Sabbat-Idee eine noch weit grundsätzlichere Bedeutung. Nachdem der Tempel zerstört und für viele deportierte Israeliten nicht mehr erreichbar war, konnte Jahwe nicht mehr durch Opfergaben aus der landwirtschaftlichen Produktion als Geber aller dieser Gaben geehrt werden. Nun wurde der Sabbat, d.h. die bewusste Unterbrechung des Arbeitsprozesses und der Verzicht auf die dabei verlorengehenden Gewinne als solcher die einzige Form, Jahwe als Schöpfer und Spender des Segens zu danken. Durch Befreiung aus der menschlichen Verfügungsgewalt sollte die ganze Schöpfung regelmässig zu sich selber und das heisst zu ihrem Schöpfer, der am 7. Tag nach Vollendung seines Schöpfungswerkes selber ruhte (Gen 2,1-3), zurückkehren dürfen.

Dies waren nun auch die Überlegungen, welche die priesterlichen Reformer bei ihrer Propagierung eines Sabbatjahres leiteten: Wenn nicht schon jede Woche, so doch jedenfalls alle sieben Jahre sollte - in Anknüpfung an die alte Brache-Regelung - die ganze Schöpfung zeichenhaft an ihren Schöpfer zurückgegeben werden. Befreit aus der menschlichen Verfügungsgewalt, sollten nicht nur die Tiere, sondern auch das Ackerland und die Weinberge aufatmen können und zur Ehre Jahwes, dem Schöpfer und Geber des Landes, Sabbat feiern dürfen (V.4). Mit diesem

neuen Brauchtum sollte Israel regelmässig daran erinnert werden, dass die Natur mehr ist als ein Produktionsmittel für die Menschen, dass sie ihr eigenes Lebensrecht besitzt, und er sie nicht sich selber verdankt, sondern von Gott geschenkt bekommen hat.

Die Umgestaltung der Ackerbrache in einen festen, für alle Äcker gemeinsamen 7-Jahres-Rhythmus barg natürlich erhebliche Versorgungsschwierigkeiten in sich in einer Landwirtschaft wie der palästinischen, die keine grossen Überschüsse abwarf. Die Reformer versuchten, diesem Problem Rechnung zu tragen, indem sie den Wildwuchs dieses Jahres an alle freigaben, nicht nur an die benachteiligten Gruppen wie im Bundesbuch. Dennoch blieben Einwände hinsichtlich der Realisierungsmöglichkeit nicht aus, wie die wortreichen Mahnungen V.18-22 beweisen:

- V.18-19 Mahnung zum Einhalten der Gebote und Segensverheissung
So sollt ihr meine Gesetze tun und meine Satzungen sollt ihr beachten und sie tun, dann werdet ihr im Lande sicher wohnen. Und das Land wird seine Frucht bringen, so dass ihr euch satt essen könnt und sicher darin wohnen werdet.
- V.20-22 Abwehr von Einwänden gegen allgemeine Brache im Sabbat-Jahr
Und wenn du sagst: "Was sollen wir essen im siebten Jahr? Siehe, wir haben nicht gesät und unseren Ertrag nicht eingebracht!", so entbiete ich euch meinen Segen im sechsten Jahr, und er wird dem Ertrag für drei Jahre einbringen. Wenn ihr im 8. Jahr aussät, werdet ihr (noch) vom letzten Ertrag essen bis ins 9. Jahr; bis sein Ertrag hereinkommt, werdet ihr vom Vorjährigen essen.

Die Einhaltung der Gebote Gottes im allgemeinen und des Sabbatjahrgebotes im besonderen, so entgegenen die Reformer ihren Kritikern, wird einen so grossen Segen zur Folge haben,

dass keine Versorgungsprobleme auftreten werden. Dennoch bleibt festzuhalten, dass die Realisierung einer zeichenhaften "Schöpfungsruhe" im Sabbatjahr den Verzicht auf die karitativen Funktionen der Ackerbrache nötig machte. Der "Umweltschutz" hatte schon in biblischen Zeiten seinen Preis.

3.2 V.8-11: Die Einführung des Jubeljahres

Die priesterlichen Reformer belassen es aber nicht bei diesem Verzicht, sondern übertrugen die sozialen Funktionen des Brache- und Erlassjahres auf die neue Institution des Jubeljahres. Diese hat, soweit wir erkennen können, keinerlei Vorläufer in der alttestamentlichen Tradition; ihr Name "jubel", wörtlich "Widder", leitet sich wahrscheinlich von der Widderhornposaune ab (Jos 6,4 u.ö.), die bei der Ausrufung dieses Jahres verwandt werden sollte. Luthers Übersetzung "Halljahr" versuchte, die hebräische Wortfigur nachzuahmen, die Bezeichnung Jubeljahr, vgl. englisch "Jubilee", geht auf ein Wortspiel der Vulgata *annus jubilaei* zurück, das an *jubilum* "Hirtenlied" erinnert.

V.8-9 Gebot des Jubel-Jahres, Datierung, allgemeine Ausrufung

Dann sollst du sieben Sabbatjahre abzählen, sieben Jahre sieben mal, bis du die Zeit von sieben Sabbat-Jahren, 49 Jahre hast.

Dann sollst du das Lärnhorn erschallen lassen im 7. Monat am 10. des Monats, am Versöhnungstag. Und ihr sollt das Horn erschallen lassen in eurem ganzen Land.

V.10-11a Inhalt der Institution: Zwei Grundsätze: Freilassung verpfändeter Grundstücke und Personen

So sollt ihr das Jahr der 50 Jahre heilig halten und eine Freilassung im Lande für alle seine Bewohner ausrufen (vgl. Dtn 15,2)

Jobel soll es für euch sein.

Und ihr sollt, ein jeder, zu seinem Landbesitz zurückkehren

und ihr sollt, ein jeder, zu seiner Sippe zurückkehren.

Jobel ist es, das Jahr der 50 Jahre soll es für euch sein.

V.11b-12 Detailregelung: Brache wie im Sabbatjahr

Nicht sollt ihr aussäen,

nicht sollt ihr seinen Nachwuchs ernten,

nicht sollt ihr seinen Freiwuchs lesen (vgl. V.4).

Denn Jobel ist es, heilig sei es für euch!

(Direkt) vom Feld sollt ihr seinen Ertrag essen (vgl.

V.6).

Alle 49 Jahre bzw. im 50. Jahr, wenn man das erste Jahr mitzählt, soll öffentlich ein Jobeljahr ausgerufen werden (V.8-9); auch dieses Jahr ist ein Sabbatjahr (V.11b-12); es soll aber über normale Sabbatjahre hinaus nicht nur die Befreiung der Schöpfung, sondern auch die Befreiung der Gesellschaft zum Inhalt haben (V.10-11a). Die sozialen Anliegen der dtn. Reformer werden somit von den priesterlichen in einen weiteren, auch die Natur umgreifenden Horizont hineingestellt.

Die Freilassung (deror) aller Landesbewohner, wie die Reformpriester in Anknüpfung an die einstmals königlichen Gnadenakte formulieren, soll zwei Aspekte haben: Jeder soll im Jobeljahr sein Grundeigentum, das durch Verschuldung in die Verfügung anderer gelangt war, zurückerhalten (V.10b), und jeder soll im Jobeljahr, wenn er sich durch Verschuldung einem anderen hat verpfänden müssen, frei zu seiner Sippe zurückkehren dürfen (V.10b).

Beide Grundsätze werden im folgenden Gesetz detailliert geregelt, der erste bezüglich der Grundstücke V.13-34, der zweite bezüglich der Personen V.39-55. Dazwischen wird V.35-38 das für beide Bereiche wichtige Zinsverbot bekräftigt.

3.3 V.14-17: Die degressive Schuldentilgung

Nun könnte man einwenden, eine Ausweitung des Zeitraumes für einen generellen Schuldenerlass von sieben Jahren im Dtn und von 49 Jahren in Lev 25 mache die gesamte Institution

wirkungslos, da - bei einer mittleren Lebenserwartung von 40 Jahren - nur die wenigsten der Betroffenen in ihren Genuss kommen würden.

Doch damit wäre die Ernsthaftigkeit der priesterlichen Reformer, den Mißstand der Überschuldung wirksam zu bekämpfen, bei weitem unterschätzt. Darum kommen sie, bevor sie sich im einzelnen mit den Grundstücken beschäftigen, auf ein neues Prinzip zu sprechen, mit dem sie die Befreiung von Schulden schon vor dem Jubeljahr ermöglichen wollen.

V.14-17 Detailregelung des Rückkaufs

Wenn 'du' (MT: ihr) deinem Mitbürger etwas verkaufst (= pfändest) oder etwas aus der Hand deines Mitbürgers kaufst (= zum Pfand nimmst), so sollt ihr einander nicht bedrücken. Nach der Zahl der Jahre nach dem Jubel sollst du von deinem Mitbürger kaufen, nach der Zahl der Ertragsjahre soll er dir verkaufen. Je mehr Jahre es sind, so sollst du seinen Kaufpreis erhöhen, je weniger Jahre es sind, so sollst du seinen Kaufpreis verkleinern. Denn die Anzahl der Erträge verkauft er dir. Nicht sollt ihr, ein jeder, seinen Mitbürger bedrücken, sondern vor deinem Gott sollst du dich fürchten! Denn ich bin Jahwe euer Gott.

Gerahmt ist diese Regelung durch die Mahnung, den Mitbürger nicht zu unterdrücken (V.14.17); es geht also nicht um normale Verkäufe, sondern um den Übergang von Grundstücken aufgrund von Pfandhaftung vom Schuldner an den Kreditgeber (vgl. auch die Einleitungssätze "Wenn dein Bruder bei dir verarmt" V.25.33.39. <47>). Das faire Verhalten zwischen Kreditgeber und -nehmer soll sich nun nach Ansicht der Reformgesetzgeber darin ausdrücken, dass der Kreditgeber die Höhe der Schuld bzw. den Wert des dafür haftenden Grundstücks nicht ein für alle mal festschreibt, sondern eine degressive Wert- und Schuldenminderung auf die ursprüngliche Summe zulässt. Als Berechnungsgrundlage dient dabei die Jubeljahr-Periode, d.h. eine

Schuld, die z.B. Anfang dieser Periode 100% ausgemacht hatte, würde sich jährlich um 2% über die 50 Jahre bis auf null vermindern. Der verschuldete Kleinbauer hätte somit nach 25 Jahren nur noch die Hälfte der Summe zu zahlen, um sein Grundstück zurückzukaufen.

Der Verlust, den der Kreditgeber durch diese Regelung in Kauf nehmen muss, wird nach Meinung der Gesetzgeber dadurch ausgeglichen, dass er in dieser Zeit von seinem Nutzungspfand Gewinn erhalten hat. D.h. verkauft bzw. durch Pfändung übereignet werden gar nicht mehr die Grundstücke selbst, sondern nur noch die vorübergehenden Nutzungsrechte (V.16). Die degressive Schuldentilgung innerhalb der Jubeljahr-Periode ist also durchaus als ernstzunehmender Versuch zu werten, die ökonomischen Gesetze so umzugestalten, dass ein Abgleiten der Kleinbauernschaft in eine immer tiefere Verschuldung verhindert wird.

3.4 V.13.23-28: Der Loskauf von Grundstücken

V.13 Grundsatz

Im Jubel-Jahr sollt ihr, ein jeder, zu seinem Landbesitz zurückkehren (vgl. V.10b).

V.23-24 Ausführungsbestimmungen zum Grundsatz V.13: Verbot unwiderruflicher Besitzübertragung. Zulassung derge'ulla.

Das Land aber sollt ihr nicht unwiderruflich verkaufen - denn mir gehört das Land, denn Fremdlinge und Beisassen seid ihr mir - sondern im ganzen Land eures Grundbesitzes sollt ihr Auslösung zulassen.

V.25-28 Detailregelung der Auslösung verpfändeter Grundstücke

Wenn dein Bruder verarmt und von seinem Grundbesitz verkauft, so soll sein ihm nächstverwandter Löser kommen und das von seinem Bruder Verkaufte auslösen. Wenn er keinen Löser hat und es selbst schafft und die Höhe seiner Auslösesumme aufbringt, so berechnet er die Jahre seines Verkaufs und zahlt dem, dem er verkauft hat, das Überschüssige (= den Rest) und gelangt

so zu seinem Grundbesitz zurück. Wenn er selbst nicht (den Preis) aufbringen kann, den man ihm berechnet hat, so bleibt das, was er verkauft hat, in der Verfügung dessen, der es gekauft hat bis zum Jubeljahr), und er wird frei im Jubel und gelangt zu seinem Grundbesitz zurück (vgl. V.13).

Die positiven Folgen des neuen Eigentumskonzepts, das die priesterlichen Reformer anstreben, werden hier erstmals greifbar. Der unwiderrufliche Verkauf von Grundstücken und damit die endgültige Vertreibung überschuldeter Kleinbauern von ihrem Erbbesitz wird generell verboten (V.23). Dies entsprach zwar altem familiärem Brauch, erhielt aber erst jetzt eine klare theologische Begründung: Eigentlicher Eigentümer des Landes, so stellten die Reformer klar, war Jahwe, und die israelitischen Familien hatten auf dem göttlichen Eigentum nur das Nutzungsrecht, waren Gottes Gastarbeiter ohne volle Verfügungsgewalt über ihren Grund und Boden (V.23). Darum mussten sie generell die Auslösung (ge'ulla), d.h. den Rückkauf infolge von Pfandhaftung übereigneter Grundstücke zulassen.

Die Reformer versuchten, nun der alten verwandtschaftlichen Solidaritätsverpflichtung, Grundstücke verschuldeter Sippenangehöriger auszulösen, dadurch wieder mehr Realisierungschancen zu verschaffen, indem sie diese an ihre neue degressive Schuldtilgung anpassten (V.25). Ja, sie rechneten sogar damit, dass der Betroffene selber seinen Besitz zurückkaufen kann, da er nach ihrer Vorstellung selbst als "Schuldsklave" noch einen Lohn erhalten soll (V.40). So waren die Chancen, mit Hilfe von Verwandten oder alleine den eigenen Grundbesitz wieder freizubekommen, deutlich gestiegen. Im Jubeljahr sollte er ohnehin an den ursprünglichen Besitzer zurückfallen (V.28).

3.5 V.29-34: Ausnahmeregelungen

V.29-31 Ausnahmeregelung 1: Verfahren bei Stadthäusern
Wenn jemand ein Wohnhaus in einer ummauerten Stadt verkauft, so soll dessen Auslösung bis zum Ende des Jahres seiner Verkaufs sein. Nur (begrenzte) Zeit besteht Auslösemöglichkeit. Wenn es nicht bis zum Ende eines vollen Jahres ausgelöst wird, dann geht das Haus, das in einer Stadt ist, die Mauern hat, unwiderruflich an den Käufer für immer über. Es kommt nicht frei im Jubel-(Jahr). Doch für Häuser in Siedlungen, die keine Mauern rundherum haben und zur Flur des Landes 'gerechnet werden' besteht Auslösemöglichkeit. Sie kommen im Jubel frei.

V.32-34 Ausnahmeregelung 2: Verfahren bei Levitenbesitz
Doch für die Levitenstädte, die Häuser der Städte, die ihnen gehören, besteht für die Leviten dauernde Auslösemöglichkeit. Und wenn 'keiner' von den Leviten auslöst, kommen 'die verkauften Stadthäuser' seines Besitzes im Jubel frei. Denn Stadthäuser der Leviten sind es; ihr Grundbesitz inmitten der Israeliten.
Doch das Weideland ihrer Städte kann nicht verkauft werden, denn es gehört ihnen als ewiger Grundbesitz.

Wie konkret sich die Reformer über die Realisierungsmöglichkeiten ihres Konzepts Gedanken gemacht haben, sehen Sie an diesem Abschnitt. Sie begrenzten die Rückkaufmöglichkeit von Stadthäusern auf ein Jahr und nahmen sie aus der Jubeljahrbefreiung aus, da es nicht zuzumuten war, dass die Stadtbevölkerung dauernd zum Umzug gezwungen wurde (V.29f). Dagegen hielten sie für dörfliche Anwesen, die für eine funktionierende Landwirtschaft unverzichtbar waren, an der Rückkaufsmöglichkeit fest (V.31). Wenn die Reformer wiederum für Stadthäuser der Leviten eine dauernde Auslösemöglichkeit zuließen und ihr Weideland dem Kreditgeschäft ganz entzogen (V.32-34), dann wollten sie damit deren Wirtschaftsgrundlage vor jeder Beeinträchtigung sichern. Das priesterliche Eigeninteresse ist hier mit Händen zu greifen.

3.6 V.35-38: Das Zinsverbot

Am Ende des ersten Teils der Ausführungsbestimmungen zum Jubeljahrgesetz weisen die Gesetzgeber noch einmal auf das Zinsverbot hin, das wir schon aus dem Bundesbuch und Dtn kannten:

V.35-38 Zwischenstück: Zinsverbot zur Eindämmung der Verschuldung

Wenn dein Bruder verarmt und seine Hand bei dir wankt, sollst du ihn unterstützen. (Als Fremdling und Beisasse) er soll bei dir am Leben bleiben. Nicht sollst du von ihm Zins und Aufschlag nehmen, sondern deinen Gott sollst du fürchten, sodass dein Bruder bei dir am Leben bleiben kann. Nicht sollst du ihm dein Geld auf Zinsen geben und auf Aufschlag sollst du ihm nicht deine Speise geben. Ich bin Jahwe, euer Gott, der dich aus dem Lande Ägypten herausgeführt hat, um euch das Land Kanaan zu geben, um so euer Gott zu sein. (Lev 25,35-38)

Wohl gehört das Zinsverbot zur Institution des Jubeljahres nicht unmittelbar hinzu; es hat aber insofern mit dem Anliegen der Reformen zu tun, als sie das Anwachsen der Verschuldung verhindern wollen. Die von ihnen projektierte Schuldenermässigung hat den Verzicht auf Zinsaufschläge zur Voraussetzung und schreibt den Tenor dieses Gebotes weiter fort. Vom armen Bruder auch noch Zinsen zu nehmen, wäre eine Unterdrückungsmassnahme, vor der die Gesetzgeber eingangs gewarnt hatten (V.14.17). Stattdessen soll es den Besitzenden darum gehen, die verarmten Brüder zu unterstützen und ihr Lebensrecht in der Gesellschaft zu stützen (V.35f). Diese Maxime, die nicht nur für das Zinsverbot, sondern das gesamte Jubeljahrgesetz gilt, ist eine direkte Konsequenz aus den Befreiungserfahrungen, die Israel mit seinem Gott gemacht hat (V.38). Die Selbstprädikation Jahwes als Befreier aus Ägypten und Geber des Landes Kanaan schliesst darum volltönend den ersten Unterteil des Jubeljahrgesetzes ab.

3.7 V.39-43: Die Neuregelung der Schuldklaverei

Der die Freilassung der Personen betreffende zweite Unterteil des Gesetzes hebt mit einer Novellierung des Schuldklavengesetzes an:

V.39-43 Neuregelung der Schuldklaverei unter Israeliten
Wenn dein Bruder bei dir verarmt und sich dir verkauft, sollst du ihn nicht als Sklaven behandeln mit Sklavenarbeit. Wie ein Lohnarbeiter oder wie ein Beisasse soll er bei dir sein, bis zum Jubel-(Jahr) soll er bei dir arbeiten. Dann soll er von dir freikommen, er und seine Söhne, und wieder zu seiner Sippe gelangen, zum Grundbesitz seiner Väter soll er zurückkehren (vgl. V.10b). Denn meine Sklaven sind sie, die ich aus dem Lande Ägypten herausgeführt habe. Nicht sollen sie nach Sklavenart verkauft werden. Nicht sollst du über ihn mit Härte herrschen, sondern deinen Gott sollst du fürchten!

Hier muss man nun genau hinsehen, um das Reformanliegen der Priester zu erkennen, denn auf den ersten Blick scheint es so, als nähmen sie - dem Systemzwang ihrer Gesetzgebung folgend - eine erhebliche Verschlechterung der Lage der Schuldklaven in Kauf: 49 Jahre Dienst statt 6 Jahre im Bundesbuch und Deuteronomium; und auch von dem im letzteren eingeführten Startkapital ist nicht mehr die Rede. Doch der erste Schein trügt. Es geht den Reformern vielmehr darum, den Charakter der Schuldklaverei unter Israeliten grundsätzlich zu wandeln: Der verarmte Bruder soll nicht als Sklave behandelt und mit Sklavenarbeit traktiert werden (V.39), über ihn darf nicht mit Härte, z.B. mit körperlicher Züchtigung geherrscht werden (V.43; vgl. V.46); stattdessen soll er wie ein Lohn- bzw. Gastarbeiter - bis auf die Wahl des Arbeitsplatzes - seine Persönlichkeitsrechte behalten und wie diese besoldet werden (V.40). Das heisst, es geht den Reformern darum, die Schuldklaverei in eine Form der abhängigen Lohnarbeit umzuwandeln. Dann sind aber die 49 Jahre keineswegs nur belastend, sondern auch eine Garantie, bis

zum Jubeljahr ein geregeltes Auskommen zu finden. Der so Verdingte hatte jedenfalls eine deutlich sicherere Zukunftsperspektive als der Tagelöhner, der nur nach anfallendem Bedarf geheuert und gefeuert wurde. Und als Verdienender hatte er durchaus die Möglichkeit, seinen verschuldeten Grundbesitz auch schon vorher zurückzukaufen und wieder unabhängig zu bewirtschaften. Das ist wohl auch der Grund dafür, dass die Gesetzgeber für diesen Personenkreis gar keine gesonderte Auslösemöglichkeit vorsahen; er war nicht mehr versklavt und brauchte deswegen auch nicht mehr unbedingt vorzeitig befreit zu werden.

Die Reformer begründeten diesen erneuten tiefen Eingriff in das Verfügungsrecht der besitzenden Schichten damit, dass sie Jahwe selber zum eigentlichen Eigentümer aller israelitischen Sklaven erklärten, die er aus Ägypten befreit hat. Darum durfte es unter Israeliten keine Sklaverei im eigentlichen Sinne mehr geben (V.42). Wohl scheuten sich die Reformer, die Personalhaftung des antiken Kreditrechts als solche in Frage zu stellen, aber sie stießen doch - aufgrund der religiösen Befreiungserfahrungen Israels - im Bemühen um deren Humanisierung fast bis zu einer Abschaffung der Sklaverei vor. Und es kann einen mit bitterer Wehmut erfüllen, wie lange die Christenheit gebraucht hat, diesen Schritt endgültig zu vollziehen.

3.8 V.44-46: Die Beschränkung der Sklaverei auf Ausländer

Wegen des tiefen Eingriffs in die Eigentumsrechte der Besitzenden lassen sich die Gesetzgeber - gleichsam zum Trost - herbei, den Kauf von Ausländern als Dauer-Sklaven, den es neben der Schuldklaverei immer gegeben hat, ausdrücklich zuzulassen.

Was aber deinen Sklaven und deine Sklavin betrifft, die dir gehören sollen, von den Völkern, die um dich herum sind, von ihnen mögt ihr einen Sklaven oder eine Sklavin kaufen. Auch von den Söhnen der Beisassen und Fremdlinge bei euch mögt ihr kaufen und von ihren Sippen, die bei euch sind, die sie im

Lande gebären. Sie sollen euch als Besitz gehören. Sie könnt ihr euren Söhnen auch zum dauernden Besitz vererben, ihnen sollen sie dienen. Doch über eure Brüder, die Israeliten, sollst du nicht, einer über den anderen, mit Härte herrschen. (V.44-46)

Doch wie schon die Rahmung V.43.46 zeigt, war dies für sie kein eigenes Thema, sondern diente nur dazu einzuschärfen, die eigenen Brüder nicht mehr wie Sklaven "mit Härte zu beherrschen". Man mag dieses Zugeständnis als doppelte Moral schelten, muss sich allerdings klarmachen, dass die Sklaverei in der Antike ein so selbstverständliches Element des Wirtschaftslebens war wie heute die Fabrikarbeit. Ausserdem wurden hier die ethnischen Grenzen der israelitischen Religion wirksam, die sie erst in ihrer christlichen Fortschreibung hat überwinden können. Die Ausländer hatten nun einmal an der Befreiungserfahrung, die Israel mit Jahwe gemacht hatte, keinen Anteil. Wenn aber bis in jüngste Zeit die weissen Christen in Südafrika gerade diese Verse benutzten, um ihr Apartheid-System biblisch zu rechtfertigen, obgleich die Schwarzen, die sie wie Sklaven unterdrücken, zum grössten Teil ihre christlichen Brüder und Schwestern sind, dann ist dies ein so eklatanter Missbrauch des Textes, dass uns die Schamröte ins Gesicht steigen müsste.

3.9 V.47-54: Die Auslösung israelitischer Schuldklaven bei Ausländern

Wenn die Hand des Fremdlings oder Beisassens bei dir erstarkt, und dein Bruder ihm gegenüber schwach wird und sich einem Fremdling oder Beisassen bei dir verkaufen muss oder der Nachkommenschaft der Sippe eines Fremdlings, so soll für ihn, nachdem er sich verkauft hat, Auslösemöglichkeit bestehen. Einer von seinen Brüdern soll ihn auslösen. Oder sein Onkel, oder sein Neffe soll ihn auslösen, oder wenn seine Hand erstarkt, soll er sich (selber) freikaufen. Dann soll er mit seinem Käufer rechnen von dem Jahr seines Selbstverkaufs an bis zum Jubel-Jahr. Und es sei seine

Rückkaufsumme nach der Zahl der Jahre, nach der Zeit, die er als Lohnarbeiter bei ihm gewesen wäre. Wenn es noch viele Jahre sind, soll er ihnen gemäss seiner Auslösesumme von seinem Kaufpreis zahlen. Wenn nur wenige Jahre bis zum Jubel-Jahr übrig sind, soll er es ihm berechnen; gemäss seinen Jahren soll er seine Auslösesumme bezahlen. Wie ein Lohnarbeiter soll er Jahr für Jahr bei ihm sein, nicht soll man über ihn mit Härte herrschen vor deinen Augen.-Wenn er auf diese Weise nicht ausgelöst werden kann, soll er freikommen im Jubel-Jahr, er und seine Söhne mit ihm. (V.47-54)

Der einzige Fall, für den hinsichtlich Personen die Forderung einer Auslösung bestehenbleibt, ist der, dass ein verarmter Israelit Schuldklave eines reichen Ausländers geworden ist. Die Reformer machen sich nicht anheischig, auch die im Lande wohnenden Ausländer zur Aufgabe der Schuldklaverei zu zwingen; dazu hatten sie keine Macht. Dennoch sollten die Israeliten darauf achten, dass ihr versklavter Mitbruder nicht zu schlecht behandelt wurde (V.53), und seine Verwandten wurden aufgefordert, alles zu tun, um ihn freizubekommen (V.48f.; vgl. Neh 5,8). Die im Lande wohnenden Ausländer sollten nur insoweit dem Jubeljahresgesetz unterstellt werden, dass auch sie im Jubeljahr israelitische Sklaven freilassen (V.54) und die degressive Schuldentilgung zur Erleichterung des Loskaufs anerkannten (V.50-52).

3.10 V.55: Abschliessende Begründung

Denn mir gehören die Israeliten als Sklaven,
meine Sklaven sind sie,
die ich aus Ägypten herausgeführt habe (vgl. V.42.38).
Ich bin Jahwe, euer Gott.
(Lev 25,55)

Wie der erste, so schliesst auch der zweite Unterteil mit einer volltönenden Prädikation Jahwes als Befreier Israels. Weil er die Israeliten aus der ägyptischen Sklaverei befreit hat, können sie

nur Gottes Sklaven, nicht aber Sklaven von Menschen - seien es nun Israeliten oder Ausländer - sein. Der Zusammenhang zwischen dem theologischen Bekenntnis und der sozialetischen Forderung ist ganz unmittelbar. Jeder Angehörige des Gottesvolkes, und sei er noch so verarmt, hat die Würde eines von Gott Befreiten; und deswegen ist es eine Beleidigung Gottes und eine Annullierung seiner Befreiungstat, ihn in Verelendung und Sklaverei zu treiben. Vielmehr müssen - nach Ansicht unserer biblischen Zeugen - die wirtschaftlichen Gesetze so abgewandelt werden, dass das ganze Gottesvolk die ihm von Gott geschenkte Freiheit in einer befreiten Schöpfung verwirklichen kann.

LUTHERISCHE WIRTSCHAFTSPOLITIK: IN GEMEINSCHAFT MIT DEN ARMEN

Richard P. Hordern

Gibt es so etwas wie "lutherische Wirtschaftspolitik" überhaupt? Luther hat vieles über die wirtschaftliche Situation seiner Zeit gesagt, darunter über das Problem der Armut und das Entstehen des Kapitalismus. Manche tun diese Stellungnahmen als dem Altertum entnommene philosophische Vorstellungen ab, und wir wollen uns heute natürlich nicht vorwerfen lassen, einer antiquierten Wirtschaftstheorie anzuhängen. Luther stützt sich bei seinen Ausführungen zu Wirtschaftsfragen aber auf das Alte und das Neue Testament, und sie bilden deshalb einen wesentlichen Teil seiner theologischen Aussagen. Lutheraner sollten als solche Luthers Vorgehen zum Vorbild nehmen und theologische und ethisch-sittliche Fragen über die heutige wirtschaftliche Situation auf internationaler und landesweiter Ebene aufwerfen und sich dabei insbesondere mit den Auswirkungen von Wirtschaftsprogrammen auf die Armen befassen.

Dann würden wir nicht nur ethische Grundsätze auf ein aktuelles Problem anwenden, sondern die Botschaft des Evangeliums von der Rechtfertigung in der Situation unserer Zeit artikulieren. Luthers Auffassungen zu Wirtschaftsfragen sind kein Anhängsel zu seiner Theologie, sondern Teil seiner wesentlichen theologischen Aussagen. Seine Ausführungen zu Armut, Reichtum, Wucher und Kapitalismus sind fester Bestandteil seines Verständnisses von Rechtfertigung und Gemeinschaft, der Theologie des Kreuzes und der Inkarnation. Allen diesen Themen liegt sein theologisches Anliegen zugrunde, dass tägliche Rechtfertigung in der Begegnung Christi im Nächsten erfolgt. Luthers Anliegen für die Armen und die Begegnung Christi im

Nächsten verbindet seine Theologie mit der konkreten geschichtlichen Realität und verhindert so, dass seine Theologie eine abstrakte Spekulation ist, die mit dem Leben des Menschen nichts zu tun hat. Wenn wir seine Auffassungen zur Wirtschaft und zu den Armen aus seinem theologischen Denken herausnehmen, bleibt uns nur die Art von abstrakter Theologie, die aus dem Mittelalter kam und die er so sehr ablehnte.

Wenn wir seine Auffassungen zu spezifischen gesellschaftlichen und sozialen Problemen in sein theologisches System hineinnehmen, können wir auch wichtige Verbindungen zwischen seiner Theologie und der heutigen Theologie der Befreiung erkennen.

Der mittelalterliche Hintergrund

Luthers Theologie der Armut ist ein Protest gegen die Entwicklungen im Mittelalter. Zu Beginn des Mittelalters stand die Kirche vor einem Dilemma. Wie konnte sie an der Aussage der Apostel festhalten, dass Gott sich insbesondere die Armen erwählt hatte, und das mit dem Reichtum und der Macht des römischen Reiches in Einklang bringen?¹ Es wurde ein Kompromiss formuliert, demzufolge nur Mönche und Geistliche, die einen höheren Stand der Vollkommenheit anstrebten, ein Leben der "Armut" ohne private materielle Besitztümer zu führen verpflichtet waren, während die Laien, die in einem geringeren Stand der Vollkommenheit lebten, davon befreit waren (sie mussten natürlich mehr gute Werke tun, um dieses Manko auszugleichen). Diese Auffassung galt dann im folgenden Mittelalter. Das führte dazu², dass Armut nicht mehr in erster Linie als etwas galt, was den Geist des Menschen verletzte, sondern als anzustrebende Tugend. Daraus ergab sich im Mittelalter dreierlei: Erstens galten die Mönche, die ein Armutsgelübde abgelegt hatten, als geistlich vollkommener denn die Laien, die noch private Besitztümer hatten. Zweitens wurden auch die ausserhalb der Klöster lebenden Armen als Menschen angesehen, die in einem gesegneten Zustand lebten, was eine blasphemische Hinnahme der Armut mit sich brachte: Wenn jemand arm und hungrig ist, warum soll man dann den gesegneten geistlichen Zustand dieser

Person dadurch beeinträchtigen, dass man ihm zu einem anständigen Lebensstandard verhilft? Drittens bestand eines der wichtigsten guten Werke für die Laien darin, den Armen Almosen zu geben; deshalb musste es arme Bettler geben, damit Menschen ihnen helfen und so ein gutes Werk vollbringen konnten. Gäbe es keine Armut mehr, hätte diese Möglichkeit, ein gutes Werk zu tun und sich den Himmel zu verdienen, nicht mehr bestanden! Berufsbettler waren deshalb in Stadt und Land akzeptiert und verbreitet, darunter Mönche, die ihre freiwillige Armut praktizierten, und Laien, die unfreiwillig arm waren.

In Luthers Stellungnahmen zur Armut kommt seine Ablehnung gegenüber der moralisierenden Hermeneutik (Bibelauslegung) des Mittelalters zum Ausdruck, die in der ganzen Bibel moralische Gebote und Tugenden fand. Luther meinte, dass so das Evangelium der Gnade verdeckt und durch eine Religion ersetzt wurde, die zur Erlangung des Heils gute Werke verlangte. Insbesondere lehnte er die Schlussfolgerung ab, dass die Bibel den Mangel materieller Besitztümer als eine vom Christen anzustrebende Tugend statt als einen abzuschaffenden Skandal sieht. Er schrieb: "Nun ist aber des Bettelns so viel, dass auch eine Ehre daraus geworden ist ... ich achte es aber, es sollte billiger sein, dass in der Christenheit im Neuen Testament keine Bettelei wäre, wie unter der Judenschaft im Alten Testament".³ Als Luther das Lukaswort "Selig sind die Armen" auslegte, meinte er, "damit lehrt er (Jesus) mich nicht den Grund meiner Seligkeit bauen, sondern gibt mir eine Verheissung, was ich für Trost davon haben soll in meinem Leiden und christlichen Leben".⁴ Hier erkennen wir, wie Luther sein Mönchtum überwindet: materielle Armut ist keine Tugend, sondern etwas, was es abzuschaffen gilt.

Reiche Kirche, arme Menschen

Als Luther sein theologisches Gebäude errichtete, musste er zwangsläufig das bestehende System durchschauen und die Armut in neuem Lichte sehen. Nachdem er erkannt hatte, dass Rechtfertigung allein aus Glauben geschieht und gute Werke vor Gott nichts Besonderes gelten, musste er die Bedeutung der

Armut neu untersuchen. Als Mönch und Priester hatte Luther das Armutsgelübde abgelegt, jedoch festgestellt, dass ihm dieses Gelübde keine besondere Beziehung zu Gott gab. Wie er später häufig bemerkte, behaupteten die Mönche, "arm" zu sein, lebten jedoch behaglich und faul auf Kosten des einfachen Volkes und der Armen. Das einfache Volk musste grosse Summen Geldes aufbringen, um die Mönche in ihrer "Armut" zu erhalten! Wenn wir von Gott jedoch im Glauben angenommen werden, warum sollten Mönche dann faul herumsitzen und von den Armen leben und dann noch behaupten, ihre Armut gewähre ihnen einen höheren Stand vor Gott? Warum wurde der "arme" Mönch gepriesen, während es in der Welt Menschen gab, die *unfreiwillig* arm waren und sogar gezwungen wurden, sich unter Beihilfe der Klöster noch ärmer zu machen? Luther sah die falsche Armut der Geistlichen und die echte Armut des Volkes, und diese Spannung zwischen einer reichen Kirche und dem armen Volk war für ihn ein weiteres Zeichen, dass sich die Kirche von den Lehren der Bibel entfernt hatte.

Das besondere Anliegen für die Armen kommt im offiziellen Ausgangspunkt der Reformation, Luthers *95 Thesen* aus dem Jahre 1517, zum Ausdruck. Luther war durch den Ablassverkauf zur Abfassung der Thesen angeregt worden, und er beginnt diese Thesen mit einer Aussage über die radikale Natur der Busse und den allumfassenden Anspruch, den Gott auf das Leben des Menschen erhebt. Dann geht Luther auf einige Widersprüche im Bussystem und auf die Macht der Kirche (des Papstes) ein, Sünden zu erlassen. Als nächstes führt er an, was Christen tun sollten: Werke der Liebe, Werke der Barmherzigkeit. Für Luther bedeutet das in erster Linie Werke des Mitleids an den Armen. Nach Luthers Auffassung ist es viel besser, den Armen zu geben, als Ablässe zu kaufen (obwohl er deren Wirksamkeit zu diesem Zeitpunkt noch nicht bestreitet). "Man soll die Christen lehren: wer einen Bedürftigen sieht und ihm nicht hilft, und statt dessen sein Geld für Ablass gibt, der hat sich nicht des Papstes Ablass, sondern Gottes Zorn erworben." Auch sollte der Christ das für sein Hauswesen Notwendige behalten und nicht für Ablass verschwenden.⁵

Luther sah im Ablassverkauf nicht nur eine Verfälschung der guten Werke des christlichen Lebens, sondern das Vorgehen einer reichen und wohlhabenden Kirchenhierarchie, die das einfache und arme Volk seiner geringen finanziellen Mittel beraubte. Zu diesem Zeitpunkt glaubte Luther, dass die Ablassverkäufer eher zu tadeln wären als der Papst, und er gab deshalb der Ueberzeugung Ausdruck, dass der Papst als wahrer Christ seiner Meinung sein würde, dass es unmoralisch sei, den Armen durch den Ablassverkauf Geld abzulocken. Er zweifelte nicht daran, dass der Papst die Peterskirche lieber zu Asche verbrennen oder verkaufen würde, als sie mit dem Geld des einfachen Volkes zu finanzieren.⁶

Vielleicht hatte Luther jedoch schon einige Zweifel am Papst, denn er hatte schliesslich den Glanz Roms und die wirtschaftliche Situation der Menschen in seiner Gemeinde gesehen. In einer späteren These wird er zorniger und kehrt zum Thema des päpstlichen Reichtums zurück. "Der Papst ist heute vermögender als der reichste Crassus; warum baut er da nicht wenigstens diese Peterskirche lieber mit seinem eigenen Geld als mit dem seiner armen Gläubigen?"⁷ Er ist empört, weil er sieht, wie eine reiche Kirche die Armen beraubt, um der menschlichen Grösse ein Denkmal zu errichten.

In den 95 Thesen wandte er sich dagegen, dass die Kirchen den Armen Geld ablockte, einige Jahre später meinte er, dass niemand, sei er reich oder arm, zum institutionellen Leben der Kirche einen Beitrag leisten sollte, der mit dem, was den Armen gegeben wurde, in keinem angemessenen Verhältnis stehe:

Es wäre genug, dass man das kleinere Teil gäbe zu den Kirchen, Altar, Vigilien, Testamente und dergleichen und den rechten Strom gehen liesse zu dem Gebot Gottes, auf das die Wohltat unter den Christen gegen die Armen grösser und mehr leuchtete, denn alle steinernen oder hölzernen Kirchen ... Darum, Mensch, siehe dich vor, Gott wird dich nicht fragen am Sterben und am jüngsten Tage, wie viel du zu

Testamenten hinter dir lässest, oder du so viel zu Kirchen gegeben hast, wiewohl ich's nicht verwerfe; sondern wird also sagen, Matth, 25,42,43: "Ich bin hungrig gewesen, und ihr habt mich nicht gespeiset; ich bin bloss gewesen, und ihr habt mich nicht bekleidet. " Diese Worte lass dir, lieber Mensch, zu Herzen gehen, da wird's an liegen, ob du dem Nächsten habest gegeben und wohlgetan.⁸

Anfang 1518 schloss Luther wegen der über die 95 Thesen entflammten Diskusion seine Erläuterungen zu der Disputation über die Kraft des Ablasses ab, in denen er auf diese näher einging. Er meint, durch Geldausgeben könnten nur drei Arten guter Werke geschehen: "Zuerst und vor allem, wenn jemand den Armen gibt oder seinem bedürftigen Nächsten leiht, und überhaupt dem in irgend einer Not Leidenden zu Hilfe kommt. Dies Werk ist so zu tun, dass eher auch Kirchenbauten zu unterbrechen und die Opfer zu heiligen Gefässen und Kirchenschmuck zu unterlassen sind. Wenn dies geschehen ist und kein Bedürftiger mehr da ist, dann ist es das zweite, zuerst in unseren Landen zum Bau unserer Kirchen, Hospitäler und der Gebäude zum allgemeinen Nutzen beizutragen."⁹ (Was würde heute geschehen, wenn wir keinen Pfening mehr für das Kirchengebäude ausgaben, "bis kein Bedürftiger mehr da ist?")

Lange Jahre war Johann Eck von nun an Luthers grösster theologischer Widersacher. Eck schrieb Widerlegungen von Luthers Thesen; er meinte unter anderem, "es sei niemand schuldig, den Dürftigen zu geben, sie seien denn in der höchsten Not".¹⁰ Luther erwiderte später, diese Auffassung widerspreche der goldenen Regel und dem Grundsatz, dass dem bedürftigen Nächsten zuerst geholfen werden müsse. Wie könne man warten, bis eine bedürftige Person Hungers stirbt? Es müsse Menschen geholfen werden, bevor sie "erfrieren, Hungers sterben, verderben, vor Armut oder Schulden entlaufen". Wie ist es möglich, dass diese privilegierten Theologen dazu raten, sich mit den Armen erst später zu befassen, "wo es aber gilt zu Kirchen, Stiften, Ablass und andern Dingen, die Gott nicht geboten hat, da ist niemand

so scharfsinnig oder fleissig auszureden, ob der Kirche nicht eher zu geben sei, die Ziegel fallen denn vom Dache, die Balken verfaulen, das Gewölbe falle ein, die Gnadenbriefe verwesen, oder Ablass verderbe, das doch alles besser möchte warten, denn die Bedürftigen".¹¹ Wir sind nicht zu einer Tugend der Armut aufgerufen, wir sind aufgerufen, die Armut zu beseitigen.

Der gemeine Kasten

Im Jahre 1520 gab Luther eine Reihe von Schriften heraus, in denen die wesentlichen Punkte seiner entstehenden Theologie angeführt sind. Eine Reform der Theologie und der Kirche muss eine Wirtschaftsreform für die Armen umfassen. Luther wollte nun über die reine "Armenpflege" hinausgehen; "es müsste dahin kommen, dass es überhaupt keine Armen in der Stadt oder im Volke mehr gäbe".¹² Einzelne Akte der Barmherzigkeit sind immer unzureichend und müssen von strukturellem sozialem Wandel begleitet sein. In seinem *Grossen Sermon von dem Wucher* vom Jahre 1520¹³ forderte Luther die Abschaffung der Bettelei. In seiner Schrift *An den christlichen Adel deutscher Nation* rief er die politischen Herrscher auf, in Kirche und Gesellschaft notwendige Reformen durchzuführen, unter anderem durch die Einrichtung eines "gemeinen Kastens" zur Hilfe für die Armen.¹⁴

Luther beginnt diese Schrift mit einem Angriff auf die Reichtümer und den Wohlstand der Kirche, wie sie vom Papst und anderen in der Hierarchie repräsentiert werden.¹⁵ Im Gegensatz zum Reichtum der Kirche stehen die Bettler. "Es ist wohl der grössten Notwendigkeiten eine, dass alle Bettelei abgetan würde in aller Christenheit", schreibt Luther.¹⁶ Ihm schwebte eine strukturelle Behandlung der Armut vor, die über die Mildtätigkeit der Ortsgemeinde hinausgeht. Er glaubte, dass bei städtischen Programmen auch leichter festgestellt werden könnte, wer die Systeme missbraucht, denn Luther argwöhnte, dass viele der Bettler faule und träge Mönche waren. Wenn eine jegliche Stadt ihre Armen versorgte und keinen fremden Bettler zuliesse, würde die Hilfe an die wahrhaft Bedürftigen gehen.¹⁷

Zur theologischen Grundlage für das System meint Luther: "Nun ist kein grösserer Gottesdienst, denn christliche Liebe, die den Dürftigen hilft und dienet, wie Christus am jüngsten Tage selbst wird bekennen und richten, Matth. 25, 31-46. Daher auch vor Zeiten der Kirchen Güter *bona ecclesiae*, das ist, gemeinsame Güter hiessen, wie ein gemeiner Kasten für alle, die unter den Christen bedürftig waren."¹⁸

Während Luthers Exil (1521-22) wurde der "gemeine Kasten" erstmals in Wittenberg praktiziert,¹⁹ und innerhalb weniger Jahre breitete sich diese Praxis auf andere Städte in Deutschland aus.²⁰ Finanziert wurde er durch eine jährliche Steuer und beschlagnahmten Kirchenbesitz.²¹ Schliesslich kam es zu manchen Problemen, für die Luther die Unfähigkeit der Kirchenverwalter verantwortlich machte,²² doch auch die pfennigfuchsenden Stadträte waren kaum frei von Schuld. Im wesentlichen blieb das System jedoch intakt und kann vielleicht als das erste staatlich geförderte Fürsorgeprogramm gelten, wie wir es heute kennen.

Wucher und Frühkapitalismus

Der Feudalismus des Mittelalters basierte auf der Agrarwirtschaft. Wer zu Wohlstand kommen wollte, musste grossen Grundbesitz haben, der dann an Bauern verpachtet werden konnte. Der Grundeigentümer konnte so ein gutes Einkommen beziehen, ohne selbst auf dem Land zu arbeiten. Gleichzeitig würde ein komplexes System gegenseitiger Verpflichtungen entwickelt, das dafür sorgte, dass die Waren zu einem "gerechten Preis" verkauft wurden und jeder sein Auskommen hatte.²³ Die Agrarwirtschaft wurde jedoch allmählich durch den wachsenden Handel und das Handwerk erweitert, wodurch die Geldwirtschaft geschaffen wurde. Es kam nicht mehr darauf an, wieviel Land jemand besass, sondern ob er Geld zum Investieren hatte. Man konnte Geld investieren und auf das verliehene Geld einen Gewinn oder Zinsen erzielen. Durch die "Geldwirtschaft" entstand der Kapitalismus, der an die Stelle des Feudalismus trat: Zunehmender Wohlstand wurde nicht mehr durch Grundbesitz,

sondern durch überschüssiges Geld (Kapital) erworben, das gegen Gewinn oder Zins investiert werden konnte. Auf diese Weise konnten Personen mit überschüssigem Kapital ihren Wohlstand mehren, ohne selbst zu arbeiten.

Luther hat gegen diese Frühform des Kapitalismus energisch protestiert. Er hielt es für unmoralisch, aus Geld mehr Geld zu machen. Nur Arbeit konnte seiner Auffassung nach den Wohlstand vermehren.²⁴ Man war reich oder arm geboren, das war der einem von Gott bestimmte Stand, und es war unmöglich, reicher zu werden, als es die Grenzen des eigenen Standes erlaubten - ausser man beraubte oder bestahl andere. Luther sah den wachsenden Handel seiner Zeit und die damit befassten Finanzeinrichtungen als symptomatisch für habgierige Menschen, die andere bestahlen, entweder diejenigen, die die eigentliche Arbeit verrichteten, oder die leichtgläubigen Verbraucher, die überredet wurden, einen nicht wirklich benötigten Luxusgegenstand zu kaufen.

Ausserdem trieben die Finanzeinrichtungen, insbesondere die Fugger, eifrig Geschäfte mit der päpstlichen Kurie, da die hohen Kosten für Roms Glanz ständige Anleihen erforderten. Die Kirche machte sich die Finanzeinrichtungen zunutze, obwohl die Bibel und selbst die Kirchengesetze Wucher, das heisst das Verleihen von Geld und das Fordern von Zinsen auf dieses Geld, einhellig untersagten. Luther meinte, wenn unser Nächster etwas ausleihen müsse, dann sollten wir keine Zinsen fordern und so vom Unglück unseres Nächsten profitieren. Wenn unser Nächster bedürftig ist, sollten wir ihm ein Darlehen gewähren und uns nicht beklagen, wenn er es nicht zurückzahlen kann!²⁵ Luther wurde in seinen Ansichten noch dadurch bestärkt, dass sein Widersacher Johann Eck Berater des mächtigen Fuggerhauses war (das den Verkauf der Ablässe im Jahre 1517 finanzierte). Eck half den Fuggern dabei, theologische Schlupflöcher zu finden, um die kirchlichen Gesetze über die Erhebung von Zinsen zu umgehen.²⁶

Luthers Auffassung, dass man aus Geld kein Geld machen kann und Darlehen deshalb in erster Linie als eine Form der Barmherzigkeit gelten sollten, lässt sich auf die Bibel und die aristotelische Philosophie zurückführen, doch ausschlaggebend ist für uns der theologische Auftrag der Fürsorge für den Nächsten, insbesondere dass Geld dazu da ist, dem Nächsten zu helfen, statt dem Gewinn des einzelnen auf Kosten des Nächsten zu dienen. Zur Vorstellung, dass der Verkäufer berechtigt ist, eine Ware so teuer wie möglich zu verkaufen, meint Luther: "Da ist dem Geiz der Raum gemacht und der Hölle Tür und Fenster alle aufgetan. Was ist das anders gesorgt, denn so viel: Ich frage nichts nach meinem Nächsten, hätte ich nur meinen Gewinn und Geiz voll; was geht mich's an, dass es zehn Schäden meinem Nächsten täte auf einmal?" Für Luther verstösst dieser Grundsatz gegen die Liebe und das natürliche Gesetz. "Was sollte nun Gutes im Kaufhandel sein? Was sollte ohne Sünde sein, wo solch Unrecht das Hauptstück und Regel ist des ganzen Handels? Es kann damit der Kaufhandel nicht anders sein, denn rauben und stehlen den anderen ihr Gut."²⁷ Luthers Argumente waren nicht einfach "philosophisch", und sie lassen sich auch nicht mit der Behauptung abtun, sie seien "Gesetz" statt "Evangelium". Diese Geschäftsethik verletzt das im Rechtfertigungsakt geschaffene heilige Band zwischen Menschen. Karl Holl hat dazu ausgeführt: "Für ihn, den die Mahnung der Bergpredigt im Gewissen gepackt hatte, war der Widerspruch zwischen ihr und der bestehenden Geldwirtschaft durch keine Auslegungskünste zu verdecken ... der ganze Geist dieses Kapitalismus ... schien ihm mit dem Christentum unverträglich."²⁸ Ein anderer Theologe meinte, Luthers Auffassungen zur Wirtschaft seien zwar zeitlich bedingt, jedoch biblisch bestimmt und müssten im Lichte seiner ganzen Sozialethik gesehen werden²⁹.

Der Bauernkrieg

Wenn wir eine Relevanz Luthers für unsere heutige Situation erkennen wollen, müssen wir seine grundlegenden theologischen und biblischen Einsichten verstehen und sie im Lichte ihrer praktischen Auswirkungen in der damaligen Situation und im Lichte

unserer heutigen gesellschaftlichen Situation sehen. Die negative Kritik an Luther muss bei den Theorien ansetzen, die er während des Bauernkriegs 1525 entwickelte.

Ich erwähne Luthers Haltung zum Bauernkrieg bewusst erst jetzt, denn wenn die meisten Menschen von "Luthers Haltung zu den Armen" sprechen, denken sie sofort an seine nachdrückliche und grausame Ablehnung des Vorgehens der Bauern und sein Eintreten für die Fürsten. In Wirklichkeit ist aus Luthers Schriften jener Zeit nichts über seine Haltung zu den Armen zu entnehmen. Er verstand die verzweifelte Notlage der Bauern nicht und sah die Aufstände nicht als aus der Armut geborene Erhebungen. Wir erfahren etwas über seine Theorie von den "zwei Reichen" in der er den sozialen Bereich als Aspekt des natürlichen Rechts ansieht, und einige andere aus seiner kulturellen Umwelt entstandene Auffassungen, die es ihm unmöglich machten, die anstehenden Probleme zu verstehen. Wenn man seine Auffassungen von Armut und Wirtschaft verstehen will, die vor und nach dem Bauernkrieg die gleichen waren, sollte man nicht von diesen Schriften ausgehen.

Es hat Versuche gegeben, Luthers Haltung im Bauernkrieg zu rechtfertigen, doch letztlich lässt sich Luthers nachdrückliche und völlig unnötige Aufforderung an die Fürsten, die Bauern "zu stechen, zu schlagen und zu würgen", nicht entschuldigen. Die Bauern hatten zu dem Zeitpunkt, als Luthers Schrift erschien, die entscheidende Schlacht bereits verloren. Zwar wird gelegentlich behauptet, dass er in seinen ersten Schriften zu diesem Fragenkomplex Bauern und Fürsten zu gleichen Teilen die Schuld gab, doch bleibt am Ende festzustellen, dass schätzungsweise 100 000 Bauern getötet und viele Tausende entstellt und verstümmelt wurden, als die Fürsten die von Luther proklamierte "Gerechtigkeit" anwandten. Doch wie viele Fürsten sind im Vergleich dazu umgekommen? In einer solchen Situation beiden die Schuld zu gleichen Teilen zu geben, bedeutete nichts anderes, als die völlige Unterstützung der militärisch überlegenen Fürsten.

Hier sehen wir deutlich Luthers Grenzen als christlicher Theologe. Es ist ihm anzurechnen, dass er ein "Mann seiner Zeit" war und seine Theologie in seinem kulturellen und gesellschaftlichen Kontext wurzelte. Doch ist ihm anzulasten, dass er so sehr ein Mann seiner Zeit war, dass seine politischen Grenzen auch zu theologischen Grenzen wurden. Dadurch, dass er die Bibelexegese Vorstellungen unterordnete, wie seiner Theorie von den zwei Reichen und von den geschaffenen Ordnungen einer statischen Gesellschaft und die Gesellschaft in den Rahmen einer natürlichen Welt hineinstellte, in der unveränderliche Naturgesetze herrschen, entwickelte er viele Positionen, die für eine praktikable lutherische Theologie unserer heutigen Zeit keine Bedeutung haben können. Luther hat vielleicht zeitweise zu Recht gespürt, dass die Bauernaufstände das Fortbestehen der Reformation selbst gefährdeten, doch gründet sein Unrecht darin, dass er die menschlichen Dimensionen der verzweifelten Lage der Bauern und ihrer Verbündeten sowohl vor als auch während der Aufstände nicht verstand.

Luther glaubte stets, dass niemand mehr materielle Güter besitzen sollte, als er in seinem Stand im Leben "benötige". Für manche Teile der Gesellschaft mag das eine schöne ethische Vorstellung sein, doch sie hinderte Luther daran, sich in die Bauern und ihre Lage hineinzusetzen, die nach seiner Auffassung kaum materielle Güter brauchten, um in ihrem niedrigen "Stand" weiterzuexistieren. Vielleicht war Luther auch vom seinerzeit verbreiteten Klischee vom "tumben Bauern" beeinflusst, und in seinen Schriften über die Armen äussert er sich häufig herablassend über die Armen und die Bauern und sieht sie eher als Objekte der Barmherzigkeit denn als menschliche Wesen. Auch sah er "Bedürfnisse" in rein materialistischer Weise; dass auch die Freiheit von Sklaverei ein legitimes "Bedürfnis" der Armen sein könnte, war ihm eine völlig fremde Vorstellung. Letztlich braucht man seiner Auffassung nach nichts als Nahrung im Leben.³⁰ Zwar hat sich Luther aktiv um die Abschaffung der Bettelerei und gegen den Frühkapitalismus gewandt, doch war er dagegen, dass sich Menschen wie die Bauern um Erlangung ihrer Rechte bemühten. Das beste christliche

Werk war die Fürsorge für den Nächsten, doch sollten wir - um das Motiv der Eigensucht auszuschalten - niemals für unsere eigenen Rechte kämpfen, nur für die Rechte unseres Nächsten. Diese edle und altruistische ethische Einstellung lässt sich nur dann praktizieren, wenn man sich getrost darauf verlassen kann, dass "das System" für Gerechtigkeit sorgt, und man annimmt, dass sich Menschen tatsächlich um ihre bedürftigen Nächsten kümmern. Hier unterschätzte Luther die Macht der Sünde im gesellschaftlichen Leben, und wenn "das System" einmal zusammenbricht, lässt sich diese Ethik nicht mehr anwenden. Da Luther die Macht der Sünde im gesellschaftlichen Leben verkannte, vermochte er nicht den Systemzusammenbruch seiner Zeit einzuschätzen und begnügte sich damit, dass die Füchse das Hühnerhaus bewachten. Vielleicht hatten zu viele Jahre in Klöstern und zu viele Jahre politischer Unterstützung durch die Fürsten seine Fähigkeit abgestumpft, sich mit den einfachen Menschen und ihren Bedürfnissen zu identifizieren.

Theologie des Kreuzes

In Luthers Reaktionen auf den Bauernkrieg erkennen wir einige seiner Grenzen als Theologe. Weil er ein ungenügendes Verständnis der politischen Gegebenheiten hatte, kompromittierte er seine theologische Erkenntnis, dass die Armen in der Offenbarung Christi im Mittelpunkt stehen. Positive Erkenntnisse können wir jedoch aus einigen seiner zentralen theologischen Themen ziehen, die das heutige Engagement für die Unterdrückten und Benachteiligten der Gesellschaft in einen Zusammenhang mit dem Kern der Bibel und des Evangeliums stellen. Eines dieser Themen, das auch in der Befreiungstheologie wichtig ist, ist seine Auffassung von der Inkarnation und der damit zusammenhängenden "Theologie des Kreuzes".

Dadurch, dass Luther der Inkarnation und dem Menschsein Christi so grosse Bedeutung beilegte, stellte er sich gegen den fernen Christus, wie er häufig im Mittelalter dargestellt wurde. Luther unterstrich, dass die Theologie im täglichen Leben verankert und keine abstrakte Spekulation ist. Christus ist in dieser

Welt zu finden. Das Brot und der Wein des Abendmahls sind Leib und Blut Christi nicht nur im "spirituellen" Sinne. Der unendliche Gott war in der endlichen Person Jesu voll gegenwärtig, und deshalb haben alle endlichen Menschen direkten Zugang zu Gott durch Christus. Dadurch, dass Jesus Mensch wurde, konnte Christus vor Gott "unser Stellvertreter" werden und so die Möglichkeit zu unserer Vergebung und unserem Heil eröffnen.

Das menschliche Leben nimmt jedoch verschiedenartige Formen an, und wir können nicht einfach nur das Menschsein Christi mit jedem von uns gewählten Aspekt des menschlichen Lebens identifizieren. In seiner "Theologie des Kreuzes" macht Luther deutlich, dass unser Verständnis Christi und unsere Beziehung zu Gott sich nicht durch Formen menschlichen Wohlstands, menschlicher Macht und menschlicher Privilegien vermitteln lässt - das wurde im Mittelalter fälschlicherweise in die "Theologie der Herrlichkeit" hineinprojiziert. Luther meinte hingegen, dass wir durch Schwäche, Leid, Demut, Unterdrücktsein und Armut Gott finden und Christus und das Wesen von Gottes Heil durch das Kreuz wahrhaft verstehen. Armut und niedriger Stand Jesu machen deutlich, dass wir Gott nicht durch menschlichen Wohlstand und menschliche Macht finden, sondern durch menschliches Leid und Unterdrücktsein. Gottes Macht wirkt auf diese Weise in der Geschichte der Menschen. "Also ward Christus kraftlos am Kreuz; und eben daselbst tat er die grösste Macht, überwand Sünde, Tod, Welt, Hölle, Teufel und alles Übel. Also sind alle Märtyrer stark gewesen, und haben gewonnen. Also gewinnen auch noch alle Leidenden und Verdrückten."³¹ Wir können Gott und Christus nicht verstehen, wenn wir nicht begreifen, dass Gott sich mit den Leidenden und den Unterdrückten identifiziert.

Luther benutzte die Theologie des Kreuzes und die Realität der Armut dazu, um Gott mit den Tiefen des menschlichen Lebens in Beziehung zu setzen. Diese Theologie wird in der lutherischen theologischen Tradition leider häufig spiritualisiert und benutzt, um einen jenseitigen, individualistischen Glauben zu fördern. Das Kreuz Christi wird allzu häufig ein rührseliges Neonlicht auf einem Kirchenaltar oder Kirchturm, ein Zeichen menschlicher

Flucht vor dem Elend des Lebens statt Gottes Eintritt in die Beschwerden menschlichen Unterdrücktseins. James Cone meinte dazu: "Wenn die Armen der Dritten Welt und in Nordamerika von Christi Passion lesen, sehen sie diese nicht als theologische Vorstellung, sondern als Gottes leidende Solidarität mit den Opfern der Welt. Jesu Kreuz bedeutet, dass Gott die Armen auserwählt und ihren Schmerz und ihr Leid auf die göttliche Person genommen hat."³² Die Theologie des Kreuzes legt keine neue Tugend dar, die wir durch die Nachfolge Christi erreichen, sondern führt uns hin zu der einzigen Sicht, aus der wir die Gegenwart und das Wirken Christi in unserer Welt verstehen können.

Gemeinschaft

Die Theologie des Kreuzes teilt uns mit, wo Christus uns im weiten Feld menschlicher Erfahrung begegnet. Luthers Vorstellung von Gemeinschaft bindet die ganze Menschheit zusammen und unterstreicht die "Solidarität", die wir mit den Unterdrückten empfinden sollten. Luther sah die Gesellschaft als organisches Ganzes, eine Einheit unter Gott. So wie es im Leib Christi viele Glieder gibt, so gibt es viele Glieder in der menschlichen Gesellschaft, und doch gibt es ein organisches Ganzes, eine Gemeinschaft. Gemeinschaft ist eine Gabe Gottes, durch die wir in ein Netz gegenseitiger Abhängigkeiten und Verpflichtungen gegenüber allen anderen Gliedern der Gemeinschaft hineingestellt werden. Menschen erfüllen in der Gemeinschaft verschiedene Aufgaben, doch alle Aufgaben sind dazu bestimmt, jedem Menschen zu dienen.

Es gibt verschiedene Berufungen, und alle wahren Berufungen kommen von Gott. Wir sollten unsere eigene Berufung als Aufgabe verstehen, die wir nach Gottes Willen um unseres Nächsten willen (nämlich allen Mitgliedern der Gemeinschaft) gut erfüllen sollen. Es ist der Gipfel der Eigensucht und der Habgier, wenn wir unser Leben allein leben, denn für Luther ist die Gesellschaft nicht die Summe der einzelnen Mitglieder, sondern

eine vorherbestimmte Einheit, in die einzelne Menschen von Gott hineingestellt sind. Wir sollen unserem Nächsten dienen, wenn wir unsere eigene besondere Berufung im Leben erfüllen. Die beste Art, dem Nächsten zu dienen, besteht deshalb darin, die einem zuerteilte Aufgabe gut zu erfüllen.³³

Luthers Haltung zu materiellen Gütern beruht auf seiner Vorstellung von Gemeinschaft. Besitztümer sind etwas uns von Gott Anvertrautes, das wir mit unserem Nächsten zu teilen haben. Nur durch Teilen erhalten Besitztümer überhaupt einen Wert. Man "hat", um denen zu helfen, die "nicht haben".³⁴ Manche Menschen behaupten heute, Gott betrachte alle Menschen unabhängig von materiellem Wohlstand gleich; Luther würde dem durchaus nicht zustimmen. Er meinte, Wohlstand sei an den "Stand" im Leben gebunden, und deshalb benötigen nur die Fürsten grossen Wohlstand, da sie ihren eigenen persönlichen Wohlstand dazu benützen würden, um die Staatsgeschäfte zu führen. Sonst gab es keine Entschuldigung dafür, reich zu sein. Auch für die Fürsten galt, dass alles, was über den wirklichen Eigenbedarf hinausging, den Armen zu geben war.³⁵ Luther tritt nicht für "Privatbesitz" in dem Sinne ein, dass wir mit unseren Besitztümern tun können, was wir wollen; unser Wohlstand ist etwas, was uns zur Hilfe gegenüber unseren Nächsten anvertraut ist. Materielle Besitztümer werden nicht in bezug auf das gesehen, was sie für den einzelnen bedeuten, sondern in bezug auf das, was sie für die Gemeinschaft bedeuten.

Luther sieht die Berufungen im Leben nicht als vom Menschen geschaffen, und die Existenz der Gemeinschaft ist für ihn deshalb auch nicht die Summe menschlichen Bemühens. Gemeinschaft und Berufung sind von Gott geplant und vorherbestimmt. Leider bedeutet das für Luther, dass die Agrar- und Kleinstadtgesellschaft des Mittelalters Gottes einziger Entwurf für die menschliche Gesellschaft ist. Darin kommt seine problematische Annahme zum Ausdruck, dass die gesellschaftlichen Strukturen nicht so sehr ein Teil der Geschichte des Menschen und des menschlichen Bemühens sind, sondern ein Teil von

Gottes Schöpfungsordnung. Menschen müssen sich in das gesellschaftliche System fügen, so wie sie sich in das Wetter oder in eine Krankheit zu fügen haben. Er sah die Entfremdung der Arbeit im modernen Kapitalismus nicht voraus und konnte sich nicht vorstellen, dass menschliches Tun eine bessere oder bloss andere Art von Gesellschaft hervorbringen könne, sei es durch Demokratie, Evolution oder Revolution. Wer in die gesellschaftlichen Strukturen eingriff, der griff seiner Meinung nach in Gottes Schöpfungsgesetze ein. Deshalb waren für ihn soziale Reformprogramme gleichbedeutend mit Anarchie, wortwörtlich gegen die Gesetze verstossend, die den Status quo gewährleisteten. Dass Luther die menschliche Gesellschaft unter das Naturgesetz statt historische Gesetze stellte, erklärt vermutlich einen wesentlichen Teil der reaktionären Bestandteile der lutherischen Sozialethik, ob wir nun an Luthers fanatische Sorge um Gesetz und Ordnung während des Bauernaufstandes denken, die zu Lasten einer gerechteren sozialen Ordnung ging (die die einzige Grundlage für Gesetz und Ordnung ist), oder an jüngere Ereignisse in Südafrika. Wer an diesem Gedankengebäude festhält, dem bleibt nichts anderes übrig, als den Status quo unkritisch zu unterstützen.

Luther äusserte sich jedoch zu sozialen Mißständen, insbesondere zu Armut, Wucher und Frühkapitalismus, und seine Stellungnahmen machen deutlich, dass er Änderungen innerhalb der gegebenen gesellschaftlichen Strukturen für möglich und aus christlicher Sicht für notwendig hielt. Aus seiner Sicht waren Wucher und Armut und der Verkauf von Waren zum höchstmöglichen Preis habgierige und ungerechte Verzerrungen des göttlichen Gesellschaftssystems. Doch erforderlich war nicht so sehr ein neues System, sondern eine Wiederherstellung der vorgegebenen Strukturen der Vergangenheit.³⁶ Auch sollten wir nicht glauben, dass das unglückliche Beispiel der lutherischen Kirchen in Nazideutschland das logische Ergebnis von Luthers Auffassung von Gemeinschaft ist. Denn Entwicklungen im lutherischen Skandinavien haben gezeigt, dass eine andere Form des Verständnisses und der Entwicklung möglich ist. Eine Untersuchung der Vorstellung von Gemeinschaft in lutherischen

Ländern einschliesslich der "Volkskirche" Skandinaviens wird den Gegensatz zu dem für das technologische Nordamerika typischen Individualismus und Zusammenbruch der Gemeinschaft verdeutlichen. Die Vorstellung von Gemeinschaft ist in lutherischen Ortsgemeinden lebendig geblieben, obwohl die "Gemeinschaft" in Nordamerika eher mit der Gemeinde als der umfassenderen Gesellschaft identifiziert worden ist.

Ein wichtiger Punkt ist die gegenseitige Abhängigkeit aller, die sie zu einer Gemeinschaft zusammenbindet. Theologisch geschieht das mit der Inkarnation und der Solidarität Christi mit den Unterdrückten, und es setzt sich mit der Einbeziehung aller Zweige des Weinstocks (Johannes 15) fort. Die Wirtschaft ist der Bereich, in dem diese Solidarität konkrete Gestalt annimmt, da die Theologie des Kreuzes die Grundlage für die Erkenntnis ist, dass alle unsere Besitztümer von uns für unsere bedürftigen Nächsten treuhänderisch verwaltet werden.

Wenn wir heute aus theologischer Sicht an Probleme der Gesellschaft herangehen, müssen wir von der Annahme ausgehen, dass die gesellschaftlichen Strukturen vom Menschen geschaffen sind und von Menschen zum Guten oder Schlechten verändert werden können. Wir müssen die Gefahr vermeiden, vom Menschen geschaffene Systeme für Gottes Schöpfungsplan zu halten. Während Luther die Gesellschaft als Teil der Natur ansah, müssen wir sie im Rahmen der menschlichen Geschichte behandeln. Wir glauben nicht, dass der Status quo göttlich sanktioniert ist.

Bei Luthers Ausführungen über Armut und Wirtschaftsfragen stellen wir fest, dass er immer wieder die Liebe zum Nächsten unterstreicht. Liebe zum Nächsten ist kein "Gesetz" Gottes, sondern die natürliche liebende Hinwendung zu anderen, die allen denen eigen ist, welche durch Gottes Gnade frei gerechtfertigt sind. Bekehrung zu Christus bedeutet automatisch auch Bekehrung zum Nächsten, denn wir begegnen und dienen Christus in unserem Nächsten und durch unseren Nächsten und nehmen dadurch an der Gemeinschaft teil. Wir begegnen

Christus durch unsere Beziehungen im Leben; die Theologie des Kreuzes führt uns zu Christus im Nächsten, bzw. zum Nächsten in Not, insbesondere den Armen und Unterdrückten. Luther ruft uns zur Gemeinschaftssolidarität und Mitleidigkeit auf, nicht als ein "Gesetz", nicht als eine "Tugend", sondern als ein Aspekt des Lebens unter Gott und durch die Gnade Gottes.

Übersetzung aus dem Englischen

ANMERKUNGEN

1. Mönchsgelübde entstanden über einen Zeitraum hinweg, vielleicht seit dem dritten oder vierten Jahrhundert. Manche setzen die kritische theologische Veränderung um 410 an, als Augustinus gegen die Pelagianer schrieb. Pelagius meinte, Christen sollten sich vom römischen Lebensstil mit seinen Besitztümern fernhalten, doch Augustinus entwickelte eine Theologie, in der Wohlstand ihren Platz fand. Die Pelagianer waren vielleicht die letzten in der frühkirchlichen Tradition, die freiwillige Armut als Lebensstil für alle Christen befürworteten, und das war vermutlich eine wichtigere Frage als die des "freien Willens", mit der die Pelagianer gewöhnlich in Verbindung gebracht werden.
2. Im römischen Katholizismus besteht dieses Problem noch. Gustavo Gutiérrez behandelt dieses Problem in seinem Werk, *Theologie der Befreiung*, München und Mainz 1973. Er meint, freiwillige Armut sollte heute als Form der Solidarität mit den Armen gesehen werden, um auf diese Weise gegen die Armut zu protestieren.
3. Martin Luther, *Grosser Sermon von dem Wucher*.
4. Martin Luther, *Die Bergpredigt (Predigten)*.
5. Martin Luther, *Die 95 Thesen* 42-46.
6. A.a.O. *Thesen* 50-51.
7. A.a.O. *These* 86.
8. Martin Luther, *Grosser Sermon von dem Wucher*.
9. Martin Luther, *Erläuterung zu der Disputation über die Kraft des Ablasses*, Punkt 41.
10. Martin Luther, *Grosser Sermon von dem Wucher*.
11. A.a.O. Hier geht Luther ausführlicher auf seine Stellungnahmen in "*Erläuterungen zu der Disputation über die Kraft des Ablasses*", *These* 45, ein.

12. Karl Holl, Der Neubau der Sittlichkeit. In: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. 1, S. 275.
13. Einführung der amerikanischen Ausgabe von Luthers Werken zur "Ordnung eines gemeinen Kastens".
14. Diese Vorstellung wurde später in der "Ordnung eines gemeinen Kastens", Vorrede (1523), und "Ordnung eines gemeinsamen Kastens der Gemeinde zu Leisnig" entwickelt.
15. "Er trägt die dreifaltige Krone, wo die höchsten Könige nur eine Krone tragen; gleicht das dem armen Christus und Sankt Peter, so ist's ein neu gleichen" (Martin Luther, An den christlichen Adel deutscher Nation).
16. A.a.O.
17. A.a.O.: "Es geschieht meines Achtens auf keinem Handel soviel an Bübereien und Trügereien, wie auf dem Bettel, die da alle wären leichtlich zu vertreiben."
18. Martin Luther, Ordnung eines gemeinen Kastens, Vorrede
19. Einführung der amerikanischen Ausgabe von Luthers Werken zur "Ordnung eines gemeinen Kastens".
20. A.a.O.
21. Martin Luther, Ordnung eines gemeinen Kastens.
22. Einführung der amerikanischen Ausgabe von Luthers Werken zu "Ordnung eines gemeinen Kastens".
23. Siehe Harold J. Grimm, The Reformation Era: 1500 - 1650.
24. Einführung der amerikanischen Ausgabe von Luthers Werken zu "Kaufshandlung und Wucher". Diese Auffassung wurde in der Kirche jahrhundertlang allgemein akzeptiert.
25. Luther meinte, dass in manchen Situationen das Nehmen von Zinsen erlaubt sei, zum Beispiel im Falle einer Witwe, deren einzige Einnahmequelle die Verleihung von Geld ist, solange der Zinssatz mässig ist (4% - 5%), der Gläubiger das

- Risiko mitträgt und der Zins sich nach dem Einkommen des Schuldners richtet. Interessanterweise forderte Luther nicht, den Zins völlig abzuschaffen. Siehe Paul Althaus, Die Ethik Martin Luthers, S. 112.
26. Roland Bainton, Hier stehe ich: Ein Leben Martin Luthers (engl. Ausgabe 1978, S. 183).
 27. Martin Luther, Von Kaufshandlung und Wucher. Althaus schreibt, dass Luther "die ganze Wirtschaft von einem masslosen egoistischen Gewinnstreben beherrscht sieht", Die Ethik Martin Luthers, S. 112.
 28. Holl, Der Neubau der Sittlichkeit, S. 273.
 29. Einführung der amerikanischen Ausgabe von Luthers Werken zu "Kaufshandlung und Wucher". Althaus zieht eine engere Schlussfolgerung und meint: "Wie immer man seine einzelnen Urteile werte, vorbildlich bleibt der Ernst, mit dem er in eine Kritik des Wirtschaftslebens unter der Norm der Liebe und Billigkeit eingetreten ist."
 30. "Sintemal der Mensch aller Dinge kann etwa mangeln, ohne der Speise, dass fast alle Güter um Nahrung willen da sind; ohne Speise mag niemand leben, ob er auch ohne Kleid, Haus, Geld, Gut und Leute leben möchte" (Martin Luther, Das Magnificat).
 31. A.a.O.
 32. James H. Cone, My Soul Looks Back, Journey in Faith. (engl. Ausgabe 1982, S. 105).
 33. Das ist eine Beobachtung von Einar Billing, wiedergegeben von Edgar M. Carlson, The Reinterpretation of Luther.
 34. Luther, Auslegung von Matthäus 5: Wie können wir anderen helfen, wenn wir uns selbst aller Dinge beraubt haben, wie es die Wiedertäufer getan haben?

35. Luther schreibt: "Das man übrig hat und dem Nächsten nicht hilft, das besitzt man mit Unrecht und ist gestohlen vor Gotte, denn vor Gott ist man schuldig zu geben, leihen und ihm nehmen lassen. Darum sind die grössten Hansen die grössten Diebe, nach dem gemeinen Sprichwort, denn sie haben am meisten übrig und geben am wenigsten."
Zitiert von Paul Althaus, Die Ethik Martin Luthers, S. 111, Nr. 10.
36. Die meisten revolutionären Bewegungen, sei es der Bauernkrieg im Jahre 1525 oder moderne Marxisten, sehen die kommende neue Gesellschaft als Rückkehr zu einer Form von sozialer Gerechtigkeit, die es einmal gegeben hat, bevor es zu einer verzerrenden Ungerechtigkeit gekommen ist.

GRUPPENBERICHTE

PRÄAMBEL

Vom 10. bis 17. März 1989 fand in Mariaholm bei Oslo eine Studienkonsultation des LWB statt. Das Thema lautete: Befreiung der Schöpfung und Wachstumswirtschaft. Theologen und Theologinnen aus ganz Europa sowie den USA, Brasilien und Namibia nahmen daran teil. Einige Wissenschaftler/innen anderer Fachrichtungen waren ebenfalls beteiligt.

Es war die ursprüngliche Absicht der Teilnehmenden, eine gemeinsame Erklärung über ökonomische Zukunftsperspektiven aus der Sicht des christlichen Glaubens zu verfassen. Das ist aufgrund unterschiedlicher Ausgangspositionen und kontextspezifischer Erfahrungen sowie aus Zeitmangel nur unzureichend gelungen.

Die vorliegenden Texte sind Gruppenberichte ohne Konsenscharakter. Sie lassen jedoch in der Reihenfolge und in der Argumentationsweise einen logischen Zusammenhang erkennen:

Der erste Bericht beschreibt die Situation der Weltwirtschaft in ihren sozialen und ökologischen Spannungen.

Der zweite Bericht versucht, ethische Maßstäbe und politische Absichten mit ökonomischen Prozessen zu verbinden.

Der dritte Bericht erläutert den theologischen Anspruch und die christliche Perspektive gegenüber der Ökonomie.

I. GRUPPENBERICHT

DAS DILEMMA DER ÖKONOMISCHEN STRATEGIEN IM LICHT E IHRER SOZIALEN UND ÖKOLOGISCHEN UNVERTRÄGLICHKEIT

1.

Die Menschheit sieht sich gegenwärtig mit dem grossen Problem konfrontiert, wie die Grundbedürfnisse und Basisrechte aller Menschen zu befriedigen sind, und das angesichts einer ständig wachsenden Bevölkerung. Ökonomische Strategien sind Mittel, ökonomische Effizienz und Wachstum zu fördern, um dieser Herausforderung zu begegnen.

In Anbetracht der Umwelt und der Verwendung nicht erneuerbarer Ressourcen wird sofort deutlich, dass die gegenwärtige Form des ökonomischen Wachstums Grenzen erreicht hat. Diese Situation ist so ernst, dass ohne dramatische Veränderungen das ökologische Weltsystem zusammenbrechen wird.

Gleichzeitig müssen wir feststellen, dass diese bedrohte Welt eine gespaltene Welt ist, in der die Bevölkerung des Südens die Hauptlast von Marginalisierung, Ungerechtigkeit und Konflikten zu tragen hat. Die beiden grundlegenden Herausforderungen, denen wir uns gegenübersehen, nämlich der Zusammenbruch des globalen Ökosystems und die gespaltene Welt, in der Menschen zu Opfern einer dramatischen Verschlechterung ihrer Lebensumstände werden, sind eng miteinander verbunden. Die Geschichte beweist, dass ökonomisches Wachstum ein notwendiges, aber kein ausreichendes Ziel ökonomischer Strategie sein kann. Wirtschaftliches Wachstum muss daher näher bestimmt werden. Das Konzept eines verträglichen Wachstums und einer überlebensfähigen Entwicklung, wie es von der UN-Kommission für Entwicklung und Umwelt formuliert wurde, scheint eine konstruktive Qualifizierung zu enthalten.

Gerechte Verteilung von Reichtum muss verbunden werden mit einem Konzept wirtschaftlichen Wachstums und verantwortbarer Entwicklung. Eine Ökonomie, die in vertretbaren ökologischen Grenzen wächst, ist solange untragbar, als sie nicht (gleichzeitig) das Problem ungerechter Verteilung des Reichtums lösen kann, die menschlichen Grundbedürfnisse befriedigt und die Armut abschaffen kann.

Das Grundproblem der Weltwirtschaft, mit dem wir heute konfrontiert sind, ist also die Frage: Wie kann eine solche verträgliche Entwicklung mit entsprechendem Wachstum erreicht werden? Ein Beweis für die ausserordentliche Komplexität dieses Problems ist die Tatsache, dass bis jetzt keine wirtschaftliche Strategie eine Lösung dafür anbieten konnte. Deshalb sehen wir uns vor einem Dilemma, aus dem uns allein die Intensivierung und Ausweitung eines fortgesetzten Dialogs auf allen Ebenen herausführen kann.

2.

Die Weltwirtschaft ist gekennzeichnet von wachsender Internationalisierung und gegenseitiger Abhängigkeit. Die Interdependenz wirkt sich allerdings zum einseitigen Vorteil jener industrialisierten Länder aus, die sowohl die wirtschaftliche als auch die politische Macht besitzen, die Rahmenbedingungen des Weltmarktes zu bestimmen. Die Konzentration der wirtschaftlichen Macht verstärkt die Ungleichheit innerhalb und zwischen den Völkern. Doch keine Nation kann sich erlauben, den Weltmarkt zu verlassen und allein auf die eigenen Ressourcen zu bauen. Ein Wandel in Richtung auf tragbares Wachstum und verantwortbare Entwicklung muss innerhalb der Strukturen des Weltmarktes Platz ergreifen.

Eines der daraus abgeleiteten Probleme ist die Frage, wie der Weltmarkt zu steuern sei. Einerseits muss der Markt weiter geöffnet werden, um den Entwicklungsländern Zugang zum Markt der industrialisierten Länder zu verschaffen und den Handel zwischen den Entwicklungsländern zu verstärken. Andererseits müssen die Kräfte des Marktes begrenzt werden durch soziale und

ökologische Faktoren. Die Komplexität des weltwirtschaftlichen Marktes macht es allerdings schwierig, wenn nicht manchmal unmöglich, eine Balance herzustellen zwischen notwendigen Reaktionen der Marktkräfte und sozialen wie ökologischen Erfordernissen in unterschiedlichen lokalen und regionalen Situationen. Es ist wichtig, die Dynamik des Marktes zu erhalten, um Menschen zur Produktion anzuregen sowie Angebot und Nachfrage einander anzupassen. Doch die gegenwärtigen Märkte ziehen weder Umweltkosten in Betracht noch sichern sie kurz- oder langfristig eine gerechte Verteilung.

Damit kommen wir zum widersprüchlichen Verhältnis von kurzfristigen und Langzeitlösungen. Entwicklungsländer sind oftmals aufgrund ihrer wirtschaftlichen Schwierigkeiten, wie z.B. die Auslandsschulden, zu sozial wie ökologisch destruktiven Lösungen gezwungen. Industrieländer behaupten, dass mehr Rücksicht auf soziale und ökologische Aspekte ihre Wettbewerbsfähigkeit beeinträchtigen würde, was unweigerlich Arbeitslosigkeit und Armut nach sich zöge.

Das hat etwas zu tun mit dem Dilemma der modernen Technologie. Die Produktionstechnologie der industriellen Expansion hat zerstörerische Folgen für die Umwelt. Es ist daher unverantwortlich, diese Art von Technologie immer weiter zu vervollkommen und sie in die Entwicklungsländer zu exportieren. In bestimmten Fällen kann allerdings die Entwicklung neuer Technologien geeignete Methoden und Modelle schaffen, landwirtschaftliche und industrielle Verschmutzung zu kontrollieren und einzudämmen oder eine verantwortbare Form der Energiegewinnung zu entwickeln. Solche Technologie ist jedoch oft ziemlich kostspielig. Neue, umweltfreundliche Technologien könnten den Graben zwischen Reich und Arm vertiefen und neue Abhängigkeit erzeugen. Dass schon jetzt Reichen und Mächtigen das technologische Knowhow und die Informationen besitzen, macht es um so schwieriger, ein tragfähiges Entwicklungskonzept zu erreichen, das Reichtum und Macht gerecht verteilt.

Um die Kosten für Umweltauflagen zu umgehen, werden bereits Produktionen in Länder mit weniger restriktiven Auflagen gegenüber industrieller Verschmutzung verlegt. So wird dem bereits bestehenden ökonomischen Gefälle noch ein ökologisches hinzugefügt, dessen dramatischer Ausdruck die Lagerung lebensbedrohlicher Abfälle in Entwicklungsländern darstellt - Abfälle, die keines der Industrieländer behalten möchte.

Die Kultivierung von Land und die Produktion von Nahrungsmitteln war, ist und wird immer die Basis wirtschaftlicher Aktivität sein. Wenn die Menschheit überleben will, ist das Verständnis für die Landwirtschaft und deren ökologische Folgen unumgänglich. Die weltweite Zunahme der Nahrungsmittelproduktion ist beachtlich. Doch wir stehen jetzt vor der Tatsache, dass Wachstum und Wettbewerb zu einer ernsthaften Krise für kleine und mittlere landwirtschaftliche Betriebe geführt haben. Auf allen Kontinenten hat das zu einer massiven Landflucht beigetragen mit dem Resultat städtischer Armut und der Konzentration des Grundbesitzes in der Hand weniger. Unter der massgeblichen Landwirtschaftspolitik wurde das Wachstum der Produktion durch Anwendung unökologischer Produktionsmethoden wie übermässige Verwendung von Chemie und Düngemitteln erreicht, was verheerende ökologische Folgen hat. Ausserdem führt die Nahrungsmittelpolitik der Industrieländer zum Export subventionierter Produkte in den Süden, was nicht geeignet ist, die einheimischen Nahrungsmittelproduzenten zu ermutigen. Die kostspielige Technologie zur Erhöhung der landwirtschaftlichen Produktion sowie die Schaffung eines effizienten weltweiten Verkaufssystems haben schliesslich zu einer beachtlichen Konzentration von Grund und Boden und seiner Produkte in der Verfügungsgewalt von immer weniger Landeigentümern und Konzernen beigetragen, die nun mehr und mehr Produktion, Preis und technische Ausstattung der Nahrungsmittelbranche kontrollieren. Die Abhängigkeit der Bauern, die immer noch die Mehrheit der Weltbevölkerung stellen, wächst damit zunehmend.

3.

Eine tragfähige Entwicklung kann nur erreicht werden, wenn die Teilhabe aller Menschen an den Entscheidungsprozessen gesichert ist. Deshalb müssen demokratische Strukturen entwickelt werden, die von örtlichen Gemeinden bis zu den internationalen Institutionen reichen.

Weil die Probleme von internationalem Ausmass sind, ist eine Stärkung internationaler Abkommen notwendig, um den Markt durch soziale und ökologische Restriktionen zu regulieren. Gewisse Fortschritte sind den Vereinten Nationen und deren Spezialorganisationen zu verdanken; doch sie sind schwerfällig und nicht weitreichend genug.

Internationale Abkommen sind solange unwirksam, als sie nicht von jeder einzelnen Nation erfüllt werden. Die Unkosten, die damit verbunden sind, sowie die Fähigkeit, sich überhaupt entsprechend zu verhalten, sind von Nation zu Nation ausserordentlich unterschiedlich. Die Einrichtung eines internationalen Fonds, solche Veränderungen zu bewirken, scheint daher erforderlich zu sein. Vorläufig müssten wenigstens die Bedingungen zur Gewährung internationaler Finanzhilfe nicht nur rein ökonomische, sondern auch soziale, demokratische und ökologische Maßstäbe berücksichtigen.

Da die meisten Regierungen gar nicht politisch stark genug sind, um der Macht transnationaler Konzerne zu begegnen und das Kapital ein Hauptproblem darstellt, müssen in erster Linie die politischen Institutionen dieser Länder gestärkt werden. Solche Stärkung des politischen Vorgehens kann nur gelingen, wenn der gesamten Bevölkerung die Teilnahme am politischen Entscheidungsprozess eingeräumt wird. Die Absicht nationaler Regierungen - häufig in Verbindung mit einheimischen Eliten und internationalem Kapital -, Volksorganisationen zu unterdrücken und den Menschen das Recht auf Selbstbestimmung und Bildung zu verweigern, ist ein gravierendes Hindernis für eine tragfähige Entwicklung, wie das Beispiel von Namibia beweist, wo die illegale Besetzung durch Südafrika eine entsprechende Entwicklung unmöglich macht.

Eine überlebensfähige Entwicklung setzt wesentliche Veränderungen im Konsumverhalten der Reichen im Norden wie im Süden voraus. Kritische Verbraucherorganisationen gehören daher zur Partizipation des Volkes. Sie können einer Ökonomie, die auf Ausbeutung der Natur und des Menschen beruht, den Boden entziehen.

2. GRUPPENBERICHT

DER ZUSAMMENHANG VON WIRTSCHAFT, POLITIK UND SOZIALETHIK SOWIE DER VORRANG DER POLITIK GEGENÜBER DER WIRTSCHAFT

1.

Der strukturelle Zusammenhang der gegenwärtigen ökologischen und ökonomischen Probleme ist am Beispiel des Amazonasgebiets prägnant beschreibbar. Der Handel mit Nutzholz, forciert durch die Notwendigkeit, den Aussenhandel zu verstärken und durch den Schuldendienst gegenüber den Industrieländern führt zu derart gesteigertem Holzeinschlag, dass der Wald nicht mehr nachwachsen kann. Bodenerosion, Überschwemmungen und der Verlust der Lebensgrundlage für die einheimischen Indianer sind die Folgen. Die Umwandlung tropischen Urwalds in Tierzuchtfarmen für den Export von Rindfleisch hat sich als ökonomischer Fehlschlag erwiesen, weil der Boden dazu nicht fruchtbar genug ist.

Holzverkauf, Zellstoff- und Papierproduktion, Rinderfarmen, Kahlschlag und Brandrodung nach Einschlag allein der besten Bäume zerstören nicht einzig den Wald, sondern machen auch eine ökologisch dauerhafte Nutzung der Waldprodukte und die damit verbundene Schaffung von Arbeitsplätzen im Zusammenhang mit deren produktiver Verwertung unmöglich.

Die Integration von Ökologie und Wirtschaft auf nationaler Ebene muss eine Entsprechung auf internationalem Niveau haben. Die Instabilität der Preise, Handelsschranken im industrialisierten Teil der Welt, die Last des Schuldendienstes und der Mangel an Kapital stärken jene Kräfte, die zur

Destabilisierung des grössten geschlossenen Ökosystems mit der Ausrottung biologischer Arten und der Übernutzung der natürlichen Umwelt zur Sicherung des ökonomischen Überlebens beitragen.

Wir zitieren aus: "Nationale Kampagne zur Verteidigung der Menschen und des Waldes im Amazonasgebiet": "Gigantische Zerstörungen werden unterstützt von der Regierung durch den steuerlichen Ansporn der "Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia" und durch immense ausländische Darlehen, die nur den wirtschaftlich mächtigen Gruppen nützen, wie zum Beispiel Holzhändlern, Mineralienindustrie, Bauunternehmungen, Viehhändlern, Industriellen, Bankiers und anderen Sektoren des grossen nationalen und internationalen Kapitals, die daran interessiert sind, unsere Reichtümer auszuplündern."

Die Brasilien-Erklärung wird bekräftigt von der Stockholmer Studiengruppe Natural Resources Management: "Wie sind bessere Methoden zu finden, die technischen, wirtschaftlichen und sozialen Aspekte zu bewältigen? Forschung ist eines der Instrumente in diesem Prozess. Entschiedene politische Aktivitäten sind freilich ebenso erforderlich, denn das Problem wurzelt liegen im Zustand der Entscheidungsstrukturen auf nationaler wie auf internationaler Ebene.

Ökologische Überlegungen können nur dann eine zentrale Rolle in der Entwicklung spielen, wenn der politische Wille vorhanden ist, die Schwäche der Entscheidungsstrukturen zu beheben ..." (SGN, Report No. 1, 1988).

2.

Nach wie vor tragen die Menschen und die natürliche Umwelt in der Zweidrittelwelt die Hauptlast der negativen sozialen und ökologischen Auswirkungen der ökonomischen Machtentfaltung. Die reichen Industrieländer sind jedoch in zunehmenden Masse selbst davon betroffen. Die einschneidendsten Auswirkungen sind:

- die Zerstörung global lebenswichtiger Ökosysteme (Ozonloch, Treibhauseffekt, Waldsterben, Bodenerosion, Trinkwasserverschmutzung, Versteppung von Kulturland);
- die Unfähigkeit ökonomischer Regelmechanismen, dem Auseinanderdriften von Arm und Reich zu verhindern oder auch entgegenzusteuern.

Trotz anhaltenden Wachstums im globalen Maßstab verschärfen sich die sozialen und ökologischen Krisen. Die Menschen der Zweidrittelwelt verelenden immer mehr. Aber auch für die sozialistischen Staaten wird es immer schwieriger, ihre sozialen Programme zu finanzieren. Die westlichen Industriestaaten produzieren neben extremen Umweltzerstörungen zunehmend offensichtlich kaum lösbare soziale Probleme. Die strukturelle Marginalisierung immer grösser werdender Bevölkerungsteile (neue Armut, Arbeitslosigkeit) nimmt zu.

Das Hauptproblem besteht darin, dass die sich weltweit verschärfenden sozialen und ökologischen Deformationen über ökonomische Regelmechanismen gelöst werden sollen, die Macht der Ökonomie die Deformationen jedoch gerade verstärkt.

Angesichts dieser Situation muss unserer Meinung nach von einer Nemesis innerhalb der gegenwärtigen dominierenden Wirtschaftsstrukturen gesprochen werden. Obwohl internationale Arbeitsteilung die Wirtschaft zunehmend prägt, funktioniert der Markt aufgrund partikularer Interessen und Entscheidungen, die den globalen, sozialen und ökologischen Erfordernissen in der Regel nicht Rechnung tragen. Die nationalen politischen Entscheidungsinstanzen haben zudem immer weniger Möglichkeiten, auf globale Entwicklungen direkt Einfluss zu nehmen. In den westlichen Industrieländern versuchen die nationalen politischen Entscheidungsträger im Bereich der Ökologie mit Hilfe der "In-Wert-Setzung" von Folgekosten Umweltfaktoren in den Mechanismus des Marktes einzubinden (z. B. Umweltsteuern). Die sozialistischen Staaten sind der Ansicht, sich ökologisch nur das

leisten zu können, was sie zuvor wirtschaftlich erarbeitet haben. In beiden Fällen handelt es sich darum, dass die politischen Entscheidungsspielräume für soziale und ökologische Massnahmen von den bestehenden Bedingungen der Wirtschaft abhängig gemacht werden.

Diese Reduktion des Politischen, Sozialen und Ökologischen auf das Ökonomische scheint faktisch unausweichlich geworden zu sein. Die politischen Leitbilder sind gefangen in diesem - vermeintlichen - Systemzwang. Diesen Mechanismus bezeichnen wir als Ökonomismus. Schöpferische Alternativen und geistige Kreativität werden mit dem Verweis auf die sogenannten "Sachzwänge" im Keim erstickt, bestenfalls als illusorisch abgewiesen, wo sie noch existieren.

Der Brundlandt-Bericht schlägt vor, über eine vor allem politisch gelenkte Verteilung der Reichtümer unserer Erde die sozialen Verhältnisse der Menschen und den Schutz der Umwelt zu verbessern. Der UNO, deren Sonderorganisationen und anderen weltweiten Gremien, wie Weltbank und Internationaler Währungsfond, wird die Aufgabe zugewiesen, zur Realisierung dieser Notwendigkeiten beizutragen.

3.

Aufgrund vorstehender Analyse und unter positiver Aufnahme der Vorschläge des Brundlandt-Berichtes scheint es uns nötig zu sein, eine Form von Oikonomia, verstanden als Haushalterschaft für Gottes Schöpfung anzustreben, die wieder einen direkten Zugang zu den Bedürfnissen der Menschen und Notwendigkeiten der Natur eröffnet, eine Oikonomia, die die bewusste und ethisch verantwortete Entscheidung der Menschen zur Geltung bringt. Die am Prinzip der Haushalterschaft orientierte Ökonomie soll eine dienende Funktion haben. In sozialer Hinsicht würde das bedeuten, humanere Normen für ökonomisches Handeln zu entwickeln, so dass Menschen handlungsfähige Subjekte und nicht in ökonomische "Sachzwänge" eingespannte Objekte sind. Ökologische Belange dürfen nicht mehr im Nachhinein, gleichsam

reparierend, Berücksichtigung finden (selbst das ist derzeit faktisch nur begrenzt der Fall). Sie müssen zu den grundlegenden Parametern haushalterischer Wirtschaft werden.

Diese Umorientierung hin zu einer sozialökologischen Wirtschaftskonzeption ist nach unserer Meinung kein abstraktes Ideenspiel, sondern unbedingte Voraussetzung für die Überwindung der globalen Krisen, die die gegenwärtige Weltwirtschaft offensichtlich nicht zu bewältigen in der Lage ist. Es gilt, die Rolle der Ökonomie als entscheidendes Mittel zur Gewährung gesicherten Lebens für alle Menschen und zum schonenden, bewahrenden Umgang mit den natürlichen Reichtümern in der "einen Welt" (Brundlandtbericht, Kapitel I, 1) zu erlernen.

4.

Der notwendige Wandel in Richtung auf eine verantwortbare Ökonomie und umweltverträgliche Entwicklung bedarf konzertierter Anstrengungen seitens:

- internationaler und nationaler politischer Institutionen;
- Experten auf dem Gebiet der Soziologie, der Wirtschaft und der Naturwissenschaften;
- Frauen und Männern guten Willens auf der ganzen Welt.

Die Kirchen müssen alle diese Anstrengungen unterstützen, Mittel und Wege zu finden zur Durchsetzung eines gerechten und überlebensfähigen Wirtschaftssystems. Die Kirchen sind dazu aufgerufen, den Einsatz für Menschenrechte, für ökonomische Gerechtigkeit und Umweltverbesserung sowie langfristige (Umwelt) Erhaltung anzuregen und zu unterstützen, wie sie in einer Vielfalt von Bewegungen auf internationaler und nationaler Ebene bereits geleistet werden, z.B. Green Peace, Amnesty International, Landreform-Initiativen, Solidaritätsgruppen von Frauen, Boykott-Aktionen usw.

3. GRUPPENBERICHT

DER ANSPRUCH DER THEOLOGIE GEGENÜBER DER ÖKONOMIE UND DIE KONZILIARITÄT DES THEOLOGISCHEN URTEILS

1.

Unser Glauben an den dreieinigen Gott, den wir mit der übrigen Christenheit teilen, ermöglicht uns die Teilhabe an seiner schöpferischen, befreienden und vollendenden Gegenwart. Der Befreiungstheologie verdanken wir die nachdrückliche Erinnerung an die damit verbundene Aufgabe, den Armen beizustehen, für gerechte ökonomische und politische Strukturen einzutreten und gute Haushalter in Gottes Schöpfung zu sein.

2.

Christliche Weltverantwortung ruht auf der grundlegenden, von der Bibel bezeugten und im Glauben erfahrenen Erkenntnis, dass Gott sich stets zu der bedrohten und gefährdeten Schöpfung solidarisch verhält.

3.

Von dieser Grundlage her entfalten sich die wesentlichen Prinzipien ethischer Entscheidung:

- a) Von unserer lutherischen Tradition wissen wir, dass Gott Herr der ganzen, der guten wie der gefährdeten, Schöpfung ist (vgl. die Zweireichelehre). Dies bedeutet, dass kein Bereich und kein Kontext der menschlichen Welt und der säkularen Beziehung insgesamt dem richtenden und befreienden Handeln des geschichtlich sich manifestierenden Gottes entzogen werden kann. Einerseits wird damit der Christ in seiner politisch-säkularen Verantwortung festgehalten (vgl. die Vorstellung vom tertius usus legis), andererseits bleibt seine

Erfahrung des geschichtlich handelnden Gottes stets ambivalent (vgl. Luthers Rede vom Deus absconditus). Das bedeutet: Es gibt keine Gewissheit darüber, wie wir Gottes Willen im politischen und wirtschaftlichen Geschehen am besten verwirklichen können.

- b) Der Glaube an den trinitarischen Gott impliziert allerdings Sympathie mit allen leidenden, bedrohten und benachteiligten Menschen. Daraus ergeben sich eine auch sonst in der christlichen Tradition stark betonte Präferenz der Erniedrigten (vgl. die Seligpreisungen), damit wiederum eine neue Hermeneutik und ein revidiertes Verständnis der biblischen Botschaft sowie eine neu sich erschliessende Offenheit gegenüber dem Willen Gottes in aktuellen Konfliktsituationen seines Volkes.

4.

Die angeführten Prinzipien ethischer Entscheidung bleiben nicht ohne ekklesiologische Konsequenzen:

- a) Die Maxime vom Herrsein Gottes über die gesamte Schöpfung und von seiner Parteinahme für die Armen bedarf, um der Gefahr der Spiritualisierung zu entgehen, der Einbindung in die Ekklesiologie. Der Kirche als dem Leib Christi ist aufgetragen, unter der Leitung des Heiligen Geistes verbindliches (prophetisches) Zeugnis für Gottes aktuelle Heilshandlungen in der Welt abzulegen und so Salz der Erde und Licht der Welt zu werden.
- b) So sehr dies - um einer doketischen Ekklesiologie zu wehren - eine kirchliche Institution notwendig mit impliziert, so sehr muss in diesem Zusammenhang vor einem kirchlichen Triumphalismus gewarnt werden, der den Pilgerstand der Kirche mit der noch nicht eingetroffenen Vollendung verwechselt. Kirche ist stets Kirche unter dem Kreuz und nur als solche Zeichen des Gottesreiches. *Crux probat omnia*: dies behält auch im ekklesiologischen Bereich (und zwar im besonderen Sinne gerade hier!) seine Gültigkeit. Die damit implizierte Relativierung beinhaltet ihrerseits, dass die Kirche

nicht notwendigerweise als das ausschliessliche Instrument göttlicher Handlung in der Welt verstanden wird, wohl aber dass sie als das berufene und bevollmächtigte Volk Gottes auch als Ort solcher Handlung beansprucht werden kann. Um des Dienstes an der Welt willen ist die Kirche gehalten, verbindlich zu reden, wenn auch gerade dieses verbindliche Reden voller Risiko ist und seine Trägerin bis an die Grenze des Triumphalismus bringen mag und ihre prophetische Stimme stets als ambivalent (nämlich der Unterscheidung der Geister bedürftig) erscheinen lässt.

5.

Der Wahrheitsfindung als Basis des prophetischen verbindlichen Redens diene seit Anfang der Christenheit die konziliare Versammlung (vgl. Apg 15); so bietet sich auch heute das allgemeine christliche Konzil als ein geeignetes Forum theologischer Erörterungen und kirchlicher Entscheidungen an. Nur so kann ein auch in reformatorischer Tradition angestrebter *magnus consensus* erreicht werden, aufgrund dessen der Botschaft der Kirche aktuell und kontextuell Stimme verliehen werden kann. Der Verflechtung der Kirche in die säkularen Bedingtheiten und ihrer Einpflanzung in die sich stets wandelnde Geschichte entspricht der konziliare Prozess, aus dem sich die jeweils neuen Entscheidungen des Glaubens im Blick auf die brennenden Fragen auf allen Ebenen der Kirche (lokal, regional, universal) ergeben. Die Kirche weiss sich in diesem Sinne der oben beschriebenen kritischen Situation verpflichtet. Die Kirche ist nie neutral. Im Reden und Tun wie im Schweigen und Unterlassen ergreift sie Partei. Sie muss lernen, das Seufzen der Kreatur wahrzunehmen, und hat die Pflicht, zerstörerische Entwicklungen zu benennen und zu verurteilen. Dies gilt auch für die Kirche selbst, wenn ihr eigenes Reden und Handeln die Kreatur beleidigt und an tödenden Entwicklungen teilhat. Sie ist berufen und befreit sich einzumischen, dem Tödlichen zu widerstehen und für das Leben einzutreten.

Als die Eine Kirche Jesu Christi hat sie in der Zeit der weltweiten Gefährdungen die besondere Chance und die spezifische

Verpflichtung, mit einer Stimme zu reden. In der ökumenischen Gemeinschaft ermutigen und verpflichten wir einander als Brüder und Schwestern zu verbindlichem Tun der Wahrheit. Der Konziliarität des gemeinsamen Redens entspricht die Solidarität im kontextuellen Handeln.

Der spezifische Beitrag der Kirchen kann darin bestehen, das Bekenntnis des christlichen Glaubens an Gott, den Schöpfer, Erlöser und Lebensspender zu verknüpfen mit dem Wirken für notwendige Alternativen, die hervorgehen aus

- Empathie mit dem/der Nächsten
- Respekt vor der Heiligkeit der Schöpfung
- Anerkennung der menschlichen Würde

und wirtschaftliche Abmachungen bevorzugen, die auf die Frage reagieren: Was leistet die Wirtschaft für die sprachlosen, hungrigen und unterdrückten Menschen?

LISTE DER TEILNEHMENDEN

Prof. Dr. Anna Marie Aagaard
Institut für Dogmatik
Hovedbygningen
DK-8000 Aarhus
Dänemark

Prof. Dr. Rainer Albertz
Universität Gesamthochschule Siegen
Postfach 101240
D-5900 Siegen
Bundesrepublik Deutschland

Dr. Robert Benne
Roanoke College
Dept. of Philosophy and Religion
Salem, Virginia 24163-3794
USA

Pastora Mariane Beyer Ehrat
Caixa Postal 38
89130-Indaial, SC
Brasilien

Frau Vikar Mag.
Lydia Burckhardt
Braunhubergasse 20
A-1100 Wien
Österreich

Hege Fisknes
4337 Sogn Studentby
Sognsvn. 85
N-0858 Oslo 8
Norwegen

Vikar Thomas Gunkel
Naensen 85
D-3352 Einbeck 22
Bundesrepublik Deutschland

Bente Angell Hansen
Royal Norwegian Ministry for Foreign Affairs
P.B. 8114 Dep
N-0032 Oslo 1
Norwegen

Dag Hedin
Studienabteilung der Schwedischen Kirche
Box 407
S-751 06 Uppsala
Schweden

Irene Henning
Gängsgasse 5
D-6227 Östrich-Winkel
Bundesrepublik Deutschland

Pfr. Kai Henttonen
Tarjantie 9
SF-15900 Lahti
Finnland

Anne Kanten
State of Minnesota/Dept. of Agriculture
90 W. Plato Boulevard
Saint Paul, MN 55107
USA

Bishop i.R. D. H. von Keler
Heinrich-Schütz-Str. 13
D-7033 Herrenberg
Bundesrepublik Deutschland

Joachim Krause
Hauptstr. 48
DDR-Schönberg 9611
Deutsche Demokratische Republik

José Leite
KEK
CH-1211 Genève
Suisse

Pfr. A.J. Mouton
P.O. Box 5069
9000 Windhoek
Namibia

Andreas Müller
c/o Dozent Dr. Jürgen Ziemer
Schneeberger Str. 35
Leipzig
DDR-7042

Pfr. Kjell Nordstokke
Abildsovn 45b
N-1187 Oslo 11
Norwegen

Prof. Dr. Peder Nørgaard-Hojen
Institut für systematische Theologie
Universität Kopenhagen
Købmagergade 44-46
DK-1150 Kopenhagen
Dänemark

Eva Quistorp
Babelsberger Str. 46
D-1000 Berlin 31

Pfr. Marga Rothe
Visconde de Inhaúma 1557
66000 Belem, Para
Brasilien

Dr. Matthias Schubert
Theologische Studienabteilung beim BEK
Auguststr. 80
Berlin
DDR 1040

Pfr. Atle Sommerfeld
Zwischenkirchlicher Rat der Norwegischen Kirche
Underhaugsveien 15
N-0308 Oslo 3
Norwegen

Dr. Juhani Veikkola
Komitee für Kirche und Gesellschaft
P.O. Box 185
S-00161 Helsinki
Finnland

Stab:

Iris J. Benesch
Lutherischer Weltbund

Ursula Gassmann
Dolmetscherin

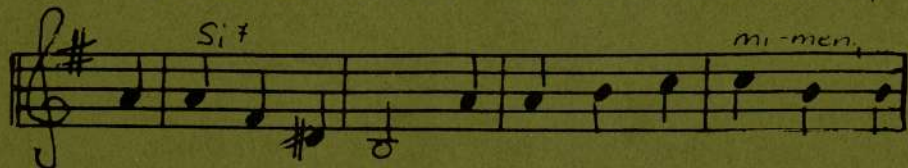
Dorothea Millwood
Lutherischer Weltbund

Götz Planer-Friedrich
Lutherischer Weltbund

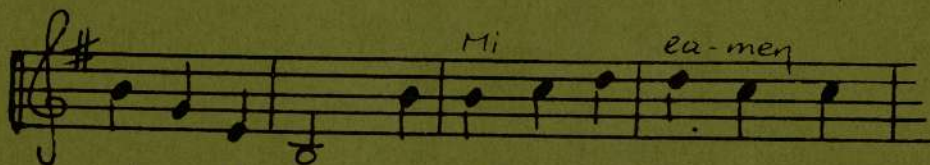
Salmo 98



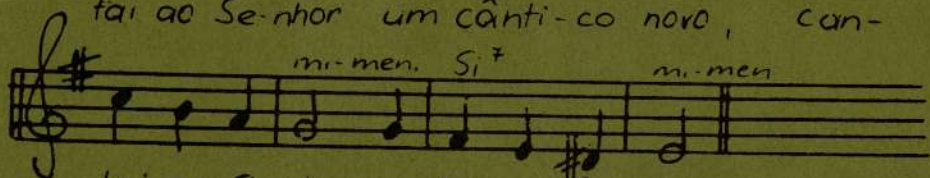
1 Cantai ao Se-nhor um cânti-co no vo,



cantai ao Se-nhor um cânti-co no-vo, can-



tai ao Se-nhor um cânti-co novo, can-



tai ao Se-nhor, cantai ao Se-nhor.

2. Porque ele fez, ele faz maravilhas (3x)
cantai ao Senhor, cantai ao Senhor.

3. Cantai ao Senhor, bendizei o seu nome (3x)
cantai ao Senhor, cantai ao Senhor.

4. É ele quem dá o Espírito Santo (3x)
cantai ao Senhor, cantai ao Senhor.

5. Jesus e o Senhor! Amém, aleluia! (3x)
cantai ao Senhor, cantai ao Senhor!

Lutherischer Weltbund, Studienabteilung.
150, route de Ferney, CH-1211 Genf 2, Tel. (022) 791 61 11