

II. UNAUFGEARBEITETE GLAUBENSERFAHRUNGEN DES ALTEN TESTAMENTS

1. Glaube und Gesellschaft

NORBERT LOHFINK

Welt und Gegenwelt: Propheten Israels als Deuter und Kritiker ihrer Gesellschaft

Ich soll von Israels Prophetenbüchern her zeigen, wie der Glaube im Israel des Alten Testaments auf Gesellschaft bezogen war und wie Texte aus diesen Büchern deshalb auch heute unsere Predigt tragen können. Der alttestamentliche Ort, von dem aus man die Gesellschaftsbezogenheit des Alten Testaments originär erheben müßte, wäre natürlich nicht der Prophetenkanon, sondern die Tora. Dort wird Israel am Sinai als Gottes neue Gesellschaft entworfen, dort wird es zuvor schon als solche gestiftet, indem es durch den Exodus der bisherigen Weltgesellschaft entnommen wird. Doch wir Christen verdrängen gern beides. Die Rede vom Gottesvolk und seiner Sozialordnung ist uns hart. Die Propheten sind einzelne. Sie sind uns sympathischer. Gedanken wie der von einem Exodus aus unserer Gesellschaft oder gar der einer gegen diese stehenden neuen Gesellschaft behagen uns nicht. Wir basteln lieber an der alten herum. Und wir meinen, die Propheten, weil sie ja Einzelgestalten sind, hätten auch nicht mehr gewollt. Das scheint mir

selbst für eine so noble Erscheinung wie die »Theologie der Befreiung« zu gelten.

Aus diesem Grunde fragen wir, gerade in den letzten Jahren, immer wieder und gerne nach der sozialen Botschaft der Propheten. Nun, die gibt es natürlich, und wir können uns ihr jetzt auch gleich zuwenden.

Der Stoff, der zu besprechen wäre, ist allerdings so umfangreich, daß man eigentlich sofort darauf verwiesen ist, sich irgendeinen Beispieltext auszusuchen und an ihm dann auch eher etwas Grundsätzliches als allzuviel Konkretes exemplarisch zu besprechen. Ich denke mir als leitenden Gesichtspunkt die Frage, inwiefern die Propheten uns in ihrer Gesellschaftsdeutung und Gesellschaftskritik dazu helfen, das Gottesvolk als Gegenwelt zu jener gesellschaftlichen Welt, die die Geschichte dominiert, zu sehen. Was meine ich damit?

Es hat ja keinen Sinn, danach zu fragen, welche sozialen Einzelprobleme damals in einer bestimmten Weltecke zu lösen waren und wie die Propheten im Detail damit umgegangen sind. Wir haben zwar ganz in der Tiefe die gleichen, in der Konkretion aber völlig andere Probleme. Es ist daher besser, die Grundaspekte ihres Umgangs mit den Problemen in den Blick zu bekommen.

Nun ist jede Gesellschaft Weltentwurf. Jede Kritik an ihr setzt zumindest im Ansatz den Entwurf einer Gegenwelt voraus. Das gilt allgemein. Die Frage ist, ob das Prophetische den Aspekt Welt – Gegenwelt nicht noch in einem viel massiveren Sinn einbringt. Gemeint ist, daß die Propheten das Gottesvolk, zu dem sie geschickt sind, nicht einfach nur zu einer besseren, gerechteren Welt machen wollen, sondern es als Gegenwelt zu jeder sonst existierenden Welt wollen und daß bei ihnen letztlich alle gesellschaftliche Deutung und Kritik von daher bestimmt ist.

Dies ließe sich außerordentlich leicht an den späteren Prophetenbüchern entwickeln. In dem Augenblick, wo eine eschatologische Verheißung breit entfaltet und dem Volk

Israel zugesprochen wird, geht es immer um eine in der Zukunft heraufziehende, radikal andere, die bisherigen Welt-systeme nicht nur kritisierende, sondern durch Sein überholende neue Welt. Doch ich möchte es mir und Ihnen schwerer machen. Ich greife deshalb zum ältesten und in dieser Hinsicht im allgemeinen überhaupt nicht in Anspruch genommenen Prophetenbuch, dem Buch des Amos, und nehme als Text sofort dessen Anfang: den Drohwort-zyklus von Am 1–2.

Bevor ich an diesen Text gehe, möchte ich jedoch eine andere Überlegung einschalten. Es geht mir darum, daß wir – ich, der vortragende Exeget, und Sie, die zuhörenden Homi-leten – reflektieren, wo wir selbst heute stehen, wenn wir nach den Propheten fragen. Man stellt eine solche Frage ja nicht, ohne sie auch auf sich selbst zu beziehen.

Propheten sind – so scheint mir – für die menschliche Ge-sellschaft, was für den Menschen das Tier ist. Das Tier erschreckt uns durch sein Anderssein. Wir haben nur zwei Möglichkeiten der Reaktion: die Jagd oder die Domestizie-rung. Es gibt auch noch eine dritte: Das ist die Flucht. Aber lassen wir sie aus dem Spiel. Also Jagd oder Domestizierung. Entweder töten wir die Tiere und essen sie auf. Oder wir ziehen sie in unsere Lebenswelt hinein und machen sie zu unseren Sklaven und Schmusekissen. Und selbst dann es-sen wir sie am Ende oft auf. Daß wir dem Tier ins Auge blik-ken, daß wir ihm in das Dunkel des Waldes folgen, das gibt es nur im Märchen. Da kann sich der Frosch dann aller-dings in einen Prinzen verwandeln, der dem Mägdlein, das ihm vertraut hat, nicht nur den Ring an den Finger steckt, sondern auch noch ein Königreich zu Füßen legt.

Manchmal bringt die Gesellschaft und bringt auch die Kir-che ihre Propheten um. Häufiger geht es auf die sanftere Weise zu. Es gelingt, sie zu domestizieren. Um sofort kon-kret zu werden: Sowohl wir Theologen an den deutschen Hochschulen als auch die Pfarrer auf den Kanzeln und wer immer sich heute in die homiletische Toga hüllt, ähneln fa-

tal den Hof- und Tempelpropheten von Mari und Jerusalem, nicht aber jenen, zu ihrer Zeit durchaus marginalen Gestalten, die wir an sich allein meinen, wenn wir von Israels Propheten reden. Sie waren nicht bei der Kirche oder beim Staat angestellt. Sie gaben nicht ihre Orakel allsonntäglich oder auf jede Bestellung hin ab. Sie kamen unverhofft wie die Tiere am Abend, und man hat sie wie die Tiere behandelt.

Bisweilen werden natürlich auch aus den professionellen Prophetenschülern echte Träger des Charismas berufen. Das war damals so, und das kann auch heute wieder sein. Aber meistens müssen die wahren Propheten das sagen, was Amos gesagt hat: »Ich bin kein Prophet und bin kein Prophetenschüler. Der Herr hat mich von der Herde weggeholt« (Am 7, 14f). Machen wir es uns also nicht zu leicht, uns als Propheten zu identifizieren.

Es ist heutzutage nicht einmal mehr sicher, ob man den wahren Propheten noch daran erkennen kann, daß er nicht »Heil«, sondern »Unheil« ruft – ein Kriterium, das Jeremia noch benutzen konnte (vgl. Jer 28, 8f). Unsere Gesellschaft ist so gebaut, daß sie selbst den professionellen Weheruf noch einmal in Treibstoff für den Flug der eigenen Rakete verwandeln kann. Einem Wehe, wenn seinen Rufern dennoch die monatliche Gehaltsüberweisung sicher ist oder die Auflagenzahlen der Bücher durch die kritische Attitüde nur steigen, einem solchen Wehe fehlt auf jeden Fall am Ende der Biß. Solche Propheten führen niemanden in den Zauberwald. Sie können die Welt nicht verwandeln.

Nun ist es ja auch so: Eigentlich stünde dem prophetischen Charisma seit dem Kommen des Messias gar nicht mehr zu, als individuelle Randexistenz einer Gesellschaft aufzutreten. Seit Christus ist »Ende der Zeit«. Nach Joël 3, 1–2 wird am »Ende der Zeit« der prophetische Geist über alle Glieder Israels, nicht nur über einzelne Propheten ausgegossen. Nicht mehr einzelne Herausgerufene – das messianische Gottesvolk als ganzes soll das Tier aus dem Wald sein, das

um die wohleingerichteten Hütten der Weltgesellschaft kreist und sie mit einer Stimme wie von woanders her ins Offene ruft. Die Urkirche war überzeugt, mit Jesus sei das »Ende der Zeit« gekommen. Petrus hat sich am Pfingsttag auf Joël gestützt und die gerade anbrechende Gottesherrschaft von dessen Ansage der Geistausgießung über ganz Israel her interpretiert (Apg 2, 15–21). Würden wir so etwas immer noch wagen? Und doch müßten wir es. Erst dann hätten wir ein Recht, uns Christen zu nennen. Was wären die Folgen?

Zunächst, für uns, die Theologen und die Homiletiker, durchaus eine Entlastung. Wir wären als Individuen davon befreit, uns als Propheten stilisieren zu müssen, gewissermaßen als die abermaligen Erfinder des »ethischen Monotheismus«, womöglich noch gegen die anderen Christen und die Bischöfe. Wir bräuchten kein Charisma zu heucheln, wo wir keines haben. Kein individuelles. Keines, das uns als einzelnen die Last aufbürdete, die Bosheit der ganzen Welt zu durchschauen und dann so laut zu schreien, daß eine ganze Welt uns hörte.

Dann allerdings käme das Neue und Unerhörte. Wir wären Glieder eines prophetischen Volkes. Eine neue Welt entstünde, und der Geist wehte in ihr von einem Ende bis zum anderen. Wir wären in eine Bewegung hineingerissen, deren geheimes Zentrum uns nicht greifbar ist und deren Zukunft wir nicht kennen. Wir hätten, als Theologen, als Homiletiker, durchaus in all dem eine charakteristische und nur uns eigene Aufgabe. Unser Dienst wäre es, diese Bewegung in Gang zu halten, sie von ihren Ursprüngen, den heiligen Schriften her, immer wieder neu in Gang zu setzen, sie zu orientieren, zu deuten. Das würde genügen. Dafür wären wir da. Für anderes wären andere da. Und alle gemeinsam, als absolut unwillkommene neue Kontrastwelt Gottes, würden wir bald das alte Geschick der Propheten erleben.

Denn die Propheten werden nicht am Flughafen von einer

Delegation empfangen. An ihrer Leiche sagen keine alten Gegner achtungsvolle Nachrufe auf. Auch auf eine mitten in der Weltgesellschaft sich erhebende prophetische Gegen-gesellschaft kann es nur die zwei uns bekannten Reaktionen geben: die Jagd und die Domestizierung. Wir würden gemeinsam gejagt. Oder wir würden gemeinsam umgarnt, um uns einzufangen und gefügig zu machen, und das mit allen Mitteln, mit Zucker und Peitsche.

Unsere Theologen- und Homiletiker-Aufgabe inmitten des prophetischen Volkes, dem man sein Prophetsein abschwätzen will, wäre es, immer wieder von den alten Schriften her uns selbst und den Brüdern und Schwestern vor Augen zu stellen, wozu wir zusammen berufen sind: in einer zerfallenden Welt die göttlich gewollte Gegenwelt, in verwüsteter Schöpfung die Heimkehr zu deren ursprünglich gemeinter Schönheit zu sein. Unser Dienst wäre ein Dienst am Sein, keineswegs ein ständiger Disput mit Unwilligen. Doch gerade als Dienst am Aufbau einer prophetischen Gesellschaft wäre er Anteil am endzeitlichen Prophetentum. Dies als eine Art Selbstorientierung, die ich vom Neuen Testament her anbiete. Nun wenden wir uns den prophetischen Schriften des Alten Bundes zu, konkret dem Amosbuch. Hier stoßen wir auf eine Verlegenheit der Bibelwissenschaftler, die genau damit zusammenhängt, daß man in den Propheten die großen einzelnen und die großen Entdecker-seelen sehen wollte. Früher sagte man: die Stifter des »ethischen Monotheismus«. Heute meint man letztlich dasselbe, wenn man von den ersten großen sozialen Predigern der Weltgeschichte spricht.

Beides ist sogar historisch nicht richtig. Aber vor allem: Die Prophetenbücher, die wir in den Händen halten, entwerfen uns nicht diese einmaligen Heroen der sozialen Kritik, zumindest nicht so, wie wir sie erwarten. Selbst das Amosbuch, das bei manchen von uns wegen der Sozialkritik des Amos inzwischen zum Kanon im Kanon geworden ist, gibt das nicht her.

Da kreist im ersten Prophetenwortezyklus (Am 1,3–2, 16) das kritische Wort über den Völkern um Israel herum und spricht ihnen Brand und Feuer zu, weil sie gewalttätig und menschenverachtend gehandelt haben, einem nach dem andern.

»Wegen der drei Verbrechen, die Damaskus beging, wegen der vier nehme ich es nicht zurück: Weil sie Gilead mit eisernen Dreschschlitten zermalmten, darum schicke ich Feuer gegen Hasaels Haus, es frißt Ben Hadads Paläste« (Am 1, 3f).

»Wegen der drei Verbrechen, die Gaza beging, wegen der vier nehme ich es nicht zurück: Weil sie ganze Gebiete entvölkerten, um die Verschleppten an Edom auszuliefern, darum schicke ich Feuer in Gazas Mauern, es frißt seine Paläste« (Am 1, 6f).

Und so weiter.

Doch das ist nur die rhetorische Leiter, auf der das Wort mit unerbittlicher Logik dann zu Juda und Israel gelangt. Konnten die Hörer des Amos bei all diesen Fremdvölkerorakeln nur zustimmend mit dem Kopfe nicken, dann mußte es sie zutiefst treffen, wenn der prophetische Vogel plötzlich nicht mehr über den anderen kreiste, sondern in die Mitte des Kreises schwebte und auf das eigene Volk herabstieß. Denn die Logik war gleich: Der Schuld folgt die Strafe. Vorher hatten sie dazu mit dem Kopf genickt. Bei Juda und Israel gipfelt die göttliche Drohung, sie konnten nicht auf einmal den Kopf schütteln. Jetzt am Ende ist klar: Allein hierum ging es von Anfang an in diesem Prophetenwort.

Nur: Die Anklagen sind plötzlich anderer Art. Es ist offenbar nicht möglich oder auch gar nicht angemessen, so furchtbare Szenen der Gewalt und der Unmenschlichkeit zu denunzieren, wie es bisher bei den Nachbarvölkern geschah, wenn der Text nun zu Juda und Israel kommt. Da heißt es bei Juda einfach:

»Weil sie Jahwes Tora verwarfen und seine Gesetze nicht achteten, so daß ihre Lügenidole sie irreführten, denen schon ihre Väter nachgefolgt waren – darum schicke ich Feuer auf Juda, es frißt Jerusalems Paläste« (Am 2, 4f).

Ist das nicht die Sprache des Deuteronomiums?

Im sofort folgenden Israelspruch wird das dann konkretisiert: Der *šaddig* wird zum *'ebjon*, zum *dal*, zum *'anaw* gemacht, der Genosse also aus der Gemeindeversammlung zum Armen, zum Elenden, zum Ausgebeuteten; er wird in Schulden getrieben, verliert Haus und Hof, muß sich verkaufen, bekommt vor Gericht nicht mehr sein Recht (Am 2, 6f). Ist das nicht die Sprache des Bundesbuchs?

Und dann wird Unzucht getrieben und wird das ausgepreßte Gut des Volksgenossen beim Opferschmaus im Heiligtum verjubelt, »um so meinen heiligen Namen zu entweihen« (Am 2, 7f). Ist das nicht die Sprache des Heiligkeitgesetzes?

Und hier nach 2, 8 zerbricht dann die Form der kurzen Gerichtsansagen, um erst in 2, 13 wieder mit einer Straffolgenbestimmung aufgenommen zu werden.

Dazwischen aber baut sich ein historisches Panorama auf: Jahwe hat die Israeliten aus Ägypten geführt, sie durch die Wüste geleitet, ihnen das Land der Amoriter gegeben, und dann hat er ihnen, damit sie die Seinen durch die Zeiten bleiben könnten, stets seine Zeugen geschickt – »Nasiräer« und »Propheten« (vielleicht sogar ein Hendiadyoin) –, doch Israel hat sie domestiziert (»ihr habt ihnen Wein zu trinken gegeben«) und sie von ihrer Aufgabe abgebracht (»ihr habt ihnen verboten, als Propheten aufzutreten«). Ist hier nicht mit knappstem Pinselstrich die ganze Erwählungsgeschichte und Abfallsgeschichte Israels gezeichnet?

Dann folgt die letzte und eigentliche Strafandrohung: Die Erde wird schwanken, der Kosmos zerfällt, es wird keine Rettung mehr geben (Am 2, 13–16). Die Strafe der Völker war, daß sie, die Gewalttat begangen hatten, nun Opfer der zurückschlagenden Gewalt würden: Krieg wird sie überziehen, ihre Städte werden verbrennen. Daran wird auch Jahwes Volk Anteil haben; zum letzten Mal erklingt dieser Strafspruchrefrain beim Spruch über Juda. Doch die eigentliche Folge der Schuld des Gottesvolkes ist größer. Sie steht

am Ende. An Israel, auf das Gott von seiner Schöpfung her gezielt hatte, wird, wenn es versagt, der Kosmos zugrundegehen.

Ich ziehe eine Summe. Das ist nicht die Sozialkritik, die wir erwarten. Natürlich, sie steckt drin. Die Gewaltkritik, die die Friedensbewegung braucht, ist schon in den Sprüchen über die Völker zu finden; die Kritik der Mechanismen, durch die die Reichen reicher und die Armen ärmer werden, die selbst bei uns in der Bundesrepublik heute durchaus am Platze ist, die wir aber vor allem brauchen, um uns auf das einen Reim machen zu können, was auf unserem Erdball zwischen dem Norden und dem Süden gespielt wird, findet sich eindeutig im Kernstück des Spruches über Israel. Was tun wir also?

Wie man aus einem Rind das beste Filetstück heraussäbeln kann, so säbeln wir uns diese Amosverse heraus. Natürlich mußten wir das Amosbuch zuvor schlachten, erst dann waren wir in der Lage, die Stücke, die wir für seine besten halten, in unserer Küche zu verbraten und dann genüßlich zu verzehren. In den beiden Kapiteln als ganzen lebt etwas anderes, und das haben wir Metzger umgebracht. Was ist es?

Ich habe auf die entscheidenden Punkte aufmerksam gemacht. In dieser ersten Kompositionseinheit des Amosbuches wird deutlich unterschieden, sowohl in der Schuldansage als auch in der Strafandrohung. Es wird unterschieden zwischen den anderen Gesellschaften der Welt und dieser Gesellschaft der »Söhne Israels« (Am 2, 11: »Ist es nicht wirklich so, ihr Söhne Israels?«). Es gibt verschiedene Maßstäbe und durchaus verschieden dimensionierte Risiken. Es gibt darüber hinaus bei Israel eine Vergangenheit, die Gegenwart bleiben sollte.

In diesem Textgefüge steht nicht einfach soziale Welt, wie sie ist, gegen soziale Welt, wie sie sein sollte. Hier wird vielmehr aufgedeckt, daß jene soziale Wirklichkeit, die in der Welt schon von Gott her angefangen hat, der Weltgesellschaft durch ihr Sein zu zeigen, wie sie eigentlich sein

sollte, selbst nicht mehr ist, wie sie sein sollte und dadurch ein noch unglaublich größeres Risiko über die ganze Welt bringt, ein Risiko von kosmischem Ausmaß, weit über der immanenten Nemesis für ein Blutbad, die ja nur in einem weiteren Blutbad besteht. Hier am Anfang des Amosbuchs spricht nicht nur jemand aus der Vision einer besseren Gegenwelt gegen eine vorhandene verrottete Welt. Sondern aus derartiger Kritik an der Welt erhebt sich zugleich noch eine ganz andere Kritik an einer schon gesetzten, aber versagenden Gegenwelt. Das ist der springende Punkt.

Es gibt heute kaum einen Ausleger des Amos, der diesen Sachverhalt wirklich herausarbeitet. Und doch liegt hier der eigentliche Sinn des Textes. Daran offenbart sich unsere Verlegenheit. Wir wollen so etwas ja gar nicht hören. Wir suchen ja nur gewissermaßen die Sozialkritik ersten Grades, die, die wir zu bekommen meinen, wenn wir das Filetstück aus der geschlachteten Kuh herausäbeln.

Wir glauben allerdings, das legitimieren zu können. Und hier wird der Bibelwissenschaftler für den sozialkritischen Filetfreund von heute zum Komplizen. Er ist nämlich nur allzugerne zu dem Nachweis bereit, daß so gut wie alles, was das aufgezeigte Aussagengefüge konstituiert, gar nicht vom historischen Amos stammt, sondern spätere Erweiterung ist – neuerdings benutzt man dafür das schöne Wort »Fortschreibung«. Also kann man von vielen späteren Zutaten absehen, und beim wirklichen, »historischen« Amos haben wir nur noch das, was wir suchen.

In seiner Unterscheidung von echten Amosworten und späteren Erweiterungen hat der Bibelwissenschaftler natürlich weithin recht. Der Judaspruch dürfte später hinzugefügt worden sein. Auch 2, 10–12 könnten spätere Erweiterung sein, und in 2, 7f könnten einige spätere Explikationen stecken. Im einzelnen streitet man sich natürlich. Der Streit muß auch sein. Denn bei solchen Fragen kann man ja nur fragen, welche Hypothese etwas mehr Plausibilitäten für sich habe. Echte Beweise gibt es auf diesem Felde nicht.

Aber selbst wenn man dem historischen Amos so viel abspricht wie möglich – einiges von uns am Ganzen Beobachtete bleibt selbst dann noch bestehen: Die angekündigte Strafe ist nicht von gleicher Art, und die Anklage auch nicht.

Bei den anderen Völkern geht es um Gewalttat. Bei Israel geht es – und das ist nun durchaus das Ergebnis der neueren sozialgeschichtlichen Analyse der echten Amosworte – um die Not des Herausfallens eines großen Teils der Familien Israels aus der eigentlichen Jahwegemeinde. Der *šaddig*, der »Gerechte« oder besser der »Rechtsfähige«, der durch die reichen Mitbürger um Haus und Hof gebracht wird und vor Gericht kein Gehör mehr finden kann, ist der normale Bürger. Wenn er Haus und Hof nicht mehr hat, ist er das nicht mehr. Er hat keinen Anteil mehr an der Rechtsgemeinde und an der Jahwegemeinde. Das scheint es zu sein, was Amos letztlich umgetrieben hat. Nicht etwa eine ausgebaute Gesellschaftstheorie oder eine genaue Analyse der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Lage.

Für Kenner der altorientalischen Literatur ist Amos ja keineswegs so ungeheuer fortschrittlich in seiner sozialen Kritik. Der alte Orient hatte schon Jahrtausende vorher ein wesentlich differenzierteres soziales Bewußtsein. Man kannte genau die Personengruppen, die durch ihr Schicksal zu *personae miserae* werden, vor allem die »Witwen und Waisen«. Diese Gruppe zum Beispiel wird im ganzen Amosbuch überhaupt nicht behandelt. Um die Not dieser Menschen hat Amos sich offenbar keine besonderen Gedanken gemacht. Es gab sie aber sicher zu seiner Zeit. Nur die freien Bauern, die ihre Freiheit verloren und sozial absackten, haben ihn aufgeweckt. Und das offenbar vor allem deshalb, weil dadurch die Jahwegemeinde immer kleiner wurde und ihren Charakter änderte. Den Verschuldungsprozeß und die daraus folgende Deklassierung bisher freier und selbständiger Familieneinheiten kannten die Verantwortlichen Mesopotamiens schon im 3. Jahrtausend, und durch die In-

stitution von Zeit zu Zeit ausgerufenen königlicher Schuldenerlasse (*mišarum*-Edikte sagen wir in der Forschung) hatten sie ein wenigstens einigermaßen griffiges Remedium dafür geschaffen. Ob es in Israel zur Zeit des Amos schon so etwas wie ein Erlaßjahr mit Schuldenerlaß gab, wissen wir nicht. Zumindest spiegelt es sich bei ihm nicht, er beruft sich nicht darauf. Auch hier ist er also in seiner sozialen Diagnose und Rezeptur durchaus nicht an der Spitze des sozialen Bewußtseins der damaligen Welt.

Vielleicht mache ich ihn jetzt etwas zu klein. Es kommt ja nur darauf an, daß er in seiner Situation und innerhalb seines Horizonts Dinge sah, die andere nicht sahen, und den Mut hatte, im Namen Gottes dagegen aufzutreten. Die Zerstörung des sozialen Gefüges Israels, das (nicht ohne Zusammenhang mit dem Exodus und Sinai) aus vielen nicht allzureichen, aber doch freien und auf eigener Scholle sitzenden Bauern bestand, durch eine kleine Gruppe von Arrivierten, geschah ja auf durchaus legalem Wege. Auch das hat die neuere sozialgeschichtliche Analyse der echten Amosworte herausgestellt. Die Leistung des Amos besteht darin, daß er in dem, was äußerlich legal war, dennoch als erster in Israel das Unrecht erkannte und es öffentlich benennen konnte.

Wenn allein dies seine Tat ist, ist das schon sehr viel. Und ich möchte nun behaupten, daß sie wie in einem Samenkorn alles enthält, was später entfaltend an seinen Worten in seinem Buche von anderen »fortgeschrieben« wurde.

Er dachte, genau besehen, allein von Israel her. Er klagte Israel an, daß es nicht mehr das alte Israel, diese Gesellschaft freier und gleicher Bauern, bleiben wollte. Und er sah aus dieser Schuld eine gewaltigere Drohung erwachsen als das, was das ewige Hin und Her der kriegerischen Gewalt, das zwischen den anderen Völkern lief, hervorbrachte. Denn hier wurde Gottes real existierendes Gegenbild gegen die Gesellschaften der Welt preisgegeben. Israel war nicht mehr anders als Kalne, Hamat oder Gat (Am 6, 1f).

Diese Kerneinsicht hat ihn gesteuert. Sie ist dann später – falls alle mit ihm abgesprochenen Texte wirklich nicht von ihm sind, bei einigen zweifle ich an dieser These – mit dem differenzierteren Sprachmaterial deuteronomischer und priesterlicher Denkschulen in Form von textlichen Erweiterungen expliziter gemacht worden.

Doch vielleicht sollte ich hier noch eine weitere Falle der neueren Amosforschung benennen. Man sieht nämlich die bisher entwickelte Tatsache, daß Amos durchaus von der Erwählung Israels her dachte, auch deshalb so wenig, weil man, wenn man einmal den Text auf das reduziert hat, was sicher von Amos stammt, den Eindruck gewinnen kann, er argumentiere eigentlich nicht von den Traditionen Israels her, denke also auch nicht von ihnen her, sondern eher aus der Logik einer ländlichen Weisheitstradition, vielleicht aus seiner Heimat Tekoa in der Nähe von Betlehem in Juda. Diese bäuerliche Weisheit wäre des Amos »geistige Heimat«, wie Hans Walter Wolff formuliert hat.

Aber wer so argumentiert, dürfte einige wichtige Unterscheidungen vergessen. Vor allem die zwischen dem, woher man, wenn man sich zu einer Rede veranlaßt sieht, selber kommt, und dem, von wo aus man dann seinen Partner zu überzeugen versucht. Ein guter Redner wird ja, wie man sagt, auf seine Zuhörer »eingehen«.

Natürlich, wenn Amos weisheitlich argumentiert, muß er auch eine entsprechende Bildung genossen haben. Sonst könnte er das nicht. Daran sollte man also nicht zweifeln. Doch genauso gilt, daß sowohl er selbst als auch die von ihm Angeredeten die Erwählungstraditionen Israels kennen. Wie wäre sonst die niemals Amos abgesprochene Eröffnung des 3. Kapitels möglich:

»Nur euch habe ich erwählt, aus allen Sippen der Erde; darum ziehe ich euch zur Rechenschaft, für all eure Vergehen« (Am 3, 2).

Wie könnte er sonst bei seiner Kultkritik von der Zeit Israels in der Wüste her argumentieren? Doch das tut er:

»Habt ihr mir etwa Schlachtopfer und Gaben dargebracht während der vierzig Jahre in der Wüste, ihr vom Hause Israel?« (Am 5, 25).

Wie könnte sonst Gott im Visionenzyklus, wenn er das Ende ankündigt, von »meinem Volk Israel« sprechen (Am 7, 8; 8, 2)? Oder wie könnte sonst der Prophet seinen Zuhörern die Berufung auf den Exodus aus Ägypten zerstören müssen, weil sie so etwas schon längst verspielt haben? Das tut er aber:

»Seid ihr mehr für mich als die Kuschiter, ihr Israeliten? – Spruch Jahwes. Wohl habe ich Israel aus Ägypten herausgeführt, aber ebenso die Philister aus Kaftor und die Aramäer aus Kir« (Am 9, 7).

Die Adressaten des Amos kennen die Traditionen Israels durchaus, und Amos kennt sie ebenso.

Einem Publikum, das das wahre Geheimnis der eigenen Existenz zwar kennt, aber dessen Formulierungen verdreht und verkauft, kann man diese Sprache nur zerstören. Und man muß, will man sie gewinnen, mit einer Sprache reden, die sie noch verstehen und ernst nehmen. Das ist, im Falle des Amos, die Logik der höfischen und bäuerlichen Weisheit. Sie gebraucht er. Aber das heißt dann noch lange nicht, daß nicht er selbst zutiefst vom Sinn Israels als der besonderen Gesellschaft Gottes in dieser Völkerwelt her dachte und urteilte. Israel ist für ihn das »erste unter den Völkern« (Am 6, 1). Und das ist nicht billiger Nationalismus, sondern eine theologische Kurzformel.

So bleibe ich dabei: Was später noch interpretierend und verdeutlichend im Amosbuch entfaltet wurde, all seine »Fortschreibung«, ist, so sehr sie zugleich in neue Zeitsituationen und auch neuartige Probleme hinein spricht, keineswegs eine Verfälschung des Buches. Und jene Frage, die manche so umtreibt, wenn sie an einer Predigt arbeiten, entschärft sich: die Frage nämlich, was wir eigentlich zu predigen haben – den historischen Amos oder das jetzt uns vorliegende Amosbuch. Es ist kein wirklicher Gegensatz da.

Wir können das jetzige Amosbuch auslegen, ohne den brisanten gesellschaftskritischen Impuls des historischen Amos dabei aus der Hand zu verlieren.

Und alles ist höchst brisant. Denn gilt nicht auch heute, daß die christlichen Gemeinden keineswegs anders sind als die in vielem so problematische Gesellschaft, in die eingebettet sie leben? Haben sie nicht deren Welt übernommen, sich ihr angepaßt? Die Anklage des Amos, Israel habe aufgegeben, Gottes Gegenwart zu sein, trifft uns heute unmittelbar von neuem.

So scheint es mir auch bei allen anderen Prophetenbüchern zu sein. Die bibelwissenschaftliche Frage nach den *ipsissimis verbis* der Propheten und nach der Entstehungsgeschichte der jetzigen Bücher ist durchaus legitim, ja notwendig. Legitim, weil jede historische Neugierde legitim ist. Notwendig, weil die Befriedigung dieser Neugierde uns den Text verstehen hilft, wie wir ihn sonst nie verstehen würden. Aber wir können uns dann getrost dem anvertrauen, was jetzt da steht, dem Gewachsenen, dem Vollen. Von den ursprünglichen partikulären Ansätzen her sind die prophetischen Worte längst in Israel immer neu bedacht und verbunden worden. Die großen Einzelgestalten sind längst im grauen Hintergrund versunken. Die prophetische Gesellschaftsanalyse und Gesellschaftskritik nähert sich in Form umfassender Schriften immer mehr jenem prophetischen Selbstverständnis, das dann spätestens das der neutestamentlichen Gemeinde sein wird: In ihr sind alle Propheten, das wirkliche prophetische Phänomen in der Welt ist das prophetische Volk, das als solches dieser Welt eine Gegenwart entgegensetzen kann.

Schon beim Hoseabuch, das wir von der Lebenszeit der Propheten her unmittelbar an das Amosbuch anschließen können, ist dies alles in noch ganz anderem Ausmaß deutlich. Hier wandelt sich die Sozialkritik, die durchaus nicht fehlt, in eine Institutionen-, ja Staatskritik, obwohl auch hier der Ausgangspunkt wahrscheinlich einfach die Erfahrung war,

daß im eingerissenen Fruchtbarkeitskult die Lebenszelle Israels, die Familie, aufgelöst wurde (vgl. Hos 4, 13f). Doch argumentiert Hosea in einem ganz anderen Ausmaß mit den heilsgeschichtlichen Traditionen Israels selbst. Und dann entwirft er – oder zumindest sein Buch – in ganz anderem Ausmaß in Kontrast zu der ersten, zerstörten Gegenwelt nun eine neue, zukünftige Gegenwelt.

Dies alles wird nicht mehr abreißen. Immer neue Varianten werden entstehen. Von Zefanja und Deuterocesaja an wird die Dialektik zwischen Gottes versagender Gegenwelt Israel und den Völkern der Welt, die dennoch nach Jerusalem geführt werden und dort eine neue Weltsicht erhalten, eine ganz neue universale Dimension in die prophetische Botschaft bringen. Die Apokalyptik wird die Grenze von Diesseits und Jenseits auf eigentümliche Weise in Schwebelage versetzen, aber doch nicht so, daß es dabei nicht mehr um unsere hiesige Geschichte und Gesellschaft ginge. All diese Entwicklungen, die wir ja kennen, sind in einem ganz anderen Ausmaß, als wir gewöhnlich meinen, Analyse und Kritik der menschlichen Gesellschaft. Doch der entscheidende Punkt, und das sehen wir leider oft noch weniger, ist, daß Gott die menschliche Welt verwandeln will, indem er mitten in ihr eine Gegenwelt erstehen läßt – das von ihm geschaffene neue Volk.

Anmerkung

Der Vortrag wurde in der vorliegenden Form gehalten. Statt nachträglich zugefügter Fußnoten hier einige kurze Literaturhinweise:

Zur Vorüberlegung über unser Verhältnis zu den Propheten vgl. N. Lohfink, »Wo sind heute die Propheten?«, Stimmen der Zeit 206, 192–193.

Als Überblick über alle Propheten Israels vgl. Klaus Koch, Die Profeten: I Assyrische Zeit, II Babylonisch-persische Zeit (Urban-Taschenbücher 280 u. 281), Stuttgart 1978 u. 1980.

Als wissenschaftliche Kommentare zu Amos vgl. H. W. Wolff, Dodeka-
propheten 2: Joël und Amos (Biblischer Kommentar, Altes Testament XIV/2), Neukirchen-Vluyn 1969; W. Rudolph, Joël – Amos – Obadja – Jona (Kommentar zum Alten Testament XIII, 2, Gütersloh 1971).

Als Einführung in die Gesellschaftskritik des Amos vgl. W. Schottroff, „Der Prophet Amos. Versuch der Würdigung seines Auftretens unter sozialgeschichtlichem Aspekt“, in: W. Schottroff/W. Stegemann (Hg.), Der Gott der kleinen Leute. Sozialgeschichtliche Bibelauslegungen, I. Altes Testament, München/Gelnhausen 1979.

Diskussion Lohfink

Preuß: Gerade als Alttestamentler kann ich nicht sehen, daß die Bibel für den Entwurf einer absoluten Gegenwelt erhalten kann. Daß Israel sich um eine bestimmte Binnenstruktur bemüht, im Deuteronomiumbuch, Reinlichkeitsgesetz etc., ist eine Sache – obwohl auch da sehr vieles drinsteht, was es sonst im Orient auch gibt. Aber wie wenig Israel eine absolute Gegenwelt darstellt, sieht man am besten daraus, wie diese Gegenwelt mit der Welt umgeht. Wie ging Israel mit den Kanaanäern um? Sie wurden vertrieben, umgebracht oder unterjocht (vgl. Ri 2; Dtn 13).

Lohfink: Ich habe das AT nie als Entwurf einer absoluten Gegenwelt bezeichnet, weil ich nicht meine, daß „Gegenwelt“ eine Eigenschaft hat, für die man das Wort „absolut“ gebrauchen sollte. Eine Gegenwelt wird niemals andere Bewohner haben als die Welt, der sie entgegensteht. Die Bewohner werden höchstens anders miteinander umgehen. Alle Probleme, die sich in der Welt stellen, stellen sich auch in der Gegenwelt. Und sie ist immer auf die „Welt“ bezogen. Es kann auch sein, daß sehr viele Problemlösungen, die eine Welt hat, in einer Gegenwelt übernommen werden können bzw. als selbstverständlich vorausgesetzt werden. Die Kritik, die an der „Welt“ entworfen wird, ist meistens an ganz bestimmten Punkten festgemacht. Das wirkt sich dann freilich überall aus. Denn eine „Welt“ ist immer ein System. Wenn man in einem System ein Element verändert, verändert sich auch das ganze System. Auch in der Bibel sind die Witwen und Waisen ein Problem, wie im alten Orient überhaupt. Wenn wir dann aber genau zusehen, sind die Dinge in der Bibel doch etwas anders. Im deuteronomischen Gesetzbuch ist die für den Gesamtentwurf der deuteronomischen „Welt“ sehr wichtige Einstellung zu den Witwen und Waisen anders als etwa im Prolog des Kodex-Hamurabbi, in der ägyptischen Weisheit oder wo dieses Motiv sonst noch als wichtiges Thema des altorientalischen Armen-Ethos auftaucht. Was den Umgang mit den anderen Völkern angeht, z. B. den Um-

gang des Volkes Israel mit den Kanaanäern, so müssen wir damit rechnen, daß es innerhalb des AT eine Geschichte gibt, in der Israel erst langsam zu seiner Existenz als Gegenwelt hinfindet. Diese Geschichte fing nicht mit der Frage nach Gewalt und Gewaltlosigkeit an. Sie fing mit der Frage von Freiheit und Gleichheit an. Die Frage des Verhältnisses Israels zur Gewalt ist eigentlich erst akut geworden, als Israel in der Exilszeit selbst das Opfer von maßloser Gewalt war. Von da ab wird das Problem der Gewalt kritisch behandelt – etwa in den Gottesknechtliedern des Deuterocesaja. Vorher nicht. Auch bei Amos heißt es noch: »Dabei bin ich es gewesen, der vor ihren Augen die Amoriter vernichtete, (...) ich habe oben ihre Frucht vernichtet und unten ihre Wurzeln« (Am 2,9). Für Amos ist dies eine gnädige Tat Gottes, da gibt es noch kein Problem. Daß aber schon im Bereich des AT wirkliches Nachdenken über Gewalt und Gewaltlosigkeit einsetzt, scheint mir auch klar zu sein. Die Priesterschrift des Pentateuch hat die deuteronomistische Darstellung der Eroberung völlig verschwiegen und ausradiert. Das ist später durch die Gesamtedaktion des Pentateuch wieder undurchsichtig geworden.

In der Zeit des Kommens Christi gibt es von den Texten des AT und von der Entwicklung Israels her beides: auf der einen Seite ein Wissen, daß die Wege Gottes über den Verzicht auf die Gewalt gehen, und auf der anderen Seite eine unglaublich kriegerische mythologische Bildwelt, vor allem in der Apokalyptik. Das schwankt hin und her. Ich glaube, die Antwort Jesu ist demgegenüber eindeutig. Hier hat tatsächlich das NT das AT eindeutig gemacht. Ich könnte vom AT her nichts gegen das sagen, was heute in Israel geschieht. Ich kann aber auch vom AT her alles begründen, was heute innerhalb von Israel an Kritik an dem, was geschieht, vorgebracht wird. Das AT ist offen, und so müssen wir, wenn wir Christen sein wollen, bei der Frage nach Gewalt und Gewaltverzicht das AT vom NT her lesen. Dann müssen wir freilich zugleich zugeben, daß die Christen das NT massiv verraten haben und sogar hinter die Ambivalenz des AT zurückgefallen sind. Das müssen wir immer gleichzeitig sagen und nicht so tun, als seien wir jetzt endlich die Leute, die für Gewaltlosigkeit eintreten. Da könnte heute dann wieder die prophetische Verkündigung einsetzen.

Frage: Ist die Rede von »Welt« und »Gegenwelt« nicht an die Erfahrungen einer modernen, differenzierten Gesellschaft gebunden? Kann man sie einfach in die Bibel zurückprojizieren?

Lohfink: Die Rede von Welt und Gegenwelt im Zusammenhang mit Gesellschaft ist selbstverständlich modern. Sie kommt vor allem aus dem Bereich der Wissenssoziologie. Es ist also insofern ein

von mir und anderen deutend an biblische Sachverhalte herangebrachter Begriff, wie das ja bei sehr vielen theologischen Begriffen der Fall ist. So etwas müssen wir jedoch tun. Anders können wir gar nicht verstehen, als indem wir Begriffe, die wir aus unserer Sprache kennen und mit Inhalt füllen, entsprechend abgewandelt auf den biblischen Sachverhalt anwenden. Die reine Repetition biblischer Wörter ist das, was man Fundamentalismus nennt, und hilft nicht weiter. Konkret ist nun »Gegenwelt« ein Begriff, der außerordentlich häufig im Bereich der Bibel greift und uns heute Sachverhalte verständlich machen kann, die wir sonst nicht wahrnehmen würden. Er kann also unsere Wahrnehmung schärfen.

Ich gehe jetzt mal vom Propheten Amos weg und nehme ein Beispiel, das vielleicht überrascht: das Wort »kadosch«. Das Wort »heilig« wird in der Bibel weithin in einem Sinn verwendet, der uns erst klar wird, wenn wir die Begrifflichkeit »Welt und Gegenwelt« einbringen. Wir haben ja das Wort »heilig« völlig individualisiert. Es gibt »Heilige«. Oder wir verwenden es nur noch im Blick auf Gott (wo es gewiß auch in den semitischen Sprachen begegnet). Ferner verwenden wir es stark im Zusammenhang mit der Idee sittlicher Vollkommenheit. Natürlich hat die moderne Religionsphilosophie da einige Nuancen eingebracht, aber ins allgemeine Bewußtsein ist das kaum gedrungen, und so lesen wir auch die biblischen Texte entsprechend. Nun wird aber in der Bibel das Wort »heilig« zum Leitmotiv eines ganzen Gesetzeskorpus, eines ganzen Gesellschaftsentwurfs, des sogenannten Heiligkeitsgesetzes: »Seid heilig, wie ich, euer Gott, heilig bin!« Und in diesem Gesetz dominiert das Motiv des Unterschiedenseins Israels von den anderen Völkern; in seiner Weise zu leben und zu existieren unterscheidet sich Israel, weil es auf seinen Gott Jahwe hingeordnet ist. Weil dies alles sich im gesellschaftlichen Verhalten auswirkt, wird deutlich, daß das Wort »heilig« hier genau die Dimension einer Gegenwelt mit ausdrückt. Es hat natürlich noch einen materialen Gehalt, nämlich die Beziehung auf Gott, auf dessen Heiligkeit. Aber in dem funktionalen Gegenüber, das es zwischen Israel und den anderen Völkern (= anderen Gesellschaften mit anderen Gesellschaftsentwürfen) erzeugt, spricht es aus, was bei uns in der Wissenssoziologie mit Begriffen wie »Welt und Gegenwelt« oder als »kontrastierender Weltentwurf« bezeichnet wird. Dasselbe könnte man am Gebrauch des Wortes »heilig« im NT aufzeigen. Die Tatsache, daß alle Christen als »die Heiligen« bezeichnet werden, hat natürlich genau verfolgbare traditionsgeschichtliche Wurzeln. Aber das NT meint ohne Zweifel, daß hier aus den Menschen, die an den Messias glauben, eine neue Gemeinde entsteht, die eine Art Gegenwirklichkeit ist zu

dem, woher die Menschen kommen. Die Aussage von den »Heiligen« verbindet sich so ganz unmittelbar mit einem anderen Typ neutestamentlicher Aussagen: »Einst wart ihr ..., jetzt seid ihr ...« Diese Gegensatzaussagen, die gerade auch bei Paulus sehr häufig sind, weisen in die gleiche Richtung. Allein eine Untersuchung des Begriffsfeldes und des Gebrauchs von »heilig« zwingt also, sobald man die gesellschaftlichen Implikationen entdeckt, die – im AT wie im NT – darin stecken, fast notwendig zur Verwendung dieser Begriffe der heutigen Soziologie.

Frage: Haben Sie mit der Unterscheidung zwischen dem Filetstück und der ganzen Kuh so etwas gemeint wie den Unterschied zwischen dem Inhalt der Botschaft und dem Adressaten?

Lohfink: In dieser Deutung könnte ich mich nicht ganz wiederfinden. Ich meinte folgendes: Rein quantitativ gesehen, auf der Ebene des Textes oder der bedruckten Seiten im Amosbuch, wird, wenn wir Amos 1–2 benutzen, um von der Sozialkritik der Propheten zu sprechen, meistens nur ein Bereich von 3 bis 4 Versen verwendet, am Anfang des zweiten Kapitels. Der Rest, der diese Verse umgibt, der sie in einen bestimmten Zusammenhang bringt, wird nicht weiter beachtet. Diese Vernachlässigung des textlichen Umfelds legitimiert man, wenn man sagt, das sei nicht der richtige Amos, sondern spätere Bearbeitung. Aber wie immer dies sein mag, zunächst ist festzuhalten: Rein vom Text her betrachtet, legen wir dann nicht den Text, sondern ein Stückchen aus dem Text aus. In dem Sinn schneiden wir uns ein Filetstück aus.

Soweit auf der Ebene des Textes. Dasselbe gilt auf der Ebene der Problematik. Im Amosbuch spiegelt sich eine grundsätzliche oder allgemeine Problematik: die Problematik der sich bildenden Klassengesellschaft, d. h. jenes Phänomens, daß aufgrund ökonomischer und gesellschaftlicher Mechanismen die Reichen reicher und die Armen ärmer werden. Das, was hier an Ungerechtigkeit in die Welt hineinkommt, ist auch heute in unserer Welt am Werke. Dagegen steht Sozialkritik auf. Sie sieht sich mit Recht in der Nachfolge der Propheten, denn in deren Welt waren die gleichen Mechanismen am Werk, und die Propheten haben dagegen angekämpft. Aber ist das die ganze Wirklichkeit? Wenn man heilsgeschichtlich denkt, d. h. von einer Geschichte her, in die wir das, was in der Bibel steht, als Realität einsetzen dürfen, müssen wir sagen: Nein! Die Kritik an verrottender Gesellschaft, mit diesem und anderen Problemen, hat in der Geschichte längst vor Amos eingesetzt und hat dazu geführt, daß Gott schon längst gehandelt hat. Es ist nicht so, daß wir in einer abstrakten Ausgangssituation stehen, etwa der Art: Es gibt eine Welt, die ungerecht ist, und in meinem Kopf zeigt sich eine Gegen-

welt, und von dieser Vision einer gerechteren Gegenwelt her kritisiere ich jetzt die faktische Welt. So mag die Wissenssoziologie denken. Für uns als Glaubende ist es so gar nicht gewesen, sondern, um es primitiv zu sagen, im Kopf Gottes hat dieser Prozeß längst stattgefunden. Gott hat längst überlegt: Wie kann ich diese ungerechte Welt von meiner Vision der gerechten Welt her, die meine Schöpfungsvision ist, verändern? Und Gott hat längst Schritte in diese Richtung getan. Seine Schritte laufen nun nicht nur dahin, daß er immer wieder einmal an einzelnen Punkten Propheten auftreten läßt, die Kritik anmelden und einzeln je neu anfangen, an dieser verrotteten Weltgesellschaft zu arbeiten. Seine Schritte laufen dahin, daß er gewissermaßen seine Vision aus seinem Kopf herausholt und in die Wirklichkeit hineinsetzt. An einer bestimmten Geschichts-Stelle der ungerechten Weltgesellschaft setzt Gott den Anfang einer gerechten Gegenwelt. Das ist das Volk Israel. Und das ist, wenn Amos kommt, schon die reale Voraussetzung des Auftretens des Propheten. Die Propheten haben es schon zu tun mit der real existierenden, sich von Gott her konstituierenden Gegenwelt! Und ihr Problem ist, daß diese Gegenwelt versagt, daß sie ihre eigene Aufgabe, Gegenwelt gegen diese Welt zu sein, nicht durchhält. Insofern ist das Ganze viel komplizierter. Es ist eine viel differenziertere, subtilere Fragestellung. Und aus der schneidet man sich dann das Filetstück der Ausgangsproblematik heraus und läßt den Rest, der erst die Konkretion bringt, das wirkliche Leben, in dem die Propheten standen, weg. So wird der wirkliche Lebenszusammenhang, in dem die Propheten standen, getötet.

Stock: Ich würde gern in einer gewissen Solidarität mit dem Schafzüchter Amos etwas zur Ehrenrettung der Tiere sagen. In Ihrem Referat gab es eigentlich nur zwei Möglichkeiten: entweder das wilde Tier, das aus dem Wald hervorbricht, oder das Haustier mit gebrochenem Rückgrat. Wer mit Tieren umgeht (meine Tochter ist momentan in eine kleine wilde Araberstute verliebt und reitet sie mit Leidenschaft), der weiß, daß es mit den Tieren nicht so dualistisch einfach ist. Ein Haustier ist doch nicht in diesem theologischen Sinn domestiziert, also vollständig gefügig, sondern ist ein fremdes Wesen, das weiß, daß es kein Mensch ist, das aber als dieses fremde Wesen ein Hausgenosse ist. Der Kleiber, der uns draußen im Garten besucht, oder der Specht, den ich vom Wald her höre, sind keine Tiere, die ich jage, und auch keine, die ich domestiziere. Ich denke, die Tierwelt ist viel vielfältiger. Ich würde, um die Metapher auszuführen, mich schon freuen, wenn ein Prediger z. B. ein guter Hausgenosse wäre, der da wäre und ab und zu bellen würde. Ein eigenes anderes Wesen. Oder auch, wenn er nur ein Specht oder so etwas

wäre. Es ist mir schon recht, wenn der Herr vom Zion her brüllt. Aber wenn der da vorne an der Kanzel oder am Ambo brüllt... Wenn es ein bißchen gebrochen sein könnte, so ein Häherkrächzen, wäre es vielleicht erträglich. Neigung zum Dualismus bringt, glaube ich, auch ein Defizit an Wahrnehmung der Welt, in der wir leben. Ich möchte das auch auf das Stichwort »Gegenwelt« beziehen. Wenn ich die Wissenssoziologie richtig verstehe, kann man mit diesem Modell z. B. den Milieukatholizismus verstehen. Ich glaube, der Begriff »Milieu« ist ein Begriff, der zu dieser Welt gehört. In unserer komplexen Gesellschaft, wie sie heute konstruiert ist, gibt es Milieus. Das gehört zur Struktur dieser Gesellschaft. Es gehört zu den bedauerlichsten Fakten, daß die gewachsenen gesellschaftlichen Milieus zunehmend zerfallen. Wir müssen bestimmten Milieus nachtrauern, weil die Gesellschaft dadurch immer undifferenzierter immer mehr Menschen beherrscht. Aber mir kommt es darauf an: Der Begriff »Milieu« gehört zu der Welt, in der wir leben. Ob es in einer vom Evangelium her lebenden Gegenwelt Milieus geben wird, wage ich zu bezweifeln. Eine vom Evangelium aus wachsende Gesellschaft würde von sich aus sicher nicht eine sich milieuhaf abgrenzende sein. Auf der anderen Seite bin ich mir sicher, daß sie sehr schnell von außen eingegrenzt und abgegrenzt wird und gegen diese Abgrenzung kämpfen müßte. Dann kommt im Endeffekt das heraus, was bei Jesus herauskam, der ja auch ein Prophet war: Er ist umgebracht worden. Diese Konfrontation braucht der Prediger nicht zu suchen, oder der Prophet – sie wird ihm aufgezwungen von außen.

Frage: Sie haben in Ihrem Referat eine Linie angedeutet, aber nicht weiter ausgezogen, und zwar ausgehend von Amos 2, 13 mit dem Vers, wo es heißt: »Seht, ich lasse den Boden unter euch schwanken, wie ein Wagen schwankt, der voll ist von Garben.« Haben Sie die Verantwortung, die Andersartigkeit der Strafe für die nichtzustandekommende Gegenwelt angedeutet, die ja dann kosmischer Natur wäre? Wenn wir das als christliche Gemeinde, Christentum als Gegenwelt, weiterdenken, sind die Christen schuld, wenn die Welt zugrunde geht, weil sie als Gegenwelt versagt haben! Das belastet mich sehr, weil ich da das Gefühl habe, daß in dem, was ich auf der Basis dessen, was Gott schon getan hat, als Gegenwelt aufbauen kann, ich letztlich nur auf der Versagerseite sein kann und ich vielleicht sogar durch mein Tun zur Vernichtung beitrage.

Lohfink: Im Amosbuch ist mir selbst völlig überraschend aufgefallen, daß da am Ende mit der Strafe über Israel diese kosmische Katastrophe angedroht wird. Vermutlich hängt dies mit einem Erdbeben zusammen, das es zur Zeit des Amos gab, aber alles wird viel

unbegrenzter geschildert. Ich bin mir nicht sicher, ob hier schon bei Amos eine reflexive Theorie dahintersteckt. Aber es ist schon seltsam, daß bei den Strafen für die anderen Völker immer die Kriegsnemesis eintritt und hier bei Israel plötzlich etwas Kosmisches. Aus späteren Teilen der Bibel und aus der Bibel als ganzer ergibt sich für mich genau das, was Sie vermutet haben: Das Schicksal der Welt ist in die Hand des Gottesvolkes gegeben. Gott erhält die Welt von hierher am Leben wegen der zehn Gerechten, die es vielleicht gibt. Ich glaube nur nicht, daß man deshalb Angst haben muß. Man muß ja nur Angst haben, wenn man berufen ist und sich dann verweigert. Die Zusagen sind sieghaft. Gott wird sich durchsetzen und Gott wird die Welt nicht vernichten müssen, weil es einen Christus gab, weil er, Gott, in ihm sich selbst so engagiert hat, daß er selbst der Kern dieser neuen Gegenwelt ist.

Frage: Wenn ich sehe, wie sehr Israel als auch wir in der Gemeinde oder in einer Ordensgemeinschaft eher hinter der Gerichtsandrohung stehen und keineswegs eine lebensfördernde Gegenwelt schaffen können, brauche ich auch als Prediger die Zusage, daß Gott sich durchsetzen wird – egal wie sehr Israel und egal wie sehr die Kirche versagt haben. Mir fehlt manchmal tatsächlich der Ausblick in die Zukunft als Ermutigung, daß es sieghaft enden wird auch ohne greifbare Ansatzpunkte dafür, daß tatsächlich die Gemeinde Gottes die Gegenwelt schafft – hier oder auch anderswo. Im Hinblick auf das Apokalyptische und Eschatologische, das Sie angesprochen haben, gibt es auch die Situation, wo es nicht mehr um Gegenwelt gehen kann, sondern, wie in der Apokalypse gefordert, um das Festhalten am Glauben und am Bekenntnis dieses Jesus von Nazareth (vgl. Offb 20,4). Es kann tatsächlich so hart werden, daß gar nicht mehr die Möglichkeit besteht, Gegenwelt zu schaffen, sondern nur noch im Glauben an diesem Jesus festzuhalten. Wie stehen Sie dazu?

Lohfink: Ich würde dem Ganzen zustimmen. Der Eindruck, den Sie bekommen haben, entstand eigentlich nur deshalb, weil ich gerade einen Text aus Amos ausgesucht habe. Hätte ich Deuterocesaja genommen, hätte ich analoge Dinge ausführen können, aber sie hätten einen viel stärkeren Hoffnungscharakter gehabt. Bei Amos habe ich mich in dieser Hinsicht sehr zurückgehalten, weil da alles von der ungeklärten exegetischen Frage abhängt, ob der Amos-schluß von Amos selber stammt oder nicht. Hat Amos eigentlich geglaubt, daß noch eine Bekehrung möglich ist, oder nicht? Hat er nur noch Gericht erwartet? Darüber gibt es in den letzten Jahren eine starke Diskussion bei den Exegeten. Sie ist nicht mit Sicherheit entschieden.