

Ulrich Berges

Prophetischer Protest im Namen der rettenden Gerechtigkeit

◆ Wenn von Protest gesprochen wird, dann darf ein Blick auf die Propheten der Bibel nicht fehlen. Denn sie waren es, die im Namen JHWHs, der Israel aus der Sklaverei befreit hat, gleichsam als „Diagnostiker der gesellschaftlichen Gegenwart“ lautstark und scharfzüngig gegen Unrecht und Unterdrückung aufgestanden sind. Mit eindrücklichen Beispielen belegt der Autor, der jetzt in Bonn Altes Testament lehrt, dass sich dieser Protest im Einklang mit den Sozialgesetzen der Tora wie ein roter Faden durch die prophetischen Schriften vom 8. bis zum 4. Jh. zieht. (Redaktion)

Zur Analyse und Bewertung des prophetischen Protests ist eine Differenzierung zwischen „kalten“ und „heißen“ Gesellschaften von Nutzen. Nach C. Lévi-Strauss sind „kalte Gesellschaften“ so gefroren, dass sie Veränderungen permanent abzuwehren suchen. Jede Veränderung, jede Modernisierung wird als Angriff auf die uralten Traditionen angesehen und abgelehnt. Unter den unmittelbaren Nachbarn Israels ist Ägypten das beste Beispiel einer „kalten“ Gesellschaft. Demgegenüber zeichnen sich „heiße Gesellschaften“ dadurch aus, dass sie Veränderungen in ihre Identitätsbestimmung integrieren und sich somit dynamisch fortentwickeln.¹ Unter diesem Blickwinkel ist das antike Israel ohne Zweifel eine „heiße Gesellschaft“, die uns durch die Schriften des Alten Testaments zugänglich ist, grosso modo entstanden zwischen dem 8. und 4. Jh. v. Chr. Was für die hebräische Bibel insgesamt gilt, dass Veränderungen, ja die Verarbeitung von Katastrophen eine ihrer wesentlichen Antriebsfedern waren, das

trifft in besonderem Maß für die Schriftpropheten und ihre Schülerkreise zu. Nicht die Bewahrung des gesellschaftlichen „status quo“, sondern die immer wieder aufs Neue geforderte Ausrichtung auf das „proprium israeliticum“, den Glauben an den befreienden und rettenden Gott JHWH stand im Mittelpunkt prophetischer Kult- und Sozialkritik. So ist es kein Zufall, dass sich die Tradition der Schriftpropheten ab der Mitte des 8. Jh. (Jesaja, Micha, Hosea) genau dann herauszubilden begann, als der assyrische Kulturdruck immer stärker auf Israel und Juda lastete, dem das Nordreich schließlich im Jahre 722/721 v. Chr. unterlag. Die höchst instabile Lage als Durchzugsgebiet und Zankapfel zwischen Ägypten im Süden und den mesopotamischen Großreichen im Osten (Assur/Babel) ließen in Israel nie den Hauch einer „kalten“ Gesellschaft aufkommen – dafür wehte der politische und militärische Wind viel zu heftig! Erst mit der persischen Herrschaft (539–333 v. Chr.) begann für Israel nach der Katastrophe

¹ Dazu Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1992, 68–78.

des babylonischen Exils (587 – 539 v. Chr.) eine zweihundertjährige Phase der Ruhe und Stabilität, in der die Schriften des Alten Testaments – also auch die prophetischen Traditionen – gesammelt und redigiert wurden. In dieser Spannung zwischen dem Anspruch, JHWHs besonderes Eigentumsvolk zu sein, und der Wirklichkeit, diese Berufung zur Geschwisterlichkeit immer wieder verraten zu haben, stehen auch und nicht zuletzt die schriftprophetischen Überlieferungen.

1 Propheten und Prophetenforschung

Rückblickend hat man die Schriftpropheten in der deutschsprachigen alttestamentlichen Exegese der letzten 50 Jahre sicherlich zu charismatisch und zu sehr als gesellschaftliche Sonderlinge dargestellt, die den königlichen und priesterlichen Herrschaftsstrukturen im Gottesvolk *prinzipiell* ablehnend gegenübergestanden hätten. Die Kritik und der Protest entzündeten sich aber nicht an der Monarchie, dem kultischen Regelwerk oder an den florierenden Opfern im Jerusalemer Tempel generell, sondern daran, dass Anspruch und Wirklichkeit nicht mehr miteinander in Einklang gebracht werden konnten. Anders als die umgangssprachliche Rede heute vermuten lässt, waren die prophetischen Gründergestalten keine Vorhersager der Zukunft, sondern Diagnostiker der gesellschaftlichen Gegenwart! Prophetie in Wort und Schrift klärte nicht über Zukünftiges auf, sondern durchschaute (Diagnose) die Gegenwart, und zwar vor dem Hintergrund der religiös-ethischen Grundsätze, die sich bereits in vorexilischer Zeit in Israel herausgebildet hatten und die nachexilisch immer stärker in den Sozialbe-

stimmungen der Tora ihren Niederschlag fanden.

Ein markantes Beispiel einer solchen gesellschaftlichen Analyse findet sich am Beginn des Jesajabuches: Der Höraufruf an Himmel und Erde (Jes 1,2) steht sonst nur noch im Moselied am Ende des Pentateuchs (Dtn 32,1), womit die prophetische Weisung des Jesajabuches (vgl. Jes 1,10) der priesterlichen Tora an die Seite gestellt ist. Der prophetische Weheruf (Jes 1,4) gilt einer Nation, einer Brut von Übeltätern, die JHWH verlassen, dem Heiligen Israels den Rücken zugekehrt haben. Die prophetische Anklage richtet sich gegen die Führer und das Volk gleichermaßen:

„Hört das Wort JHWHs, ihr Wortführer von Sodom! Horcht auf die Weisung unseres Gottes, Volk von Gomorra! Was soll ich mit euren vielen Schlachtopfern?, spricht JHWH. Die Brandopfer von Widern und das Fett von Mastkälbern habe ich satt, und am Blut der Stiere, Lämmer und Böcke habe ich keinen Gefallen ... Wenn ihr eure Hände ausbreitet, verhülle ich meine Augen vor euch. Wenn ihr auch noch so viel betet, ich höre es nicht. Eure Hände sind voller Blut. Wascht euch, reinigt euch! Schafft mir eure bösen Taten aus den Augen. Hört auf, Böses zu tun! Lernt, Gutes zu tun! Sucht das Recht! Schreitet ein gegen den Unterdrücker! Verschafft den Waisen Recht, streitet für die Witwen!“ (V 10–11.15–17).

Auffällig ist, wie zum einen Kult- und Sozialordnung unzertrennlich miteinander verbunden sind und welchen absoluten Stellenwert die Kategorien von Recht (mischpat) und Gerechtigkeit (zedaqah) zum anderen einnehmen. Dieser bindende und richtende Maßstab betrifft nicht zuerst andere, sondern das eigene Verhalten, ja sogar das Tun und Lassen Gottes selbst. So darf es z. B. Abraham wagen, JHWH an

seine eigenen ethischen Grundsätze zu erinnern, als dieser unterschiedslos Gerechte und Frevler in Sodom dem Verderben ausliefern will: „Das sei fern von dir! Sollte der Richter aller Welt nicht gerecht richten?“ (Gen 18,25).

2 Prophetische Heils- und Unheilsverkündigung

Anders als in den Gesetzessammlungen der mosaischen Tora möglich, entwerfen die Propheten – und unter ihnen führend das Jesajabuch – eine Unheils- und Heilstopographie, die ihren Ausgangs- und Zielpunkt in Jerusalem und auf dem Zion besitzt. So klagt Jesaja als literarische Hauptperson zu Beginn seines Auftretens, die Stadt des Rechts und der Gerechtigkeit sei jetzt voller Mörder, ihr Silber sei verschlackt, ihr Wein verwässert (Jes 1,21 f.) – und fährt fort: „Deine Fürsten sind Aufwürger und eine Bande von Dieben, ein jeder liebt Bestechung und jagt Geschenken nach. Der Waise verschaffen sie kein Recht, und der Rechtsstreit der Witwe gelangt nicht vor sie“ (1,23–24). Die Ankündigung des göttlichen Gerichts dient nicht der Vernichtung, sondern der Reinigung: „Ich will meine Hand gegen dich wenden, ich schmelze wie mit Lauge deine Schlacken aus und will all dein Blei entfernen. Ich will dir Richter geben wie am Anfang und Ratgeber wie zu Beginn. Danach wird man dich Stätte der Gerechtigkeit nennen, treue Stadt. Zion wird durch Recht erlöst und die zu ihr umkehren durch Gerechtigkeit“ (V 25 f.).

In keinem anderen Prophetenbuch findet sich das Wortpaar „Recht und Gerechtigkeit“ so prägnant und fortlaufend wie

im Buch Jesaja.² Das berühmte Weinberglied von Jes 5 stellt den rhetorischen Höhepunkt dar, wenn es die große Enttäuschung JHWHs über das fehlende Recht und die ausbleibende Gerechtigkeit in Szene setzt: „Denn der Weinberg JHWH Zebaots ist das Haus Israel, und die Männer von Juda sind die Pflanzung seiner Lust. Er hoffte auf Rechtsspruch – doch siehe da: Rechtsbruch, auf Rechtsverleih – doch siehe da: Hilfeschrei.“ (Jes 5,7). Wenn dieser nicht zuletzt gegenüber den Opfergaben und Gebeten seiner Verehrer unbestechliche Gott Recht und Gerechtigkeit durchsetzt, dann wird er sich als heilig erweisen (5,16). Anders als die bisherigen Könige, deren Herrschaft von Ungerechtigkeiten geprägt war (nicht einmal der große David entging den schwersten Vergehen von Ehebruch und Auftragsmord [vgl. 2 Sam 11]), soll ein zukünftiger Königssohn diesen Thron auf alle Zeit durch Recht und Gerechtigkeit festigen und stützen (vgl. Jes 9,6). Was für eine weltgeschichtliche Wahrheit, die sich allezeit und überall denen erschließt, deren Augen nicht verklebt und deren Ohren nicht verstopft sind (Jes 6,9–10). Ohne Recht und Gerechtigkeit kann keine Herrschaft Bestand haben; vielmehr wird sie durch die Wolkenbrüche des Gottes weggespült, der als seine Waagschalen nur *iudicium et iustitia* duldet (vgl. Jes 28,17). Auf dem Zion, dem erhofften, ja ersehnten Heilsgelände sollen Recht und Gerechtigkeit wohnen (32,16), weil JHWH als der in der Höhe Thronende seine Stadt mit Gerechtigkeit füllt (vgl. 33,5). Interessanterweise kommt das Wortpaar „Recht und Gerechtigkeit“ in ethischer Dimension in Jes 40–55 überhaupt nicht vor, denn in der Zeit der babylonischen Gefangenschaft war Solidarität von allen verlangt und ge-

² Jes 1,27; 5,7.16; 9,6; 28,17; 32,16; 33,5; 54,17; 56,1; 58,2; 59,14.

lebt! Doch sofort nach der Rückkehr ins Land der Väter setzt das Unrechtsverhalten erneut ein, und Recht und Gerechtigkeit werden zum Motto jener Kreise, die sich für eine solidarische Gesellschaft – bedauerlicherweise vergeblich – einsetzen (vgl. Jes 56,1; 58,2; 59,9; 59,14).

3 Die gescheiterte Restauration nach dem Exil

Die nachexilische Restauration führte keineswegs zur Durchsetzung einer geschwisterlichen Gesellschaft, wie besonders das Dtn dies als Lehre aus der exilischen Katastrophe erhofft hatte, sondern im Gegenteil zu einer immer größeren sozialen Zerklüftung. Ein dramatisches Bild davon wird in Neh 5 entworfen, wo jüdische Bewohner des Landes die eigenen Leute drangsalierten, sie enteignen, deren Kinder pfänden und somit die Sozialnormen der Tora sträflich missachten! Wenige Jahrzehnte später verfasst, lässt Ijob 24 erkennen, wie sich die soziale Lage der Armen verschärft hatte und sogar zum theologischen Problem wurde: „Nackt, ohne Kleidung, verbringen sie die Nacht, und in der Kälte haben sie keine Decke. Vom Regen der Berge sind sie durchnässt, und an den Felsen suchen sie Schutz. Man reißt das Waisenkind von der Mutterbrust, und den Säugling des Armen nimmt man zum Pfand. Nackt gehen sie einher, ohne Kleidung, und hungrig tragen sie Garben. In den Gärten pressen sie Öl, treten die Kelter und leiden Durst dabei. In der Stadt hört man Menschen stöhnen, und Verletzte schreien um Hilfe, und Gott achtet nicht auf [ihr] Gebet“ (Ijob 24,7–12). Es ist kein Zufall, dass im ganzen Ijob-Buch nur in der Rede des Elihu das gesuchte Wortpaar erneut aufscheint – und zwar als Verteidigung Gottes: „Den All-

mächtigen – ihn erreichen wir nicht, den Erhabenen an Kraft. Aber das Recht und die Fülle der Gerechtigkeit beugt er nicht“ (Ijob 37,23). Das heißt nichts anderes als: Man weiß zwar nicht, warum so viel Ungerechtigkeit geschieht, aber an Gott kann es auf jeden Fall nicht liegen! Das gesamte Buch Ijob ist ein Protest gegen diese Theologie, die Gott aus dem Elend dieser Welt heraushalten will.

In der spätnachexilischen Zeit wurde eine Entwicklung immer dominanter, die der vorexilischen Konzeption von Arm und Reich diametral gegenübersteht. Galten zuvor der Reiche und die Reichen als von JHWH gesegnet (vgl. die Segnungen der Erzeltern in u. a. Gen 24,35; 26,12–14), so wurde der materielle Reichtum in der Spätzeit immer suspikter, ja geradezu gottlos. So stellt sich der Beter von Ps 73 die angeberischen und fettleibigen Reichen vor, die Schätze anhäufen und an deren Lippen die Massen hängen. In diese Situation gehört auch der bekannte Vers aus dem vierten Gottesknechtslied, wo es nach dem hebräischen Text heißt: „Bei den Frevlern gab man ihm sein Grab und beim Reichen (aschir) seine Ruhestätte, obwohl er kein Unrecht getan hat und kein trügerisches Wort in seinem Mund war“ (Jes 53,9). Bereits die Septuaginta hat diese provokante Gleichsetzung nicht akzeptieren wollen und übersetzt: „Ich werde die Bösen anstelle seines Grabes und die Reichen anstelle seines Todes geben“ (Septuaginta Deutsch 2009). Die prophetische Kritik schaut dagegen hinter die Kulissen und lehnt ungerechten Reichtum ab: „Wie ein Rebhuhn, das ausbrütet, was es nicht gelegt hat, so ist ein Mensch, der Reichtum durch Unrecht erwirbt“ (Jer 17,11). Die Brisanz von sozialer Armut ist auch daran abzulesen, dass das biblische Hebräisch eine Vielzahl von unterschiedlichen Begriffen

kennt, die arme, mittellose Personen kennzeichnen. Dabei ist bedeutsam, dass das Wort „rasch“, das den Armen in seiner rein ökonomischen Lage bezeichnet, weder in den Sozialgesetzen der mosaischen Tora, noch in den Schriftpropheten, sondern nur und sogar häufig in der Spruchweisheit begegnet. Für die Weisheitslehrer war Armut zum Teil selbstverschuldet (Spr 6,6–11; 10,4–5; 24,33–34; 28,19) und konnte auch als Schande bezeichnet werden (Spr 13,18). Für die Schriftpropheten waren die Armen aber nie nur ökonomisch zu sehen, sondern ihnen haftete ein ethischer Imperativ an, der in den drei theo-politischen Begriffen für Arme, nämlich „dal, ebron, ani/anaw“ zum Tragen kommt. So ist der „ani“ nicht nur ein mittelloser Mensch, sondern jemand, der ein Anrecht auf Hilfeleistung hat. Gerade weil er der ständigen Ausbeutung anderer wehrlos ausgesetzt ist, muss er davor geschützt werden (Ex 22,24; Lev 19,9–10; Dtn 24,12.14–15).

4 Der biblische Maßstab der *rettenden* Gerechtigkeit

Dass Recht und Gerechtigkeit nicht deckungsgleich sind, kann auch heute am eigenen Leib erfahren, wer zwar Recht hat, aber sein Recht nicht bekommt! Zur Durchsetzung des Rechts und zur Aufrichtung von Gerechtigkeit bedarf es einer integren Ausübung von Macht und richterlicher Gewalt (also potestas, nicht violentia). Diese Gewalt kam in den antiken Gesellschaften des östlichen Mittelmeerraumes dem König zu. So heißt es im Prolog der berühmten Gesetzesstele des altbabylonischen Königs Hammurapi aus dem

18. Jh. v. Chr., der Sonnengott Schamasch habe ihn dazu berufen, „um Gerechtigkeit im Lande sichtbar zu machen, den Bösen und den Schlimmen zu vernichten, den Schwachen vom Starken nicht schädigen zu lassen ...“³. Diese Beauftragung zum Schutz der Schwachen findet sich erneut im Epilog des Kodex Hammurapi: „... um die Entscheidungen des Landes zu fällen, um dem Geschädigten Recht zu verschaffen [habe] ich meine überaus wertvollen Worte auf meine Stele geschrieben und vor meiner Statue namens ‚König der Gerechtigkeit‘ aufgestellt“⁴. Auffälligerweise ist dieser Imperativ zur Durchsetzung der Gerechtigkeit zugunsten der Schwachen nur in der königsideologischen Rahmung des Gesetzeswerkes zu finden, nicht aber in den Bestimmungen selbst! So schreibt zum Beispiel der § 16 des Kodex Hammurapi vor, denjenigen zu töten, der eine entlaufene Sklavin bzw. einen entflohenen Sklaven in seinem Haus versteckt.

In den alttestamentlichen Sozialgesetzen steht der Schutz der Armen und Schwachen nicht nur propagandistisch am Anfang und Ende, sondern das Ethos der Mitmenschlichkeit hat sich in die Gesetze selbst hineinverlegt. So ist die Auslieferung eines Sklaven, der seinem Herrn entflohen war, ausdrücklich verboten und nicht nur das: Vielmehr hat er das Recht, sich in Israel einen Ort zu erwählen, an dem es ihm gefällt. Dort soll er nicht bedrückt werden (Dtn 23,16–17)! Dass das Personenrecht über den Besitzrechten steht, ist im AT auch daran ersichtlich, dass es in Israel keine lebenslange Schuldklaverei von Hebräern geben darf, sondern im siebten Jahr die Freiheit eingeräumt werden muss (Ex 21,1–11; Dtn 15,12–18; Lev 25,35–46).

³ TUAT I/1, 40 übers. R. Borger.

⁴ Ebd., 76.

Ebenfalls singulär ist das alttestamentliche Verbot der Zinsnahme von den eigenen Landsleuten (Ex 22,24; Dtn 23,20; Lev 25,35–38), lag doch die Zinsrate in der antiken Welt für kurzfristige Kredite bei 33 %, bei längerfristigen immerhin noch bei 20 %. Die Trias der *personae miserae* aus Fremden, Witwen und Waisen steht im AT unter dem besonderen Schutz JHWHs, weil sie aus dem Netz von familiärer Hilfe und Solidarität gefallen ist. Dazu gesellt sich der Levit, der nachexilisch von der zadokidischen Priesterklasse an den Rand gedrängt wurde und als „clerus minor“ mehr und mehr der Armut anheimfiel. Gerade das Deuteronomium mit seiner ausgesprochenen Geschwisterethik mahnt

das Gottesvolk, diese Personengruppe mit strukturell erhöhtem Armutsrisiko (heute würden Alleinerziehende sicherlich dazugehören!) unterstützend zu behandeln (vgl. Dtn 10,18; 14,29; 16,11.14; 24,17–21; 26,12–13). Diesem Grundsatz pflichten die Schriftpropheten unisono bei (Jer 7,6; 22,3; Ez 22,7; Sach 7,10; Mal 3,5; vgl. Ps 94,6; 146,9). Aus der Erfahrung eigener Unfreiheit im Sklavenhaus Ägyptens heraus soll das Gottesvolk an den bedrängten Mitmenschen so befreiend handeln, wie JHWH an ihm gehandelt hat (Ex 22,20–23; Dtn 10,18–19; 24,17–18). Auch und gerade uns Christen, die wir das Liebesgebot mitunter mehr auf den Lippen als im Herzen tragen, müsste die Weisung von Lev 19,33–34 geradezu die Schamröte ins Gesicht treiben: „Und wenn ein Fremder bei dir lebt in eurem Land, sollt ihr ihn nicht bedrängen. Wie ein Einheimischer soll euch der Fremde gelten, der bei euch lebt. Und du sollst ihn lieben wie dich selbst, denn ihr seid selbst Fremde gewesen im Land Ägypten. Ich bin JHWH, euer Gott.“

Wie sich die prophetische Ethik in das Recht Israels hineinverwoben hat, ist auch gut an der Begrenzung der Pfandnahme abzulesen. Der Gläubiger konnte sich durch ein Pfand beim Kreditnehmer absichern. Handelte es sich jedoch um einen Armen, so musste er ihm seinen Mantel bei Sonnenuntergang zurückgeben, denn es war seine einzige Decke für die Nacht: „Worin soll er sonst schlafen?“ Im Vergleich zum sonstigen altorientalischen Recht fällt der anschließende theologische Imperativ auf: „Wenn er [= der Arme] zu mir schreit, höre ich es, denn ich habe Mitleid“ (Ex 22,25–26). Diese Schlussmahnung beweist, dass der arme Kreditnehmer keine Chance besaß, sein Recht auf Rückgabe des verpfändeten Mantels durchzusetzen, sondern auf die

Weiterführende Literatur:

Ulrich Berges/Rudolf Hoppe, Arm und Reich (Neue Echter Bibel Themen 10), Würzburg 2009. In diesem Band werden die sozialgeschichtlichen und theologischen Aspekte von Armut und Reichtum im AT und NT einer kritischen Betrachtung unterzogen.

Ulrich Berges, Jesaja. Der Prophet und das Buch (Biblische Gestalten 22), Leipzig 2010. Das Jesajabuch mit seiner fast fünfhundertjährigen Geschichte und seine Auswirkungen im NT, in Qumran, der Patristik und der Kunst werden bündig vorgestellt. Ein kleines Kompendium eines großen prophetischen Buches.

Rainer Kessler, Sozialgeschichte des alten Israel. Eine Einführung, Darmstadt 2006. Die politischen und gesellschaftlichen Strukturen aus der Frühzeit der israelitischen Stämme bis hin zur Spätzeit des Hellenismus werden präzise erläutert. So werden viele alttestamentliche Texte aus ihrem sozialen Kontext heraus erst verständlich.

Bereitschaft des Gläubigers angewiesen war, sich der Tora entsprechend zu verhalten.⁵ Und dennoch ist es beeindruckend, wie die Person des Armen, seine Würde und Unversehrtheit nicht aus dem Blickfeld geraten. Gleiches gilt für die parallele Stelle zur Pfandregelung in Dtn 24,12–13 (auch Dtn 24,17). Der Gläubiger darf nicht das Haus desjenigen betreten, von dem er ein Pfand fordert, sondern muss draußen warten, auf dass es ihm nach draußen gebracht wird! Damit wird die Privatsphäre – auch und gerade die des Armen und wirtschaftlich Bedrängten – geschützt.

Solche Schutzbestimmungen, zumal noch unterlegt mit theologischen Imperativen, sind ein deutlicher Hinweis darauf, dass es um die Rechte der Armen auch damals nicht gut bestellt war. Die Kritik und der Protest der Schriftpropheten setzen genau hier ein: Damit das Recht zur Gerechtigkeit führt, bedarf es einer moralischen Instanz, die den bedrängten Menschen immer wieder ins Zentrum der Aufmerksamkeit rückt. Dies tat auf unnachahmliche Weise der Prophet Amos zur Mitte des 8. Jh.s, der nicht zuletzt die wirtschaftliche Ausbeutung geißelte:

„Hört dies, die ihr den Armen tretet und darauf aus seid, die Elenden im Land zu vernichten, und sagt: Wann ist der Neumond vorüber, dass wir Getreide verkaufen, und der Sabbat, dass wir Korn anbieten; um das Efa zu verkleinern und den Schekel zu vergrößern und die Waage zum Betrug zu fälschen, um die Geringen für Geld und den Armen für ein Paar Schuhe zu kaufen, und damit wir den Abfall des Korns verkaufen? Geschworen hat JHWH

beim Stolz Jakobs: Niemals werde ich alle ihre Taten vergessen!“ (Am 8,4–7). Die Verbindung von Getreide- bzw. Saatguthandel und Schuldversklavung ist nicht zufällig, sondern dokumentiert die soziale Wirklichkeit der israelitischen Kleinbauern. Hatte es in einem Jahr nicht genügend geregnet, fehlte es den Kleinbauern erstens an Getreide zum Brotbacken und zweitens am Saatgut für das nächste Jahr. So waren sie gezwungen, sich beides bei den Großhändlern gegen horrenden Zinsen zu leihen. Folgte auf das schlechte Jahr ein zweites oder gar drittes ohne ausreichenden Ernterfolg, war das Schicksal der Bauern und ihrer Familien besiegelt. Dass der Geringe für Geld und der Arme für ein Paar Schuhe verkauft wird, bedeutet nicht, dass sie nur eine geringe „Ware“ darstellten, sondern dass beim Zahlungsverzug der Kredite – sei es auch nur im Wert von ein Paar Sandalen – der Schuldner selbst in die Sklaverei verkauft werden konnte. Vielleicht hatte er zuvor noch versucht, seine Tochter als Darlehenspfand den Gläubigern anzubieten, und musste zusehen, wie Vater und Sohn mit ihr verkehrten (Am 2,7). Der Prophet klagt an, die Paläste der Reichen seien voller Schätze und räuberischem Frevel (Am 3,9–11) und die wohlhabenden Frauen lägen wie fette Kühe von Baschan auf gepolsterten Liegen und ließen sich bei ihren teuren Partys mit Wein volllaufen (Am 4,1). Micha aus dem jüdischen Moreshet, 30 km südwestlich von Jerusalem gelegen, schlägt in die gleiche Kerbe: Das Stadtleben mit seiner Konzentration von Macht, Geld und Einfluss hebt die bäuerliche Solidargemeinschaft je länger desto stärker

⁵ Siehe die Petition eines Erntearbeiters um ca. 600 v. Chr. aus Messad Haschavjahu, ca. 20 km südwestlich des heutigen Tel Aviv gelegen: „Wenn ich von Schuld frei bin, gib mir doch mein Gewand zurück. Wenn aber der Beamte das Gewand deines Dieners nicht zurückgeben darf, so mögest du ihm Gnade erweisen und das Gewand deines Dieners zurückgeben. Und schweige doch nicht!“ (M. Weippert, *Historisches Textbuch zum Alten Testament*, Göttingen 2010, 372).

aus den Angeln. Da gibt es Spekulanten, die frühmorgens aufstehen und planen, wessen Haus und Acker sie heute an sich reißen: „Begehren sie Felder, sie rauben sie, und Häuser, sie nehmen sie weg; und sie üben Gewalt am Mann und seinem Haus, am Menschen und seinem Erbteil“ (Mi 2,2). Durch diese Machenschaften geraten selbst die freien Bürger in Bedrängnis. Wo die Rechtsprechung fehlt und das Recht des Stärkeren gilt, ist dem Chaos Tür und Tor geöffnet: „Verschwunden ist der Getreue aus dem Land, und kein Aufrechter ist unter den Menschen. Sie alle lauern auf Blut, und auf den eigenen Bruder macht jeder Jagd mit dem Netz. Besonders gut wollen ihre Hände das Böse tun, der Fürst stellt Forderungen, und wer Recht spricht, tut es gegen Bezahlung, und der Große redet, wozu seine Gier ihn treibt, und schon immer haben sie alles verdreht“ (Mi 7,2–3).

5 Schluss

Der prophetische Protest gründet im biblischen Ethos einer Solidarität, die besonders dem in Armut geratenen bzw. in die Armut getriebenen Mitbürger gilt. Der Maßstab des gerechten Rechts, d.h. der Gerechtigkeit, ist der von JHWH zur

Freiheit befreite Mensch – was im Exodus-geschehen für alle Zeiten paradigmatisch dargestellt ist. In unübertroffener Weise bringt Micha diesen rechtlichen, prophetischen und weisheitlichen Anspruch auf einen Nenner, der auch für uns Heutige gleichermaßen gilt: „Man hat dir kundgetan, Mensch, was gut ist, und was JHWH von dir fordert: Nichts anderes, als Recht zu üben und Güte zu lieben und in Demut mit deinem Gott zu gehen“ (Micha 6,8). Wo Kirchen sich selbst unter diese Maxime stellen und sie nicht nur von anderen einfordern, brauchen sie sich um ihre Zukunft nicht zu sorgen!

Der Autor: *Ulrich Berges*, geb. 1958 in Münster/Westf., studierte Theologie und Bibelwissenschaften in Eichstätt, Salzburg, Rom und Jerusalem. Nach Lehrstühlen in Lima/Peru (1989–1994), Nimwegen (1998–2005) und Münster (2005–2009) ist er seit 2009 Professor für Altes Testament an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität in Bonn. Zu seinen Hauptveröffentlichungen zählen: *Das Buch Jesaja. Komposition und Endgestalt* (HBS 16), Freiburg i. Br. 1998; *Klagelieder* (HThKAT), Freiburg i. Br. 2002; *Jesaja 40–48* (HThKAT), Freiburg i. Br. 2008.