Michael Rohde

Prophetische Sozialkritik und moderne Gesellschaftskritik

Impulse zum Verhältnis von Gesellschaft und Glauben
im Spiegel von Texten des Amosbuches

Schlägt erneut die „Stunde des Amos“?¹ Inwiefern ist die prophetische Sozialkritik des Alten Testaments anschlussfähig für moderne Gesellschaftskritik? Was wissen wir überhaupt von Gesellschaft und Religion im alten Israel – über „arm“ und „reich“, gesellschaftlichen Auf- und Abstieg? Anregende Ergebnisse und Literatur der sozialgeschichtlichen Erforschung des alten Israels² können jedem helfen, der biblische Texte besser verstehen möchte, bevor er sie in die gegenwärtige Lage hinein auslegt. Was prägte das Alltagsleben und die sozialen Verhältnisse der Menschen von denen die Texte erzählen? Mit Hilfe von Texten des Amosbuches, archäologischer Funde³ und außerbiblicher Überlieferungen kann durch sozialgeschichtliche Exegese ein Bild von der gesellschaftlichen

¹ So der programmatische Titel Anfang der 1970er Jahre von WOLFF, HANS-WALTER: Die Stunde des Amos. Prophetie und Protest, München 1971. WOLFF war einerseits überzeugt, dass der Prophet Amos „Zeitgenosse jeder Generation“ (a. a. O., 9) sei und „nicht zum Schweigen gebracht“ (a. a. O., 7) werden könne, zugleich warnt er davor Amos zu instrumentalisieren wie die Revolutionäre seiner Zeit. „Sie plündern seine Sozialkritik [...]. Sie spannen ihn vor den Wagen schockierender Demonstrationen zum Zweck des gesellschaftlichen Umsturzes“ (a. a. O., 7). Dieser Beitrag wurde beim Konvent der Pastorenschaft des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden im März 2012 in Kirchheim vorgestellt und weiterführend diskutiert. Dankbar bin ich auch für Impulse, die ich durch das gemeinsame interdisziplinäre Seminar „Prophetische Sozialkritik und moderne Gesellschaftskritik“ im Wintersemester 2011/12 von dem Diakoniewissenschaftler und Sozialtheologen RALF DZIEWAS am Theologischen Seminar Elstal (FH) und von Elstaler Studierenden erhalten habe.

² Vgl. dazu den anregenden Sammelband von KESSLER, RAINER: Studien zur Sozialgeschichte Israels (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände 46), Stuttgart 2009 und das grundlegende Einführungsbuch: KESSLER, RAINER: Sozialgeschichte des alten Israels. Eine Einführung, Darmstadt 2008. Für begriffliche und thematische Studien aus gesamtbiblischer Perspektive ist weiterführend CRÜSEMANN, FRANK, u. a. (Hg.): Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel, Gütersloh 2009. Einzelne Vorträge und Bibelarbeiten sind zusammengefasst bei CRÜSEMANN, FRANK: Maßstab: Tora. Israels Weisung für christliche Ethik, Gütersloh 2004.

³ Vgl. die erweiterte Neuauflage von VIEWEGER, DIETER: Archäologie der biblischen Welt, Gütersloh 2012. VIEWEGER erläutert grundsätzlich die Geschichte der Biblischen Archäologie und ihre modernen Methoden und stellt exemplarisch dar, wie leistungsfähig moderne Archäologie die Lebensverhältnisse der biblischen Zeit rekonstruieren kann, ohne dabei einem Biblizismus zu verfallen.

Wirklichkeit in und hinter den Texten entstehen, sodass wiederum helleres Licht auf die Verkündigung der Texte fällt.

I Grundorientierung zur Methode der Sozialgeschichte und sozialgeschichtlichen Exegese

Sozialgeschichte ist zunächst eine Disziplin der Geschichtswissenschaft und eine *Spezialgeschichte*⁴, so wie es Religions-, Literar- oder Kunstgeschichte gibt. Soziale Strukturen haben es immer mit Recht, Wirtschaft und Politik zu tun, sodass nach der Gesellschaft zu fragen immer bedeutet, etwas über Recht, Wirtschaft und Politik herausfinden zu wollen. Sozialgeschichtliche Forschung fragt im Kern nicht, was in Texten steht oder was für Ereignisse in der Geschichte geschehen sind, sondern sie fragt *dahinter*, welche Gestalt einer Gesellschaft sich in Texten, Ereignissen und archäologischen Funden spiegelt.

Sozialgeschichtliche Exegese befragt nun Texte nach diesen Hintergründen. Als exegetische Methode fragt sie nach *Interessen*, die sich in den Texten ausdrücken und wie religiöse Auffassungen, so wie sie sich in den Texten niederschlagen, ihrerseits auf die frühere gesellschaftliche Entwicklung Einfluss haben.

Beispielsweise ist sozialgeschichtlich anzunehmen, dass zunächst die Oberschicht des alten Israels dagegen war, dass das Königtum eingeführt wurde, da sie um ihre Privilegien in der Gesellschaft fürchten musste. Das spiegelt sich im sog. drastischen „Recht des Königs“ von 1. Sam 8, 10-17 – die wohlhabende Schicht der Großgrundbesitzer müsste nämlich nach Aussage dieser warnenden Rede unter der Einführung eines Königs leiden.⁵ Leitwort der Rede ist „nehmen“ (*lqh*). Einen Vorteil für die Oberschicht scheint die Einführung eines Königs nicht zu haben. Nach 1. Sam 10, 27 bringen Angehörige der Oberschicht dem ersten König Saul zwar Geschenke, fragen sich aber, was der wohl helfen kann.

Sozialgeschichtliche Exegese lässt sich als Form „engagierter Exegese“⁶ bezeichnen. Sie will nicht nur soziale Situationen historisch beschreiben – sondern sie will aus ihren Beobachtungen „verpflichtende Positionsbestimmungen für heute (z. B. ‚Option für die Armen‘) ableiten“⁷ und sogar Normen für das Ver-

⁴ Vgl. im folgenden KESSLER, Einführung, 11 f (wie Anm. 2).

⁵ Vgl. CRÜSEMANN, FRANK: Widerstand gegen das Königtum. Die antiköniglichen Texte des Alten Testaments und der Kampf um den frühen israelitischen Staat (WMANT 49), Neukirchen-Vluyn 1978, 66-73. „Der Text ist nur zu verstehen als eindringliche Polemik gegen den König, die sich eindeutig an relativ wohlhabende, grundbesitzende israelitische Bauern wendet. Diese Schicht hat am meisten zu verlieren, was sie hat: ihren wirtschaftlichen Reichtum, vor allem ihre wirtschaftliche Autarkie“ (a. a. O., 73).

⁶ Vgl. KREUZER, SIEGFRIED: Soziologische und sozialgeschichtliche Auslegung, in: VIEWEGER, DIETER/KREUZER, SIEGFRIED: Proseminar I. Altes Testament. Ein Arbeitsbuch, Stuttgart 2005, 147-172, 147.

⁷ A. a. O. (wie Anm. 6).

stehen von biblischen Texten sowie einen sachkritischen Umgang mit biblischen und anderen Äußerungen finden.

Als befreiungstheologische Exegese ist uns eine sozialgeschichtliche Exegese bekannt, die aus den Verhältnissen der Armen in den Slums in Lateinamerika heraus entstanden ist und die Texte engagiert gelesen hat.⁸ Als engagierte Exegese verbindet sich die Sozialgeschichte mit dem befreiungstheologischen und auch dem feministischen⁹ und christlich-jüdischen Diskurs.

Sozialgeschichte ist eine „Geschichte langsamer Rhythmen“¹⁰, denn sie betrachtet verschiedene Gestalten in einer Gesellschaft, die über gewisse längere Zeiträume stabil geblieben sind. Daher braucht sie sich nicht für jedes Ereignis zu interessieren und kann in gewisser *kontrollierter* Unschärfe mit Datierungen umgehen.

Sucht man als deutschsprachiger Leser nach einer Einführung in die Sozialgeschichte, werden zwei unterschiedliche Ansätze erkennbar. ERHARD GERSTENBERGER stellt einen lesenswerten „Abriss der Sozialgeschichte Israels“ vor, mit dem er seine Monographie zu den „Theologien des Alten Testaments“ eröffnet.¹¹ Als grundlegend auch für alle folgenden Epochen, die vom Alten Testament erzählt werden, sieht GERSTENBERGER die Institutionen von Familie und Sippe, Dorf und Kleinstadt und Stammesverbänden an. Für eine begrenzte Epoche existierten dann als Teilsysteme der Gesellschaft der monarchische Staat und die Konfessions- und Parochialgemeinde. RAINER KESSLER geht in seiner Gliederung der Sozialgeschichte nicht von rekonstruierten Gesellschaftssystemen oder Institutionen aus, sondern von Epochen.¹² Seine historische Herangehensweisen verbindet sich mit gesellschaftlichen Besonderheiten, so lautet seine Einteilung: I. Das Werden Israels als verwandtschaftsbasierte Gesellschaft (S. 49-72), II. Vom frühen zum entwickelten Staat in Israel und Juda (S. 73-113), III. Die Ausbildung einer antiken Klassengesellschaft (S. 114-126), IV. Die Exilierung und ihre Folgen (S. 127-137), V. Die perserzeitliche Provinzialgesellschaft (S. 138-172), VI. Das jüdische Ethnos in hellenistischer Zeit (S. 162-192).¹³

⁸ Pionier der Befreiungstheologie ist 1971 GUSTAVO GUTIÉRREZ: *Teología de la Liberación*, vgl. GUTIÉRREZ, GUSTAVO: *Theologie der Befreiung*. Mit der neuen Einl. des Autors und einem neuen Vorw. von JOHANN BAPTIST METZ, Mainz ¹⁰1992.

⁹ Vgl. dazu „Feministische Exegese, auch wenn sie durch und durch wissenschaftlich verantwortet geschieht, ist intensiver als traditionelle Exegese dies erkennen lässt, eine auch stark die eigene Persönlichkeit herausfordernde Exegese. Auch dort wo gemäßigt feministische Perspektiven eingebracht werden, zielt Exegese deutlich auf Veränderung.“ HAUSMANN, JUTTA: *Feministische Exegese*, in: VIEWEGER, DIETER/KREUZER, SIEGFRIED: *Proseminar I. Altes Testament. Ein Arbeitsbuch*, Stuttgart ²2005, 187-197, hier 194.

¹⁰ BRAUDEL, FERNAND: *Schriften zur Geschichte I. Gesellschaften und Zeitstrukturen*, übers. v. G. KURZ/S. SUMMERER, Stuttgart 1992, 21. Vgl. KESSLER, Einführung, 13f (wie Anm. 2).

¹¹ GERSTENBERGER, ERHARD S.: *Theologien im Alten Testament. Pluralität und Synkretismus alttestamentlichen Gottesglaubens*, Stuttgart 2001.

¹² Vgl. KESSLER, Einführung, 16, 49-192 (wie Anm. 2).

¹³ Als Zusammenschau sind ergänzend zu nennen: ALBERTZ, RAINER: *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, GAT 8, 2 Bde., Göttingen 1992; McNUTT, PAULA: *Reconstructing the*

Aus dieser Grundorientierung zur sozialgeschichtlichen Forschung heraus, ergibt sich ein erster Impuls für die pastorale Arbeit:

Von der sozialgeschichtlichen Exegese methodisch lernen bedeutet, sich bewusst zu machen, dass (biblische) Texte und Ereignisse nicht ohne soziale Hintergründe entstanden sind und dass Exegese sich engagieren darf, soziale Zusammenhänge aufzudecken und zu beeinflussen.

2 Überlegungen zum sozialen Hintergrund des historischen Amos

Nach Am 1, 1 – ein Vers, der als Buchüberschrift dient – wirkte der Prophet Amos unter Jerobeam II. (785-745 v. Chr.). Im Amosbuch werden z. B. in Am 5, 27 und 6, 2 bereits die assyrischen Massendeportationen und Eroberungen reflektiert, die im Fall Samarias 722 v. Chr. gipfelten.¹⁴ Welchen sozialen Hintergrund hatte Amos selbst? Schon hier ist sozialgeschichtliche Exegese weiterführend. Am 7, 14 bezeichnet ihn als jemanden, der Viehzucht und Veredelung von Maulbeeren betreibt. Er hat demnach also einen bäuerlichen Hintergrund und stammt aus Tekoa (15 km südlich von Jerusalem).

Die Worte des Amos – er war unter den Schafzüchtern von Tekoa –, die er geschaut hat über Israel, in den Tagen des Ussija, des Königs von Juda, und in den Tagen Jerobeams, des Sohns von Joasch, des Königs von Israel, zwei Jahre vor dem Erdbeben. (Am 1, 1)

Daraufhin sprach Amos zu Amazja: Ich bin kein Prophet, und ich bin kein Schüler eines Propheten, sondern ich bin ein Viehhirt und ritze Maulbeerfeigen. (Am 7, 14)

Aus der Landeskunde und Botanik ergibt sich, dass Maulbeerbäume im hochgelegenen Herkunftsort von Amos nicht gedeihen. Möglich ist solche Tätigkeit am Toten Meer oder an der Küstenebene.¹⁵ Das würde also voraussetzen, dass Amos im Land umherkommt. Zu welcher sozialen Klasse gehörte Amos? MILTON SCHWANTES schließt aus der Sozialkritik des Amos, dass er selbst zu einer niedrigen und sozial benachteiligten Klasse gehörte. Er sei demnach ein wandernder Erntearbeiter – im Sinne der lateinamerikanischen *migrant worker* – gewesen und saisonal wohl Hirte.¹⁶ Zu dieser Auffassung passt nicht gut, dass

Society of Ancient Israel (Library of Ancient Israel), London/Louisville, Kentucky 1999; CRÜSEMANN, FRANK: Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, München 1992.

¹⁴ Vgl. SCHMID, KONRAD: Das Amosbuch, in: JAN-CHRISTIAN GERTZ (Hg.): Grundinformation Altes Testament, Göttingen 2010, 388. Grundsätzliche methodische Skepsis zum historischen Propheten zurückstoßen zu können äußert BECKER, UWE: Die Wiederentdeckung des Prophetenbuches. Tendenzen und Aufgaben der gegenwärtigen Prophetenforschung, BThZ 21 (2004), 30-60.

¹⁵ Auf diese Zusammenhänge verweist auch KREUZER, Auslegung, 163 (wie Anm. 7).

¹⁶ Vgl. SCHWANTES, MILTON: Das Land kann seine Worte nicht ertragen. Meditationen zu Amos (KT 105), München 1991, 47.

Amos offensichtlich im Ausland (im Nordreich) tätig war, dass er Zugang zum dortigen Staatsheiligtum in Bethel hatte und sich dort mit dem obersten Priester Amazja auseinandersetzte. Fragen wir daher noch einmal nach der Tätigkeitsbezeichnung des Amos: In 7, 14 wird er als *boqer* bezeichnet – das bedeutet, dass er es von Berufs wegen mit Rindern (*baqar*) zu tun hatte. In 1, 1 wird Amos als *noqed* bezeichnet. Diese Bezeichnung kennt das Alte Testament sonst nur noch aus 2. Kön 3, 4. Dort heißt es:

Und Mescha, der König von Moab, war Schafzüchter (noqed), und hunderttausend Lämmer und hunderttausend ungeschorene Widder pflegte er dem König von Israel zu liefern. (2. Kön 3, 4)

Mescha war ganz gewiss kein Hirte der Schafe im engeren Sinne, sondern Schafzüchter und Eigentümer von Schafen – und zwar einer beträchtlichen Anzahl. Daher wird angenommen, dass Amos sowohl Besitzer von Schafherden als auch Besitzer von Maulbeerbaumpflanzungen gewesen ist. Somit war er sehr wahrscheinlich relativ wohlhabend¹⁷ und kein wandernder Erntearbeiter, sondern vermöglicher Züchter und Händler. Aus der Frage, welchen sozialen Hintergrund ein Sozialkritiker hat, ergibt sich folgender Impuls:

Welche Bedeutung hat die soziale Herkunft eines sozialkritischen Propheten für seine Botschaft? Kann nur derjenige Prophet glaubwürdig Sozialkritik üben, welcher der Gruppe selbst entstammt, gegen deren Benachteiligung er sich ausspricht?

3 Prophetische Sprache und kritische Theologie

Einen komprimierten Eindruck der Sozialkritik des Amos, ihres Profils und ihrer Schärfe, erhält man bei der Lektüre von Am 2, 6-8; 4, 1-3, 5, 4-6.21-24 und 8, 4-7.¹⁸ Die Art und Weise wie prophetische Kritik bei Amos (und anderen Propheten) formuliert ist, ist tatsächlich ungewöhnlich farbig, plakativ und provozierend. Dazu einige Anmerkungen zu zwei der genannten Texten.

a) Die Sprache formuliert ihre Kritik anschaulich und plakativ.

Und auf gepfändeten Kleidern räkeln sie sich neben jedem Altar, und sie trinken den Wein derer, die eine Buße zahlen müssen, im Haus ihres Gottes. (Am 2, 8)

¹⁷ ANTON SCHOORS urteilt vorsichtiger, dass er „wohl nicht arm gewesen war“, so SCHOORS, ANTON: Die Königreiche Israels und Juda im 8. und 7. Jahrhundert v. Chr. Die assyrische Krise (Biblische Enzyklopädie 5), Stuttgart 1998, 103.

¹⁸ Diese Textauswahl entspricht nach der aufwendigen Analyse von GUNTHER FLEISCHER – bei allen Vorbehalten gegen die letztgültige Überzeugungskraft solcher Untersuchungen – auch der Stimme des historischen Amos. Vgl. FLEISCHER, GUNTHER: Von Menschenverkäufern, Baschankühen und Rechtsverkehren. Die Sozialkritik des Amos-Buches in historisch-kritischer, sozialgeschichtlicher und archäologischer Perspektive (BBB 74), Frankfurt a. M. 1989.

Die Kritisierten behandeln Verschuldete rücksichtslos, indem sie legale Rechtsordnungen (das Pfänden und Eintreiben von Bußgeldern) in übersteigerter Weise missbrauchen, denn es dient nur der Steigerung ihrer Feiern.¹⁹ Anschaulich wird dem Leser der Luxuswahn beschrieben, indem Gläubiger sich auf dem Pfandgut anderer zum Feiern ausstrecken.

b) Die Angeredeten werden nicht umschmeichelt, sondern polemisch adressiert.

Hört dieses Wort, ihr Kühe von Baschan, die ihr auf dem Berg von Samaria seid, die ihr Hilflose unterdrückt, die ihr Arme schindet, die ihr zu ihren Herren sagt: Her damit, wir wollen saufen! (Am 4, 1)

Baschan liegt östlich vom See Genezareth und umfasst vermutlich auch die Golanhöhen. Es ist aufgrund des verwitterten Basaltbodens ein ungeheuer fruchtbares Weideland und wird an anderen Stellen aufgrund seines Mastviehs und seiner Bullen gerühmt (Ez 39, 18; Dtn 32, 14; Ps 22, 13).²⁰

Angeredet werden mit Am 4, 1 vornehme Damen der Hauptstadt – vielleicht wird auch auf ihre Leibesfülle angespielt, vielmehr aber auf ihren egoistischen Lebensgenuss. Diese „Damen“ bestimmen über das Maß der Festtage und benötigen viel Geld für aufwendige Feiern. „Die Damen der höheren Gesellschaft wünschen auf rauschenden Festen zu prassen.“²¹ Aufgebracht wurde das Geld durch die Unterdrückung von Abhängigen.²²

c) Die prophetische Sprache verfremdet wohlbekannte Worte in irritierender Weise.

Ich hasse, ich verwerfe eure Feste und kann eure Festversammlungen nicht riechen. (...) Eure Speiseopfer will ich nicht annehmen und das Mahlopfereures Mastviehs nicht anschauen. (Am 5, 21-22)²³

Die Gottesrede in Amos 5, 21-24 greift zurück auf solche Worte, die Priester in Gottesdiensten verwendeten. „Die Abweisung des Gottesdienstes beginnt mit einem Paukenschlag: Die härtesten und emotionsgeladesten Verben stehen

¹⁹ Vgl. JEREMIAS, JÖRG: Der Prophet Amos (ATD 24,2), Göttingen 2007, 23.

²⁰ Vgl. JEREMIAS, Prophet, 44 (wie Anm. 19).

²¹ FENDLER, MARLENE: Zur Sozialkritik des Amos. Versuch einer wirtschafts- und sozialgeschichtlichen Interpretation alttestamentlicher Texte, in: EvTh 33 (1973) 32-53, 46.

²² Nach FENDLER, Sozialkritik, 47 (wie Anm. 21) ist hier daran zu denken, dass die unterdrückenden Tätigkeiten der Männer, den angesprochenen Frauen das Luxusleben ermöglicht hat und sie somit indirekt an der Ausbeutung mitwirkten. JEREMIAS, Prophet, 45 (wie Anm. 19) deutet wegen des Hintergrunds des Verbes „schinden“ (*rss*) vom Brechen eines Rohres oder Stabes, dass es „Amos nicht um einzelnes Unrecht geht, sondern um das Zugrunderichten der Existenz ganzer Familien“.

²³ Übersetzung nach JEREMIAS, Prophet, 74 (wie Anm. 19).

voran“.²⁴ Die Verben und ihre Funktionen stammen fast ausnahmslos aus dem Amtsbereich von Priestern. Mit dem Begriff „annehmen“ von V. 22 („Eure Speiseopfer will ich nicht annehmen“) sprachen sonst die Priester das Urteil darüber aus, ob ein Opfertier akzeptiert oder nicht akzeptiert wurde. Maßstab für die Annahme war, ob das Tier und die Opferhandlung den Ritualvorschriften entsprachen (Lev 1, 3 f; 7, 18 ff; 9, 5-7; 22, 23.27 u. ö.).²⁵ Sonst heißt es doch „Gott liebt, nimmt an und hört ...“ doch hier setzt bei Amos schon bei der Wortwahl die Irritation ein: Gott hasst, verwirft und kann nicht riechen? Gott will nicht ansehen und nicht hören? Gott spricht nach diesem prophetischen Zeugnis Klartext: Eine radikale, kompromisslose Sprache. Die scharfe Kombination der Worte „Ich hasse, ich verwerfe ...“ gehört zu den härtesten Ablehnungen des Alten Testaments.

Welche Sprache benötigt wirksame Sozialkritik? In beeindruckender Weise hat DOROTHEE SÖLLE über den Zusammenhang von Leiden und Sprache nachgedacht und drei Phasen für die Überwindung von Leiden herausgestellt. SÖLLE stellt für die erste Phase heraus, dass Leidensdruck in die Isolation führen kann, da es Schmerzen gibt, die blind und taub machen und das Fühlen für andere absterben lassen und in total empfundene Ohnmacht versetzen.

Als ersten Schritt der Überwindung erkennt SÖLLE die Phase der Expression, welche eine Sprache findet und durch eine Sprache der Klage wenigstens sagt, was ist. Die Ohnmacht wird überwunden, indem alles über die Kommunikation der Klage zur dritten Phase der Veränderung drängt. Inhalte des Leidens können nun diskutiert und Befreiung organisiert werden.²⁶

Mir haben jüngst Pastorenkollegen erzählt, dass sie nicht über den Perikoptext Am 5, 21-24 gepredigt haben, da sie es zu schwierig fanden, mit dieser provokanten Sprache der Gemeinde gegenüber zu treten.²⁷ Diese Vorbehalte sind sicher nicht zufällig: Wir leben in einer Zeit, in der öffentliche Diskurse von „political correctness“ bestimmt sind – auch in der Gemeinde gibt es eine wohlfeile, akzeptable Sprache. Damit steht die Verkündigung in der Gefahr, ihre Leidenschaft zu verlieren und die Botschaft ihre provokante Spitze. Gemeint ist damit nicht die Formulierungskunst des Predigers, sondern die heilsame Irritation des Wortes Gottes.

Inwiefern darf und muss Kanzelsprache provokativ und plakativ sein, um dabei zu helfen, Leiden zur Sprache zu bringen zu überwinden?

²⁴ JEREMIAS, Prophet, 77 (wie Anm. 19).

²⁵ Vgl. a. a. O., 78 (wie Anm. 19).

²⁶ SÖLLE, DOROTHEE: Leiden und Sprache, in: Dies.: Gesammelte Werke. Die Wahrheit macht euch frei. Bd. 4, Stuttgart 2006, 63-86, hier 70-75.

²⁷ Vgl. ROHDE, MICHAEL: Wenn Gott beim Festgottesdienst fehlt. Wie ärgerlich die radikale Kritik von Amos 5, 21-24 ist, in: Die Gemeinde 4/2012, Kassel 2012, 6-7.

4 Die Armen bei Amos und gesellschaftliche Hintergründe für soziale Missstände (Am 2,6-8 und 8,4-7)

Eigentlich ist es ein Skandal: Schon im 5. Buch Mose heißt es angesichts der Gabe eines reichen Landes: „Es wird nicht fehlen an Armen inmitten des Landes...“ (Dtn 15, 11). Und genauso unbefriedigend ist es für jemanden, der von einer Welt ohne Armut träumt, wenn Jesus von einer Frau gesalbt wird, die Jünger die Geldverschwendung kritisieren und Jesus erwidert: „Was betrübt ihr die Frau? Sie hat ein gutes Werk an mir getan. Denn Arme *habt ihr allezeit* bei euch, mich aber *habt ihr nicht allezeit* ...“ (Mt 26, 10-11). Jeder, der möchte, dass es besser wird mit der Gerechtigkeit und der Güterverteilung auf der Erde, wird hier enttäuscht.

Materielle Armut und damit geringe Möglichkeiten zur gesellschaftlichen Teilhabe sind nicht erst ein Phänomen der Industrialisierung, sondern ziehen sich wie ein roter Faden durch die Geschichte, auch durch die biblische Geschichte. Besonders augenfällig wird die Schichtung der Gesellschaft in oben und unten, in Reiche und Arme in Zeiten des wachsenden Wohlstands! Und für diese Beobachtung ist die Zeit des Propheten Amos eine geschichtliche Illustration.

Methodisch haben wir bei der sozialgeschichtlichen Exegese ein Problem: Die Texte sind nicht geschrieben, um uns über die gesellschaftlichen Verhältnisse des 8. Jahrhunderts zu informieren und sie umfassend darzustellen. Aber zwischen den Zeilen und in der Kritik stecken Informationen, die man – mit einiger Mühe – zu einem gesellschaftlichen Bild zusammen setzen könnte.²⁸

Exemplarisch seien zwei der ausgewählten Texte daraufhin befragt, welche sozialen Missstände angesprochen werden:

4.1 Die Schuldenfalle nach Am 2,6-8

Nach Am 2,6-8 werden der Gesellschaft Israels verschiedene Verbrechen vorgeworfen. Der erste Vorwurf zielt darauf ab, dass Israel seine eigenen Leute verkauft – und zwar nicht im Kampf besiegte Gegner (so etwas wird den Philistern in 1,6 und den Tyrern in 1,9 vorgehalten). Verkauft werden die eigenen Leute in Schuldknechtschaft und zwar um einer lächerlich geringen Schuld willen.

Schuldknechtschaft ist eine gesetzlich geregelte Möglichkeit Kreditschulden einzutreiben. Dass es diese Gesetz gibt, wird nicht beanstandet, sondern auch im biblischen Recht vorausgesetzt (vgl. Ex 21, 2-6; Dtn 15, 12-18; Lev 25, 39-43). Tatsächlich herrschte ein hartes Kreditrecht.²⁹ Kleinbauern konnten mit ihrer Familie relativ schnell in eine Schuldhafte kommen. Könige verlangten Tribute für

²⁸ Etwas vage könnte man ja auch einmal versuchen, aus unseren Predigten eines Jahres heute die gesellschaftliche Situation in der BRD herauszulesen, sicher kein ganz einfaches Unterfangen.

²⁹ Vgl. im folgenden ALBERTZ, RAINER: Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit I (ATD Ergänzungsreihe 8/1), Göttingen ²1996, 250.

den Schutz, den sie den Bauern gewährten. Wenn nun beispielsweise eine Missernte eintrat, musste der Bauer, um seine Existenz zu sichern und den Tribut zu zahlen, einen Kredit aufnehmen. Er verpfändete also zunächst seinen Acker und damit schon einen Teil der nächsten Ernte. Kam ein Bauer trotzdem nicht aus der Schuldenfalle musste er zunächst seine Familie und dann sich selbst in die Schuldklaverei verkaufen. Schuldknechtschaft bedeutete, dass jemand unter Einschränkung seiner Persönlichkeitsrechte für eine Zeit seine Schuld abarbeitete. Nun wirtschaftete der versklavte Bauer zwar noch auf eigenem Grund und Boden, war aber hoffnungslos verschuldet und abhängig von seinem Gläubiger.

Amos 2, 6 prangert nicht das System als solches an, aber sehr wohl den leichtfertigen Missbrauch der Schuldknechtschaft!³⁰ Die verkauften Schuldner werden als „Unschuldige“ bzw. „Bedürftige“ bezeichnet. Es sind also nicht Trickbetrüger oder ähnliches, sondern solche, die sich im gemeinschaftlichen Verhalten nichts haben zu Schulden kommen lassen und trotzdem in eine finanzielle Notlage gekommen sind. Ein Verkauf in die Schuldknechtschaft war möglich: So soll nach Ex 22, 2 ein Dieb, der keine Wiedergutmachung leisten kann, wegen des Gestohlenen entsprechend verkauft werden. Amos kritisiert aber, dass „Unschuldige wegen geringfügiger Außenstände solchen Maßnahmen unterworfen“³¹ werden. Eine ehemals als angemessen angesehene Sanktion gegenüber Schuldnern und Dieben wurde unter anderen Rahmenbedingungen zu einem Instrument der Versklavung – und zwar größerer Bevölkerungsschichten des Landes zu Gunsten der reichen Städter!

Der zweite Vorwurf wird so auch einsichtig: *In den Staub treten* und *abdrängen ins Abseits* sind sowohl wörtlich zu verstehen³² als auch im übertragenen Sinne: Es sind Gesten und Metaphorik von Brutalität. Abdrängen kann auch den Rechtsweg abschneiden bedeuten.³³ Auch vor Gericht gilt nicht mehr gleiches Recht für alle. Wenn sich nun die Kritisierten auf gepfändeten Kleidern räkeln – dann missbrauchen sie das Pfandrecht.

Die Sozialgesetzgebung des 5. Buch Mose verbietet generell die Ausnutzung der Schwächen der Armen. Darunter gibt es eine Fülle an Wirtschaftsgesetzen, welche die Verarmung verlangsamen oder sogar verhindern sollen.³⁴ Bis heu-

³⁰ Vgl. im folgenden BOHLEN, REINHOLD: Zur Sozialkritik des Propheten (Trierer theologische Zeitschrift 95), 1986, 282-301, hier 285.

³¹ BOHLEN, Sozialkritik, 285 (wie Anm. 30).

³² Vgl. RUDOLPH, der „arme Schlucker“ vor Augen hat, die von „hochmögenden Herren (...) mit Fußstritten traktiert“ werden, so RUDOLPH, WILHELM: Joel – Amos – Obadja – Jona (KAT XIII/2), Gütersloh 1971, 142.

³³ Vgl. WOLFF, HANS WALTER: Dodekapropheten 2. Joel und Amos (BKAT XIV/2), Neukirchen-Vluyn 1969, 202. WOLFF geht von einer verkürzten Redeweise aus, die in Spr 17, 12 in Langform vorliegt und „die Wege der Rechtsordnung abweisen“ bezeichnet.

³⁴ Dazu gehört das Zinsverbot (z. B. Ex 22, 24), Regelungen zu korrekten Maßen und Gewichten (Dtn 25, 13-16), der allgemeine Schuldenerlass alle sieben Jahre (Dtn 15, 1-11) und die Beschränkung der Schuldklaverei auf sechs Jahre (Ex 21, 2-6; Dtn 15, 12-18).

te kann man wachsende Armut an der Anzahl von Pfandhäusern ablesen: Die Pfandnahme wird in der Sozialgesetzgebung Israels beschränkt (Ex 22, 25-26; Dtn 24, 6.10-13). Nach Dtn 24, 10-13 regelt ein Gebot das Verhalten des Gläubigers gegenüber dem Elenden (*ani*), dem Bedürftigen: Er soll den gepfändeten Mantel zurückgeben. Der Gläubiger soll nicht das letzte Hemd des anderen einbehalten, sondern dem Armen wieder ermöglichen, eine Decke fürs Schlafen zu haben. Der Arme kommt sogar aus seiner passiven Empfängerrolle heraus, indem vom Wohltätigkeitsempfänger in Richtung auf den Gläubiger gesagt wird: *und er wird dich segnen*³⁵. Die von Amos Kritisierten lassen den Rechtsschutz der Armen außer Acht! Sie räkeln sich ungeniert auf dem, was sie von den Abhängigen einkassiert haben. Ähnliches gilt dafür, wenn ein Weinbauer schon der Ertrag der nächsten Ernte – den Wein – dem Gläubiger verpfänden muss, da er dann keine Einnahmen mehr hat und somit auch keine Möglichkeit, seine Schulden jemals zurück zu zahlen. Die Beschlagnehmung des Weines ist also einem Wucherzins gleich, denn der Wein wird nicht mehr auf die Tilgung der Schuld angerechnet.³⁶

4.2 Die Profitgier nach Am 8, 4-7

Im Blick auf Am 8, 4-7 geißelt der Prophet „Profitgier und unlauteres Geschäftsgewaren“³⁷. Die gewinnhungrigen Kaufleute werden zitiert: Sie können das Ende der gesetzlichen Feiertage und ihre Ruhepflicht gar nicht abwarten, bis sie sich wieder den Geschäften zuwenden. Ihr Geschäft besteht im Getreidehandel und Ankauf von Menschen. Den Geschäftsleuten wird vierfacher Betrug vorgeworfen³⁸: a) Das Verkleinern des Hohlmaßes: Vermutlich ziehen sie einen doppelten Boden in das Messgerät ein oder vermindern das Fassungsvermögen durch eine versteckte Einlage; b) Wenn sie das Zahlungsmittel abwiegen – Silber – dann benutzen sie schwerere Gewichtssteine als üblich und der Kunde muss mehr Silber zahlen; c) Sie manipulieren die Waage – damals war das bei einer Standwaage durch Krümmen oder Verschieben des Querbalkens möglich; d) Sie machen Getreideabfall zu Geld: das kann man, indem man Spreu unter das Getreide mischt (quasi Getreide streckt/panscht) oder vom Boden des Lagerraums verschmutztes Getreide als vollwertig verkauft.

³⁵ Vgl. CRÜSEMANN, FRANK: Armut und Reichtum. Ein Kapitel biblischer Theologie, in: DERS.: Maßstab: Tora. Israels Weisung für christliche Ethik, Gütersloh 2.Aufl. 2004, 208-221. CRÜSEMANN, Armut 212 kommt zu der These „Der Reiche empfängt seinen Segen durch den Armen“, indem er Dtn 24, 13 als Teil eines Segenskreislaufes interpretiert. Mittler des göttlichen Segens sei hier gerade der Arme, der den Reichen für seine Wohltaten segnet.

³⁶ Vgl. BOHLEN, Sozialkritik, 287 (wie Anm. 30) und FENDLER, Sozialkritik, 36 Anm. 10 (wie Anm. 21). MARLENE FENDLER deutet die „Weineinziehung als wucherische Zinsleistung (...) Die Schulden der Weinbergbesitzer werden nicht gelöscht, obwohl sie ihre Weinernte verlieren“.

³⁷ BOHLEN, Sozialkritik, 287 (wie Anm. 30).

³⁸ Diese Zusammenfassung folgt ebd.

Für einen Großgrundbesitzer – einen Großhändler – haben solche Betrügereien keine existentiellen Folgen. Für kleine Bauern aber, die infolge eines Schädlingsbefalls beispielsweise mit ihrer eigenen Ernte nicht auskommen, konnte ein Einkauf von schlechtem Getreide zu übersteigerten Preisen zu echter Halsabschneiderei werden. Daher nimmt man an, dass diese Geschäftspraktiken vor allen den Kleinhandel und Binnenhandel betrafen (nicht den größeren Außenhandel).

Kurz zusammengefasst werden an diesen beiden Texten folgende soziale Missstände offenbar:

- a) Falscher Gebrauch der Institution der Schuldklaverei durch Gläubiger
- b) Nichtbeachtung des Rechtsschutzes und der Scham/Würde des Armen auch beim Pfandrecht (der Arme wird Objekt des Rechts)
- c) Betrügerische Verkaufspraktiken der Getreidehändler, angeregt durch Profitgier.

Hintergrund für die angesprochenen sozialen Missstände war offensichtlich keine Zeit wirtschaftlichen Abschwungs, sondern ganz im Gegenteil einer ökonomischen Blütezeit des Nordreiches Israel im 8. Jhd. v. Chr. Der wachsende Wohlstand kam aber nur bestimmten Eliten der Bevölkerung zu Gute, andere machte er abhängig. Die archäologischen Funde der Megasilos von Meggido lassen erkennen, dass die Vorratshaltung bei weitem den Eigenbedarf überstieg.³⁹ Die Vorratshaltung lässt darauf schließen, dass erhebliche Abgaben und Steuern zu leisten waren und dass die Landbevölkerung diese Erträge bringen musste.

Es gab in der Sozialgeschichte Israels – besonders in der Königszeit – Erfahrungen von Rentenskapitalismus.⁴⁰ Besonders im 8. Jahrhundert v. Chr. gab es eine Oberschicht, die solche wirtschaftlichen Kreisläufe skrupellos ausnutzte. Die Reichen wurden somit immer reicher: Der Grundbesitz mehrte sich, die landwirtschaftliche Produktion stieg und der Reiche konnte genüsslich und sicher in der Stadt residieren und hatte sichere Einkünfte, die nicht durch eigene Anstrengung, sondern durch seine unterdrückten Bauern erwirtschaftet wurden.

³⁹ GEUS, JAN KEES DE: Die Gesellschaftskritik der Propheten und die Archäologie: ZDPV 98 (1982) 50-57, 56. „Einen archäologischen Hinweis auf Überschussproduktion von Getreide im Norden gibt der riesige Getreidesilo in Megiddo (Nr. 1414) mit seinem Fassungsvermögen von mindestens 450 m³. Dieser Silo stammt aus dem späten 8. Jahrhundert, als Megiddo ein assyrisches Verwaltungszentrum war.“

⁴⁰ Die These vom Rentenskapitalismus wurde von OSWALD LORETZ und BERNHARD LANG in die Diskussion eingebracht und hat sich gegenüber dem Erklärungsversuch von HERBERT DONNER eines unterschiedlichen Beamtenverständnisses zwischen Israel und Kanaan weitgehend durchgesetzt. Vgl. DONNER, HERBERT: Die soziale Botschaft der Propheten im Licht der Gesellschaftsordnung in Israel, in: NEUMANN, P.H.A. (Hg.): Das Prophetenverständnis in der deutschsprachigen Forschung seit Heinrich Ewald, WdF 307, Darmstadt 1963, 493-514. LANG, BERNHARD: Prophetie und Ökonomie im alten Israel, in: KEHRER, G. (Hg.): „Vor Gott sind alle gleich“. Soziale Gleichheit, soziale Ungleichheit und die Religionen, Düsseldorf 1983, 53-73. LORETZ, OSWALD: Die prophetische Kritik des Rentenskapitalismus. Grundlagen-Probleme der Prophetenforschung, UF 7 (1975) 271-278.

Amos liegt das Schicksal der verarmten Kleinbauern und Handwerker am Herzen. Durch die zunehmende Schere von Arm und Reich wurden die „Hilflosen“, „Gebeugten“, „Armen“ zu solchen, die noch eine eigene Scholle oder Weingarten hatten, den sie bearbeiteten, deren Leben aber außer Balance geriet: Die Abgaben- und Schuldenlast trieb sie in Schuldklaverei und drückte sie Sprosse um Sprosse die soziale Leiter abwärts. Es entstand nach RAINER KESSLER eine antike Klassengesellschaft: „Durch die Überschuldung gerät ein Teil der bis dahin aufgrund eigenen Grundbesitzes freien Bauern in den Zustand der Besitzlosigkeit. Ihnen stehen diejenigen gegenüber, die aufgrund ihres Grundbesitzes in der Lage sind, weitere Kredite zu vergeben und damit letztlich immer mehr Menschen in ihre Abhängigkeit zu ziehen.“⁴¹ Amos lässt dabei keinen Zweifel, dass der Wohlstand der Reichen auf Kosten der unteren Mittelschicht erzielt wird. Der verschwenderische, luxuriöse Lebensstil der „Kühe von Baschan“ geschieht durch die Bedrückung der Hilflosen!

Für das theologische Gespräch ergeben sich daraus weitere Impulse:

Prophetische Kritik richtet sich nicht nur gegen „illegale“ Praktiken beim Konsum, Handel und Lebensstil auf Kosten anderer, sondern gerade gegen Verhalten, das die Abhängigkeit anderer wachsen lässt und skrupellos ausnutzt. Etwas was legal ist, kann trotzdem ungerecht sein – der Rechtsschutz der Abhängigen wird verbunden mit dem Respekt vor der Situation des Hilflosen – Betrug aus Profitgier wird scharf kritisiert.

Wer sind in der heutigen Gesellschaft die Überflüssigen – die von sozialem Unrecht Bedrohten – die „Armen“ – die Exkludierten?⁴² Welche Abstiegsleiter kennt unsere Gesellschaft? Welches Verhalten der „Reichen“ und „Wohlhabenden“ wäre zu kritisieren?

5 Eine gerechte Gesellschaft im Spiegel der Amostexte und des modernen Gerechtigkeitsdiskurses

Die provokante Gottesrede von Am 5, 21-24 macht bereits erkennbar: Die Sozialkritik ist nicht losgelöst vom Kult. Es gilt also nicht Ethik *statt* Kult, Diakonie *statt* Anbetung, Tat *statt* Wort, sondern *der* Gottesdienst ist wertlos, wenn die Gesellschaft von Ungerechtigkeit, Korruption und sozialer Willkür bestimmt

⁴¹ KESSLER, Einführung, 121 (wie Anm. 2). Für RAINER KESSLER berücksichtigt LORETZ zu wenig, dass sich ab dem 8. Jahrhundert in Israel eine antike Klassengesellschaft entwickelt, welche von der besonderen Entwicklung geprägt ist, dass aus normalen Verschuldungsvorgängen unumkehrbare Überschuldungsvorgänge wurden.

⁴² Vgl. CALLIES, OLIVER: Konturen sozialer Exklusion, in: BUDE, HEINZ/WILLISCH, ANDREAS (Hg.): Exklusion. Die Debatte über die „Überflüssigen“, Frankfurt a.M. 2008 [stw 1819], 261-284. Vgl. BUDE, HEINZ: Das Phänomen der Exklusion. Der Widerstreit zwischen gesellschaftlicher Erfahrung und soziologischer Rekonstruktion, in: a. a. O., 246-260.

ist. Amos flüchtet nicht von der Evangelisation zur Diakonie, aus dem Gottesdienst zur Sozialarbeit, sondern er verbindet beides miteinander.

Geprägt sind die Worte des Amos häufig vom Schuldaufweis, also von den Vorwürfen, die zur Gerichtsbotschaft gehören. Man kann nicht sagen, dass Amos *explizit* eine Vision einer gerechten Welt, ein Bild von einer gerechten oder anderen Gesellschaft entfaltet. Das würde auch seiner Botschaft in seiner Zeit nicht entsprechen. Damit ist aber nicht gesagt, dass eine solche Sicht nicht im Hintergrund der Worte erkennbar wird.

Der Prophet Amos – wie auch die anderen vorexilischen Propheten – schildert die gegenwärtige Lage und betont dabei die sozialen Missstände. Die Kritik der Propheten Amos, Hosea, Micha und Jesaja ist insofern etwas Neues, indem sie nicht Einzelpersonen kritisieren, sondern das gesamte System.

Bereits KLAUS KOCH meinte dazu: „Die zeitgenössische Gesellschaft gilt ihnen als so verderbt und verrottet, dass es vertane Liebesmüh wäre, nach Reformen oder auch Revolutionen Ausschau zu halten.“⁴³

Im Hintergrund damals könnte ein Gesellschaftsideal gestanden haben, das sich auf die Formel bringen lässt: „ein Mann – ein Haus – ein Erbanteil an Grund und Boden“ (...) jeder freie Mann in diesem ganz auf Agrarwirtschaft eingestellten Volk sollte genug Ackerland zur Verfügung haben, um sich und seine Familie davon zu ernähren.“⁴⁴

Ein Erwerbstätiger soll von seiner Arbeit leben können. Die Propheten richten nun ihre Kritik an die Oberschicht, weil deren Leben auf Kosten der Bauern und Handwerker eine ganze Schicht der Gesellschaft bedroht. Es gibt also eine Gefahr für die gesamte Gesellschaft, wenn die Mehrheit der Bevölkerung – die arbeitende „Klasse“ – gefährdet ist. Dieses Gesellschaftsbild baut sich von unten nach oben auf, nicht umgekehrt. Die Abhängigen sollen in der Gesellschaft in relativer Freiheit leben können und inkludiert werden – und nicht durch Schuldklaverei in absolute Abhängigkeit geraten.

Recht und Gerechtigkeit⁴⁵ ist damit nicht etwas, das es objektiv gibt, das man an einmal abgefassten Normen festschreiben kann. Gerechtigkeit muss sich im Miteinander in einer Gesellschaft – dynamisch – erweisen, so dass jeder genug

⁴³ KOCH, KLAUS: Die Entstehung der sozialen Kritik bei den Propheten, in: DERS., Spuren des hebräischen Denkens. Beiträge zur alttestamentlichen Theologie, Gesammelte Aufsätze Bd. 1, Neukirchen-Vluyn 1991, 146-166, 148.

⁴⁴ ALT, ALBRECHT: Der Anteil des Königtums an der sozialen Entwicklung in den Reichen Israel und Juda, in: DERS.: Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel III, München 1959, 348-372, hier 349. KOCH, Entstehung, 158 (wie Anm. 43) hält die Auffassung von ALT im Grundsatz für die überzeugendste: „Zumindest Amos und Micha geht es in der Tat um ein bestimmtes Bild von der notwendigen Verfassung Israels als Gottesvolk, wobei die Bodenordnung im Mittelpunkt steht, weil auf sie allein die Kult-, Rechts- und Wehrfähigkeit Israels sich gründet.“

⁴⁵ Vgl. dazu auch ROHDE, MICHAEL: Torافرömmigkeit ohne Gesetzlichkeit. Gesetz und Gerechtigkeit in alttestamentlicher Theologie, in: RALF DZIEWAS (Hg.): Gerechtigkeit und gute Werke. Die Bedeutung diakonischen Handelns für die Glaubwürdigkeit der Glaubenden, Neukirchen-Vluyn 2010, 11-30.

hat und die Gemeinschaft nicht gefährdet ist, sondern sich zum Wohl aller entfaltet.

Versucht man den sozialkritischen Diskurs des 8. Jahrhunderts v. Chr. im alten Israel mit dem Gerechtigkeitsdiskurs des deutschen Sozialstaats der Gegenwart zu verbinden, wird man zunächst bemerken, dass der kulturelle und gesellschaftliche Kontext sich stark unterscheiden. Zugleich erweckt die Frage danach, was Gerechtigkeit damals war, kreative Impulse für die Gegenwart. Gerechtigkeit ist bis heute im deutschen politischen Diskurs ein beliebter Wert und in aller Munde, quer durch alle politischen Lager. LUTZ LEISERING stellt fest, dass in sozialen Institutionen „Gerechtigkeit“ häufig als Norm gerechter Zuteilung verstanden wird – also als institutionelle Zuteilungsregel. Dabei unterscheidet LEISERING drei allgemeine Normen gerechter Zuteilung:⁴⁶ a) *Leistungsgerechtigkeit*: „Wer mehr leistet als andere, soll auch mehr erhalten“, b) *Bedarfsgerechtigkeit*: Ansprüche auf Ressourcen werden nach – unterschiedlich definierbaren – sozial zugeschriebenen, vor allem staatlich festgelegten Bedarfen gemessen und c) *funktionalistische Gerechtigkeit*, auch produktivistische Gerechtigkeit: Soziale Verhältnisse, etwa Ungleichheit am Markt, gelten als gerecht, wenn sie mittel- und langfristigen Nutzen stiften, nämlich die Wohlfahrt aller maximieren.

Leistungs- und Bedarfsgerechtigkeit fragt quasi danach, wie der „Kuchen“ verteilt wird.

Funktionalistische Gerechtigkeit zielt darauf hin, dass das Gesamtvolumen im Zeitverlauf größer wird (der Kuchen wächst). Aufgrund von Gesetzmäßigkeiten des Marktes kann Vermehrung der Ungerechtigkeit (Lohnsenkung, Abbau von sozialen Leistungen, also Verminderung der Verteilungsgerechtigkeit) zu einem höheren Verteilungsvolumen in der Zukunft und größerem Wohlstand für alle führen (so im Grunde auch die Logik der Agenda 2010 – damit der Sozialstaat bezahlbar bleibt, gibt es Einschnitte, diese fördern den gesamten Wohlstand). Im Diskurs zeigt sich, dass Bedarfsgerechtigkeit vor allem Thema der Ausgegrenzten und ihrer Fürsprecher ist. Leistungsgerechtigkeit ist in der Regel Thema der Integrierten („Leistung muss sich wieder lohnen“). Eine vierte, im politischen Diskurs neue Vorstellung, ist die *Teilhabegerechtigkeit*. Quer zu den Variablen Herkunftsfamilie, Bildung und Berufsposition wird hier soziale Ungleichheit bei zugeschriebenen, nicht erworbenen oder erwerbbaaren Unterschieden festgemacht: Alter, Generationszugehörigkeit, Familie (Kinderzahl), Geschlecht und Ethnizität bzw. Nationalität. Zur Teilhabe in einer Gesellschaft gehören dabei mindestens fünf Faktoren: Arbeitsmarkt, Wohlstand, soziale Netze, Zukunftsperspektiven und die individuelle Sicht auf die Zukunft. Aus alttestamentlicher Sicht ist m. E. spannend, dass Teilhabe der beziehungsorien-

⁴⁶ Vgl. im folgenden: LEISERING, LUTZ: Gerechtigkeitsdiskurse im Umbau des deutschen Sozialstaates, in: EMPTER, STEFAN/VEHRKAMP, ROBERT B. (Hg.): Soziale Gerechtigkeit – eine Bestandsaufnahme. Gemeinschaftsinitiative der Bertelsmann-Stiftung, Heinz Nixdorf Stiftung und Ludwig Erhard Stiftung, Gütersloh 2007, 77-108.

tierten, dynamischen Gerechtigkeitsvorstellung am nächsten kommt und damit nicht „Neues“ unter der Sonne darstellt, sondern eine geradezu biblische Vorstellung neu entdeckt. Wer jedenfalls biblisch oder gegenwärtig von „Gerechtigkeit“ spricht, muss sich klar machen, was er damit meint und welche Sicht von Gesellschaft er damit verbindet.

Welche Sicht von Gemeinschaft und Gesellschaft verbindet sich mit der verwendeten Redeweise von „Gerechtigkeit“?

6 Ausblick auf heutige sozialkritische Verkündigung

Für heutige sozialkritische Verkündigung erscheinen mir folgende offene Fragen relevant:

Wie kann der Prediger prophetisch predigen? Wie kann der Pastor seinen Standpunkt jenseits der Gesellschaft und als Gegenüber zur Gemeinde einnehmen und von Gott her Gemeinde und Gesellschaft ansprechen? Wie kann in der Gemeinde die Kompetenz wachsen, „den Mut und das Ja zu zeitgebundenen Antworten und Lösungen zu finden“ (HEINZ DIETRICH WENDLAND)?

Die prophetische Sozialkritik des Amos halte ich dafür für anknüpfungsfähig für einen Diskurs über moderne Gesellschaftskritik. Natürlich gilt hier, wie bei jedem theologischen Thema – wir müssen als Pastorinnen und Pastoren wissen, was wir tun, wenn wir die Bibel in die heutige Zeit auslegen und übersetzen. Wir leben in einer anderen politischen, wirtschaftlichen und sozialen Gesellschaftsform als die Zeit, in der die Bibeltexte entstanden sind. Die Mühe die Gesellschaft der biblischen Zeit zu verstehen – die Bibel also auch sozialgeschichtlich zu interpretieren – ist dafür eine lohnende Arbeit.

Genauso wichtig ist es m. E. auch die gegenwärtige Gesellschaft zu analysieren. Durch unsere Schulbildung, Fortbildungen und wache Zeitgenossenschaft können wir Gesellschaft verstehen lernen – und die Gesellschaftswissenschaften können uns dabei helfen, sprachfähig zu sein.⁴⁷ Es bleibt dabei dauerhafte Aufgabe jeder Person, die im Verkündigungsdienst tätig ist, ihren Ort als Gegenüber der Gemeinde und ebenso jenseits der Gesellschaft zu finden. Als Gegenüber der Gemeinde wird der Verkündiger im Namen Gottes auch Fehlentwicklungen ansprechen können. Dabei sollte er nicht dadurch gesellschaftsfähig werden, dass er sich unter der Hand in einen Sozialpolitiker, Gesellschaftsreformer, Arzt, Tiefenpsychologen oder Sozialpädagogen wandelt.⁴⁸ Der Pastor verdankt sein Amt

⁴⁷ Daher bin ich dankbar, dass am Theologischen Seminar Elstal ein Forschungsinstitut für Diakoniewissenschaft und Sozialtheologie eingerichtet wurde und mit dem Lehrstuhl für Diakoniewissenschaft und Sozialtheologie wir auch in der Ausbildung zukünftiger Pastorinnen und Pastoren die Gesprächsfähigkeit für Soziales fördern.

⁴⁸ Bereits WENDLAND, HEINZ DIETRICH: Der Theologe und die Gesellschaft. Der Ort des Theologen jenseits der Gesellschaft, in: DERS.: Die Kirche in der modernen Gesellschaft. Entschei-

nicht einer Partei, Gewerkschaft oder Institution, sondern beruft sich letztlich auf die Berufung und Sendung durch Gott. Dabei benötigt er den Mut, parteiisch im Sinne der Gerechtigkeit Gottes zu sein: „Wir müssen den Mut und das Ja zu zeitgebundenen Antworten und Lösungen finden. Bei ‚zeitlosen‘ allgemeinen Prinzipien stehenbleiben, heißt den Menschen (...) denen geholfen werden soll, ihrer Unsicherheit, ihrer Verstrickung und der Ungerechtigkeit überlassen, unter der sie leiden“.⁴⁹ Es ist ein mehrfaches Missverständnis zu meinen, dass der Verkündiger dabei meistens „nur“ redet und „nichts“ tut.⁵⁰ Eine aufrüttelnde und zugleich angemessene (Verkündigungs-)Sprache zu finden und die Ohnmacht der Sprachlosigkeit und leeren Worte zu überwinden ist ein Charisma. Die Überwindung sozialer Ungerechtigkeiten beginnt mit Worten statt zu schweigen. Darüber hinaus vertraut der Prediger darauf, dass Gottes Reden nicht leer zurück kommt und bewirkt, was es ausrichtet.

Abstract

In this paper the relevance of the prophetic social critique of Amos with regard to modern social critique is discussed. The author argues that it is sensible to become conversant with the results of social historical research on ancient Israel in order to understand biblical texts, before applying these to the contemporary society. He sketches first the methods of social-history and social-historical exegesis, showing that this involves understanding that biblical texts always arise out of particular social backgrounds, and that it is useful to discover and explain these backgrounds. He then applies these thoughts to the prophecy of Amos, discussing the prophet's social background, his use of prophetic language and critical theology, the circumstances of the poor in Israel and the reasons for social injustices. The results of such exegesis can then be applied to the contemporary discussion of social justice, and it is shown that the new concept of participatory justice is in fact similar to the Old Testament relational justice. In conclusion the author offers a perspective for preachers employing such biblical texts in prophetic critiques of modern society.

Prof. Dr. Michael Rohde, Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7,
14641 Wustermark; E-Mail: michael.rohde@ths-elstal.de

dungsfragen für das kirchliche Handeln im Zeitalter der Massenwelt, Hamburg 1956, 20-37 weist darauf hin, dass sich Theologen darum oft bemüht haben, um so „gesellschaftsfähig zu werden“ (23).

⁴⁹ WENDLAND, Theologe, 36 (wie Anm. 48).

⁵⁰ HOLM-NIELSEN kommt m. E. zu diesem Fehlschluss, wenn er prophetische Sozialkritik so beschreibt: „Sie sprechen oft von den Armen, aber nicht ein einziges Mal hört man davon, dass sie sozial etwas für die Armen getan hätten. Sicher haben sie Mitleid mit den gesellschaftlich Benachteiligten gehabt (...) Aber sie ‚tun‘ eigentlich nichts, um diesen Menschen zu helfen.“ HOLM-NIELSEN, SVEND: Die Sozialkritik der Propheten. in: KAISER, O. (Hg.): Denker der Glaube, FS C. H. Ratschow, Berlin/New York 1976, 7-23, hier 22.