

MARIE-THERES WACKER

AMOS ALS GESELLSCHAFTSKRITIKER.
EIN EXEGETISCHES GESPRÄCH MIT MICHAEL WALZER¹

Abstract: Ausgangspunkt des Beitrags ist das schwierige Verhältnis zwischen Sozialethik und Exegese, insbesondere die Frage, wie sich beide Disziplinen in sinnvoller Weise vermitteln und so aufeinander beziehen lassen, dass sich aus dem interdisziplinären Gespräch weiterführende Forschungsergebnisse gewinnen lassen. Als – gelungenes – Beispiel eines exegetisch-sozialethischen Dialogs wird die Auseinandersetzung Michael Walzers mit dem biblischen Buch Amos vorgestellt. Walzers Vorgehen wird aus der Perspektive der Exegetin im Einzelnen erläutert und diskutiert, so dass der Beitrag über dieses Beispiel hinaus auch eine Reihe wichtiger Orientierungen für sozialethisches Denken in der Exegese einerseits und für den sozialethischen Bezug auf die Heilige Schrift andererseits bereithält.

Einleitung

In einer am Münsteraner Institut für Christliche Sozialwissenschaften entstandenen Studie, die dem Thema eines Insolvenzrechts für Staaten gewidmet ist, stellt *Christoph Lienkamp* den weitgehenden Ausfall eines wissenschaftlichen Gesprächs zwischen philosophischer und theologischer Ethik über die Relevanz des biblischen Ethos fest. Er führt dies auf ein Defizit auf beiden Seiten zurück: die „unzureichende systematisch-theologische Durchdringung neuerer bibelwissenschaftlicher Erkenntnisse und deren Aufbereitung für das Gespräch mit der philosophischen Ethik“ einerseits, eine philosophisch-ethische Argumentation andererseits, die „ihre eigenen Traditionen, in denen das Gespräch mit biblischen Überlieferungen gepflegt wurde, vergessen hat und die heute den Standards bibelwissenschaftlicher Forschung nicht (mehr) gerecht wird“².

¹ Der Beitrag ist *Karl Gabriel* gewidmet in dankbarem Rückblick auf neun Jahre kollegialer Nachbarschaft in der Hüfferstiftung! – Dank geht auch an Herrn Dr. *Christian Spieß*, ICS Münster, mit dem ich im Vorfeld des Beitrags zahlreiche Gespräche über *Michael Walzer* führen konnte und der spontan bereit war, an mehreren Sitzungen eines von mir angebotenen Hauptseminars teilzunehmen, in dem Walzers Amoslektüre interpretiert und kritisch gegengelesen wurde.

² *Christoph Lienkamp*, Theologische und philosophische Interpretationen des biblischen Ethos in seiner Bedeutung für internationale Ethik und ein Insolvenzrecht für Staaten, in: *Martin*

Ausdrücklich als Ausnahme benennt Lienkamp in diesem Zusammenhang den amerikanisch-jüdischen Sozialphilosophen *Michael Walzer* (*1935). Wie Recht er damit hat, zeigt sich in der Tat schon an Walzers erstem ins Deutsche übersetzten Titel *Exodus und Revolution*³, mit dem ihn der damalige Lektor des Rotbuch-Verlages *Otto Kallscheuer*, selbst politischer Philosoph und origineller Interpret der Bibel, hierzulande einführte.⁴ Von der Bedeutung des Buches Exodus für die Geschichte politischer Revolutionen in der westlichen Welt angeregt, entwickelt Walzer eine sozialphilosophische Lektüre dieser biblischen Schrift und lässt dabei eine fundierte Auseinandersetzung mit jüdisch-rabbinischen wie mit zeitgenössischen exegetischen Diskussionen erkennen. Neben dem Exodusbuch – und in jüngster Zeit der *Exilpolitik in der hebräischen Bibel*⁵ – hat er sich zwischen 1984 und 1994 auch mehrfach dem alttestamentlichen Buch *Amos* zugewandt.⁶ In dieser prophetischen Schrift laufen für ihn offenbar Linien zusammen, die seinem eigenen, dem Kommunitarismus nahe stehenden und zugleich linken Denktraditionen verpflichteten Ansatz entsprechen; über die Nachzeichnung seiner Amosrezeption kommt der Philosoph Walzer selbst in den Blick. Dass in der einschlägigen philosophisch-ethischen Forschungsliteratur kaum einmal darauf Bezug genommen wird, mag seinerseits mit deren von Lienkamp konstatierten bibelwissenschaftlichem Defizit zusammenhängen.⁷

Dabrowski u.a., Das Insolvenzrecht für Staaten, Münster 2003, 49-70, 50. Lienkamp bezieht sich mit dieser Diagnose v.a. auf den sehr erhellenden Beitrag von *Walter Lesch*, Bibelhermeneutik und theologische Ethik. Philosophische Anfragen, in: *Alberto Bondolfi/Hans-J. Münk* (Hg.), Theologische Ethik heute, Zürich 1999, 11-33.

³ *Michael Walzer*, Exodus und Revolution, Berlin 1988.

⁴ Vgl. die im Literaturverzeichnis ausgewiesenen Hinführungen Kallscheuers zum Denken Walzers, die mehrfach als Nachworte den übersetzten Werken Walzers beigegeben sind. Zu Kallscheuers Bibellektüre vgl. *ders.*, Die Wissenschaft vom lieben Gott. Eine Theologie für Recht- und Andersgläubige, Agnostiker und Atheisten, Frankfurt a.M. 2006.

⁵ *M. Walzer*, Exilpolitik in der Hebräischen Bibel/The Politics of Exile in the Hebrew Bible (Rede anlässlich der Verleihung des Dr. Leopold-Lucas-Preises 1998 in Tübingen), hg. v. *Volker Drehsen*, Tübingen 2001.

⁶ Vgl. *M. Walzer*, Kritik und Gemeinsinn [im Folgenden: KG], Berlin 1990 und Frankfurt a.M. 1993 (am. Ausgabe: Interpretation and Social Criticism [im Folgenden: ISC], Cambridge/Mass. 1987, zurückgehend auf drei Vorlesungen im Jahr 1984), Kap. 3: Der Prophet als Gesellschaftskritiker; *ders.*, Zweifel und Einmischung, Frankfurt a.M. 1991, 11-46 passim; *ders.*, Lokale Kritik – globale Standards, Hamburg 1996, 139-168 passim.

⁷ Dargestellt und kritisch analysiert werden i. A. zwar Walzers Verständnis des Gesellschaftskritikers, aber nicht seine Ausführungen zu Amos; vgl. *Skadi Krause/Karsten Malowitz*, Michael Walzer zur Einführung, Hamburg 1998, 105-123; *Christoph Seibert*, Politische Ethik und Menschenbild. Eine Auseinandersetzung mit den Theorieentwürfen von John Rawls und Michael Walzer, Stuttgart u.a. 2004, 240-248. 269-274; *Michael Haus*, Die politische Philosophie Michael Walzers, Wiesbaden 2000, 21-113 passim. – Die einzigen mir bekannten Ausnahmen (im deutschsprachigen Raum) sind die Beiträge von *Chr. Lienkamp*, Theologische und philosophische Interpretationen, und *Micha Brumlik*, Zur Begründung der Menschenrechte im Buch Amos, in: *Hauke Brunkhorst u.a.* (Hg.), Recht auf Menschenrechte, Frankfurt a.M. 1999, 11-19. Erst nach Abschluss meines Beitrags wurde ich aufmerksam auf *Marianne Heimbach-Steins*, Universalitätsanspruch und prophetischer Auftrag – Korrelative christlicher Ethik, in: *Andreas Lob-Hüdepohl* (Hg.), Ethik im Konflikt der Überzeugungen,

Aber auch umgekehrt interessiert sich die Bibelwissenschaft im Allgemeinen nicht für gegenwärtige philosophisch-ethische Diskurse; ihre Perspektive ist vor allen Dingen historisch, auf die Bibel in ihrem Entstehungskontext gerichtet. Ein zeitgenössischer Philosoph, der die hebräische Bibel liest, sollte jedoch auch der Exegese nicht gleichgültig sein, zeigt sich doch hier exemplarisch, dass die Bibel auch jenseits ihrer kirchlichen bzw. synagogalen Präsenz nach wie vor kulturelle Strahlkraft besitzt. Zudem ist auch die Exegese herausgefordert, wenn es um eine Aufbereitung bibelwissenschaftlicher Erkenntnisse für ein Gespräch geht, das über ihre eigenen Fachgrenzen hinausreicht. Eine solche Öffnung der Exegese, die als universitäre Disziplin öffentlich und für die Öffentlichkeit in die Pflicht genommen ist, hat *Karl Gabriel* zu Recht angemahnt und dabei insbesondere die „wissenschaftliche Reflexion auch der kulturellen [...] Präsenz der Bibel zu ihren unaufgebbaren Aufgaben“ gezählt.⁸ Die folgenden Ausführungen möchten diese Aufgabe aus alttestamentlich-exegetischer Sicht für *Michael Walzers* Rezeption des Amosbuches angehen. In einem ersten Schritt wird sie im Kontext seines Denkens rekonstruiert, im zweiten Schritt in aktuelle exegetische Debatten eingezeichnet. Auf diese Weise ist nachzuvollziehen, wie ein Philosoph selbst biblische Themen und exegetische Diskurse aufbereitet, kann auf Impulse geachtet werden, die daraus für die Exegese erwachsen, und kann seine Amoslektüre ihrerseits auf den Prüfstand gebracht werden. Die sich dabei einstellenden Beobachtungen und Fragen, die an methodische und hermeneutische Grundlagen der alttestamentlichen Wissenschaft rühren, bleiben hoffentlich kein innerexegetisches Selbstgespräch!

1. Walzers Amos

1.1 Sozialkritik als Interpretation und der ‚verbundene Kritiker‘

Das Geschäft der Moralphilosophie, so entwickelt Walzer in seiner Schrift *‚Kritik und Gemeinsinn‘*, sollte nicht darin bestehen, sich objektive moralische Wahrheiten in der Art etwa einer Schöpfungsordnung oder eines Naturrechts denkend vorzusetzen und damit dem *Pfad der Entdeckung* zu folgen. Es

Freiburg i.Br. 2004, 95-118. Die Bamberger Sozialethikerin denkt hier, kurz gesagt, über weite Strecken mit Michael Walzers Ansatz, um einen theologisch-ethischen Rekurs auf das biblisch-prophetische Ethos hermeneutisch zu begründen, und bezieht sich insbesondere intensiv auf Walzers Amos-Rezeption.

⁸ *Karl Gabriel*, Die Wahrnehmung der Schrift in der Gesellschaft und ihre soziale Relevanz, in: *Ulrich Busse (Hg.), Die Bedeutung der Exegese für Theologie und Kirche*, Freiburg i.Br. 2005, 199-226, 224f.

sollte hier aber auch nicht darum gehen, auf dem *Pfad der Erfindung* ein Konstruktionsverfahren zur Produktion moralischer Normen zu entwickeln, dem möglichst alle Beteiligten zustimmen können. Moralphilosophie sollte sich vielmehr – bescheidener – der „Reflexion über das Vertraute“ (KG 26) widmen und in diesem Sinn den *Pfad der Interpretation* der in einer konkreten Gesellschaft vorfindlichen Moral beschreiten. Als kritische Interpretation kann sie die Form der Gesellschaftskritik annehmen und wird damit zu einer Praxis innergesellschaftlicher Reflexion (KG 45). Den Standort des Kritikers – als Kritikerin kommt in Walzers ‚*Company of Critics*‘ nur *Simone de Beauvoir* in den Blick!⁹ – bestimmt Walzer dahingehend, dass er zwar in einer gewissen Distanz zu den kritisierten Verhältnissen steht, aber gleichwohl im Innern seiner Gesellschaft anzutreffen und in diesem Sinn ihr „verbundener Kritiker“ ist (KG 49f. u. passim). Die Maßstäbe seiner Kritik findet er in dieser Gesellschaft selbst. Es sind deshalb auch keine absoluten Maßstäbe, mit denen ein innergesellschaftlicher Streit ein für alle Mal entschieden werden könnte. Walzer erzählt in diesem Zusammenhang die bekannte talmudische Geschichte vom Streit der rabbinischen Gelehrten, in dem selbst die *Bat Qol*, die Stimme aus dem Himmel, nicht als Autorität anerkannt wird (und Gott sich schmunzelnd geschlagen gibt).¹⁰ Diese Erzählung ist nicht bloße erzählerische Konkretisierung des Gemeinten, sondern methodisch integraler Bestandteil einer Philosophie, deren narrative Form dem Verzicht auf ‚große Erzählungen‘ entspricht und die sich auf eine konkrete Gesellschaft mit deren spezifischen bzw. partikularen Traditionen bezieht.

Zwar, so Walzer, mag ein Begriff wie der der Gesellschaftskritik eine Prägung der Moderne sein (und werden deshalb in ‚*Zweifel und Einmischung*‘ pointiert Gestalten des 20. Jahrhunderts mit ihrer Gesellschaftskritik vorgestellt), die damit bezeichnete Praxis jedoch reicht weit in die Antike zurück und kann erinnert werden:

„Es ist Zeit, dem theoretischen Bein meiner Argumentation historisches Fleisch hinzuzufügen. Und wie ließe sich auch besser belegen, dass der verbundene Kritiker Fleisch von unserem Fleische ist, als dadurch, ihm den Namen Amos zu geben, des ersten und wohl auch radikalsten unter Israels Schriftpropheten?“¹¹

In deutlicher Anspielung an die biblische Paradiesgeschichte führt Walzer den Propheten Amos ein. Wie das erste Menschenwesen die aus ihm erschaffene

⁹ Vgl. *M. Walzer, Zweifel und Einmischung* (am. Ausgabe: *The Company of Critics*), 210-231.

¹⁰ bBM 59b; zitiert KG 41f. In der deutschen Übersetzung irrtümlich zu „Baba Betzia“ statt „Baba Metzia“ aufgelöst, vgl. KG 115, Anm. 43.

¹¹ „It is time to add historical flesh to the theoretical bones of my argument. And how better to prove that the connected critic is flesh of our flesh than to give him the name of Amos, the first and possibly the most radical of Israel’s literary prophets?“ (ISC 69). In der deutschen Übersetzung (KG 83) fehlt der erste hier zitierte Satz. – Die exegetische Fachsprache, die Walzer benutzt, kommt in der deutschen Übersetzung nicht durchgehend zum Ausdruck. Dadurch entstehen zuweilen missverständliche Formulierungen. Wo dies im Folgenden für den Zusammenhang notwendig ist, werden deshalb alternative Übersetzungen vorgeschlagen.

Frau als „Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch“ begrüßt und damit enge Verbundenheit ausdrückt (vgl. Gen 2,23), so verbindet sich der Philosoph emphatisch mit dem biblischen Propheten und stellt sich selbst damit in diese spezifische, auf die jüdische Bibel zurückgehende Tradition.

1.2 Amos, der Gesellschaftskritiker

Der Auffassung der Propheten als Gesellschaftskritiker entspricht es, dass Walzer den Kontext ihres Auftretens geprägt sieht durch das Fehlen einer starken Zentralmacht wie Königtum oder Priesterhierarchie, wodurch „eine lockere Reihe lokaler Einrichtungen in fortgesetztem Konflikt miteinander“ (KG 85) das sozialhistorische Bild dominieren. Dazu kommt die Annahme einer „starken Laien-Religiosität“ (KG 86) mit ihren zwei Komponenten der persönlichen Frömmigkeit und des gemeinschaftlich vorauszusetzenden, allgemein bekannten „Bundesglaubens“ (*covenantal creed*). Er finde seinen schriftlichen Niederschlag im Buch Deuteronomium, müsse aber in seiner Grundstruktur älter sein und sei damit auch den Schriftpropheten bereits vorgegeben, die sich ihrerseits für ihre Botschaft wirkungsvoll darauf beziehen könnten (KG 87).

Die Zeit des Amos ist nach Walzer von der Entstehung eines neuen ökonomisch-gesellschaftlichen Antagonismus geprägt, einer Klassengesellschaft, in der die Schere zwischen dem Lebensstandard der Reichen und dem der Armen sich immer weiter öffnete. Die Unterdrückung der Armen beruht nicht etwa auf einer staatlichen Maßnahme (wie die Knechtschaft Israels in Ägypten), sondern ist Folge der neuen Gesetze des Marktes (vgl. KG 100). Amos ist vor allem ein Kritiker der neu entstandenen Oberklasse, der er vorwirft, „dass sie ihr Wohlleben auf Kosten der Armen“ führt und damit „das Band oder den Grundsatz der Solidarität selbst“ zerschnitten hat (KG 99).

Walzer zitiert in diesem Zusammenhang den Vers Am 6,6: „Sie trinken Wein aus Schalen und salben sich mit den besten Ölen, aber über den Zusammenbruch Josephs sind sie nicht bekümmert.“ Der Name des Jakobssohnes Joseph steht für ihn hier zur Bezeichnung des gesamten Volkes; das Luxusleben der Reichen geschieht ohne Blick auf den Schaden, den die Gemeinschaft leidet. Einen weiteren Hinweis auf diesen Vorwurf des Aufkündigens von Solidarität findet Walzer in der so genannten *Israelstrophe* Am 2,6ff.: „Und auf gepfändeten Gewändern strecken sie sich aus neben jedem Altar, und Wein von Strafgeldern trinken sie im Haus ihres Gottes.“ (Am 2,8) Das hinter diesem Vorwurf stehende Problem lässt sich nach Walzer mit dem Hinweis auf das Bundesbuch¹² in Ex 21-23 erhellen, wird doch in Ex 22,26f. geregelt, dass

¹² Walzer benutzt hier den exegetischen *terminus technicus* „Book of the Covenant“ (ISC 82), dem der deutsche Terminus „Bundesbuch“ entspricht; die Übersetzung KG 96 mit „Buch über den Bund“ ist nicht präzise genug. Ähnliches gilt für ISC 83 und die Rede von der „new

ein Gewand, das jemandem als Pfand genommen wurde, bis zum Abend zurückzugeben sei. Die legale Pfandleihe wird durch die Rücksichtslosigkeit gegenüber dem, der nur dieses eine Gewand besitzt, zu einem Akt der Desolidarisierung. Für Walzer ist ausgemacht, dass dieser Vorwurf des Amos nur zu verstehen ist, wenn man die Geltung einer Regel wie die in Ex 22,26f. festgehaltene voraussetzen kann. Dabei liegt ihm nicht daran, eine vorprophetische Datierung des Bundesbuches zu behaupten, wohl aber betont er, dass die Regel einer abendlichen Rückgabe des gepfändeten Gewandes im Volk allgemein bekannt gewesen sein muss.

Am Beispiel der Kultkritik in Am 5,21-24 schließlich wird für Walzer das Grundmuster von Gesellschaftskritik deutlich: Amos greift bestehende Praktiken und Institutionen in seiner Gesellschaft an, hier den Opferkult. Er sucht einen Kern von Grundwerten festzumachen, die hier mit den Stichworten von Recht und Gerechtigkeit angesprochen sind, und er fordert eine Alltagspraxis, die mit diesem normativen Kern in Übereinstimmung ist (vgl. KG 101).

Auf vielfältige Weise zeigt sich die Verbundenheit des Amos mit der Gesellschaft, die er so hart kritisiert. Er ist selbst Israelit und bewegt sich im Gebiet der beiden Monarchien des Nord- und Südreiches (KG 94). Seine kritische Erinnerung an eine gemeinsame ethische Basis wie die der humanen Grenzen bei der Pfandleihe ist eine Form der Interpretation vorhandener Tradition, wie man sie sich nach Walzer als Bestandteil öffentlicher Diskussionen in den Städten Israels und Judas der Zeit des Amos vorstellen darf (KG 97).

Als faktisches Mitglied der Gesellschaft Israels macht Amos die Beendigung der Not der Armen in Israel zu seinem Anliegen. Die Reichweite seiner Solidarität umfasst dabei nicht weniger, aber auch nicht mehr als sein ganzes Volk; er begrenzt sich nicht sektiererisch, aber weitert seinen Blick auch nicht auf die gesamte Menschenwelt aus (vgl. KG 94). Der Gesamttenor des Amosbuches spricht nach Walzer nicht dafür, in Amos einen reinen Kündler des Untergangs zu sehen – der Imperativ „Sucht das Gute, damit ihr lebt!“ (vgl. Am 5,14) weist vielmehr auf das Engagement des Propheten in Richtung einer „inneren Reformation“, die „die neue Unterdrückung Israels oder der armen und bedürftigen Israeliten beenden soll“ (KG 104).

Dass Amos als *connected critic* kein Standpunkt außerhalb seiner Gesellschaft zur Verfügung steht, von dem her er den Streit um einen gültigen normativen Kern entscheiden oder beenden könnte, bestätigt sich für Walzer in der Konfrontation zwischen dem Propheten und dem Priester von Bethel, Amasja (Am 7,10-17): Wort steht gegen Wort (vgl. KG 103). Wohl aber ge-

emphasis upon the social code of Exodus“. Hier ist m.E. die neue Betonung des „Sozialrechts“ im Buch Exodus gemeint, nicht ein „gesellschaftlicher Code des Exodus“ (KG 97). Entsprechend wäre auch die Formulierung KG 98 („Exodus-Code“) zu verstehen und wäre statt vom „alten gesellschaftlichen Code“ (KG 98) vom „alten (oder: althergebrachten) Sozialrecht“ zu sprechen (vgl. ISC 84). ISC 87 „covenantal code“ dürfte ebenfalls das „Bundesrecht“ (im Buch Exodus) betreffen (statt, wie in KG 101 wiedergegeben, „Gesetzescode des Bundes“).

linge es Amos, die Erinnerung an den Exodus aus Ägypten und die Zeit der Wüstenwanderung lebendig werden zu lassen und damit seiner Zuhörerschaft zu Herzen zu reden.

1.3 Amos und Jona oder: ‚Thick and Thin‘

Dem mit seiner Gesellschaft verbundenen Kritiker Amos stellt Walzer den Propheten Jona gegenüber, der als Israelit nach Ninive gesandt wird, um dort im Namen seines Gottes der Stadt den Untergang zu verkündigen. Den Philosophen interessiert hier nicht die Frage, welche religionsgeschichtlichen Konstellationen anzunehmen seien, um zu verstehen, dass der Gott Israels einer nichtisraelitischen Stadt das Urteil sprechen kann. Vielmehr vergleicht er die detailreiche, emotional aufrüttelnde Predigt des Amos, die diesem als Mitglied seiner Gesellschaft möglich ist, mit den dürren Worten der reinen Zerstörungsbotschaft, die Jona, der Ninive nicht weiter kennt, auszurichten hat (Jon 4,1), und mit der geradezu formal wirkenden Begründung Jonas, dies geschehe wegen der Bosheit der Stadt (Jon 1,2). Dem *connected critic* Amos steht in Jona der Kritiker aus der Position des Abstands gegenüber (vgl. KG 90f.).

Aber auch Amos selbst tritt ja in einer vergleichbaren Rolle auf, wenn er die Nachbarvölker Israels in Gottes Namen richtet (vgl. Am 1,3-2,3). Walzer erklärt dies mit der im Amosbuch vorausgesetzten Vorstellung einer Art internationalen Rechts, das Grundsätze des Umgangs mit Fremden und Feinden umfasst. Wolle man dies als ‚Universalismus‘ bezeichnen, so handle es sich hierbei doch nur um einen Minimalkodex von Regeln, deren Geltung allerdings nicht – wie die heutigen Menschenrechte – umstritten sind und allererst eingefordert werden, sondern bei allen Beteiligten bekannt und akzeptiert sind und deren Verletzung auf dieser Basis angeklagt werden kann. Die Pointe der prophetischen Verkündigung aber liege gerade nicht bei solchem Universalismus einer ‚dünnen Moral‘, sondern bei ihrer partikularen, an ihre eigene Gesellschaft gerichteten Botschaft, die in die ‚dichte Moral‘ dieser Gesellschaft kritisch eingreift.¹³

Diese These spitzt Walzer mit seiner Unterscheidung von *Zwei Arten des Universalismus* noch weiter zu.¹⁴ Der gängigen Vorstellung eines „Universalismus des allumfassenden Gesetzes“ (LK 140 u.ö.), der *einen* Norm für die gesamte Menschheit, in der Tradition des Judentums wie Christentums mit einem monotheistischen Gotteskonzept verbunden, stellt er den Typ eines „wie-

¹³ Vgl. KG 93 für das Grundargument; die Rede von ‚dünnere‘ und ‚dichter‘ Moral wird in *M. Walzer, Lokale Kritik – Globale Standards* entfaltet. Der amerikanische Titel des Werks ist ‚*Thick and Thin*‘.

¹⁴ *M. Walzer, Zwei Arten des Universalismus*, auf Deutsch zuerst in: *Babylon 7* (1990) 7-25; dann in neuer Fassung in *ders., Lokale Kritik – globale Standards*, 139-168 [im Folgenden: LK].

derholenden Universalismus“ gegenüber (LK 144 u.ö.), wie er gleichfalls, aber kaum bewusst, in der biblisch-prophetischen Tradition greifbar sei. Auch hier wird ihm Amos zum Kronzeugen, lässt der Prophet doch Gott fragen: „Seid ihr mir nicht genauso viel wert wie die Äthiopier, ihr Kinder Israels? [...] Habe ich nicht Israel aus dem Lande Ägypten heraufgeführt, doch auch die Philister aus Kaphtor und die Aramäer aus Kir?“ (Am 9,7) Diese Fragen implizieren für Walzer, dass jedes Volk seinen eigenen Weg der Befreiung geht, mit eigener Zielsetzung und eigener Moral, ja weiter noch, „dass es keine Universalgeschichte [gibt], sondern nur eine Reihe von Geschichten, die jeweils für sich wertvoll sind“ (LK 145). Die pluralisierende Tendenz ist gewollt und kritisch gegen eine Entwertung der Erfahrung derer, die nicht dem „allumfassenden Gesetz“ folgen, gerichtet (vgl. LK 142). Als universales moralisches Prinzip lässt Walzer nur eines gelten: „Wir müssen einen Weg finden, diese streitbare Tätigkeit [der alltäglichen Auseinandersetzung um die Moral der Gesellschaft, in der wir leben; M.-Th. W.] auszuüben, und zugleich mit den anderen Akteuren in Frieden leben“ (LK 168).

2. Im Gespräch mit Walzers Amosrezeption

2.1 Exegese und Sozialgeschichte

Michael Walzers Umgang mit dem biblischen Amosbuch, so fällt aus exegetischer Perspektive zunächst einmal auf, ist geprägt durch seine Bezugnahme auf das grundlegende religionssoziologische Werk *Max Webers* zum Antiken Judentum¹⁵. Bei Weber findet er wichtige Bestimmungen des Prophetischen, etwa eine Diesseitsorientierung, die den Propheten weder in Staatsutopien noch in die Innerlichkeit der Mystik fliehen lasse,¹⁶ oder den Hinweis auf die Traditionspflege von Intellektuellenzirkeln im Kontext einer starken Bildungsschicht, die als Resonanzboden des prophetischen Wirkens vorauszusetzen sei (vgl. KG 86, AJ 292 und 299). Von Weber grenzt er sich aber auch ab, etwa wenn er dessen Kennzeichnung der Propheten als „politische Demagogen“ und „Pamphletisten“ (AJ 282 bzw. 283) zu stark von einer an politischen Institutionen orientierten Perspektive geprägt sieht (KG 84) und ihr den Propheten als Gesellschaftskritiker gegenüberstellt.

¹⁵ *Max Weber*, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. III: *Das antike Judentum*, Tübingen 1921 [im Folgenden: AJ].

¹⁶ Vgl. KG 94f. mit Verweis auf AJ 289 und 328-331. Hinzugefügt werden darf wohl auch AJ 299f.

Eine weitere Korrektur an Webers Prophetenverständnis scheint Walzer stillschweigend vorzunehmen. Es geht um den Umgang mit der spezifisch religiösen Dimension des Prophetischen. Weber sieht die Propheten nicht primär an politischen Interessen, vielmehr „ganz und gar religiös“ orientiert (AJ 289); Walzer dagegen stellt sie entschieden als Reformierer ihrer Gesellschaft dar und kann gleichzeitig von der spezifisch religiösen Dimension ihrer Botschaft sprechen. In der Tat, hier ist der Weber-Kritik des Alttestamentlers *Bernhard Lang* zu folgen, legt die Unterscheidung von Religion und Politik, wie sie Weber vornimmt, die Propheten anachronistisch auf ‚Religion‘ in einem modernen, gesinnungsethischen Sinn fest. Stattdessen ist (auch) exegetisch „die außerreligiöse und zugleich religiöse Motivation der Propheten [zu betonen] – sofern man beides im biblischen Israel überhaupt voneinander trennen darf“¹⁷.

In der deutschsprachigen Exegese galt eine soziologische bzw. sozialgeschichtliche Bibellektüre lange als ideologieverdächtig, textfern oder mit einem an der Theologie der Propheten orientierten Interesse kaum kompatibel.¹⁸ Anders in den USA: Walzer konnte sich auf die bereits 1984 erschienene, viel beachtete ‚*History of Prophecy in Israel*‘ des amerikanischen katholischen Alttestamentlers *Joseph Blenkinsopp* beziehen, die genuin theologische, traditionell historisch-kritische und diverse Formen gesellschaftswissenschaftlicher Zugänge zum Phänomen der Prophetie integriert.¹⁹ Eine größere Offenheit der Exegese für soziologische bzw. sozialwissenschaftliche Ansätze, wie sie sich inzwischen auch in der deutschsprachigen Bibelwissenschaft abzeichnet, kann ihrer Gesprächsfähigkeit, zumal im Hinblick auf die gegenwärtig aktuellen Diskurse um Religion, Öffentlichkeit und Politik, nur zuträglich sein.²⁰

¹⁷ *Bernhard Lang*, Max Weber und Israels Propheten, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 36 (1984) 156-165, 160. Erhellende Ausführungen Walzers zu „Politik und Religion in der jüdischen Tradition“ finden sich unter diesem Titel in: *Otto Kallscheuer* (Hg.), *Das Europa der Religionen*, Frankfurt a.M. 1996, 121-140.

¹⁸ Die umfangreiche Untersuchung zur Sozialkritik des Amos, die *Gunther Fleischer* vorlegte (Von Menschenverkäufern, Baschankühen und Rechtsverkehren. Die Sozialkritik des Amosbuches in historisch-kritischer, sozialgeschichtlicher und archäologischer Perspektive), erschien Frankfurt a.M. 1989; eine Untersuchung in sozialgeschichtlich-befreiungstheologischer Perspektive legte 1992 der Brasilianer *Haroldo Reimer* vor (Richtet auf das Recht! Studien zur Botschaft des Amos, Stuttgart 1992).

¹⁹ *Joseph Blenkinsopp*, *Geschichte der Prophetie in Israel*, Stuttgart 1998; Walzer zitiert in ISC (1987 erschienen) mehrfach die amerikanische Ausgabe (Louisville/Ky 1984). Für die deutsche Übersetzung hat sich der selbst sozialgeschichtlich arbeitende Alttestamentler *Erhard Gerstenberger* engagiert, der in einem dem Werk beigegebenen ‚Ausblick‘ das Werk Blenkinsopps forschungsgeschichtlich situiert; vgl. *E. Gerstenberger*, *Ausblick*, in: *J. Blenkinsopp*, *Geschichte der Prophetie in Israel*, 266-290.

²⁰ Inzwischen ist der Exeget *Eckart Otto* Herausgeber des *Antiken Judentums* in der *Max-Weber-Gesamtausgabe*. Dass die Zeiten sich geändert haben, belegt auch das Faktum, dass die Wissenschaftliche Buchgesellschaft nun eine Sozialgeschichte Israels im Programm hat; vgl. *Rainer Kessler*, *Sozialgeschichte des Alten Israel*, Darmstadt 2006.

2.2 ‚Historischer Amos‘ und Amosbuch

Walzers Amosinterpretation lässt sich lesen als Darstellung des Propheten Amos und seines Auftretens, die sich auf das Amosbuch als historisch verlässlicher Quelle stützt. Dass erst Prophetenschüler die Worte ihres Meisters niedergeschrieben haben mögen (so mit der Mehrheit der Exegeten auch die beiden Amoskommentare von *James L. Mays* und *Henry McKeating*, die er heranzieht²¹), braucht ihm nicht zum Problem zu werden, wenn vorausgesetzt wird, dass in diesem Verschriftlichungsprozess die Botschaft des Amos authentisch erhalten blieb. Weitergehende Theorien einer Entstehungsgeschichte des Amosbuches, wie sie im deutschen Sprachraum namentlich von *Hans Walter Wolff* entwickelt wurden, dessen Kommentar in der renommierten Reihe *Hermeneia* seit 1977 auch in amerikanischer Übersetzung vorliegt²², diskutiert Walzer nicht. Damit schließt er sich de facto einer von mehreren exegetisch-hermeneutischen Traditionen an, wie sie in den Vereinigten Staaten nebeneinander bestehen und zum Teil bewusst gepflegt werden²³.

Im Blick auf den ‚historischen Amos‘ und die Bewertung der Aussagekraft des nach ihm benannten Buches für die Rekonstruktion seines Auftretens bzw. seiner Botschaft umfassen die gegenwärtig vertretenen exegetischen Positionen eine große Spannweite. Sie reichen von einer Herleitung des Amosbuches insgesamt von dem Nordreichpropheten des 8. Jahrhunderts²⁴ über vorsichtige redaktionsgeschichtliche Modelle²⁵ bis hin zum Ruf nach einem Paradigmenwechsel in der Prophetenforschung, der nicht die Weiterentfaltung des impulsgebenden Prophetenwortes, sondern die produktive Neu- und Umgestaltung des Prophetenbuches in den Mittelpunkt rückt und von der skeptischen Frage begleitet ist, ob nicht im Zug der Verschriftlichung der Prophetie der Zugang zu den prophetischen Figuren, deren Namen die schriftprophetischen

²¹ *Henry McKeating*, *The Cambridge Bible Commentary: Amos, Hosea, Micah*, Cambridge 1971; *James Luther Mays*, *Amos. A Commentary*, Philadelphia 1969.

²² *Hans Walter Wolff*, *Dodekapropheten 2: Joel und Amos (BK AT XIV/2)*, Neukirchen-Vluyn 1969.

²³ Aufschlussreich dafür ist, dass in der Reihe *Hermeneia* 1991 ein zweiter Amos-Kommentar erschien, der, in bewusster Antithese zu Wolffs Kommentar, verfasst wurde von dem israelischen Bibelwissenschaftler *Shalom M. Paul*; vgl. *Shalom M. Paul*, *Amos*, Minneapolis 1991.

²⁴ So beispielsweise *Sh. Paul*, *Amos*, der ebd. 6 mit deutlicher Abgrenzung von der ‚scissors-and-paste-Methode‘ die literarische Integrität des Amostextes vertritt. Ähnlich, wenn auch weniger ironisch und apodiktisch, urteilen *Francis I. Anderson/David Noel Freedman*, *Amos (Anchor Bible)*, New York 1989, 141-144. Vgl. unter den neueren Kommentaren *Marvin Sweeney*, *Amos*, in: *Ders.*, *The Twelve Prophets*, Bd. 1, Collegeville 2000, 189-276, insbes. 194f.

²⁵ Vgl. neben *H. W. Wolff*, *Dodekapropheten*, v.a. den Amoskommentar von *Jörg Jeremias*, *Das Buch Amos*, Göttingen 1995, der sich im Wesentlichen auf zwei produktive Phasen der Buchentstehung beschränkt.

Bücher tragen, weitgehend versperrt wurde.²⁶ Dieser Diskurs hat auch über innerexegetische Fachdebatten hinaus Relevanz, insofern hier historisch angenommene bzw. historiographisch rekonstruierte Formen und Transformationen dessen, was das Prophetische ausmacht, verhandelt werden. Dem großen Einzelpropheten und seiner Botschaft steht der Prozess der Textentwicklung gegenüber. Zudem gewinnt die innerbiblische Weiterarbeit am Profil des Prophetischen an Gewicht.²⁷ Das hat Folgen für die Situierung der Gesellschaftskritik, wie sie zweifellos im Amosbuch zu greifen ist. Im letzteren Fall kann sie ja viel weniger unmittelbar, als dies Walzer plausibel erscheint, an eine konkrete historische Situation und die Alltagsdiskussion auf den Straßen und Gassen gebunden werden, sondern wird zunächst nur fassbar über jene Kreise, die hinter den Wachstumsphasen dieser prophetischen Schrift vermutet werden können. So mögen entstehungsgeschichtliche Modelle der Amosexegese dem Philosophen schlicht nicht attraktiv erschienen sein. Auf der anderen Seite aber können Walzers Intentionen auch mit solchen Modellen vermittelt werden. Über den Versuch einer sozialgeschichtlichen Verortung der hinter dem Amosbuch stehenden Kreise bzw. der gesellschaftlichen Strukturen ihrer jeweiligen Zeit böte sich die Möglichkeit, einen Prozess der Gesellschaftskritik als Interpretation nachzuzeichnen, der sich in der Entstehungsgeschichte dieser prophetischen Schrift spiegelt. Der im Prophetenbuch selbst bereits einsetzende Interpretationsprozess könnte als Beginn einer Wirkungs- bzw. Rezeptionsgeschichte aufgefasst werden, die bis in die Gegenwart reicht.

2.3 Kanon und Kommunitarismus

Setzt sich Walzer auch nicht eingehend mit entstehungsgeschichtlichen Hypothesen zum Amosbuch auseinander, so kommt er doch auf die breit akzeptierte exegetische Position zu sprechen, dass die Schlussverse des Buches mit ihrem heilvollen Ausblick nicht vom Propheten Amos selbst stammen, der so eindeutig den Untergang Samarias ankündigt. Walzer kann die Entscheidung in dieser Frage offen lassen, steht ihm doch fest: „In all seinen Prognosen der Verdammnis muss ein Prophet wie Amos die Chance der Reue und Reform offen halten, sonst gäbe es keinen Grund für die Prophezeiung.“²⁸ Hier kommt sicherlich ein bestimmtes, zumal in der jüdischen Tradition verwurzeltes Prophetenbild – der Prophet als Umkehrprediger – zum Tragen, aber spricht sich indirekt auch eine Skepsis gegenüber historisch-kritischen Positionen aus, die

²⁶ Hinweise etwa bei *E. Gerstenberger*, *Ausblick*, passim, insbes. 283-287; mit eingehenden methodologischen Überlegungen *Reinhard G. Kratz*, *Die Worte des Amos von Tekoa*, in: *Matthias Köckert (Hg.)*, *Propheten in Mari, Assyrien und Israel*, Göttingen 2003, 55-89.

²⁷ Dem trägt etwa *Erich Zenger* dadurch Rechnung, dass er seiner Typologie der Propheten den Typ des Tradentenpropheten hinzugefügt hat; vgl. *Erich Zenger*, *Eigenart und Bedeutung der Prophetie Israels*, in: *Ders. u.a.*, *Einleitung in das AT*, 5. Aufl., Stuttgart 2004, 417-426, 420f.

²⁸ *M. Walzer*, *Zweifel und Einmischung*, 32.

über eine entstehungsgeschichtliche Zergliederung des Amosbuches die Untergangsbotschaft des Amos zu seinem letzten Wort erklären.

Darin steht Walzers Blick auf Amos der Position nahe, wie sie in jüngster Zeit auf der Basis des so genannten *canonical approach* von dem Alttestamentler *Georg Steins* entwickelt wurde.²⁹ In kritischer Auseinandersetzung mit dem hierzulande wohl bekanntesten Amoskommentar von *Jörg Jeremias* zeigt Steins, dass dessen form- und redaktionskritische Methoden nicht hinreichen, vom so genannten Visionenzylus in Am 7-9 auf den historischen Amos und dessen Wandlung vom Umkehrprediger zum Unheilspropheten zurück zu schließen. Nimmt man stattdessen die dichten intertextuellen Bezüge des Textes zum Buch Exodus und zur Mosefigur und damit den hier stattfindenden innerkanonischen Diskurs ernst, wird deutlich, dass in Am 7-9 ein Ringen „um eine Fortsetzung der Gottesbeziehung Israels angesichts der Schuld“³⁰ ausgetragen wird und damit der gesamte Schlussteil des Amosbuches als zusammengehörig gelesen werden kann.

Walzers Zugang zu Amos verfolgt keine theologischen, sondern gesellschaftskritische Interessen. Gleichwohl ähnelt seine Amoslektüre der des *canonical approach* in mehrfacher Hinsicht. Auch hier dominiert die Skepsis gegenüber entstehungsgeschichtlichen Analysen des biblischen Textes und nimmt man ihn in seiner vorliegenden Gesamtheit wahr. So wie Walzer so dann andere biblische Texte, insbesondere die Bücher Exodus und Deuteronomium, für die Erschließung der Gesellschaftskritik des Amos heranzieht, dient auch bei der kanonischen Schriftauslegung der Aufweis der Verknüpfungen eines Textes mit anderen Texten der Bibel seinem angemessenen Verständnis. Und ähnlich schließlich, wie die kanonische Lektüre auf den biblischen Kanon einer Kirchengemeinschaft bezogen ist,³¹ dürfte auch für Walzers Rückgriff auf das Amosbuch (und die hebräische Bibel überhaupt) die Bedeutung dieses Textcorpus für den kommunitären Kontext, aus dem heraus und in den hinein er argumentiert, eine entscheidende Rolle spielen.

Die Parallelen zwischen *canonical approach* und Walzerscher Amoslektüre können weiterführen zu der Frage, wie viel für den Philosophen tatsächlich am Nachweis eines historischen Amos mit ‚Bein und Fleisch‘ hängt. Genügt nicht der Rückgriff auf den überlieferten Text mit seiner eindrucklichen Verlebendigung der Figur dieses Propheten? Die sich hier abzeichnende Spannung zwi-

²⁹ *Georg Steins*, Amos 7-9 – das Geburtsprotokoll der alttestamentlichen Gerichtsprophetie?, in: *Frank-Lothar Hossfeld u.a. (Hg.)*, Das Manna fällt auch heute noch, Freiburg i.Br. 2004, 585-608.

³⁰ *G. Steins*, Geburtsprotokoll, 604.

³¹ Die Sozialethikerin *Marianne Heimbach-Steins* sieht die kanonische Exegese als „gute Verständigungsbasis zwischen biblischer und systematischer Theologie, die Sozialethik eingeschlossen“ (vgl. *Marianne Heimbach-Steins*, *Biblische Hermeneutik und Christliche Sozialethik*, in: *Dies. (Hg.)*, *Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch*, Bd. 1: Grundlagen, Regensburg 2004, 83-110, 109). Die kritische Kraft dieses Vorschlags wird entscheidend davon abhängen, wieviel Freiheit den BibelleserInnen zugetraut wird.

schen (sozial-)historischer und literarischer Rezeption eines biblischen Textes verweist zugleich auf ein exegetisch-hermeneutisches Grundproblem.

2.4 Bund und Ethos

Michael Walzer geht von der Annahme aus, dass sich die Schriftpropheten, angefangen mit Amos, für ihre Gesellschaftskritik auf einen in ihrem Volk vorauszusetzenden ‚Bundesglauben‘ rückbeziehen können. Unter ‚Bundesglauben‘ versteht er „a particular religious tradition and a particular moral law“ (ISC 81), eine Bestimmung, in der das Adjektiv ‚particular‘ offenbar die doppelte Bedeutung des ‚Spezifischen‘ und des ‚Partikularen‘ umfasst. Denn seine einschlägigen Erläuterungen laufen darauf hinaus, dass am Moralgesetz gerade nicht dessen Herkunft von Gott oder von Mose als des Offenbarungsmittlers betont werden soll, sondern faktisches Vorhandensein und Zugänglichkeit für alle, aber auch die Fokussierung auf und begrenzte Reichweite für dieses und kein anderes Volk. Gerade auch die mit dem Moralgesetz verbundene religiöse Tradition, die Erinnerung an die Befreiung aus Ägypten (vgl. Am 3,1), richtet sich an das Volk, zu dem die Propheten sprechen, insofern die Exodustradition ein Teil der besonderen Geschichte dieses Volkes ist.

In der Annahme einer den Propheten vorgegebenen Bundestheologie sowie deren Verknüpfung mit Exodus- und Sinaitradition schließt sich Walzer in einer insgesamt vielschichtigen Diskussionslandschaft eher konservativen exegetischen Positionen an.³² Der Gesellschaftskritiker Amos kann in dieser Sicht der Dinge gegenüber seinem Volk selbstverständlich mit spezifisch religiösen Traditionen argumentieren. Dem sei die These des Münchener Alttestamentlers *Eckart Otto*³³ gegenübergestellt. Otto sieht das Israel der mittleren Königszeit in einer gesellschaftlichen Krise, in der die bis dahin funktionierende Begründung von Recht und Ethos im Kontext der verwandtschaftlichen Solidarität versagt. Als Antwort auf diese Krise wird, beginnend bereits im Bundesbuch, eine Theologisierung von Recht und Ethos in verschiedenen Ausprägungen entwickelt. Durch die Verankerung von Recht und Ethos im Willen bzw. im Handeln Gottes selbst konnte in Israel eine die gesellschaftlichen Zerklüftungen überwölbende Ebene der Begründung gefunden werden, mit der es insbesondere möglich war, nicht unter die verwandtschaftliche Solidarität fallende Menschen, nämlich SklavInnen und Fremde, einzuschließen. Ottos Rekonstruktion arbeitet an der mit dem Moralgesetz verbundenen religiösen Tradition gerade nicht, wie Walzer, ihre (nach außen) partikularisierende Funktion heraus, sondern ihre integrative und damit tendenziell univer-

³² Vgl. den Überblick von *Norbert Lohfink*, Art. ‚Bund‘, in: *Neues Bibellexikon I* (1992) 344-348. Für Walzer dürfte neben Weber der Bezug auf *Yechezkel Kaufmann*, *The Religion of Israel*, London 1963 leitend sein.

³³ Vgl. *Eckart Otto*, *Theologische Ethik des Alten Testaments*, Stuttgart 1994, insbes. 81-116.

salisierende Dynamik. Er hält dieses Erbe der hebräischen Bibel für unverzichtbar für eine Wertebegründung in der pluralen Moderne.

Ottos These der sekundären Theologisierung eines ursprünglich auf verwandtschaftlicher Solidarität gegründeten Rechts bzw. Ethos' indiziert ein Problem, das in einem gemeinschaftsgebundenen Ethos, wie es Walzer vor Augen steht, nur schwer gelöst werden kann, nämlich die Ausweitung eines Binnenethos auf ‚Nicht-Dazugehörige‘. Dass auch Walzer hier erhöhten Klärungsbedarf sieht, zeigt die Edition einer Textsammlung zur *Jewish Political Tradition*, deren zweiter Band sich dem Thema *membership* widmet.³⁴

2.5 Zwei Arten des Universalismus

Walzers Lesart des Amosbuches im Sinne eines ‚Universalismus der Wiederholung‘ ist eine Kampfansage an das Prophetenverständnis der liberalprotestantischen Exegese in Anschluss an *Julius Wellhausen* und *Bernhard Duhm* wie auch einer jüdischen Tradition in den Spuren *Hermann Cohens*, galt ihr der erste der Schriftpropheten doch als Bahnbrecher des ‚ethischen Monotheismus‘. Indem Amos in einer Zeit, da die Weltmacht Assur dabei war, die kleinen Staaten des vorderen Orients zu zerstören, das Kriterium sozialer Gerechtigkeit zum Maßstab von Gottes Urteil über Israel macht, hätte dieser Prophet das Konzept der verwandtschaftlichen Bindung zwischen Gott und Volk überschritten und den Weg eröffnet hin zu einer Vorstellung des Gottes Israels als des Weltengottes.

Die neuere exegetische Debatte um die Entstehung des Monotheismus in Israel hat allerdings schon gelehrt, dass man die Propheten verzeichnet, wenn man sie als Protagonisten einer Universalisierung des Gottesverständnisses und ineins damit der Moral begreift.³⁵ Zwar sieht das Amosbuch die Grundordnungen der Gesellschaft wanken, wenn das Recht der Armen gebeugt wird, zwar macht Amos die Solidarität mit den Armen zum Maßstab seiner Gesellschaftskritik, aber Walzer ist Recht zu geben, wenn er die Botschaft des Amos an die Adresse Israels unterscheidet von der Kritik der Verhältnisse in Israels Nachbarvölkern, wie sie in den so genannten Völkersprüchen des Amosbuches zum Ausdruck kommt. Hier handelt es sich um eine Art völkerrechtlichen Minimums, nicht um Normen, die die jeweilige Gesellschaft nach innen betreffen. Zudem dürfte es von Bedeutung sein, dass Amos nicht die Weltmächte seiner Zeit, Assur und Ägypten, in seine Drohworte einbezieht, sondern sich auf die an Israel angrenzenden Staaten beschränkt. Für das Amos-

³⁴ M. Walzer u.a. (Hg.), *The Jewish Political Tradition*, Bd. 1: Authority/Bd. 2: Membership, New Haven: 2000/2003, hier Bd. 2 (2003).

³⁵ Zur exegetischen Monotheismusdebatte vgl. *Marie-Theres Wacker*, ‚Monotheismus‘ als Kategorie der alttestamentlichen Wissenschaft. Erkenntnisse und Interessen, in: *Dies.*, Von Göttern, Göttern und dem einzigen Gott, Münster 2004, 139-155.

buch ist der Gott Israels (noch) nicht der Herr über alle Völker und sein Tempel nicht das Zentrum einer Wallfahrt der Nationen.

Walzer geht es um die Intensität, mit der sich Amos an seine eigene Gesellschaft richtet. In der Tat betont die Amosexegese auch in ihren entstehungsgeschichtlichen Varianten, dass die Völkersprüche im Gesamt des Zyklus von Am 1-2 die Funktion haben, auf die Drohworte gegen Israel, wie sie in der Israelstrophe Am 2,6-16 gebündelt sind und in den Kapiteln Am 3-6 ihre Fortsetzung finden, dramatisch hinzuführen. In diesem Sinne ginge es weniger darum, dass Amos ein gemeinsames Völkerrecht ‚entdeckt‘, sondern darum, dass es vorausgesetzt wird, um auf dieser Folie die Untaten Israels umso schärfer zu profilieren. Implizit legt damit das Amosbuch allerdings ein Gottesverständnis zugrunde, das von der Macht des Gottes Israels auch über die Nachbarstaaten ausgeht und auch hier die Aufkündigung basaler Rechtsgüter ahndet.

Der Heidelberger Philosoph und Kritiker Walzers *Micha Brumlik* knüpft hier an und sieht die biblischen Propheten „nicht nur als engagierte Bürger ihrer eigenen Kultur“, sondern als „Bürger eines ihnen in seinen ethnischen und geographischen Grenzen bekannten Völkerkosmos, den sie im ganzen von einem übergeordneten göttlichen Recht durchwaltet sahen“. ³⁶ Ihm kommt es auf den „erstmalig bei Amos im achten Jahrhundert entwickelte[n] Gedanke[n]“ an, „dass der eine Gott als letzte Rechtsquelle mit ihrem Wesen nach verschiedenen politischen Gemeinschaften in je eigener, aber gleichwohl universaler Verbindlichkeit Bünde schließt“, ein Gedanke, „der es erlaubt, die Grenzen der Binnensolidarität zu überwinden“. ³⁷ Brumlik hat hier die für Walzer zentrale Interpretation zu Am 9,7 aufgenommen, wonach auch die Aramäer und Philister einen ‚Exodus‘ durch den Gott Israels geführt worden seien; er akzentuiert diese Interpretation aber gleichsam mit Walzer gegen Walzer, indem er hier einen „mittleren Weg zwischen der älteren weberianischen“ (auf Wellhausen zurückgehenden! ³⁸) „Lesart der Propheten als abstrakter, moralischer Universalisten und ihrer Walzerschen Lesart als gemeinschaftsbezogener Teilnehmer-Kritiker“ ³⁹ gewiesen findet. Für Brumlik ist es, ähnlich wie für Otto, entscheidend, die Notwendigkeit einer Überschreitung der durch die jeweilige Gemeinschaft gezogenen Solidaritätsgrenzen im monotheistischen Gottesgedanken verankert zu finden. Walzer hingegen scheint zu fürchten, dass der „eine Gott als letzte Rechtsquelle“ jede Pluralität vernichte. Um hier gegenzusteuern, erinnert er an biblische Spuren der Akzeptanz anderer Gottheiten bei anderen Völkern (z.B. Mi 4,4-5; vgl. LK 148) bzw. bringt als mit der jüdischen Tradition kompatibel eine „Pluralität der göttlichen Namen auf

³⁶ M. Brumlik, Menschenrechte, 18.

³⁷ M. Brumlik, Menschenrechte, 19.

³⁸ Vgl. B. Lang, Max Weber, 159.

³⁹ M. Brumlik, Menschenrechte, 15.

Erden“ ins Spiel, denen die plurale Vielgestaltigkeit der nach Gottes Bild geschaffenen Menschen entspricht (vgl. LK 149).

Die hier aufgeworfenen Fragen sind allein durch einen erneuten Rekurs auf die Bibel nicht zu entscheiden. Sie machen deutlich, dass die Beanspruchung der Bibel immer auch interessen geleiteter Erkenntnis folgt. Dies gilt offenbar für theologische bzw. kirchlich gebundene Formen des Rekurses auf die Bibel wie für Beanspruchungen etwa von philosophischer Seite. Ein Austausch über die je leitenden Interessen dürfte für alle Beteiligten fruchtbar sein.

Literaturverzeichnis

1. Michael Walzer

(Werke – insbesondere mit Bezügen zur hebräischen Bibel – und Sekundärliteratur)

Michael Walzer, Exodus und Revolution, Berlin: Rotbuch 1988.

Michael Walzer, Kritik und Gemeinsinn, Berlin: Rotbuch 1990 und Frankfurt a.M.: Fischer 1993.

Michael Walzer, Zwei Arten des Universalismus, in: *Babylon 7* (1990) 7-25.

Michael Walzer, Zweifel und Einmischung. Gesellschaftskritik im 20. Jahrhundert, Frankfurt a.M.: Fischer 1991.

Michael Walzer, Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit, Frankfurt a.M./New York: Campus 1992.

Michael Walzer, Lokale Kritik – globale Standards. Zwei Arten moralischer Auseinandersetzung, Hamburg: Rotbuch 1996.

Michael Walzer, Politik und Religion in der jüdischen Tradition, in: *Otto Kallscheuer* (Hg.), *Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus*, Frankfurt a.M.: Fischer 1996, 121-140.

Michael Walzer, Exilpolitik in der Hebräischen Bibel/The Politics of Exile in the Hebrew Bible, hg. v. *Volker Drehsen*, Tübingen: Mohr Siebeck 2001.

Michael Walzer/Menachem Lorberbaum/Noam J. Zohar/Yair Lorberbaum (Ed.), *The Jewish Political Tradition*, Bd. 1: Authority/Bd. 2: Membership, New Haven: Yale University Press 2000/2003.

Micha Brumlik, Zur Begründung der Menschenrechte im Buch Amos, in: *Hauke Brunkhorst/Wolfgang R. Köhler/Matthias Lutz-Bachmann* (Hg.), *Recht auf Menschenrechte. Menschenrechte, Demokratie und internationale Politik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1999, 11-19.

Michael Haus, Die politische Philosophie Michael Walzers. Kritik, Gemeinschaft, Gerechtigkeit, Wiesbaden: Westdeutscher Verlag 2000.

Otto Kallscheuer, Michael Walzers kommunitärer Liberalismus oder Die Kraft der inneren Opposition, in: *Michael Walzer*, *Kritik und Gemeinsinn*, Berlin: Rotbuch 1990, 126-143.

Otto Kallscheuer, Ein amerikanischer Gesellschaftskritiker. Michael Walzers ‚kommunitärer Liberalismus‘, in: *Michael Walzer*, *Kritik und Gemeinsinn*, Frankfurt a.M.: Fischer 1993, 127-167.

- Otto Kallscheuer*, Pluralismus, Universalismus, Hermeneutik, in: *Michael Walzer*, Lokale Kritik – globale Standards, Hamburg: Rotbuch 1996, 213-236.
- Skadi Krause/Karsten Malowitz*, Michael Walzer zur Einführung, Hamburg: Junius 1998.
- Christoph Lienkamp*, Theologische und philosophische Interpretationen des biblischen Ethos in seiner Bedeutung für internationale Ethik und ein Insolvenzrecht für Staaten, in: *Martin Dabrowski/Andreas Fisch/Karl Gabriel/Christoph Lienkamp*, Das Insolvenzrecht für Staaten (ICS-Schriften, 46), Münster: Lit 2003, 49-70.
- Christoph Seibert*, Politische Ethik und Menschenbild. Eine Auseinandersetzung mit den Theorieentwürfen von John Rawls und Michael Walzer, Stuttgart: Kohlhammer 2004.

2. Literatur zur biblischen Prophetie und zum Amosbuch

- Francis I. Anderson/David Noel Freedman*, Amos (Anchor Bible), New York: Doubleday 1989.
- Joseph Blenkinsopp*, Geschichte der Prophetie in Israel (1984), Stuttgart: Kohlhammer 1998.
- Martin Buber*, Der Glaube der Propheten, Zürich: Manesse 1950.
- Gunther Fleischer*, Von Menschenverkäufern, Baschantühen und Rechtsverkehren. Die Sozialkritik des Amosbuches in historisch-kritischer, sozialgeschichtlicher und archäologischer Perspektive (BBB 74), Frankfurt a.M.: Athenäum 1989.
- Erhard Gerstenberger*, Ausblick, in: *Joseph Blenkinsopp*, Geschichte der Prophetie in Israel, Stuttgart: Kohlhammer 1998, 266-290.
- Jörg Jeremias*, Das Buch Amos (ATD 24,2), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1995.
- Reinhard G. Kratz*, Die Worte des Amos von Tekoa, in: *Matthias Köckert (Hg.)*, Propheten in Mari, Assyrien und Israel (FRLANT 201), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2003, 55-89.
- James Luther Mays*, Amos. A Commentary, Philadelphia: Westminster Press 1969.
- Henry McKeating*, The Cambridge Bible Commentary: Amos, Hosea, Micah, Cambridge: Cambridge University Press 1971.
- Shalom M. Paul*, Amos (Hermeneia), Minneapolis: Fortress Press 1991.
- Haroldo Reimer*, Richtet auf das Recht! Studien zur Botschaft des Amos (SBS 149), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1992.
- Marvin Sweeney*, Amos, in: *Ders.*, The Twelve Prophets (Berith Olam), Bd. 1, Collegeville: The Liturgical Press 2000, 189-276.
- Georg Steins*, Amos 7-9 – das Geburtsprotokoll der alttestamentlichen Gerichtsprophetie?, in: *Frank-Lothar Hossfeld/Ludger Schwienhorst-Schönberger (Hg.)*, Das Manna fällt auch heute noch, FS Erich Zenger (HBS 44), Freiburg i.Br.: Herder 2004, 585-608.
- Hans Walter Wolff*, Dodekapropheten 2: Joel und Amos (BK AT XIV/2), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1969.
- Erich Zenger*, Eigenart und Bedeutung der Prophetie Israels, in: *Ders. u.a.*, Einleitung in das Alte Testament, 5. Aufl., Stuttgart: Kohlhammer 2004, 417-426.

3. Übergreifendes

- Karl Gabriel*, Die Wahrnehmung der Schrift in der Gesellschaft und ihre soziale Relevanz, in: *Ulrich Busse (Hg.)*, Die Bedeutung der Exegese für Theologie und Kirche, Freiburg i.Br.: Herder 2005, 199-226.
- Marianne Heimbach-Steins*, Biblische Hermeneutik und Christliche Sozialethik, in: *Dies. (Hg.)*, Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch, Bd. 1: Grundlagen, Regensburg: Pustet 2004, 83-110.
- Marianne Heimbach-Steins*, Universalitätsanspruch und prophetischer Auftrag - Korrektive christlicher Ethik, in: *Andreas Lob-Hüdepohl (Hg.)*, Ethik im Konflikt der Überzeugungen (Studien zur Theologischen Ethik 105), Freiburg i.Br. u.a.: Herder 2004, 95-118.
- Otto Kallscheuer*, Die Wissenschaft vom lieben Gott. Eine Theologie für Recht- und Andersgläubige, Agnostiker und Atheisten, Frankfurt a.M.: Eichborn 2006.
- Yechezkel Kaufmann*, The Religion of Israel. From its Beginnings to the Babylonian Exile (translated and abridged by Moshe Greenberg), London: George Allen & Unwin 1963.
- Rainer Kessler*, Sozialgeschichte des Alten Israel. Eine Einführung, Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft 2006.
- Bernhard Lang*, Max Weber und Israels Propheten. Eine kritische Stellungnahme, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 36 (1984) 156-165.
- Walter Lesch*, Bibelhermeneutik und theologische Ethik. Philosophische Anfragen, in: *Alberto Bondolfi/Hans-J. Münk (Hg.)*, Theologische Ethik heute. Antworten für eine humane Zukunft, FS Hans Halter, Zürich: NZN Buchverlag 1999, 11-33.
- Norbert Lohfink*, Art. ‚Bund‘, in: *Neues Bibellexikon I* (1992) 344-348.
- Eckart Otto*, Theologische Ethik des Alten Testaments, Stuttgart u.a.: Kohlhammer 1994.
- Marie-Theres Wacker*, ‚Monotheismus‘ als Kategorie der alttestamentlichen Wissenschaft. Erkenntnisse und Interessen, in: *Dies.*, Von Göttinnen, Göttern und dem einzigen Gott, Münster: Lit 2004, 139-155.
- Max Weber*, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. III: Das antike Judentum, Tübingen: Mohr Siebeck 1921 (= *Max-Weber-Gesamtausgabe*, Bd. 21, 1+2, hg. v. *Eckart Otto* unter Mitwirkung von *Julia Offermann*, Tübingen: Mohr Siebeck 2005).