

# Das Jubeljahr in Verkündigung und Theologie der Kirche

## Systematisch-theologische Implikationen<sup>1</sup>

VON ERNST MICHAEL DÖRRFUSS

### I.

Washington D.C., 9. Januar 1995. Nach seiner Rückkehr von einer Tagung der Evang. Akademie Arnoldshain erklärte der Präsident der Internationalen Bank für Wiederaufbau und Entwicklung, Lewis T. Preston, heute auf einer kurzfristig anberaumten Pressekonferenz, er werde im Exekutivdirektorium seiner Organisation für einen totalen Erlaß der bei der Weltbank aufgelaufenen Zahlungsverpflichtungen von Regierungen der Zwei-Drittel-Welt eintreten. Für den Fall, daß das Exekutivdirektorium seinen Vorschlägen für einen vollständigen Schuldenerlaß nicht folgt, hat Preston seinen Rücktritt angekündigt. Entwicklungshilfeorganisationen haben die Absicht des Weltbankpräsidenten in ersten Stellungnahmen nachdrücklich begrüßt.

Leider ist weder Lewis T. Preston noch ein anderer der 24 Weltbank-Direktoren auf unserer Tagung anwesend. So können weder er noch andere Repräsentanten dieser Organisation von den Denkanstößen der hier vorge-tragenen Referate und der Arbeitsgruppen profitieren.

Ob es aber andere Informationsquellen und Impulsgeber gibt, von denen her Weltbank, Internationaler Währungsfonds oder aber auch Deutsche-, Dresdner- und Verbraucherbank sich genötigt fühlen könnten, ihren SchuldnerInnen wieder zu dem ihrigen zu verhelfen (vgl. Lev 25,13) bzw. sie „frei werden zu lassen“ (vgl. Lev 25,31), – danach wäre zu fragen.

Und wenn ich es recht verstehe, würde diese Frage ein erster Schritt auf dem Weg dahin sein, den „biblischen Textbefund systematisch theologisch zu bedenken und ihn im Blick auf seine ethischen Implikationen zu entfalten“, wie es das mir gestellte Thema formuliert.

Ich werde deshalb im folgenden zunächst von meinen Lesefrüchten berichten und versuchen, sich aus diesen ergebende erste Konsequenzen anzudeuten. Vollständigkeit ist nicht beabsichtigt, es kann in diesem Rahmen nur darum gehen, Tendenzen festzuhalten.

Noch ein Wort zuvor: Predigten zu Lev 25 werden den wünschenswerten Sinneswandel von Mr. Preston und seinen Kollegen nicht bewirken, denn: Über Lev 25 wird nicht gepredigt – zumindest dann nicht, wenn sich Pfarrer und Pfarrerinnen an die bei uns gültige Perikopenordnung halten. Und auch in den drei Lesereihen der röm.-kath. Kirche hat Lev 25 keinen Platz.<sup>2</sup>

## II.

Eine Durchsicht „klassischer“ dogmatischer Texte zeigt sehr schnell, daß das Jubeljahr nicht zu den zentralen Themen systematisch-theologischer Reflexion gehört. Der einschlägige Artikel in der Theologischen Realenzyklopädie bringt den Befund mit seiner Gliederung I. Altes Testament; II. Kirchengeschichtlich<sup>3</sup> „antizipatorisch“ auf den Punkt: Lev 25 gehört – anders als etwa die sog. „Gottesknechtlieder“, um nur ein Beispiel zu nennen – nicht zu den Texten, die christliche TheologInnen immer wieder neu systematisch theologisch bedenken oder im Blick auf ethische Implikationen entfalten.<sup>4</sup> Dazu mag – zumindest was den protestantischen Bereich angeht – beigetragen haben, daß die Institution des erstmals im Jahr 1300 durch Bonifatius VIII. proklamierten Jubel- bzw. Heiligen Jahres der römisch-katholischen Kirche durchaus an die Tradition von Lev 25 anknüpfte.<sup>5</sup> Die Kritik der Reformatoren nimmt ihren Ausgangspunkt dabei bei der engen Verbindung von Heiligem Jahr und Ablass.<sup>6</sup>

### III.1

Jedenfalls: in den Bekenntnisschriften der Lutherischen Kirchen wird das Stichwort „Jubeljahr“ nur im Dritten Teil der Schmalkaldischen Artikel genannt, in dem die Buße abgehandelt ist. Die beiden einschlägigen Absätze sprechen davon, daß das „Güldenjahr“ vom Papst allein deshalb eingeführt worden sei, um zu Geld zu kommen.<sup>7</sup>

Martin Luther selbst hat sich jedoch mehrfach durchaus positiv zur Institution des Jubeljahres geäußert. So stellt er etwa im zweiten Teil seiner 1524 erschienenen Schrift „Von Kaufshandlung und Wucher“ das Halljahr – und vor allem dessen Verbot, bestimmte Dinge auf ewig zu verkaufen – als positives Beispiel hin:

„Denn / ich achte / weyl dieser handel [gemeint ist der Zinshandel] so unordig gehet / kund man keyn besser exempel und gesetze nemen / denn Gottis gesetze / damit er seyn volck versehen und regirt hat. Er ist ia wohl so weyse als menschen

vernunft seyn kan / und durfften uns nicht schemen / ob man der Ju'den gesetz hierynn hielte und folgete / weyl es nutzlich und gut ist.“<sup>8</sup>

Auch die Schrift „Wider die himmlischen Propheten, von den Bildern und Sakrament“ von 1525 enthält positive Äußerungen zum Jubeljahr. Luther postuliert hier die fortdauernde Gültigkeit des mosaischen Gesetzes für den Fall, in dem „das Gesetz des Mose und das Naturgesetz *eine Sache* sind“.<sup>9</sup>

Da „die natürlichen Gesetze nirgend so fein und ordentlich zusammengefasst sind wie bei Mose“, plädiert Luther dafür, „etliches mehr in weltlichen Dingen von Mose“ zu übernehmen, etwa „das Gesetz vom Scheidebrief (5.Mose 24,1), vom Jubeljahr (3.Mose 25,8ff) und vom Freijahr (3.Mose 25,2ff), von den Zehnten und dergleichen, durch welche Gesetze die Welt besser regiert würde als jetzt mit der Zinswirtschaft, mit Handels- und Eherecht“.<sup>10</sup>

Als drittes Beispiel sei auf eine im August 1525 gehaltene und ein Jahr später unter dem Titel „Ein Unterricht, wie sich die Christen in Mose sollen schicken“ veröffentlichte Predigt verwiesen.

Hier nennt Luther die Jobeljahrsbestimmungen – konkret das Gebot, „daß keiner einen Acker als ein ewiges Erbgut verkaufen durfte“ – als Beispiel für „über die Maßen schöne Gebote bei Mose, die man annehmen, gebrauchen und in Schwange gehen lassen könnte. Nicht daß man dadurch zwingen oder gezwungen werden dürfte, sondern [...] der Kaiser könnte sich ein Vorbild daraus nehmen [...]“.<sup>11</sup>

Der Zürcher Reformator Huldrych Zwingli (1484–1531) legt in seiner Schrift „Von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit“ unter anderem dar, die Gebote der menschlichen Gerechtigkeit seien von Gott quasi als Notmaßnahme verordnet worden, weil es den Menschen nicht möglich sei, die Gebote der göttlichen Gerechtigkeit zu halten. Als Beispiel dient ihm hier auch Lev 25,36, der Vers also, der innerhalb der Jobeljahrbestimmungen das Zinsverbot formuliert. Zwingli schreibt: „Gott befiehlt uns, unsere Habe den Bedürftigen ohne Gegenleistung zu geben. Da wir das nicht tun, befiehlt er uns, ohne Zinsen auszuleihen (Ex 22,25 und Lev 25,36). Wenn wir das nicht tun, ist der Schulmeister da mit der Rute und lehrt uns, rechtmäßig Zinsen zu geben und zu nehmen.“<sup>12</sup>

Die zitierten Äußerungen Luthers und Zwinglis mögen hier für die oft so genannte „Biblische Ethik“ stehen, eine Form der Ethik also, die „im Sinne des biblischen Zeugnisses an vorgefundenen sittlichen Orientierungen“ arbeitet.<sup>13</sup>

## II.2.

Wenn wir jetzt einen Sprung tun ins 20. Jahrhundert und zunächst einfach die Bibelstellen- und Stichwortregister bekannter Dogmatiken und

auch – so überhaupt vorhanden – diejenigen neuerer Ethiken konsultieren, dann stoßen wir sehr schnell darauf, daß weder Lev 25 noch Neh 5 oder die Begriffe „Erlaßjahr“, „Gnadenjahr“, „Halljahr“, „Jobeljahr“ sowie „Sabbatjahr“ dort auftauchen. – Im Blick auf Lev 25 scheint sich hier der alte, von Martin Noth im Vorwort zu seinem Kommentar beispielhaft formulierte Vorbehalt im Blick auf die Relevanz des Inhalts von Leviticus für christliche LeserInnen zu bestätigen.<sup>14</sup>

Weder in der Systematischen Theologie von Hans-Joachim Kraus noch in der Dogmatik Gerhard Ebelings oder in den von Friedrich-Wilhelm Marquardt bisher vorgelegten Bänden ist zu den gerade genannten Texten des Ersten Testaments bzw. zu den genannten Stichworten etwas notiert. Ein wenig anders verhält es sich mit Jes 61,1f, Versen also, die innerhalb der prophetischen Tradition auf das Jubeljahr als „Gnadenjahr der Befreiung“ rekurren – und aufgrund ihrer Rezeption im Neuen Testament relevant erscheinen.

Kraus greift u.a. auf Jes 61,1ff zurück, um zu zeigen, daß es beim Geheimnis der Messianität Jesu, gemäß der „alttestamentlichen Geist-Messias-Verheißung“ um ein „pneumatologisches“ Geheimnis geht.<sup>15</sup> Ebeling führt Lk 4,18–21 an, um im Rahmen seiner christologischen Erörterungen zum Ausdruck zu bringen, daß Jesu Auftreten dem eines Freudenboten entspreche.<sup>16</sup> Marquardt zieht Jes 61,1f ebenfalls im Rahmen christologischer Erwägungen heran, und zwar bei seiner Erörterung der Frage „Jesus – ein Messias Israels?“ und dem damit in der klassischen Dogmatik einhergehenden Postulat der „Geistsalbung Jesu“.<sup>17</sup> In seiner „Eschatologie“ belegt Marquardt mit Hilfe von Jes 61,1f, daß Gottes Verheißung in Israel „nicht nur den großen Wichtigen“ gilt<sup>18</sup>, sondern „z.B. auch unwichtigeren *Kindern und Greisen*“. In Lk 4,31–37 wird seiner Meinung nach mit Hilfe von Jes 61,1 der Zusammenhang von Lehre und Heilkraft Jesu unterstrichen.<sup>19</sup>

Nicht nur ausführlicher, sondern weitaus näher an unserer Fragestellung scheint mir die Rezeption von Lev 25 in Karl Barths „Kirchlicher Dogmatik“. Dort erörtert Barth im 2. Teil der Schöpfungslehre, also seiner „Lehre vom Menschen“ (KD III/2), die Frage nach dem „Mensch[en] in seiner Zeit“<sup>20</sup>. In diesem streng christologisch orientierten Paragraphen entfaltet Barth in einem Exkurs die Bedeutung des Titus 1,3 entnommenen Begriffes „Gottes eigene Zeit“ unter Zuhilfenahme von zwei „alttestamentliche[n] Vorbilder[n]“<sup>21</sup>.

Zur Erinnerung: In Titus 1,3 spricht der Verfasser des Briefes davon, daß Gott ihm in „καίρῳς ἰδίῳς“ sein Wort offenbart habe. Diese Wendung „καίροι ἰδιότ“ – also: „Gottes eigene Zeiten“ oder „Gottes geeignete Zeiten“ – nimmt Barth nun zum Ausgangspunkt der folgenden Überlegungen und benennt die zwei alttestamentlichen Vorbilder: „Das kleine Vorbild sind die Lev 25,1-34 beschriebenen Ein-

richtungen des Sabbatjahres und des Halljahrs“<sup>22</sup>, das „große alttestamentliche Vorbild“ bildet die „Institution des Sabbats“<sup>23</sup>.

Barth charakterisiert das Jubeljahr „über die auch in ihm zu wahrende Stillstellung der landwirtschaftlichen Arbeit hinaus [als] ein Jahr der Befreiung und Wiederherstellung“. Er hält fest, daß Jes 61,1f im Jubeljahr mit Recht das „Gnadenjahr des Herrn“, d.h.: „die messianische Erlösungszeit“ „vorgebildet“ sah, wobei dieses „Gnadenjahr“ nach Lk 4,17f von Jesus als „Vorbild seiner eigenen *Zeit*“ verstanden wurde.<sup>24</sup>

Für unsere Fragestellung kommt es auch darauf an, daß Barth durch diese Zusammenhänge „den prophetischen Charakter dieses Bestandteils des alttestamentlichen Gesetzes“<sup>25</sup> bestätigt sieht – wobei dieses konkrete Gesetz in Christus seiner Meinung nach doch wohl erledigt ist.<sup>26</sup>

Unter dem Aspekt der Zeit hat in jüngster Vergangenheit auch Friedrich Mildenerger das Jubeljahr aus dogmatischer Perspektive betrachtet. Unter der Kapitelüberschrift „Von der Zuwendung Gottes zum Menschen und des Menschen zu Gott“ benennt er im zweiten Band seiner „Biblischen Theologie in dogmatischer Perspektive“ im dortigen § 19 „Zeiten und Orte der Zuwendung“<sup>27</sup>.

Am Beispiel „der Israel eigentümlichen Sabbatfeier“ wird hier die „Erfahrung einer Einheit von Theologie und Ökonomie“<sup>28</sup> demonstriert. Das Sabbatjahr schließlich führt „in besonderer Deutlichkeit aus[geführt], wie Theologie von der Ökonomie her erfaßt worden ist“<sup>29</sup>, anders ausgedrückt:

Im Sabbatjahr „kommt es zu einer *restitutio in integrum* [d.h.: der Wiederherstellung des früheren Zustandes]. Was durch diese menschliche Arbeit verändert worden ist, das wird jetzt zurückgenommen. Da gibt es dann kein Eigentum, keine soziale Ungleichheit, keine Zäune und keine Vogelscheuchen. Gottes Welt gehört allem Lebendigen in der gleichen Weise“.<sup>30</sup> – Auch das Jubeljahr zielt darauf, wenn in ihm „die ganze Eigentumsordnung im Land in ihren ursprünglichen Zustand zurückversetzt werden soll“.<sup>31</sup> Und für das Jubeljahr gilt – angesichts seiner Unrealisierbarkeit in der Jetzt-Zeit – das gleiche, was Mildenerger für das Sabbatjahr konstatiert: „Die Sabbatjahrbestimmung mit ihrem utopischen Zug zeigt, wie hier Zeit in ihrem Kommen auf die Zeit verweist, die eschatologisch kommen soll.“<sup>32</sup>

Sabbat- und Jubeljahr sind für Mildenerger also in erster Linie deshalb von Interesse, weil sie auf die Wiederherstellung des früheren Zustandes zielen.

Praktische Konsequenzen oder ethische Implikationen sind bei Mildenerger hier zwar nicht ausgeführt, aber – trotz der soeben angesprochenen Unrealisierbarkeit der Institution von Sabbat- oder Jubeljahr im heutigen Wirtschaftssystem – durchaus im Blick.

Das macht der zweite Zusammenhang deutlich, in dem Mildenerger auf das Jubeljahr zu sprechen kommt – im mit der Überschrift „Theologie als Ökonomie“ versehenen Band 3, genauer: in dessen drittem Kapitel „Die Welt des Menschen“, § 31: „Die wohnliche Welt“, 1. „Das gute Land von Gott“<sup>33</sup>.

Durch die Institution des Jubeljahrs „soll also wieder in Ordnung kommen, was in diesem Zeitraum von fünfzig Jahren in Unordnung geraten ist“<sup>34</sup> – im Blick auf das Land und die Menschen, die in ihm wohnen, gilt das. „Jeder [zu ergänzen ist doch wohl: jeder Angehörige des Volkes Israel] gehört hier dazu und soll als Befreiter frei sein und bleiben können“.<sup>35</sup> Und Mildenerger fragt – mit einem deutlichen Seitenhieb auf sich solcher Fragestellung allzuoft entziehende ExegetInnen –, „inwieweit solche Bestimmungen auch auf unsere hochkomplexen wirtschaftlichen Verhältnisse anwendbar sind“.<sup>36</sup>

Unter Verweis auf entsprechende Überlegungen in der 1883 posthum erschienenen Ethik von Johann Tobias Beck (1804–1878)<sup>37</sup> wird dabei eine schöpfungstheologische Ausweitung der „durch die Erwählung begründeten Bestimmungen“ zur Diskussion gestellt, um diese verallgemeinern zu können.<sup>38</sup> – „Jeder gehört hier dazu und soll als Befreiter frei sein und bleiben können“ – das gilt dann ja wohl nicht mehr für Israel, sondern für jeden Menschen, der – auf welche Art und Weise auch immer – vor Gott steht!

Abgesehen davon, daß die schöpfungstheologisch fundierte Ausweitung der Jubeljahrbestimmungen insofern nicht unproblematisch und deshalb diskussionswürdig ist, als das Spezifikum der Begründung der Jubeljahrbestimmungen in der Erwählung Israels verlorenzugehen droht, fehlt eine Zuspitzung der Interpretation von Lev 25 im Blick auf das Thema Schuld(en)erlaß – wie schon bei Barth – auch den in den Blick genommenen Argumentationsgängen Mildenergers.

Präsident Preston und die Vorstandsetagen von Deutscher-, Dresdner- und Verbraucherbank würden hierzu in „klassischer“ systematisch-theologischer Literatur also keine Anregungen finden.

### II.3

Eher schon in einer Stellungnahme der Kammer der EKD für Kirchlichen Entwicklungsdienst vom Mai 1988, die den Titel: „Bewältigung der Schuldenkrise – Prüfstein der Nord-Süd-Beziehungen“ trägt. In ihrem II. Abschnitt „Das Problem hinter den Problemen“ hält diese Stellungnahme fest, die internationale Schuldenkrise sei „Ausdruck struktureller Ungerechtigkeiten [...] auf nationaler wie auf internationaler Ebene“<sup>39</sup>. Die

Stellungnahme fährt fort: „Angesichts dieser Dimension des Verschuldungsproblems bedarf es eines Ansatzes, der über finanztechnische und ökonomistisch verengte Lösungen hinausgeht“<sup>40</sup>.

Die für „am Ziel der Gerechtigkeit, des Friedens und der Bewahrung der Schöpfung“ orientierte Lösungen eintretenden Kirchen lassen sich dabei – so die Stellungnahme „von einem Verständnis sozialer Gerechtigkeit leiten, das in dem biblischen Grundgedanken vom Recht der Armen und Schwachen gründet. Das alttestamentliche Ordnungsmodell des Erlassjahres zielte darauf ab, die Ausbreitung und Verfestigung struktureller Armut zu verhindern. In diesem Sinne sind auch heute Ordnungen zu schaffen, die gewährleisten, daß die Lasten der Verschuldung das Lebensrecht der Armen nicht gefährden, sondern daß ihr Lebens- und Handlungsspielraum erweitert wird.“<sup>41</sup>

Hier werden – in meines Erachtens wünschenswerter Deutlichkeit – ethische Implikationen der alttestamentlichen Institution des Jubeljahres benannt. Daß diese Deutlichkeit – man kann auch sagen: Direktheit – nicht unumstritten ist, macht allerdings die Wirtschaftsdenkschrift der EKD von 1991 deutlich. Sie benennt in ihrem III. Teil „Wirtschaft als Ort christlicher Verantwortung“ zwar durchaus „Biblische Motive und Richtungsimpulse“, hält dazu aber grundsätzlich fest: „Die Bibel ist jedoch kein Rezeptbuch, aus dem unmittelbar Anweisungen für bestimmte Maßnahmen in Wirtschaft und Politik entnommen werden können. In der Auslegung der Bibel geht es um die „Erneuerung unseres Sinnes“ und um die „Veränderung unserer Wahrnehmung dessen, was wir tun sollen“<sup>42</sup>. Faktisch verzichtet die Denkschrift in den hierauf folgenden „Konkretionen“ auf eine biblische Grundlegung der ethischen Aussagen: Die jeweils beigegebenen „Bibelzitate“ – für den Abschnitt „Armut und Reichtum“ etwa sind es Ps 82,3 und Mt 19,16f.24<sup>43</sup> – sind allenfalls als Motto zu verstehen und finden in den jeweils folgenden Ausführungen keine substantielle Aufnahme. Damit begibt sich die Denkschrift der Möglichkeit einer wirklichen Rezeption biblischer Anstöße.<sup>44</sup>

## II.4

Der in der genannten Denkschrift formulierten Überzeugung, daß die Bibel kein Rezeptbuch sei, schließt sich der Alttestamentler Eckart Otto zwar an.<sup>45</sup> Für den von gegenwärtiger Marktwirtschaft dringend benötigten Ausgleich zwischen „ökonomischen Einzelinteressen und dem Gemeinwohl der Gesellschaft“ liegt in den Wirtschaftsprogrammen des Ersten Testaments seiner Meinung nach jedoch durchaus eine Herausforderung<sup>46</sup> – auch und gerade in der Halljahrskonzeption.<sup>47</sup> Nach Ottos Überzeugung

„kann sich die soziale Gestaltung der Marktwirtschaft auf die im Alten Testament entworfenen Wirtschaftsprogramme berufen“. <sup>48</sup> Anders herum gedacht läge hier ein Beispiel dafür vor, wie TheologInnen ihren Beitrag in die aktuelle Debatte einbringen können. <sup>49</sup> Dieser Gesichtspunkt mündet bei Otto zuletzt in die Frage, „ob heute eine nur immanent-gesellschaftliche Begründung der sozialen Komponente der Marktwirtschaft ausreicht, um sie auf Dauer als soziale Marktwirtschaft zu sichern“. <sup>50</sup>

Zumindest Otto braucht sich also vom vorher zitierten Vorwurf Mildenbergers an die ExegetInnen nicht getroffen zu fühlen. Und auch an einer von Peter Welten auf dem Berliner Katholikentag 1990 vorgetragenen Bibelarbeit zu Lev 25 geht Mildenbergers Kritik vorbei.

Welten nämlich führt – nach einer Betrachtung von Lev 25; Neh 5; Lev 16 und Lk 4,18f – ganz konkrete Beispiele dafür an, „wie ein solches Jubeljahr unseren Alltag zu verändern vermöchte“ <sup>51</sup>: den Schuldenberg von Privathaushalten in Deutschland, die Diskussion um das Bodenrecht in der Ex-DDR, die Schuldenkrise der Zwei-Drittel-Welt. Seine Schlußbemerkung: „Es ist ein Bußtag nötig, an dem es um unsere Schuld geht, die wir erkennen müssen, die wir eingestehen müssen. Ein Jubeljahr brauchen wir dringend, ein verordnetes Jahr der Revolution. Wir brauchen die Hoffnung auf Befreiung, damit unser Alltag jetzt schon anders wird“ <sup>52</sup>, diese Schlußbemerkung nimmt exegetische Einsichten auf und spitzt sie dogmatisch-ethisch zu. Zugleich wird hier eine Brücke zum in der ökumenischen Bewegung betonten „Herz“ des Jubeljahres geschlagen, das durch Begriffe wie „Bußfertigkeit“, „Freilassung“, „Vergebung“, „Wiederherstellung rechter Beziehungen“ umschrieben wird. <sup>53</sup>

„Forderungen für die [ökonomische und ökologische] Praxis“ leitete auch Jürgen Ebach anlässlich einer Bibelarbeit auf dem Düsseldorfer Kirchentag von 1985 aus seiner Exegese von Lev 25 ab. Die besondere Bedeutung dieses Textes liegt für Ebach darin, daß er über „steile[n] Formulierungen ethischer Forderungen“ hinausgeht und reflektiert, „wie theologische Einsichten zu ökonomischer und ökologischer Praxis werden können“. Dabei werden „die alten Forderungen in einer bestimmten neuen Situation der Geschichte Israels neu befragt, neu durchdacht und neu auf Praxis hin formuliert“. <sup>54</sup> Indem „die alten Vorlagen aus dem Bundesbuch und aus dem Deuteronomium [...] aufgenommen“ sind <sup>55</sup>, begegnet in Lev 25 also ein Stück „innerbiblischer Schriftauslegung“. Dieses kann – so Ebach – Menschen auch heute unter anderem dazu anregen, „die Zusammengehörigkeit von Ökonomie, Ökologie und Politik so [zu] betonen, wie es unser

Text tut“ und außerdem „das Loslassen von Privilegien, die aus Unrecht entstanden sind“ neu einzuüben.<sup>56</sup>

Als drittes – und letztes – Beispiel aus dem Bereich der Bibelarbeiten zum Jubeljahr sei auf einen Beitrag Frank Crüsemanns zu Lev 25,1–13 verwiesen, in dem unter anderem der dem Jubeljahr eigene Charakter als „Recht und Gesetz, bindende Weisung Gottes in Israel“ unterstrichen wird.<sup>57</sup> Interessant ist dieser Beitrag auch deshalb, weil er die Frage nach der Verbindlichkeit der alttestamentlichen Gebote ausdrücklich aufgreift und in diesem Rahmen für die lebendige Wiederentdeckung der „vergessene[n] Weisungen Gottes für einen Umgang mit Mensch und Natur, mit Arbeit und Feier“ plädiert.<sup>58</sup> Wie dieses Plädoyer konkret umzusetzen wäre, deutet Crüsemann an den Beispielen Schuldenerlaß und Zinsmißbrauch<sup>59</sup> an, wobei sowohl der Kontext der Zwei-Drittel-Welt als auch die bundesrepublikanische Wirklichkeit in den Blick kommen.

## II.5

Einige der referierten exegetischen Erkenntnisse hat Martin Robra für die ökumenische Diskussion fruchtbar zu machen versucht. Im Rahmen seiner „Ökumenischen Sozialethik“ greift er unter der Kapitelüberschrift „Sabbat und [...] Leben im Geist“ etwa die Einsicht auf, daß die Bestimmungen zu Sabbat und Jubeljahr zeigen, „wie Fehlentwicklungen durch die Erinnerung an älteres Wissen erkannt und korrigiert werden können“<sup>60</sup>.

Der von ihm hier zitierte Abschnitt aus dem Bericht der Sektion I der Siebten Vollversammlung des ÖRK in Canberra ist ein wichtiger Beleg für die aktuelle Rezeption des Jubeljahres im ökumenischen Kontext.

Im mit der Überschrift „Auf dem Weg zu einer ökologischen Wirtschaftsethik“ versehenen zweiten Teil stellt dieser Sektionsbericht im Abschnitt „A. Vision“ fest: „Sowohl für Juden als auch für Christen bietet die Einführung des Sabbat, des Sabbatjahres und des Jubeljahres eine deutliche Vision der ökonomischen und ökologischen Versöhnung, der sozialen und persönlichen Erneuerung. [...] In den Konzepten des Sabbat- und des Jubeljahres verbinden sich die ökonomische Effektivität bei der Nutzung der knappen Ressourcen mit der Haushalterschaft über die Umwelt, das Gesetz mit der Gnade, die Wirtschaftsordnung mit der sozialen Gerechtigkeit.“<sup>61</sup>

Robra hält – mit Recht – die hier formulierte „Vision einer Versöhnung zwischen Ökonomie und Ökologie“ für besonders relevant. Er führt seine eigenen Überlegungen weiter zur nach Lk 4,18ff von Jesus vorgenommenen „Ausweitung segmentärer Solidarität“. Diese mache „alle zu wechselseitig verpflichteten Erben und Brüdern in egalitärer Gemeinschaft; die Anerken-

nung der Heiligkeit der ganzen Schöpfung durch die Menschen schließt eine reziproke Verpflichtung gegenüber der Mitwelt ein“<sup>62</sup>.

### III.

Welches sind die Konsequenzen, die aus dem dargestellten Befund gezogen werden können oder müssen? Wie kann es weitergehen, wenn „der biblische Textbefund systematisch-theologisch bedacht und im Blick auf seine ethischen Implikationen entfaltet“ werden soll?

Meines Erachtens geht es zunächst und vor allem darum, die Herausforderung der biblischen Botschaft exegetisch verantwortet zur Sprache zu bringen. Dabei ist es von elementarer Wichtigkeit wahrzunehmen, daß hinter den Jubeljahrsbestimmungen von Lev 25 „Schweiß und Tränen“ stehen, daß hier eine von Israel erkämpfte Hoffnung formuliert ist – die sich immer neu so radikal als nur denkbar artikuliert.<sup>63</sup> Dies ist insbesondere gegenüber der sich gelegentlich artikulierenden Meinung festzuhalten, derzufolge das Jubeljahr im Alten Testament nicht radikal genug gedacht sei.

Daß schon das simple „zur-Sprache-bringen“ der biblischen Botschaft – konkret: von Lev 25 als einem Kulminationspunkt der alttestamentlichen Gebots- und Prophetentradition von Gerechtigkeit – mit „Schweiß und Tränen“ verbunden sein kann, darauf weist beispielhaft das Stichwort „Moralismus“ hin, das von seiten betroffener Angesprochener – und auch von Ethikern – gelegentlich in die Debatte eingebracht wird, entweder als Vorwurf oder als Warnung.<sup>64</sup>

In diesem Zusammenhang wird im Rahmen unserer spezifischen Fragestellung als explizit systematisch-theologisches Thema m. E. die Frage nach der Verbindlichkeit der „Heiligen Schrift“ für die christliche Existenz im allgemeinen und diejenige nach der Gültigkeit des alttestamentlichen „Gesetzes“ im besonderen virulent.

Es gilt m. E., sich hier aufs Neue mit der Frage nach dem uns ChristInnen angemessenen Umgang mit dem Gesetz auseinanderzusetzen.<sup>65</sup> Das *ἀνάθεμα*, das protestantische Theologie hierzu gesprochen hat, ist satksam bekannt.<sup>66</sup> Zu reflektieren wäre hier also zunächst einmal die orthodox-lutherische Lehre vom dreifachen Gebrauch des Gesetzes.<sup>67</sup> Inwiefern kann Luther das Jubeljahrgesetz für sich gelten lassen?<sup>68</sup>

Zu diskutieren wären hier allerdings auch vorliegende Alternativentwürfe.

Ich denke etwa an die Arbeiten Peter von der Osten-Sackens, der sich nicht nur einmal daran gemacht hat, dem verzerrten protestantischen

Gesetzesverständnis auf die Sprünge zu helfen – z.B. in einem Aufsatz mit dem Titel „Befreiung durch das Gesetz“, der unter anderem festhält:

„Wesentlich ist für den Apostel [sc. Paulus] im Rahmen seines Verständnisses vom Wort Gottes, daß die göttliche Verheißung der Forderung Gottes vorausliegt. Von ebensolcher Bedeutung ist seine Gewißheit, daß im Evangelium von Jesus Christus die Verheißung und das Gesetz Gottes zur Einheit kommen, das heißt, daß sie zur Rettung des Menschen zusammenfallen.“<sup>69</sup>

Osten-Sacken hat hier z. B. auch darauf verwiesen, daß „Christliche Freiheit [...] im Gemeinschaftsleben real [wird] in Gestalt der Gebote, die es bestimmen“<sup>70</sup> – und auf das Gemeinschaftsleben ist Lev 25 doch wohl allemal bezogen?<sup>71</sup>

Ich denke zudem an Michael Welkers Bemühungen um eine biblisch-exegetisch fundierte Überwindung der Antithese von „Gesetz und Evangelium“, der er seine Konzeption der „Erwartungssicherheit“ gegenüberstellt. Bemerkenswert scheint mir hier übrigens, daß Welkers Überlegungen nicht zuletzt durch die „großen sozialmoralistischen Bewegungen in unseren Kirchen“ motiviert sind. Denn – so Welker – diese, „vor allem die Theologien der Befreiung, sind konzeptionell auf ein Element des alttestamentlichen Gesetzes zentriert, nämlich auf das Erbarmen, die Hinwendung zu den schwächeren Mitmenschen“.<sup>72</sup>

Nachdenkenswert und weiterzuverfolgen scheint mir in diesem Zusammenhang etwa auch Welkers Erkenntnis: „Obwohl das Wirken des Geistes weder beim Buchstaben des Gesetzes ansetzt noch auf Werken des Gesetzes aufbaut [...], behält das Gesetz eine orientierende Funktion auch inmitten der Ausgießung und inmitten des Wirkens des Heiligen Geistes“.<sup>73</sup>

Und noch ein letzter Gedanke, den allein *nach*-zudenken nicht wenige Menschen in nicht unerheblichem Maß „Schweiß und Tränen“ kosten würde, den *nach-zudenken* jedoch vielleicht der mit dem Jubeljahr einhergehenden Herausforderung und Provokation entspräche: Wie, wenn wir als Kirchen das Jubeljahr ernst nähmen? – Zum Beispiel indem wir damit aufhörten, die Schöpfung „bewahren“ zu wollen. Jetzt, nachdem christlich-kirchliche Rede von der Neuschöpfung mit dazu beigetragen hat, der alten, uns anvertrauten Schöpfung den Garaus zu machen, jedenfalls: fast.

Wie, wenn wir wirklich nichts täten – und so dem Land, der Schöpfung Gelegenheit dazu gäben, sich zu regenerieren? Und wenn wir als Kirchen diese Regenerationsphase dazu nutzten innezuhalten, uns jeder Aktivität zu enthalten – und so Buße zu tun?

Auf weitergehende Anregungen bin ich gespannt. Vielleicht können wir Mr. Preston und anderen die dargestellten Ansätze zur Rezeption der Jubel-

jahrsvorstellungen und auch die Ergebnisse unserer Überlegungen in den Arbeitsgruppen ja zuspieren und so meine Hoffnung nähren, daß die anfangs formulierte Agenturmeldung so oder so ähnlich doch noch über die Fernschreiber tickert.

#### ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> Überarbeitete Fassung eines Referates anlässlich der Jahrestagung des Vereins „Studium in Israel“ vom 6.–8.1.1995 in der Evang. Akademie Arnoldshain. Unter dem Titel „... Es gelte Euch als Jubeljahr. Das Erlaßjahr Israels in der Ökumene entdecken“ wollte die Tagung einen ersten Beitrag zur Vorbereitung der nächsten Vollversammlung des ÖRK leisten, auf der – 50 Jahre nach Amsterdam – auch die Idee des „jubilee“ thematisiert werden wird. Zur Vorbereitung der Arbeitsgruppen referierte Prof. Dr. Rainer Albertz den alttestamentlichen Befund, Prof. Dr. Simon Lauer erläuterte rabbinische Quellen und Stimmen des mittelalterlichen Judentums, Dr. Klaus Müller stellte unter der Überschrift „Das Erlaßjahr für ChristInnen?“ Elemente einer erneuerten christlichen Rezeption der Tora vor.
- <sup>2</sup> Vgl. dazu P. Welten, Erklärt dieses fünfzigste Jahr für heilig. Entwurf und Wirklichkeit des Sabbatjahres, BThZ 8 (1991), 121–128, hier: 121.
- <sup>3</sup> Vgl. A. Meinhold, Art. Jubeljahr I. Altes Testament, TRE 17 (1988), 280f; H. Smolinsky, Art. Jubeljahr II. Kirchengeschichtlich [II/1. Mittelalter und Reformationszeit; II/2. Neuzeit], a.a.O., 282–285.
- <sup>4</sup> Das Evangelische Kirchenlexikon grenzt in seiner Neuauflage sogar ein auf den kirchengeschichtlichen Befund (vgl. B. Fischer, Art. Heiliges Jahr, EKL<sup>3</sup>, Bd. 2 [1989], 447f).
- <sup>5</sup> Vgl. dazu H. Smolinsky, Art. Jubeljahr, 282f.  
Allerdings: auch im Lexikon für Theologie und Kirche findet sich kein Abschnitt „Systematisch-theologisch“ (vgl. R. North, Art. Jubeljahr, LThK 5 [1960], 979f; W. Lurz, Art. Heiliges Jahr, a.a.O., 125f).
- <sup>6</sup> Vgl. H. Smolinsky, Art. Jubeljahr, 283: „Das Heilige Jahr 1525 wurde von den Reformatoren scharf kritisiert und die Geldgier der Päpste als Motiv genannt (Luther: WA.TR II, 2488. 2756; III, 3597; V, 5304)“.
- <sup>7</sup> Vgl. dazu BSLK, 442f, Abs. 25.27.
- <sup>8</sup> M. Luther, Von Kaufshandlung und Wucher. 1524; zit. nach O. Clemen, Luthers Werke in Auswahl, Bd.3, 45f. Anzumerken ist, daß der zitierte Abschnitt aus dem Teil der Schrift stammt, den „der anfang 1520 erschienene grosse sermon vom wucher (= W.A. 6, 36–60)“ bildet (a.a.O., 1).
- <sup>9</sup> M. Luther, Wider die himmlischen Propheten, von den Bildern und Sakrament. 1525, zit. nach: Luther Deutsch. Die Werke Martin Luthers in neuerer Auswahl für die Gegenwart, Bd.4: Der Kampf um die reine Lehre, hg. v. K. Aland, Stuttgart/Göttingen 1964, 133–185, hier: 143.  
Vgl. die Fortsetzung des Gedankens ebd.: Wo dies eintritt, „da bleibt das Gesetz (bestehen) und wird nicht äußerlich aufgehoben, es sei denn geistlich durch den Glauben: was nichts anders bedeutet, als das Gesetz erfüllen, Röm 3,31“.
- <sup>10</sup> A.a.O., 144.
- <sup>11</sup> M. Luther, Eine Unterrichtung wie sich die Christen ynn Mose sollen schicken, WA 16,363–393. Hier zit. nach M. Luther, Ausgewählte Schriften, hg. v. K. Bornkamm und G. Ebeling, Bd. II: Erneuerung von Frömmigkeit und Theologie, Frankfurt a.M. 1983, 206–224, hier: 214.

- <sup>12</sup> H. Zwingli, Von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit, zit. nach E. Saxer, Huldrych Zwingli. Ausgewählte Schriften. In neuhochdeutscher Wiedergabe mit einer historisch-biographischen Einführung, Grundtexte zur Kirchen- und Theologiegeschichte, Bd. 1, Neukirchen-Vluyn 1988, 63–97, hier: 76.  
Zu Zwinglis Schriftverständnis vgl. z. B. P. Winzeler, Zwingli als Theologe der Befreiung, Zeitbuchreihe polis, N.F. Bd. 12, Basel 1986, 37f: Für Zwingli, der sich „entscheidend als *Schrifttheologe* verstand[en]“, ist „die immer neu auszulegende Schrift [...] Quelle und „Richtschnur“ sowohl der Predigt wie der Politik und der staatlichen Gesetzgebung“. A.a.O., 64 hält Winzeler fest: „Zwinglis ‚Theologie der Befreiung‘ beginnt mit der besseren Schriftauslegung und Predigt des Evangeliums und nicht etwa mit der Behauptung eines sog. Naturrechtes der Schwachen oder Unterdrückten.“  
Zu Zwinglis Verständnis und Gebrauch des Alten Testaments vgl. E. Künzli, Zwingli als Ausleger des Alten Testaments, in: Huldrych Zwinglis Sämtliche Werke, Bd. XIV (Exegetische Schriften, bearbeitet von O. Farner (□), und E. Künzli, Bd. II: Schriften zum Alten Testament. Die Propheten), Corpus Reformatorum CI, Zürich 1959, 869–899.  
Johannes Calvins Auslegung von Lev 25 bewegt sich ganz im „historischen“ Rahmen und enthält keine Gegenwartsbezüge. Zu Lev 25,23 hält Calvin im übrigen fest: „Dieses auf die Kinder Abrahams zugeschnittene Gesetz läßt sich auf andere Völker kaum anwenden.“ (zit. nach Johannes Calvins Auslegung der Heiligen Schrift in deutscher Übersetzung, hg. v. K. Müller, 2.Bd: 2.–5. Buch Mose, 1. Hälfte, Neukirchen 1909, 703; zur Interpretation von Lev 25 im Rahmen der Auslegung des 8. Gebotes vgl. a.a.O., 700–705).
- <sup>13</sup> Chr. Frey, Ethik des Protestantismus von der Reformation bis zur Gegenwart. Unter Mitarbeit v. M. Hoffmann, Gütersloh <sup>2</sup>1994, 39 (dort in bezug auf Luther formuliert). Frey hält im Blick auf Zwingli a.a.O., 54, fest, daß dessen „Werk [...] *spiritualistische Anklänge*“ habe und „sich in gewisser Weise auch *biblizistisch*“ präsentiere. Daß protestantische Ethik grundsätzlich nicht ausschließlich biblische Ethik sein kann, postuliert Frey a.a.O., 11: „vielmehr arbeiten die von ihr aufgenommenen biblischen Elemente an den Normen des sozialen Lebens und an den Traditionen von Gesellschaften; mitunter kämpfen sie mit den Folgen philosophischer Ethik und auch mit bestimmten Naturrechtsverständnissen“.
- <sup>14</sup> Vgl. dazu M. Noth, Das dritte Buch Mose. Leviticus, ATD 6, Göttingen 1962, Vorwort.
- <sup>15</sup> Vgl. H.-J. Kraus, Systematische Theologie im Kontext biblischer Geschichte und Eschatologie, Neukirchen-Vluyn 1983, 359ff.
- <sup>16</sup> Vgl. G. Ebeling, Dogmatik des christlichen Glaubens, Bd. II: Der Glaube an Gott den Versöhner der Welt, Tübingen 1989, 93.
- <sup>17</sup> Vgl. F.-W. Marquardt, Das Christliche Bekenntnis zu Jesus dem Juden. Eine Christologie, Bd. 2, München 1991, 214.
- <sup>18</sup> Vgl. dazu schon den ersten Teil der Christologie: Das christliche Bekenntnis zu Jesus dem Juden, Bd. 1, München 1990, 124.
- <sup>19</sup> Vgl. F.-W. Marquardt, Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürften? Eine Eschatologie, Bd. 1, Gütersloh 1993, 167.433.  
Im Bibelstellenregister zu den „Prolegomena“ (Von Elend und Heimsuchung der Theologie. Prolegomena zur Dogmatik, München 1988) werden die hier interessierenden Stellen nicht genannt.
- <sup>20</sup> KD III/2, 524–780. Vgl. dazu O. Weber, Karl Barths Kirchliche Dogmatik. Ein einführender Bericht zu den Bänden I,1 bis IV,3,2. Mit einem Nachtrag von Hans-Joachim Kraus zu Band IV,4, Neukirchen-Vluyn <sup>9</sup>1981, 119ff.
- <sup>21</sup> KD III/2, 547.
- <sup>22</sup> Ebd.
- <sup>23</sup> A.a.O., 548.
- <sup>24</sup> A.a.O., 547f.

- <sup>25</sup> A.a.O., 548.
- <sup>26</sup> Vgl. dazu ebd.
- <sup>27</sup> F. Mildenerger, *Biblische Dogmatik. Eine Biblische Theologie in dogmatischer Perspektive*, Bd. 2: *Ökonomie als Theologie*, Stuttgart u. a. 1992, 203–362, hier: 210–247.
- <sup>28</sup> A.a.O., 216.  
Zur Frage des Verhältnisses von als „Konstitution der Wirklichkeit durch Gott“ verstandener Theologie und als „Restitution der Wirklichkeit durch Gott“ aufgefaßter Ökonomie vgl. ders., *Biblische Dogmatik*, Bd. 1: *Prolegomena: Verstehen und Geltung der Bibel*, Stuttgart u. a. 1991, 230–247.
- <sup>29</sup> A.a.O., Bd.2, 218.
- <sup>30</sup> A.a.O., 219.
- <sup>31</sup> Ebd.
- <sup>32</sup> Ebd.
- <sup>33</sup> F. Mildenerger, *Biblische Dogmatik*, Bd. 3: *Theologie als Ökonomie*, Stuttgart u. a. 1993, 287–292.
- <sup>34</sup> A.a.O., 290.
- <sup>35</sup> A.a.O., 291.
- <sup>36</sup> Ebd.
- <sup>37</sup> Vgl. zu Person und Werk Becks H.-M. Wolf, Art. Beck, *Johann Tobias*, TRE 5 (1980), 393–394; K. Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*, Zürich 1947, 562–569.
- <sup>38</sup> Vgl. F. Mildenerger, *Biblische Dogmatik*, Bd. 3, 291.
- <sup>39</sup> *Bewältigung der Schuldenkrise – Prüfstein der Nord-Süd-Beziehungen. Eine Stellungnahme der Kammer der EKD für Kirchlichen Entwicklungsdienst*, hg. v. Kirchenamt der EKD, *EKD Texte* 23, Hannover 1988, 3.
- <sup>40</sup> A.a.O., 4.
- <sup>41</sup> Ebd.
- <sup>42</sup> *Gemeinwohl und Eigennutz. Wirtschaftliches Handeln in Verantwortung für die Zukunft. Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland*, hg. v. Kirchenamt der EKD, Gütersloh 1991, 84.
- <sup>43</sup> Vgl. a.a.O., 92–95.
- <sup>44</sup> Zur Kritik an diesem Umgang mit „Heiliger Schrift“ vgl. F. Crüsemann, *Tora*, 199 mit Anm. 301 (bezogen auf die Strafrechtsdenkschrift der EKD von 1990). Kritik in dieser Sache ist angedeutet bei Chr. Frey, *Gemeinwohl und Eigennutz. Gedanken zur wirtschaftsethischen Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland*, in: Karin Achtelstetter u. a. (Hg.), *Wirtschaftsethik im Dialog. Auf der Suche nach der neuen Ethik*, Zukunft aktuell, München 1993, 44–56, hier: 49.
- <sup>45</sup> Vgl. E. Otto, *Theologische Ethik des Alten Testaments*, ThW 3,2, Stuttgart u. a. 1994, 256. Siehe dazu auch ders., *Wirtschaftsethik im Alten Testament*, *Informationes Theologiae Europae. Internationales ökumenisches Jahrbuch für Theologie*, hg. v. U. Nembach in Verbindung mit H. Rusterholz und P.M. Zulehner, 3. Jahrgang, Frankfurt a.M. u. a. 1994, 279–289, hier: 280.
- <sup>46</sup> Den Aspekt der mit der biblischen Institution des *Jobeljahres* einhergehenden *Herausforderung* stellt in den Vordergrund Gnana Robinson: Schon bei seiner „Erfindung“ im 5. Jh. v. Chr. sollte das *Jobel-Jahr* „die Israeliten religiös und moralisch herausfordern“ (G. Robinson, *Das *Jobel-Jahr*. Die Lösung einer sozial-ökonomischen Krise des Volkes Gottes*, in: *Ernten, was man sät*, FS Klaus Koch, hg. v. D.R. Daniels u. a., *Neukirchen-Vluyn* 1991, 471–494, hier: 478; vgl. auch ders., *A New Economic Order. The Challenge of the Biblical Jubilee*, in: S. Amirthan (ed.), *A Vision for Man*, FS J.R. Chandran, Madras o. J., 363–379). Die Herausforderungen des *Jobeljahres* für die Gegenwart liegen nach Robinson erstens im „dahinter liegenden Radikalismus des Glaubens“ sowie der

- „überraschenden Kapazität, sich den Veränderungen der Zeit anzupassen“ (a.a.O., 492). Der „soziale[n] Dynamismus, der seine Wurzeln im *theo-zentrischen Glauben* hat“, bildet die zweite Herausforderung des Jubeljahres (ebd.), das schließlich „auch Gerechtigkeit auf internationaler Ebene“ fordere (a.a.O., 494). Konkret schließt diese dritte Herausforderung für Robinson ein: „Schulden, verursacht durch den nach-kolonialen Bankrott der Entwicklungsländer, müssen erlassen werden. Das Jubel-Jahr fordert die Menschheit auf, in solch ein Abenteuer des Glaubens einzutreten“ (ebd.).
- 47 Vgl. E. Otto, *Ethik*, 256. Vgl. dazu auch ders., *Wirtschaftsethik*, 281.  
Zur Interpretation von Lev 25 vgl. ausführlich ders., *Ethik*, 249–256.
- 48 E. Otto, *Wirtschaftsethik*, 289.
- 49 Vgl. ebd., und ders., *Ethik*, 256.
- 50 Ebd.
- 51 Welten, *Erklärt ...*, 126.
- 52 A.a.O., 127f.
- 53 Vgl. dazu die Botschaft der Präsidentinnen und Präsidenten des ÖRK zum Pfingstfest 1995.  
Daß es von hier aus nur ein kleiner Schritt zu den aktuellen ökumenischen Themen „Heiliger Geist“ und „Koinonia“ ist, liegt auf der Hand.
- 54 J. Ebach, Über die Wiederherstellung gerechter Verhältnisse, zuerst abgedruckt in JK 46 (1985), 370–379, hier zit. nach ders., Über die Wiederherstellung gerechter Verhältnisse, in: ders., *Theologische Reden mit denen man keinen Staat machen kann, swi ... außer der Reihe*, Nr. 4, Bochum 1989, 109–125, hier: 113.
- 55 A.a.O., 120.
- 56 A.a.O., 123f.  
Im übrigen betont Ebach mehrfach, „daß wir die einzelnen Regelungen nicht direkt auf unsere so ganz anderen gesellschaftlichen Strukturen anwenden können“ (a.a.O., 123).
- 57 F. Crüsemann, Der größere Sabbat – oder die Weisung, sich nicht zu Tode zu arbeiten. Bibelarbeit über 3 Mose 25,1–13, in: ders., *Wie Gott die Welt regiert. Bibelauslegungen*, KT 90, München 1986, 45–61, hier: 46.  
Zum Aspekt der „Rechtsverbindlichkeit“ der Jubeljahrsbestimmungen vgl. auch ders., Für eine Armensteuer. Ein biblisches Plädoyer, in: EK 26 (1993), 532f, hier: 532: „Für mich ist an diese Idee eines völligen Schuldenerlasses als Rechtsanspruch am wichtigsten die damit gegebene Möglichkeit eines wirklichen Neuanfangs.“ Zur Position Crüsemanns vgl. noch dessen Beitrag „... wie wir vergeben unseren Schuldigern“. Schulden und Schuld in der biblischen Tradition, in: *Schuld und Schulden. Biblische Traditionen in gegenwärtigen Konflikten*, hg. v. Marlene Crüsemann und W. Schottroff, KT 121, München 1992, 90–103.  
Daß die in Lev 25 beschriebene „Lösung“ „im Sinne des Freikaufs von Grund und Boden“ „kein Gnadentat, sondern ein Rechtsakt“ ist, betont ebenfalls R. Kessler, Zur israelitischen Löserinstitution, in: *Schuld und Schulden* (a.a.O.), 40–53, hier: 45.47.
- 58 F. Crüsemann, *Der größere Sabbat*, 51.
- 59 Vgl. a.a.O., 54f.
- 60 M. Robra, *Ökumenische Sozialethik. Mit einer Einführung v. K. Raiser*, Gütersloh 1994, 186.
- 61 *Im Zeichen des Heiligen Geistes. Bericht aus Canberra 1991. Offizieller Bericht der Siebten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen*, hg.v. W. Müller-Römheld, Frankfurt a.M. 1991, 64.
- 62 M. Robra, *Sozialethik*, 189.  
Zur Rezeption der biblischen Tradition vom Jubeljahr in theologischen Dokumenten der Zwei-Drittel-Welt selbst sei beispielhaft auf zwei Texte der „Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen“ (EATWOT) verwiesen. So heißt es 1977 in der Schlußerklärung der „Panafrikanischen Konferenz von Dritte-Welt-Theologen“ unter offenkundigem Bezug auf

Lk 4,19f.21 und damit Jes 61,1f: „Das rettende Wort des Herrn, das den Gefangenen die Freiheit schenkt, war unsere Leitlinie“ (zit. nach: Herausgefordert durch die Armen. Dokumente der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen 1976-1986, TDW 13, Freiburg u. a. 1990, 55f). 1981 formuliert die Schlußerklärung der „Fünften Konferenz der Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen“: „Wir möchten unsere Energie und theologischen Ressourcen in ihren [d.h.: der unterdrückten Völker] Dienst stellen, zur besseren Verwirklichung von Gerechtigkeit und Freiheit in unserer Welt. Das bedeutet, aktiv an der Befreiungsmission Jesu teilzunehmen (Lk 4,18f).“ (zit. nach a.a.O., 134).

Mit Hilfe des Rückgriffs auf die alttestamentlichen Bestimmungen zu Sabbat- und Jubeljahr entfaltet Gustavo Gutiérrez seine Überlegungen zum „Skandal der Armut“, die „einen Bruch in der Solidarität der Menschen untereinander und in ihrer Gemeinschaft mit Gott“ spiegele und als „Ausdruck von Sünde [...] unvereinbar mit dem Kommen der Herrschaft Gottes“ sei (vgl. G. Gutiérrez, *Theologie der Befreiung. Mit der neuen Einleitung des Autors und einem Vorwort von Johann Baptist Metz*, Mainz <sup>10</sup>1992, 350–352, Zit.: 352).

<sup>63</sup> Für die Anregung dieses Gedankens bin ich Prof. Dr. Peter von der Osten-Sacken besonders verbunden. Ihm danke ich zudem sehr herzlich für seine Bereitschaft, eine Vorstufe des Referates mit mir zu diskutieren.

<sup>64</sup> Zur Warnung vor einem „sachfremden Moralismus“ in der Debatte um eine angemessene Wirtschaftsethik vgl. etwa P. Ulrich, *Moral in der Marktwirtschaft. Eine Kritik der EKD-Wirtschaftsdenkschrift*, in: EK 25 (1992), 86–89, hier: 86.

Zum sich angesichts der „Unvereinbarkeit der Perspektiven“ (M. Robra, *Sozialethik*, 30) stellenden Problem der Sprache und Sprachfähig- bzw. Sprachlosigkeit vgl. die Erwägungen von K. Raiser, „Könnte es sein, daß wir einfach blind geworden sind für die Wirklichkeit?“ Ein Bericht über das Ökumenische Hearing zum Internationalen Finanzsystem, in: ÖR 37 (1988), 469–476, hier: 475f.

<sup>65</sup> Vgl. dazu auch M. Robra, *Sozialethik*, 190, dem aber das vom Kanon des Alten Testaments gebotene Modell zur Illustration des „Ergänzungsverhältnis[ses] zwischen einer prophetisch-volkszentrierten Ethik und einer auf die Weiterentwicklung der Menschenrechte und internationaler Strukturen ausgerichteten politikzentrierten Ethik“ wichtiger ist.

<sup>66</sup> Nachzudenken wäre hier dann natürlich auch und vor allem über jüdische Stimmen. Zur Kritik der protestantischen Gesetzeskritik vgl. beispielhaft R.J.Z. Werblowsky, *Tora als Gnade*, Kairos 15 (1973), 156–163 (besonders erhellend dabei dessen Aussage: Was Christen und Juden „getrennt hat, ist ein christliches Mißverständnis, bzw. die Weigerung der Christen, die Tora des Juden als Gnade zu sehen“ [a.a.O., 162]); M. Wyschogrod, *Christianity and Mosaic Law*, in: *Pro Ecclesia*, Vol. II, No. 4.

<sup>67</sup> Vgl. zu den Begriffen „*usus politicus*“, „*usus elenchticus* bzw. *paedagogicus*“ und „*usus didacticus legis*“ knapp aber präzise H.G. Pöhlmann, *Abriß der Dogmatik*, Gütersloh <sup>3</sup> 1980, 41 (a.a.O., 40f auch der Hinweis, daß die Lehre vom dreifachen Gebrauch des Gesetzes nur für die *lex moralis* gilt, für *lex ceremonialis* und *lex iudicialis* bzw. *forensis* aber nicht).

Zur Differenzierung zwischen *lex moralis* und *lex ceremonialis* vgl. bereits die Alte Kirche (vgl. O.H. Pesch, *Begriff und Bedeutung des Gesetzes in der katholischen Theologie*, JBTh 4, 171–213, hier: 174) und Thomas von Aquin (s. dazu M. Wyschogrod, *Christianity*, 2f).

<sup>68</sup> Vgl. in diesem Zusammenhang noch dessen Formulierung: „Es ist kein Buch ynn der Biblien, darynnen sie nicht beyderley sind, gott hatt sie alwege beyeynander gesetzt, beyde, gesetz und tzsagung“ (M. Luther, *Adventspostille*. 1522, WA 10,1,2, 1–208, hier: 159,7f).

<sup>69</sup> P. von der Osten-Sacken, *Befreiung durch das Gesetz* (1979), in: ders., *Evangelium und Tora. Aufsätze zu Paulus*, ThB 77, München 1987, 197–209, hier: 199.

<sup>70</sup> A.a.O., 205.

- <sup>71</sup> Daß von der Osten-Sacken unter Hinweis auf Röm 8 „die ganze Schöpfung in die Verheißung der Freiheit hinein[gezogen]“ sieht (a.a.O., 206), ist mit der von Mildenerger vorgenommenen schöpfungstheologischen Ausweitung (vgl. oben), nicht identifizierbar – auch und vor allem deshalb, weil es bei von der Osten-Sacken nicht um eine „Enterbung“ Israels geht, sondern um die notwendige Ausweitung der EmpfängerInnen des Heiligen Geistes.
- <sup>72</sup> M. Welker, Erwartungssicherheit und Freiheit. Zur Neuformulierung der Lehre von Gesetz und Evangelium, EK 18 (1985), 680–683, hier: 680. Vgl. dazu auch die Fortsetzung dieses Beitrages: ders., Erbarmen und soziale Identität, EK 19 (1986), 39–42. Breiter entfaltet hat Welker seine Position in: ders., Security of Expectations. Reformulating the Theology of Law and Gospel, The Journal of Religion 66 (1986), 237–260.
- <sup>73</sup> M. Welker, Gesetz und Geist, in: JBTh 4 (1989), 215–229, hier: 228.

## Der Weg zu einer ökumenischen Sozialethik am Beispiel der Arbeitnehmer-Mitbestimmung<sup>1</sup>

VON ALEXANDER BOCKSCH

Eine umfassende ökumenische Sozialethik konnte bislang nur unzureichend entwickelt werden; wohl, weil die Wechselwirkungen unterschiedlicher sozialetischer Richtungen in der Wissenschaft – sei es Theologie, sei es Sozialphilosophie oder Rechtswissenschaft – nur unzureichend beachtet worden sind. Thematisch wurde das Feld zudem konfessionell abgesteckt. Dabei bietet sich im Bereich der Sozialethik ein weites Arbeitsfeld der Kirchen mit ökumenischer Perspektive.<sup>2</sup>

### *1. Sozialkritik als Auslöser sozialetischen Denkens*

Die Mitbestimmungsfrage war bereits im Laufe des 19. Jahrhunderts als Problem der Zuordnung von Kapital und Arbeit erkannt worden. Mit zunehmender Auseinandersetzung um diese Zuordnung wurden Bemühungen vorangetrieben, den Arbeitnehmern auf verschiedenen Ebenen der Gesellschaft organisatorisch-institutionelle Einflußmöglichkeiten auf Leitung und Organisation von Wirtschaftseinheiten zu ermöglichen. Die Forderung der Mitsprache blieb dabei nicht allein auf betriebliche