

# Zum Verhältnis von Wahrheit und Gerechtigkeit

Aus den Tonbandprotokollen der Kolloquiumsverhandlungen

Regine Hunziker-Rodewald, Bern

*Im folgenden möchte ich versuchen, einen Eindruck zu vermitteln von der gedanklichen Dichte der in die Plenumsdiskussionen eingebrachten exegetischen Erkenntnisse und weltanschaulich-politischen Positionen. Dabei sollen nicht nur einige besonders prägnante Aussagen zur Darstellung kommen, sondern meine Absicht ist es, sie über den unmittelbaren Gesprächskontext hinweg zueinander in Bezug zu setzen, so daß zum einen die gemeinsamen Denklinien der beteiligten TagungsteilnehmerInnen, zum andern aber auch individuelle Schwerpunktsetzungen deutlich werden. Die Zusammenfassung der wichtigsten Diskussionsergebnisse unter den Themenkomplex des Verhältnisses von Wahrheit und Gerechtigkeit gründet im Engagement der Beteiligten selbst, deren theologisch-politische Ansätze wiederholt im engeren oder weiteren Bereich dieses Themas aufeinanderstießen und sich entweder geistig verbanden oder auch einzelne Gegengewichte bildeten.*

## 1. Wahrheitsansprüche im Konflikt oder: Die ‚Armen‘ – und Israel?

Nach der auf der Ebene des Endtextes gleichzeitig lokal wie universal angedrohten Gerichts-Katastrophe in Zef 1 wird in 2,1-3 einer Gruppe die Möglichkeit des Sich-Verbergens, des „heimlich und unerkannt Verschont-Werdens“ (cu)\* zugesprochen: es sind die ‘*anwē hā’āræš*, die „unter der Gefahr durchzutauchen“ (wd) und derart zu überleben vermögen. Sind es dieselben, die in 2,7.9f *š<sup>e</sup>erit bêt yhudā*, *š<sup>e</sup>erit ‘ammī* bzw. ‘*am yhw šbā’ôt* genannt werden und denen das Land versprochen wird? Und sind sie es auch, die laut 3,12f nach ‚jenem Tag‘ übrigbleiben als ‘*am ‘ānī wādāl* bzw. *š<sup>e</sup>erit yiśrā’el*? All die Bezeichnungen scheinen die Ärmsten im Lande zu meinen, die nur wenig oder gar kein Land besitzen (fc) und

---

\* Die verwendeten Sigla zur Bezeichnung der Zitate setzen sich aus den je ersten Buchstaben des Vor- und Nachnamens der KolloquiumsteilnehmerInnen zusammen; wörtliche Wiedergaben sind mit Anführungszeichen versehen; sinngemäße Aussagen werden lediglich durch das angefügte Siglum kenntlich gemacht.

deshalb auch nicht dem *'am hā'āræš*, den etwas reicheren Landbesitzern, angehören (hr). Ausgerechnet diese Armen sind die „einzige Hoffnung“ für Israel (rk)! „Rettung, nicht Krachen“ bedeutet für sie der *yôm yhw* (wd); und nach der Katastrophe, d.h. nach der „Umkehrung“ des bisherigen Wirtschaftsystems, werden sie es sein, die die „Wirtschaft auf dem Land weitertreiben“, bewußt „im Gegensatz zur Stadtkultur“, unter deren Handelsleuten, Geldwechslern und Fischverkäufern sie vor dem Umsturz zu leiden hatten (ms).

Ist ein solcher „Stadt-Land-Gegensatz“ tatsächlich vor auszusetzen (fc), bildet nicht für das gesamte Zefanjabuch eindeutig städtisches Milieu – Tempel und Palast, gewisse Stadtteile Jerusalems, die befestigten Städte und hohen Zinnen Judas, die Städte der Völker – den Hintergrund (eg)? Nur aus der „Auslassung der Landbevölkerung“, aus dem Fehlen entsprechender Drohungen gegen das flache Land darf noch kein Gegensatz konstruiert werden (eg)! Bestenfalls könnte *'al p'nē hā'dāmā* in 1,2f mit „Bauerland“ gleichzusetzen sein oder zumindest die in 1,4 genannte „uralte Doppelung Juda und Jerusalem“ für einen Stadt-Land-Gegensatz geltend gemacht werden (wd).

Nicht nur die Annahme eines Gegensatzes von Stadt und Land im Zefanjabuch ist bei näherem Hinsehen zweifelhaft, sondern auch diejenige der akzentuierten Gegenüberstellung von Arm und Reich, genauer von armen Unterdrückten und reichen Unterdrückern. Gewiß werden von Zefanja Gruppierungen in Jerusalem bedroht, die konkret mit Handel, Geld und höheren Ämtern in Verbindung zu bringen sind: „die kommerzielle Schicht, die am Tempel hängt, die *'nāšīm*- und *yoš'bim*-Schicht“, d.h. die besitzende Oberschicht (ms); aber muß diese zwingend „für soziales Unheil verantwortlich“ sein (hr), zumal nicht gesagt wird, „daß sie mit dem *kæsæp* Unrecht tut“ (fc)? Die Armen lassen sich ideologisch nicht einfach von einer Gesellschaft trennen „wie Öl vom Wasser“, haben sie doch das Unrechts-System längst internalisiert (hj). Es wäre sogar denkbar, daß sich in 1,8f ein Konflikt zwischen konkurrierenden Gruppen innerhalb der Jerusalemer Oberschicht spiegelt (cu).

Von diesen Beobachtungen und Vermutungen herkommend ist zu fragen, welche Haltung denn die *'nāwīm* vor Jhwh positiv qualifiziert, so daß ihnen Rettung verheißen wird. Laut 2,3 sind es *šædæq* und *'nāwā*, zwei Begriffe, „die sich gegenseitig interpretieren“ (fc), was ihre Bedeutung aber noch keinesfalls klärt. Ob das *'šær* in 3aß den *'anwē hā'āræš* diesen Titel allerdings nur zubilligt, „„sofern“ sie *mišpāṭ* tun“ (rk), ob die *'nāwā* lediglich ein „den Armen gemäßes Verhalten, eine Haltung des Armseins“ bezeichnet (wd) – ein Gedanke, der den Vorwurf „vergeistigt“ über sich ergehen lassen mußte (eg) –, ob es sich um eine „Designation der

frühjüdischen Gemeinde“ handelt, die sich den *“nāwīm* der Psalmen geistig verwandt fühlte (eg), oder ob *“nāwā* hier nicht ausschließlich persongebunden, sondern zumindest *auch* „als gesellschaftliche Struktur im Sinne einer Konstruktion von sozialen Möglichkeiten des Zusammenlebens“ verstanden werden muß (ms), läßt sich kaum abschließend sagen. Zudem bleibt unklar, wieso in 2,3 „die Betreffenden aufgefordert werden, *“nāwā* zu suchen, obwohl sie vermutlich schon *“nāwīm* sind“ (wd). Wie es scheint, liegt in 2,1-3 insgesamt „mythologische Redeweise“ (eg) vor, deren „Wortspiele“ (fc) aber schon früh von den Tradenten der Zefanja-Überlieferung „nicht mehr recht verstanden worden sind“ (wd).

Der Weg formal-begrifflicher Bestimmung scheint nicht geeignet, die charakteristische Eigenart der *“nāwīm* zu ergründen; indirekt aber und spiegelbildlich kann sie erschlossen werden aus dem Benehmen der Parteien und Völker, die im Zefanjabuch mit dem Jhwh-Gericht bedroht werden. So wird in Zef 1 das heraufziehende Unheil besonders den Kreisen in Jerusalem angesagt, die aufgrund ihrer „Orientierung an assyrischen Vorbildern und fasziniert von der Großmacht“ (cu) eine „weltläufige offene Frömmigkeit“ (rk) zur Schau tragen und von Jhwh keinerlei konkretes Eingreifen erwarten (fc), weder zum Guten noch zum Bösen. In Zef 2 werden die Nachbarvölker Judas im Westen, Osten und Süden implizit der „Verbündung mit dem assyrischen Großreich“ angeklagt (tv), ein Verdacht, der wohl dadurch genährt wurde, daß sowohl den Philistern als auch den Moabitern und Ammonitern ihre Loyalität mit Gebietserweiterungen auf Kosten Judas vergolten worden war und sie derart nutznießberisch am assyrischen Imperium partizipierten. Das ist der Punkt, an dem Jhwhs Zorn sich entfacht: All die Sternenanbeter und sich modisch Kleidenden, die opportunistischen Händler und Profiteure in Jerusalem, all die assurtreuen Staaten rings um Juda tragen letztlich bei zur Festigung eines totalitären Machtssystems, das „die ganze Erde zu fressen droht“ (wd). Diese sich an Assyrien orientierende „Großmannssucht“, das „*gādal*-Tun und *gābah*-Sein“, dieses „Stark-Tun gegenüber Schwächeren“ (wd) verurteilt Zefanja im Namen Jhwhs!

Hier, beim *Verhältnis zwischen Stark und Schwach*, setzt im Zefanjabuch die Kritik an: Die in jedem Gesellschaftssystem auf Machtansprüche so empfindlich reagierende und äußerst bedrohte Relation zwischen Stärkeren und Schwächeren verlangt auf allen Ebenen, außenpolitisch wie innenpolitisch und schichtintern, nach permanentem Ausgleich, soll nicht durch das Festsitzen einiger weniger ‚auf der Hefe‘ selbstangemaßter Machtpositionen der Großteil einer Bevölkerung der Verelendung preisgegeben werden. Genau ein solch „versautes System“ (wd) aber scheint im Zefanjabuch den sozialgeschichtlichen Hintergrund der

besonderen Katastrophenstimmung zu bilden, die in apokalyptischer Sprache „die ganze Welt symbolisch kaputtgehen läßt“ (ms), „damit etwas Neues gedacht werden kann“ (eg). Die Zerstörung der Welt, die mit „dem Unterdrücker“ identifiziert wird, geschieht „nicht durch Menschen, sondern allein durch Gott“ (ms); und das ist auch der Grund, weshalb diese immerhin totale Vernichtung bei den Unterdrückten trotzdem Hoffnung zu wecken vermag. Sie erwarten den Tag des Jhwh-Zorns mit Freude, denn schlimmer als die „Katastrophe ihres gewohnten Alltags“ kann er gar nicht sein (hj)! In einer Situation, wo keine Handlungsmöglichkeiten mehr zur Verbesserung der eigenen Existenz bestehen, dient die Ansage vom Ende aller Bedrückung dazu, neuen „Sinn zu konstruieren“ (hr), und zwar geschieht dies mit Hilfe einer Sprache, die sich weder „natürlich verrechnen“ (eg) noch „vergeschichtlichen“ läßt und deren Bilder eigentlich Halluzinationen sind (ms). Mit seiner Sprache und seinen Bildern weist sich das Zefanjabuch als ein Beispiel „prophetischer Literatur mit apokalyptischen Elementen“ (fc) und zugleich als „Widerstands- und Hoffnungsliteratur“ (rk) aus: Es ist die Gestalt des Kampfes der Unterdrückten gegen ihre Unterdrücker, die „unter den Texten hochkommt und sie als bildende Kraft zusammenhält“ (ms); über der gewaltigen Vision des Untergangs aber erhebt sich die starke Hoffnung auf den „Einbruch von etwas Neuem“ (cu), wird „eine neue Welt gedacht“ (eg) und „eine Perspektive konstruiert, wie es weitergehen könnte“ (hr).

„Um dies denken zu können, haben sich Menschen organisiert, denn ein Text entsteht dann, wenn verschiedene Menschen sich in derselben Notlage entdecken und verbinden“ (ms). Welches ist die „Trägergruppe“ des Zefanjabuches (hr)? Wie ist es „sozial verankert“ (wd)? Aus der ungewöhnlich breit angelegten und deshalb „verdächtigen“ (tv), möglicherweise „fiktiven“ (cu) Genealogie in 1,1 läßt sich nicht eindeutig entnehmen, ob Zefanja ein Jerusalemer „Intellektueller“ (wd), ein „anonymer Slumbewohner“ (eg) oder ein eventuell dunkelhäutiger Angehöriger des Königshauses (wd) war. Aufgrund seiner Botschaft hingegen ist er in jedem Fall der „Randgruppenprophetie“ zuzuordnen, und zwar unabhängig davon, ob seine Herkunft und sein Name deuteronomistischen Historisierungsbemühungen entstammen (eg). Die Frage, wo die echten Propheten-Worte im Text auszumachen sind, tritt hinter die Überzeugung zurück, daß die Sammler der Zefanjatradition in jeder Zeit mit dem Namen Zefanja („Jhwh hat geborgen“) „ein bestimmtes Programm verbunden haben“ (fc); ein Gedanke, der auch als Erklärung für die „Weiterführung der Reformlinie“ von Hiskija zu Joschija in 1,1 dient (tv). Ein dem Deuteronomium verwandtes Programm wird zum einen faßbar in der Polemik in 1,5f.12, wo die Verehrung noch anderer Instanzen als Jhwh

bereits als Abfall gewertet wird (rk), und bildet zum anderen die Basis, auf der Begriffe wie *ršā'im* (1,3), *ḥāmās* (1,9; 3,4), *mirmā* (1,9), *ḥātā'* (1,17), *'awwāl/aw'lā* (3,5.13) verständlich werden. Als ‚support group‘ eines solchen Kult- und Sozialkritik verbindenden prophetischen Programms kommt am ehesten „eine Gruppe sozial Minderprivilegierter in Frage, die nach Überlebenschancen sucht“ (eg) und in dieser Situation die Armen – sich selbst! – als die wahren „Träger des Jahwismus“ deklariert (hr).

Die Mission der Armen wird im Zefanjabuch sehr hoch angesetzt (rk)! Diese Einsicht wirft sofort das Problem auf, wie denn das Verhältnis von Israel und den Armen zu begreifen sei? Sollte Israel durch die Armen „seiner Verheißungen enterbt werden“ (wd)? Der Umgang mit dieser Fragestellung hat weitreichende Konsequenzen für die alttestamentliche Hermeneutik der meisten zeitgenössischen europäischen wie auch lateinamerikanischen Exegeten. Bedingt durch die unterschiedlichen historischen Entwicklungen werden die biblischen Texte auf einem spezifischen geschichtlich-sozialgeschichtlichen Hintergrund gelesen und ausgelegt: Während in Europa die Begegnung mit den zerstörten jüdischen Gemeinden der Ausgangspunkt ist für die Rede von „Gott als dem, der die schwachen Leidenden integriert“, wurde in Lateinamerika „durch die Begegnung der studentischen Bewegung der sechziger Jahre mit dem Verarmungsprozeß das Wort vom Gott der Armen geprägt“ (ms). Es besteht nun die Gefahr, daß die jeweils andere theologische Akzentuierung zuwenig sensibel wahrgenommen wird (ss) und entweder „die Leidensgeschichte der Armen an die Stelle des konkreten Volkes Israel gestellt wird“ (tv) oder dann z.B. im aktuellen jüdisch-christlichen Dialog – in Europa wie in Lateinamerika – die Perspektive der Armen wenn überhaupt, derart am Rande berücksichtigt wird, daß der Eindruck entsteht, „es werde im ersten Stock diskutiert, während die Armen im Keller sitzen“ (ms). Solche Mißverhältnisse drohen sich zu verstärken, wenn aufgrund unterschiedlicher historischer Erfahrungen „vorgefertigte Muster in die Texte hineingelesen“ und folglich bei der Interpretation falsche Alternativen aufgebaut werden, die von den Texten her nicht zu legitimieren sind (fc). Denn obwohl zunächst in 2,1-3 einer begrenzten Gruppe Heil zugesprochen wird, öffnet sich wenig später, in Zef 3, die Perspektive weltweit; eine Tatsache, die es nicht weiter erlaubt – nimmt man den Gesamttext ernst –, ein ‚entweder, oder‘ zu postulieren. „Die Wahrheit ist: Das arme Gottesvolk ist der Augapfel Gottes“ (wd), „und das ist aber auf diesem Globus tausendfach der Fall, nicht nur einmal“ (eg)! Auf dem Hintergrund dieser Einsicht kann das Alte Testament „nur pluralistisch, und keinesfalls ethnisch gelesen werden“ (hj), denn hinter jedem Text und jeder Textebene stehen soziale Gruppierungen, deren historisch und situativ geprägtes

Selbstverständnis sich im Überlieferten niedergeschlagen hat. „Sowohl der Wahrheitsanspruch Israels als auch derjenige der Armen ist richtig“; verhindert werden muß lediglich, daß „er von den falschen Leuten benutzt und dadurch zur Unwahrheit wird; es käme darauf an, die biblischen Aussagen wahrzunehmen als den immer neuen Versuch, denen, die mit schmutzigen Fingern nach Gott greifen, auf dieselben zu klopfen“ (wd).

## **2. Ein Gott, wahr und gerecht? Zur Spannung zwischen Befreiung und Repression im Ein-Gott-Glauben**

Furchtbar erwies sich Jhwh ihnen gegenüber, hinschwinden ließ er alle <sup>ʿ</sup>lohê hâ'āræš, so daß sie ihn anbeteten ... (Zef 2,11): da „würde ich lieber <sup>ʿ</sup>alohîm-treu und nicht so sehr <sup>ʿ</sup>adonāy-treu sein; diese Distanz braucht man, um die conquista zu erfassen“ (ms), „hat sie uns doch den ‚wahren und universalen Gott‘ gebracht, der sich uns aber als androzentrischer, weißer und kolonialistischer Gott“ erwies (hj), der „Indios, Negros und Frauen ihrer Wertvorstellungen enterbte“ (hr)! Diese Voten zeugen von der Gefahr solcher an der „Übergangsstelle zum Monotheismus“ stehender (fc) Aussagen, wie sie in Zef 2,11 und auch andernorts im Alten Testament zu finden sind, in denen „das Recht der eigenen Gruppe in den Vordergrund geschoben wird“ (eg) und in der Folge z.B. „Frauen oder Indianer zu ‚den anderen‘ werden“ (hj), denen eine untergeordnete Bedeutung zukommt. Man muß „sehr sehr vorsichtig untersuchen, was diese Aussagen bedeuten“ (eg), denn „in der Formel: ‚der eine Gott‘ liegt etwas Gefährliches“ (ms); gefährlich deshalb, weil es *den* neutral-abstrakten Gott ohne entsprechende, ihn aus ureigensten Interessen favorisierende soziale Gruppe gar nicht gibt (hj) und wir zusammen mit einem verabsolutierten Inhalt auch die Konflikte des Entstehungskontextes unreflektiert rezipieren könnten. Grundet es im Wesen der monotheistischen Konzeption an sich, daß sie immer wieder in der Geschichte ihrer Entwicklung – gegenüber dem antiken Heidentum, bei der Germanenmission, in den Kreuzzügen, während der conquista (rk) – im wahrsten Sinne lebensbedrohende Auswirkungen zeitigte?

Im Zusammenhang dieser Frage kann es hilfreich sein, von der kontextualen Bedingtheit der alttestamentlichen Texte auszugehen und sich vor Augen zu halten, daß dahinter immer „konkrete Interessen“ stehen (hr), die der für die jeweilige Gruppe in Anspruch genommene Gott im Konflikt mit anderen Instanzen, die ihn ebenfalls interpretierend beanspruchen, verteidigen soll (cu). So erwartet in Zef 1 die Gruppe der Beamten, Schwellenhüpfer und Mächtigen von einem sich ruhig verhaltenden und deshalb ‚ungefährlichen‘ Jhwh (V.12) die Bewahrung des status quo (tv),

während die hinter 2,11 zu vermutende unterdrückte Minderheit, die um ihr Lebensrecht ringt, ausschließlich sich und die eigene Zukunft „gegen den Rest der Welt bei Jhwh ins Zentrum setzt“ (eg) und auf seine Hilfe hofft. In dieser Weise nach ihrer sozialen Funktion und dem Entstehungsort ihrer Opposition befragt (rk), werden die alttestamentlichen Textaussagen in ihrem Charakter als eigentliche „Glaubensbekenntnisse“ (ss) erkannt und in der Folge ihre zum Teil totalitären Tendenzen aus der „Innenperspektive des Glaubens“ (tv) erklär- und relativierbar. Nur in *der* Form ist der eine, universale Gott sichtbar, „in der bestimmte Gruppen ihn aufgefaßt und dargestellt haben“ (eg), insofern ist „die Provinzialisierung jeder Theologie unumgänglich“ (ss): „Wir gucken in die Richtung Gottes und formulieren unsere beschränkte und begrenzte Theologie“ (eg).

Ein Problem besonderer Art stellen die im Zefanjabuch verwendeten Sprachmuster dar, die einer eigentlichen „Zerstörungssprache“ (ms) entstammen: Es darf wohl im Kontext des assyrischen Großreiches nicht verwundern, wenn generell, auch in den Vasallenstaaten, eine Sprache der Gewalt im Umlauf war (rk), die sich an den bekannten Unterwerfungsstrategien orientierte. Zudem geht es im Zefanjabuch ausdrücklich um „die Herrschaft der bisher Unterdrückten und um die Frage, wie die jetzige massive Herrschaft gestürzt werden kann“ (fc). „Immer aber ist die Sprache der Gewalt in der Gefahr umzukippen, so daß sie den anderen entwürdigt, unterjocht, unterordnet; auch die Sprache der Armen kann diese Verkehrung erleiden“ (eg)!

Ist die Rede vom ‚Gott, der die anderen Götter besiegt‘, und der darin geäußerte indirekte Machtanspruch einer Gruppe „in der Phase der Selbstverteidigung“ durchaus berechtigt und verständlich, so wohnt ihm trotzdem von Anfang an die Möglichkeit des Mißbrauchs inne (eg). Und wird die postulierte Vormachtstellung erst einmal verobjektiviert und zur allgemeingültigen Wahrheit erklärt und von einer dominanten Gruppe zur Legitimation ihrer Herrschaftsideologie benutzt, „dann wird's kriminell“ (eg). Die nachweisliche Anfälligkeit gegenüber Machtansprüchen ist genau „der wunde Punkt der Monotheismus-Idee“ (eg)! Es war zwar „eine Sternstunde, als im frühen Judentum gemeinsam mit der *einen* Welt der *eine* Gott entdeckt wurde“ (eg), der immer und überall wieder „nur *der* sein kann, der sich als ‚der für die Armen‘ bekannt gemacht hat“ (wd); seither aber steht die Theologie vor der Crux Einheit und Vielheit zu verbinden, d.h. zu formulieren, „wie der eine Gott als der Gott vieler zu denken sei“ (fc). Hat der eine Gott eben sehr viele, in jedem in seinem Namen geführten kulturell-geschichtlichen Befreiungskampf neue Gesichter (hj)? Ist er immer und überall dort derselbe, wo im Vertrauen auf Gottes Hilfe an einer Welt ohne Unterdrückung gearbeitet wird (ds)? Handelt der eine Gott in der

Geschichte, je nachdem ob Frauen, Indios, Arme in aller Welt sich im Glauben organisieren, immer wieder unvorhersehbar anders, immer neu (hr)? Besitzt der Eine, der tiefer und weiter ist als unser Denken, unendlich viele Facetten, die noch zu entdecken sind (wd)? Ist Gott darin immer und allorts Gott, daß er all den unzählbaren Versuchen von Menschen, Welt zu gestalten, die Entdeckung des ‚Rechts der anderen‘ als Kriterium vorgibt (eg)? Ist das eine Wahrheitskriterium, das Bedrückten und Bedrückern gemeinsam ist, nicht immer der eine ungeteilte Gott (tv)?

Die Diskussion um Einheit und Vielheit entzündet sich im Bereich der Ethik am Verhältnis von Wahrheit und Gerechtigkeit. Da der eine Gott, der sich im Zefanjabuch entweder in der 1. Person selbst zu Wort meldet oder von dem sonst in der 3. Person die Rede ist, keine namenlose Gottheit ist, sondern unüberhörbar – in den drei Kapiteln oder 53 Versen insgesamt 34mal! – den Namen *Jhwh* trägt, ist zu fragen, was es denn bedeutet, daß die Zefanjatradition genau diesen Gott *Jhwh* mit ihren Anliegen verband? An dem entschiedenen Eintreten für die Rechte der Unterdrückten wird ohne Zweifel erkennbar, daß der *Jhwh*-Name als Inbegriff für eine ganz bestimmte Sozialordnung galt (wd) und insofern Appelle wie „Suchet *Jhwh* ..., suchet *šædæg*, suchet *\*nāwā!*“ (2,3) einen geradezu programmatischen Charakter haben. In dem durch den *Jhwh*-Namen qualifizierten Sozialprogramm sind theoretisch unendlich *viele* Handlungsfelder eröffnet, darin aber immer nur *eine* wahre Option vorgegeben, die der „Gerechtigkeit“ (fc), die jedoch als solche nicht definiert ist. Als über den Kategorien von Zeit, Ort und Situation stehender abstrakter Maßstab, an dem wir Wirklichkeit und Texte messen, verstehen und dieses Verständnis in Ethik umsetzen könnten, taugt sie nicht (hr). Viel eher läßt sich die Gerechtigkeit prozeßhaft denken und – im Zeitalter der Computerprogramme – mit der ‚Schaltfläche‘ eines ‚Dialogfeldes‘ vergleichen, auf der verschiedenste Handlungsmöglichkeiten angeboten sind, die erst zur Wirkung kommen, wenn sie entschieden untereinander *in ein Verhältnis gesetzt* und dadurch aktivierbar werden. Kriterium hierbei ist die „Parteilichkeit“ (wd), mit deren Hilfe auf dem Hintergrund der Gerechtigkeit das Verhältnis zwischen Stark und Schwach in einem System sichtbar gemacht – und dann der jeweilige *dal* (wd) oder *kūšī* (cu) ins Zentrum gestellt wird, und zwar ins Zentrum von sozial-politischem Engagement *und* Exegese!

Eine vor allem in Lateinamerika geübte Praxis, Wahrheit und Gerechtigkeit in der Exegese zu verbinden, führt den Text „von innen weiter, damit er beginnt, Sachen zu sagen, die er vielleicht noch nicht hat sagen können. Exegese spielt mit dem Text, damit er spielend weitergeht. Tut sie das nicht, so reduziert sie den Text und zwingt ihn, nur eines zu sagen, das

unter Umständen sehr schrecklich aussehen kann. Man muß mit dem Text ein bißchen nach vorwärts träumen und dort ‚reinblasen‘, wo Dimensionen der Befreiung zum Vorschein kommen. Dann gewinnen wir den Worten eine Stimme ab, die sie so in sich oft nicht haben“, und zwar tun wir das, „um kulturell weiterzukommen. Die genaue rein historische Exegese ist, kulturell gesehen, gefährlich“ (ms), denn sie neigt dazu, die Texte zur fremdbestimmenden Norm zu erheben (cu) und so die Spannung von Wahrheit und Gerechtigkeit zu Gunsten der Wahrheit aufzulösen.

### **3. bat statt ʾnāšīm: Hoffnung auf Gerechtigkeit in der zefanjanischen Terminologie**

Jeder Text im Alten Testament und jede Übersetzung ist an eine gewisse historisch begrenzte und kontextuell ‚beladene‘ Begrifflichkeit gebunden. Übernimmt die genaue historische Exegese einfach jedes Wort eins zu eins, dann werden unter Umständen viele für das Verständnis der Texte sehr wichtige Bedeutungsnuancen ausgesperrt, deshalb müssen wir „die Worte baden mit der Realität, die sie aussprechen wollten, dann beginnen sie zu riechen“ (ms) und ihren tieferen Sinn zu entfalten.

Entsprechend sind die Zefanjatexte abzuklopfen auf ihren Gehalt an „Unheils- und an Hoffnungsstrukturen“ (ms), in deren Wechsel das dritte Kapitel derart schillert (wd), daß geradezu der Eindruck eines Durcheinanders von Heil und Unheil entsteht. Das zeugt von einer „Gemischtlage von Heil, die auf einen schweren Kampf, auf fürchterliche soziale Spannungen schließen läßt, die aber zugunsten der Schicht ausgehen, die hier Heil empfindet und in der der Text gewachsen ist“ (eg). Wiederum sind es „soziale Strukturen, in denen sowohl Heil als auch Unheil zur Sprache kommt“, wobei der Text ganz klar „von unten geschrieben ist und nur versucht, das Leben der Armen zu verstehen, während die Ambivalenz der Herrschenden und deren Bekehrungsstrukturen kaum vorkommen“ (ms). So freuen sich in 3,14-17 nur „bestimmte Menschen, die zu einer bestimmten Schicht, einem bestimmten Ort, einer bestimmten Situation gehören, nicht alle; die andern nämlich rufen: Untergang!“ (eg).

In dieser Gemengelage, die auch darin deutlich wird, daß „in 3,1-5 die Gewaltherrscher und Jhwh gleichzeitig in der Stadt sind“ (rk), „freut sich Gott jetzt schon, daß er den Machtlosen zum Recht verhelfen wird, und ist darin Grund für die Freude der Gruppe der Bedrückten“ (cu). „Inmitten der noch schlechten Situation wird schon eine Perspektive, wie es sein kann und sein soll, entworfen“ (hr), für die aber „die Zerstörungssprache nicht ausreicht, das Gute zu formulieren. Denn die alte Stadtstruktur mit ihren

Symbolen und ihrer Mythologie kann nicht mehr benutzt werden, weil alles, der Palast und der Tempel, die Machthaber und die ‚Theologen‘, kaputt ist, und die alten Worte nicht in die neue Struktur übernommen werden können“ (ms). Hier beginnt die Suche nach tauglichen Begriffen, um den Jubel der Befreiung nach dem Umsturz „im Alltag konkret umzusetzen“ (fc): nicht mehr von Priester und Fürst, nicht mehr von den ‚*nāšim* – den Unterdrückern – ist jetzt die Rede, sondern von der Ausgestossenen und Hinkenden, von der *bat* (ms); in 3,5, wo Jhwhs Wirken *babboqær babboqær* ... mittels solarer Metaphorik beschrieben wird, dienen Vorstellungen einer „universalen Befreiungsimagination“ (cu) als „neue Worte“ für eine neue Struktur, ähnlich wie z.B. in Hos 14,9, wo, wenn „alles kaputt ist, der Lebensbaum, die eigentliche religiöse Struktur, wieder hochkommt“ (ms).

Ist diese neue Struktur nur ein „neues Joch“ (hr), von dem man sich früher oder später wieder wird befreien müssen in einem „endlosen Prozeß“ (eg) „ständiger Revolution“ (ds)? Kritisieren die Aussagen im dritten Kapitel des Zefanjabuches nicht letztlich „die Suche nach einer theologisch-exegetischen wie auch politisch-sozialpolitischen Wahrheit, die nach ewiggültigen Kriterien angewendet werden kann“ (ds)? Möchten sie nicht vielmehr dazu ermutigen, „immer wieder nach Wahrheit und Gerechtigkeit zu suchen“ (ds) mit der Hilfe eines Gottes, „der selber permanent die Kritik dessen ist, was er hervorbringt“ (cu). Oder wird gerade nicht „ein ständiges Sich-Umwälzen“ erwartet, sondern eine neue Lebensordnung, in der „alle Wertmaßstäbe umgedreht und die Haltung gegenüber Gott und den Mitmenschen verändert sind“ (wd), denn schließlich ist Gott ja nicht einfach „der, der sein Licht spendet, sondern der, *der Recht spricht*“ (fc)? In 3,5 wird ein „Hoffungsgegengewicht“ (fc) verkündigt, das klar an Gerechtigkeit gebunden ist, und deshalb fern jeder Verinnerlichung (rk) Strukturen ins Auge faßt, in denen prophetische Stellungnahmen und gesetzgeberische Maßnahmen Hand in Hand gehen (hr).

Recht und Prophetie, „zwei Schritte auf demselben Weg“ (tv), sind aufeinander angewiesen, „denn man braucht ein Rechtssystem, über das man gewisse Anliegen umsetzen kann“ (hr), damit „der Kampf nicht einfach zu einem Träumen von Erlösung“ verkommt (rk). In gleicher Weise notwendig aber ist „die ganz andere Befreiungsgestalt, die nicht staatlich-rechtlicher, sondern kultureller, zwischenmenschlicher, familiärer Art ist und die durch die Mystik in Zef 3 Unterstützung erfährt im Singen, Beten, Feiern ...“ (ms). Diese „liturgisch-mythologische Redeweise“ dient nicht dazu, „das Heil in eine Zeitgerade einzuordnen und so in unser Geschichtsdenken zu transformieren“, sondern ihre einzige Funktion ist es,

davon zu zeugen, daß das Heil zwar nahe, aber ständig bedroht ist (eg): „Dieser Text ist sehr wichtig, weil er hilft, zu erkennen, wie Menschen sich aufrichten. Befreiungsstrukturen haben diesen Weg der kleinen unbedeutenden Praxis, in der wir gut und lange und gläubig arbeiten, Gruppen sammeln, Bibel lesen, kreativ werden, Produktionsgemeinschaften bilden, zum Glauben ‚erregen‘. Das sind die Strukturen, wo *wir* herkommen!“ (ms)

Ist sie nicht aber international, diese „Graswurzels-Revolution, die von unten, von den Leuten her, auf Veränderung hofft“ (wd), und zwar überall dort, wo in kleinen Gruppierungen im ständigen „Hin und Her und Her und Hin“ (eg) zwischen Text und Kontext daran gearbeitet wird, die damals wie heute für gültig gehaltenen Wahrheitsansprüche kritisch immer neu an der Gerechtigkeit zu messen (fc)? *baqq'šû şædæq* ... (Zef 2,3)