

Wolfgang Stegemann

Christliche Solidarität im Kontext antiker Wirtschaft

Ich werde in diesem Aufsatz einige Aussagen des Neuen Testaments zu sozial- bzw. wirtschaftsethischen Problemen diskutieren. Das Neue Testament hat auf diesem Felde durchaus etwas zu sagen, obwohl es zunächst einmal eine Sammlung religiöser Schriften ist. Doch nur wenige Dokumente der Antike schildern uns zum Beispiel so konkret und anschaulich wie die synoptischen Evangelien die Lebensbedingungen der kleinen Leute. Hier geht es mir vor allem um jene Aufforderungen zu sozialer Solidarität, die unter den Begriffen der "Nächstenliebe" oder "Feindesliebe" gleichsam zu christlichen Institutionen geworden sind. Sie haben allerdings ihren ursprünglichen Kontext in antiken wirtschaftlichen bzw. sozialen Verhaltensweisen. Auf diesem historischen Hintergrund sollen sie hier noch einmal neu zur Sprache gebracht werden.

Im ersten Teil werden einige Besonderheiten der antiken Wirtschaft dargestellt werden, zumal die starke Orientierung des ökonomischen Verhaltens an ethischen Normen bzw. kulturellen Werten. Dabei werde ich auch kurz auf das Neue Testament eingehen (I.). In einem zweiten Abschnitt wird das auf Gewinn zielende wirtschaftliche Verteilungssystem der Redistribution und das Verhältnis der Jesusbewegung dazu zur Sprache kommen (II.). Im dritten Abschnitt geht es schließlich um das den antiken Alltag prägende Verteilungssystem der Reziprozität, das in besonderer Weise das Modell bzw. den Hintergrund für die christlichen Solidaritätsnormen wie Nächsten- und Feindesliebe abgegeben hat (III.).

1. Einbettung der antiken Wirtschaft in kulturelle, soziale und gesellschaftliche Rahmenbedingungen

In der modernen Wirtschaftswissenschaft wird Wirtschaft im Prinzip als die Aufteilung knapper Mittel auf konkurrierende Ziele verstanden. Und es wird davon ausgegangen, daß sich die Menschen ökonomisch verhalten, d.h. die knappen Mittel zur Erreichung bestimmter Ziele so aufteilen, daß der Einsatz dieser Mittel so gering wie möglich bleibt. Die antike Wirtschaft war dagegen eingebettet in kulturelle, soziale und gesellschaftliche Rahmenbedingungen. Darauf gehe ich jetzt in aller Kürze ein.

1. Die kulturelle und gesellschaftliche Einbettung wirtschaftlichen Verhaltens

Wenn wir die antike Wirtschaft betrachten, so müssen wir schon mit einem anderen als dem modernen Wirtschaftsbegriff arbeiten. Dazu eignet sich m.E. am besten ein Wirtschaftsbegriff der Ethnologie, der Wirtschaft "als die Summe aller Handlungen" definiert, "die für die Versorgung einer Gesellschaft mit Gütern und Dienstleistungen verantwortlich sind".¹ Dieser ethnologische Ansatz scheint mir schon darum sinnvoller zu sein, weil er die Möglichkeit einräumt, daß in die konkreten wirtschaftlichen Handlungen zur Versorgung einer Gesellschaft immer schon bestimmte, meist traditionell geprägte (kulturelle) Werte mit eingehen. D.h., so etwas wie einen *homo oeconomicus* hat es auch und gerade in der Antike nicht gegeben, wenngleich natürlich auch in den mediterranen Gesellschaften der Antike wirtschaftliches Handeln sich rechnen sollte. Anders gesagt: Die ökonomische Rationalität war durch kulturelle Werte überlagert und eingeschränkt.

Ich halte zunächst fest: Eine Betrachtung wirtschaftlichen Verhaltens in den antiken mediterranen Gesellschaften muß dessen kulturellen Rahmen, also dessen Einbettung in Normen und Werte dieser Gesellschaften, berücksichtigen.

Und diese Werte konnten durchaus schichtspezifisch in Geltung stehen, so daß also etwa für die Mitglieder der städtischen Ober-

¹ Marvin Harris, *Kulturanthropologie*. Ein Lehrbuch, Frankfurt am Main u.a. 1989, 122.

schichten andere Normen des wirtschaftlichen Handelns galten als für die einfache Landbevölkerung. Daß diese Werte allerdings in unseren Augen nicht immer humanen Zielen folgten, wird sich noch zeigen.

Ich stelle zweitens fest: Wirtschaftliches Verhalten in den antiken mediterranen Gesellschaften war auch in einen sozialen Rahmen eingebettet.

Die Orientierung der antiken Wirtschaft an nicht-ökonomischen Werten hängt grundlegend damit zusammen, daß in der Antike wirtschaftliches Verhalten in soziale Institutionen eingebettet war. Darauf hat vor allem der Anthropologe und Wirtschaftshistoriker Karl Polanyi (1886–1964) aufmerksam gemacht.² Dieses Eingebettetsein (*embeddedness*) der wirtschaftlichen Tätigkeiten in die Gesellschaftsvollzüge insgesamt ist nach Polanyi geradezu *das* Charakteristikum der antiken Wirtschaft schlechthin, und zwar im Unterschied zur modernen, die losgelöst (*disembedded*) ist und einen eigenen Bereich darstellt.

Ich halte damit drittens fest: Wirtschaftliches Verhalten war in den antiken mediterranen Gesellschaften eingebettet in gesellschaftliche Institutionen, vor allem in die Familien bzw. Haushalte und in politische Institutionen.

2. Beispiele für die ethisch-kulturelle Orientierung wirtschaftlichen Verhaltens

Schon am Begriff "Ökonomie" läßt sich die ethisch-kulturelle Verankerung antiken Wirtschaftens verdeutlichen. Zwar ist das moderne Wort "Ökonomie" vom griechischen Wort *oikonomia* abgeleitet, doch ist die moderne von der altgriechischen Semantik unterschieden. Das Wort bedeutet im antiken Sprachgebrauch das Führen eines Haushaltes oder allgemein die Verwaltung oder Organisation. Das

² Karl Polanyi, *Primitive, Archaic and Modern Economies*. Essays of Karl Polanyi (hg. von G. Dalton), Boston 1971; deutsch in Auswahl: Karl Polanyi, *Ökonomie und Gesellschaft*: stw 295, Frankfurt am Main 1979; weitere Literaturhinweise: Paul Veyne, *Brot und Spiele*. Gesellschaftliche Macht und politische Herrschaft in der Antike, Frankfurt am Main u.a. 1988; Michel Austin / Pierre Vidal-Naquet, *Gesellschaft und Wirtschaft im alten Griechenland*, München 1984; T.F. Carney, *The Shape of the Past*. Lawrence 1975.

griechische Wort *oikonomia* ist also nicht mit unserem Begriff Wirtschaft identisch. Wirtschaftliches impliziert es zwar, aber nur sofern eben die Verwaltung eines antiken Haushaltes auch wirtschaftliche Aufgaben umfaßt. Doch darüber hinaus gehörten zur *oikonomia* Dinge, die von uns keineswegs zur Wirtschaft gerechnet werden. Sie betraf nämlich die Rechte und die Gewalt, die ein Hausherr (ein *oikodespotes* bzw. ein *pater familias*) über sein Vermögen, d.h. über Enkel und Sklaven, seine Ehefrau und deren Kinder sowie dem unpersönlichen Besitz hat. Dementsprechend sind antike Lehrbücher, die für die Verwaltung eines Haushalts Ratschläge geben, nicht nur an wirtschaftlichen Fragen interessiert. So enthält etwa der als sokratischer Dialog gestaltete *Oikonomikos* Xenophons (4. Jh. v.Chr.) zwar Partien über die Landwirtschaft, die von allen wirtschaftlichen Bereichen allein für ehrenhaft angesehen wird, aber auch z.B. Aussagen über das Verhalten des Ehemannes zur Ehefrau und über die Tugenden, die ein Hausherr besitzen sollte. Moses Finley sagt deshalb, Xenophons *Oikonomikos* sei "im Grunde ... ein Buch zur Ethik"³.

Ein weiteres anschauliches Beispiel ist etwa auch der antike Umgang mit "Kapital". Im Prinzip konnten drei Möglichkeiten unterschieden werden: Größere Geldmengen wurden entweder (1.) auf Zins verliehen, (2.) als Schatz gehortet oder (3.) in Landbesitz investiert.⁴ Die Entscheidung für eine dieser Investitionsformen war von den kulturellen Werten der antiken Schichten abhängig, nicht allein von dem Interesse an Gewinnmaximierung. Denn es gab natürlich auch andere Investitionsformen, etwa die Investition in Immobilien – d.h. v.a. in Miethäuser, aus denen sich enormer Gewinn erzielen ließ. Vermutlich war dies sogar die gewinnträchtigste Anlage des Geldes. Doch sie war eine Ausnahme und auf die Metropolen beschränkt (Beispiel: Crassus in Rom). Wichtiger ist aber: Diese Anlageform des Geldes wurde in den Oberschichten nicht goutiert. Selbst der beträchtliche Gewinn, der aus dem Seehandel gezogen wurde, gereichte den Großhändlern und Reedern nicht zu großer Ehre. Am ehrenvollsten war vielmehr die Investition von Kapital in Grundbesitz. So

³ Moses I. Finley, Die antike Wirtschaft, München 1977, 7.

⁴ Dazu Douglas E. Oakman, The Ancient Economy in the Bible, in: Biblical Theology Bulletin 21, 1991, 34–39; s. überhaupt: D.E. Oakman, Jesus and the Economic Questions of His Day, Lewiston/NY 1986.

empfahl jedenfalls Cicero (De officiis I,150), sicher einer der bedeutendsten Vertreter der römischen Elite, Großhändlern, ihren Gewinn in Großgrundbesitz zu investieren. Damit war eben ein Höchstmaß an Ehre, wenn auch nicht der größte ökonomische Nutzen verbunden. Als wenig ehrenvoll galt für Angehörige der Elite auch das Verleihen des Geldes auf Zins. In der jüdischen Gesellschaft waren Wucherzinsen und überhaupt das Zinsnehmen von verarmten(!) Mitbürgern verboten (Ex 22,24ff; Lev 25,36f). Damit sollten ganz offenkundig die gravierenden sozialen Folgen der Überschuldung vermieden werden. Denn gerade auf dem Lande führte die zunehmende Überschuldung der Kleinbauern dazu, daß sich das System der Reziprozität aufzulösen begann (dazu gleich mehr). Ganz und gar ineffektiv im Sinne einer rationalen Ökonomie war natürlich das Horten von Geld als Schatz. Doch gerade unter den Bauern (sofern sie überhaupt überschüssige Geldmittel besaßen) war diese Praxis weit verbreitet. Sie wollten auf diese Weise nicht nur das Risiko des Geldverleihens vermeiden, sondern auch den Neid ihrer Nachbarn.

Auch hinter dem Neid stand im übrigen eine Art ökonomische Weltanschauung, nämlich die Anschauung von den begrenzten Gütern (*limited good*).⁵ Die antiken Menschen gingen nämlich davon aus, daß alle Güter auf dieser Welt nur in einer begrenzten Menge vorhanden sind. Wenn also ein Nachbar ein größeres Stück aus dem ökonomischen Kuchen besaß, dann war dies damit für die anderen verloren. Wir hingegen rechnen im Prinzip damit, daß die meisten Güter unbegrenzt vorhanden sind.

Die beschriebenen unterschiedlichen Verhaltensweisen bezüglich der Investition von Kapital zeigen m.E. sehr anschaulich, wie sehr ethische Normen bzw. kulturelle Werte das wirtschaftliche Handeln in den antiken Gesellschaften prägte.

Allerdings ist auch darauf hinzuweisen, daß die ethisch-kulturellen Schranken des wirtschaftlichen Handelns in unseren Augen auch zu einer negativen Entgrenzung zugunsten ökonomischer Rationalität geführt haben. So empfahl etwa Varro, einer jener antiken Schriftsteller, die sich mit der Landwirtschaft in Lehr- und Handbüchern befaßt haben, seinen Lesern, Tagelöhner statt Sklaven für ungesunde und gefährliche Landarbeiten einzusetzen, da der mögliche Tod eines

⁵ Grundlegend dazu: J.R. Gregory, Image of Limited Good or Expectation of Reciprocity?, in: Current Anthropology 16, 1975, 73–92.

Tagelöhners sich ökonomisch besser rechnen als der eines Sklaven (*Rerum rusticarum* 1,17,2). In seinem Handbuch konnte man auch lesen, warum sich etwa Weinanbau eher rechnete als der Anbau von Getreide.

3. Ein Beispiel aus dem Neuen Testament

In diesem Zusammenhang ist nicht uninteressant, daß in Jesu Gleichnis von den Talenten/Minen (Mt 25,14–30; Lk 19,12–27) einige der eben genannten Normen über den Haufen geworfen werden. Denn das Gleichnis ist deutlich an Gewinnmaximierung interessiert. In ihm wird ja jener Sklave, der die ihm übereignete Geldsumme seines Herrn vergräbt, sich hier also so verhält, wie dies üblicherweise Kleinbauern zu tun pflegen, scharf kritisiert. Dagegen wird das Verhalten der beiden anderen Sklaven, die mit dem anvertrauten Kapital arbeiten und einen extrem hohen Gewinn dabei erzielen, positiv beurteilt. Dieses im modernen Sinne ökonomisch richtige Verhalten ist auf der Ebene der Erzählungen selbst also ein extravaganter Zug der Parabel, der den üblichen wirtschaftlichen Verhaltensweisen wie auch dem Tora-Verbot des Zinsnehmens widerspricht. Darüber hinaus widerspricht die Parabel auch der üblichen Solidaritätsnorm bäuerlicher Gemeinschaften, der Reziprozität. Das damit gemeinte soziale bzw. wirtschaftliche Handeln war auf Gegenseitigkeit angelegt, ökonomisch gesprochen ein Null-Summen-Spiel. D.h. Gewinn auf Kosten eines Nachbarn zu erzielen, das war im reziproken Verteilungssystem von Dorfnachbarn nicht vorgesehen. Gewinn wurde vor allem auf dem Wege der Redistribution erzielt. Sie war durch Herrschaft begründet und zielte auf Kontrolle über andere. Diesen Aspekt zeigt uns übrigens die lukanische Version des genannten Gleichnisses, in der die getreuen Knechte belohnt werden mit der Kontrolle über zehn bzw. fünf Städte (Lk 19,17.19).

Auf die beiden genannten Verteilungssysteme – Redistribution und Reziprozität – werde ich in den folgenden Abschnitten näher eingehen. Sie sind die grundlegenden Systeme, die das soziale und wirtschaftliche Verhalten in der antiken Mittelmeerwelt bestimmt haben.

II. Redistribution als Basis von Reichtum und Armut

Die modernen Gesellschaften der sog. 1. Welt sind Industriegesellschaften. Ihr Wirtschaftssystem ist durch ein Netzwerk freier Märkte, vielfältiger Transportmittel, kommerzieller Institutionen, monetärscher Systeme und politischer und industrieller Organisationen, von Preisen und Löhnen usw. bestimmt. Alle diese und viele andere Faktoren bezeichnen Unterschiede der modernen von der antiken Wirtschaft. Es kann jedoch mit guten Gründen davon gesprochen werden, daß ein zentraler Unterschied im Verteilungssystem zwischen den modernen und den antiken Wirtschaften auch für die Chancen der Teilhabe am gesellschaftlichen Reichtum von grundlegender Bedeutung ist. Denn während in den modernen Industriegesellschaften die Verteilung und Bewegung von Gütern und Dienstleistungen auf dem Wege des Marktaustausches geschieht, waren freie Märkte in der Antike erst anfangsweise entwickelt.

Die antiken Gesellschaften des Mittelmeerraumes waren Agrargesellschaften.⁶ Das heißt, etwa 90% der Bevölkerung lebte auf dem Lande und war in der Landwirtschaft tätig. Diese überwiegende Mehrheit der Bevölkerung existierte auf einem niedrigen Subsistenzstandard. Ja, es läßt sich davon sprechen, daß die Grenze zwischen Subsistenz und Hunger fließend war (Dtn 15,11; Mk 14,7). Die häusliche Produktion war an der Konsumtion orientiert und ließ in der Regel keinen Surplus zu. Auch der Nahrungsmittel-, Kleidungs- und Werkzeugbedarf wurde in den bäuerlichen Haushalten im Prinzip selbst befriedigt. Landwirtschaft hatte im Römischen Reich also bei weitem eine wirtschaftliche Vorrangstellung. Und es kommt darum auch nicht von ungefähr, daß Jesus und seine NachfolgerInnen vom Lande stammten und sich vor allem an den Problemen der Landbevölkerung orientierten. Dies will bei der Interpretation der wirtschaftlichen Weisungen Jesu also beachtet werden. Und um diese Weisungen besser verstehen zu können, müssen wir zwei grundlegende Mechanismen der wirtschaftlichen Distribution beachten: den

⁶ Zur Typisierung s. Gerhard Lenski, *Macht und Privileg. Eine Theorie der sozialen Schichtung*. Frankfurt am Main 1973; zusammenfassend Ekkehard W. Stegemann / Wolfgang Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden der mediterranen Welt*, Stuttgart u.a. 1997, 19–25.

Mechanismus der Reziprozität und der Redistribution. Ich gehe zunächst auf die Redistribution ein, die von entscheidender Bedeutung für den Anteil der Reichen und Armen am wirtschaftlichen Ertrag der antiken Gesellschaften war.⁷

1. Redistribution allgemein

Redistribution basiert auf dem Prinzip einer zentralen bzw. institutionalisierten Sammlung von Gütern und deren (Wieder-)Verteilung. In ihren ursprünglichen Formen ist sie durch Verteilung gemeinsam erzielter Erträge aus der Jagd oder der Ernte geprägt. Doch schon wenn etwa ein Häuptling die Verteilung kontrolliert, entstehen u.U. Ungleichheiten. Diese Institutionalisierung der Kontrolle über die Verteilung kann dann auf Verwaltungszentren (Tempel, Könige, Grundbesitzer, Steuereinnahmer usf.) übergehen und sich unter den Formen von Pacht, Zöllen und Steuern, Tributen, Verzehntungen usf. zu einem staatlich garantierten oder durchgesetzten System von Abgaben entwickeln, das sich auf den immobilien und mobilen Besitz, auf Personen (Kopfsteuer) und Vieh und auf die Erträge von produzierender Arbeit und Dienstleistungen erstreckt. Die Nutznießer können staatliche und religiöse Institutionen, aber eben auch Privatleute sein.

Für eine agrikulturelle Gesellschaft bedeutet der Redistributionsvorgang eine anwachsende Konzentration von Landbesitz und Reichtum bzw. umgekehrt eine immer größere Zahl von armen und abhängigen Pächtern. In dem Maße, in dem faktische und/oder rechtliche Gewalt die Redistribution der Güter in den Händen weniger Privilegierter begünstigen, in dem Maße nimmt auch die gesellschaftliche Hierarchie bzw. das Gefälle zwischen oben und unten und der Antagonismus zwischen den Schichten zu.

In den mediterranen Gesellschaften des römischen Kaiserreiches war es wohl vor allem das Redistributionssystem, das die ungeheure Konzentration von *Macht und Reichtum* in der zahlenmäßig geringen Elite (die in den urbanen Zentren lebte) hervorrief, zugleich aber die großen Massen der Bevölkerung zumal auch auf dem Lande in Armut hielt und zunehmend verarmen ließ.

⁷ Dazu ausführlicher und Literatur bei E.W. Stegemann / W. Stegemann, Sozialgeschichte ²1997 [o. S. 95. Anm. 6], 41ff.

Die Zentren des Redistributionssystems – der römische Staat selbst, Kaiser und Kaiserhaus, senatorischer und ritterlicher Adel, die Dekurionen in den Städten, (Groß-) Pächter von Steuerpachtbereichen u.a. – waren zugleich auch im Prinzip die Grund- und Großgrundbesitzer, die durch Verpachtung und Verwaltung ihrer mehr oder minder großen Güter über die Möglichkeit einer Produktion verfügten, die die Subsistenz der Haushalte überschritt und auf dem Markt zusätzlichen Gewinn brachte. Man kann also mit guten Gründen davon sprechen, daß vom Standpunkt der Elite das dominierende Austauschsystem die Redistribution war. Dies bedeutet, daß die Steuern und Pachten von den ländlichen Produzenten in die Städte bzw. zumal in die Hände der Elite flossen.

Für das jüdische Palästina zur Zeit Jesu wissen wir, daß seit der Vorherrschaft Roms gerade die bäuerlichen Familien eine tiefgehende Verarmung betroffen hatte. Von größter Bedeutung für die Verarmung breiter Kreise der landwirtschaftlichen Bevölkerung war v.a. die immense Steuerlast, die zur Verschuldung der armen Bauern führte. Diese Situation mußte geradezu zu einem revolutionären Klima führen, im Verlaufe dessen immer mehr Widerstandsgruppen mit Gewalt gegen die römischen Unterdrücker und die einheimische Oberschicht vorgingen.

2. Redistribution und Jesusbewegung

Auf diesem Hintergrund muß auch die Parteinahme Jesu für die Armen und seine Kritik an den Reichen verstanden werden. Seine Verkündigung der Königsherrschaft Gottes zugunsten der Armen – wie wir sie etwa in den Seligpreisungen finden (Lk 6,20f par) – ist zwar kein ökonomisches Programm im eigentlichen Sinne, doch orientiert sie sich einerseits an dem traditionellen jüdischen Gedanken, wonach Gott selbst der Patron der Armen ist und dem damit verbundenen Ideal, daß es keine Armen im Lande geben soll (Dtn 15,4.11). Andererseits rechnet Jesu Verkündigung mit einem gerechten Ausgleich zwischen Reichen und Armen:

Die Hungernden werden von Gott mit Gaben beschenkt, die Reichen leer fortgeschickt (Lk 1,53). Dieser Wandel setzt voraus, daß Gott selbst die Ursachen für die Armut der Armen beseitigt, indem er die Mächtigen von ihren Thronen stürzt und die Niedrigen erhebt (Lk

1,52). Es wird hier also erwartet, daß die Zentren des Redistributions-systems, das für die Verarmung der Landbevölkerung verantwortlich ist, von Gott selbst entmachtet werden.

Daneben finden wir in der Verkündigung Jesu auch die Aufforderung zum Schuldenerlaß – etwa in der Vaterunser-Bitte: Erlaß uns unsere Schulden, wie auch wir sie unseren Schuldner erlassen haben (Mt 6,12).⁸ Auch eine andere, an sich unscheinbare Forderung Jesu, gehört in diesen Zusammenhang, denn sie enthält im Prinzip den Anspruch, an die Stelle von Redistribution wieder den Mechanismus der Reziprozität zu setzen. Ich meine Mt 5,42 bzw. Lk 6,30. Bei Matthäus fordert Jesus dazu auf, dem Bittenden zu geben und sich von dem, der etwas leihen will, nicht abzuwenden. Bei Lukas wird gesagt: Jedem, der dich bittet, gib (immer wieder).

Dieser Zusammenhang wird anschaulicher in der Geschichte vom reichen Kornbauern. Hier begegnet uns ein Grundbesitzer, dessen redistributive Ökonomie der Selbstgenügsamkeit scharf kritisiert wird. Er ist ein Tor, da er seine Rechnung ohne Gott gemacht hat (Lk 12,20). Sein *thesaurizein* (Schätzesammeln) dient als Beispiel von *pleonexia* – Habgier. Das von ihm erwartete Verhalten – reich sein vor Gott – umschreibt die Forderung nach Solidarität mit den Armen, wie wenig später deutlich wird. Denn zu den Jüngern sagt Jesus (Lk 12,33f):

“Verkauft eure Habe, und gebt den Erlös den Armen! Macht euch Geldbeutel, die nicht zerreißen! Verschafft euch einen Schatz, der nicht abnimmt, droben im Himmel, wo kein Dieb ihn findet und keine Motte ihn frißt. Denn wo euer Schatz ist, da ist auch euer Herz.”

Wir neigen dazu, diese Forderungen als romantisch und enthusiastisch zu verstehen. Doch darf nicht verkannt werden, daß sie einerseits an den weitverbreiteten antiken Topos der Sorge von Reichen um ihren Reichtum anknüpfen, und andererseits die schon erwähnte Anschauung von den begrenzten Gütern voraussetzen. Ein zeitgenössischer Leser des Lukasevangeliums rechnete nämlich damit,

⁸ Dazu Frank Crüsemann, „... wie wir vergeben unseren Schuldigern“. Schulden und Schuld in der biblischen Tradition, in: M. Crüsemann / W. Schottroff (Hg.), Schuld und Schulden. Biblische Traditionen in gegenwärtigen Konflikten: KT 121, München 1992, 90-103; Martin Leutzsch, Verschuldung und Überschuldung, Schuldenerlaß und Sündenvergebung. Zum Verständnis des Gleichnisses Mt 18,23-35, in: ebd. 104-131.

daß der reiche Kornbauer seinen Schatz auf Kosten der anderen Bauern gehortet hat. D.h. sein Reichtum wurde als unmittelbare Ursache für die Armut der Armen verstanden. Weil er ein so großes Stück vom Kuchen genommen hat, müssen sich die anderen nun mit den Krümeln begnügen. Im Sinne der reziproken Solidarität wäre von ihm erwartet worden, daß er nicht nur für sich reich ist, sondern Teile seiner Ernte gegebenenfalls Ärmeren zur Verfügung stellt, sich also wie ein guter Patron gegenüber seinen Klienten verhält. Doch diese kulturelle Norm wurde ganz offenkundig von den Reichen kaum noch eingehalten.

In der Verkündigung Jesu wird das unsolidarische Wirtschaften nun durch eine religiöse Aussage sanktioniert, nämlich mit der Bedrohung göttlicher Bestrafung. Gott sagt zu dem Reichen: Du Tor, noch in dieser Nacht wird man dein Leben von dir zurückfordern. Gott erscheint hier geradezu wie der oberste Patron, der als Herr über das Leben den gerechten Ausgleich wiederherstellt. Ebenso kann er aber auch belohnen, wie der erwähnte Jünger-Spruch zeigt.

Ich will kurz die bisherigen Ausführungen auf den Begriff bringen:

Ein elementarer Aspekt der Verkündigung Jesu – seine Zusage der Königsherrschaft Gottes an die Armen – reagiert auf die extreme wirtschaftliche Notlage der jüdischen Landbevölkerung. Die im hohen Maße überschuldeten und zunehmender Verarmung ausgesetzten bäuerlichen Familien sind das Opfer einer ausbeuterischen Redistributionspolitik Roms und der mit ihm zusammenarbeitenden einheimischen Elite geworden.

Diese Ursache für die Armut der Armen wird als bekannt vorausgesetzt, und ihr wird begegnet mit der Erwartung, daß die Machthaber von Gott selbst abgesetzt werden. Gott wird als Patron der Armen einen gerechten Ausgleich zwischen den jetzt Reichen und Armen herstellen. An die Stelle des ungerechten Verteilungsprinzips der Redistribution soll wieder die dörfliche Reziprozität treten. Für deren Einhaltung wird Gott durch Bestrafung und Belohnung sorgen.

III. Reziprozität als Modell für christliche Solidarität

Die elementarste Form des Austausches von Gütern ist die *Reziprozität*, d.h. der Gabenaustausch zwischen Einzelpersonen, Haus-

halten (Familien) oder Clans (Verwandten).⁹ Dieses Netz von gegenseitigen Leistungen unter Personen und sozialen Gruppen mit einem vergleichbaren Status beruht letztlich auf Gegenseitigkeit (*quid pro quo*) und ist nicht am Gewinn orientiert (*ausgeglichene Reziprozität*). Reziprozität setzt also im Prinzip Symmetrie oder Balance des Austausches voraus und ist mit sorgfältiger Aufrechnung der wechselseitigen Leistungen verbunden. Ein typisches Beispiel dieser Solidaritätsform findet sich etwa in Lk 11,58. Hier werden im Prinzip gleich zwei Beispiele geboten. Ein durchreisender Freund kommt nachts bei seinem Freunde an und wird dort gastlich aufgenommen. Da dieser selbst nichts mehr zu Essen hat, geht er zu einem Freund im Dorfe und leiht sich von ihm drei Brote. Die Äquivalente müssen nicht immer direkt einander entsprechen, sondern können dem Geber auch (verzögert) durch Prestige oder Loyalität (etwa im Verhalten von Patronen und Klienten) vergolten werden. Diese Form des Austausches wird als *generelle Reziprozität* bezeichnet.

Ist bei der generellen Reziprozität ein gewisser Effekt der Verzögerung in der Balance des *quid pro quo* wahrnehmbar, so fehlt diese Ausgeglichenheit in der *negativen Reziprozität*, in der nicht das Ethos der "goldenen Regel" herrscht, sondern das Interesse, einem anderen das zu tun, was man nicht selbst angetan haben möchte. Es ist dies das Ethos der Feindlichkeit gegenüber Feinden oder allen jenen Personengruppen, die im Reziprozitätsverhalten nicht vorkommen.

Zumal auf dem Lande herrschte – wenn man es generalisierend formuliert – ausgeglichene Reziprozität. Hier wurde die reziproke Solidarität durch die potentiell gefährdete Subsistenz und ein hohes Defizit an Geld begünstigt. Sie umfaßte (bescheidene) Güter und Arbeitsleistungen zwischen den Haushalten und Verwandtschaftsgruppen. Diesem System entspricht im übrigen auf der Ebene der Vorstellungen das oben angesprochene Bewußtsein von einer begrenzten Fülle an Gütern (*limited good*), die in einer überschaubaren Sozialform zur Verfügung stehen und sozialen Neid hervorrufen (insofern der relativ reichere Dorfnachbar einen größeren Anteil an den Gütern besitzt, der dem ärmeren Mitbewohner wegen der Begrenztheit derselben fehlt und nicht mehr zugänglich ist). Jenseits der dörflichen

und verwandtschaftlichen Beziehungen – also gegenüber Fremden – ermöglichte die negative Reziprozität ein gewisses Maß an Gewinn. Die bekanntesten ethischen Normen der jüdisch-christlichen Tradition – nämlich Nächstenliebe und Feindesliebe, aber auch die Barmherzigkeit mit Armen – müssen auf dem Hintergrund der antiken Reziprozitätsethik verstanden werden.

1. Christliche Solidaritätsethik und Reziprozität

Nicht zuletzt wegen der Unkenntnis wirtschaftlicher Zusammenhänge der antiken Gesellschaften tut sich die christliche Theologie allerdings schwer damit, die genannten ethischen Weisungen der Bibel angemessen zu verstehen. Plakativ ausgedrückt werden etwa Nächstenliebe und Barmherzigkeit im Sinne einer Almosenethik in einen Topf geworfen, wird die Feindesliebe letztlich als eine völlige Entgrenzung der Nächstenliebe verstanden. Im Mittelpunkt der Deutungen steht häufig ein gesinnungsethisches Mißverständnis, das sie fälschlich an unserem Begriff der Liebe orientiert. Dadurch entstehen dann gravierende Mißverständnisse zwischen ökonomisch argumentierenden Positionen und enthusiastisch-romantischen Forderungen engagierter Menschen. Um die entsprechenden – ursprünglich "wirtschaftsethischen" – Aussagen des Neuen Testaments besser verstehen zu können, sollen darum zunächst die ethischen Stichworte in den Zusammenhang des antiken Sozialverkehrs der Reziprozität eingeordnet werden.

a) *Bruderliebe*: Im Mittelpunkt steht natürlich die Solidarität in den Familien selbst, die *familiäre* Reziprozität, in der gleichsam die umfassendsten und engsten Solidarleistungen erwartet werden. Dieses Modell stand offenkundig für die Solidarität innerhalb der christlichen Gemeinschaften Pate. Also viele ethische Aussagen des Neuen Testaments, in denen die Adressaten etwa als "Brüder" (griech: *adelphoi*; gemeint sind meistens auch Schwestern, also besser: Geschwister) angesprochen werden, setzen offenbar voraus, daß innerhalb der christlichen Gemeinschaft die enge Solidaritätsbeziehung der familiären Reziprozität praktiziert wird.

b) *Nächstenliebe*: Von größerer Bedeutung ist das Modell der *ausgeglichenen* Reziprozität zwischen Dorfgemeinschaften, Nachbarn und Freunden. Diese Form reziproken Verhaltens wird in der griechischen

⁹ S. die Übersicht bei E.W. Stegemann / W. Stegemann, Sozialgeschichte

²1997 [o. S. 95, Anm. 6] 43.

Kultur mit Begriffen wie Wohltätigkeit (*kalon poiein, agathapoiein*), aber auch mit dem Begriff der Freundesliebe umschrieben. Ihr entspricht im jüdisch-christlichen Traditionsbereich der Begriff der Nächstenliebe. Gemeint sind generell Wohltaten wie das gegenseitige Leihen von Gütern und Dienstleistungen, aber auch u.U. formelle Kontrakte wie Genossenverträge und Heirat.

c) *Barmherzigkeit*: Von diesem auf unmittelbaren Ausgleich bedachten Sozialverhalten ist die *generelle* Reziprozität zu unterscheiden. Sie setzt Statusungleichheit der Beteiligten voraus (Patron – Klienten, Reiche – Arme). Da der Klient nicht Gleiches mit Gleichem vergelten kann, werden von ihm Ehrerweisungen, politische Loyalität und Unterstützungen anderer Art erwartet. D.h., der Gebende verlangt hier kein direktes Äquivalent für seine Leistung. In diesen sozialen Kontext gehören etwa die Barmherzigkeitserweise, z.B. das Almosengeben (*eleos/eleos poiein*).

d) *Feindesliebe*: Schließlich ist davon die *negative* Reziprozität zu unterscheiden, d.h. ein unter Umständen auch auf Gewinn abzielendes Verhalten gegenüber Fremden, aber eben auch die Versagung der Solidarität gegenüber Feinden. Feind meint hier zunächst einmal den sozialen Feind, also etwa auch einen Nachbarn, mit dem ich im Streit liege oder der mir seinerseits die Solidarität versagt hat. In diesen Zusammenhang gehört die Feindesliebe.

Nun ist für die – wenn das so abkürzend hier gesagt werden darf – “christliche” Interpretation der genannten gemeinantiken Solidaritätsnormen kennzeichnend, daß sie eigentlich alle die genannten Reziprozitätsformen neu gestaltet – und zwar im Sinne einer umfassenden Solidarität und einer Durchbrechung der bestehenden Statusschranken. Dies soll jetzt näher dargelegt werden.

2. Familiäre Reziprozität

Die engste und zugleich am weitesten gehende familiäre Reziprozität wurde insofern neu interpretiert, als sie auf die Sozialbeziehungen innerhalb der christlichen Gemeinschaften bezogen wurde. D.h., Christen und Christinnen verhalten sich zueinander wie Brüder und Schwestern einer antiken Großfamilie. Hierher gehört etwa Mk 10,29f, wo den Nachfolgenden, die ihre bisherigen Großfamilien aufgegeben haben, ein neuer Familienverband – nämlich die christ-

liche Gemeinschaft – zugesagt wird. Grundlegend dafür ist wohl das Jesuswort, wonach die, die Gottes Willen tun, ihm Brüder, Schwestern und Mutter sind (Mk 3,31–35). Auf diesen Zusammenhang gehe ich jetzt nicht weiter ein, möchte aber doch zu bedenken geben, daß diese Anwendung der familiären Solidarität auf die christlichen Gemeinden keinesfalls als bloße Idéologie verstanden werden darf. Ihr entsprach zweifellos eine soziale Wirklichkeit.

3. Nächstenliebe und Feindesliebe

Nächstenliebe oder auch Freundesliebe bezeichnen die Gegenseitigkeitsbeziehungen unter Nachbarn oder Freunden. Seinen Nächsten lieben wie sich selbst, das bedeutet im Sinne der goldenen Regel, ihm das zu tun, was man selbst gern vom anderen erfahren würde, bzw. ihm nichts anzutun, was man auch selbst nicht erleiden möchte. Der Begriff Liebe meint hier also zunächst einmal ein Solidarverhalten, nicht eine affektive Beziehung oder eine Gesinnung. Nächstenliebe geschieht auf Gegenseitigkeit hin, setzt also für die Balance der Reziprozität eine im Prinzip vergleichbare wirtschaftliche Leistungsfähigkeit der Partner voraus. Einem Nachbarn oder Freund wird etwas geliehen unter der Voraussetzung, daß er dafür ein Äquivalent zurückerstatten wird. Wenn er dazu nicht in der Lage ist, wie etwa die Armen, dann kommt er auch nicht in den Genuß dieser Solidaritätsform. Und wer sich seinerseits nicht an die Regel der Rückerstattung hält, obwohl er dazu wirtschaftlich in der Lage ist, der fällt zukünftig aus dem Solidarnetz heraus.

Ebenso kann niemand auf die Solidarität seiner Nachbarn rechnen, der sich ihnen gegenüber als feindlich erwiesen hat. Das in diesem Zusammenhang übliche Verhalten bringt Xenophon in seinen Erinnerungen an Sokrates (II,3,14) auf den Begriff. Danach ist jener Mann des Lobes wert, der den Feinden im Schlechtesten, den Freunden aber im Gutesten zuvorkommt. Doch sollten wir uns hüten, der griechischen Moral hier Untersittlichkeit vorzuwerfen, handelt es sich doch hierbei eher um eine übertriebene Formulierung. Und dieses Verhalten hatte auch materielle Gründe. Die materiellen Ressourcen des einzelnen waren meistens so knapp bemessen, daß er seinem Nachbarn nur aushelfen konnte, wenn er von diesem das Gleiche wieder zurückerwarten durfte. Und wer einem selbst diese Gemein-

schaft versagt oder gar irgendetwas Schlechtes angetan hatte, der war eben ein sozialer Feind.

Aus dem Netz sozialer Solidarität fielen also einerseits die Armen, andererseits jene heraus, die sich der Solidarität verweigert und damit als sozial feindlich erwiesen hatten. Das Besondere der "christlichen" Solidarität besteht nun darin, daß auch diese beiden Personengruppen in die Reziprozitätsethik ausdrücklich mit einbezogen werden. Auf diesen Zusammenhang geht Jesu Gebot der Feindesliebe ein:

"... Liebet eure Feinde, tut Gutes denen, die euch hassen ... Dem, der dich auf die Wange schlägt, halt auch die andere hin ... Wenn ihr nur die liebt, die euch lieben, welchen Dank erwartet ihr dafür? Das tun auch die Sünder. Und wenn ihr nur denen etwas leiht, von denen ihr es zurückzubekommen hofft, welchen Dank erwartet ihr dafür? Auch die Sünder leihen Sündern in der Hoffnung, alles zurückzubekommen. Ihr aber sollt eure Feinde lieben und sollt Gutes tun und leihen, auch wo ihr nichts dafür erhoffen könnt. Dann wird euer Lohn groß sein, und ihr werdet Söhne des Höchsten sein" (Lk 6,27ff).

Ich will kurz verdeutlichen, wie – auf dem Hintergrund meiner bisherigen Ausführungen – diese Forderungen zu verstehen sind. Sie verlangen keine utopische Fernstenliebe, nicht die affektive, emotional positive Beziehung zu einem religiösen oder nationalen oder militärischen Feind (etwa in diesem Fall: den Römern). Vielmehr handelt es sich um soziale "Feinde", die im übrigen per se im lokalen Nahbereich zu verorten sind. Es geht in der Feindesliebe darum, die reziproke Solidarität auch auf wirtschaftlich schwache und sozial feindliche Mitmenschen auszudehnen, also gewissermaßen um Nächstenliebe zu denen, die traditionell aus dieser reziproken Solidaritätsform herausfallen. Dabei wird davon ausgegangen, daß der wirtschaftlich Stärkere – der angesprochen ist – sich dieses Verhalten auch leisten kann. Und es geht hier im übrigen auch nicht um eine Almosenmentalität, sondern um einen gerechten Ausgleich! Allerdings kann dieser Ausgleich nicht mehr von dem schwächeren wirtschaftlichen Partner geleistet werden. Für ihn tritt Gott ein.¹⁰

¹⁰ Eine der hier angedeuteten Interpretation vergleichbare Deutung von Lk 6,27ff bietet R.A. Horsley, *The Covenant Renewal Discourse*, Q6:20–49, in: R.A. Horsley (with Jonathan A. Draper), *Whoever Hears You Hears Me*, Prophets, Performance, and Tradition in Q, Harrisburg 1999, 195ff.

Das soziale und wirtschaftliche Feindesliebeprogramm der frühen Christenheit ist sich durchaus dessen bewußt gewesen, daß es den kulturell üblichen Verhaltensrahmen der Reziprozität durchbricht. Es rechnet freilich damit, daß der Lohn Gottes wertvoller ist als der Dank, der im Null-Summen-Spiel der Reziprozität zu erwarten ist.

4. Nächstenliebe und Barmherzigkeit

Nur an einer Stelle wird im Neuen Testament die Nächstenliebe explizit im Sinne einer Barmherzigkeitsethik interpretiert; ich meine das bekannte Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk 10,25ff). Nächstenliebe wird hier explizit als *eleos poiein* bezeichnet und dargestellt, d.h. als Barmherzigkeitstat an einem in Not geratenen Menschen. Auch hier wird die traditionelle Reziprozitätsethik verändert, wird nicht von der Leistungsfähigkeit des Partners, sondern von seiner Not her gedacht. So ist m.E. die Logik von Lk 10,36f zu deuten: "Wer von diesen drei scheint dir dem unter die Räuber Gefallenen Nächster gewesen zu sein?" Antwort: "Der ihm das Mitleid erwiesen hat."

5. Reziprozität und Almosenethik

Auch die Almosenethik orientiert sich an dem Modell der Reziprozität, genauer dem der generellen Reziprozität. Deutlich wird dieser Aspekt in Lk 14,14 angesprochen. Jesus fordert hier nämlich zur Durchbrechung des reziproken Sozialverkehrs unter Gleichen auf. Anstelle der üblichen Adressaten von Einladungen zu einem Gastmahl, nämlich den Freunden, Verwandten und reichen Nachbarn, soll der Gastgeber Blinde, Lahme, Krüppel und Bettler einladen. Da sie nicht die Möglichkeit haben, dem Gastgeber zu vergelten, werde Gott an ihrer Stelle ein Äquivalent anbieten, nämlich bei der Auferstehung der Gerechten. Hier erscheint Gott wieder als oberster Patron der Armen, der deren Mangel an reziproker Vergeltung ausgleicht.

An dieser und anderen Aussagen des Neuen Testaments, die zur Solidarität mit den Armen auffordern, ist allein schon bemerkenswert, daß dieser Personenkreis überhaupt als Adressat wohlthätigen Verhaltens erwähnt wird und gewissermaßen den üblichen Adressatenkreis ersetzen kann.

Ich komme zum Schluß und fasse meine Ausführungen kurz zusammen:

Die antike Wirtschaft war konstitutiv ethisch orientiert; d.h. das wirtschaftliche Handeln folgte bestimmten kulturellen Werten und Konventionen und war erst innerhalb dieses Rahmens auch rationell. Die neutestamentlichen Aussagen zum wirtschaftlichen Handeln sind grundsätzlich auf diesem antiken Hintergrund zu verstehen. In besonderer Weise sind für die Interpretation etwa von Nächsten- und Feindesliebe, die aus moderner Perspektive meist vom Begriff der emotional-affektiven Liebesbeziehung her verstanden werden, die kulturellen Konventionen der antiken Reziprozität zu beachten, d.h. der verschiedenen Formen eines auf Gegenseitigkeit ausgerichteten Sozialverhaltens. Der Begriff Liebe ist also hier eher ein Sozialbegriff, er meint Formen solidarischen Verhaltens, dessen Maß sich jeweils durch die Art der Sozialbeziehung (als Geschwister, als Mitglieder eines Clans, als Nachbarn usw.) bestimmt. Das Besondere der neutestamentlichen Interpretationen der verschiedenen reziproken Solidaritätsformen besteht m.E. darin, daß sie die Solidaritätsgrenzen hinausschieben. Familiäre Reziprozität, die engste Form des Solidarverhaltens, wird auf die Beziehung der "christlichen" Geschwister ausgedehnt, obwohl sie – im Regelfall – nicht zur selben Abstammungsfamilie gehörten. Solidarität unter Nachbarn (Nächstenliebe oder Freundesliebe) wird auch auf jene Personengruppen ausgedehnt, die etwa aufgrund ihrer mangelnden wirtschaftlichen Leistungskraft eigentlich dafür nicht in Frage kamen (da sie eben nicht Zurückerstatten konnten) oder wegen ihrer Verweigerung der Solidarität sich als sozial feindlich erwiesen hatten. In der Parabel vom barmherzigen Samariter (Lk 10) wird gar der defiziente Zustand des Nächsten zum Maßstab solidarischer Nächstenliebe, in der Solidarität mit den Ärmsten der Armen, die per definitionem nichts zur Vergeltung der ihnen geleisteten Wohltat darzubieten haben, wird Gott als Patron der Armen deren Garant und Erstatter.

1. Eigenbau
2. Sonderausgabe
Originalausgabe

Die Deutsche Bibliothek - CIP-Einheitsaufnahme

Eigentum: Freiheit und Fluch: ökonomische und biblische
Einwürfe / hrsg. von Rainer Kessler und Eva Loos. – Gütersloh: Kaiser, 2000
(Kaiser Taschenbücher; 175)
ISBN 3-579-05175-X

3. Ökonomie

M 21 587

Umwelthinweis:

Dieses Buch wurde auf chlorfrei gebleichtem und alterungsbeständigem
Papier gedruckt. Die vor Verschmutzung schützende Einschrumpffolie ist aus
umweltschonender und recyclingfähiger PE-Folie.

ISBN 3-579-05175-X

© Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2000

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede
Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne
Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für
Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeiche-
rung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Umschlag: Ingeborg Geith, München, unter Verwendung des Gemäldes »Der
Geldzähler« von Marinus van Roymerswaele (um 1493-1567)

Texterfassung durch die Herausgeber

Druck und Bindung: Těšínská Tiskárna AG, Český Těšín

Printed in Czech Republic

2000 . 04-95