

GEORG BRAULIK · WIEN

EINE GESELLSCHAFT OHNE ARME

Das altorientalische Armenethos und die biblische Vision

1. Die Sorge für die Armen im Alten Orient und in Israel

Bei Grabungen in Khirbet Qeiyafa wurde 2008 ein Ostrakon, eine beschriftete Tonscherbe, entdeckt. Der Fundort, eine von Mauern umgebene israelitische Verwaltungsstadt, liegt 27 km südwestlich von Jerusalem im Grenzgebiet zwischen Judäa und dem Philisterland. Die nur bruchstückhaft erhaltene Tinteninschrift auf dem Ostrakon ist einzigartig. Sie stammt aus dem 10. vorchristlichen Jahrhundert, aus der Zeit König Davids. Vielleicht handelt es sich um eine Schülerübung. Einige Schriftzeichen lassen sich nur hypothetisch rekonstruieren. Gershon Galil von der Universität Haifa hat – mit manch diskutabler Lesart – die folgende Übersetzung des Ostrakons vorgeschlagen¹:

...du sollst [...] nicht tun, sondern diene [...]
Hilf zum Recht dem Skla[ven] und der Witwe
Hilf zum Recht der Wais[e] [und] dem Fremdling.
Tritt ein für den Arm[en und] die Witwe.
Verteidige [den Armen] in den Händen des Königs.
Schütze den Ar[men und] den Sklaven
[unter]stütze den Fremdling.

Dieser hebräische Text ist in mehrfacher Hinsicht eine Sensation. Er bildet ein frühes außerbiblisches Zeugnis für die hohe Sensibilität, die es schon damals gegenüber sozialen Problemen in Israel gab. Vor dem sozio-ökonomischen Hintergrund seiner Zeit wirft er ein Schlaglicht auf die Nöte der gesellschaftlichen Randschichten. Auffallend ist, dass er sich offenbar nicht an den König, sondern an das Volk wendet. Wir werden später bei der biblischen Sozialgesetzgebung auf den gleichen Adressaten treffen. Zugleich

GEORG BRAULIK OSB, geb. 1941, em. Professor für Alttestamentliche Bibelwissenschaft an der Universität Wien.

unterscheidet sich die Inschrift dadurch grundlegend von vergleichbaren altorientalischen Texten. Sie verlangt von jedem – vielleicht sogar als Dienst Gottes (s. Zeile 1) – den Rechtsbeistand und die Sorge für Sklaven, Witwen, Waisen, Fremde und Bedürftige. Eine ähnliche Zuwendung zu den Armen belegen auch viele andere Dokumente der Antike.² Zwar dürfte die Realität anders ausgesehen haben. Aber wir können davon ausgehen, dass Ägypten und Mesopotamien, das Hetiterreich und Kanaan wahrscheinlich ein höher entwickeltes Armenethos hatten als unsere moderne Weltgesellschaft. Ein paar Zitate aus der altorientalischen Literatur sollen dieses Ideal im Folgenden illustrieren. Denn erst vor diesem kulturellen Hintergrund lässt sich die Einbindung Israels in seine Umwelt, aber auch die Besonderheit der biblischen Botschaft verstehen.

Im Alten Orient wurde die Oberschicht zur Sorge für die Armen erzogen. Ihre Ausbildung spiegelt sich vor allem in der Weisheitsliteratur. Da heißt es zum Beispiel in der Lehre für König Merikare am Ende des 3. vorchristlichen Jahrtausends: «Beruhige den Weinenden, quäle keine Witwe, verdränge keinen Mann von der Habe seines Vaters». In der Lehre des Ani am Ende des 2. Jahrtausends findet sich die Ermahnung: «Du darfst nicht dein Essen verzehren, während ein anderer dabeisteht und du nicht deinen Arm auch für ihn nach der Speise ausstreckst [...] Der Mensch ist ein Nichts. Der eine ist reich, der andere ist arm [...] Auch du kannst in die Lage kommen, dass ein anderer dir Brot reichen muss.» In autobiographischen Grabinschriften Ägyptens aller Epochen erklären die wohlhabenden Verstorbenen, was jeder dem 125. Kapitel des ägyptischen Totenbuchs zufolge vor dem göttlichen Richter bekennen muss: «Brot gab ich den Hungerigen, Wasser den Durstigen, Kleidung den Nackten.»

Für das Recht der Armen zu sorgen war insbesondere die Pflicht der Könige. In der Lehre für Merikare heißt es sogar, Gott habe «die Fürsten dazu erschaffen, den Rücken der Schwachen zu stützen.» Deshalb galt es zum Beispiel nach dem ugaritischen Daniil-Epos aus dem 14. vorchristlichen Jahrhundert als die Hauptaufgabe des Stadtkönigs, sich am frühen Morgen zum Stadttor zu begeben, wo die Bürger ihre Rechtsstreitigkeiten austrugen. Dort «verhalf er der Witwe zu ihrem Recht, sprach er rechtes Urteil zugunsten der Waise.»

Am besten sind Recht und Praxis des königlichen Rechts in Mesopotamien bezeugt. Seit der Mitte des 3. Jahrtausends rühmten sich die mesopotamischen Könige ihrer häufigen Schuldenerlasse und Rechtsreformen. Um wirtschaftliche Katastrophen abzuwenden und die hoffnungslos Verschuldeten vor dem bitteren Tagelöhner-, ja Sklavenschicksal zu bewahren, erließ der König aus jeweils freiem Beschluss einen allgemeinen Schuldenerlass. Damit zwang er die Gläubiger, auf ihre Forderungen zu verzichten, und ermöglichte so ein neues Leben in wirtschaftlicher und gesellschaftlicher

Freiheit. Dieser soziale und ökonomische Ausgleich bildet auch einen Topos der Prologe und Epiloge der Gesetzeskodizes. Schon das älteste uns bekannte Rechtsbuch, der Kodex Urnammu, behauptet: «Die Waise wurde nicht dem Reichen überantwortet, die Witwe wurde nicht dem Mächtigen überantwortet.» Witwen und Waisen gelten im ganzen Alten Orient als typische Beispiele für Menschen, die an den unteren Rand der Existenzmöglichkeit geraten sind. Jahrhunderte später erwähnt Hammurabi von Babylon im Epilog seines Gesetzeswerkes nicht nur die sozialen Maßnahmen, sondern erklärt seinen Kodex selbst zum Mittel, den Unterdrückten zu helfen:

Damit der Starke den Schwachen nicht unterdrückt,
um der Waise und der Witwe zu ihrem Recht zu verhelfen,
habe ich in Babel [...] in Esagila, dem Tempel, [...] meine überaus wertvollen Worte auf meine Stele geschrieben
und sie vor der Statue von mir, dem «König der Gerechtigkeit», aufgestellt,
um das Recht des Landes zu ordnen,
um die Entscheidungen für das Land zu fällen,
um dem Unterdrückten Recht zu verschaffen.

Der «unterdrückte Mensch» könne jederzeit in den Tempel kommen und dort «sorgsam die beschriftete Stele» lesen. Sie werde «ihm seinen Fall erklären», sodass «sein Herz aufatmen kann». Welche Überraschung hätten allerdings der «unterdrückte Mensch» oder eine Waise oder Witwe erlebt, wenn sie dem Ratschlag Hammurabis folgend die 282 Paragraphen des Kodex gelesen hätten. Sie hätten in ihnen keinen Rechtssatz über die «Armen» oder «Unterdrückten» gefunden. Denn keine der mesopotamischen Gesetzessammlungen enthält eine Sozialgesetzgebung. Im Gegensatz zu den Pro- und Epilogen verschweigen sie nämlich die Armut. Möglicherweise ist diese Diskrepanz entstehungsgeschichtlich zu erklären. Das hieße: Die reinen Gesetzessammlungen entstammen dem Lehr- und Diskussionsbetrieb des «Tafelhauses». Sie wurden erst in einer späteren Phase durch Prologe und Epiloge erweitert und bekannt gemacht. Nach ihrer Veröffentlichung kehrten die Gesetzbücher wieder in den Schulbetrieb der juristischen Eliten im Tafelhaus zurück und beeinflussten über ihre Ausbildung die Rechtsprechung. Wie auch immer man den unterschiedlichen Umgang mit den Armen deutet, in den uns vorliegenden Gesetzbüchern des Alten Orients stehen einander in Pro- und Epilog einerseits und Rechtssätzen andererseits zwei Weltentwürfe gegenüber. Sie unterscheiden sich dadurch von der Bibel. Denn in ihr fehlen die Armen in keiner der großen Sammlungen von Einzelgesetzen.

Das hohe Ethos der Armenfürsorge beruhte im Alten Orient auf der Überzeugung, dass die Götter selbst die Schützer und Retter der Armen waren. Weil der Sonnengott in jedes Dunkel hineinleuchtet, galt er überall als

Gott der Gerechtigkeit und der gelingenden menschlichen Sozialordnung. Als solcher liebte er vor allem die Armen und sorgte für sie. In Ägypten wurde meist Amun, der sich als belebender Geistgott auch der kleinsten und hilfsbedürftigsten Lebewesen annahm, von den Armen angerufen oder gepriesen. Dafür gibt es vor allem in der Ramessidenzeit (13. bis 11. Jahrhundert v. Chr.) eine Fülle von Zeugnissen, weshalb man sogar von einer «Religion der Armen» spricht. Die Beteuerung der damaligen Beter, sie seien «Arme», war ein wichtiger Ausdruck der sogenannten «persönlichen Frömmigkeit». So heißt es in einem Gebet an Amun-Re als den Schöpfer- und Sonnengott:

Du gibst Sättigung ohne Speise, du gibst Trunkenheit ohne Trank.³
 Mein Herz möchte dich sehen.
 Mein Herz ist froh, Amun, du Schützer der Armen.
 Du bist der Vater der Waise, der Gatte der Witwe.
 Wie lieblich ist es, deinen Namen zu nennen.
 Er ist wie der Geschmack des Lebens.
 Er ist wie der Geschmack von Brot für ein Kind,
 wie ein Gewand für den Nackten,
 wie der Duft eines Blütenzweiges zur Zeit der Sommerhitze.

Das Volk Israel, das zur gleichen altorientalischen Kultur gehört, teilt diese ethischen Überzeugungen. Das zeigen die anfangs zitierte Tinteninschrift auf dem Ostrakon, aber auch viele Texte des Alten Testaments.⁴ Auch Israels Könige waren verpflichtet, den Armen beizustehen. Psalm 72 spiegelt die gleiche Ideologie, wenn er vom König sagt: «Er rettet den Gebeugten, der um Hilfe schreit, den Armen, und den, der keinen Helfer hat. Er erbarmt sich des Gebeugten und Schwachen, er rettet das Leben der Armen. Von Unterdrückung und Gewalttat befreit er sie» (Verse 12–14). Nach dem Propheten Jeremia ist König Joschija von Juda diesem Ideal nahe gekommen: «Er hat für Recht und Gerechtigkeit gesorgt [...] Dem Schwachen und Armen verhalf er zum Recht. Heißt nicht das, mich wirklich erkennen – Spruch JHWHs?» (Jer 22, 15–16). Am Einsatz für die Armen erweist sich letztlich auch die Gottheit eines Gottes. Im hochmythologischen Psalm 82 fordert JHWH deshalb die Götter auf: «Verschafft Recht den Unterdrückten und Waisen, verhalf den Gebeugten und Bedürftigen zum Recht! Befreit die Geringen und Armen, entreißt sie der Hand der Frevler!» Weil die Götter das nicht tun, verlieren sie ihre Gottheit und müssen «sterben wie Menschen» (Verse 3–4 und 7). Dass dagegen JHWH der Retter der Armen ist, durchzieht die Psalmen wie ein Leitmotiv. Bei vielen Klage- und Bittliedern fühlt man sich deshalb an die Armen-Frömmigkeit Ägyptens erinnert. Dennoch gibt es einen grundlegenden Unterschied zwischen dem altorientalischen und dem biblischen Ethos. Er zeigt sich bereits zu Beginn der Geschichte Israels, und zwar bei der Befreiung aus Ägypten.

2. Wie reagiert JHWH, der Gott Israels, auf die Armut?

Die Götter der Völker sorgten dafür, dass den Armen geholfen wurde. Aber dass es immer Arme geben wird, war selbstverständlich. Sie hatten an den Rändern der altorientalischen Gesellschaft ihren festen Platz. Dagegen rettete der Gott Israels nicht nur einzelne Arme oder kleine, in besondere Not geratene Gruppen. Er begnügte sich nicht mit der Milderung des Elends, sondern griff in das System ein, das ökonomische Ausbeutung und soziale Deklassierung produzierte. Nach dem Alten Testament verrottete der Sklavenstaat in den ägyptischen Plagen, die er letztlich über sich selbst brachte, und ging mit dem Pharao und seiner Streitmacht in den Fluten des Roten Meeres unter. Das Buch Exodus lässt erkennen, dass JHWH die Hebräer, das heißt praktisch: die ganze Unterschicht Ägyptens, aus ihrer Armut herausführte. Weil dieser Auszug von Gott allein gewirkt ist, wird er als jede Naturgesetzlichkeit sprengendes Wunder geschildert. Er findet sein Ziel in einem paradiesischen Land, in das Gott hineinführt. In dieser Theologie des Exodus aus dem knechtenden System in eine neue Gesellschaft liegt das eigentlich Spezifische und Neue der Bibel. Das sogenannte kleine historische Credo Israels formuliert deshalb als Zusammenfassung der Erzählungen des Buches Exodus:

Die Ägypter behandelten uns schlecht, machten uns zu Armen und legten uns harte Fronarbeit auf.

Wir schrien zu JHWH, dem Gott unserer Väter, und JHWH hörte unser Schreien und sah unsere Armut, unsere Arbeitslast und unsere Unterdrückung.

JHWH führte uns mit starker Hand und hoherhobenem Arm, unter großem Schrecken, unter Zeichen und Wundern aus Ägypten.

Er brachte uns an diese Stätte und gab uns dieses Land: ein Land, wo Milch und Honig fließen. (Dtn 26, 6–9)

In diese mythische Fülle des Landes konnten die Armen kommen, weil sie zuvor am Gottesberg Sinai zum «Volk JHWHs» umgeschaffen worden waren (Ex 19, 4–6) und eine unvergleichlich gerechte Sozialordnung (Dtn 4, 6–8) erhalten hatten. Wenn sich Israel auf diese Gabe und Aufgabe einließ, brauchte es im Volk Gottes keine Armen mehr zu geben. Die dafür theologisch-juristisch maßgeblichen Texte stehen im deuteronomischen Kodex (Dtn 12–26), der letzten der drei großen Gesetzessammlungen des Pentateuchs. Er will in seiner Endgestalt als legislativer Gesamtentwurf verstanden werden, der in der Disposition seiner Gesetze der Anordnung des Dekalogs folgt. Das heißt: er steht, wie der Dekalog, unter dem «Vor-Wort» der Befreiung aus dem ägyptischen Sklavenstaat (Dtn 5, 6). Nicht einmal die moderne Befreiungstheologie, der das Verdienst zukommt, die sozialen und ökonomischen Dimensionen der Exodus-Botschaft deutlich gemacht zu haben, hat die radikale Dynamik der Herausführung Israels aus Ägypten

auf eine Gesellschaft ohne Arme hin erkannt, wie sie ihren Niederschlag im Recht des Deuteronomiums gefunden hat. Die «Welt», die es für die sozial schwachen Gruppen konzipiert, begnügt sich nicht mit einer «vorrangigen Option für die Armen» oder «einer Kirche der Armen» – dies entspräche nur dem allgemeinen Ethos der damaligen altorientalischen Kultur. Das deuteronomische Gesetzeswerk verklärt die Armen nicht. Es findet sich auch nicht mit der Realität der Armut ab. Denn Armut ist nicht gottgewollt. Das Deuteronomium rechnet vielmehr mit der Möglichkeit, dass von Gott und seinen Erlösungstaten her eine gerechte und deshalb gesegnete Gesellschaft verwirklicht werden kann. Sie ist keine sozialromantische Utopie, sondern hat ihren konkreten Ort inmitten des «Volkes», also der «Familie Gottes».⁵

3. Das Recht der Armen und die Beseitigung der Armut

Das Gesetz des Deuteronomiums, des fünften Buches Moses, ist für eine agrarische Gesellschaft formuliert. In ihr zeigen sich soziale Unterschiede vor allem am Besitz von Grund und Boden. Er bildete die Existenzgrundlage der Familien. Über keinen Landbesitz verfügten von Berufs wegen die Priester bzw. die Leviten und wer in Abhängigkeit lebte wie die Menschen ohne Familie, die wir missverständlich als «Sklaven» bezeichnen. Dann solche, die sich als Tagelöhner durchbringen oder als Schuldknechte auf Jahre hinaus verdingen mussten. Ferner die sogenannten «Fremden» oder «Schutzbürger», also Einwanderer und Asylanten. Schließlich die Witwen, die nicht in ihren Familienverband zurückkehren konnten, sowie die von ihnen zu versorgenden Kinder, die Waisen. Sie alle bildeten im Alten Orient die «Armen», die auf Wohltätigkeit anderer angewiesen waren. An dieser Stelle greift das soziale Reformprogramm des Deuteronomiums ein. Es erwartet ganz nüchtern, dass die Gesellschaft gewöhnlich in Reiche und Arme, Herren und Knechte auseinanderdriftet. Deshalb konstruiert es mit Hilfe eines sorgfältig abgestimmten Systems von Einzelgesetzen eine Welt, in der diese Menschen keine Armen mehr sein müssen. Norbert Lohfink hat diese, auch in der Bibel einzigartige Neuordnung erstmals herausgearbeitet.⁶ Dazu im Folgenden.

In diesem Konzept nimmt das deuteronomische Gesetz erstens eine Sprachregelung vor. Anstelle der mindestens sechs Wörter, mit denen im Hebräischen weithin unterschiedslos über die Hilfsbedürftigen gesprochen wird, verwendet es nur mehr zwei Ausdrücke, mit denen die materiell «Armen» bezeichnet werden: *'anî* und *'abjôn*. Ferner fasst es die Fremden, Waisen und Witwen, diese Trias klassischer *personae miserabiles*, in einer festen Wortreihe zusammen und nimmt sie aus dem Wortfeld der Armut heraus.

Das heißt: Diese Reihe wird niemals mit Wörtern oder konkreten Erscheinungsformen verbunden, die auf Armut verweisen. Zweitens sichert das Deuteronomium allen Bevölkerungsgruppen, die nicht über Grundbesitz verfügen, mit Hilfe des Rechts den wirtschaftlichen Bestand und die volle Teilnahme am Leben Israels. Seine Bestimmungen beugen der Verelendung vor, schützen die sozial Schwachen und greifen regulierend in den Ablauf zunehmender Verschuldung ein. Doch betrifft nicht jedes Gesetz alle Gruppen, also die Leviten, Sklaven, Fremden, Waisen und Witwen. Nur die Gesetze über die beiden jährlichen Ernte-Wallfahrtsfeste, das Wochen- und das Laubhüttenfest, richten sich an alle Genannten.

Es sind vor allem zwei Problemzusammenhänge, in die das Deuteronomium regelnd eingreift. Das erste Problemfeld betrifft die Phasen einer sich steigenden Verschuldung. Denn auch bei legalen Vorgängen des Schuldenwesens konnten ein freier Mann oder eine freie Frau Haus und Hof verlieren und schließlich als Sklave oder Sklavin enden. Nur in dieser Situation, die den Kleinbauern Palästinas stets drohte und in der Armut immer von neuem entstehen konnte, werden die beiden Bezeichnungen für die «Armen» gebraucht. Die fünf Gesetze, die den unaufhaltsam erscheinenden Verarmungsprozess mildern, aufhalten und rückgängig machen sollen, werden folgendermaßen wirksam: Ein Bauer gerät zum Beispiel durch Missernten oder Misswirtschaft in Not und benötigt ein Darlehen, um seinen Hof weiter bewirtschaften zu können. Hier fordert das Gesetz von Dtn 15, 7–11 den Mitisraeliten auf, ihm einen zinsenlosen Notkredit zu gewähren. Dennoch kann der Verschuldete bald gezwungen sein, sich in einem anderen Betrieb als Tagelöhner zu verdingen. Dann sichert ihm und seiner Familie das Gesetz von 24, 14f die tägliche Lohnauszahlung. Wenn es ihm dennoch nicht gelingt, die Schuld zurückzuzahlen, gibt es ein Darlehen gegen ein Pfand, wobei die Bestimmung von 24, 12f für einen menschenwürdigen Umgang mit dem Pfand Vorsorge trifft. Schließlich kann sich die Schuldenlast so stark erhöhen, dass eine Personalhaftung fällig wird, das heißt: eine Schuldknechtschaft, die im Alten Orient zwar selbstverständlich, zugleich aber eine der härtesten Institutionen war. Dann darf der Gläubiger den Eintritt in das Schuldklavenverhältnis nach dem Gesetz von 15, 1–3 im Brachjahr nicht verlangen. Vermutlich muss sogar die Schuld in diesem siebten Jahr als getilgt betrachtet werden. Aus den gelegentlichen königlichen Schuldenerlassen in Mesopotamien ist nämlich im Deuteronomium eine regelmäßige Einrichtung geworden. Wird die Personalhaftung jedoch in einem anderen als dem siebenten, dem Brachjahr vollzogen, dann muss die eingetretene Schuldknechtschaft nach 15, 12–18 im nächsten Brachjahr beendet werden. Es darf zu keiner hebräischen Sklavenschicht kommen. Der entlassene Israelit oder die Israelitin sollen von ihrem bisherigen Herrn mit Vieh und Saatgut ausgestattet werden, damit sie sich eine neue Existenz

aufbauen können. Nur in diesem fünften Gesetz fehlt die Armenterminologie, weil inzwischen ein anderer Stand, nämlich der des Schuldklaven, gegeben ist. Besonders wichtig ist bei diesen Gesetzen, dass sie eine Nachbarschaftshilfe für den verschuldeten Armen auch bei beträchtlichem eigenen wirtschaftlichen Risiko, ja sogar bei Vermögensverlust beanspruchen. Und ferner, dass in ihnen für hilfsbedürftige Volksgenossen die Bezeichnung «Bruder» – übrigens in geschlechtlich inklusiver Sprache – eingeführt wird. Diese Motivation der «Brüderlichkeit» ist in der neuen Volk-Gottes-Theologie des Deuteronomiums verankert, die auf die Ideale des egalitären Israel der Frühzeit zurückgreift und die Klassenbarrieren einer geschichteten Gesellschaft überwindet. Denn die brüderlich-schwesterliche Gesellschaft reicht von den Schuldklaven (15, 12) bis zum König, der «sein Herz nicht über seine Brüder / Geschwister erheben soll» (17, 20).

Neben dem Verschuldungsvorgang bildet das Versorgungsrecht ein zweites juristisches Problemfeld. Seine Gesetze regeln (zumindest auch) die Versorgung derjenigen Bevölkerungsgruppen, die keinen eigenen Grundbesitz haben oder aus anderen Gründen nicht autark existieren können. In sieben dieser Gesetze steht die Reihe «Fremde, Waise und Witwe». Da sie nicht überall steht, handelt es sich um einen breiteren Zusammenhang, der auch andere Gruppen, zum Beispiel die Leviten, und manchmal Gruppen ohne die Fremden, Waisen und Witwen betrifft. Sklave und Sklavin scheinen dabei weniger versorgungsbedürftig zu sein als sie. Denn sie gehören zur Familie. Wie schon die Terminologie dieser Gesetze beweist, geht es um ein durchkalkuliertes System, das nicht Armut beseitigen, sondern eine normale, nicht durch eigenen Bodenbesitz gegebene Ernährung sichern soll. Diese Versorgung wird nicht freiwilligen Spenden überantwortet, ist keine Armenfürsorge, sondern bildet einen Rechtsanspruch:

In jedem dritten Jahr sollst du den ganzen Zehnten deiner Jahresernte in deinen Stadtbereichen abliefern und einlagern, und die Leviten, die nicht wie du Landanteil und Erbbesitz haben, die Fremden, Waisen und Witwen, die in deinen Stadtbereichen wohnen, können kommen, essen und satt werden, damit JHWH, dein Gott, dich stets segnet bei der Arbeit, die deine Hände tun. (Dtn 14, 28–29)

Im jeweils dritten und sechsten Jahr nach der Ackerbrache soll der Zehnte nicht zum Jerusalemer Tempel gebracht werden.⁷ Er verbleibt vielmehr als eine Art Sozialversicherung am Heimatort und wird dort zur Verteilung eingelagert. Damit geht «Liebe vor Opfer» (vgl. Hos 6, 6; Mt 12, 7). Außerdem muss im Tempel über die Ablieferung dieser «heiligen Abgaben» ein Bekenntnis abgelegt werden (Dtn 26, 12–15). Die Verantwortung dafür trägt also nicht wie im Alten Orient der König, sondern jeder einzelne Israelit. Dass die Leviten, Fremden, Waisen und Witwen zu essen haben, ja von diesem «Zehent Gottes» wirklich satt werden können, ist zugleich die

Voraussetzung für den Segen Gottes und damit für das Gelingen aller Arbeit des Wohlhabenden. Also bleiben auch die Spender von Gott Abhängige und Empfangende.

Fremde, Waisen und Witwen haben neben der normalen Nahrungsmittelversorgung außerdem das Recht auf die Nachlese bei den drei wichtigsten agrarischen Produkten Palästinas:

Wenn Du dein Feld aberntest und eine Garbe auf dem Feld vergisst, sollst du nicht umkehren, um sie zu holen. Sie soll den Fremden, Waisen und Witwen gehören, damit JHWH, dein Gott, dich bei jeder Arbeit deiner Hände segnet. Wenn du einen Ölbaum abgeklopft hast, sollst du nicht auch noch die Zweige absuchen. Was noch hängt, soll den Fremden, Waisen und Witwen gehören. Wenn du in deinem Weinberg die Trauben geerntet hast, sollst du keine Nachlese halten. Sie soll den Fremden, Waisen und Witwen gehören. Denk daran: Du bist in Ägypten Sklave gewesen. Darum mache ich es dir zur Pflicht, diese Bestimmung einzuhalten. (Dtn 24, 19–22)

Die deuteronomischen Gesetze erinnern beim Verhalten gegenüber sozial Unterprivilegierten also immer wieder an die eigene Sklaverei in Ägypten und an den Exodus, aber auch an den Segen, der für den Wohlhabenden daraus entspringt. Dennoch bildet nicht die persönliche Befreiungserfahrung der Adressaten des Deuteronomiums die tiefste Begründung, sondern das Verhalten Gottes, das Israel durch seine Solidarität nachahmen soll: «Er verschafft Waisen und Witwen ihr Recht. Er liebt die Fremden und gibt ihnen Nahrung und Kleidung – auch ihr sollt die Fremden lieben, denn ihr seid Fremde in Ägypten gewesen» (Dtn 10, 18–19).

Über Kleidung und Nahrung hinaus wird schließlich auch beseitigt, was Armut am bittersten macht – der Ausschluss von der gemeinsamen Freude. Alle Gruppen sollen vollen Anteil an den Festen Israels erhalten. Obwohl sie keinen eigenen Grund und Boden besitzen und damit über keinen Ernteertrag verfügen, nehmen sie als gleichberechtigte Glieder der «Familie JHWHs» an den Opfermählern von Wochen- und Laubhüttenfest, also der beiden Erntefeste, teil. Dtn 16, 11 (und ähnlich 16, 14) heißt es ausdrücklich: «Du [– das sind der freie Mann und seine Frau –] sollst vor JHWH, deinem Gott, fröhlich sein, du, dein Sohn und deine Tochter, dein Sklave und deine Sklavin, auch die Leviten, die in deinen Stadtbezirken Wohnrecht haben, und die Fremden, Waisen und Witwen, die in deiner Mitte leben.»

Hier ist die Mystik der Gottinnigkeit von den Riten am Altar weg in das Miteinander der fröhlichen Mahlgemeinschaften gezogen. Weil hier alle Glieder Israels ohne soziale Unterschiede «vor JHWH» versammelt sind, verwirklichen sie realsymbolisch bereits eine geschwisterliche Gesellschaft.

4. «Es wird bei dir keine Armen mehr geben» (Dtn 15, 4)

Die Vision einer «Gesellschaft ohne marginale Gruppen» ist zwischen die juristischen Vorschriften des Brach- und Erlassjahres – den Verzicht auf Ansprüche in jedem siebten Jahr (Dtn 15, 1–3) – und die daraus folgende Paränese über eine Kredithilfe für arme Israeliten (Dtn 15, 7–11) eingeschoben. Sie reflektiert grundsätzlich über die Armen in Israel⁸:

Eigentlich sollte es bei dir gar keine Armen geben; denn JHWH wird dich reich segnen in dem Land, das JHWH, dein Gott, dir als Erbbesitz gibt und das du in Besitz nimmst, wenn du auf die Stimme JHWHs, deines Gottes, hörst, auf dieses Gebot, auf das ich dich heute verpflichtete, achtetest und es hältst. Wenn JHWH, dein Gott, dich segnet, wie er es dir zugesagt hat, kannst du vielen Völkern gegen Pfand leihen, du selbst aber brauchst nichts zu verpfänden... (Dtn 15, 4–6)

Der Grund dafür, dass es in Israel keine Armen mehr zu geben braucht, liegt im Segen Gottes. Das Land, das Gott seinem Volk gibt, ist eine Quelle materiellen Reichtums – ein Land, «wo du prächtige Häuser gebaut hast und sie bewohnst, wo deine Rinder, Schafe und Ziegen sich vermehren und Silber und Gold sich bei dir häuft und dein gesamter Besitz sich vermehrt» (Dtn 8, 12–13). Die von Gott geschenkten reichen Erträge hängen allerdings am Gehorsam des ganzen Volkes. Nur wenn jeder und jede Einzelne die deuteronomische Sozialordnung befolgt, kann ihre Welt einer sozial gerechten Gesellschaft auch Realität werden. Wird sie verwirklicht, ergibt sich als Konsequenz: Israel «kann vielen Völkern leihen», kann also individuelle Darlehensgeschäfte mit Nicht-Israeliten machen; und es «braucht nichts zu verpfänden», das heißt: es bleibt wirtschaftlich unabhängig. Hier zeigt sich, wie wirklichkeitsnah das Deuteronomium die bestehenden Gegensätze von Reich und Arm sieht, ethisch argumentiert – und bei seiner Vision bleiben kann.

Es fügt nämlich am Ende der Erlassjahresgesetze hinzu: «Die Armen werden niemals ganz aus dem Gebiet deines Landes verschwinden» (Dtn 15, 11). Zwar heißt es nicht: aus Israel. Denn wo Armut ist, ist Israel nicht mehr. Wohl aber: «aus deinem Land». Diese Feststellung ist keine Rechtfertigung, zu resignieren und sich mit einer Linderung des Elends der Armen zufriedenzugeben. Entscheidend ist der Zusammenhang, in dem dieser Satz steht. Er beschreibt jene Welt, die das vorliegende Gesetz – eine bei bedrückender Not jederzeit fällige Kredithilfe – provoziert. Es gibt nur wenige Rechtsätze, die mit so vielen emotionellen Ermahnungen an den Einzelnen appellieren – zum Beispiel: «Wenn bei dir ein Armer lebt, irgendeiner deiner Brüder [...], dann sollst du nicht hartherzig sein und sollst deinem armen Bruder deine Hand nicht verschließen. [...] Du sollst ihm etwas geben, und wenn du ihm etwas gibst, soll auch dein Herz nicht böse darüber sein» (Verse

7 und 10). Denn das «Bruder-Ethos», das hier verlangt wird, lässt sich eigentlich nicht juristisch fassen: Geschwistern muss, wie es in einer Familie selbstverständlich ist, sobald sie in Armut verstrickt sind, geholfen werden, aus ihrer Notlage herauszukommen, und sei es auch unter erheblichen finanziellen Opfern. Wer allerdings einem Armen das überlebensnotwendige Notdarlehen verweigert, sodass er deshalb «zu Gott schreit» (Vers 9), gerät in Sündenschuld. Diese «himmelschreiende Sünde» kann nur durch den Tod des Sünders gesühnt werden. Doch steht dieser harten, göttlich sanktionierten Abwehr allererster Anzeichen entstehender Armut die Segenszusage Gottes für jeden gegenüber, der seine Hand öffnet und jetzt gibt, was gebraucht wird (Vers 10). Das deuteronomische Gesetz sieht also die stets neu aufkommende Armut als bleibende Gefahr. Dennoch wirbt es für die Möglichkeit, sie zu überwinden, ehe sie sich in einer Klasse von Armen verfestigen kann.

5. *«Es gab keinen unter ihnen, der Not litt» (Apg 4, 34)*

Die zwei konträren Formulierungen der deuteronomischen Brachjahrgesetze über die Beseitigung und das Bleiben der Armut werden beide vom Neuen Testament zitiert, allerdings in ganz verschiedenen Phasen der Heilsgeschichte. Zunächst erzählt das Evangelium (Mk 14, 3–9 Par) von der Salbung Jesu mit Nardenöl in Bethanien, im Haus Simons des Aussätzigen. Sie geschieht wenige Tage vor der Passion Jesu. Eine Frau nähert sich Jesus, zerbricht eine Alabastervase und gießt ihm das teure Öl über das Haar. Die Jünger schimpfen über die Verschwendung, denn um den Erlös hätte eine Familie ein Jahr lang leben können. Sie sind noch ganz in der vormessianischen Welt gefangen, in der Arme immer vorhanden sein werden. Jesus verteidigt die Frau mit den Worten: «Sie hat ein gutes Werk an mir getan. Denn die Armen habt ihr immer bei euch, und ihr könnt ihnen Gutes tun so oft ihr wollt; mich aber habt ihr nicht immer [...] Sie hat im Voraus meinen Leib für das Begräbnis gesalbt.» Die Frau löst also mit ihrer Symbolhandlung all die Vorgänge aus, die zu Jesu Tod am Kreuz und Begräbnis führen. Denn sofort danach geht Judas zu den Hohenpriestern, um Jesus an sie auszuliefern. So ist Jesus, der Todgeweihte, der eigentlich Arme. Aber sein Tod ist so weltverändernd, welterneuend, dass daneben alle anderen Nöte wesenlos werden. Wendet man sich dieser Todesarmut des Messias zu, wird die übrige Armut überwunden. Deshalb wird künftig von der Liebe dieser Frau zu Jesus erzählt werden, wo man das Evangelium verkündet. Es ist das «Evangelium für die Armen Gottes», von dem das Jesaja-Buch (vgl. Jes 61) spricht, weil jetzt die Gottesherrschaft anbricht und mit ihr die Armut zu Ende ist.

Sie zeigt sich in der neuen gesellschaftlichen Lebensform des durch Jesus gesammelten Israel nach der Ausgießung des Gottesgeistes am Wochen-/ Pfingstfest und dem Anbrechen der messianischen Welt. Die Apostelgeschichte schildert sie in der Gemeinde von Jerusalem – nicht als ein nostalgisches Ideal, sondern als Urbild, als Prototyp der Kirche:

Die Gemeinde der Gläubigen war ein Herz und eine Seele. Keiner nannte etwas von dem, was er hatte, sein Eigentum, sondern sie hatten alles gemeinsam. [...] Es gab auch keinen unter ihnen, der Not litt. Denn alle, die Grundstücke oder Häuser besaßen, verkauften ihren Besitz, brachten den Erlös und legten ihn den Aposteln zu Füßen. Jedem wurde davon so viel zugeteilt, wie er nötig hatte. (Apg 4, 32–35)

Lukas spricht hier nicht von einem christlichen Liebeskommunismus – der wäre eine Verharmlosung und nach einer überheizten Anfangsphase wohl wieder rasch vorbei. Er redet auch nicht von allgemeinem Besitzverzicht und Gemeineigentum. Es geht durchaus um Privateigentum. Es gab Reiche, die ein Grundstück oder Haus verkauften und den Ertrag der Gemeinde zur Verfügung stellten. Aber keiner war dazu verpflichtet (vgl. Apg 5, 4). Und es war auch nicht der Normalfall. Es zeigte nur, welcher Geist alle beseelte: Keiner sagte von dem, was er besaß, es sei sein Eigentum. Alles war für sie gemeinsam da. Das war – wie der Exodus – ein Wunder. Offenbar ging man mit dem, was man hatte, anders um – einmütig, im Einverständnis, im Blick aufeinander und aufs Ganze. Und deshalb war in der Urgemeinde die Armut weg: «Es gab unter ihnen keinen, der Not litt». Lukas spielt mit diesem Satz auf den deuteronomischen Entwurf einer Gesellschaft ohne Arme an.⁹ Was Israel sollte und wollte, angesichts dessen es aber immer wieder versagt hatte, war jetzt aus der Kraft von Tod und Auferstehung Jesu Wirklichkeit geworden. Zwar erlebte man auch in der Jerusalemer Urgemeinde noch Armut. Aber es waren immer nur Randfälle. Die aktuelle Not, zum Beispiel die durch das Wachstum der Gemeinde verursachte Vernachlässigung der Witwen, wurde erkannt, in einer Versammlung aufgegriffen und durch die Institution der «Sieben» für den «Dienst an den Tischen» beseitigt (vgl. Apg 6, 1–7).¹⁰ Dagegen waren die allgemeine Hungersnot, die später ausbrach (Apg 11, 28–30), und die Kollekte des Paulus für die «Heiligen in Jerusalem» (Röm 15, 26) keine normalen Voraussetzungen für das Funktionieren der Gemeinde und nicht systembedingt.

Die Armut war nicht aus der römischen Welt verschwunden. Aber sie konnte in den Gemeinden, die in Freiheit und Geschwisterlichkeit handelten, überwunden werden. Die Kirche war der eigentliche Ort der Befreiung aus der Armut. Von ihr aus sollte die gesamte Gesellschaft verwandelt werden. Sie darf sich deshalb nicht damit begnügen, ein soziales Bewusstsein zu vermitteln oder zu einer globalisierten Solidarität mit den Armen zu

motivieren.¹¹ Eine «vorrangige Option für die Armen» hat nur dort ihre Berechtigung, wo die Armut noch etabliert ist. Welche Impulse lassen sich dann, wenn wir bei der «Wirtschaftsethik» des Deuteronomiums bleiben, für unsere Situation daraus gewinnen? Ich kann sie nur mehr andeuten.

6. Wirtschaften aus der Fülle des Segens¹²

Das Deuteronomium wendet sich mit seinem Gesellschaftsmodell zwar an das Volk Gottes. Dennoch stellt es auch die Weltökonomie vor die Grundfrage: Was sind Ausgangspunkt und Ziel unseres Wirtschaftens? Die moderne Wirtschaftstheorie geht vom Mangel in der Welt aus, der durch Arbeit zu überwinden ist. Dabei stehen weder die Gemeinschaft noch Fragen der sozialen Gerechtigkeit im Blickpunkt. Gesellschaftlicher Reichtum wird vielmehr durch eine möglichst hohe Produktivität des Einzelnen erreicht. Sie ist das Ziel. Gegenüber diesem Konzept einer Marktwirtschaft, die zur Bedarfsdeckung unter Knappheitsbedingungen organisiert ist, bildet für das Deuteronomium die Fülle des vorausgehenden Segens, den Gott seinem Volk schon geschenkt hat, den Ausgangspunkt. Es ist Aufgabe der ganzen Gesellschaft, diesen Segen zu erhalten und zu mehren. Das ist allerdings nur möglich, «wenn du auf dieses Gebot, auf das ich dich heute verpflichte, achtest und es hältst» (Dtn 15, 5; vgl. Verse 10 und 18) – das heißt: wenn eine gerechte Sozialordnung herrscht. Sie hat ihren Maßstab immer im «Recht der Armen».¹³ Auch das persönliche Eigentum ist diesem Gemeinwohl verpflichtet. Aus biblischer Sicht bleibt diese soziale Gerechtigkeit trotz aller angeblichen «Sachzwänge der Ökonomie» die entscheidende Voraussetzung für ein gelingendes Wirtschaften. Denn nur durch sie kann der Kreislauf des Segens¹⁴ weitergehen – mit dem Ziel einer Gesellschaft ohne Arme.¹⁵

ANMERKUNGEN

¹ Gershon GALIL, *The Hebrew Inscription from Khirbet Qeyafa/Neṭa'im. Script, Language and History*, in: *Ugarit-Forschungen* 41 (2009), 193–242, englischer Text 196 nach den fünf Originalzeilen und 221 nach Sätzen geordnet. (Literatur 232–238). Teilweise andere Lese-, Übersetzungs- und Interpretationsvorschläge bietet z.B. Émile PUECH, *L'ostracon de Khirbet qeyafa et les débuts de la royauté en Israël*, in: *Revue biblique* 117 (2010), 162–184.

² Zu den folgenden Textbeispielen s. vor allem Norbert LOHFINK, *Armut in den Gesetzen des Alten Orients und der Bibel*, in: *Studien zur biblischen Theologie* (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände 16), Stuttgart 1993, 239–259, 239–244. Zur sozialen Haltung der alten Ägypter s. insbesondere Hellmut BRUNNER, *Die religiöse Wertung der Armut im Alten Ägypten*, in: Wolfgang RÖLLIG (Hg), *Das hörende Herz. Kleine Schriften zur Religions- und Geistesgeschichte Ägyptens* (Orbis Biblicus et Orientalis 8), Freiburg/Schweiz – Göttingen 1988, 189–214.

³ Christlich gesprochen hieße das: Du bist das Lebensbrot, der Lebenstrank; vgl. BRUNNER, *Wertung* (s. Anm. 2), 201.

⁴ Einen guten Überblick über das Phänomen der Armut und seine geschichtliche Entwicklung in Israel sowie über verschiedene Formen des Verhaltens gegenüber der Armut gibt Rainer KESSLER, «Es sollte überhaupt kein Armer unter euch sein» (Dtn 15, 4). *Alttestamentliche Grundlagen zum Umgang mit Armut und Armen*, in: Johannes EURICH – Florian BARTH – Klaus BAUMANN – Gerhard WEGNER (Hg.), *Kirchen aktiv gegen Armut und Ausgrenzung. Theologische Grundlagen und praktische Ansätze für Diakonie und Gemeinde*, Stuttgart 2011, 19–35.

⁵ Das Phänomen wird gesamtbiblisch und im Gespräch mit der modernen Befreiungstheologie dargestellt von Norbert LOHFINK, *Gott auf der Seite der Armen. Zur «Option für die Armen» im Alten Orient und in der Bibel*, in: DERS., *Das Jüdische am Christentum. Die verlorene Dimension*, Freiburg im Breisgau 1987 (²1989), 122–143 und 257–260.

⁶ Norbert LOHFINK, *Das deuteronomische Gesetz in der Endgestalt – Entwurf einer Gesellschaft ohne marginale Gruppen*, in: *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur III* (Stuttgarter biblische Aufsatzbände 20), Stuttgart 1995, 205–218.

⁷ Zum Folgenden vgl. Georg BRAULIK, *Deuteronomium 1–16, 17* (Die Neue Echter Bibel 28), Würzburg 1986, 110.

⁸ S. dazu Jeffries M. HAMILTON, *Social Justice and Deuteronomy. The Case of Deuteronomy 15* (Society of Biblical Literature Dissertation Series 136), Atlanta/Georgia 1992; Rainer KESSLER, *Das Erlassjahr Dtn 15, 1–11. Ein Gebot und seine Umsetzung*, in: *Theologie und Glaube* 100 (2010) 15–30.

⁹ Zur Prägung des urchristlichen Gemeindelebens durch das Deuteronomium vgl. Georg BRAULIK, *Die Freude des Festes. Das Kultverständnis des Deuteronomium – die älteste biblische Festtheorie*, in: *Studien zur Theologie des Deuteronomiums* (Stuttgarter biblische Aufsatzbände 2), Stuttgart 1988, 161–218.

¹⁰ Vgl. Hans Hubert KLEIN, *Sie waren versammelt. Die Anfänge christlicher Versammlungen nach Apg 1–6* (Frankfurter Theologische Studien 72), Münster 2015.

¹¹ Vgl. «Die Kirche der Armen und die Globalisierung»: *Concilium* 51 (2015) Heft 3. Zum Diskurs über «Die Kirche der Armen» s. Paulo Fernando CARNEIRO DE ANDRADE, *Die Option für die Armen und das Lehramt. Katholische Soziallehre vom Zweiten Vatikanischen Konzil bis Aparecida*, ebd. 292–301.

¹² Zum Folgenden vgl. Rainer KESSLER, *Altes Testament und gegenwärtige ethische Herausforderungen. Das Beispiel der Wirtschaftsethik*, in: Christian FREVEL, *Mehr als Zehn Worte? Zur Bedeutung des Alten Testaments in ethischen Fragen* (Quaestiones Disputatae 273), Freiburg 2015, 374–392, 389–391. Sein knapper theologisch-ökonomischer Ausblick zieht vor allem die Folgerungen aus dem Zinsverbot (Dtn 23, 20–21), den Bestimmungen über den Schuldenerlass (Dtn 15, 1–11) und dem Gesetz über die Freilassung von Schuldklaven/sklavinnen (Dtn 15, 12–18).

¹³ Vgl. Milton SCHWANTES, *Das Recht der Armen* (Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie 4), Frankfurt am Main 1977.

¹⁴ Vgl. Frank CRÜSEMANN, *Gottes Fürsorge und menschliche Arbeit, Ökonomie und soziale Gerechtigkeit in biblischer Sicht*, in: Rainer KESSLER – Eva LOOS (Hg.), *Eigentum: Freiheit und Fluch. Ökonomische und biblische Entwürfe*, Gütersloh 2000, 43–63.

¹⁵ Ich danke Norbert Lohfink SJ für die kritische Lektüre des Manuskripts.