

Nutzinger, Hans G.

**Working Paper**

**Die Wirtschaft in der Bibel**

Volkswirtschaftliche Diskussionsbeiträge, No. 59

**Provided in Cooperation with:**

Fachbereich Wirtschaftswissenschaften, Universität Kassel

*Suggested Citation:* Nutzinger, Hans G. (2004) : Die Wirtschaft in der Bibel, Volkswirtschaftliche Diskussionsbeiträge, No. 59, Universität Kassel, Fachbereich Wirtschaftswissenschaften, Kassel

This Version is available at:

<https://hdl.handle.net/10419/23278>

**Standard-Nutzungsbedingungen:**

Die Dokumente auf EconStor dürfen zu eigenen wissenschaftlichen Zwecken und zum Privatgebrauch gespeichert und kopiert werden.

Sie dürfen die Dokumente nicht für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, öffentlich zugänglich machen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Sofern die Verfasser die Dokumente unter Open-Content-Lizenzen (insbesondere CC-Lizenzen) zur Verfügung gestellt haben sollten, gelten abweichend von diesen Nutzungsbedingungen die in der dort genannten Lizenz gewährten Nutzungsrechte.

**Terms of use:**

*Documents in EconStor may be saved and copied for your personal and scholarly purposes.*

*You are not to copy documents for public or commercial purposes, to exhibit the documents publicly, to make them publicly available on the internet, or to distribute or otherwise use the documents in public.*

*If the documents have been made available under an Open Content Licence (especially Creative Commons Licences), you may exercise further usage rights as specified in the indicated licence.*

Die Wirtschaft in der Bibel

von

Hans G. Nutzinger

Nr. 59/04

**Volkswirtschaftliche Diskussionsbeiträge**

## Die Wirtschaft in der Bibel\*

### 1. Das Prinzip der „Sinneinheit“ der Bibel

Charles L. Griswold Jr. (1999, 26) legt seiner bemerkenswerten Studie über den Beitrag von Adam Smith zur Aufklärung das nach seinen Worten auf Platon zurückgehende Interpretationsprinzip der „charity“ zu Grunde, das bei aller Zeitbedingtheit und aller gedanklichen Weiterentwicklung im Laufe des Lebens letztlich von einem organischen Zusammenhang der verschiedenen Texte eines Autors – in seinem Falle also von A. Smith - ausgeht. Ein solches Prinzip der hermeneutisch unterstellten „Sinneinheit“ bei aller Kontextualität der einzelnen Schriften scheint mir auch für die Lektüre und Interpretation der Bibel sinnvoll, denn es hilft, zwei gleichermaßen unfruchtbare Extrempositionen zu vermeiden: Zum einen verfällt man so nicht der Verlockung des unmittelbaren „biblizistischen“ Zugriffs auf einzelne Textstellen, die dann ohne Rücksicht auf den zeitlichen und inhaltlichen Kontext und die Architektur unterschiedlicher Gesichtspunkte, die jeweils zur Geltung kommen, als unmittelbare Rezepte für die Ausgestaltung individuellen Lebens und kollektiven Zusammenlebens herauspräpariert und unmittelbar angewendet werden (sollen). Zugleich erliegt man auch nicht der umgekehrten Gefahr, die verschiedenen biblischen Texte einfach als beliebige historische Dokumente aufzufassen, denen über den jeweiligen konkreten Anlass keinerlei generelle Bedeutung zukommt; gegen eine solche historisierende Auflösung in kontingentes Archivmaterial spricht schon die Tatsache, dass es sich ja bei der Bibel um einen Kanon bestimmter ausgewählter Texte handelt, die einen besonderen Status beanspruchen: Über den jeweils konkreten Anlass hinaus wird also etwas allgemein Gültiges gesagt, „wie es denn geschrieben steht“, aber was das in der konkreten historischen Situation bedeuten kann, muss jeweils neu bestimmt werden.

Welche Verbindlichkeit dann die so interpretierten Texte für die individuelle Lebensführung und gar für Gestaltung gesellschaftlichen Lebens haben können, ist eine weitere Frage, über die in der säkularen Gesellschaft jede(r) Einzelne und die Mitglieder der Gesellschaft insgesamt zu entscheiden haben; einen besonderen autoritativen Gestaltungsanspruch kann die Bi-

---

\* Für hilfreiche Diskussionen nicht nur dieses Beitrages, sondern der biblischen Botschaft allgemein, und das über einen Zeitraum von mehr als zwölf Jahren, danke ich besondere Herrn Pfarrer Rudolf Kremers (Heidelberg). Weiterhin bin ich meiner Schwester Verena Nutzinger (Neckargemünd), Herrn Dekan i.R. Gerhardt Langguth (Mosbach), Herrn Dr. Helmut Burkhardt (St. Chrischona) und meinem emeritierten Kölner Kollegen Hans Willgerodt sowie Prof. Dr. Hans Albert (Heidelberg), Prof. Dr. Heinz Frisch (Frankfurt/M.), Dr. Károly Henrich (Frankfurt/M.), PD Dr. Thomas Petersen (Heidelberg), Prof. Dr. Josef Pilvousek (Erfurt), Herrn Oberlandeskirchenrat Röhring (Kassel), Prof. Dr. Hansjörg Weitbrecht (Heidelberg), nicht zuletzt Prof. Dr. Werner Lachmann (Nürnberg), Prof. Dr. Joachim Wiemeyer (Bochum) und zahlreichen anderen Mitgliedern des Ausschusses „Wirtschaftswissenschaften und Ethik“ sowie weiteren, hier ebenfalls nicht namentlich aufgeführten Leser(inne)n für hilfreiche Hinweise und Anmerkungen zu Dank verpflichtet. Verbleibende Fehler gehen leider trotzdem allein zu meinen Lasten. – Da ich im vorliegenden Text vor allem die unterschiedlichen Perspektiven skizzieren möchte, die das Alte und das Neue Testament jeweils im Hinblick auf den Sachbereich „Wirtschaft“ einnehmen, verzichte ich auf eine eingehende Auseinandersetzung mit der theologischen Literatur sowie einen umfangreichen textkritischen Apparat. Eine frühere Fassung dieses Textes war als Kommentar zu Helge Peukert (2004) konzipiert, dem ich für viele gemeinsame Diskussionen zu diesen und vielen anderen Themen herzlich danke.

bel – auch wenn sie man sie durch die umfassende theologisch-kirchliche und die anerkannte philosophische Tradition der letzten zweitausend Jahre ergänzt<sup>1</sup> - heute nicht mehr *a priori* geltend machen. Hier geht es jedoch um die Frage der angemessenen Interpretation biblischer Texte zu wirtschaftlichen Sachverhalten, unabhängig von der ihnen zugestandenem oder verweigerten Verbindlichkeit.

Auf das umfassende Thema „Wirtschaft in der Bibel“ angewendet, bedeutet das Prinzip der Sinneinheit der Bibel, die ja Texte aus unterschiedlichsten Perioden mit ganz verschiedenartigen wirtschaftlichen und sozialen Bedingungen umfasst, zunächst einmal ganz generell: Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments liefert keine unmittelbaren Rezepte für die konkrete Ausgestaltung einer Wirtschaftsordnung unter den Bedingungen der Gegenwart, sondern nur bestimmte ethische Maximen, an denen die Qualität einer solchen Ordnung gemessen werden kann. Sie ist aber, wie das häufige Eingehen der Bibel auf ökonomische Sachverhalte zeigt, gegenüber wirtschaftlichen Erscheinungen keineswegs indifferent und sprachlos, sondern entwickelt immer wieder bestimmte Gesichtspunkte, unter denen wirtschaftliches Handeln sowohl auf individueller als auch auf kollektiver Ebene zu betrachten und zu bewerten ist.<sup>2</sup> Dass dies allerdings im Alten Testament in grundsätzlich anderer – sozialgestaltender - Perspektive geschieht als im Neuen Testament, in dem es um die Ankunft des Reiches Gottes geht, und dass dies wesentliche Konsequenzen für die Interpretation der verschiedenen Aussagen zu wirtschaftlichen Sachverhalten hat, ist die zentrale These dieses Beitrags; sie wird vor allem im 4. Abschnitt des vorliegenden Textes entwickelt und an verschiedenen Beispielen veranschaulicht. Zum Schluss deute ich an, wie sich gleichwohl mögliche Einsichten für wirtschaftliches Verhalten und wirtschaftliche Verhältnisse aus der neutestamentlichen Botschaft entwickeln lassen und wie sich dies in der Ordnungskonzeption der Sozialen Marktwirtschaft niederschlägt.

## 2. Gerechtigkeit als Zentralbegriff des Alten Testaments

Im Alten Testament schließt Gott seinen Bund mit dem Volk Israel. Zentrale Orientierungspunkte sind dabei die Liebe zu Gott und zum Nächsten: Das bekannte neutestamentliche Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe (Mt 22, 37-40) ist eine konzentrierte Zusammenfassung des Gebotes der Gottesliebe („Höre Israel, der Herr, unser Gott, ist ein einziger Herr. Und du sollst dem Herrn dienen, deinen Gott lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von allem Vermögen“, Dtn 6, 4-5) und der Nächstenliebe („Du sollst Deinen Nächsten lieben wie dich selbst; denn ich bin der Herr“, Lev 19,18).<sup>3</sup> Offenkundig wird hier die Selbstlie-

---

<sup>1</sup> Diese Ergänzung „aus Vernunft und Tradition“ spielt, wie im Ausschuss „Wirtschaftswissenschaften und Ethik“ richtig hervorgehoben wurde, vor allem in der römisch-katholischen Kirche eine wichtige Rolle. Sie ändert aber nichts Grundsätzliches an der im vorliegenden Beitrag beschriebenen Problemlage.

<sup>2</sup> Diese Einschätzung wird prinzipiell von fast allen Theologen und Ökonomen vertreten; vgl. etwa Willgerodt (2001, bes. 89f.). Der Aussage des Alttestamentlers Eckart Otto (1994, 10), die biblische Ethik habe „Anteil an der grundsätzlichen hermeneutischen Problemstellung durch den ‚garstigen Graben‘ der Geschichte, nicht nur zwischen den Testaments, sondern auch zwischen Bibel und Moderne. Die historische Distanz verbietet eine unmittelbare Applikation alttestamentlicher Normen auf die Gegenwart“ stimmt der Sozialethiker Arno Anzenbacher (1998, 19) mit dem Bemerkung zu, dass dies „aber auch für das Neue Testament (NT) gilt“.

<sup>3</sup> Striehm (2001, bes. 4) weist im Anschluss an Martin Buber und Franz Rosenzweig darauf hin, dass es im hebräischen Urtext genauer „dir gleich“ (statt: „wie dich selbst“) heißt, so dass der Mitmensch „kein Anderer“ ist, sondern „ein Ich wie Du, er ist wie Du“.

be der Menschen als problemlos vorausgesetzt, denn sie wird zum Maßstab der geforderten Nächstenliebe, die nicht einfach ethisches Gebot ist, sondern Bestandteil des Bundes, den Gott mit seinem Volk Israel schließt. Anders ausgedrückt: Der Bund Gottes mit dem Volk Israel muss sich in den Beziehungen zwischen den Angehörigen dieses Volkes bewähren.<sup>4</sup>

Nächstenliebe ist im Alten Testament also nicht einfach eine von Menschen entworfene allgemeine Zielvorstellung, die unterschiedlicher inhaltlicher Bestimmung zugänglich ist, wie etwa die regulative Idee der sozialen Gerechtigkeit in der Moderne, sondern ein unmittelbar handlungsleitendes göttliches Gebot<sup>5</sup>, und sie nicht zu praktizieren, ist nicht nur individuelle Sünde, sondern gefährdet zugleich den sozialen Zusammenhang der Gesellschaft. In diesem Sinne heißt es in den Sprüchen Salomos: „Gerechtigkeit erhöht ein Volk, aber die Sünde ist der Leute Verderben“ (Spr 14, 35). Ganz entsprechend deuten die Propheten den Niedergang des Nordreichs Israel und des Südreichs Juda als Strafe Gottes für den Abfall seines Volkes von ihm, der sich vor allem in der andauernden Verletzung der Gerechtigkeitsregeln zwischen den Angehörigen des Gottesvolkes manifestiert. Gerechtigkeit (zedaqa) ist daher weder abstrakte Norm noch unverbindliches Leitbild, sondern erhebt direkten Anspruch auf die Gesellschaftsgestaltung: Soziale Differenzen hinsichtlich Eigentum und Macht dürfen nicht so groß werden, dass sie den inneren Zusammenhang des Volkes, dessen Mitglieder ja zugleich Genossen des Bundes mit Jahwe sind, gefährden oder gar zerstören. In der Fremdherrschaft, unter der das Nord- und später das Südreich geraten, und im babylonischen Exil manifestiert sich ganz offenkundig das Scheitern der sozusagen „göttlich verordneten“ Solidarität innerhalb des Bundesvolkes.

Dabei ist das Alte Testament realistisch genug, darauf hinzuweisen, dass „Solidarität“ (häsäd) keine Einbahnstraße darstellt, denn wiederholt wird vor Faulheit als Quelle späteren Hungers gewarnt (vgl. etwa Spr 19, 15), zugleich wird aber auch das Erbarmen des Gerechten gegenüber dem Armen eingefordert (Spr 14, 31). In der israelitischen Gemeinschaft hat also der schuldlos in Not Geratene Anspruch auf die Hilfe seiner Verwandten und seiner sozialen Umwelt, aber er muss umgekehrt auch nach Maßgabe seiner Kräfte zu seinem eigenen Lebensunterhalt beitragen. Ist er auf die Hilfe anderer angewiesen, so erfährt er das „Erbarmen“ des „Gerechten“, und darin spiegelt sich – als Bestandteil des Bundes – das Erbarmen Jahwes mit seinem eigenen Volk wider. Der Gerechte seinerseits wird als Gegenleistung für seine Wohltätigkeit auf das Erbarmen Gottes mit ihm – sozusagen auf „Gottes Lohn“ – verwiesen („Wer sich des Armen erbarmt, der leihet dem Herrn; der wird ihm wieder Gutes vergelten“, Spr 19, 17).<sup>6</sup> Die Bedeutung von Gerechtigkeit als in der Gesellschaft praktizierte Solidarität und zugleich als Ausdruck von Gottes Erbarmen, das ja zentraler Bestandteil seines Bundes mit dem Volk Israel ist, macht klar, dass dieser Bund Gottes mit seinem Volk auch auf konkrete Sozialgestaltung – und nicht etwa nur auf spirituelle Einheit - zielt. Dass die dazu einge-

---

<sup>4</sup> Im Anschluss an die zitierte Textstelle wird die Nächstenliebe auch ausgedehnt auf den Fremdling, der im Land wohnt (Lev 19, 34).

<sup>5</sup> So etwa der Prophet Micha: „Es ist dir gesagt, Mensch, was gut ist und was der Herr von dir fordert, nämlich Gottes Wort halten und Liebe üben und demütig sein vor deinem Gott“ (Mi 6,8).

<sup>6</sup> Zur zentralen Stellung der Gerechtigkeit als gesellschaftsgestaltende Solidarität vgl. Ebach (1998, bes. 160) sowie Nutzinger (2002). Weitere wichtige Elemente des Bundes sind „Solidarität“ (häsäd), „Rechtssatzungen“ (mischpat) und die Treue und Güte Gottes (ämät). Ziel ist ein umfassend verstandener Friede (schalom).

fürten institutionellen Vorschriften allerdings schon damals, in der doch recht stisch-  
agratischen Gesellschaft Israels, nur bedingt zweckmäßig waren, häufig unterlaufen wurden  
und erst recht unter den heutigen Bedingungen einer immer stärker globalisierten Verkehrs-  
wirtschaft keine unmittelbaren Verhaltensregeln konstituieren können, will ich im folgenden  
Abschnitt am Beispiel des Schuldenerlasses veranschaulichen.

### 3. Der Schuldenerlass: ein Problem und seine „Lösung“

Auffällig sind im Alten Testament, insbesondere im Pentateuch (den fünf Büchern Mose), die strengen Vorschriften zur Schuldentilgung im siebten, dem Sabbatjahr (Dtn 15, 2). Unmissverständlich wird dabei auch sogleich auf die zentrale Zweckbestimmung dieser Vorschrift hingewiesen: „Es sollte überhaupt kein Armer unter euch sein“ (Dtn 15, 4). Diesem egalitären Zweck dienen auch zahlreiche andere – meist nur unzureichend, oftmals gar nicht praktizierte – wirtschaftliche Regelungen im alten Israel, wie das Verbot der Zinsnahme „unter Brüdern“, die Einschränkungen bezüglich des Kaufs und Verkaufs von Land sowie bei der Landnutzung und nicht zuletzt das „Jubeljahr“ nach „sieben mal sieben Jahren“, in dem die ursprüngliche Landaufteilung wieder hergestellt werden sollte, was allerdings historisch aus naheliegenden Gründen wohl nie der Fall gewesen ist. Dagegen gibt es historische Zeugnisse für die Beachtung des alle sieben Jahre praktizierten „Sabbatjahres“, soweit es eine Brache in der Bestellung von Feldern verlangte; dies hat sicherlich auch etwas mit der landwirtschaftlichen Produktivität einer solch „regenerativen“ Bewirtschaftung der Zentralressource „Boden“ zu tun.

Schwieriger stellt es sich mit der Einhaltung des Schuldenerlasses dar (ebenfalls nur „unter Brüdern“, „Fremdlinge“ haben darauf keinen Anspruch, vgl. Dtn 15, 3): Hier gab es zweifellos Probleme, denn die Vorschrift (in Dtn 15, 9), wonach man auch noch im sechsten Jahre leihen soll und nicht im Hinblick auf das anstehende Erlassjahr einen Kredit verweigern darf, was ausdrücklich als „Sünde“ gebrandmarkt wird, verweist offensichtlich auf eine etablierte andersartige Praxis: dass genau diese Kreditverweigerung schon im alten Israel stattfand. Offenkundig hat auch diese Stigmatisierung einer naheliegenden Reaktion der potentiellen Gläubiger auf die drohende Entwertung ihrer Forderungen – nämlich die Darlehensverweigerung ex ante – als Sünde auch gegenüber Gott historisch wenig Wirksamkeit gehabt, so dass der bekannte jüdische Rabbi Hillel im ersten Jahrhundert vor Christus die Möglichkeit einführte, den Verfall der Forderung durch formelle Deponierung des Schuldbriefs vor Gericht (*προς βουλην*) zu vermeiden.<sup>7</sup> Dieser *Prosbol* oder *Prosbul* war also eine Ausweichreaktion, erfunden von einem bedeutenden jüdischen Religionsgelehrten und danach erfolgreich praktiziert, die erkennbar dem Umstand Rechnung trug, dass das Erlassjahr kontraproduktive Wirkungen auch für die Kreditnehmer entfaltete, die ja eigentlich dadurch geschützt werden sollten: Es ergab sich die naheliegende Konsequenz, dass die Kreditbedürftigen, je näher das Erlassjahr kam, immer geringere Chancen hatten, ein Darlehen, dessen sie oft dringend bedurften, überhaupt noch zu erhalten. Die Außerkraftsetzung des Erlassjahres durch formelle Deponierung vor Gericht war also faktisch eine Verbesserung der Lage Kreditbedürftiger, die so nun wieder eine reelle Aussicht auf ein Darlehen hatten, das sie allerdings dann auch – Erlassjahr hin oder her – zurückzahlen mussten.

Der Umstand, dass offenbar das Jubeljahr nach 49 Jahren praktisch nie beachtet wurde und dass der Schuldenerlass im Sabbatjahr durch den *Prosbul* umgangen werden konnte und tatsächlich auch umgangen wurde, verweist auf ein Problem, das sich bereits in der agrarisch geprägten, überschaubaren Gesellschaft des alten Israel zeigte (und unter den Bedingungen der „Moderne“ noch eine weit größere Bedeutung erlangt hat), nämlich darauf, dass bestimmte soziale Schutzregeln, solange das Prinzip der Vertragsfreiheit und damit auch der Vertrags-

---

<sup>7</sup> Vgl. dazu auch die Diskussion bei Segbers (1999) und Nutzinger (2000).

verweigerung gilt, denen, die eigentlich begünstigt werden sollen, oder auch anderen, zuvor nicht klar identifizierten Personen und Gruppen am Ende mehr Schaden als Nutzen zufügen können.<sup>8</sup> So richtig es ist, den Anspruch des Alten Testaments auf konkrete Sozialgestaltung zu betonen, so falsch wäre es daher, durch einen direkten Rückgriff auf die Vorschriften des Alten Testaments moderne Gesellschaften steuern zu wollen.

#### 4. Die Perspektive des Neuen Testaments

Auch wenn die christliche Tradition die Einheit von Altem und Neuem Testament mit guten Gründen betont, so zeigt doch die „an alle Völker“ gerichtete „frohe Botschaft“ des Evangeliums im Hinblick auf die Wahrnehmung und erst recht auf die Gestaltung sozialer und wirtschaftlicher Ordnungen einen bedeutenden Perspektivenwechsel. Die Ideale einer sozial gerechten Gesellschaft ohne allzu große soziale Unterschiede, zumindest für das Volk Israel, können tatsächlich im Alten Testament als ideale Maximen einer zu gestaltenden Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung betrachtet werden; dagegen erscheint ein entsprechender Zugriff auf die Lehren und Gleichnisse des Jesus von Nazareth wenig sinnvoll. In den vier Evangelien wird nicht nur auf jeglichen Entwurf einer umfassenden Wirtschaftsordnung verzichtet, es ist auch höchst problematisch, aus den Gleichnissen und Begegnungen Jesu mit anderen Menschen Elemente eines „christlichen Wirtschaftsstils“ herauszudestillieren und unmittelbar konkrete ökonomische Forderungen abzuleiten, was aber immer wieder versucht wurde<sup>9</sup>. Das Neue Testament ist im Unterschied zum Alten durch einen radikalen Wechsel der Perspektive geprägt: Jesus stellt in seinen Gleichnissen und in seinen Begegnungen mit Menschen den Einzelnen radikal vor den wirklichen Gott; dabei geht es gerade nicht um die Entwicklung von Sozialmodellen und nicht einmal um die beispielhafte Erwähnung von Elementen eines neuen christlichen Wirtschaftsstils, sondern eben um das „Reich Gottes“, das sich auf einer ganz anderen Ebene bewegt als die irdischen Reiche. Vorhandene ökonomische Realitäten werden zwar zur Kenntnis genommen und als faktische Gegebenheiten akzeptiert; so soll man etwa dem Kaiser geben, was des Kaisers ist (Mt 22, 21) - aber entscheidend ist eben doch: Gott zu geben, was Gottes ist.

Ich möchte diese neuen Perspektive der Evangelien anhand der Erörterung einiger bekannter und oft vordergründig ökonomisch gedeuteter Gleichnisse etwas anschaulicher machen. Betrachten wir etwa das vielzitierte Gleichnis von den „anvertrauten Zentnern“ (Mt 25, 14-30; Lk 19, 12-27). Sein Sinn erschließt sich nicht, wenn es wörtlich genommen wird als unmittelbare Mahnung zur Geldanlage, aber es sollte auch nicht als ein verklausulierter religiöser Missionsauftrag aufgefasst werden (was eine beliebte nachösterlicher Deutung in der christlichen Kirche war). Am sinnvollsten erscheint es, das Gleichnis einfach als Aufforderung an die Menschen zu sinnvollem Gebrauch ihrer Gaben und Talente zu betrachten; tatsächlich hat das Wort *ταλαντων* („Zentner“) in der Matthäus-Version der Geschichte schon im frühen

---

<sup>8</sup> Naheliegende Bezüge zur gegenwärtigen Diskussion etwa um die Wirkung von Arbeitnehmerschutzrechten auf die Beschäftigungschancen von „Outsidern“ seien hier nur angedeutet.

<sup>9</sup> Vgl. etwa mit weiterführenden Literaturhinweisen Kairos Europa (2001).

Mittelalter zu einer Doppelbedeutung von Geldgewicht und eben auch Begabung, Talent geführt.<sup>10</sup>

Dass die Arbeiter der letzten Stunde im Weinberg die gleiche Entlohnung erhalten wie diejenigen, die den ganzen Tag über gearbeitet haben (Mt 20, 8-16), wird am besten als Hinweis darauf verstanden, dass die Gerechtigkeit Gottes über die rechenhafte Äquivalenz der *iustitia commutativa*, aber auch über die menschlich begründeten Ansprüche einer verdienst- und leistungsorientierten *iustitia distributiva* weit hinausgeht und sich in seiner gnädigen Zuwendung an die Menschen erweist, die das erhalten sollen, dessen sie bedürfen. Verkörpert wird diese Zuwendung in der Botschaft und den Taten des Jesus von Nazareth, der Gott seinen Vater nennen kann. Es geht also gerade nicht um ein direktes Ordnungsprinzip normaler menschlicher Beziehungen oder gar um eine christliche Theorie des „gerechten Lohnes“, aber durchaus auch um einen Hinweis auf das Problem einer menschenwürdigen Sozialordnung.

Als besonders schwierige Parabel für geschulte Ökonom(inn)en erscheint das auf den ersten Blick rätselhafte Gleichnis vom ungetreuen Haushalter; dieser schließt ja sozusagen Verträge zu Lasten Dritter ab, indem er den Schuldnern einen Teil der Naturalverpflichtungen erlässt, die sie nicht ihm, sondern seinem Herrn schulden, damit sie nun ihn aus Dankbarkeit für den (unrechtmäßigen) Schuldenerlass in ihre Häuser aufnehmen – und dieser Fürsorge bedarf er ja in Zukunft, nachdem er gerade von seinem Herrn als Haushalter abgesetzt worden ist. Dieser offenkundig opportunistische Rechtsbruch – für den Ökonomen ein typisches *Prinzipal-Agenten-Problem* - findet zunächst einmal ein unerwartetes, ja verblüffendes Ende: Der Herr lobt ihn für sein unrechtmäßiges Verhalten (Lk 16, 8). Also Rechtsbruch als Element eines christlichen Wirtschaftsstils? Nein, das Gleichnis führt vielmehr zur naheliegenden Deutung, dass es eben im Reich Gottes ganz anders zugeht als in normalen menschlichen Beziehungen, so dass auch aus dem Unrecht der „Kinder dieser Welt“ Gutes entstehen kann: Gott bedient sich des ungetreuen Haushalters (der aber dadurch nicht etwa tugendhaft wird), um den Menschen eine drückende Schuldenlast abzunehmen, und beweist so seine „herzliche Barmherzigkeit“ (Lk 1, 78).

Natürlich bietet die reichhaltige theologische Literatur alle möglichen Interpretationen, die man an der Stelle der hier gebotenen Deutungen vorbringen könnte; aber unsere Betrachtung der Gleichnisse zeigt ja, dass viele der Schwierigkeiten und Unklarheiten beim Versuch, Elemente eines christlichen Wirtschaftsstils *direkt* aus dem Neuen Testament abzuleiten, eben an Bedeutung verlieren, wenn man hinter den Erzählungen und Gleichnissen der Evangelien keine unmittelbaren Elemente eines solchen Wirtschaftsstils sucht, sondern sie als Hinweise auf die Andersartigkeit des Reiches Gottes versteht, mit dem Jesus die Menschen seiner Zeit konfrontiert. Dass dieses „Reich Gottes“ aber doch Auswirkungen auf wirtschaftliches Verhalten jenseits der Befolgung ökonomischer Regeln haben kann, soll im übernächsten Abschnitt dar-

---

<sup>10</sup> Gleichwohl bleibt vor allem in der lukanischen Version des Gleichnisses die Gestalt des hartherzigen und wucherischen Herrn, der erntet, wo er nicht gesät hat, ein rechtes Skandalon, das nicht leicht „wegerklärt“ werden kann. Plausibel erscheint immerhin die Annahme von Jeremias (1996, 42f.), „daß Jesus das Gleichnis von den anvertrauten Pfunden ursprünglich zu den Schriftgelehrten sprach. Großes ist ihnen anvertraut: Gottes Wort. Aber wie die Knechte im Gleichnis werden sie in Bälde Rechenschaft ablegen müssen, wie sie das anvertraute Gut verwendet haben: ob sie es nach Gottes Willen genutzt haben oder ob sie, dem dritten Knechte gleich, durch Selbstsucht und leichtfertige Mißachtung der Gabe Gottes verleitet, das Wort Gottes um seine Wirkung gebracht haben.“

gestellt werden. Zuvor möchte ich noch auf die oftmals umstrittene Einschätzung von „Arm und Reich“ im Neuen Testament eingehen.

## 5. Vorzugswürdigkeit von Armut gegenüber Reichtum?

Wer die Vorzugswürdigkeit der Armut gegenüber dem Reichtum mit vielen neutestamentlichen Textstellen zu belegen sucht, scheint zweifellos die Evangelien auf seiner Seite zu haben. Unverkennbar zeigen der persönliche Lebensstil Jesu, seine Handlungen und Reden eine reichtumskritische Tendenz: Reichtum, Geld und Besitz werden durchgängig als Gefahr für den Glauben gesehen (vgl. Mt 6, 19-33). Der konzentrierte Reichtum weniger bei massenhaftem Elend vieler ist sicherlich mit der Botschaft des Neuen Testaments so wenig vereinbar wie mit der des Alten. Man könnte also durchaus, wie es z.B. einige progressive Theolog(inn)en tun, das Evangelium insgesamt als Warnung vor den Gefahren des Reichtums und als ethische Höherbewertung der Armut verstehen.<sup>11</sup>

Gerade in Verbindung mit der Aufforderung zur Nächstenliebe und zum Teilen mit anderen kann dann diese Sicht von Armut und Reichtum leicht als Element eines neutestamentlichen Wirtschaftsstils der Armut (miss-)verstanden werden. Da es aber Jesus in den Evangelien eben nicht um Elemente eines neuen Wirtschaftsstils geht, sondern darum, den Einzelnen radikal vor die Wirklichkeit Gottes zu stellen – was natürlich durchaus Auswirkungen auf dessen Verhalten zu seinen Nächsten haben wird –, geht es in seiner Botschaft wohl nicht um Reichtum und Armut *per se*, sondern um die Warnung davor, dass man sein Herz an den Reichtum statt an Gott hängt. Gleiches ist von der Armut nicht zu erwarten, die insofern harmloser, aber keinesfalls ethisch höherwertig ist. Während der Reiche stets in der Versuchung steht, sein Herz an den Reichtum – statt an Gott – zu hängen, steht kaum zu befürchten, dass der Arme sein Herz an die Armut hängt. Dieser steht eher in Gefahr, vom Neid auf den Reichtum der Reichen aufgefressen und so von seiner Gottesbeziehung abgeschnitten zu werden. Zwei Texte aus den Evangelien, nämlich die Geschichte vom reichen Jüngling und das Gleichnis vom reichen Kornbauern, mögen zeigen, dass die hier vorgeschlagene Perspektive fruchtbarer ist als der vordergründige Blick auf den stets verdammungswürdigen Reichtum<sup>12</sup> und die von vornherein seligmachende Armut.

Vom reichen Kornbauern (Lk 12, 16-21) wird oft gesagt, er habe durch seine maßlose Raffgier sein Leben verwirkt; der Tod erscheint in dieser Beleuchtung als (gerechte) Strafe für die Anhäufung der Ernte in immer größeren Scheunen. Das verfehlt m.E. den Sinn des Gleichnisses: Der Kornbauer, der glaubt, durch seine reichen Erntevorräte auf Jahre hinweg vorgesorgt zu haben und seiner Seele zuspricht „Habe nun Ruhe, iss, trink und habe guten Mut“ (Lk 12, 19), wird mit der Realität des Todes konfrontiert, vor dem ihn kein noch so großer Getreidevorrat bewahren kann. Das scheint mir eine ganz realistische Beschreibung von Menschen zu sein, die mit ihrer Reichtumsanhäufung dem Tod glauben entrinnen zu können und zwangs-

---

<sup>11</sup> Vgl. etwa die zusammenfassende Kurzdarstellung in Kairos Europa (2001).

<sup>12</sup> Gerade im Alten Testament kann Reichtum durchaus auch als Segen Gottes erscheinen (vgl. z.B. Hiob 42, 10-13).

läufig scheitern, und nicht die warnende Darstellung einer göttlichen Bestrafung für Reichtum als solchen.<sup>13</sup>

Ähnlich ist es mit dem reichen Jüngling (Mk 10, 17-27; vgl. auch Mt 19, 16-30<sup>14</sup>, und Lk 18, 18-30): Dieser wohlhabende junge Mann ist nämlich ehrlich bemüht, im Hinblick auf das „ewige Leben“ sein irdisches Leben nach Gottes Geboten zu führen. Deswegen gewinnt Jesus diesen Jüngling lieb (Mk 10, 21), denn er sieht die Ernsthaftigkeit seines Bestrebens; aber genau deswegen konfrontiert er ihn auch mit einer radikalen Forderung, die er von anderen kaum verlangt<sup>15</sup>: Der junge Mann soll nicht nur – wie dies Jesus öfters fordert – Barmherzigkeit üben und seinen Reichtum mit anderen teilen – dazu wäre der ernsthaft bemühte reiche Jüngling nur allzu gerne bereit –, sondern er wird aufgefordert: „Gehe hin, verkaufe alles, was du hast und gib es den Armen ...“ (Mk 10, 21). Gerade diesen *vollständigen* Verzicht vermag der Jüngling nicht zu leisten, und genau aus diesem Grunde wird er ihm abgefordert, denn damit wird ihm gezeigt, dass er bei allem redlichen Bemühen sein Herz immer noch an den Reichtum hängt. Der Evangelist schildert plastisch die Reaktion des reichen Jünglings auf die Forderung nach *völliger* Vermögenslosigkeit und *unbedingter* Nachfolge mit den Worten: „Er aber wurde unmutig über das Wort und ging traurig davon; denn er hatte viele Güter“ (Mk 10, 22).

Es geht also hier nicht um eine soziale Regelung oder ein Element eines von Jesus durchgängig propagierten Wirtschaftsstils, sondern darum, dass sich im Unvermögen dieses jungen Mannes, sich gänzlich von seinem Reichtum zu trennen, seine trotz allen redlichen Bemühens gestörte Gottesbeziehung offenbart: Hätte er wirklich die Barmherzigkeit Gottes in seinem eigenen Leben erfahren und wahrgenommen, dann hätte er aus dem Reichtum der empfangenen Gnade leben und seinen materiellen Reichtum aufgeben können; so bleibt es bei löblicher, aber doch begrenzter Rechtschaffenheit. In diesem Sinne ist auch die anschließende viel zitierte Textstelle zu verstehen, wonach ein Kamel leichter durch ein Nadelöhr geht als dass ein Reicher in das Reich Gottes kommt (vgl. Mk 10, 25): Es geht nicht um eine Heiligsprechung „der Habenichtse [...], die [...] – mager, wie sie nun einmal sind – durch jenes schmale Öhr schon kommen werden“ (Röhring, 1991, 247), und auch nicht um die Verdammung der Pfefersäcke. Deutlich zeigt sich dagegen hier die in Abschnitt 4 unserer Überlegungen zum Neuen Testament skizzierte Perspektive: Jesus stellt den reichen Jüngling radikal vor die Wirklichkeit Gottes, indem er ihn – und gerade ihn – mit der radikalen Forderung nach absoluter Vermögenslosigkeit konfrontiert und ihm in seinem Unvermögen, Reichtum mit anderen nicht nur zu teilen, sondern ihn gänzlich aufzugeben, vor Augen führt, dass dieser Reichtum –

---

<sup>13</sup> Jeremias (1996, 111) weist überzeugend auf den „Gesamttenor sämtlicher Warnrufe und Warngleichnisse Jesu“ hin, nämlich die Warnung vor der bevorstehenden endzeitlichen Katastrophe und das bevorstehende Gericht. Dieser endzeitliche Kontext schließt aber m.E. die obige Deutung nicht aus.

<sup>14</sup> Nur Matthäus spricht explizit von einem „Jüngling“, aber da diese Erzählung generell unter der Rubrik „reicher Jüngling“ verhandelt wird und da ihre zentrale Aussage ohnehin nicht altersabhängig ist, wende ich die Bezeichnung „Jüngling“ und „junger Mann“ auch auf den Bericht des Markus an, der ebenso wie Lukas keine Altersangabe macht.

<sup>15</sup> Nach Lk 12, 33 verlangt Jesus allerdings von seinen Jüngern Eigentumslosigkeit.

oder genauer: jener Rest des Reichtums, den er nicht aufzugeben vermag – ihn von Gott trennt.<sup>16</sup>

## 6. „...εντος υμων εστιν“ (Lk 17, 21)<sup>17</sup>

Bisher habe ich mich auf den negativen Hinweis konzentriert, dass es im Neuen Testament eben nicht darum geht, aus verschiedenen Begebenheiten und Gleichnissen einen spezifisch „christlichen Wirtschaftsstil“ herauszufiltern, sondern darum, den Menschen radikal vor die Wirklichkeit Gottes zu stellen.<sup>18</sup> Daher verbietet sich ein unmittelbarer Rückgriff auf einzelne Aussagen zu wirtschaftlichen Sachverhalten. Kann man trotzdem daraus etwas im Hinblick auf wirtschaftliches Verhalten und vielleicht sogar auf wirtschaftliche Verhältnisse lernen? Ich habe diese Frage eingangs positiv beantwortet und versuche daher zum Schluss, diese Antwort etwas näher zu spezifizieren und zugleich zu mindestens ansatzweise zu begründen.

Aus diesem Grunde möchte ich hier zum Abschluss zwei Möglichkeiten andeuten, wie man aus dem Neuen Testament trotz der hier befürworteten Perspektive, in der der Einzelne und die Gemeinschaft unmittelbar mit dem Reich Gottes konfrontiert werden, doch noch indirekt zu möglichen Einsichten über Normen von Wirtschaft und Gesellschaft kommen kann (sofern man das überhaupt möchte). Ich spreche hier bewusst von „Einsichten“, denn die beiden vorgeschlagenen, sich nicht zwangsläufig widersprechenden Folgerungen aus der „Königsherrschaft Gottes“ (βασιλεια του θεου), die im Zentrum von Jesu Botschaft steht, können zweifellos nicht den Status einer unmittelbaren Textinterpretation beanspruchen. Es geht um die anscheinend rätselhafte Antwort, die Jesus den Pharisäern auf ihre Frage nach dem Kommen von Gottes Reich gibt: „Denn sehet, das Reich Gottes ist inwendig in (oder: mitten unter) Euch“ (Lk 17, 21). Der griechische Urtext „εντος υμων“ lässt mehrere Übersetzungen zu: Überträgt man diese Stelle mit „mitten unter euch“, so könnte dieser Satz so verstanden werden, dass die Ankunft des Gottesreichs kein singular sichtbar Ereignis ist, dass vielmehr dieses Reich schon immer vorhanden ist und sich zeichenhaft in Taten der Barmherzigkeit, der Nächstenliebe und der Solidarität erweist. In dieser Deutung könnte man eine Fortgeltung der Vorstellung des Alten Testaments über „Gerechtigkeit“ (zedaqa) als zentrales gesellschaftliches und wirtschaftsgestaltendes Grundprinzip in der Botschaft Jesu verstehen. Der Perspektivenwechsel des Neuen Testaments hätte also keine entscheidenden Konsequenzen für die Ideale einer gerechten Wirtschaftsordnung, die zu große soziale Unterschiede zu ver-

---

<sup>16</sup> Die Geschichte vom „reichen Jüngling“ (Mt 19, 16-29) und das Gemeineigentum und der Verzicht auf persönlichen Besitz in der Urgemeinde (Apg 2, 42-44; 4, 32-34) waren dementsprechend zentrale Leittexte für das (Zusammen-)Leben der Mönche. Mit Franziskus von Assisi kommt das Motiv der „apostolischen Armut“ hinzu, die sich in der radikalen Entäußerung, der völligen Hingabe des Selbst vor und an Gott manifestiert.

<sup>17</sup> Der Titel dieses Abschnitts ist inspiriert von dem gleichnamigen Beitrag von Alexander Rüstow (1960) in der „Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft“ (ZNW). Die Herausgeber dieser theologischen Zeitschrift leiten den Abdruck von Rüstows Exegese von Lk 17, 20-21 mit der Feststellung ein: „Die ZNW rechnet es sich zur Ehre an, ihre Seiten dem um die Wirtschafts- und Sozialwissenschaft hoch verdienten Verfasser, Herrn Prof. Dr. Dr.h.c. Dr.h.c. ALEXANDER RÜSTOW, öffnen zu dürfen“ (Rüstow 1960, 19).

<sup>18</sup> Nur ein kleiner Detailhinweis sei hier gestattet: Die von Helge Peukert (2004) hervorgehobene Sonderstellung des Jakobus-Briefes im Neuen Testament mit seiner (im Verhältnis etwa zu Paulus) eindeutigen Verurteilung des Reichtums und der Herausstellung der praktischen Werke als Zeugnis des Glaubens ist zweifellos richtig beobachtet, verliert aber wohl dadurch an grundsätzlicher Bedeutung, dass sich Jakobus in diesem Brief an eine judenchristliche Gemeinde wendet und demzufolge sehr viel stärker als in anderen Apostelbriefen auf das den Adressaten wohlbekannte Alte Testament Bezug nimmt.

meiden trachtet und solidarische Barmherzigkeit gegenüber jenen zeigt, die im ökonomischen Prozess „zu kurz kommen“.

Luther wählt eine andere, gleichfalls mögliche Deutung, welche die Ankunft von Gottes Reich als inneren Prozess beschreibt, wenn er Lk 17, 21 übersetzt mit „... das Reich Gottes ist inwendig in euch“: Durch die unmittelbare Begegnung mit Gott wird der Mensch in seinem Herzen von Grund auf verändert. Es geht also – zumindest zunächst – nicht um eine Umgestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse, sondern um eine innere Umkehr, um eine *μετανοια*, also eine durchgreifende Änderung der inneren Einstellung. Diese Umkehr ist aber kein bloß innerpsychischer Vorgang, sie hat vielmehr notwendig auch Konsequenzen für das äußere Verhalten und damit längerfristig sogar auf äußere Verhältnisse.<sup>19</sup>

Diese *metanoia* hat also das Potential einer „stillen Revolution“ von innen heraus. Wer von Gott wirklich ergriffen ist, so diese Lesart, ändert sich nicht nur in seinem Inneren, sondern auch in seinem Verhalten zu anderen Menschen; in diesem Sinne ist das Reich Gottes gegenwärtig und zukünftig zugleich.<sup>20</sup> Und daher könnte diese innere Umkehr zumindest langfristig auch Konsequenzen für die Gestaltung der wirtschaftlichen und sozialen Beziehungen haben, über die das Neue Testament kaum etwas aussagt. Dass zumal Paulus die bestehende politische, gesellschaftliche und wirtschaftliche Ordnung bis hin zur Sklaverei rechtfertigt oder doch zumindest nicht in Frage stellt, scheint sich ja unmittelbar aus der Apostelgeschichte und den von Paulus geschriebenen oder ihm zugeschriebenen Briefen zu ergeben; der deutlichste Beweis dafür ist wohl das umstrittene Kapitel 13 des Römerbriefes, das zumal in der Tradition des deutschen Luthertums schwerwiegende Folgen gezeitigt hat, da es Widerstand auch gegen ungerechte, ja menschenverachtende diktatorische Herrschaft, wie etwa das Nazi-Regime, theologisch unendlich schwierig machen kann und wohl auch gemacht hat.<sup>21</sup> Es be-

---

<sup>19</sup> Eine weitere, von Alexander Rüstow (1960, 214) vorgebrachte Interpretation deutet diesen Ausdruck als „in eurem Einflussbereich“, „in eurem Verfügungsbereich“, „in eurem Wirkungsbereich“, „in eurem Machtbereich“ usw. Diese Übersetzung ist ebenfalls möglich, erscheint mir aber im Hinblick auf das menschlich nicht herbeizwingbare Kommen dieses Gottesreiches ein wenig zu aktivistisch. Bisherige menschliche Versuche, den „Himmel auf Erden“ herzustellen, waren zudem alles andere als ermutigend. Der Hinweis darauf, dass Menschen „zeichenhaft“ Elemente dieses Gottesreiches schon heute verwirklichen können, nicht jedoch dieses Gottesreich selbst, ist daher bei dieser Interpretation unverzichtbar. Ähnlich zurückhaltend äußert sich auch Bovon (2001, bes. 167). – Die aus Rüstows Übersetzungsvorschlag resultierenden Konklusionen unterscheiden sich indessen nicht wesentlich von den Folgerungen, die ich aus den beiden üblichen Übersetzungen von *εντος υμων* ziehe, dass es eben auch auf das Handeln der Menschen und die von ihnen geschaffenen Strukturen ankommt.

<sup>20</sup> Johannes Weiss (1964, 88-118) weist dezidiert auf den beständigen „Wechsel zwischen Gegenwarts- und Zukunftsaussagen in der Verkündigung Jesu“ vom Reiche Gottes hin, das „dem dramatischen Charakter der neuen Religion und dem allgemeinen Weltbilde, das sie aus dem Judentum herübergenommen hat“, entspreche: „Schließlich ist es das Wesen der Religion selbst, das sich hier geltend macht. Keine kraftvolle Religion kann auf die Dauer nur von der Hoffnung leben, wie andererseits ein Element der Hoffnung auch nie ihr fehlen wird“ (S. 99). Ein besonders augenfälliges Zeichen für diese Ankunft des Reiches Gottes ist die Austreibung der bösen Geister, welche die Macht des Satans zurückdrängt. So verweist Weiss (1964, 88) auf Lk 11, 20 als „einzige klare und unzweifelhafte Stelle“, an der Jesus „von einer Gegenwart des Reiches Gottes“ redet: „Wenn ich aber durch Gottes Finger die bösen Geister austreibe, so ist das Reich Gottes zu Euch gekommen.“ Das ist allerdings ein wenig übertrieben: Auch die Krankenheilung wird von Jesus als Zeichen für die Nähe von Gottes Reich gedeutet (Lk 10,9).

<sup>21</sup> Offen bleibt dabei natürlich die Frage, ob dieses obrigkeitsstaatliche Verständnis sich tatsächlich auf Paulus berufen kann. Das von Paulus in Röm 13 zunächst einmal positiv angesprochene *Imperium Romanum* lässt sich ja trotz aller tyrannischer Elemente durchaus als zivilisatorischer Fortschritt auffassen, was sicherlich nicht für alle Formen der Obrigkeit in der Geschichte gilt. Immerhin legt der Wortlaut seines Briefes ein solches über-

steht die Gefahr, Luthers „inwendig in euch“ dahingehend zu verengen, dass es sich nur um innerpsychische Vorgänge handelt, die keine gesellschafts- und wirtschaftsgestaltenden Wirkungen entfalten können.<sup>22</sup> Aber die so stattfindende „stille Revolution“ kann natürlich auch „subversive“ Konsequenzen für bestehende äußere Ordnungen haben, die Paulus im Hinblick auf die Ausbreitung des Christentums im römischen Reich und auch auf die Naherwartung von Gottes Herrschaft zweifellos zunächst einmal als gegeben annimmt und keineswegs in Frage stellt.

In der Tat, selbst dieser „ordnungsliebende“ Paulus zeigt in seinem Brief an Philemon, dem sein Sklave Onesimus davon gelaufen ist, dass die Botschaft Christi auch für ihn durchaus reale Konsequenzen für die Beziehungen zwischen den Menschen, mithin auch für gesellschaftliche Verhältnisse haben kann: Auch wenn von ihm die Sklaverei als Institution nicht in Frage gestellt wird, gibt es doch praktische Wirkungen der christlichen Botschaft auf die Beziehungen zwischen Herren und Sklaven: Paulus ermahnt Philemon nämlich nicht nur, den entlaufenen und nun zu ihm zurückkehrenden Onesimus anzunehmen wie sein eigenes Herz (Phlm 12), und er billigt Philemon nicht nur das Recht auf Schadensersatz für den zeitweiligen Verlust seines Sklaven zu (Phlm 18-19), sondern er relativiert bereits die vorfindliche (Eigentums-)Ordnung, wenn er davon spricht, dass Philemon den Onesimus nach seiner Rückkunft nun „ewig wieder“ hätte, aber „nun nicht mehr wie einen Knecht, sondern mehr als einen Knecht, als einen lieben Bruder ...“ (Phlm 16). Onesimus wird also zum „Genossen“ des Philemon, was keine bloße Redensart sein kann, und Paulus versieht auch den prinzipiell eingeräumten Schadensersatzanspruch des Philemon mit dem dezenten Hinweis, dass er, Philemon, sich selbst dem Apostel schuldig sei (Phlm 19). Natürlich handelt es sich hier nur um Andeutungen und um Erwägungen in einem Einzelfall – und keineswegs um entfaltete Überlegungen zu genereller gesellschaftlicher Umgestaltung. Diese spielen für Paulus aus den angedeuteten Gründen – vor allem wegen der Naherwartung der Wiederkunft Christi als eines konkret bevorstehenden Ereignisses - (noch) keine Rolle. Paulus aber, das zeigt der Philemonbrief, kann und will auch nicht ausschließen, dass die Begegnung mit Gott, die *metanoia*, den Menschen so verändert, dass er auch sein Verhalten in Bezug auf wirtschaftliche und soziale Ordnungen überdenkt.

Das Reich Gottes, eine zunächst „stille Revolution“, die sich nach Luther „inwendig in euch“ vollzieht, kann also – vor allem längerfristig – nicht ohne Wirkungen auf die äußeren Verhältnisse bleiben. Und so könnte auch diese Lesart vom Kommen des Gottesreiches Konsequenzen haben, die denen der anderen Übersetzung nicht unähnlich sind, wonach das Reich Gottes „mitten unter euch“ ist, so dass nicht nur in einzelnen Handlungen, sondern auch in Strukturen des sozialen Ausgleichs schon Elemente dieses Gottesreiches sichtbar werden können. Davon ist allerdings in der Botschaft des Jesus von Nazareth, der das Reich Gottes – und keine soziale Ordnung - verkündigt, nicht die Rede. Aber es könnte ja sein, dass seine Botschaft, gerade sein Eintreten für die Armen in der Gesellschaft, die Herzen derjenigen angerührt hat, die sich fast zweitausend Jahre später Gedanken über eine menschenwürdige Wirtschafts- und Sozialordnung unter den Bedingungen der Moderne gemacht haben.

---

historisches und generalisierendes (Miss-)Verständnis einer von Gott den Christen auferlegten Obrigkeit nahe, wie es sich dann auch tatsächlich, etwa in der Tradition des deutschen Luthertums, findet.

<sup>22</sup> Eine derartige Engführung in das rein Innermenschliche kritisiert m.E. zutreffend Rüstow (1960, bes. 208).

## 7. Schlussbemerkung

Es ist sicher nicht von ungefähr, dass gerade die „Gründerväter der Sozialen Marktwirtschaft“ und bedeutende „Ordoliberalen“ wie Alfred Müller-Armack<sup>23</sup>, Franz Böhm, Walter Eucken und Wilhelm Röpke sich als Christen verstanden oder wie Alexander Rüstow<sup>24</sup> sich ernsthaft mit dem Christentum auseinandergesetzt haben (vgl. Nutzinger/Müller 1997). Sie suchten erklärtermaßen nach einer gesellschaftlichen Ordnung, in der sich die Produktivität der Wettbewerbswirtschaft – die sich allerdings nicht an den egalitären Vorstellungen der Bibel hinsichtlich der Verteilung von Vermögen und Einkommen, sondern an der marktlichen Verwertung von Fähigkeiten und Vermögen orientiert – mit Strukturen des sozialen Ausgleichs verbindet, und damit nach einer Verknüpfung zweier Lebensbereiche, die durchaus auch als eine – allerdings anonymisierte - Form der Nächstenliebe verstanden werden kann. Diese Vorstellung, auch wenn sie unverkennbar aus christlichen und humanistischen Impulsen gespeist wird, ist in der ursprünglichen Botschaft des Jesus von Nazareth sicherlich nicht enthalten; diesem ging es nicht um Wettbewerb, sondern um die Ankunft von Gottes Reich. Aber diese Konzeption kann gleichwohl als kreative, wenn auch nicht von schwierigen Abwägungen freie Lösung des schon in der Bibel thematisierten Armutproblems in der modernen Gesellschaft verstanden werden. Dass es dabei trotz der zugrundeliegenden christlichen und humanistischen Impulse um eine säkulare, für Christen wie Anders- und Ungläubige gleichermaßen offene und akzeptable Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung gehen musste, haben diese Gründerväter nicht nur als praktische Notwendigkeit in der Moderne hingenommen, sondern innerlich bejaht.

Dabei konnten sie auch auf wichtige Universalisierungsbedingungen zurückgreifen, welche die Bibel, vor allem das Neue Testament, geschaffen oder zumindest vorbereitet hat. Die wichtigste davon ist die Ausweitung der zunächst familiär, regional oder kultisch begrenzten Nächstenliebe über diese früheren Grenzen hinaus, die den „Fremdling“ nicht einfach nur duldet, sondern gleichberechtigt in die Gesellschaft aufnimmt, bis hin zur Feindesliebe (Mt 5, 44). Exemplarisch dafür ist die Geschichte vom barmherzigen Samariter (Lk 10, 25-37), der, obgleich nicht der jüdischen Kultgemeinschaft zugehörig, dem unter die Räuber Gefallenen, anders als der Priester und der Levit, zum Nächsten wird (Lk 10, 36f.). Hier wird eine wichtige Bedingung der modernen Gesellschaft vorbereitet: die Anerkennung des anderen als Person, unabhängig von seiner Zugehörigkeit zu einer spezifischen Gemeinschaft.

Die Gründerväter haben sich bei der Entwicklung der Sozialen Marktwirtschaft mit guten Gründen nicht unmittelbar an den ökonomischen Aussagen der Bibel orientiert. Das Ideal der

---

<sup>23</sup> Siehe insbesondere dessen religionssoziologische Aufsatzsammlung: Müller-Armack (1959). So schreibt er im Abschnitt „Das Jahrhundert ohne Geld und ohne Gott“ (S. 371-512): „[Der Mensch] besitzt aus der Natur die Fähigkeit, über diese endliche Welt hinauszugehen und im denkenden Erfassen und gläubigen Erfahren eines höchsten Heilswesens innezuwerden. Diese Freiheit zu Gott schließt aber die Freiheit, seinen Ruf nicht zu vernehmen oder sich vom Glauben abzuwenden, mit ein [...] Seine Freiheit, Gott zu leugnen, erkaufte der Mensch mit dem Zwang, seine Welt mit Götzen und Gespenstern zu bevölkern [...] Der Entschluß des Menschen, sein Leben nach eigenen Maßen zu leben und sich rein im Irdischen einzurichten, hat bestimmt nicht seinem Glück gedient“ (S. 405).

<sup>24</sup> Vgl. dazu die vorangegangenen Fußnoten 18 und 21.

Gütergemeinschaft in der Jerusalemer Urgemeinde<sup>25</sup> (Apg 4, 32-37) haben sie beispielsweise aus nachvollziehbaren praktischen Erwägungen nicht zur Richtschnur ihrer ordnungspolitischen Vorstellungen gemacht – und als Begründung dafür hätten sie sogar den Bibeltext selbst heranziehen können, denn dieser berichtet, was oft vergessen wird, unmittelbar danach (Apg 5, 1-11) vom opportunistischen Verhalten des Ananias und der Saphira, das ja ganz den pessimistischen Prognosen der modernen Ökonomik selbst für den Fall überschaubarer und hoch motivierter Gruppen entspricht.

Die konkrete Ausgestaltung einer solchen Sozial- und Wirtschaftsordnung erfordert natürlich schwierige Abwägungen zwischen verschiedenen, oft auch in der christlichen Tradition wichtigen Wert Gesichtspunkten und ist daher nie eine völlig abgeschlossene, sondern immer weiter zu entwickelnde Aufgabe, die nicht einfach durch den Rückgriff auf biblische Aussagen lösbar ist. So muss etwa die Verantwortung und Freiheit der Menschen in einen sinnvollen Ausgleich gebracht werden mit ihrem Bedürfnis nach Sicherheit und langfristiger Planbarkeit ihres Lebens. Die „Fehlerfreundlichkeit“ sozialer Systeme, eine wichtige Voraussetzung für Unternehmertum und Risikobereitschaft, muss in Übereinstimmung gebracht werden mit der ebenso unbestrittenen Notwendigkeit staatlicher oder marktlicher Sanktionen für individuelles Fehlverhalten. Formen personaler Nächstenliebe, die im Alten Testament kaum weniger wichtig sind als im Neuen, sollten durch kollektive Sicherungssysteme, wie sie etwa für die Soziale Marktwirtschaft entscheidend sind, möglichst gestützt und so wenig wie möglich erodiert werden. Die Integration gerade der abhängig Beschäftigten in die Verkehrswirtschaft durch eine „Vitalpolitik“ (Rüstow), die an ihren unmittelbaren Lebensinteressen anknüpft und zur Akzeptanz der marktwirtschaftlichen Ordnung beiträgt, darf andererseits nicht zu Immobilität und Verkrustung gesellschaftlicher Strukturen führen. Und umgekehrt brauchen die Menschen auch in der Marktwirtschaft eine Lebensperspektive, die sich nicht nur an kurzfristiger marktlicher Verwertbarkeit orientiert, und das heißt nicht zuletzt, dass sich der Wert des Menschen nicht allein an seinem Beitrag zum Marktgeschehen messen lassen sollte. Damit wird das Konzept der Menschenwürde angesprochen, das wiederum unverkennbar christliche und humanistische Wurzeln in der Gottesebenbildlichkeit und der Gottesgeschöpflichkeit der Menschen und praktische Konsequenzen für den Umgang mit den Kranken und Schwachen in der Gesellschaft hat. Schließlich sind auch die produktiven Funktionen des Sozialstaates bei der Ermöglichung realer Freiheitschancen für alle Bürger(innen) abzuwägen gegen die materiellen und ideellen Gefahren, die ein ausufernder Staat – sogar in bester Absicht - für die Freiheitsrechte seiner Mitglieder hervorrufen kann.<sup>26</sup> Hier können christlich oder humanistisch begründete Konzeptionen und erst recht der Rückgriff auf die Bibel keine fertigen Lösungen liefern, sondern nur begründungsbedürftige Wertgesichtspunkte für den gesellschaftlichen Diskurs bereitstellen.

---

<sup>25</sup> Siehe dazu oben Fußnote 15.

<sup>26</sup> Ein wichtiger Lösungsansatz hierzu ist das vor allem in der Tradition der katholischen Soziallehre entwickelte und jetzt sogar schon auf europäischer Ebene anerkannte Konzept der „Subsidiarität“, das die Bearbeitung sozialer und anderer Probleme so dezentral wie möglich vorsieht und daher den Zentralstaat nur dann bemüht, wenn die Problemlösung auf niedrigerer Stufe nicht gelingt. Zu einer eingehenderen Analyse dieses Begriffs vgl. etwa Anzenbacher (1998, 210-224).

Aus all diesen Gründen kann die Soziale Marktwirtschaft nicht den Anspruch erheben, eine besonders hervorgehobene, spezifisch christliche Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung darzustellen.<sup>27</sup> Aber soviel kann man wohl doch sagen: Eine Soziale Marktwirtschaft, die eine sinnvolle Balance zwischen dem „Menschengerechten“ und dem „Sachgemäßen“ anstrebt, kann bei aller Unvollkommenheit und allen schwierigen Abwägungen und Kompromissen durchaus auch als eine wirtschaftliche Ordnung verstanden werden, die vieles von den ethischen Intuitionen des Alten und des Neuen Testaments aufnimmt (vgl. Rich, 1990, 343f.); dies gilt insbesondere für die institutionelle Gestaltung des sozialen Ausgleichs in der Gesellschaft, welche die Leistungsfähigkeit einer tendenziell antiegalitären Marktwirtschaft auch für die Bereitstellung sozialer Chancen und Leistungen über den Markt hinaus, also auch für egalitäre Ziele jenseits der politischen Stimmengleichheit aller Wahlbürger(innen), nutzt.

Andere Ausprägungen von „mixed economies“, wie wir sie in Skandinavien, Frankreich und anderen europäischen Ländern, aber auch beispielsweise in Japan vorfinden, haben durchaus den Charakter von „funktionalen Äquivalenten“ zu vielem, was auch die Soziale Marktwirtschaft anstrebt. Für ihre konkrete Funktionsweise sind neben der technischen Ausgestaltung der sozialen Ausgleichssysteme vor allem kulturelle und historische Vorbedingungen in den verschiedenen Ländern und in jüngster Zeit zunehmend auch der verschärfte internationale Wettbewerb im Rahmen der Globalisierung<sup>28</sup> entscheidend. Zwei Extremformen wirtschaftlicher Entscheidungskoordination sind allerdings mit den biblischen (und auch humanistischen) Grundwerten der Freiheit und der Verantwortung einerseits und der Notwendigkeit des sozialen Ausgleichs andererseits grundsätzlich unvereinbar: ein entfesselter und schrankenloser Kapitalismus, der sich alle anderen Lebensordnungen unterjocht,<sup>29</sup> und ebenso eine zentralistisch organisierte Planwirtschaft, die das eigenverantwortliche Handeln der Menschen und ihre Fähigkeit untergräbt, nach neuen, ökonomisch und sozial produktiven Lösungen zur Gestaltung der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Beziehungen zu suchen.

## Literatur:

- Anzenbacher, Arno**, *Christliche Sozialethik*. Einführung und Prinzipien. (UTB) Paderborn: Schöningh, 1998.
- Bovon, François**, *Das Evangelium nach Lukas*, 3. Teilband (Lk 15, 1 - 19, 27). Düsseldorf – Zürich: Belziger Verlag; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2001.

---

<sup>27</sup> Auf die schwierige Frage nach der Verallgemeinerbarkeit dieses „Modells“ über die Länder (Mittel-) Europas hinaus will ich hier bewusst nicht eingehen, denn eine vernünftige Antwort darauf würde einen eigenen Beitrag verlangen und könnte nicht in wenigen Sätzen geleistet werden. Einige vorsichtige Andeutungen dazu finden sich im letzten Absatz dieses Beitrags.

<sup>28</sup> Auf die damit verbundene Frage nach der Wirkungsweise des Wettbewerbs der (nationalstaatlichen) Ordnungen, der bisher noch nicht zureichend analytisch erfasst ist, kann hier ebenfalls nicht weiter eingegangen werden; siehe dazu jedoch die monografische Darstellung bei Sinn (2003).

<sup>29</sup> Die Notwendigkeit zur Begrenzung des Tauschprinzips betont z.B. auch Willgerodt (1982, S. 21): „Kein freiheitliches System und so auch kein freiheitliches Wirtschaftssystem kann auf die Dauer funktionsfähig bleiben, wenn es nicht einen Bereich von Handlungen und Entscheidungen gibt, in dem andere Verfahren gelten als das Prinzip des Tausches.“

- Burkhardt, Helmut**, *Wirtschaft ohne Ethik?* Biblische Beiträge zu Grundfragen des Wirtschaftslebens. Gießen – Basel: Verlag Brunnen, 2000.
- Ebach, Jürgen**, *Weil das, was ist, nicht alles ist*. Theologische Reden 4. Frankfurt/Main: Verlagsgemeinschaftswerk der Evangelischen Publizistik, 1998.
- Griswold, Charles L., Jr.**, *Adam Smith and the Virtues of Enlightenment*. Cambridge – New York: Cambridge University Press, 1999.
- Jeremias, Joachim**, *Die Gleichnisse Jesu*. Kurzausgabe. 11. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996.
- Kairos Europa e.V.**, *Kurz und knapp: Wirtschaft und Finanzen als Glaubensfrage*. Heidelberg: Kairos Europa e.V., Dezember 2001.
- Müller-Armack, Alfred**, *Religion und Wirtschaft*. Geistesgeschichtliche Hintergründe unserer europäischen Lebensform. Stuttgart: W. Kohlhammer 1959.
- Nutzinger, Hans G.**, „Globalisierung und garstiger galiläischer Graben“. (Besprechungsaufsatz zu Franz Segbers: Die Hausordnung der Tora). *Zeitschrift für Evangelische Ethik*. 44 (2000), 231-235.
- Nutzinger, Hans G.**, „Freiheit – Gerechtigkeit – Effizienz: Gesellschaftliche Leitvorstellungen oder Konfliktfelder?“ *Normative und institutionelle Grundlagen der Ökonomik*, Jahrbuch 1: *Gerechtigkeit als Voraussetzung für effizientes Wirtschaften*. Marburg: Metropolis Verlag, 2002, 97-131.
- Nutzinger, Hans G. und Müller, Eckardt**, „Die protestantischen Wurzeln der Sozialen Marktwirtschaft“. *Ordnungskonforme Wirtschaftspolitik in der Marktwirtschaft*, hg. von Sylke Behrends. Berlin: Duncker & Humblot, 1997, 27-64.
- Otto, Eckart**, *Theologische Ethik des Alten Testaments*. Stuttgart: Kohlhammer, 1994.
- Peukert, Helge**, „Die Wirtschaft in der Bibel“. *Ökonomie und Religion*. Studien zur Entwicklung der ökonomischen Theorie, Band XXIII, hg. von H. Hagemann, Berlin: Duncker & Humblot, 2004 (im Erscheinen).
- Rich, Arthur**, *Wirtschaftsethik*. Band II: Marktwirtschaft, Planwirtschaft, Weltwirtschaft aus sozial-ethischer Sicht. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1990.
- Röhring, Klaus**, „'... dass ein Kamel durch ein Nadelöhr gehe'. Vom unmöglichen und möglichen Leben“. *Wirtschaft und Ethik*, hg. von H.G. Nutzinger. Wiesbaden: Deutscher Universitäts-Verlag, 1991, 245-258.
- Rüstow, Alexander**, „Entos Ymon Estin. Zur Deutung von Lukas 17, 20-21“, *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, Bd. 51 (1960), 197-224.
- Schlatter, Theodor** (Hg.), *Calwer Bibellexikon*. 6. Aufl., Stuttgart: Calwer Verlag, 2003
- Segbers, Franz**, *Die Hausordnung der Tora*. Biblische Impulse für eine theologische Wirtschaftsethik. (Theologie in Geschichte und Gesellschaft 7). Luzern: Edition Exodus, 1999.
- Sinn, Hans-Werner**, *The New Systems Competition*. Oxford (u.a.O.): Blackwell, 2003.
- Strieth, Lothar**, „Leviticus 19, 18 – ein Wort, das herausfordert. Zugleich eine Erinnerung daran, wie Martin Buber damit umging“, *Gesprächshefte der Martin-Buber-Gesellschaft*, Jg. 2, H. 2, Frühjahr 2001, 2-5
- Weiss, Johannes**, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, 3. Aufl. (1. Aufl. 1892, 2. Aufl. 1900). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964
- Willgerodt, Hans**, *Wirtschaftsfreiheit als moralisches Problem*. Vortrag vom 6. Mai 1982 auf der Generalversammlung der Bank für Kirche und Diakonie in Duisburg. o.O. (Duisburg), o.J. (1982).
- Willgerodt, Hans**, „Christliche Ethik und wirtschaftliche Wirklichkeit“. *Schlesien auf dem Weg in die Europäische Union*, hg. von Lüder Gerken und Joachim Starbatty. Stuttgart: Lucius & Lucius 2001, 89-108.