

„Du sollst dein Geld nachhaltig anlegen!“*

Ethische Geldanlage inspiriert aus der jüdischen Schrift

JAKOB FOISSNER**

Die jüdische Schrift – in Form des jüdischer Tanachs oder des christlichen Altes Testaments – bietet beeindruckendes Material für eine am Konzept Nachhaltigkeit orientierte Finanzethik. Um dieses Potential zu heben, wird sie methodisch als historisches Produkt gesellschaftlicher Diskurse gefasst. Der daraus entwickelte Nachhaltigkeitsbegriff inspiriert und korrigiert moderne Anlagenethik.

Schlagwörter: Schriftauslegung, Altes Testament, Finanzethik, Anlagenethik, Nachhaltigkeit

“You Shall Place Your Funds Sustainably!” – Ethical Investment inspired by the Jewish Scriptures

The Jewish Scriptures offers impressive material for financial ethics, which is based on the concept of sustainability. To unlock this potential, the Jewish Scriptures are methodologically treated as a result of the intersubjective discussion of a historic society. The resulting concept of sustainability inspires and corrects modern investment ethics.

Keywords: Scriptural Interpretation, Old Testament, Financial Ethics, Investment Ethics, Sustainability

1. Einleitung

Finanzethik aus Heiligen Schriften zu begründen klingt verdächtig. Man könnte religiöse Fundamentalismen vermuten oder vorkritische, weltfremde Predigten über das böse Geld. Ich möchte hier das Gegenteil versuchen und moderne, am Konzept Nachhaltigkeit orientierte Finanzethik mit Impulsen aus der jüdischen Schrift, also dem christlichen Alten Testament, begründen und inspirieren.

Dazu sind drei Zwischenschritte nötig. Zuerst gilt zu prüfen welchen Mehrwert Finanzethik durch den Blick auf die jüdische Schrift gewinnen kann. Ist dieser Mehrwert in Form von drei Funktionen aufgewiesen, braucht es – in einem zweiten Schritt – eine wissenschaftlich redliche Methode um die Texte der Schrift für eine säkulare, moderne Finanzethik fruchtbar zu machen. Der dritte und letzte Gedankenschritt verlässt den abstrakt-methodischen Raum und entwickelt inhaltliche Thesen einer durch die Schrift inspirierten Finanzethik.

* Beitrag eingereicht am 28.02.2016; nach doppelt verdecktem Gutachterverfahren überarbeitete Fassung angenommen am 30.11.2016.

** Mag. Jakob Foissner, Katholische Privatuniversität Linz, Hagenstraße 39b, A-4040 Linz, Tel.: +43-(0)680-3162243, E-Mail: Jakob.Foissner@gmx.at, Forschungsschwerpunkte: Ethische Schriftauslegung, Ethik der Finanzanlagen, Wirtschaftsethik im Schulkontext.

2. Offenbarungsschriften für säkulare Ethik

Der Glaube und hier im speziellen Fall die Schrift haben keine normative Funktion im ethischen Diskurs. Im theologischen Bereich mag das anders sein, aber im Feld der autonomen Ethik zählt nur das rationale Argument und nicht offenbarte Wahrheit. Entsprechend unmöglich ist es, moderne Finanzethik aus dem Glauben zu entwickeln oder zu begründen. Das heißt aber nicht, dass die Schrift keine Rolle für moderne Ethik spielen kann. Ganz im Gegenteil. Alfons Auer nennt in seinem Standardwerk der Moraltheologie *Autonome Moral und christlicher Glaube* drei Funktionen, wie Glauben – hier in Form von einer Offenbarungsschrift – in die Ethik einfließen kann und soll. Er spricht von einer integrierenden, stimulierenden und kritisierenden Funktion (vgl. Auer 1984: 160–195).

Die erste Funktion *integriert* sachlich richtige Normen in einen größeren – geglaubten – Sinnhorizont. So kann einer rationalen ethischen Entscheidung eine ganzheitliche Sicht und auch eine emotionale Perspektive beigelegt werden. Die Entscheidung wird nicht „richtiger“ durch den Glauben, aber sie bekommt eine ganzheitlichere Tiefe. So ist es sachlich vernünftig begründbar niemanden zu töten. Der Satz: „Das Leben ist heilig.“ integriert die rationale Norm jedoch in einen größeren Sinnhorizont.

Die *stimulierende* Funktion macht deutlich, dass im Glauben auch eine motivierende Kraft liegt, die über die Vernunft hinausgeht. Einerseits mittelbar, indem der gläubige Mensch sich bei ethischen Fragen nicht nur von der Vernunft, sondern auch von Gott beauftragt erlebt. Und andererseits unmittelbar, in dem die Offenbarung in Bildern und Narrationen spricht, die zum Handeln aufrufen und motivieren. Die Pflicht zur Ersten Hilfe zum Beispiel ist in der Vernunft gut begründet, aber anhand der Geschichte vom barmherzigen Samariter (Lk 10,25–37) werden wir emotional angerührt und motiviert.

Nun zur dritten Funktion: Daseinsentwürfe, die zwar vernünftig begründbar sind, aber dem geoffenbarten Menschen- und Weltbild widersprechen, dürfen und sollen mit Mitteln der Vernunft *kritisiert* werden. Die kritische Funktion des Glaubens beauftragt ihn, vernünftige Normen darauf zu prüfen, ob sie nicht nur sachgerecht, sondern auch menschengerecht sind. So ist beispielsweise die Globalisierung als solche durchaus vernünftig begründbar. Trotzdem fallen Menschen durch den Rost dieser Entwicklung. Aus einem christlichen Menschenbild (Gottesebenbildlichkeit, Würde des Menschen) heraus kann eine Entwicklung, die solche Opfer fordert, nicht unkritisch akzeptiert werden.

3. Die Methode ethischer Schriftauslegung

Soll eine Offenbarungsschrift jedoch in einen ethischen Diskurs eingebracht werden, gilt es, sich an die Regeln der säkularen, autonomen Vernunft zu halten. Eine mehr als 2000 Jahre alte Offenbarungsschrift in diesem Sinn für moderne Ethik fruchtbar zu machen, ist kein ungefährliches Unterfangen. Zwei klassische Fallstricke liegen am Weg zwischen moderner Ethik und Heiliger Schrift. Der erste ist der opportunistische Fallstrick. Das bedeutet, dass für eine biblische Ethik nur *passende* Stellen herausgepickt werden. Jene Stellen, die dem eigenen Ethos widersprechen, werden schlicht ignoriert oder mit zweifelhaften Argumenten negiert. Der zweite Fallstrick begegnet

uns im Universalismus. Sammelt und systematisiert man nämlich alle Gesetze und Regeln aus der Schrift, ohne eine wie auch immer geartete Vorauswahl zu treffen, entsteht ein inkonsistentes, widersprüchliches Netz aus Normen. Diese werden dann häufig nach subjektiver Einschätzung als wichtig und richtig oder eben als falsch und veraltet kategorisiert. Wir haben es also – entweder nach oder vor der Systematisierung – mit dem Problem einer subjektiven, willkürlichen Ethik zu tun.

Beide Gefahren vermeidet Franz Furger (vgl. 1984), katholischer Moralthologe, mit einer methodisch-inhaltlichen Doppelstrategie. Inhaltlich schlägt er vor, aus der Gesamtheit der Schriften gemeinsame, verbindliche und abstrakte Leitprinzipien abzuleiten. Diese Leitprinzipien dienen als Basis der Ethik. Damit macht er die Wertgrundlage einer Ethik entlang der Schrift transparent und diskutierbar. Jede Ethik beruht auf solchen Wertgrundlagen. Oftmals werden sie unreflektiert nur als Prämissen angenommen, sie bilden aber die Grundlagen jedes ethischen Argumentierens. Wissenschaftlich redlich und ideologiekritisch ist ein ethisches Konzept nur dann, wenn es seine Wertgrundlagen transparent macht und begründen kann. (ebd.: 20)

Furgers wichtigste Innovation für die hier angeführte Problematik ist jedoch seine methodische Strategie. Dazu untersucht er die biblischen Normen – im Kontext der jüdischen Schrift formal meist Gesetzestexte. Im Fokus seiner Untersuchung ist dabei aber nicht der Inhalt des biblischen Gesetzes, sondern der Weg, wie es zur Formulierung dieser Norm gekommen ist. Er untersucht also die zugrundeliegende ethische Problemlage und die Güterabwägung, die zu der biblischen Norm geführt hat. Diese rekonstruierte Güterabwägung versteht er als Vorbild für moderne Güterabwägungen. Es ist also nicht die konkrete biblische Norm, sondern die Methode der Normbildung, die Furger ethisch interessiert. So gilt es also zu untersuchen, wie die unterschiedlichen Interessenlagen der historischen Gesellschaft gegeneinander abgewogen wurden und daraus Normen entstanden. Und vor allem wird betrachtet, nach welcher Methode und nach welchen Prinzipien bei schwierigen, konflikthaften Güterabwägungen entschieden wurde.

Um die für diesen Zweck interessanten ethischen Konflikte und gesellschaftlichen Diskurse in und hinter den Texten wahrnehmen zu können, bedarf es einer sozialgeschichtlichen Untersuchung der jüdischen Schrift. Je besser der sozialgeschichtliche Kontext der Entstehung und Tradierung der Texte bekannt ist, desto sicherer und genauer kann auf die damalige Entscheidungsfindung und damit auf Modelle ethischer Güterabwägung geschlossen werden. Dazu können und müssen wir die Offenbarungsschriften als sozialgeschichtlich gewachsene und geprägte Dokumente verstehen. Die Texte der Schrift sind, so der unbestrittene Konsens der Forschung, nicht das Produkt eines genialen Schriftstellers bzw. einer genialen Schriftstellerin, nicht einmal das einiger weniger Autorinnen und Autoren. Sie sind vielmehr das Ergebnis langer mündlicher Tradierung und langsamer Verschriftlichung. Zu einem einheitlichen Kanon von Schriften, wie er in Form der christlichen Bibel oder des jüdischen Tanach vorliegt, wurde eine Auswahl der damals bedeutsamen Schriften erst nach hunderten Jahren reger Überarbeitung und Adaptierung zusammengefügt. Das heißt, die Texte sind das Produkt langer gesellschaftlichen Diskussionen und zu Schrift geronnener liturgischer und rechtlicher Praxis. Die Heiligen Schriften sind damit in ihrer Entstehung zuerst Ergebnis innerjüdischer, intersubjektiver Diskurse. Die Überarbeitungsschichten, Tradierungen und eben auch Nichttradierungen sowie die Auswahl der

Schriften für den endgültigen jüdischen oder christlichen Kanon tragen noch einen intergenerationellen so wie interkulturellen Kontext in die Texte ein.

Um ethische Schriftauslegung für eine autonome, säkulare Moral nutzbar zu machen, wird der Blick auf die jüdische Schrift auf eine historische Perspektive beschränkt. Sie wird also methodisch nicht als Offenbarungsschrift, sondern als historisches Produkt intersubjektiver Diskurse gefasst. Als ein solches Produkt intersubjektiver Diskurse und gesellschaftlicher Praxis gelesen, ist die jüdische Schrift zwar keine Heilige Schrift, aber dennoch das best-erforschte Schriftstück einer altorientalisch-antiken Gesellschaft. Die freigelegte Erfahrung dieser historischen Gesellschaft, mit ihrer eigenen Finanzwirtschaft und Finanzethik, soll hier für die Ethik gehoben und genutzt werden.

Die Reduktion auf ihren historischen Gehalt ist dabei ausschließlich methodischer Art. Für Christen und Christinnen oder Juden und Jüdinnen ist die jüdische Schrift – als Tanach oder Altes Testament – Offenbarungsschrift und kann damit die oben ausgeführte integrierende, kritisierende und stimulierende Funktion ausfüllen.

4. Nachhaltigkeit aus der Schrift begründen

Eine erste Schwierigkeit, Nachhaltigkeit mit Hilfe der jüdischen Schrift zu begründen oder zu inspirieren, liegt im Begriff Nachhaltigkeit selbst. Der Begriff stellt gegenwärtig eher ein Diskursfeld dar, als eine definierte Bedeutung. Um Nachhaltigkeit zu begründen, muss also vorher geklärt werden, was damit überhaupt gemeint ist. Jede akademische Disziplin, wirtschaftliche Branche und politische Konzeption entwickelt eine eigene Definition von Nachhaltigkeit. „Ergebnis ist dann, dass Nachhaltigkeit zu einem schillernden Begriff verkommt, mit dem mehr verschleiert als transparent gemacht wird.“ (Hoffmann 2005: 231)

Deswegen soll hier die erste bedeutende und immer noch relativ konsensfähige Definition von Nachhaltiger Entwicklung des UN-Dokuments *Our Common Future* von 1987 die Grundlage sein:

„Nachhaltige Entwicklung (Sustainable Development) ist Entwicklung, die die Bedürfnisse der Gegenwart befriedigt, ohne zu riskieren, dass künftige Generationen ihre eigenen Bedürfnisse nicht befriedigen können.“ (vgl. WCED 1987: Part 1, Chapter 2, Paragraph 1)

Ich verstehe das Konzept Nachhaltigkeit im Anschluss an diese Definition als ein intra- und intergenerationelles Gerechtigkeitskonzept, das ökologische, ökonomische und soziale Fragen gleichermaßen ernst nimmt und in Beziehung setzt. Der Fokus des Konzepts sind die Bedürfnisse von gegenwärtig lebenden Menschen und zukünftigen Generationen. Soziale Fragen müssen mit Fragen der Ökonomie und des Umweltschutzes so vermittelt werden, dass man der Eigenlogik der Systeme gerecht wird und gleichzeitig ihre gegenseitige Interdependenz ernst nimmt.

Dem UN-Dokument folgend ist das Konzept Nachhaltigkeit ein anthropozentrisches Konzept, das einem strengen Systemdenken unterliegt. Umweltschutz im Sinne des Konzepts Nachhaltigkeit ist also der Schutz der ökologischen Systeme. Aber nicht, weil die Natur (ökozentrisch) oder aller Lebewesen (biozentrisch) einen intrinsischen Wert haben, sondern um die Möglichkeiten für den Menschen von heute und morgen gerecht zu verteilen. Das beinhaltet nicht nur menschliches Überleben, sondern natür-

lich auch den moralischen, ästhetischen, emotionalen, medizinischen und wissenschaftlichen Nutzen von geschützten und stabilen ökologischen Systemen oder Artenschutz. Für das Konzept Nachhaltigkeit ist also Umweltschutz unbedingt wichtig. Aber nicht um des einzelnen Lebewesens willen, sondern um die Systeme zu stabilisieren, die dem Menschen das Leben ermöglichen.

Analog sind soziale oder wirtschaftliche Systeme so zu gestalten, dass die Chancen zukünftiger Generation nicht gefährdet und die sozialen und wirtschaftlichen Chancen gegenwärtig lebender Menschen gerechter verteilt werden.

Um ein solches Konzept von Nachhaltigkeit durch die Schrift kritisch, integrierend und stimulierend zu inspirieren, ist es im nächsten Schritt nötig, in ihr Leitprinzipien für die Finanzethik zu suchen. Zu diesem Zweck muss intertextuell – sprich: in der Zusammenschau aller Texte der Schrift – vorgegangen werden. Dazu stütze ich mich auf die in diesem Feld bedeutsamen, deutschsprachigen, christlichen Alttestamentler und übernehme weitgehend deren Prinzipien. Hierzu habe ich mich vor allem an den protestantischen Theologen Frank Crüsemann, Bernd Janowski und Stefan Seiler sowie ihren katholischen Kollegen Georg Braulik und Klaus Grünewaldt orientiert. Drei Prinzipien, *die Bewahrung der Freiheit, das Streben nach Gerechtigkeit und die Nächstenliebe*, haben sich als die ethischen Leitbegriffe der jüdischen Schrift herausgestellt. Diese Leitprinzipien werden hier im Folgenden vorgestellt und dann mit dem Konzept Nachhaltigkeit in Verbindung gebracht.

4.1 „Der Gerechtigkeit sollst du nachjagen“ (Dtn 16,20)

„Will man alles, was die Bibel über Gott und Mensch zu sagen hat, mit einem einzigen Wort zusammenfassen, so kommt allein der Begriff der Gerechtigkeit in Frage.“ (Crüsemann 2003: 52)

Gerechtigkeit in der jüdischen Schrift bezieht sich ganz grundsätzlich auf die positive Ordnung von Gemeinschaftsbeziehungen (vgl. Crüsemann et al. 2004: 149). Sie tritt jedoch in Form einer „rettende(n) Gerechtigkeit Gottes“¹ auf, der eine ganz andere Logik zugrunde liegt als wir sie kennen. In der Rettung aus Bedrückung und Not – unabhängig davon ob sie selbst- oder fremdverschuldet ist und trotz faktischer Ungleichbehandlung – wird Gottes rettende Gerechtigkeit erfahrbar. Sie stellt nicht die Frage, ob etwas gerechtfertigt ist. Schuld und Unschuld spielen für die rettende Gerechtigkeit Gottes keine Rolle. Sie stellt vielmehr etwas richtig, was in Unordnung geraten und falsch ist (vgl. Crüsemann 2003: 52). Gerechtigkeit in der hebräischen Sprache ist ausschließlich positiv gewendet. Es gibt – vergleichbar mit Friede, Rettung, Befreiung – in der Wortbedeutung selbst keine negative Form. Dabei sei angemerkt, dass der Gerechtigkeitsgedanke der Schrift zuerst Menschen, dann aber dezidiert auch Tiere in diese umfassende Ordnung hineinnimmt.

Der Mensch hat, gleich einer Antwort auf die göttliche Gerechtigkeit, selbst gerecht und rettend zu handeln. Darin liegt die Spannung im Gerechtigkeitsbegriff der Schrift. Sie ist unvermittelt und bedingungslos, geht sie von Gott aus, aber Herausforderung und Aufgabe, betrifft sie den Menschen. Die Gerechtigkeit Gottes ist endzeitlicher

¹ Der Begriff geht zurück auf Janowski (vgl. 1999).

Ausblick und hoffnungsvolle Versprechung einer unverdient geschenkten, guten Welt. Aber diese zu beginnen und hier und heute zu verwirklichen, liegt in der Verantwortung derer, denen sie versprochen wurde. Während die geschichtlich gestiftete und erfahrene Freiheit durch Gottes Gesetze bewahrt und geschützt werden soll, ist der versprochene Gerechtigkeit nachzujagen. Sie ist Zielpunkt der endzeitlichen Herrschaft Gottes.

4.2 **Bewahrung der Freiheit**

Mit der Rettung aus der Sklaverei in Ägypten – dem Exodus – hat Gott sein Volk nicht nur von einer politischen Macht befreit. Erst durch diese Befreiung wurde ermöglicht, in Beziehung zu Gott zu treten (vgl. Seiler 2013: 207). Nur wer ökonomisch, politisch und ideologisch frei ist, kann sich frei für Gott entscheiden – so die Logik dieser Befreiung. Erst mit dem Exodus wird das Volk Israel also zum Volk Gottes befreit. Diese Befreiung ist damit die identitätsstiftende Grunderfahrung des Volkes Israels. Im Umkehrschluss bedeutet das: Nur der freie Mensch kann Teil des Volk Gottes sein.

Das Engagement für die Bewahrung dieser geschenkten Freiheit und der Kampf für die immer neu nötige Befreiung ist die Antwort Israels auf die ursprüngliche Befreiungstat Gottes. Vergisst und verliert das Volk Israel diese Freiheit, vergisst und verliert es damit seine Identität als Volk Israel und – noch wichtiger – die Beziehung zu seinem Gott. Israel ist also nur Volk Gottes, wenn es sich frei von Unterdrückung hält. Das heißt dreierlei: selbst nicht Unterdrücker oder Unterdrückter zu werden, sich gegen die eigene Unterdrückung zur Wehr zu setzen und sich für die ökonomische, politische und ideologische Befreiung von Unterdrückten zu engagieren.

4.3 **„Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“ (Lev 19,18)**

Die Liebe wird von Franz Furger als das Leitprinzip des Neuen Testaments eingeführt (vgl. Furger 1984: 27–28). Aber auch in der jüdischen Schrift – dem Alten Testament – und allen voran in den beiden Büchern Deuteronomium und Levitikus finden wir eine bedeutsame Theologie der Liebe. Sie lässt sich in einem dreistufigen Konzept entwickeln. JHWH ist dabei der erste, der sich in diese Liebesbeziehung zu seinem Volk stellt. Seiner „Liebe entspringt alles Handeln für sein Volk.“ (Braulik 2012: 556) Die Antwort auf diese geschenkte Liebe kann nur die Gegenliebe Israels sein. Hier liegt die zweite Stufe des deuteronomischen Begriffs von Liebe. Prominent eingefordert im Schema Israel (Dtn 6,4-5), dem Glaubensbekenntnis der Juden:

„(4) Höre, Israel: Der HERR, unser Gott, ist der einzige HERR. (5) Und du sollst den HERRN, deinen Gott, lieben, von ganzem Herzen, von ganzer Seele und mit deiner ganzen Kraft.“

Die dritte Stufe ist schließlich die Verwirklichung dieser Liebesbeziehung zwischen Israel und seinem Gott. „Die Liebe zu Gott findet also ihren praktischen Ausdruck darin, dass der Mensch die Gebote befolgt, sich loyal an die Weisungen hält, die dem Bund zwischen Gott und seinem Volk zugrunde liegen.“ (Grünewaldt 2002: 138) Das ist nur konsequent, weil Liebe im Sinne einer emotionalen Hinwendung und Zuwendung nicht verordnet werden kann. Sie kann nur erhofft und geschenkt werden. In

diesem unemotionalen aber durchaus relationalen Sinn ist auch die konkrete Form der Liebe als Gebot der Nächstenliebe in Lev 19,17–18 zu verstehen:

„(17) Du sollst deinen Bruder nicht hassen in deinem Herzen. Du sollst deinen Nächsten zurechtweisen. So wirst du seinetwegen keine Sünde auf dich laden. (18) Du sollst nicht Rache üben an den Angehörigen deines Volks und ihnen nichts nachtragen, sondern du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. Ich bin der HERR.“

Es kann damit auch – durchaus im Sinne Jesu – als eine Zusammenfassung der Gebote interpretiert werden. Jedoch nicht in der Art, dass es alle anderen Weisungen hinfällig macht, sondern vielmehr als Übersatz über alle Gebote. Dieser Übersatz bringt noch einen zusätzlichen Wert ein. Denn das Gebot der Nächstenliebe ist verbunden mit der Zurechtweisung des Nächsten. Sie enthält eine Verantwortungsdimension wie Vers 17b festhält: „So wirst du seinetwegen keine Sünde auf dich laden.“ Der oder die Nächste soll nicht nur gut behandelt werden, das Liebesgebot ruft darüber hinaus dazu auf, „Verantwortung für das Heil des oder der Nächsten zu übernehmen.“ (Grünwaldt 2002: 142) Dabei spielt, wie oben dargelegt, die emotionale Dimension eine untergeordnete Rolle. Israel ist vielmehr aus seiner Gottesbeziehung heraus verpflichtet, auf seine Mitmenschen zu achten und Verantwortung für einander zu übernehmen. Liebe bedeutet, die Beziehung – zu Gott und Mitwelt – nicht abreißen zu lassen.

5. Nachhaltigkeit im Kontext von Gerechtigkeit, Befreiung und Liebe

Dem Konzept Nachhaltigkeit geht es im Kern um Gerechtigkeit. Die an der Schrift orientierte Ethik mit ihrem Leitprinzip der Gerechtigkeit verdeutlicht diesen Grundsatz noch weiter und eröffnet eine direkte Parallele zwischen jüdischer Schrift und Nachhaltigkeit. In der Frage nach dem Fokus der angestrebten Gerechtigkeit geht die biblische Ethik mit ihrem Fokus auf das Leben an sich (Menschen, Tiere) über das Konzept Nachhaltigkeit (Fokus ist der Mensch), wie es hier vorgestellt wurde, hinaus. Während das Konzept Nachhaltigkeit die ökologischen Systeme und Tierarten schützt, um den Lebensraum für den Menschen zu erhalten, ist im biblischen Gerechtigkeitsgedanken an das Leben insgesamt als Schöpfung Gottes gedacht. Hier können wir anhand der integrierenden Funktion des Glaubens für die Nachhaltigkeit einen größeren Horizont aufmachen. Auf der anderen Seite macht sich aber auch mit dem Konzept Nachhaltigkeit ein größerer Horizont auf. Denn ihm liegt ein doppelter (inter- und intragenerationeller) Gerechtigkeitsbegriff zugrunde, der über die biblische intragenerationelle Gerechtigkeit hinausgeht. Beide Konzepte können sich also – ganz im Sinne der integrativen Funktion – fruchtbar ergänzen und ermahnen sich gegenseitig – in ihrer kritisierenden Funktion – zur Gerechtigkeit als leitender Idee.

Die Freiheitsidee der jüdischen Schrift wird in der Nachhaltigkeitskonzeption in Form des Rechts auf gleiche Chancen angesprochen. Der biblische Kampf um Befreiung steht in einem stimulierenden Verhältnis zum heutigen Ringen um Chancengleichheit. Chancen werden zu unterschiedlichen Zeiten durch verschiedene Faktoren begrenzt. So spielen in der jüdischen Schrift fast nur soziale, politische und ökonomische Zustände eine Rolle. Moderne finanzethische Fragestellungen hingegen müssen auch ökologische Umstände in ihre Abwägungen einbeziehen. Nicht nur intergenerationell, weil ein zerstörtes Ökosystem zukünftigen Generationen Chancen vorenthält, sondern

auch intragenerationell, weil Umweltzerstörung die Lebenschancen der Armen überproportional gefährdet. Das Engagement für Nachhaltigkeit wird also emotional und narrativ stimuliert durch das Prinzip der Befreiung, das wir in der jüdischen Schrift finden.

Das Leitprinzip der Liebe kommt im Konzept Nachhaltigkeit nicht explizit vor. In der starken Verantwortungsdimension, wie es in der Schrift aufzufinden ist, kann es aber durchaus integrierende und stimulierende Funktionen erfüllen. Dann stellt sich die Forderung nach Nachhaltigkeit nicht nur, weil sie gerecht ist, sondern weil ich Mitverantwortung für meine Nächste und meinen Nächsten trage. Das ist keine zwingende Norm, aber eine inspirierende und ganzheitliche Ergänzung für das kühle Gerechtigkeitskonzept der Nachhaltigkeit.

Eine nachhaltige Finanzethik lässt sich durch die Schrift inspirieren, wenn sie Gerechtigkeit als leitendes Prinzip annimmt, sich engagiert für Autonomie und Chancengleichheit einsetzt und sich einer durch die Liebe getragenen Verantwortung für den Nächsten und die Nächste bewusst ist.

6. Nachhaltigkeit aus der Schrift inspirieren

Nachdem zunächst der grobe Rahmen des Konzepts Nachhaltigkeit bearbeitet wurde, sollen jetzt die integrierenden, kritisierenden und stimulierenden Dimensionen der Schrift in ganz konkreten inhaltlichen Fragen gehoben werden. Dazu ist eine ausführliche, sozialgeschichtliche Textanalyse und Auslegung aller für das Kreditwesen relevanten Texte nötig. Dafür ist hier jedoch zu wenig Platz. Deswegen werde ich hier nur einen Beispieltext exegetisch durchbuchstabieren.

Das erste Zinsverbot (Exodus 22,24–26) lautet:

„(24) Leihst du Geld dem Armen aus meinem Volk, der bei dir ist, so sei nicht wie ein Wucherer zu ihm. Ihr sollt ihm keinen Zins auferlegen. (25) Nimmst du den Mantel deines Nächsten zum Pfand, sollst du ihm diesen vor Sonnenuntergang zurückgeben. (26) Denn er ist seine einzige Decke, die Hülle für seine nackte Haut. Worin sonst soll er sich schlafen legen? Wenn er zu mir schreit, werde ich es hören; denn ich bin gnädig.“ (Ex 22,24–26)

6.1 Sozialgeschichtlicher Kontext

Ex 22,24–26 ist das erste der drei Zinsverbote im Pentateuch und steht im zweiten Buch Mose (Exodus), dem Buch, das von der Befreiung der Israeliten und Israelitinnen von der ägyptischen Herrschaft erzählt. Das Buch Exodus begleitet Mose und das Volk Gottes während der Sklaverei in Ägypten, den Verhandlungen zwischen Mose und dem Pharao und der Flucht. Das Buch Exodus endet am Berg Horeb mit der Vermittlung der zehn Gebote und des Bundesbuchs. Letzteres ist das erste große, strukturierte Gesetzbuch des jüdischen Tanachs und des christlichen Alten Testaments. Der narrative Ort dieser Gesetzessammlung ist also eine Zeit, in der das Volk Israel zwar befreit, aber nach wie vor auf dem Weg in das gelobte Land ist. Das Volk erhält die Gesetze – vermittelt durch Mose – als die rechtliche Konstitution zur Bewahrung der neu errungenen Freiheit. Soweit der narrative Kontext.

Die narrative Situation entspricht aber natürlich nicht der historischen Situation der Verfassung des Bundesbuchs. Erst ein Königtum und die damit verbundene Ausdiffe-

renzierung der Gesellschaft ermöglichte die Verschriftlichung von Gesetzen. Die Verfassung des Bundesbuchs liegt also frühestens in einer Zeit, in der das Königtum in Israel und Juda feste Institution war und sich Schreibschulen und Gerichte entwickeln konnten (vgl. Crüsemann 1997: 230). Es ist also vermutlich im 8. vorchristlichen Jahrhundert zu verorten. Auch die feste Institution der Sklaverei und das selbstverständliche Geldwesen lassen auf eine Zeit schließen, in der frühstaatliche Verhältnisse herrschten.

Das Bundesbuch sieht in der vorstaatlichen, homogenen Gesellschaft ohne Vermögensunterschiede einen Idealzustand. Eine ausdifferenzierte, im Vergleich zur vorstaatlichen Zeit ungleiche Gesellschaft entwickelt ihre Gerechtigkeitsforderungen also am Ideal einer erzählten und erinnerten, relativ gleichen Gesellschaft. Ein banales Zurückkehren zu vorstaatlichen Zeiten ist nicht möglich, die Kreditgesetzgebung des Bundesbuchs versucht jedoch die Ideale der vorstaatlichen Zeit – sprich: die Erfahrung von Befreiung und Gleichheit – zu bewahren.

Die Ursachen für die sich verstärkende Ungleichheit der Gesellschaft ab dem 9./8. Jahrhundert vor Christus waren vielfältig. So wirkten sich Umweltkatastrophen oder Kriege als äußere Faktoren unterschiedlich stark auf einzelne Familien aus. Aber auch die Zahl der Kinder und die Qualität des jeweiligen Ackerbodens als innere Faktoren konnten für wirtschaftlichen Auf- oder Abstieg verantwortlich sein. Das entscheidende Moment der eisenzeitlichen bäuerlichen Gesellschaft hin zu einer antiken Klassengesellschaft, war aber das Kreditwesen (vgl. Kessler 2006: 119). Die Praxis der Verschuldung und Überschuldung führte ab dem 8. Jh. v. Chr. zum systematischen Ruin ehemals selbstständiger Bauern. Die Mechanismen von Zins- und Pfandwesen führten dazu, dass ehemalige ökonomische Gleichheiten sich verschoben und sich eine ausdifferenzierte, ungleiche Gesellschaft bildete. Ihren Höhepunkt fand diese Praxis in der Schuldklaverei, die dann in Kraft trat, wenn der Kredit nicht mehr eingelöst werden konnte. Zuerst wurden in der Regel die Töchter in die Schuldklaverei verkauft, um die Söhne – in einer männlichen Wohnfolgeordnung – als Arbeitskräfte und Altersvorsorge zu behalten. Zuletzt wurde das Erbland verpfändet, was zu dieser Zeit der eigenen Schuldklaverei gleichkam, da ein eigener besitzloser Arbeiterstand noch nicht existierte. Eben dieses Kreditwesen gesetzlich zu regulieren, war also eines der wichtigsten Ziele, um die als ideal erkannte ursprüngliche Gleichheit aller Israeliten zu schützen.

6.2 Konkrete Textauslegung

Das Subjekt der Rechtsvorschrift (wie aller Vorschriften des Bundesbuchs) ist der freie, männliche Israelit. Objekt ist der „Arme aus meinem Volk“ (Vers 24). Also ein ebenfalls freier Israelit, wenn auch seine ökonomische Freiheit stark eingeschränkt oder in Gefahr ist. Die Zinsnahme von anderen Gruppen, etwa Reichen oder Fremden wird in der vorliegenden Norm nicht erfasst.

Der Text setzt mit „Leihst du Geld...“ an – einen an sich unproblematischen Sachverhalt. Kreditwesen war nicht notwendig verwerflich. Ganz im Gegenteil. Um etwa im Fall von Krankheit oder einer schlechten Ernte neues Saatgut zu kaufen, waren Kredite überlebenswichtig. Erst der Vers 24: „so sei nicht wie ein Wucherer...“ problematisiert die Situation. Wucherer meint hier nicht nur den, der sehr hohe Zinsen verlangt, sondern „der rücksichtslos eine Schuld eintreibende Gläubiger“ (Jacob 1997 [1943]: 714). Auch Vers 25 funktioniert in einer ähnlichen Logik: Pfand zu nehmen an sich ist

legitim. Nur es dem Armen nicht zurückgeben, wenn er es zum Überleben braucht, macht die Situation problematisch. Es wird also immer nur die unbarmherzige Variante kritisiert. Nicht umsonst endet der Text mit Gottes Selbstaussage: „Denn ich bin gnädig.“ (Vers 26)

Die Norm will demnach dem vorfindlichen Problem einer Überschuldung und in ihrer Folge der Unfreiheit vormals gleicher Bürger begegnen. Es liegen also zwei Güterabwägungen vor: In der ersten wird die Freiheit und wirtschaftliche Autonomie des Armen höher bewertet als das Recht auf einen – durchaus berechtigten – finanziellen Gewinn des Gläubigers. Ist die persönliche Autonomie nicht in Gefahr, wird auch das Zinsverbot nicht schlagend. Fraglich bleiben muss hier die Grenze zwischen existenziellen Krediten und Handels- beziehungsweise Produktionskrediten. Vermutlich spielten Handels- und Produktionskredite noch eine sehr untergeordnete Rolle oder waren von Existenzsicherungsdarlehen kaum unterscheidbar. Die zweite Güterabwägung dreht sich um die Rückgabe von Pfand. Hier steht die Sicherheit verborgtes Geld wieder zurück zu bekommen gegen die Überlebensfähigkeit des Armen. Die Stoßrichtung des Gesetzes ist klar: „Die Gesetze Gottes durchbrechen die ökonomischen Gesetze da, wo sie zu Ausbeutung und Abhängigkeit führen.“ (Crüsemann 1997: 219) Durch die angekündigte Intervention Gottes „wenn er zu mir schreit, werde ich es hören.“ (Vers 26) ist diese Option für die Armen noch einmal verstärkt.

In eine prägnante These gebracht, könnte das Ergebnis der sozialgeschichtlichen Textanalyse wie folgt aussehen: Wenn die Gefahr von existentiellstem Elend besteht, wenn Menschen in ihrer Autonomie bedroht sind, dann verlieren ökonomische Gesetze ihre Kraft. Dem Profitstreben sind Grenzen gesetzt.

7. Acht Thesen einer durch die Schrift inspirierten Anlagenethik

In gleicher Weise sind alle finanzethisch relevanten Texte der Schrift zu untersuchen. Grob gesagt, geht es dabei konkret um acht Schriftstellen. Diese sind jedoch nicht nur Gesetzestexte, sondern Texte unterschiedlichen Stils (Gesetzestexte, Weisheitssprüche, Prophetensprüche, Geschichtsschreibung) aus verschiedenen Büchern der jüdischen Schrift. Diese sind wie oben exemplarisch gezeigt, auf ihre Problemlage, den eingeschlagenen Lösungsweg und die Kriterien für eben diesen zu untersuchen. Aus jeder der acht relevanten Textstellen kann schließlich eine eigene These entwickelt werden, die – so konkret wie möglich und so abstrakt wie nötig – moderne ethische Überlegungen unterstützt. Diese acht Thesen stellen kritische Impulse, Motivationen und Möglichkeiten der Integration in einen größeren Horizont zur Verfügung.

Mein Versuch einer solchen Inspiration aus der Schrift spiegelt sich in den folgenden acht Thesen.²

7.1 Die Schuldnerin und der Schuldner als Teil des Volk Gottes

1. *Autonomie.* Wenn die Gefahr von existentiellstem Elend besteht, wenn Menschen in ihrer Autonomie bedroht sind, dann verlieren ökonomische Gesetze ihre Kraft. Dem Profitstreben sind Grenzen gesetzt. (Ex 22,24–26)

² Für eine ausführliche Auslegung der Texte und Entwicklung der Thesen siehe Foissner (2015: 37-70).

2. *Würde*. Die Maßnahmen des Gläubigers bzw. der Gläubigerin zur Absicherung der Kreditrückzahlung dürfen kein Ausmaß annehmen, das den Schuldner bzw. die Schuldnerin seiner bzw. ihrer Privatsphäre oder körperlichen Unversehrtheit beraubt. (Dtn 24,6.10–13)

7.2 Finanzgeschäfte als Partnerschaft

3. *Gemeinsame Verantwortung*. Die Verantwortung, dass ein Kredit fristgerecht zurückgezahlt werden kann, liegt nicht nur bei dem Schuldner bzw. der Schuldnerin, sondern auch bei dem Gläubiger bzw. der Gläubigerin. Kredite mit dem Ziel, den Schuldner oder die Schuldnerin in die Abhängigkeit zu zwingen, verlieren ihre rechtliche Grundlage. (Dtn 15,1–11)
4. *Kreditzweck*. Kredite sind auf ihren Zweck hin zu untersuchen und demnach unterschiedlich zu vergeben. Nicht Sicherheit oder Rendite für den Gläubiger bzw. die Gläubigerin, sondern Ziel und Zweck des Kredits für den Schuldner bzw. die Schuldnerin sind die Kriterien für bessere oder schlechtere Kreditkonditionen. (Dtn 23,20–21)

7.3 Umfassender Geltungsbereich

5. *Bedeutung der Finanzethik*. Die verantwortliche Gestaltung eigener Geldgeschäfte ist unbedingter Teil und nicht Nebenschauplatz eines gerechten und guten Lebens. (Ez 18)
6. *Alle Geldmengen*. Diese Weisungen gelten nicht nur für die *Reichen*, die großes Vermögen besitzen, sondern für alle, die versuchen, ihr Vermögen durch Finanzgeschäfte zu vermehren. (Spr 28,8)
7. *Verantwortung für die Nächsten*. Das biblische Sozialethos verpflichtet gegenüber den Nächsten, egal ob sie zu der eigenen Solidargemeinschaft gehören oder nicht. (Lev 25,35–38)

7.4 Rechtsauslegung im Sinne der Gesetze

8. *Im Sinne der Gesetze*. Die festgeschriebenen Gesetze sind nicht Selbstzweck, sondern dienen dazu, die den biblischen Werten entsprechenden Ziele zu erreichen. Einzelne Regelungen dürfen in einer entsprechenden Situation und im Sinne der biblischen Sozialgesetzgebung verändert oder zurückgenommen werden. (Neh 5,1–12)

7.5 Acht Inspirationen für nachhaltige Geldanlage

Eine aus der Schrift inspirierte Nachhaltigkeit macht also die Autonomie (These 1) und Würde (These 2) des Menschen stark. Sie kritisiert Gerechtigkeitskonzepte, die einzelne Menschen durch den Rost fallen lassen. Zuwendung und Gerechtigkeit darf nicht irgendwie bedingt sein. Wenn die Würde und Autonomie von Menschen bedroht ist, muss Zuwendung unbedingt passieren, egal ob es effizient ist oder nicht.

Der Gerechtigkeitsgrundsatz von Ulpian „jedem das Seine“ wird damit in einen weiteren Horizont gestellt (integrative Funktion).

Finanzgeschäfte zu betreiben heißt – der Schrift nach gesprochen – nur solche Verbindlichkeiten einzugehen, die beiden Seiten gerecht werden. Für die Kreditrückzahlung sind Gläubiger bzw. Gläubigerin und Schuldner bzw. Schuldnerin gleichermaßen verantwortlich (These 3). Ökonomische Ungleichheiten auszunutzen und daraus Macht über andere zu generieren, ist im Sinne der Schrift nicht legitim. Nicht nur wo investiert wird (These 4), sondern auch wie die Verantwortungs- und Machtverhältnisse gestaltet sind, interessiert eine durch die Schrift inspirierte Finanzethik. Auch hier gewinnt die am Konzept Nachhaltigkeit orientierte Finanzethik eine Dimension, die der Vernunft nach nicht zwingend ist, aber im Sinne der integrativen Funktion einen weiteren Sinnhorizont gibt. Und auch die kritische Funktion wird angesprochen, weil genauer und kritischer beurteilt wird.

Eine nachhaltige Anlagenethik im Sinne der jüdischen Schrift ist kein Rosinenpicken. Es reicht nicht, einen Teil des Vermögens ethisch korrekt anzulegen und damit „Gutes“ getan zu haben. Geldgeschäfte sind kein Nebenschauplatz der Ethik (These 5), um ein bisschen Gutes zu tun (kritische Funktion). Sie sind notwendige Bedingung nachhaltigen Lebens. Dabei spielt die persönlich verfügbare Geldmenge nur eine untergeordnete Rolle (These 6). Dass Nachhaltigkeit niemanden ausschließt und sich nicht auf bestimmte Solidaritätsgemeinschaften beschränkt, wird durch die Schrift noch einmal unterstrichen (These 7). Im Sinne der kritischen Funktion wird eingefordert, Finanzethik global zu denken.

Die letzte These gibt der durch die Schrift inspirierten Finanzethik eine Interpretationshilfe zur Hand. In einer Finanzwirtschaft die ständigen (u.a. strukturellen) Änderungen und Komplexitätssteigerungen unterworfen ist, lassen sich nur schwerlich fixe Normen aufstellen. Dementsprechend reicht es nicht, einmal entwickelte Normen stur zu übernehmen. Sondern es gilt diese immer neu auf ihre Grundlage hin zu überprüfen (These 8). Diese Grundlagen finden sich in einem redlich diskutierten, mit autonomer Vernunft begründeten und aus der Schrift inspirierten Konzept der Nachhaltigkeit.

Literaturverzeichnis

- Auer, A. (1984): *Autonome Moral und christlicher Glaube*. Mit einem Nachtrag zur Rezeption der Autonomievorstellung in der katholisch-theologischen Ethik, Düsseldorf: Patmos.
- Braulik, G. (2012): Die Liebe zwischen Gott und Israel. Zur theologische Mitte des Buches Deuteronomium, in: *Internationale Zeitschrift Communio* Jg. 41/Heft 5, 549–564.
- Crüsemann, F. (1997): *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus.
- Crüsemann, F. (2003): *Maßstab: Tora. Israels Weisungen für christliche Ethik*, Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus.
- Crüsemann, F./Dietrich, W./Schmitt, H. (2004): *Gerechtigkeit – Gewalt – Leben. Was leistet eine Ethik des Alten Testaments?*, in: Levinson, B. M./Otto, E./Dietrich, W. (Hrsg.): *Recht und Ethik im Alten Testament*, Münster: LIT Verlag, 145–169.

- Foissner, J.* (2015): Individuelle Geldanlagen ethisch verantworten. Eine alttestamentlich begründete Finanzethik. Unveröffentlichte Masterarbeit, Katholische Privatuniversität Linz.
- Furger, F.* (1984): Ethische Argumentation und neutestamentliche Aussagen, in: Kertelge, K. (Hrsg.): Ethik im Neuen Testament, Freiburg i.B.: Herder, 13–31.
- Grünewaldt, K.* (2002): Auge um Auge, Zahn um Zahn? Das Recht im Alten Testament, Mainz: Gründewald.
- Hoffmann, J.* (2005): Doppelte Dividende. Ziel der Bewusstseinsbildung für ethische Geldanlagen bei Investoren, Konsumenten und Finanzdienstleistern, in: Lohfink, N./Klosterkamp, T. (Hrsg.): Wohin du auch gehst. Festschrift für Josef Stendebach OMI, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 225–255.
- Jacob, B.* (1997 [1943]): Das Buch Exodus, hrg. von Mayer, S./Hahn J./Jürgensen A., Stuttgart: Calwer Verlag.
- Janowski, B.* (1999): Die rettende Gerechtigkeit. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 2, Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag.
- Kessler, R.* (2008): Sozialgeschichte des alten Israel. Eine Einführung, Darmstadt: WBG Darmstadt.
- Seiler, S.* (2013): Weisungen zur Freiheit. Normen und Werte aus alttestamentlicher Sicht, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik Jg. 57/Heft 3, 195–212.
- WCED – World Commission on Environment and Development* (1987): Our Common Future (Brundtland-Report), Genf (A/42/427).