Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 32 (1976)
Heft: 6

Artikel: Zur Intention der Botschaft des Amos : Exegetische Überlegungen zu Am. 5

Autor: Berridge, John M.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-878542

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 16.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Theologische Zeitschrift

Jahrgang 32 Heft 6 November/Dezember 1976

Zur Intention der Botschaft des Amos

Exegetische Überlegungen zu Am. 5

In seinem Kommentar zum Amosbuch behauptet H. W. Wolff, dass alles, was Amos über Israels Zukunft sagt, als Auslegung des entscheidenden Satzes «Gekommen ist das Ende über mein Volk» (Am. 8, 2) zu verstehen sei. «Diesem düsteren, rätselvollen Ergebnis wird die Auslegung nicht ausweichen dürfen: Amos hat höchstens einmal andeutend gemahnt, aber nirgendwo eine wirkliche Hoffnung entzündet, dagegen mit schärfster und immer wiederholter Eindeutigkeit das seinen Zeitgenossen bevorstehende Ende Israels angekündigt.»[1] Dass also Amos ausschliesslich als Prophet des Gerichts aufzufassen sei, wird heute von mehreren Exegeten vertreten.[2]

Eine kritische Überprüfung dieser Auffassung wird hier angestellt. Unsere exegetischen Überlegungen sind dem 5. Kapitel des Amosbuches gewidmet.

1.

Gegen die weitverbreitete Meinung, dass keine primäre Beziehung zwischen 5, 1–3 und 5, 4ff. besteht[3], betrachten wir *Am. 5, 1–6* als eine rhetorische Einheit.[4] Es ist sehr wahrscheinlich, dass diese Einheit auch 5, 14 einschliesst.[5]

[1] H. W. Wolff, Dodekapropheton 2, = Bibl. Komm. z. A.T., 14, 2 (1969), S. 125.

[2] Vgl. R. Smend, Das Nein des Amos: Ev. Theol. 23 (1963), S. 415–6; J. Jeremias, Kultprophetie und Gerichtsverkündigung in der späten Königszeit, = Wiss. Mon. zum A. und N.T., 35 (1970), S. 151; W. H. Schmidt, Die prophetische «Grundgewissheit»: Ev. Theol. 31 (1971), S. 630ff.; ders., «Suchet den Herrn, so werdet Ihr leben.» Exegetische Notizen zum Thema «Gott suchen» in der Prophetie: Ex Orbe Religionum, 1, = Numen Suppl. 21 (1972), S. 127ff.; ders., Zukunftsgewissheit und Gegenwartskritik. Grundzüge prophetischer Verkündigung: Bibl. Stud. 64 (1973), S. 15–23; H. H. Schmid, Amos. Zur Frage nach der «geistigen Heimat» des Propheten: Wort u. Dienst N. F. 10 (1969), S. 97, A. 59.

[3] Vgl. zuletzt Wolff (A. 1), S. 271–2; W. Rudolph, Joel – Amos – Obadja – Jona, = Komm. zum A.T. 13, 2 (1971), S. 186.

[4] Am. 5, 1–6 wurde schon bei W. Harper, Int. Crit. Comm. (1905), S. 105ff., als eine Einheit betrachtet. In letzter Zeit wird diese Auffassung von V. Maag, Text, Wortschatz und Begriffswelt des Buches Amos (1951), S. 26ff.; J. Scharbert, Die Propheten Israels bis 700 v. Chr. (1965), S. 111 (Scharbert nimmt auch Am. 7, 9 dazu) und W. Vischer, Amos, Citoyen de Téqoa: Etudes Théol. et Rel. 50 (1975), S. 146, vertreten.

[5] In seinem Kommentar zu Amos schrieb K. Marti, dass V. 4–6 und V. 14, 15 nach Form

In 5, 1–6. 14 haben wir ein Ineinander von Jahwewort (V. 3. 4 + 5) und Prophetenwort (V. 1 + 2. 6. 14).

Am. 5 beginnt mit Amos' eindrucksvoller Totenklage über ein bereits gestorbenes Israel (5, 2). Mit Recht spricht W. Rudolph von «der schockierenden Wirkung», die diese Totenklage auf Amos' Hörer haben musste.[6] Die wichtigste Frage lautet aber: Wieso hat Amos diese schockierende Wirkung gewollt? Es ist nicht denkbar, dass seine Absicht nur die Ankündigung der unausweichlichen und völligen Vernichtung war.[7] Dieser Gebrauch der Totenklage hier bei Amos wird viel eher verständlich, wenn man annimmt, dass es der Versuch von Amos war, das Volk durch diese drastische Ankündigung von Unheil zur Umkehr zu zwingen.[8]

Dies wird bestätigt, wenn man den Zusammenhang zwischen Amos' Totenklage (5, 2) und dem Jahwewort in 5, 3 näher betrachtet, und noch stärker, wenn anerkannt wird, dass 5, 1–3 zusammen mit 5, 4–6. 14 eine rhetorische Einheit bildet.

In 5, 1. 2 spricht Amos sein eigenes Wort. Das Prophetenwort gründet sich auf das Jahwewort von 5, 3.[9]

Es ist oft festgestellt worden, dass, obwohl 5, 3[10] nur von einer Dezimierung spricht, dieses Wort ausdrücken soll, dass so gut wie gar nichts übrigbleiben

und Inhalt zusammengehören und so als eine Rede zu betrachten sind, Kurzer Hand-Comm. zum A.T., 13 (1904), S. 187. So auch jetzt die meisten Kommentare, vgl. zuletzt Rudolph (A. 3), S. 186. 189–194. Dass ein Zusammenhang zwischen Am. 5, 1–6 und 5, 14. 15 besteht, wird angenommen von M. O'Rourke Boyle, The Covenantal Lawsuit of the Prophets. Amos iii 1–iv 13: Vet. Test. 21 (1971), S. 361; G. Hasel, The Remnant. The History and Theology of the Remnant Idea from Genesis to Isaiah, = Andrews Univ. Mon., 5 (1974), S. 190. J. Wijngaards bemerkt ebenso: «In a parody on a wellknown song of mourning Amos . . . may be singing of the people's covenantal death and the revival promised to those who seek Jahweh in a renewed covenant (Am. v 2, 4, 6, 14)», Death and Resurrection in Covenantal Context. Hos. vi 2: Vet. Test. 17 (1967), S. 238.

6 Rudolph (A. 3), S. 188.

7 U. a. gegen Wolff (A. 1), S. 278: Amos' Totenklage «bringt die kurze, bittere Meldung des Todesfalles. Sie betont wiederholt die Unabänderlichkeit»; C. Westermann, Grundformen prophetischer Rede (1960), S. 145.

8 Vgl. Harper (A. 4), S. 106; H. W. Hoffmann, Form – Funktion – Intention: Zs. at. Wiss. 82 (1970), S. 341–6. – Dass das «Hören» eines Wortes oft nicht «Gesprochenes zur Kenntnis nehmen», sondern «das Gesprochene wahrnehmen» heisst, wird bei G. C. Macholz betont, Jeremia in der Kontinuität der Prophetie: Probleme Biblischer Theologie (1971), S. 311; vgl. auch H. Weippert, Die Prosareden des Jeremiabuches: Zs. at. Wiss. Beih. 132 (1973), S. 105. Das einleitende šimʿū 'aet-haddābār hazzae 'ašaer 'ānōki nōśē' ʿalēkaem qīnā von Am. 5, 1 lässt sich als ein solcher Ruf zur Wahrnehmung und Besinnung gut verstehen.

9 Vgl. u. a. Wolff (A. 1), S. 271–2; Rudolph (A. 3), S. 188.

10 In 5, 3 ist lebēt Jiśrā'ēl nicht zu streichen (u. a. gegen L. Rost, Israel bei den Propheten, = Beitr. zur Wiss. vom A. und N.T. 71, 1937, S. 11; Rudolph A. 3, S. 187), sondern eher nach dem einleitenden «Denn so spricht Jahwe» von V. 3 zu setzen (so z. B. Maag, A. 4, S. 26; S. Amsler, Comm. de l'Anc. Test., IIa, 1965, S. 203).

wird.[11] Zweifellos enthält die Ankündigung einer Dezimierung eine schwere Drohung gegen die Existenz Israels als Staat. Weist aber dieses Jahwewort auf die völlige Vernichtung des Volkes hin?

In 5, 3 geht es um die Frage des Restes.

In seiner Arbeit über die Vorstellung vom Rest im Alten Testament leitet W. E. Müller die Herkunft des prophetischen Restgedankens aus der Praxis des absoluten Krieges ab.[12] Beim Verzicht oder Scheitern der Durchführung der totalen Vernichtungsstrategie ist ein Rest geblieben.[13] In überzeugender Weise zeigt Müller, dass das Alte Testament eine dreifache Antwort auf die Frage des Schicksals des Restes gibt[14]: Bedeutungslosigkeit; völlige Vernichtung; oder der Rest kann wieder zu Bedeutung gelangen («der Rest ist Träger der Existenz eines Volkes»[15]).

Der Restgedanke kommt bei Amos noch öfter vor. In Am. 3, 12 ist wohl eher von einem Mangel eines Restes überhaupt die Rede[16] als von der Kleinheit und Bedeutungslosigkeit eines Restes.[17] In 9, 1–4 und 6, 9[18] wird zwar vom Überleben eines Restes gesprochen, dieser Rest wird aber zur völligen Vernichtung verurteilt.[19] Anders liegen die Dinge bei Am. 5, 15. Hier wird wieder vom Bestehen eines Restes gesprochen. Das Schicksal dieses Restes hängt aber von der Gnade Gottes ab. Vielleicht (ʾūlaj) wird Jahwe dem Rest gnädig sein. Aus diesen Beispielen wird klar, dass Amos den Rest als eine Grösse betrachtet, die entweder etwas Negatives oder etwas Positives bedeuten kann.

Wir kehren jetzt zu Am. 5, 3 zurück. In diesem Jahwewort wird von einem Zehntel, das übrigbleiben soll, gesprochen. Das Wort redet also nicht ausdrücklich von völliger Vernichtung, sondern von einer starken Dezimierung.[20] Das heisst, was das kommende Gericht für die Zukunft des Volkes bedeuten soll, wird hier offengelassen. Ob der Rest das Ende des Volkes bedeutet, oder ob er eher einen

11 Vgl. etwa W. E. Müller, Die Vorstellung vom Rest im Alten Testament (Neuauflage 1973, hrsg. v. H. D. Preuss), S. 59.

12 Ebd. Dass der prophetische Restgedanke allein in dem militärisch-politischen Bereich wurzelt, ist bei Hasel (A. 5) bestritten worden (S. 373ff.).

13 Müller (A. 11), S. 30–34.

14 Ebd. S. 36ff.

15 Ebd. S. 41.

16 Gegen etwa H. H. Rowley, der von «a torn and bruised Remnant which God in His mercy spares» spricht, The Biblical Doctrine of Election (1950), S. 72.

17 Etwas anders Hasel (A. 5), S. 181, der von einem Rest spricht, der aber dann die Bedeutungslosigkeit dieses Restes hervorhebt.

18 Wenn 6, 10 als Fortsetzung von 6, 9 betrachtet wird (so u. a. Wolff, A. 1, S. 324–9; Rudolph, A. 3, S. 221–5; anders z. B. Müller, A. 11, S. 59), wird nichts Positiveres über einen möglichen Rest gesagt. 6, 9 spricht von der völligen Vernichtung eines Restes, 6, 10 von der Bedeutungslosigkeit dieses Restes.

19 Vgl. noch Am. 1, 8.

20 Vgl. Maag (A. 4), S. 249; H. D. Preuss, Jahweglaube und Zukunftserwartung, = Beitr. zur Wiss. vom A. und N.T. (1968), S. 159. 160.

neuen Anfang darstellt[21], hängt jetzt von der Entscheidung des Volkes und vor allem von dem Willen Jahwes ab (vgl. Am. 5, 15).

Das Gericht scheint jetzt unabwendbar zu sein, es muss aber nicht völlige Vernichtung bedeuten. Um seinem Volk die möglichen Konsequenzen des kommenden Gerichts klarzumachen, es von seinen verkehrten Vorstellungen loszureissen[22] und es zur Entscheidung zu bringen, gibt Amos nicht nur das Jahwewort von 5, 3 weiter, sondern stellt sein eigenes Wort voran, seine Totenklage.

Die militärische Dezimierung, die in 5, 3 dargestellt wird, weist möglicherweise auf das Ende des Staates hin. Diese Vernichtung des Staates muss aber nicht die Ausrottung des Volkes bedeuten.[23] Für Amos war diese Frage nach der Zukunft des Volkes die Hauptsache.

In seiner Totenklage konzentriert sich Amos auf Israel als das erwählte Volk Gottes. Das wird besonders deutlich in der Bezeichnung von Israel als b^{e}tūlat Jiśrā'ēl, wobei betont wird, dass Israel ausgerottet werden könnte, bevor «es zur Erfüllung seines Lebensgeschicks kommt».[24] Die Wörter «auf *ihren* Boden» lenken die Aufmerksamkeit auf das von Jahwe verheissene Land.[25] Und die letzten Wörter der Totenklage – «niemand richtet sie auf (qūm hi.)» – dürften wohl auf Jahwe selber hinweisen.[26] Wenn das Volk von Jahwe verlassen wird[27], besteht keine Hoffnung mehr.

Hier schildert Amos die schlimmstmöglichen Konsequenzen des Gerichts, nämlich das Ende des Volkes. Er tut dies aber in der Hoffnung, dass das Volk noch umkehren wird.[28] Nur durch eine Hinwendung zu Jahwe, zu demjenigen, der Israel zum Volk erwählt hat, kann Israel als Volk noch am Leben bleiben.

In 5, 1–3 geht es also darum, die totale Vernichtung zu vermeiden. Es bleibt noch die Möglichkeit des Überlebens eines Restes, der wieder zu Bedeutung gelangen kann.

Unmittelbar schliesst sich jetzt in 5, 4 eine Mahnung mit Heilszusage an 5, 1–3 an.[29] Zusammen mit dem Drohwort in V. 5 bildet 5, 4. 5 ein Jahwewort. Die Echtheit dieser Stelle ist ganz selten bestritten worden[30], und in der Tat gibt es

[21] Erwähnenswert in diesem Zusammenhang sind die Erwägungen G. W. Ahlström's zu der umstrittenen Stelle Jes. 6, 13, Isaiah VI. 13: Journ. Sem. Stud. 19 (1974), S. 169–172.

[22] Vgl. Müller (A. 11), S. 58–9; Hasel (A. 5), S. 189.

[23] Vgl. Maag (A. 4), S. 250–1; Preuss (A. 20), S. 160.

[24] Wolff (A. 1), S. 277.

[25] Vgl. Rudolph (A. 3), S. 188, A. 3.

[26] Vgl. Hos. 6, 2 und Ps. 41, 11.

[27] Vgl. noch «hingestreckt (nṭš qal) auf ihren Boden» – «nṭš ḳ. meint oft, dass Gott sein Volk aufgibt» (Wolff, A. 1, S. 277).

[28] Zu einem ähnlichen Schluss kommt auch Hasel (A. 5), S. 190.

[29] Dass dieselben Leute in Am. 5, 1–3 und 5, 4ff. angesprochen sind, zeigt schon die Bezeichnung der Adressaten als bēt Jiśrā'ēl in 5, 1. 3 (s. hierzu A. 10) und 5, 4. So auch Wolff (A. 1), S. 279, der allerdings behauptet, dass 5, 1–3 und 5, 4ff. zwei selbständige Sprüche sind, deren Verknüpfung erst in der literarischen Komposition stattgefunden hat (ebd. S. 272).

[30] Dass Am. 5, 5. 5 von Amos stammt, wird von H. Frosbroke, Int. Bible, 6 (1956), S. 812, bestritten. Auch K. Koch meint, «bei der Mahnrede 5, 4–7 ist ... die Herkunft von Amos

keine stichhaltigen Gründe, die gegen eine Herkunft von Amos sprechen. Obwohl aber die Echtheit der Verse 4 und 5 von Wolff anerkannt wird, ist bei ihm die Mahnung von V. 4 nivelliert und kommt nicht zur vollen Geltung.[31] Wolff meint, dass «dieses Mahnwort kaum noch auf Gehorsam rechnen (wird)».[32] Die Mahnung von V. 4 «muss . . . alsbald dem ausgebauten Warn- und Drohwort weichen (5), das offensichtlich die eigentlich einzuprägende Aussage bringt».[33] Wo liegt aber nun der Höhepunkt von Abschnitt 5, 4. 5?

Gattungsmässig ist 5, 4. 5 als eine Aufforderung zur Umkehr zu bezeichnen.[34] Das heisst, obwohl die Mahnung in 5, 4 in der Tat sehr knapp gehalten ist, muss auf dieser Mahnung der eigentliche Hauptton liegen.[35]

In dieser Aufforderung zur Umkehr wird aber gleichzeitig auch der Untergang der Heiligtümer angekündigt (5, 5b). Diese Drohung gegen die Heiligtümer spricht von Exil und Vernichtung. Sie zeigt, dass der Entschluss Jahwes, Unheil über Israel zu bringen, das das Ende von Israel bedeuten könnte, nicht aufgehoben ist.[36] Es scheint nicht der Fall zu sein, dass dieser Entschluss Jahwes durch die Umkehr des Volkes geändert werden kann. Aber trotz dieser Ankündigung des Gerichts in V. 5b wird von Jahwe immer noch die Möglichkeit des Lebens angeboten.

Es gibt damit zwei Höhepunkte in 5, 4. 5, die in einer Spannung zueinander stehen. Auf der einen Seite steht die Mahnung mit Heilszusage (V. 4b), auf der

nicht sicher, da bei ihm sonst nicht von einer Möglichkeit, der Katastrophe zu entrinnen, die Rede ist», Die Entstehung der sozialen Kritik bei den Profeten: Probleme Biblischer Theologie (1971), S. 251. Es ist zuzugeben, dass bei Amos solche ausdrücklichen Mahnungen ganz selten vorkommen. Sie befinden sich aber auch noch in 5, 7. 10. 15 (s. unten, Abschnitt 2) und in 5, 21–24 (s. unten, Abschnitt 4).

Gerade wegen dieses Fehlens der ausdrücklichen Mahnungen bei Amos ist es besonders wichtig, jede einzelne Einheit genau nachzuprüfen, ob diese vielleicht als Aufforderung zur Umkehr dienen soll. Obwohl Exegeten schon lange behauptet haben, dass eine prophetische Gerichtsankündigung die Absicht haben kann, eine Umkehr zu bewirken (vgl. etwa Harper, A. 4, S. 104), ist dies in jüngster Zeit noch stärker betont worden. S. u. a. A. Kapelrud, New Ideas in Amos: Vet. Test. Suppl. 15 (1965), S. 196–7; H. Graf Reventlow, Die Rechtfertigung im Horizont des Alten Testaments: Ev. Theol. Beih. 58 (1971), S. 52; T. Raitt, The Prophetic Summons to Repentance: Zs. at. Wiss. 83 (1971), S. 46ff.; ders., Function Setting, and Content in Jeremiah's Oracles of Judgment: Soc. Bibl. Lit. Sem. Pap. Oct. 1971 (1971), S. 207ff.; H. W. Hoffmann (A. 8), S. 341–6; ders., Die Intention der Verkündigung Jesajas: Zs. at. Wiss. Beih. 136 (1974) S. 47–49. Wie wir schon festgestellt haben, ist es sehr wahrscheinlich, dass Amos' Totenklage in 5, 2 auf die Umkehr zielt. Jedenfalls darf man keineswegs ohne weiteres behaupten, dass die Zusage des Lebens in Am. 5, 4 «geradezu im Widerspruch zu der unmittelbar voraufgehenden wie zu der gesamten Botschaft des Propheten» steht (gegen Wolff A. 1, S. 278).

31 Eine ähnliche Stellungnahme ist zu finden bei A. Weiser, Die Profetie des Amos: Zs. at. Wiss. Beih. 53 (1929), S. 190; E. Würthwein: Theol. Wört. z. N.T., 4 (1942), S. 983; Smend (A. 2), S. 415–6; Schmidt (A. 2), Zukunftsgewissheit, S. 21–2. 40–1.

32 Wolff (A. 1), S. 280.

33 Ebd.

34 Raitt (A. 30), Zs. at. Wiss., S. 30ff. Alle Formelemente dieser Gattung sind in Am. 5, 4. 5 vorhanden (ebd. S. 33).

35 Vgl. ebd. S. 36.

36 Vgl. Wolff (A. 1), S. 279.

anderen Seite das Drohwort (V. 5b), das kaum als eine beiläufige Hinzufügung oder Appendix zu betrachten ist.[37] Wenn man dennoch wie Wolff in V. 5b den Höhepunkt sehen will[38], «darf doch die Mahnung von 4b nicht ignoriert werden»[39]. Die Spannung, die hier besteht, kann nur durch die Restvorstellung gelöst werden.[40] Das Gericht muss nicht das Ende des Volkes bedeuten. Die Möglichkeit des Überlebens (so ist der Imperativ wiḥjū in 5, 4 zu verstehen) besteht noch für diejenigen, die «Jahwe suchen».[41]

Was heisst dann «Jahwe suchen» bei Amos? Am. 5, 5 und andere Stellen im Amosbuch[42] machen deutlich, dass das Suchen Jahwes nicht mit dem Aufsuchen der Heiligtümer verbunden sein kann.[43] Nach einer Vermutung von C. Westermann steht in Am. 5, 4 «Institution gegen Institution: gegen das Sich-Wenden an Jahwe am Kultort stellt Amos das Sich-Wenden an Jahwe, das *nur* durch einen Propheten möglich ist».[44] Aber nichts in Am. 5, 4 deutet darauf hin, dass das Suchen Jahwes so zu verstehen ist. Die Betonung liegt bei diesem Ausdruck wohl stärker auf dem Inhalt der prophetischen Verkündigung als auf der Stellung des Propheten als Vermittlers. In dem Mittelpunkt der prophetischen Verkündigung aber steht Jahwe selbst. Eine wahre Hinwendung zu Gott, die eine Haltung seiner Gebote einschliesst, wird verlangt.[45] Nur dann darf das Volk auf das Leben hoffen, ein Leben, das letzten Endes durch Gottes Gnade besteht.

Dass der Ausdruck drš Jhwh so zu verstehen ist, wird durch andere vorexilische prophetische Texte nahegelegt.[46] Der Ausdruck scheint in der propheti-

[37] Gegen F. Hesse, Amos 5, 4–6. 14ff.: Zs. at. Wiss. 68 (1956), S. 6.

[38] Wolff (A. 1), S. 279–80. Ähnlich schon Weiser (A. 31), S. 191.

[39] K. W. Neubauer, Erwägungen zu Amos 5, 4–15: Zs. at. Wiss. 78 (1966), S. 312. Vgl. auch Hesse (A. 37), S. 5, A. 25.

[40] Anders Hesse, ebd. S. 13–14, der der Meinung ist, dass das Jahwewort 5, 4 von der totalen Rettung spricht, und dass Amos die Restvorstellung erst in dem Prophetenwort 5, 15b einführt, um so den Widerspruch zwischen seinem Auftrag als Künder des totalen Gerichts und Künder der totalen Rettung aufzuheben.

[41] Dass es in Am. 5, 4ff. um die Frage des Überlebens eines Restes geht, wird z. B. auch bei Maag behauptet (A. 4), S. 249. Vgl. auch E. Jenni, «Remnant»: Int. Dict. Bible, 4 (1962), S. 32.

[42] Vgl. noch Am. 4, 4. 5 und 5, 21–24.

[43] S. zuletzt Schmidt (A. 2), Ex Orbe Religionum, S. 128.

[44] C. Westermann, Die Begriffe für Fragen und Suchen im Alten Testament: Kerygma und Dogma 6 (1960), S. 22. So auch Wolff (A. 1), S. 280; E. Ruprecht, drš: Theol. Handw. z. A.T., 1 (1971), Sp. 463.

[45] Vgl. u. a. K. D. Dietrich, Die Umkehr im Alten Testament und im Judentum (1936), S. 49; G. Fohrer, Die Propheten des Alten Testaments 1 (1974), S. 36.

[46] Zeph. 2, 3 setzt eine Kenntnis der Amosüberlieferung wohl voraus. Obwohl Zephanja hier den Ausdruck bqš Jhwh gebraucht und nicht drš Jhwh, waren ihm diese Ausdrücke wahrscheinlich gleichbedeutend, wie man an Hand von Zeph. 1, 6 (die Wörter w^{e}lō d^{e}rāšuhū sind nicht zu streichen – s. L. Sabottka, Zephanja. Versuch einer Neuübersetzung mit philologischem Kommentar: Bib. et Or. 25, 1975, S. 14, 26–7) zeigen kann (so auch G. Gerleman, bqš, Theol. Handw. z. A.T., 1, 1971, Sp. 335). In Zeph. 2, 3 bedeutet bqš Jhwh die «ernsthafte Hinwendung zu Gott und tätige Anerkennung seines gebietenden Willens» (Th. H. Robinson, Handbuch z. A.T. 14, ²1954, S. 189). Dies bestätigt unsere Erwägungen zur Bedeutung des Ausdruckes drš Jhwh bei Amos in Am. 5, 4. 5.

schen Busspredigt einen Platz gehabt zu haben.[47] Besonders aufschlussreich ist Jes. 9, 12, wo drš Jhwh geradezu als Parallelausdruck zu šūb ʿad gebraucht wird. Bei Hosea, der allerdings den Ausdruck bqš Jhwh vorzieht, für den aber bqš Jhwh auf die Umkehr bezogen ist[48], scheint der Gebrauch von drš Jhwh in Hos. 10, 12 auch diese umfassende Bedeutung zu haben.[49]

Dieselbe Spannung, die im Jahwewort 5, 4. 5 vorliegt, ist auch im Prophetenwort 5, 6[50] zu finden. Zuerst wiederholt Amos die göttliche Mahnung und Heilszusage von 5, 4, nur dass hier «Jahwe» statt «mich» steht. Diese sofortige Wiederholung in V. 6 ist als Amos' eindringlicher Appell an das Volk, das Angebot Jahwes anzunehmen, zu verstehen.[51] In 5, 6b spricht Amos von einem Feuer[52], das frisst, und das von niemandem gelöscht werden kann.[53] Das heisst, Amos weist hier das Volk auf die Möglichkeit der völligen Vernichtung hin, und spricht nicht etwa von der möglichen Vermeidung des Gerichtes überhaupt.[54] Das Volk wird hier vor die Entscheidung zwischen Leben und Tod gestellt.[55] Allerdings ist seine Situation jetzt äusserst kritisch geworden. Sowohl das Jahwewort 5, 4. 5 als auch das Pro-

47 S. Wagner, drš: Theol. Wört. z. A.T., 2 (1974), Sp. 322.

48 Vgl. etwa J. Reindl, Das Angesicht Gottes im Sprachgebrauch des Alten Testaments, = Erfurter Theol. Stud. 25 (1970), S. 168–9. Vgl. Hos. 3, 5 und vor allem Hos. 7, 10, wo wᵉlō-šābū ʾael-Jhwh ʾᵃᵉlōhēhaem parallel zu wᵉlō biqšuhū verwendet wird. Dagegen dürfte in Hos. 5, 6 von einem Aufsuchen der Heiligtümer die Rede sein – vgl. Gerleman (A. 46), Sp. 335.

49 Vgl. M. J. Buss, The Prophetic Word of Hosea. A Morphological Study, = Zs. at. Wiss. Beih. 111 (1969), S. 106. – Zu drš Jhwh vgl. noch Ps. 24, 6 und dazu F. Nötscher, «Das Angesicht Gottes schauen» nach biblischer und babylonischer Auffassung (1969), S. 138; Reindl (A. 48), S. 170.

50 In jüngster Zeit ist die Authentizität von Am. 5, 6 (zusammen mit 5, 14. 15) bei Wolff verneint worden. Es ist mit Rudolph (A. 3), S. 194 A. 17, gegen Wolff (A. 1, S. 282) festzuhalten, dass weder Sprache noch Stil darauf hinweisen, dass 5, 6 nicht von Amos stammt.

51 Vgl. Maag (A. 4), S. 30 zu Am. 5, 4–6: Die Intention des Stückes ist «Ringen um Einsicht, ehe es zu spät ist». Ungerechtfertigt ist die Behauptung von Hesse (A. 37), S. 11: «Es ist so, als habe es dem Amos fürs erste die Sprache verschlagen, so dass er das, was er eben als Bote eines Anderen als Botenspruch ohne eigene innere Beteiligung hat weitergeben müssen, nur erst mechanisch wörtlich wiederholen kann.»

52 Gegen die Meinung der meisten Exegeten ist festzuhalten, dass es nicht notwendig ist, im mas. Text paen-jiṣlāḥ kāʾēš (V. 6a) zu ändern – vgl. E. Hammerschaimb, The Book of Amos (1970), S. 79; Wolff (A. 1), S. 269; Rudolph (A. 3), S. 189. Dass Jahwe selber Subjekt ist (anders Wolff), der wie ein Feuer entbrennt (vgl. Rudolph A. 3, S. 189; zu fragen wäre allerdings, ob ṣlḥ hier nicht mit «durchschreiten» zu übersetzen wäre – vgl. ʿbr in Am. 5, 17 und jṣʾ in Jer. 4, 4), ist zwar ungewöhnlich, wirkt aber nicht befremdlich. Bei Amos wird immer wieder betont, dass es jetzt um eine unmittelbare Gegenüberstellung mit Jahwe selbst geht; vgl. G. von Rad, Theologie des Alten Testaments, 2 (³1962), S. 144.

53 Es wird fast so gut wie allgemein anerkannt, dass lᵉbēt-ʾēl am Ende von V. 6 zu streichen ist.

54 Ähnlich scheint auch Rudolph (A. 3), S. 193–4, V. 6 zu verstehen, da er V. 6 als ursprüngliche Fortsetzung von V. 15 betrachtet. Vgl. auch E. Sellin, Komm. zum A.T. 12, 1 ²·³1929), S. 229; Schmidt (A. 2), Ex Orbe Religionum, S. 133, A. 1.

55 Eine ähnliche Situation wird im Jeremiabuch geschildert. In Jer. 21, 8–10 (z. Echtheit dieser Stelle s. J. Berridge, Prophet, People, and the Word of Yahweh. An Examination of Form and Content in the Proclamation of the Prophet Jeremiah, = Basel Stud. of Theol. 4,

phetenwort 5, 6 deuten also darauf hin, dass das Gericht unausweichlich ist. Das Angebot des Lebens dürfte nur einem Rest zukommen.

Obwohl es möglich ist, dass 5, 14[56] «wohl systematisch an die Seite von 5, 5 gestellt werden muss, chronologisch aber nicht mit diesem zusammenzubringen ist»[57], lässt sich 5, 14[58] gut als Abschluss der Einheit 5, 1–6 verstehen.[59] In 5, 14 wiederholt Amos Jahwes Wort noch einmal, hier in etwas variierter Form. Damit es am Leben bleibt, wird das Volk aufgefordert, das «Gute» zu suchen.[60] «Das Gute, das zugleich das Heilsame und Lebensfördernde ist, ist die Befolgung der göttlichen Gebote, mit der der Israelit seinem Gott für die Gnade der Erwählung zu danken hat.»[61] Der Finalsatz lᵉmaʿan tiḥjū in 5, 14 bedeutet nichts anderes als

1970, S. 204–5) ist das Gericht, das angekündigt wird, unausweichlich und bevorstehend (vgl. V. 10). Trotzdem kann Jeremia noch den Einwohnern Jerusalems die Wahl zwischen Leben und Tod anbieten. Das Volk wird in dieser letzten Stunde zur echten Entscheidung gerufen. Wer in der Stadt bleibt – der wird sterben. Wer sich in die Hände der Babylonier übergibt – der wird leben.

56 Die Echtheit von Am. 5, 14. 15 wurde schon bei W. Nowack, Handkomm. z. A.T., 3, 4 (1897), S. 140–1, in Frage gestellt. Später haben auch Weiser (A. 31), S. 183ff.; Würthwein (A. 31), S. 983 («unter dem Verdacht, nicht ursprüngliches Gut zu sein»); Wolff (A. 1), S. 274, 276, 294–5, diese Meinung vertreten. In seinem Kommentar zum Amosbuch schreibt Weiser allerdings, dass es unsicher ist, ob diese Verse auf Amos selbst zurückgehen, A.T. Deutsch, 24 (1967), S. 161.

57 Maag (A. 4), S. 30.

58 Gegen die beherrschende Meinung, dass eine primäre Beziehung zwischen 5, 14 und 5, 15 besteht (anders aber z. B. Harper, A. 4, S. 121ff.), schlagen wir vor, dass die jetzige Position dieser Verse erst auf die Redaktion zurückzuführen ist, eine Zusammenstellung, die sich einfach erklären lässt. Raitt (A. 30), Zs. at. Wiss., S. 35, z. B. betrachtet 5, 14. 15 als eine Einheit, und als Beispiel einer Aufforderung zur Umkehr. Da aber sowohl eine Mahnung als auch eine (bedingte) Heilszusage in beiden Versen vorkommt, scheint einer Trennung dieser beiden Verse nichts im Wege zu stehen. Mit Recht behauptet J. L. Mays, Amos: O. T. Library (1969), S. 99, dass die V. 14 und 15 beide für sich allein stehen könnten. Mays selber möchte trotzdem hier eine rhetorische Einheit sehen, 1. wegen des Chiasmus (Gut–Böse/Böse–Gut) und 2. da V. 15 eine Erläuterung von «das Gute» von V. 14 enthält. Man kann den Chiasmus aber ebensogut auf die Redaktion zurückführen. Wir glauben ausserdem nicht, dass das «Gute» einer Erklärung bedarf. Vgl. etwa O. Procksch, Die kleinen Prophetischen Schriften vor dem Exil (1910), S. 80; A. Kapelrud, Central Ideas in Amos (1961), S. 166.

59 Beachtung verdient Neubauers (A. 39) ausführliche Behandlung von 5, 14b. Er schlägt vor, S. 302, dass Amos in den Wörtern «Jahwe, der Gott der Heerscharen, ist mit Euch» eine vom Heilsorakel überkommene Formel braucht. Dadurch «nimmt Amos in 5, 14 wie in 4f. Stellung gegen allzu leichtfertige im Kult genährte Vorstellungen». So auch J. L. Crenshaw, Amos and the Theophanic Tradition: Zs. at. Wiss. 80 (1968), S. 207–8.

60 Wolff (A. 1), S. 294, meint, dass Am. 5, 14 (und 5, 15) einem weisheitlichen Schüler des Propheten zuzuschreiben ist. Mit Recht aber schreibt H. J. Stoebe dazu, Überlegungen zu den geistlichen Voraussetzungen der Prophetie des Amos: Wort – Gebot – Glaube, = Abh. z. Theol. des A. und N.T., 59 (1970), S. 225: «Es ist wohl ein Unterschied zwischen dem weisheitlichen: 'es ist gut, etwas zu tun', und dem 'Fragt nach dem Guten und nicht nach dem Bösen' des Amos.»

61 Rudolph (A. 3), S. 192. Vgl. auch hierzu K. Cramer, Amos. Versuch einer Theologischen Interpretation, = Beitr. zur Wiss. vom A. und N.T. 15 (1930), S. 119–125; G. Fohrer, Tradition und Interpretation im Alten Testament: Zs. at. Wiss. 73 (1961), S. 26–7; jetzt in Studien zur Alttestamentlichen Theologie und Geschichte, = Zs. at. Wiss. Beih. 115 (1969), S. 78–9;

der Imperativ wiḥjū in 5, 4 und 5, 6, nämlich am Leben bleiben im Gericht. Dass der Prophet hier seiner Sache nicht so sicher ist wie in 5, 4[62], lässt sich nicht behaupten. In V. 14b wird lediglich betont: Nur wenn das Volk das «Gute» sucht (das nicht in dem Kult erreichbar ist[63]), kann es am Leben bleiben.[64] In V. 14 haben wir wieder einen Hinweis auf das Bestreben des Propheten, das Volk in dieser letzten Stunde zur richtigen Entscheidung zu bringen.[65]

2.

a) In Am. 5 fängt ein *neuer Abschnitt* mit *V. 7* an. Wie man schon lange angenommen hat, ist am Anfang von V. 7 wohl ein Weheruf (hōj) einzufügen.[66] Während der Weheruf als solcher eine konstante Form hat (hōj + Partizip, oft mit anschliessenden Angaben über die Adressaten in der 3. Person), leitet der Weheruf nämlich oft eine grössere rhetorische Einheit ein, wobei diese Erweiterungen von recht verschiedener Art sind.[67]

Viele Exegeten nehmen an, dass V. 7 und 10 in Am. 5 eine Einheit bilden.[68] Wir bezweifeln aber, dass dieser Spruch, der mit einem Weheruf eingeleitet wird, in V. 10 seinen Abschluss findet.

Einige Exegeten schlagen vor, dass V. 11 (der eine Gerichtsankündigung enthält) die Fortsetzung und den Abschluss dieses Spruches bildet.[69] Ein schwerwiegender Einwand gegen die Zusammengehörigkeit von V. 11 und V. 7, 10 scheint uns aber zu sein, dass in V. 11 eine wohl engere Gruppe von Übeltätern

H. J. Stoebe, ṭob: Theol. Handw. z. A.T., 1 (1971), Sp. 660. – Zu «das Gute» vgl. Mi. 3, 2; 6, 8; Hos. 8, 3; Ez. 18, 18; Ps. 14, 1. 3; 37, 27; Isa. 1, 17 (jṭb).

62 So W. Baumgartner, Kennen Amos und Hosea eine Heilseschatologie? (1913), S. 13; vgl. Hesse (A. 37), S. 7. 12; R. Fey, Amos und Jesaja. Abhängigkeit und Eigenständigkeit des Jesaja, = Wiss. Mon. zum A. und N.T., 12 (1963), S. 52; Schmidt (A. 2), Ex Orbe Religionum, S. 132.

63 Vgl. Neubauer (A. 39), S. 306.

64 Vgl. ebd. S. 305–6; Rudolph (A. 3), S. 190.

65 Maag (A. 4), S. 29, ist völlig zuzustimmen, wenn er schreibt: «Die Verse 5, 6 und 5, 14. 15 ... zeigen uns den Menschen Amos, der nicht ein lebloses Werkzeug der göttlichen Verkündigung, sondern menschlich beteiligte Persönlichkeit ist.»

66 S. zuletzt Rudolph (A. 3), S. 195. Anders J. D. W. Watts, Vision and Prophecy in Amos (1958), S. 56–7; vgl. auch ders., Note on the Text of Amos V. 7: Vet. Test. 4 (1954), S. 215–6; K. Koch (A. 30), S. 251–2, bes. A. 54, S. 251.

67 Vgl. E. Gerstenberger, The Woe-Oracles of the Prophets: Journ. Bibl. Lit. 81 (1962), S. 252–3.

68 S. u. a. Marti (A. 5), S. 190–2; Gerstenberger (A. 67), S. 254; Wolff (A. 1), S. 273. 284–290; Rudolph (A. 3), S. 186. 197–8; M. Fendler, Zur Sozialkritik des Amos: Ev. Theol. 33 (1973), S. 32 A. 1. – Am. 5, 8. 9 werden von fast allen Exegeten als eine spätere Eintragung anerkannt. Zu die «Doxologieen» im Amosbuch s. zuletzt K. Koch, Die Rolle der hymnischen Abschnitte in der Komposition des Amos-Buches: Zs. at. Wiss. 85 (1973), S. 504–537; W. Berg, Die sogenannten Hymnenfragmente im Amosbuch, = Europ. Hochschulschr. 23, 45 (1974).

69 Vgl. u. a. Sellin (A. 54), S. 229–30; I. Willi-Plein, Vorformen der Schriftexegese innerhalb des Alten Testaments, = Zs. at. Wiss. Beih. 123 (1971), S. 33–5; Mays (A. 58), S. 90–5.

angesprochen wird. Die Angeredeten in V. 11 gehören zur Oberschicht Israels.[70] Dass V. 11 von den Versen 7 und 10 getrennt werden muss, wird noch unterstützt, wenn man erkennt, wie eng sich die angekündigte Strafe in V. 11 auf die Übeltäter aus der Oberschicht Israels bezieht. V. 11 ist also als eine Einheit für sich zu verstehen.[71]

Auch V. 12 wird bei manchen Exegeten als Fortsetzung von 5, 7. 10 (zusammen mit 5, 11) verstanden. Am. 5, 7. 10–12 wird entweder als eine Einheit für sich betrachtet[72] oder als Teil einer grösseren Einheit angesehen, die 5, 7. 10–12 + 16. 17 einschliesst.[73] V. 12 lässt sich aber schlecht in eine Verbindung mit V. 11 bringen. Wie wir schon gesehen haben, ist V. 11 am besten als eine Einheit für sich zu betrachten. Möglich wäre andererseits, V. 12 als die unmittelbare Fortsetzung von 5, 7. 10 zu verstehen. Die Adressaten dürften die gleichen sein wie in 5, 7. 10, und in V. 12 geht es auch wieder um ähnliches Vergehen «im Tor». Doch scheint der Anfang von V. 12 eher auf eine neue Redeeinheit hinzuweisen. Aus den einleitenden Worten kī jādaʿtī lässt sich V. 12 gut als Antwort auf eine Gegenbehauptung von Amos' Hörern[74], und von daher als Anfang einer neuen Rede verstehen. Es ist gut möglich, dass V. 12 als der Anfang einer Einheit zu betrachten ist, die in 5, 16. 17 ihren Schluss findet.[75]

Wir schlagen die Annahme vor, dass 5, 15 ursprünglich den Abschluss einer rhetorischen Einheit bildete, die in dem Weheruf 5, 7. 10 ihren Anfang hat. Am. 5, 15 enthält nämlich eine Mahnung mit anschliessender bedingter Heilszusage. In seiner Mahnung von V. 15a («Hasset das Böse und liebet das Gute. Und richtet im Tor das Recht auf») nimmt Amos Stellung zu dem vorangehenden Weheruf (V. 7. 10). V. 7 spricht von denjenigen, die Recht (mišpāṭ) in Wermut verwandeln und Gerechtigkeit (ṣᵉdāqā) zu Boden werfen (nūᵃḥ hi.). In V. 10 wird ausdrücklich von dem Vergehen im Tor (bašša'ar) gesprochen. In V. 15 steht die Mahnung: «Und richtet im Tor das Recht auf.» Der Prophet nimmt dabei nicht nur die beiden Wörter mišpāṭ und (bᵉ)šaʿar wieder auf, sondern seine Verwendung von «aufrichten» (jṣg hi.) steht auch in einer direkten Gegenüberstellung zum Ausdruck «zu Boden werfen» (nuᵃḥ hi.) in V. 7.[76] Die Mahnung «Hasset (śn') das Böse» kann auch mit dem Vorkommen von śn' in V. 10 in Verbindung gesetzt werden. Statt diejenigen zu hassen, die das Recht aufrechterhalten, sollte man das «Böse» hassen.

70 Vgl. Fendler (A. 68), S. 37–8. 50–1.

71 So auch Wolff (A 1), S. 273; Rudolph (A. 3), S. 186.

72 So z. B. Maag (A. 4), S. 30–1 (vgl. aber auch ebd. S. 32, und s. noch unten); J. Botterweck, Zur Authentizität des Buches Amos: Bib. Zs. N. F. 2 (1958), S. 186; W. Janzen, Mourning Cry and Woe Oracle, = Zs. at. Wiss. Beih. 125 (1972), S. 41 A. 4.

73 So z. B. Procksch (A. 58), S. 81–2; H. Gese, Kleine Beiträge zum Verständnis des Amosbuches: Vet. Test. 12 (1962), S. 434–6; Amsler (A. 10), S. 208–10. Amsler stellt schon fest, dass «ce passage constitue un tout peu uniforme» (ebd. S. 208).

74 So auch Wolff (A. 1), S. 291; Mays (A. 58), S. 97.

75 So Mays (A. 58), S. 96–9; Wolff (A. 1), S. 273–4. 291–3; Rudolph (A. 3), S. 186. 198ff.

76 Vgl. schon F. Hitzig, Kurzgefasst. exeget. Handb. z. A.T. (1838), S. 48.

Bevor wir uns V. 15b zuwenden, müssen wir noch einiges zu dieser zunächst etwas überraschenden Zusammengehörigkeit von einem Weheruf mit einer Mahnung sagen. In jüngster Zeit ist die Herkunft des prophetischen Weherufes häufig erörtert worden.[77] Als Sitz im Leben des prophetischen Weherufes wird folgendes vorgeschlagen: 1. Der Kult[78] (der Weheruf wird als schwächere Form des kultischen Fluches betrachtet); 2. die Totenklage[79] (die Propheten haben das hōj der Totenklage übernommen und frei gestaltet); 3. die Sippenweisheit[80] (in der Sippenweisheit haben solche Wehesprüche eine pädagogische Funktion gehabt). Erhebliche Einwände lassen sich aber gegen eine Herkunft des prophetischen Weherufes aus 1. dem Kult[81] oder 3. der Sippenweisheit[82] hervorbringen. Mag die Herkunft des prophetischen Weherufes letzten Endes noch unbestimmt sein[83], am einleuchtendsten ist wohl die Annahme, dass der prophetische Weheruf aus 2. der Totenklage stammt.

Wenn aber diese prophetische Redeform in der profanen Totenklage beheimatet ist, dann weist der Prophet mit seinem Weheruf auf die tödliche Konsequenz hin, die in dem Verhalten der Adressaten beschlossen liegt.[84] In erster Linie ist der Weheruf als eine Ankündigung des Gerichts zu verstehen.[85] Es darf aber auf keinen Fall behauptet werden, dass bei den Propheten der Weheruf immer über Lebende ausgerufen wird, die «für den Propheten bereits im Tod sind und denen keine Chance der Rettung bleibt»[86]. Wir möchten ausdrücklich betonen, dass der Weheruf nicht in jedem Fall die gleiche Bedeutung oder Intention haben muss. Das lässt sich schon aus der Tatsache entnehmen, dass bei den Propheten der

77 S. den Überblick über die einschlägige Literatur bei Wolff (A. 1), S. 248ff.; E. Jenni, hōj: Theol. Handw. z. A.T. (1971), Sp. 476–7; H. J. Zobel, hōj: Theol. Wört. z. A.T., 2, 3–4 (1974–5), Sp. 382–8.

78 Vgl. zuletzt Westermann (A. 7), S. 137–142; J. L. Crenshaw, The Influence of the Wise upon Amos: Zs. at. Wiss. 79 (1967), S. 47.

79 Vgl. R. J. Clifford, The Use of HOY in the Prophets: Cath. Bibl. Quart. 28 (1966), S. 458–464; G. Wanke, 'ōj und hōj: Zs. at. Wiss. 78 (1966), S. 315–8; Janzen (A. 72); H. J. Krause, Hoy als profetische Leichenklage über das eigene Volk im 8. Jahrhundert: Zs. at. Wiss. 85 (1973), S. 15–46; C. van Leeuwen, The Prophecy of the YŌM YHWH in Amos V. 18–20: Oudtest. Stud. 19 (1974), S. 115ff.; Zobel (A. 77), Sp. 385–6; vgl. auch J. G. Williams, The Alas-Oracles of the Eighth Century Prophets: Heb. Union Coll. Ann. 38 (1967), S. 86–7.

80 Vgl. Gerstenberger (A. 67), S. 254ff.; H. W. Wolff, Amos' Geistige Heimat, = Wiss. Mon. zum A. und N.T., 18 (1964), S. 12ff.; ders. (A. 1), S. 287; Williams (A. 79), S. 75–91; W. Schottroff, Der altisraelitische Fluchspruch, = Wiss. Mon. zum A. und N.T., 30 (1969), S. 112ff.; W. Whedbee, Isaiah and Wisdom (1971), S. 81ff.

81 Vgl. Schottroff (A. 80), S. 112ff.

82 Vgl. vor allem Wanke (A. 79), S. 315–8; H. J. Hermisson, Studien zur Israelitischen Spruchweisheit, = Wiss. Mon. zum A. und N.T., 28 (1968), S. 89–90. S. auch Crenshaw (A. 78), S. 47; Krause (A. 79), S. 17–19.

83 Vgl. W. E. March: Old Testament Form Criticism, hrsg. v. J. H. Hayes, = Trinity Univ. Mon. Series in Rel., 2 (1974), S. 164–5.

84 Zobel (A. 77), Sp. 388.

85 Vgl. ebd. Sp. 385. 387.

86 So Krause (A. 79), S. 44.

Weheruf rhetorische Einheiten verschiedener Art einleitet. Es ist daher sehr wichtig, dass bei jeder Verwendung dieser Gattung der Kontext sehr genau berücksichtigt wird.

Dass der Weheruf auch als Mahnung gebraucht werden kann[87], lässt sich am Beispiel von Jes. 1, 4–9 beweisen. Es wird fast allgemein anerkannt, dass man die Einheit Jes. 1, 4–9 als eine letzte Aufforderung zur Umkehr verstehen muss.[88] Hier redet Jesaja den erbärmlichen Rest an, der nach einem verheerenden Feldzug Sanheribs übriggeblieben ist. Sehr anschaulich schildert der Prophet die Zerstörung, die die Assyrer schon angerichtet haben. Nur die Stadt Jerusalem besteht noch; und trotzdem zeigt das Volk keine Reue. In 1, 5 spricht Jesaja Worte, die nicht nur etwas von seinem eigenen Schmerz spüren lassen[89], sondern wahrscheinlich auch von seiner Hoffnung, dass das Volk nicht hartnäckig und unbussfertig bleiben wird.[90] Es ist auch wahrscheinlich, dass andere Weherufe bei Jesaja als eine eindringliche letzte Mahnung zu verstehen sind.[91]

Wir betrachten jetzt wieder Am. 5, 7. 10. 15. Wenn eine primäre Beziehung zwischen 5, 7. 10 und 5, 15 besteht, dann haben wir einen klaren Hinweis auf die Intention der Verkündigung des Amos an dieser Stelle. Der Weheruf ist mindestens hier bei Amos nicht nur als eine Ankündigung des Gerichts, sondern auch als eine Mahnung[92] zu verstehen.[93]

[87] Dass auch im alten Orient der Weheruf als Mahnung gebraucht wurde, zeigen zwei ägyptische Beispiele, die bei Schottroff (A. 80), S. 115, zitiert sind. In beiden Fällen sind die Weherufe mit dem Klageausruf 'imw gebildet.

[88] Vgl. W. Eichrodt, Der Heilige in Israel, = Die Botsch. des A.T., 17, 1 (1960), S. 28–9 («Bussruf», «das letzte Angebot»); G. Fohrer, Das Buch Jesaja (Zürcher Bibelkomm.), 1 (1960), S. 35 (anders allerdings ders., Jesaja 1 als Zusammenfassung der Verkündigung Jesajas: Zs. at. Wiss. 74, 1962, S. 257ff., jetzt in Studien zur Alttestamentlichen Prophetie, = Zs. at. Wiss. Beih. 99, 1967, S. 153ff.); H. Wildberger, Jesaja, = Bibl. Komm. 10, 1 (1972), S. 21; Fey (A. 62), S. 137; J. Vollmer, Geschichtliche Rückblicke und Motive in der Prophetie des Amos, Hosea und Jesaja, = Zs. at. Wiss. Beih. 119 (1971), S. 162–3. 166–7; Hasel (A. 5), S. 313; Hoffmann (A. 30), S. 57. Anders Krause (A. 79): «es gibt keine Hoffnung auf eine Wendung» (S. 38).

[89] Vgl. etwa Wildberger (A. 88), S. 31.

[90] Gegen Janzen (A. 72): «In contrast to the other woes of Isaiah, this passage does not look into the future but laments what has already taken place» (S. 56). V. 5 macht aber klar, dass die Klage Jesajas auch auf die Zukunft bezogen ist.

[91] Vgl. Jes. 29, 15. 16; 30, 1–5 (es ist wahrscheinlich, dass Judas Gesandtschaft noch nicht nach Ägypten aufgebrochen ist – anders O. Kaiser, Isaiah 13–39: O. T. Library, 1974, S. 282ff. – und dürfte wohl zu Jesajas Zuhörerschaft gehört haben; Fohrer spricht hier von Jesajas «eindringlichem Appell», A. 88, S. 88); Jes. 31, 1–3. Vgl. hierzu Hoffmann (A. 30), S. 66–73, bes. S. 73, zu Jes. 18 (wo vielleicht eine verschiedene, aber ähnliche Situation geschildert wird). Nach Hoffmann, S. 125 (vgl. S. 46ff.), war Jesaja «bis zu einem einschneidenden, das Ende seiner prophetischen Tätigkeit heraufführenden Umbruch im Jahre 701 ... ein Prophet der Umkehrforderung».

[92] Zu Am. 5, 18–20 s. unten, 2b.

[93] Zu einer ähnlichen Beurteilung kommen noch Maag und Neubauer. Maag (A. 4), S. 32, rechnet mit der Möglichkeit, dass die Mahnung in Am. 5, 14. 15 sich an die Ausrichtung des Jahwewortes 5, 7–12 angeschlossen hat. Neubauer (A. 39), vor allem S. 314, sieht in 5, 4–15 eine rhetorische Einheit, eine Rede, die zur Busse mahnen will.

In 5, 15b wird der Nachdruck auf die Souveränität und Freiheit Jahwes gelegt. Dies wird vor allem in dem ʾūlaj ausgedrückt.[94] Mit K. D. Schunck stellen wir fest: «Das in diesem Zusammenhang gebrauchte Wörtchen 'vielleicht' deutet dabei keinesfalls auf eine Unsicherheit in der Feststellung des Propheten hin; Amos wollte damit vielmehr die absolute Freiheit und Souveränität Jahwes bei seiner Entscheidung sicherstellen.»[95] Die Freiheit Jahwes wird aber auch in Amos' Verwendung des Verbalstammes ḥnn[96] gewährt.[97] Zu vergleichen wäre die ähnliche Zusammenstellung von mī jōdēᵃᶜ (der ein Parallelausdruck zu ʾūlaj ist[98]) und dem Verbalstamm ḥnn in 2. Sam. 12, 22.[99]

In der rhetorischen Einheit 5, 7. 10. 15 wird die Unausweichlichkeit des Gerichts vorausgesetzt. Dass dieses Gericht das Ende des Volkes bedeuten könnte, wird schon in dem einleitenden hōj von 5, 7 zum Ausdruck gebracht. Wohl rechnet Amos nach 5, 15b mit einem Rest, der das Gericht überleben wird. Was aber aus diesem Rest wird, das hängt jetzt von der freien Gnade Gottes ab. Der Rest kann das Ende bedeuten. Wenn aber das Volk das «Gute» liebt und das «Böse» hasst, wird Jahwe vielleicht diesem Rest gnädig sein. Es besteht also noch die Hoffnung, dass dieser Rest einen neuen Anfang darstellt.

b) Am. 5, 18–20[100] enthält einen *zweiten Weheruf,* der sehr frei und eigenartig gestaltet ist. Was beabsichtigt Amos mit diesem Spruch?

Die Adressaten in 5, 18–20 sind diejenigen, die sich nach dem Tag Jahwes «sehnen» (ʾwh hitp.). Was bedeutet das? Die Behauptung, dass in dem Verbum

[94] Vgl. u. a. E. Jenni, ʾūlaj: Theol. Handw. z. A.T. 1 (1971), Sp. 80–1; Fey (A. 62), S. 52; W. Zimmerli, Der Mensch und seine Hoffnung im Alten Testament (1968), S. 102; Rudolph (A. 3), S. 193.

[95] K. D. Schunck, Die Eschatologie der Propheten des Alten Testaments und ihre Wandlung in exilisch-nachexilischer Zeit, = Vet. Test. Suppl. 26 (1974), S. 124.

[96] Nach Neubauer (A. 39), S. 304, liegt auch in Am. 5, 15 «eine bewusste Anspielung des Amos auf kultische Verhältnisse» vor, wobei eine primäre Beziehung zwischen 5, 14 und 5, 15 dann naheliegen würde. In der Tat weist der Verbalstamm ḥnn eine enge Beziehung zum Kult auf; vgl. ebd. S. 302–5; H. J. Stoebe, ḥnn: Theol. Handw. z. A.T., 1 (1971), Sp. 595. Wir sind aber der Meinung, dass der Gebrauch von ḥnn in 5, 15 nicht so eng aufgefasst werden darf. Gerade in Am. 5, 15, wo von Jahwes Souveränität und Freiheit die Rede ist, ist der Verbalstamm ḥnn ganz richtig am Platz und braucht nicht nur vom Kult her verstanden zu werden.

[97] Vgl. Stoebe (A. 96), Sp. 594: «... die Bedeutungsnuance der freien Gnade (tritt) stark in den Vordergrund, wo Gott das Gegenüber ist.»

[98] Vgl. Jenni (A. 94), Sp. 79–80.

[99] Zu ḥnn vgl. noch Ex. 33, 19.

[100] Eine primäre Beziehung mit den vorhergehenden V. 16, 17 (wie oben gesagt, ist es gut möglich, dass 5, 12 + 16. 17 eine ursprüngliche Einheit bilden) scheint unwahrscheinlich zu sein. Am. 5, 16. 17 dürfte einer frühen Sammlung von Amosworten (Am. 5, 1–17) als Abschluss gedient haben, wobei eine Art inclusio beabsichtigt war. Thematisch erinnert 5, 16. 17 (Ankündigung von kommenden Trauerriten) sehr an 5, 1. 2 (Totenklage); vgl. Wolff (A. 1), S. 271. 275. Dass 5, 18–20 später mit 5, 16. 17 verknüpft wurde, dürfte wohl auf dem zweimaligen Ausruf hō-hō (5, 16) beruhen, der sowohl an das hōj von 5, 18 als auch an die wiederholten o-Laute von 5, 20 (vgl. Rudolph A. 3, S. 203) erinnert. Es ist ebenso unwahrscheinlich, dass 5, 18–20 von Anfang an mit 5, 21ff. zusammengehört hat. Vgl. u. a. Wolff (A. 1), S. 299; Rudolph (A. 3), S. 201–2, 208.

'wh hitp. ein negativer Untergrund steckt[101], ist nicht gerechtfertigt. In Am. 5, 18 wird das hōj nicht über Menschen ausgerufen, die den Tag Jahwes «voll Schadenfreude herbeiwünschen».[102] Es ist auch nicht richtig, hier von der Begehrlichkeit oder der Begierde zu sprechen.[103] An sich ist das Verbum 'wh neutral und bezeichnet einfach das Wollen oder Wünschen des Menschen. Man kann sich sowohl nach dem Guten als auch nach dem Schlechten sehnen.[104] In Am. 5, 18 ist das Sehnen des Volkes wohl am besten mit anderen Stellen in Verbindung zu setzen, die den Menschen als einen sich nach etwas Gutem oder Wünschenswertem Sehnenden darstellen.[105] Also wird das hōj des Amos nicht über die gerufen, die etwas Verwerfliches tun, sondern über ein Volk, das «une erreur funeste»[106] begeht.

Wenn Israel hier als ein Volk bezeichnet wird, das eifrig auf den Tag Jahwes als ein für Israel heilbringendes Ereignis hofft, kann das nur heissen, dass seine Gottesauffassung falsch ist.[107] Israel rechnet zwar noch mit dem Einwirken von Jahwe in der Geschichte, hat aber eine verkehrte Auffassung von dem Wesen Gottes und seinen Forderungen. In den geschichtlichen Ereignissen der Vergangenheit, wo das Volk Jahwe und seine Forderungen hätte erkennen müssen, da hat es ihn nicht erkannt.[108] Wo immer die Gründe für diese irrige Auffassung des Volkes liegen mögen – und dabei werden sowohl der Kult als auch die sozial-politischen Zustände in Nordisrael zur Zeit des Jerobeam II. eine grosse Rolle gespielt haben –, Israel scheint fest davon überzeugt zu sein, dass Jahwe an sein Volk gebunden ist.[109] Daher waren für viele Leute die Worte des Amos sicherlich überraschend und schockierend.[110] Die verkehrte Vorstellung, die das Volk von dem Tag Jahwes hat, wird von Amos vollkommen abgelehnt. Er fasst den Tag Jahwes ausschliesslich als Drohung gegen Israel auf. Deswegen wird über das Volk das hōj

101 So Krause (A. 79), S. 24.

102 Ebd.

103 Gegen Wolff (A. 1), der auf den alttestamentlichen Gebrauch von 'wh hitp. aufmerksam macht, mit besonderer Hervorhebung des Vorkommens von 'wh hitp. in der Weisheit. Er verweist auf die Begierde als eine Eigenschaft des Faulen, Frevlers und Zuchtlosen (S. 299–300). Ein Bedeutungsunterschied zwischen 'wh hitp. und 'wh pi. lässt sich aber kaum feststellen, obgleich 'wh hitp. manchmal die Bedeutung «lüstern» oder «gierig sein» haben kann; vgl. E. Gerstenberger, 'wh: Theol. Handw. z. A.T., 1 (1971), Sp. 76. Sowohl 'wh hitp. als auch 'wh pi. können ein Wünschen oder Sehnen nach dem Guten zum Ziel haben, ein Wünschen, das nichts mit der Begehrlichkeit zu tun hat; vgl. Ps. 45, 12; Ko. 6, 2 ('wh hitp.) und etwa Jes. 26, 9 ('wh pi.). S. noch u. a. Prov. 13, 12. 19 (ta'ᵃwa).

104 Hierzu Gerstenberger (A. 103), Sp. 75.

105 Vgl. Jes. 26, 9; Mi. 7, 1 ('wi pi.); Ps. 45, 12; Ko. 6, 2 ('wh hitp.); dann u. a. Jes. 26, 8; Prov. 13, 12; Ps. 21, 3 (ta'ᵃwa).

106 Amsler (A. 10), S. 212. Vgl. auch v. Rad (A. 52), S. 148: Das Volk ist «in einer grausamen Selbsttäuschung befangen».

107 S. u. a. R. Hentschke, Die Stellung der vorexilischen Schriftpropheten zum Kultus: Zs. at. Wiss. Beih. 75 (1957), S. 52; C. J. Labuschagne, Amos' Conception of God and the Popular Theology of His Time: Studies on the Books of Hosea and Amos (1964–1965), S. 122ff.

108 Vgl. Am. 4, 6ff. und Am. 3, 3ff. S. hierzu Stoebe (A. 60), S. 223–4.

109 Vgl. Am. 9, 10b.

110 Vgl. Labuschagne (A. 107), S. 128, zu Am. 3, 2: «Understandably, the message of Amos ... came as a deep shock.»

der Totenklage gerufen. Dass Israel mit Unheil und Tod bedroht ist, wird sowohl durch das hōj als auch durch das Bild der Finsternis[111] zum Ausdruck gebracht.

Aber wenn dieser Spruch als Gerichtsankündigung aufzufassen ist, ist damit keineswegs ausgeschlossen, dass er auch als Mahnung[112] beabsichtigt war. Im ganzen bekommt man von diesem Spruch den Eindruck, dass Amos hier um die Einsicht des Volkes ringt, eine Einsicht, die sich nicht so einfach erreichen lässt.

Schon am Anfang des Spruches geht Amos überraschenderweise zur Anredeform über: «Was bedeutet euch denn Jahwes Tag?»[113] Unseres Erachtens gibt es keinerlei Gründe, hier von einer «bissige(n) verletzende(n) Frage nach dem Zweck solcher Hoffnung»[114] zu sprechen. Obwohl in den prophetischen Weherufen Fragen ziemlich oft vorkommen[115], sind diese Fragen unterschiedlich in ihrer Art. Die Worte in Am. 5, 18 scheinen auf der gleichen Ebene wie der Ausruf in Jes. 1, 5 zu liegen. Wie wir schon festgestellt haben, diente der Weheruf Jes. 1, 4–9 als ein letzter Ruf zur Umkehr. Der Ausdruck lāmā lākaem in Am. 5, 18 dürfte am besten als verzweifelte Klage bezeichnet werden.[116] Amos spricht hier als Mitfühlender und Mitleidender.[117] Aber diese Klage ist gleichzeitig eine Frage an das Volk, eine Frage, die zur Besinnung rufen soll.

Am Ende des Spruches stellt Amos nochmals eine Frage an das Volk: «Bedeutet nicht der Tag Jahwes Finsternis und kein Licht . . .?» (V. 20). Diese Frage darf nicht ohne weiteres als eine rhetorische Frage verstanden werden.[118] Wie wir oben schon angedeutet haben, war die Zustimmung des Volkes keineswegs etwas Selbstverständliches.

V. 19, der von der Unentrinnbarkeit des Gerichts spricht[119], macht den Eindruck

111 Vgl. S. Aalen, Die Begriffe «Licht» und «Finsternis» im Alten Testament, im Spätjudentum und im Rabbinismus (1951), S. 70–71; N. J. Tromp, Primitive Conceptions of Death and the Nether World in the Old Testament: Bibl. et Orientalia 21 (1969), S. 142–4; Krause (A. 79), S. 24–5; van Leeuwen (A. 79), S. 132.

112 Vgl. Fey (A. 62), S. 58, 78; Amsler (A. 10), S. 213; ders., Amos, prophète de la onzième heure: Theol. Zs. 21 (1965), S. 322–3.

113 Wolffs (A. 1) Übersetzung von V. 18b (S. 298).

114 Weiser (A. 56), S. 170.

115 S. Janzen (A. 72), S. 47 A. 18.

116 Vgl. die Verwendung von lāmā l^{e} in Gen. 27, 46 und Hi. 30, 2.

117 Vgl. jetzt Zobel (A. 77), Sp. 387, der bemerkt, dass «in den älteren hōj-Worten von Amos und Jesaja oftmals der Ton der Klage mitschwingt». «Der Prophet steht eben nicht nur auf seiten JHWHs, sondern er bleibt stets auch Angehöriger seines Volkes, bleibt mit diesem verbunden und leidet an der ihm aufgetragenen Gerichtsbotschaft.»

118 V. 20 wird u. a. bei Wolf (A. 1, S. 302) und van Leeuwen (A. 79, S. 117) als rhetorische Frage bezeichnet.

119 V. 19 scheint auch auf «the sudden coming of misfortune when and where it would be least expected» hinzuweisen – so Harper (A. 4), S. 132. Vgl. auch Weiser (A. 56), S. 170. – Anders als in Am. 8, 2 und 9, 1–4 ist hier nicht von dem Ende Israels als einer unentrinnbaren Sache die Rede – gegen z. B. Wolff (A. 1), S. 302; Rudolph (A. 3), S. 291; Schmidt (A. 2), Ex Orbe Religionum, S. 127. Freilich erinnert 5, 19 an 9, 1–4. Es besteht aber ein Unterschied zwischen dem Inhalt von beiden Aussagen. Das Gleichnis in 5, 19 wird überfordert, wenn behauptet wird, dass es einen Hinweis auf die Form des Gerichts enthält. Hier wird nur betont, dass man dem Gericht nicht ausweichen kann.

eines Fremkörpers in diesem Spruch.[120] Der Vers dürfte wohl von Amos stammen, ist aber wahrscheinlich als ein versprengter Spruch zu verstehen.

Wir schlagen also die Hypothese vor, dass die V. 18 (V. 18b sollte auf keinen Fall getilgt werden) und 20 ursprünglich einen Spruch gebildet haben. Wenn man so annimmt, dass Amos die Bilder von Finsternis (die gleichbedeutend ist mit Unheil und Tod) und Licht (das das Gegenteil von Finsternis darstellt, nämlich das Heil) von V. 18b sofort wieder aufgenommen hat – das zweite Mal in der Form einer Frage –, wird ein geschlossener und eindrucksvoller Spruch gewonnen. Es ist aber anzunehmen, dass dieser Spruch nur ein Bruchstück aus der Auseinandersetzung zwischen Amos und seinen Hörern über das Thema «Tag Jahwes» darstellt. Man könnte diesen Spruch fast als eine Aufforderung zur Auseinandersetzung bezeichnen. Es ist die Hoffnung des Amos, dass diese Auseinandersetzung die Umkehr des Volkes zum Ergebnis haben wird.

Am. 5, 18–20 ist also nicht nur als eine Ankündigung des Gerichts, sondern auch als eine Mahnung zu verstehen. Das Gericht steht fest, aber die Möglichkeit, dass ein Rest das Gericht überleben könnte, ist in diesem Spruch (mit oder ohne V. 19) nicht ausgeschlossen.[121]

3.

Nach E. Würthwein ist *5, 21–27* als eine Einheit zu verstehen, und zwar ist dieser Spruch ein Beispiel einer Gattung, die als «prophetischer Kultbescheid» zu bezeichnen ist.[122]

Ist aber 5, 21–27 wirklich eine rhetorische Einheit? Kann 5, 21–27 als Ganzes als prophetischer Kultbescheid bezeichnet werden? Es ist auffallend, dass nur zwei Beispiele dieser Gattung eine ausdrückliche Mahnung enthalten, nämlich Am. 5, 21ff. (V. 24 ist als Mahnung zu verstehen[123]) und Jes. 1, 10ff. Wie R. Fey über-

[120] Vgl. schon M. Löhr, Untersuchungen zum Buch Amos, = Zs. at. Wiss. Beih. 4 (1901), S. 19, der V. 19 als Randbemerkung tilgt («V. 19 steht ohne jede Verbindung»). In 5, 18–20 steht das Kommen des Tag Jahwes gar nicht zur Debatte. Es geht hier lediglich um die Bedeutung dieses Tages für das Volk Israel. Die Bedeutung von V. 19 innerhalb dieses Spruches wird neuerdings in einer interessanten Weise bei Wolff (A. 1), S. 301–2, und Rudolph (A. 3), S. 205, erklärt: Die Tatsache, dass Jahwe Israel in der Vergangenheit wiederholt von dem Feind gerettet hat, bedeutet keinesfalls, dass Jahwe jetzt nicht gegen Israel einschreiten wird. Diese Auslegung wirkt aber etwas gezwungen. Wir bezweifeln sehr, dass Amos' Hörer dieses Gleichnis ohne Erläuterung so hätten verstehen können.

[121] Vgl. van Leeuwen (A. 79), S. 132; Schunck, Strukturlinien in der Entwicklung der Vorstellung vom «Tag Jahves»: Vet. Test. 14 (1964), S. 322–3.

[122] E. Würthwein, Kultpolemik oder Kultbescheid? Beobachtungen zu dem Thema «Prophetie und Kult»: Tradition und Situation (1963), S. 117. 120ff. Anders allerdings ders., Amos 5, 21–27: Theol. Lit.zeit. 72 (1947), Sp. 143–152, wo 5, 21–24. 27 als eine Einheit betrachtet werden.

[123] Am. 5, 24 lässt sich auf drei verschiedene Weisen verstehen: 1. als Mahnung (so Hentschke, A. 107, S. 78–81; Amsler, A. 10, S. 215; Mays, A. 58, S. 108–9; Wolff, A. 1, S. 309;

zeugend bewiesen hat, zeigt Jes. 1, 10ff. eine Abhängigkeit von Am. 5, 21ff.[124] Diese Abhängigkeit Jesajas von Amos unterstützt nicht nur die herkömmliche Auffassung von Am. 5, 24 als Mahnung, sondern auch die Vermutung, dass eine Mahnung kein festes Formelement des prophetischen Kultbescheides ist.[125] Die Mahnung stellt eine Erweiterung des Kultbescheides dar.[126] Der Kultbescheid in Am. 5, 21ff. dürfte mit V. 23b seinen Abschluss haben. Eine Auflockerung der Form lässt sich schon in dem Imperativ von V. 23a feststellen.[127] Mit dieser Anweisung wird die Mahnung in V. 24 schon angebahnt. Nach Würthwein ist zwar eine Drohung auch noch ein Formelement dieser Gattung.[128] Dass die Drohung in Am. 5, 27 zur Einheit 5, 21ff. eine primäre Beziehung hat, scheint uns aber höchst unwahrscheinlich zu sein. Es sprechen sogar inhaltliche Gründe dafür, dass V. 27 überhaupt kein Amoswort ist.[129] Wieder ist es auffallend, dass Jes. 1, 10ff.

Rudolph, A. 3, S. 211–2; 2. als Gerichtsdrohung (so schon Hitzig, A. 76, S. 51–2; in letzter Zeit Würthwein, A. 122, Theol. Lit.zeit., Sp. 150 – anders in Kultpolemik oder Kultbescheid?, S. 121); 3. als Heilszusage (so J. P. Hyatt, The Translation and Meaning of Amos 5, 23–24: Zs. at. Wiss. 68, 1956, S. 17–24, und zuletzt Koch, A. 30, S. 252–3). Die zwei Hauptargumente für die traditionelle Auffassung von V. 24 als Mahnung, die unseres Erachtens sehr beweiskräftig sind, sind oft genannt worden. 1. Sowohl in Am. 5, 7 als auch in Am. 6, 12 beziehen sich mišpāṭ und ṣᵉdāqā auf das menschliche Tun (vgl. u. a. Hentschke, A. 107, S. 78ff.). 2. Ein Vergleich mit Jes. 1 zeigt «einen bis in die Thematik ähnlichen Übergang vom Kultischen zum Rechtlichen» (Wolff, A. 1, S. 309; vgl. noch u. a. Fey, A. 62, S. 68ff.).

124 Fey (A. 62), S. 68–77. Nach ihm zeigt Jes. 1, 10ff. eine Abhängigkeit von drei Amoseinheiten, nämlich Am. 5, 21ff., 4, 4. 5 und 5, 4–6. 14ff.

125 Gegen Würthwein (A. 122), Kultpolemik oder Kultbescheid?, S. 121.

126 Diese Gegenüberstellung von Kult und Recht dürfte nicht erst bei den Propheten geäussert sein. Vgl. Prov. 21, 3 und s. hierzu H. J. Hermisson, Sprache und Ritus im Altisraelitischen Kult, = Wiss. Mon. zum A. und N.T. 19 (1965), S. 123; Wolff (A. 1), S. 309.

127 Vgl. Wolff (A. 1), S. 305–6.

128 Würthwein (A. 122), Kultpolemik oder Kultbescheid?, S. 122.

129 Zwei Beobachtungen legen die Vermutung nah, dass V. 27 nicht von Amos stammt. 1. Obwohl Amos oft von der Verbannung spricht (4, 1–3; 5, 5; 6, 7; 7, 11. 17; vgl. auch 8, 11. 12), wird diese aber sonst durch glh qal zum Ausdruck gebracht (5, 5; 6, 7; 7, 11. 17; auch im Spruch gegen Aram, 1, 5). Nur in 5, 27 wird glh hi. mit Jahwe als Subjekt gebraucht. Ohne Jahwe als Subjekt steht glh hi. noch in Am. 1, 6. 2. Nur noch in Am. 4, 3 wird das Ziel der Verbannung in der Verkündigung des Amos sonst angedeutet. Das «über Damaskus hinaus» deutet wohl auf Assur (vgl. u. a. Rudolph, A. 3, S. 213), und lässt sich am besten mit dem späteren V. 26 in Verbindung bringen. – Die Gottesprädikation am Ende von V. 27 stellt wahrscheinlich den Versuch des Redaktors dar, die Sammlung in Kap. 5 der Sammlung in Kap. 4 (vgl. (šimʿū [ʾaet-]haddābār hazzae) an. – Nach einer eingehenden Analyse der Hymnenstücke im Amosbuch ist in jüngster Zeit Koch (A. 68), S. 258–9, zu dem Ergebnis gekommen, dass die Hymnenstücke die Aufgabe haben, Teilsammlungen abzuschliessen: «Bei den šimʿū-Sammlungen steht ... stets ein Hymnus am Schluss, mit Ausnahme der ersten Sammlung Kap. 3.» Gegen diese Auffassung scheint uns aber einiges zu sprechen. 1. Wenn die Gottesprädikation in Am. 3, 13 einen hymnischen Abschnitt ersetzen sollte, wäre diese nicht am Anfang des Spruches 3, 13–15 zu erwarten, sondern am Ende. 2. Es ist wahrscheinlich, dass der hymnische Abschnitt 9, 5ff. entweder die Visionsreihe 7, 1–9, 4 (vgl. Berg, A. 68, S. 266) oder (und diese Auffassung würden wir vorziehen) nur 9, 1–4 abschliesst (vgl. Rudolph, A. 3, S. 246ff.). Er ist nicht der Abschluss eines vermuteten Teilkomplexes des Amosbuches, 8, 4ff. Dazu muss

keine Drohung enthält. Schon von daher liegt die Vermutung nahe, dass Am. 5, 21ff. nicht ursprünglich in der Drohung von V. 27 seinen Abschluss hatte. Es ist sicher kein Zufall, dass gerade in Jes. 1, 10ff. und Am. 5, 21ff., den einzigen Beispielen der Gattung des prophetischen Kultbescheides, die eine Mahnung enthalten, keine Drohung zu finden ist. Obwohl es wohl anzunehmen ist, dass das Volk in beiden Fällen unter dem Gericht steht, würde eine ausdrückliche Drohung am Ende dieser Sprüche sehr befremdlich wirken.

Wenn V. 27 als Abschluss des Spruches Am. 5, 21ff. betrachtet wird, entzieht sich die Mahnung in V. 24 einer sinnvollen Erklärung. Wolff zum Beispiel, der V. 21–24 + 27 als eine Einheit versteht, meint, dass, da die Mahnung in V. 24 nicht befolgt wurde, sie dem Schuldaufweis in einem normalen prophetischen Gerichtswort dient.[130] Aber nichts deutet darauf hin, dass diese Mahnung nicht befolgt wurde. Wenn die Mahnung in einer vermuteten Einheit 5, 21–24. 27 als Schuldaufweis dienen sollte, hätte Amos sowohl V. 24 als auch V. 27 bestimmt anders formuliert. Zu erwarten wären wenigstens einige ergänzende Wörter am Anfang von V. 27, um eine Brücke zwischen Mahnung und Drohung zu bilden. Wenn aber V. 27 als Abschluss dieses Spruches ausscheidet, wo liegt dann der Abschluss?

Einige Ausleger meinen, dass dieser Spruch noch V. 25 einschliesst.[131] Aber aus verschiedenen Gründen ist V. 25 wohl am besten als späterer Zusatz zu verstehen.[132] Dies lässt sich auch von dem schwierigen V. 26 behaupten. W. H. Schmidt hat überzeugende Beweise für die deuteronomistische Herkunft von V. 26 dargelegt.[133] Unseres Erachtens ist es sehr wahrscheinlich, dass der ganze Abschnitt 5, 25–27 der deuteronomistischen Redaktion zuzuschreiben ist.[134]

Der ursprüngliche Amosspruch schliesst dann nur die V. 21–24 ein.[135] Nach einem Kultbescheid, der eine Aussage über das Verhalten Jahwes zu dem kulti-

noch bemerkt werden, dass der Appell zur Aufmerksamkeit in 8, 4 von denjenigen in 3, 1, 4, 1 und 5, 1 erheblich abweicht. 3. Am. 5, 4–7 ist nicht eine Einheit (gegen Koch, A. 30, S. 251–2). Dass 5, 8 nach 5, 7 gestellt wurde (wodurch 5, 7 von seiner ursprünglichen Fortsetzung in 5, 10 getrennt wurde), beruht wohl auf der Stichwortverbindung (hpk), wie man schon lange vermutet hat.

130 Wolff (A. 1), S. 306.

131 So u. a. Fey (A. 62), S. 27ff.; Willi-Plein (A. 69), S. 37. Wir glauben nicht, dass die Frage in Jes. 1, 11 der Frage in Am. 5, 25 entspricht, eine Behauptung, wodurch die Zusammengehörigkeit von 5, 25 zu der Einheit 5, 21ff. bewiesen werden soll (gegen Hentschke, A. 107, S. 96; Fey, A. 62, S. 71).

132 Vgl. u. a. Wolff (A. 1), S. 309–10; Vollmer (A. 88), S. 37–43.

133 W. H. Schmidt, Die deuteronomistische Redaktion des Amosbuches: Zs. at. Wiss. 77 (1965), S. 189–190.

134 Wolff (A. 1) behauptet, dass die V. 25 und 26 auf die deuteronomistische Redaktion zurückzuführen sind (S. 309–311); Mays (A. 58) rechnet mit dieser Möglichkeit für die V. 26 und 27 (S. 113).

135 Dass 5, 21–24 als eine Einheit zu betrachten ist, wird u. a. von Mays (A. 58), S. 105ff.; Rudolph (A. 3), S. 205ff.; Fohrer (A. 45), S. 36–37 behauptet.

schen Handeln des Volkes enthält, folgt der Abschluss des Spruches, die Mahnung in V. 24. Gerade nach der detaillierten Darstellung von den kultischen Handlungen in V. 21ff. wirkt diese knappe Mahnung besonders eindrucksvoll.[136] Nachdruck liegt hier auf der Forderung nach Beständigkeit von Israels mišpāṭ und ṣᵉdāqā.[137]

Als Vergleich könnte man Hos. 6, 4 heranziehen. In einem Spruch, der eine ähnliche Gegenüberstellung von Kult und Recht enthält (vgl. Hos. 6, 6), spricht Hosea von Israels ḥaʿesaed, die vergänglich ist wie eine Morgenwolke oder wie der Tau.

In diesem Kultbescheid wird eindeutig auf die Tatsache hingewiesen, dass der Kult als Weg zu Jahwe für dieses sündige Volk jetzt gesperrt ist. Von einem kommenden Gericht ist hier nicht ausdrücklich die Rede. Es ist aber höchst wahrscheinlich, dass der Kultbescheid die Unausweichlichkeit des sonst von Amos verkündigten Gerichtes voraussetzt.[138] Dass Amos seinen Kultbescheid mit einer Mahnung beenden kann, zeigt aber, dass das Verhältnis zwischen Gott und Volk keineswegs endgültig aufgehoben ist. Es besteht noch eine Hoffnung. Wenn es unwahrscheinlich ist, dass Amos hier mit der Möglichkeit der Abwendung des Gerichts rechnet, dann haftet seine Hoffnung in 5, 21–24 an einem Rest, der das Gericht überlebt.

*

Am. 5 ist von einer eindrucksvollen Nebeneinanderstellung von Tod und Leben gekennzeichnet.

Dass Jahwe jetzt das Todesurteil über Israel spricht, wird wiederholt zum Ausdruck gebracht. Am Anfang des Kapitels steht Amos' Totenklage über ein schon gestorbenes Volk (5, 2). In 5, 16. 17 enthält die Gerichtsankündigung eine anschauliche Schilderung der zukünftigen Trauerriten, von allen Plätzen und Gassen erschallt die Totenklage. Zweimal werden Sprüche mit dem hōj der Totenklage eingeleitet (5, 7; 5, 18). Niemand wird bestreiten, dass Amos als Prophet des Gerichts aufgetreten ist. Er kündigt ein Gericht an, das sowohl das Ende des Staates als auch das Ende des Volkes bedeuten kann.

Unsere Untersuchung von Am. 5 hat aber gezeigt, dass Amos nicht ausschliesslich als ein Prophet des Gerichts aufgefasst werden kann. In Am. 5 ist nicht nur vom Tod die Rede, sondern auch vom Leben. Der Gott, der Israel mit dem Tod bedroht, kann auch das Leben schenken. Eine wahre Hinwendung zu Gott kann das Leben zur Folge haben, wenngleich dieses Leben hier auf einen Rest beschränkt wird.[139] In den Gerichtsworten des Amos wird immer wieder betont, dass

136 Ähnlich auch Fey (A. 62), S. 28.

137 Vgl. u. a. P. Reymond, L'eau, sa vie et sa signification dans l'Ancien Testament, = Vet. Test. Suppl. 6 (1958), S. 111. Vgl. der ähnliche Gebrauch von náḥal und májim in Thr. 2, 18. 19.

138 Vgl. Würthwein (A. 122), Kultpolemik oder Kultbescheid?, S. 130.

139 Vgl. noch Am. 9, 8–10 und s. hierzu Rudolph (A. 3), S. 275–8.

«Israel es jetzt mit Jahwe zu tun bekommt»[140]. Das Gericht ist eine Begegnung mit Jahwe selbst.

Diese Gegenüberstellung von Gott und Volk ist aber nicht lediglich ein zukünftiges Ereignis. Die Botschaft des Amos ist auch auf eine gegenwärtige Begegnung mit Jahwe ausgerichtet. Sowohl durch Mahnungen als auch durch Ankündigungen des Gerichts ruft er zur Umkehr, zu einer Hinwendung zu Gott, die bis jetzt in Israel gefehlt hat. Nur durch eine derartige Besinnung auf Gott und seine Gebote kann Israel hoffen, dass ein Rest das Gericht überlebt, ein Rest, dem Jahwe vielleicht gnädig ist.

John M. Berridge, Antigonish, Nova Scotia (Canada)

[140] Von Rad (A. 52), S. 144.