

**Zeitschrift:** Theologische Zeitschrift  
**Herausgeber:** Theologische Fakultät der Universität Basel  
**Band:** 35 (1979)  
**Heft:** 6

**Artikel:** Jeremia und die Prophetie des Amos  
**Autor:** Berridge, John M.  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-878492>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **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. [Voir Informations légales.](#)

### **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. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 08.02.2025

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

## Jeremia und die Prophetie des Amos<sup>1</sup>

In einem vor kurzem erschienenen Aufsatz spricht W. Zimmerli von einem «innerprophetischen Überlieferungsprozess», ein Problem, «das bisher noch wenig grundsätzlich bedacht worden ist».<sup>2</sup>

Zwei Untersuchungen, die sich mit diesem Problem befasst haben, sind die von H. Gross und R. Fey. Gross hat nachgewiesen, dass es eine Verbindung zwischen Hosea und Jeremia gibt.<sup>3</sup> Seitdem hat diese Auffassung allgemeine Anerkennung gefunden.<sup>4</sup> In seiner viel zitierten Studie kommt Fey zu dem Ergebnis, dass Jesaja «mindestens ein Drittel der uns erhaltenen Amoseinheiten gekannt hat».<sup>5</sup>

In dieser Arbeit möchten wir die Auffassung vertreten, dass *Jeremia* in der Formulierung einiger seiner Sprüche nicht nur an die Prophetie des Hosea, sondern auch an die Prophetie des *Amos* angeknüpft hat. Diese jeremianische Anknüpfung an die Prophetie des Amos ist im Sinne einer Aktualisierung der Botschaft des Amos zu verstehen.

### 1.

Jeremia hat sich als *Glied* einer *Kette* von Propheten verstanden.<sup>6</sup> Wir verweisen auf Jer. 6, 16. 17;<sup>7</sup> 28, 7–9;<sup>8</sup> 23, 13; 15, 16;<sup>9</sup> 1, 11 ff.<sup>10</sup> In diesem Zusammen-

<sup>1</sup> Diese Arbeit ist Herrn Prof. Dr. H. J. Stoebe zum 70. Geburtstag gewidmet. An dieser Stelle möchten wir auch dem Social Sciences and Humanities Research Council of Canada für die finanzielle Unterstützung danken.

<sup>2</sup> W. Zimmerli, Die kritische Infragestellung der Tradition durch die Prophetie: O. Steck (Hrsg.), Zu Tradition und Theologie im A.T. (1978), S. 64; Engl. Tradition and Theology in the Old Testament (1977), S. 76; ders., Wahrheit und Geschichte in der alttestamentlichen Schriftprophetie: Vet. Test. Suppl. 29 (1978), S. 4.

<sup>3</sup> K. Gross, Die literarische Verwandtschaft Jeremias mit Hosea (1930); ders., Hoseas Einfluss auf Jeremias Anschauungen: Neue kirchl. Zeit. 42 (1931), S. 241–256. 327–343.

<sup>4</sup> W. Rudolph, Jeremia (31968), S. 14–15; J. Bright, Jeremiah (1965), S. LXXXVII, 26; E. W. Nicholson, The Book of the Prophet Jeremiah. Chapters 1–25 (1973), S. 42. Zu dem Verhältnis zwischen Jeremia und Hosea B. Lindars, Rachel Weeping for her Children, Jeremiah 31, 15–22: Journ. for the Study of the O.T. 12 (1979), S. 47–62.

<sup>5</sup> R. Fey, Amos und Jesaja. Abhängigkeit und Eigenständigkeit des Jesaja (1963), S. 144.

<sup>6</sup> H. J. Stoebe, Seelsorge und Mitleiden bei Jeremia. Ein exegetischer Versuch: Wort und Dienst, 4 (1955), S. 120; ders., Jeremia, Prophet und Seelsorger: Theol. Zs. 20 (1964), S. 395; G. C. Macholz, Jeremia in der Kontinuität der Prophetie: Probleme Biblischer Theologie (1971), S. 306–334. Dagegen P. K. D. Neumann, Hört das Wort Jahwäs. Ein Beitrag zur Komposition alttestamentlicher Schriften (1975), S. 194.

<sup>7</sup> Obwohl der Spruch Jer. 6, 16–21 Jeremia teilweise abgesprochen wird, werden die V. 16 und 17 als authentisch betrachtet: W. Thiel, Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia

hang ist auch die Formulierung «unermüdlich sandte ich euch meine Knechte, die Propheten»,<sup>11</sup> von entscheidender Bedeutung.<sup>12</sup> Nach der Auffassung Jeremias übt der Prophet ein Amt aus, «das dem Volk Jahwes in seiner Geschichte den Weg Jahwes weist»,<sup>13</sup> und in Jer. 6, 16. 17<sup>14</sup> tritt diese Vorstellung vom prophetischen Amt besonders deutlich hervor. Auf dem geschichtlichen Weg, den Jahwe mit seinem Volk gegangen ist, hat Jahwe dem Volk die Propheten als Wegweiser gegeben. Diese Auffassung deckt sich mit derjenigen des Amos. Auch Amos versteht die Geschichte als einen Weg, den Gott und Volk gemeinsam gehen, und die Propheten als «eine besondere Gottesgabe für sein Volk auf der Wanderschaft».<sup>15</sup>

Sowohl Amos als auch Jeremia haben ein radikales *Gottesgericht* verkündet. In der Verkündigung der beiden Propheten ging es um eine unmittelbare Begegnung mit Jahwe selbst. Diese bevorstehende Konfrontation mit Jahwe könnte die totale Vernichtung zur Folge haben. Wenn Jeremia die Gedichte des Amos gekannt hat, ist wohl zu erwarten, dass er sich mit diesem prophetischen Vorgänger besonders eng verbunden gefühlt hat,<sup>16</sup> und dass er seine eigene Verkündigung im Sinne einer Aktualisierung der Verkündigung des Amos hätte verstehen können.

1–25 (1973), S. 99–102; G. Warmuth, *Das Mahnwort. Seine Bedeutung für die Verkündigung der vorexilischen Propheten Amos, Hosea, Micha, Jesaja und Jeremia* (1976), S. 155–6.

<sup>8</sup> Vgl. etwa Macholz (A. 6), S. 310. In letzter Zeit ist allerdings die Auffassung mehrfach vertreten, dass Jer. 28, 7–9 nicht von Jeremia stammen. Diese Verse weisen in die Exilszeit. F. L. Hossfeld & I. Meyer, *Prophet gegen Prophet. Eine Analyse der alttestamentlichen Texte zum Thema Wahre und falsche Propheten* (1973), S. 93 ff.; G. Münderlein, *Kriterien wahrer und falscher Prophetie. Entstehung und Bedeutung im Alten Testament* (1974), S. 110 ff. Sowohl E. W. Nicholson, *Preaching to the Exiles* (1970), S. 96 ff., als auch Neumann (A. 6), S. 194, weisen die Verse der deuteronomistischen Redaktion zu.

<sup>9</sup> J. M. Berridge, *Prophet, People, and the Word of Yahweh. An Examination of Form and Content in the Proclamation of the Prophet Jeremiah* (1970), S. 118 ff.: «... Jeremiah here makes reference to such literary works as Judah possessed at this time, including, in particular, earlier prophetic words» (S. 119); F. D. Hubmann, *Untersuchungen zu den Konfessionen Jer. 11, 18–12, 6 und Jer. 15, 10–20* (1978), S. 276.

<sup>10</sup> Zu Jer. 1, 11 ff. s. unten, Abschnitt 1.

<sup>11</sup> Jer. 7, 25; 25, 4; 26, 5; 29, 19; 35, 15; 44, 4. Vgl. auch Jer. 7, 13; 11, 7; 25, 3; 32, 33; 35, 14.

<sup>12</sup> Die Auffassung, dass diese Wendung, die nur in den Prosareden des Jeremiabuches belegt ist, auf Jeremia selber zurückgeht, wird von den meisten Exegeten abgelehnt. H. Weipert, *Die Prosareden des Jeremiabuches* (1973), S. 123 ff., hat aber nachgewiesen, dass keine Bedenken gegen die jeremianische Herkunft dieser Formulierung bestehen. S. auch W. L. Holladay, *A Fresh Look at 'Source B' and 'Source C' in Jeremiah: Vet. Test. 25* (1975), S. 402 ff. Aber auch wenn man an der deuteronomistischen Herkunft dieser Wendung festhalten will, muss man annehmen, dass ein überlieferungsgeschichtlicher Zusammenhang zwischen Jeremia selbst und diesen deuteronomistischen Kreisen besteht. Und mit Macholz (A. 6), S. 308, wird man feststellen müssen, dass diese Prophetenaussagen «als *indirekte* Belege mit aufzuführen (sind), wenn es um einen Überblick über die jeremianischen Texte geht, in denen sich zeigt, dass Jeremia sich im Zusammenhang mit den 'Propheten vor ihm' sieht».

<sup>13</sup> Macholz (A. 6), S. 331.

<sup>14</sup> S. oben, Anm. 7.

<sup>15</sup> H. J. Stoebe, *Überlegungen zu den geistlichen Voraussetzungen der Prophetie des Amos: Wort – Gebot – Glaube. Festschr. W. Eichrodt* (1970), S. 224; auch ebd., S. 221–4.

<sup>16</sup> S. auch H. Graf Reventlow, *Die Rechtfertigung im Horizont des Alten Testaments* (1971), S. 52–53.

Wir betrachten kurz die Botschaft dieser beiden Propheten. Im 8. Jahrhundert ist Amos dem Nordreich mit der Botschaft entgegengetreten, dass das bevorstehende Gericht nicht nur das Ende des Staates, sondern auch das Ende des Volkes bedeuten könnte. Man wird aber der Prophetie des Amos nicht gerecht, wenn Amos ausschliesslich als Prophet des Gerichts verstanden wird.<sup>17</sup> Auch wenn die Heilssprüche am Ende des jetzigen Amosbuches (Am. 9, 11. 12; 13 bis 15) nicht von Amos stammen sollten,<sup>18</sup> kann man sich der Auffassung nicht entziehen, dass auch Amos mit der Möglichkeit gerechnet hat, dass es nach dem Gericht noch einen Rest geben könnte. Diesem Rest würde Jahwe vielleicht gnädig sein.<sup>19</sup> Das heisst, obwohl das Gericht unausweichlich war, müsste es nicht die totale Vernichtung bedeuten. So ist es verständlich, dass auch Amos zur Umkehr mahnen konnte. Eine wahre Hinwendung zu Gott könnte das Leben zur Folge haben. Diese Botschaft des Amos, die sich auf die Freiheit und Gnade Gottes gründet, setzt aber die Vollziehung des Gerichts schon voraus.<sup>20</sup>

Auch Jeremia musste von einem bevorstehenden Gericht reden. Dieses Gericht, das wahrscheinlich sehr früh in seiner prophetischen Tätigkeit als unabwendbar betrachtet wurde,<sup>21</sup> war auch ein Gericht, das sowohl die Vernichtung des Staates als auch die Ausrottung des Volkes bedeuten könnte. Eine Zeitlang wusste der Prophet nicht, ob ein Rest das Gericht überleben würde.<sup>22</sup> Gegen Ende seiner prophetischen Tätigkeit hat er aber die Gewissheit, dass das Gericht nicht das Ende bedeuten würde. Man wird hier von Jeremias Heilsgewissheit sprechen müssen.<sup>23</sup>

<sup>17</sup> Gegen u. a. R. Smend, *Das Nein des Amos*: Ev. Theol. 23 (1963), S. 415–6; W. H. Schmidt, *Zukunftsgewissheit und Gegenwarts kritik*. Grundzüge prophetischer Verkündigung (1973), S. 15–23; H. W. Wolff, *Dodekapropheten 2* (1969), S. 125.

<sup>18</sup> Gegen die Meinung von vielen Exegeten entscheidet sich u. a. W. Rudolph für die amosianische Herkunft der Heilssprüche in Am. 9, 11 ff.: *Joel – Amos – Obadja – Jona* (1971), S. 279 ff.; so auch S. Wagner, *Überlegungen zur Frage nach den Beziehungen des Propheten Amos zum Südreich*: Theol. Lit.ztg. 96 (1971), Sp. 661–3.

<sup>19</sup> Am. 5, 15.

<sup>20</sup> J. M. Berridge, *Zur Intention der Botschaft des Amos*. Exegetische Überlegungen zu Am. 5: Theol. Zs. 32 (1976), S. 321–340.

<sup>21</sup> T. Raitt, *A Theology of Exile. Judgment/Deliverance in Jer. and Ez.* (1977), S. 36, betont, dass mit mindestens drei eindeutigen Phasen in der prophetischen Tätigkeit Jeremias zu rechnen ist.

<sup>22</sup> Vgl. etwa Jer. 15, 9b (s. hierzu unten A. 54); 4, 23–26.

<sup>23</sup> Die Auffassung, dass nur eine sehr beschränkte Zahl von Heilsweissagungen auf Jeremia selbst zurückgehen, Heilsweissagungen, die in der Josiazeit an das Nordreich ausgerichtet waren (S. Herrmann, *Die prophetischen Heilserwartungen im Alten Testament*. Ursprung und Gestaltwandel, 1965; S. Böhmer, *Heimkehr und neuer Bund*. Studien zu Jeremia 30–31, 1976), wird von den meisten Exegeten nicht geteilt. Vgl. u. a. Rudolph (A. 4), S. XIII; Bright (A. 4), S. 285; G. Fohrer, *Einleitung in das Alte Testament* (1965), S. 434; Reventlow (A. 16), S. 62 ff.; Nicholson (A. 4), S. 17 ff. Man muss wohl mit der Wahrscheinlichkeit rechnen, dass Jeremia tatsächlich für das Volk Juda einen neuen Anfang angekündigt hat: J. Bright, *Covenant and Promise. The Prophetic Understanding of the Future in Pre-Exilic Israel* (1976), S. 188 ff.; M. Weinfeld, *Jeremiah and the Spiritual Metamorphosis of Israel*: Zs. at. Wiss. 88 (1976), S. 17–56; Raitt (A. 21), S. 106 ff.; Lindars (A. 4), S. 47–62. Dass Jeremia von einer Zukunft für sein Volk gesprochen hat, dürfte auch besonders deutlich aus der Überlieferung von dem Ackerkauf Jeremias (einer Symbolhandlung) hervorgehen (Jer. 32); so auch Bright, S. 191–2. Wir verweisen auch auf Reventlow's (A. 16) Diskussion von Jer. 27, 6 ff., S. 53.

Da das Volk nicht mehr fähig war, das Gute zu tun,<sup>24</sup> wird Jahwe selbst die Voraussetzungen für den Gehorsam und für diesen neuen Anfang schaffen.<sup>25</sup> In dieser jeremianischen Heilsbotschaft wird die Vollziehung des Gottesgerichts vorausgesetzt. Nur durch das Gericht hindurch konnte es zu diesem neuen Anfang kommen.

Obwohl die Botschaft des Amos an das Nordreich des 8. Jahrhunderts gerichtet war, haben seine Worte auch für das Südreich als Warnung gedient.<sup>26</sup> Es sollte auch hier bemerkt werden, dass, wenn auch die Angaben in dem Judaspruch Am. 2, 4. 5 konventionell und blass sind, die Möglichkeit nicht ohne weiteres abgewiesen werden kann, dass der Spruch im wesentlichen von Amos stammt.<sup>27</sup>

Wir wissen, dass die Worte des Amos später überarbeitet und aktualisiert worden sind. In der Exilszeit wurde seine Verkündigung auf die damalige Situation angewendet. Die Sprüche, die von Amos stammen, sind aber auch schon in der vorexilischen Zeit für Jeremia voll von Bedeutung gewesen. Israel, das Volk Gottes, war jetzt im Südreich verkörpert. «'Israel' als politische Grösse war seit 721 tot. Aber als religiöse Gemeinde lebt es weiter in Juda.»<sup>28</sup> Man denkt z. B. an den Ausdruck «Jungfrau Israel» (b<sup>e</sup>tūlā jīsrā'ēl), mit dem Amos das Volk in seiner Totenklage Am. 5, 2 bezeichnet. Diese Bezeichnung weist darauf hin, dass das erwähnte Volk Gottes ausgerottet werden könnte, bevor «es zur Erfüllung seines Lebensgeschicks kommt».<sup>29</sup> Die Benennung des Volkes als «Jungfrau Israel» wird erst wieder in der Verkündigung Jeremias belegt.<sup>30</sup> Die Auffassung, dass wir hier an eine direkte Anknüpfung an die Botschaft des Amos zu denken haben, wird durch eine weitere Beobachtung bestätigt. In seiner Totenklage Am. 5, 2 verwendet Amos das Wortpaar qūm / nāphal. Im Alten Testament kommt dieses Wortpaar sehr selten vor.<sup>31</sup> Es wird aber von Jeremia in einem Zusammenhang angewendet, in dem es ebenfalls um die Frage der möglichen totalen Vernichtung geht.<sup>32</sup> Angesichts dieser inhaltlichen und sprachlichen Übereinstimmungen liegt die Vermutung nahe, dass Jeremia die Totenklage des Amos gekannt hat, und dass er in

<sup>24</sup> Vgl. Jer. 13, 23; 4, 22.

<sup>25</sup> Vgl. etwa Reventlow (A. 16), S. 64–5; Bright (A. 23), S. 194 ff.; Raitt (A. 21), S. 175 ff.

<sup>26</sup> Vgl. etwa R. E. Clements, *Prophecy and Covenant* (1965), S. 42.

<sup>27</sup> Vgl. Rudolph (A. 18), S. 120–1; ders., *Die angefochtenen Völkersprüche in Amos 1 und 2*: K. H. Bernhardt (Hrsg.), *Schalom* (1971), S. 48–9 («Wir haben ein nachträglich erweitertes echtes Amoswort»). Ähnlich auch Wagner (A. 18), Sp. 663–8.

<sup>28</sup> L. Rost, *Israel bei den Propheten* (1937), S. 108.

<sup>29</sup> Wolff (A. 17), S. 277.

<sup>30</sup> Jer. 18, 13; 31, 4; 31, 21. Vgl. auch Jer. 14, 17 (betūlāh bat- 'ammī). Das Wort «Jungfrau» fehlt aber in der Septuaginta und sollte wahrscheinlich hier gestrichen werden, vgl. etwa Rudolph (A. 4), S. 100.

<sup>31</sup> Am. 5, 2; 8, 14; Jer. 8, 4; 25, 27; Mi. 7, 8; Jes. 24, 20.

<sup>32</sup> In Jer. 8, 4 weist der Wechsel in der Form der Verben auf einen Wechsel im Subjekt hin. Der Vers ist also so zu übersetzen: «Fallen sie (d. h. das Volk) hin und stehen sie nicht wieder auf? Wird er (d. h. Jahwe) sich (von seinem Volk) abwenden und sich (ihnen) nicht wieder zuwenden?»; Berridge (A. 9), S. 171–2.

der Formulierung seiner eigenen Verkündigung bewusst an die Verkündigung des Amos angeknüpft hat.

Obwohl wir uns in dieser Arbeit auf inhaltliche und sprachliche Berührungen zwischen den beiden Propheten konzentrieren, können formgeschichtliche Überlegungen selbstverständlich nicht ausser acht gelassen werden. Form und Inhalt gehören eng zusammen.

An sich kann eine Übereinstimmung in der Form nicht dazu beitragen, die Abhängigkeit eines Propheten von dem anderen zu beweisen. Es muss immer mit der Möglichkeit gerechnet werden, dass beide Propheten sich auf eine gemeinsame Überlieferung berufen haben. Erst nach einer Überprüfung des Inhalts von einer Gattung, die beide Propheten verwenden, könnte man zu dem Schluss kommen, dass bei Jeremia eine Anknüpfung an die Prophetie des Amos vorliegen könnte.

Wir nennen zwei Beispiele. Auf den ersten Blick scheint ein Spruch wie Jer. 22, 13–19 eine mögliche direkte Verbindung mit der Prophetie des Amos zu haben. Jer. 22, 13–19 ist als Weheruf gestaltet.<sup>33</sup> Der Spruch weist auf die Ungerechtigkeit und das Unrecht des Königs Jojakim hin.<sup>34</sup> Die Gattung des Weherufes wird aber von mehreren Propheten verwendet und weist oft auf «ein Fehlverhalten im sozialen Bereich» hin.<sup>35</sup> Auch die Anwendung von Begriffen, die in der Verkündigung des Amos eine zentrale Rolle spielen,<sup>36</sup> lassen keineswegs darauf schliessen, dass Jeremia hier von der Prophetie des Amos beeinflusst wurde. Da der Weheruf Jer. 22, 13–19 an einen König ausgerichtet ist, wird man hier eher an die altisraelitische Königsideologie zu denken haben.<sup>37</sup>

In bezug auf die Visionsberichte in *Jer. 1, 11–14* dagegen sind wir der Meinung, dass es jedenfalls möglich ist, dass wir es hier mit einer Anknüpfung an die Prophetie des Amos zu tun haben.

Abgesehen von einigen kleinen Abweichungen stimmen Am. 7, 7. 8 und Am. 8, 1. 2 in der Form überein. Die Sprüche sind jeweils als Symbolvision und als Assonanzvision zu bezeichnen.<sup>38</sup> Diese Form, die im Alten Testament zum ersten Mal in den Amosprüchen zum Vorschein kommt, wird dann auch bei Jeremia in Jer. 1,

<sup>33</sup> Vgl. hierzu Am. 6, 1–7, eine in sich geschlossene Einheit. V. 2 (vgl. Jer. 22, 15. 16) ist nicht als Glosse zu betrachten: Rudolph (A. 18), S. 218 ff.; K. Koch u. a., *Amos. Untersucht mit den Methoden einer strukturalen Formgeschichte*, 1 (1976), S. 185 ff.; 2 (1976), S. 42; gegen Wolff (A. 17), S. 318; L. Markert, *Struktur und Bezeichnung des Scheltworts. Eine gattungskritische Studie anhand des Amosbuches* (1977), S. 166–7.

<sup>34</sup> Vgl. hierzu Am. 5, 7. 10. 15. Zu dieser Bestimmung der Einheit Berridge (A. 20), S. 329 ff. Am Anfang von V. 7 ist ein *hōj* einzufügen: Rudolph (A. 18), S. 195; anders K. Koch, *Die Entstehung der sozialen Kritik bei den Propheten: Probleme biblischer Theologie. Festschr. v. Rad* (1971), S. 251; ders. (A. 33), 2, S. 32.

<sup>35</sup> H. J. Zobel, *hōj*: *Theol. Wört. z. A.T.*, 2 (1977), Sp. 386.

<sup>36</sup> Vgl. besonders die Begriffspaare *mišpaṭ / šedāqāh* in V. 13, 15 und *'ebjōn / 'ānī* in V. 16.

<sup>37</sup> Vgl. etwa Ps. 72, in dem beide Begriffspaare vorkommen.

<sup>38</sup> C. Jeremias, *Die Nachtgesichte des Sacharja. Untersuchungen zu ihrer Stelle im Zusammenhang der Visionsberichte im Alten Testament und zu ihrem Bildmaterial* (1977), S. 51–2.

11. 12 (Assonanzvision) und Jer. 1, 13. 14 (Symbolvision) verwendet.<sup>39</sup> Wenn auch die Visionsberichte im Jeremiabuch ähnlich wie die des Amos aufgebaut sind, bestehen doch einige bedeutsame Abweichungen in der Form.<sup>40</sup> Diese Abweichungen weisen schon auf die individuelle Erfahrung Jeremias hin, die hier in einer geprägten Form zum Ausdruck gebracht wird.<sup>41</sup> Es ist ohne weiteres möglich, dass die Assonanz- und Symbolvision eine Schöpfung des Amos darstellt. Es ist auch wahrscheinlich, dass Jeremia diese Form von Amos übernommen hat. Wenn man die aus einer späteren Zeit stammenden Visionsberichte zum Vergleich heranzieht, wird deutlich, dass die Form der Visionsberichte in Jer. 1 denen des Amos sehr viel näher stehen.<sup>42</sup>

Wenn aber Jeremia die Form der Visionsberichte von Amos übernommen hat, hat das wohl seine tieferen Gründe. Jeremias Verwendung dieser Form weist auf eine bewusste Verwandtschaft mit Amos hin. Es ist auffällig, dass uns gerade in diesen Visionsberichten der Kern der Verkündigung des Amos begegnet. Ob die dritte Amosvision auf eine neue Prüfung der Schuldfrage hinweist,<sup>43</sup> oder ob sie eher als Strafankündigung zu verstehen ist,<sup>44</sup> mag hier dahingestellt bleiben. Dagegen ist die Bedeutung der vierten Vision deutlich. Hier wird auf die bevorstehende unmittelbare Begegnung mit Jahwe hingewiesen, die die totale Vernichtung zur Folge haben könnte: «Gekommen ist das Ende über mein Volk Israel.»<sup>45</sup>

Inhaltlich stehen die Visionsberichte Jeremias ganz in der Nähe der Amosvisionen.<sup>46</sup> Auch in Jer. 1, 11 ff. wird auf das kommende Gottesgericht hingewiesen. Das Jahwewort *kī šoqēd ʿanī ʿal dēbārī laʿaštō* (Jer. 1, 12) weist hin auf das Wort, das schon an frühere Propheten ergangen ist, ein Wort, das jetzt in Erfüllung gehen wird.<sup>47</sup> Dass die beiden Visionsberichte Jeremias von Erfahrungen berichten, die zeitlich in der Nähe seiner Berufung stattgefunden haben, lässt sich schwer beweisen. Es ist aber wahrscheinlich, dass wir hier an die Anfangszeit Jeremias zu denken haben.<sup>48</sup> Diese Vermutung erfährt nach unserer Auffassung von *dēbārī* eine Unterstützung. Es ist auch anzunehmen, dass die beiden Visionsberichte von Er-

<sup>39</sup> Vgl. auch Jer. 24. Die Authentizität dieses Kapitels wird allerdings von mehreren Exegeten in Frage gestellt. Ausführliche Behandlung bei K.-F. Pohlmann, *Studien zum Jeremiabuch. Ein Beitrag zur Frage nach der Entstehung des Jeremiabuches* (1978), S. 19–31; anders Raitt (A. 21), S. 112 ff.

<sup>40</sup> Vgl. etwa Berridge (A. 9), S. 63 ff.; G. Heinzmann, *Formgeschichtliche Untersuchung der Prophetischen Visionsberichte*. Diss. Heidelberg (1978), S. 63. 163. 92. S. noch unten, Anm. 49.

<sup>41</sup> H. J. Stoebe, *Geprägte Form und geschichtlich individuelle Erfahrung im A.T.: Vet. Test. Suppl. 17* (1969), S. 212. S. noch unten, Anm. 49.

<sup>42</sup> Bes. Jeremias (A. 38), S. 45–6. 52. 73. 89–90.

<sup>43</sup> So Wolff (A. 17), S. 346 ff. (*ʿanāk* = Richtblei).

<sup>44</sup> So Rudolph (A. 18), S. 234 ff. (*ʿanāk* = Brecheisen).

<sup>45</sup> Am. 8, 2.

<sup>46</sup> Vgl. etwa Schmidt (A. 17), S. 49; Heinzmann (A. 40), S. 130.

<sup>47</sup> Berridge (A. 9), S. 68 ff. Vgl. etwa Mi. 3, 12 (vgl. Jer. 26, 17 ff.), Isa. 22, 1–14; 32, 9–14. Zu Am. 2, 4. 5 oben, Anm. 27.

<sup>48</sup> Vgl. etwa Rudolph (A. 4), S. 10–11, obwohl wir Rudolphs Auffassung des Inhaltes von Jer. 1, 11. 12 nicht für richtig halten.

fahrungen berichten, die kurz aufeinander gefolgt sind.<sup>49</sup> In Jer. 1, 13. 14 erfährt Jeremia, dass dieses «Wort» Jahwes sich auf das Gericht bezieht, und zwar auf ein umfassendes Gottesgericht, das das Volk als Ganzes trifft: Von Norden her bricht Unheil über alle Bewohner des Landes.<sup>50</sup> Dieser Visionsbericht «zeigt sachlich eine erstaunliche Übereinstimmung mit dem Zielwort von Amos' Visionszyklus (Am. 8, 2)».<sup>51</sup>

Also wird Jeremia sich gleich am Anfang seiner prophetischen Tätigkeit seiner Stelle als Glied einer Kette von Propheten bewusst. Dass Jeremia hier auch an die Prophetie des Amos gedacht hat, wird, wie wir gesehen haben, sowohl von der Form der Visionsberichte als auch vom Inhalt her nahegelegt.

Zum Schluss weisen wir darauf hin, dass Berührungen zwischen der Verkündigung des Jeremia und der fünften Amosvision festzustellen sind. Da die fünf Amosvisionen aller Wahrscheinlichkeit nach eine ursprüngliche Einheit gebildet haben,<sup>52</sup> erfährt hiermit die Auffassung, dass Jeremia die Amosvisionen gekannt hat, eine bedeutsame Bestätigung. Sowohl im Inhalt als auch in der Sprache bestehen auffallende Übereinstimmungen zwischen Am. 9, 1–4 (vgl. bes. V. 1. 4a<sup>53</sup>) und Jer. 15,

<sup>49</sup> Diese Auffassung lässt sich leider nicht beweisen. Aber auch wenn man nicht die Meinung teilt, dass eine enge Verbindung zwischen Jer. 1, 4–10 und 1, 11 ff. besteht, wird man mit Thiel (A. 7), S. 73, festzuhalten haben, dass die Visionsberichte als zusammengehöriges Paar zu betrachten sind. Beachtenswert ist die Auffassung von W. L. Holladay, dass die beiden Visionsberichte jeweils mit dem «harlotry cycle» (Jer. 2–3) und dem «foe cycle» (Jer. 4–6) verbunden sind, *The Architecture of Jeremiah 1–20* (1976), S. 28–9. Anders P. K. D. Neumann, *Wortempfangsterminologie in Jer. 1–25: Vet. Test. 23* (1973), S. 181 ff. Durch die Verwendung der Wortempfangsformel (Jer. 1, 4. 11. 13; 2, 1), die als Gerüst der Komposition diente, hat nach Neumann S. 187 f. ein Kompositor vier selbständige Einheiten zusammengebracht, die ursprünglich nicht für die Öffentlichkeit bestimmt waren. Es ist aber unwahrscheinlich, dass diese Einheiten nicht zur öffentlichen Verkündigung Jeremias gehört haben; vgl. H. Graf Reventlow, *Das Amt des Propheten bei Amos* (1962), S. 43; ders., *Liturgie und prophetisches Ich bei Jeremia* (1965), S. 84. Neumanns Erklärung von šēnīt («1, 4–12 gegenüber 1, 13 ff. sachlich abzuheben», S. 183) wirkt ebenso gezwungen. Ausserdem ist zu fragen, warum der Kompositor gerade diese Formel und nicht etwa die Einleitungsformel von Am. 7, 7 u. a., die den Visionscharakter des Erzählten ganz eindeutig zeigt, verwendet hat, wenn er einen «vierfach gestaffelten Visionsvorgang» (S. 183) darstellen wollte. Unserer Meinung nach ist es unwahrscheinlich, dass wir es in Jer. 1, 11 ff. mit Visionen zu tun haben. Die Wortempfangsformel in V. 11 und V. 13 weist eher auf Jeremias freie Anwendung einer gegebenen Form hin, um seine individuelle Erfahrung auszudrücken: Berridge (A. 9), S. 66 ff. 214. Zu dieser Einleitungsformel auch Th. Seidel, *Die Wortereignisformel in Jeremia: Bib. Zs. 23* (1979), S. 20–47.

<sup>50</sup> Jer. 1, 14.

<sup>51</sup> Schmidt (A. 21), S. 29. Anders als Ezechiel übernimmt Jeremia nicht die Formulierung «Gekommen ist das Ende (qēš)» von Am. 8, 2. Die Wendung steht im Spruch gegen Babel (Jer. 51, 13). Die meisten Gedichte in Jer. 50 und 51 sind aber als anonym zu betrachten: Bright (A. 4), S. 359.

<sup>52</sup> Rudolph (A. 18), S. 228–9.

<sup>53</sup> Unserer Meinung nach bestehen keine zwingenden Gründe für die Ablehnung der Authentizität von Am. 9, 2–4a; vgl. Rudolph (A. 18), S. 245 ff.; gegen I. Willi-Plein, *Vorformen der Schriftexegese innerhalb des Alten Testaments* (1971), S. 52–4; H. F. Fuhs, *Sehen und Schauen. Die Wurzel ḥzh im Alten Orient und im Alten Testament. Ein Beitrag zum prophetischen Offenbarungsempfang* (1978), S. 178.

9b.<sup>54</sup> Ausserdem ist Am. 9, 4b wahrscheinlich als Vorlage für Jer. 21, 10<sup>55</sup> zu betrachten.<sup>56</sup>

## 2.

a) An verschiedenen Stellen wird im Jeremiabuch von Jahwes *Züchtigung* gesprochen, die das Volk zur Umkehr hätte mahnen sollen.<sup>57</sup> Jedesmal muss aber festgestellt werden, dass das Zurechtweisen des Volkes vergeblich war. Inhaltliche Berührungen mit der Verkündigung des Amos sind hier nicht zu übersehen. Sprachliche Übereinstimmungen mit Am. 4, 6–11 legen die Vermutung nahe, dass Jeremia an diesen Amospruch angeknüpft hat.

Am. 4, 6–12 ist als eine rhetorische Einheit zu betrachten.<sup>58</sup> Das Kehrversgedicht Am. 4, 6–11 besteht aus fünf Strophen. Jede Strophe enthält sowohl eine Beschreibung einer Plage, die Jahwe in der Vergangenheit geschickt hat, als auch den Kehrvers «Doch seid ihr nicht zu mir umgekehrt (šüb)». Aus diesem Kehrvers geht hervor, dass das Volk diese Plagen als mahnende Strafe Gottes hätte erkennen müssen. Das Volk hat sie aber nicht als Züchtigung verstanden und ist nicht

<sup>54</sup> Hinsichtlich des Inhalts steht Jer. 15, 5–9 dem Spruch Am. 9, 1–4 sehr nahe. In beiden Sprüchen wird auf die Unentrinnbarkeit des Gerichts hingewiesen. Besonders auffallend in Jer. 15, 5–9 ist die Kette von Verben in der 1. Person mit Jahwe als Subjekt. Hier wird man sich an «das wirkende Ich Jahwes» der Gerichtsansagen des Amos erinnern müssen; H. W. Wolff, *Die eigentliche Botschaft der klassischen Propheten: Beitr. z. atl. Theol.* (1977), S. 551–2. In Jer. 15, 5 ff. wird erst in V. 9b von der Zukunft gesprochen; Rudolph (A. 4), S. 103. Sowohl Jer. 15, 9b als auch Am. 9, 1–4 sprechen von der Vernichtung derjenigen, die ein anfängliches Gottesgericht überlebt haben. Sprachliche Berührungen sind auch festzustellen. Jeremias Verwendung von še'ērit entspricht dem amosianischen 'aḥarīt (Am. 9, 1). Zu 'aḥarīt als «Rest» G. F. Hasel, *The Remnant. The History and Theology of the Remnant Idea from Genesis to Isaiah* (1972), S. 181; anders E. Jenni, 'ḥr danach: *Theol. Handw. z. A.T.* 1 (1971), Sp. 115. Während Amos den Ausdruck hārag baḥereb gebraucht (Am. 9, 1; vgl. auch hārag mit ḥereb in 9, 4a), verwendet Jeremia den ähnlichen, aber nicht so gebräuchlichen Ausdruck nātan laḥereb, O. Kaiser, *ḥereb: Theol. Wört. z. A.T.*, 3,2/3 (1978), Sp. 167. 174. Obwohl die Wendung liphnē 'ojebēhem in beiden Stellen belegt ist, wird sie wohl jeweils unterschiedlich verwendet. In Am. 9, 4a ist «vor ihren Feinden» spezifisch auf den Zwangsmarsch in die Gefangenschaft bezogen; Wolff (A. 17), S. 385. 392.

<sup>55</sup> Die jeremianische Herkunft von Jer. 21, 1–10 wird u. a. von Pohlmann (A. 39), S. 31 ff. abgelehnt; dagegen aber Weippert (A. 12), S. 67–86 (zu Jer. 21, 1–7); Berridge (A. 9), S. 204–5 (zu Jer. 21, 8–10).

<sup>56</sup> Vgl. W. L. Holladay, *Prototype and Copies. A New Approach to the Poetry-Prose Problem in the Book of Jeremiah: Jrn. Bibl. Lit.* 79 (1960), S. 364; Weippert (A. 12), S. 207.

<sup>57</sup> Jer. 2, 30; 3, 3; 5, 3. Vgl. auch Jer. 7, 28. Nach Thiel (A. 7), S. 125, ist Jer. 7, 21–29 «fast durchgehend von D verfasst». Ähnlich Rudolph (A. 4), S. 59.

<sup>58</sup> Es ist wahrscheinlich, dass die Verknüpfung von V. 4, 5 mit V. 6 ff. erst durch die Redaktion stattgefunden hat: Rudolph (A. 18), S. 173. 177 ff.; anders Willi-Plein (A. 53), S. 27 ff.; J. Vollmer, *Geschichtliche Rückblicke und Motive in der Prophetie des Amos, Hosea und Jesaja* (1971), S. 13 ff. Wolff (A. 17), S. 250 ff., lehnt die amosianische Herkunft von Am. 4, 6–12 ab; dagegen Rudolph (A. 18), S. 173–4.

zu Jahwe umgekehrt. Dieser geschichtliche Rückblick ist als Begründung einer Gerichtsankündigung<sup>59</sup> zu verstehen.<sup>60</sup>

Die Hinweisung auf die vergebliche Züchtigung des Volkes in *Jer. 5, 3* gehört zur Anklage, die die Gerichtsankündigung *Jer. 5, 6a* begründet.<sup>61</sup> Um das Volk zurechtzuweisen, hat Jahwe es geschlagen (*nākāh hi.*). Das Volk hat sich aber nur verhärtet und ist nicht zu Jahwe umgekehrt (*mēʿanū lāšūb*).

Zu dieser Stelle verweisen wir auch auf *Jer. 2, 30*. Sehr überzeugend ist die vorgeschlagene Textrekonstruktion von Y. Hoffmann: «In vain have I smitten (*nākāh hi.*) my children, they have received no correction. My sword hath devoured you like a destroying lion.»<sup>62</sup> *Jer. 2, 30* steht als Anklage innerhalb einer Einheit, die sich schwer bestimmen lässt.<sup>63</sup> Es ist aber wahrscheinlich, dass diese Einheit mit *V. 29* anfängt und als Streitgespräch zu bezeichnen ist.<sup>64</sup> Auch in *Jer. 2, 30* ist von einer vergeblichen Züchtigung die Rede.

Sowohl in *Jer. 5, 3* als auch in *Jer. 2, 30* wird das Verb *nākāh hi.* von *Am. 4, 9*<sup>65</sup> gebraucht.<sup>66</sup> In *Jer. 5, 3* wird auch das Verb *šūb* (*mēʿanū lāšūb*) verwendet. Obwohl im Alten Testament die Wurzel *šūb* sehr weit verbreitet ist, ist es nicht unwahrscheinlich, dass hier an eine Berührung mit dem Kehrsvers in *Am. 4, 6–11* zu denken ist. Die Wendung *mēʿanū lāšūb*, die sonst nur im Hoseabuch<sup>67</sup> belegt ist, wird bei Jeremia noch einmal<sup>68</sup> gebraucht. Es ist möglich, dass Jeremia diese Wendung von Hosea übernommen hat. In *Hos. 11, 5* ist die Wendung aber nicht auf eine Züchtigung Gottes bezogen. In *Hos. 11, 1. 3. 4* wird nicht von einer Züchtigung, sondern von den Liebesbeweisen Jahwes gesprochen.

Eine weitere Berührung mit *Am. 4, 6–11* bietet *Jer. 3, 3*. *Jer. 3, 1–5*<sup>69</sup> ist als Streitgespräch zu bezeichnen.<sup>70</sup> Wegen der Abtrünnigkeit des Volkes und der Entweihung des Landes wird der Regen zurückgehalten (*mānaʿ ni.*) (*Jer. 3, 3a*). In *V. 3b* wird die Anklage erhoben, dass das Volk sich geweigert hat, sich zu «schämen» (*kālam*). Hier bezieht sich die Anklage auf die Hurerei und die falsche Sicherheit des Volkes, schliesst aber auch ein, dass das Ausbleiben des Regens das

<sup>59</sup> Zu *Am. 4, 12* J. L. Mays, *Amos: O.T. Library* (1969), S. 81–2.

<sup>60</sup> Vgl. u. a. Vollmer (A. 58), S. 16; Markert (A. 33), S. 123.

<sup>61</sup> Zu *Jer. 5, 1–6* s. noch unten, Abschnitt 2b.

<sup>62</sup> Y. Hoffmann, *Jeremiah 2, 30: Zs. atl. Wiss.* 89 (1977), S. 418–20.

<sup>63</sup> Rudolph (A. 4), S. 23.

<sup>64</sup> C. Westermann, *Grundformen prophetischer Rede* (1960), S. 145.

<sup>65</sup> In *Am. 4, 9* wird *nākāh hi.* mit *be* verwendet.

<sup>66</sup> Vgl. auch noch *Isa. 9, 12*, die ebenfalls Bekanntschaft mit *Am. 4, 6–11* voraussetzen dürfte, so Fey (A. 5), S. 99: «Und das Volk ist nicht umgekehrt (*šūb*) zu dem, der es geschlagen (*nākāh hi.*) hat.»

<sup>67</sup> *Hos. 11, 5*.

<sup>68</sup> *Jer. 8, 5*.

<sup>69</sup> *Jer. 3, 1–5* hat wohl ursprünglich eine selbständige Einheit gebildet: J. R. Lundbom, *Jeremiah. A Study in Ancient Hebrew Rhetoric* (1975), S. 37–39; anders D. Jobling, *Jeremiah's Poem in 3, 1–4, 2: Vet. Test.* 28 (1978), S. 45–55.

<sup>70</sup> B. O. Long, *The Stylistic Components of Jeremiah 3, 1–5: Zs. atl. Wiss.* 88 (1976), S. 386–390.

Volk «zur Besinnung (hätte) bringen müssen».<sup>71</sup> Nur noch in Am. 4, 7 wird māna<sup>c</sup> in einem ähnlichen Zusammenhang verwendet.<sup>72</sup>

Anders als in Am. 4, 6–11 spricht Jeremia nirgends von einer Reihe von mahnenden Strafen, Züchtigungen, die immer wieder ohne Erfolg geblieben sind.<sup>73</sup> Zusammenfassend lässt sich aber feststellen, dass auch in der Verkündigung Jeremias vergebliche Züchtigungen eine wesentliche Rolle gespielt haben. Als Teil der Anklage, die über Juda erhoben wurde, haben sie als Begründung des Gerichtsurteils funktioniert.<sup>74</sup>

b) Wir betrachten dann *Jer. 5, 1–6*, und zwar als eine Einheit.<sup>75</sup> Der Spruch ist als Zwiegespräch zwischen Jahwe und dem Propheten gestaltet. V. 1–5, die auf die Grösse von Judas Schuld hinweisen, sind in der Form sehr eigenartig. Darauf folgt in V. 6a eine kurze Gerichtsankündigung. Der Spruch schliesst mit noch einem weiteren Hinweis auf die Schuld des Volkes (V. 6b), der, zusammen mit V. 1–5, das Gerichtsurteil rechtfertigt.

Der Wendepunkt des Spruches wird mit der Feststellung Jeremias erreicht, dass

<sup>71</sup> M. A. Klopfenstein, *Scham und Schande nach dem Alten Testament. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zu den hebräischen Wurzeln bōš, klm und ḥpr* (1972), S. 143.

<sup>72</sup> Andere Jeremiastellen könnten ebenfalls auf Jeremias Kenntnis von Am. 4, 6–11 hinweisen. Dieser Abschnitt gehört zu den neuen Belegen, die als Vorformen der jeremianischen Verwendung von der Trias ḥereb, rā'āb und deber in Betracht kommen: Weippert (A. 12), S. 149 ff. Wenn Jer. 24, 10 von Jeremia stammt, was allerdings von vielen Exegeten bestritten wird, wie Nicholson (A. 8), S. 110; Thiel (A. 7), S. 258; Pohlmann (A. 39), S. 19–31, dagegen nicht von Weippert (A. 12), S. 183, haben wir es hier mit einer Formulierung zu tun, die mit Am. 4, 10aα zu vergleichen ist. Auffallend ist die Verwendung von šālah hi. mit Jahwe als Subjekt in Jer. 24, 10 und Am. 4, 10. Ausserdem spricht Jeremia in zwei von seinen sogenannten «Konfessionen» von Israels jungen Männern (habbahūrīm), die durch das Schwert (ḥereb) sterben werden (Jer. 11, 22), beziehungsweise sterben sollten (Jer. 18, 21).

<sup>73</sup> Jer. 15, 5–9a scheint eine Berührung mit Am. 4, 6–11 zu bieten. Vgl. Reventlow, *Liturgie* (A. 49), S. 183–4. Reventlow verweist z. B. auf das einfache, asyndetische Perfekt und die stereotypisierten Darstellungen, die sowohl in Jer. 15, 7b–9a als auch in Am. 4, 6–11 zu finden sind. Es ist zwar möglich, dass eine Verbindungslinie zwischen Jer. 15, 5–9 und der Prophetie des Amos gezogen werden kann (vgl. bes. Jer. 15, 9b, dazu oben, Anm. 54). Es bestehen aber wesentliche Unterschiede zwischen Jer. 15, 5–9a und Am. 4, 6–11. In Jer. 15, 5–9a wird nicht von einer Kette von Katastrophen gesprochen. Auch der Hinweis auf das Fehlen der Umkehr in V. 7bβ liegt nicht auf gleicher Linie mit dem Kehrsvers von Am. 4, 6–11: gegen Reventlow, ebd. S. 183. Hier wird jedenfalls nicht ausdrücklich von einer vergeblichen Züchtigung gesprochen. V. 7bβ stellt lediglich fest, dass die schon eingetretene Strafe notwendig war auf Grund der Weigerung des Volkes, sich zu bekehren (vgl. auch V. 6). Wie meistens angenommen wird, weist 15, 5–9a auf die Ereignisse des Jahres 598/597 hin.

<sup>74</sup> Jer. 3, 1–5 enthält keine ausdrückliche Ankündigung des Gerichts. Statt dessen wird nach Lundbom (A. 69), S. 39, «the hearer . . . forced to see the impossibility of expecting acquittal.»

<sup>75</sup> So auch Rudolph (A. 4), S. 37; A. Weiser, *Das Buch Jeremia* (1969), S. 44 ff. Man wird aber mit der Möglichkeit zu rechnen haben, dass auch die V. 7–8 (vgl. Bright, A. 4, S. 41; Nicholson, A. 4, S. 57–9; Lundbom, A. 69, S. 75–8) oder V. 7–9 (so Holladay, A. 49, S. 85–6) dieser Einheit zugehören.

keiner den Weg Jahwes (derek jhwh), den Rechtsanspruch<sup>76</sup> (mišpāt) ihres Gottes, (V. 4b, 5b) kennt. Es ist sehr einleuchtend, dass gerade in diesem Zusammenhang von einer Züchtigung gesprochen wird, einer Züchtigung, die ohne Erfolg geblieben ist (V. 3). Wie wir oben schon festgestellt haben,<sup>77</sup> ist in Jer. 5, 3 an einen Anschluss Jeremias an die Verkündigung des Amos (Am. 4, 6–11) zu denken. Aber auch im ganzen wird man in diesem Spruch festzustellen haben, dass Jeremia der Gedankenwelt des Amos sehr nahe steht. Mit Recht schreibt K. Koch zu derek jhwh, hier ist «ein Verständnis der von JHWH gewirkten Geschichte samt der daraus erwachsenen Institutionen gemeint, aus dem das Streben nach ständiger Bewahrung der Gemeinschaftsverhältnisse quellen sollte».<sup>78</sup>

Weitere inhaltliche und sprachliche Berührungen mit der Prophetie des Amos sind in Jer. 5, 6 und 5, 1 vorhanden.

In Jer. 5, 6b knüpft Jeremia an Am. 5, 12 an. Am. 5, 12 steht als Anklage in einer ursprünglichen Einheit Am. 5, 12. 16. 17.<sup>79</sup> In dieser Anklage sind zwei von den Oberbegriffen für Sünde (peša' und ḥaṭṭā't) verwendet, die im Alten Testament bevorzugt werden.<sup>80</sup> In Jer. 5, 6b knüpft die Anklage an die vorausgehende Gerichtsankündigung an. Der Übergang von Gerichtsankündigung zur Anklage wird mit kī vollzogen. In Am. 5, 12. 16. 17 dagegen steht die Anklage gleich am Anfang des Spruches und wird mit den Wörtern kī jāda'tī eröffnet. Während in Am. 5, 12 das Volk in der 2. Person direkt angesprochen wird, wird in Jer. 5, 6 von Juda in der 3. Person gesprochen. In beiden Sprüchen wird eine Form von rābab als Näherbestimmung zu peša' verwendet: in Am. 5, 12 rab, in Jer. 5, 6 das Verbum rābab. Abgesehen von diesen Abweichungen, stimmt der erste Teil von Jer. 5, 6b mit Am. 5, 12 überein. Es sollte bemerkt werden, dass das Substantiv peša' nur hier bei Jeremia vorkommt. Nur selten ist im Alten Testament eine Form von rābab so als Näherbestimmung zu peša' verwendet.<sup>81</sup>

Da der Abfall in der frühen Verkündigung Jeremias eine grosse Rolle gespielt hat, ist es nicht überraschend, dass in dem zweiten Teil der Anklage das ḥaṭṭā't von Am. 5, 12 durch mešūbāh ersetzt wird. Als Näherbestimmung zu mešūbā wird aber die Wurzel 'šm von Am. 5, 12 noch behalten. Es ist besonders beachtenswert, dass im Alten Testament eine solche Verbindung von 'šm mit entweder mešūbā

<sup>76</sup> Vgl. G. Liedke, *Gestalt und Bezeichnung alttestamentlicher Rechtssätze. Eine formgeschichtlich-terminologische Studie* (1971), S. 79–80; ders., *špṭ richten: Theol. Handw. z. A.T. 1* (1971), Sp. 1005.

<sup>77</sup> S. oben, Abschnitt 2a.

<sup>78</sup> K. Koch, *derek: Theol. Wört. z. A.T., 2* (1977), Sp. 307. Vgl. Am. 3, 3–6; hierzu Stoebe (A. 15), S. 223.

<sup>79</sup> Zu Am. 5, 12. 16. 17 als eine Einheit s. Wolff (A. 17), S. 273–4. 291–3; Mays (A. 59), S. 96 ff.; Rudolph (A. 18), S. 186. 198–9; Willi-Plein (A. 53), S. 35–6; Markert (A. 33), S. 145–9; anders Koch (A. 33), Teil 2, S. 38.

<sup>80</sup> Vgl. R. Knierim, *ḥṭ' sich verfehlen: Theol. Handw. z. A.T., 1* (1971), Sp. 547.

<sup>81</sup> Vgl. noch Jes. 59, 12 und Hiob 35, 6 (mit rābab); Ps. 19, 14 und Prov. 29, 22 (mit rab); Ps. 5, 11 (mit rob).

oder ḥaṭṭā't<sup>82</sup> nur in Am. 5, 12 (‘āšūm), in Jer. 5, 6 und 30, 14. 15 (‘āšam) vorkommt.

Es scheint nicht der Fall zu sein, dass wir es hier schon mit einer geprägten Wendung zu tun haben.<sup>83</sup> Sowohl von dem Kontext als auch von der Terminologie her wird man hier eher an eine direkte Anknüpfung an die Prophetie des Amos zu denken haben.

Noch ein Hinweis, dass Jeremia in der Formulierung von Jer. 5, 1–6 an den Amospruch 5, 12. 16. 17 gedacht hat, ist vielleicht in dem Anfangsvers von Jer. 5, 1–6 zu finden. In Jer. 5, 1 steht die Aufforderung, die Gassen der Hauptstadt zu durchstreifen und auf ihren Plätzen zu suchen, ob es einen einzigen gibt, der Recht übt. Es ist nicht auffallend, dass in diesem Zusammenhang die Wörter ḥūṣ und rēḥob verwendet werden. Trotzdem ist es bemerkenswert, dass diese Wörter nur noch achtmal im Alten Testament als Parallelausdrücke gebraucht sind.<sup>84</sup> In der Trauerschilderung Am. 5, 16 wird angekündigt, dass die Trauer auf allen Plätzen und in allen Gassen stattfinden wird. Das Wortpaar kommt auch noch einmal bei Jeremia vor (Jer. 9, 20), und zwar in einem ähnlichen Zusammenhang wie bei Am. 5, 16. 17.<sup>85</sup> Auch in Jer. 9, 19 wird von einer nēhī gesprochen. Nēhī ist als terminus technicus für das Untergangsglied zu verstehen.<sup>86</sup> C. Hardmeier hat darauf hingewiesen, dass die Trauermetaphorik, die «eine unheilrhetorische Motivation» hat, «als Sprachschöpfung des Amos zu betrachten (ist), die sich traditionsbildend direkt auf die prophetische Rhetorik von Jesaja und Micha ausgewirkt haben muss».<sup>87</sup> Man wird mit der Möglichkeit zu rechnen haben, dass sowohl in Jer. 9, 20 als auch in Jer. 5, 1 eine Anknüpfung an die Prophetie des Amos vorliegt.

In Jer. 5, 1 wird schon vorausgesetzt, dass die Situation ohne Hoffnung ist.<sup>88</sup> Die Aufforderung, nach einem Gerechten zu suchen, ist wohl rein rhetorisch zu verstehen. Sie ist als Teil der Begründung der Gerichtsankündigung zu betrachten. Das heisst, in V. 1 wird die Gerichtsankündigung von V. 6a schon vorweggenommen. Aber auch in der Anwendung der Parallelausdrücke ḥūṣ und rēḥob, wobei an eine Anspielung auf die Trauerschilderung Am. 5, 16 zu denken sein dürfte, ist das kommende Gericht schon angedeutet.

Schliesslich machen wir darauf aufmerksam, dass es in Jer. 5, 6 noch eine weitere Berührung mit der Verkündigung des Amos geben könnte. In dieser Ankündigung des Gerichts wird der Feind mit drei Raubtieren verglichen. Dass ein Feind mit einem Löwen verglichen wird, ist an sich nicht ungewöhnlich.<sup>89</sup> Dagegen

<sup>82</sup> ḥeṭ'āh, ḥaṭā'āh, ḥaṭṭā'āh, ḥeṭ', ḥaṭṭā'.

<sup>83</sup> Vgl. R. Knierim, *Die Hauptbegriffe für Sünde im Alten Testament* (1965), S. 133 ff.

<sup>84</sup> Am. 5, 16; Jes. 15, 3; Jer. 9, 20; Nah. 2, 5; Prov. 1, 20; 5, 16; 7, 12; 22, 13.

<sup>85</sup> Vgl. noch Jes. 15, 3.

<sup>86</sup> C. Hardmeier, *Texttheorie und biblische Exegese. Zur rhetorischen Funktion der Trauermetaphorik in der Prophetie* (1978), S. 215 ff. 333 ff.

<sup>87</sup> Ebd., S. 373.

<sup>88</sup> So auch Schmidt (A. 17), S. 30; Raitt (A. 21), S. 56.

<sup>89</sup> Vgl. etwa Jer. 2, 15; 4, 7.

ist es auffallend, dass in Jer. 5, 6 gerade von einem Löwen «aus dem Walde» gesprochen wird. Nur viermal im Alten Testament besteht eine solche enge Verbindung zwischen einem von den verschiedenen hebräischen Wörtern für Löwe und dem Wort ja'ar.<sup>90</sup> In drei von diesen Stellen ist entweder von 'arjēh mijja'ar (Jer. 5, 6) oder von 'arjēh bajja'ar (Am. 3, 4; Jer. 12, 8) die Rede. In der ältesten Anwendung dieses Ausdruckes, Am. 3, 4, wird man den Löwen wohl als Metapher für Jahwe zu verstehen haben.<sup>91</sup> Wenn Jeremia den Amospruch Am. 3, 3–6 gekannt hat (was unserer Meinung nach sehr wahrscheinlich ist<sup>92</sup>) und hier an die Anwendung dieses Ausdruckes in Am. 3, 4 gedacht hat, ist es eindeutig, dass in Jer. 5, 6 der wahre Feind Jahwe selber ist.<sup>93</sup> Der Grund dafür, dass Jeremia gerade in der Formulierung des Spruches 5, 1–6 an Am. 3, 3–6 gedacht haben dürfte, lässt sich gut erklären. Wie H. J. Stoebe überzeugend gezeigt hat, liegt Am. 3, 3–6 «inhaltlich in einer Linie» mit Am. 4, 6–11.<sup>94</sup> Oben haben wir schon festgestellt, dass sowohl inhaltliche als auch sprachliche Berührungen zwischen Jer. 5, 1–6 und Am. 4, 6–11 bestehen.<sup>95</sup> Es wäre ohne weiteres verständlich, dass Jeremia hier auch an den Amospruch 3, 3–6 gedacht haben könnte.

c) In dem aus drei Strophen bestehenden Spruch *Jer. 46 (2) 3–12*<sup>96</sup> wird die Niederlage Ägyptens äusserst anschaulich geschildert.<sup>97</sup> Am Anfang des Spruches macht sich das stolze ägyptische Heer für die Schlacht bereit. Wir stehen mitten im Lager des Feindes<sup>98</sup> und hören seine Aufforderungen zum Kampf (V. 3, 4). «In stärkstem Kontrast dazu steht die Fortsetzung . . . ein so glänzendes Heer in kopfloser Panik!»<sup>99</sup> (V. 5, 6).

Nach Jer. 46, 10 ist «jener Tag dem Herrn Jahwe (Zebaoth) ein Tag der Rache». Obwohl der terminus technicus nicht gebraucht wird, ist es immerhin wahrscheinlich, dass Jeremia hier an die prophetische Vorstellung vom Tag Jahwes anknüpfen will.<sup>100</sup> Wenn auch die Herkunft der prophetischen Vorstellung vom Tag Jahwes

<sup>90</sup> Am. 3, 4; Mi. 5, 7; Jer. 5, 6; 12, 8.

<sup>91</sup> So schon F. Hitzig, *Kurzgefasst. exeget. Handb. z. A.T.* (21852), S. 104; vgl. Stoebe (A. 15), S. 223; gegen Rudolph (A. 18), S. 154. Zur Metapher vgl. noch etwa Hos. 13, 7. 8.

<sup>92</sup> Wir verweisen auch auf die amosianische Formulierung *ħajittēn kephīr qōlō mimme'ō-nātō* in Am. 3, 4bα. Die Verbindung von *nātan* und *qōl* ist im Alten Testament keineswegs ungewöhnlich. Dagegen wird das Wortpaar nur zweimal mit *kephīr* verbunden (in Am. 3, 4b und Jer. 2, 15). Ausserdem ist in Jer. 12, 8 das Wortpaar mit 'arjēh verwendet. Obwohl es möglich ist, dass beide Propheten an eine kultische Überlieferung angeknüpft haben (vgl. Am. 1, 2; Joel 4, 16; Jer. 25, 30), ist es unserer Meinung nach noch eher der Fall, dass hier an eine weitere Anknüpfung an die Verkündigung des Amos zu denken ist. S. auch unten, Abschnitt 3, zu Am. 3, 6.

<sup>93</sup> So auch Lundbom (A. 69), S. 77–78, nach einer Untersuchung des rhetorischen Aufbaus von Jer. 5, 1–8 (*nākāh* in 5, 3 und 5, 6, mit Jahwe als Subjekt in 5, 3).

<sup>94</sup> Stoebe (A. 15), S. 224.

<sup>95</sup> S. oben, Abschnitt 2a.

<sup>96</sup> Rudolph (A. 4), S. 269 ff.

<sup>97</sup> Es wird nicht bestritten, dass der Spruch von Jeremia stammt; u. a. Bright (A. 4), S. 308.

<sup>98</sup> Vgl. Jer. 6, 4. 5.

<sup>99</sup> Rudolph (A. 4), S. 269.

<sup>100</sup> Bes. Wolff (A. 17), S. 38–9; auch A. J. Everson, *The Days of Yahweh: Journ. Bibl. Lit.* 93 (1974), S. 333–4.

bestritten bleibt,<sup>101</sup> ist es eindeutig, dass dieser Tag ein unmittelbares Eingreifen Jahwes bedeutet. Jetzt hat Israel mit Jahwe zu tun! Unserer Meinung nach ist die Auffassung, dass die prophetische Vorstellung vom Tag Jahwes zum grössten Teil aus den altisraelitischen Überlieferungen vom Jahwekrieg stammt,<sup>102</sup> immer noch am einleuchtendsten. Wie G. von Rad herausgearbeitet hat, ist im Jahwekrieg das Motiv der Panik von zentraler Bedeutung.<sup>103</sup> Die von Jahwe gewirkte Panik (vgl. Jer. 46, 5. 6) führt zur Verwirrung und zur gegenseitigen Zerstörung des Feindes.<sup>104</sup> Das heisst, in Jer. 46, 3–12 wird nicht lediglich von einer Gegenüberstellung von Ägypten und Babylon gesprochen, sondern eher von einer Gegenüberstellung, in der Ägypten mit Jahwe selber zu tun hat.<sup>105</sup>

Amos ist der erste Prophet, der von dem Tag Jahwes gesprochen hat. Es wird aber vorausgesetzt, dass die Zuhörer Amos' mit dieser älteren Vorstellung vertraut waren. Expressis verbis spricht Amos nur in Am. 5, 18–20 von diesem Tag.<sup>106</sup> Es ist aber wahrscheinlich, dass auch Am. 2, 14–16 zu den Texten hinzuzufügen ist, in denen expressis verbis von diesem Tag gesprochen wird.<sup>107</sup> In der Gerichtsankündigung, die am Ende des Spruches Am. 2, 6–16 steht (V. 13–16), verwendet auch Amos das Motiv der von Gott ausgelösten Panik (V. 14–16). Anders als in der Vergangenheit wird Jahwe jetzt gegen sein eigenes Volk kämpfen.<sup>108</sup> «The gripping picture of terror and collapse does not envision some specific historical battle, but actualizes the experience of Yahweh's hostile approach.»<sup>109</sup>

Es ist möglich, dass die jeremianische Beschreibung der Panik in Jer. 46, 6 eine Anknüpfung an die in Am. 2, 14 vorliegende Schilderung der von Gott bewirkten Panik darstellt.<sup>110</sup> In Jer. 46, 6 heisst es, dass 'al-jānūs haqqal w<sup>e</sup>al

<sup>101</sup> Überblick bei A. J. Everson, *Day of the Lord: The Interpreter's Dictionary of the Bible, Supplementary Volume* (1976), S. 209.

<sup>102</sup> G. von Rad, *The Origin of the Concept of the Day of Yahweh: Journ. Sem. Stud.* 4 (1959), S. 97–108; ders., *Theologie des Alten Testaments*, 2 (1975), S. 129–133; auch E. Jenni, *jōm Tag: Theol. Handw. z. A.T.*, 1 (1971), Sp. 725.

<sup>103</sup> G. von Rad, *Der Heilige Krieg im Alten Testament* (1951), S. 12.

<sup>104</sup> Eine weitere Verbindung mit dem Phänomen des Jahwekrieges besteht in den Aufforderungen zum Kampf in Jer. 46, 3. 4 und 46, 9: R. Bach, *Die Aufforderungen zur Flucht und zum Kampf im alttestamentlichen Prophetenspruch* (1962), S. 51 ff., 62 ff., 79 ff.

<sup>105</sup> Everson (A. 100), S. 334.

<sup>106</sup> Berridge (A. 20), S. 333–6. Es ist auffallend, dass im Alten Testament 'āwāh hitp. nur noch einmal in einem ähnlichen Zusammenhang verwendet wird, Jer. 17, 16. Es ist möglich, dass wir hier an eine eigenartige Anwendung des Amospruches Am. 5, 18–20 zu denken haben: D. von Orelli, *Der Prophet Jeremia* (1905), S. 81; Berridge (A. 9), S. 141 ff. Zu den Begriffen «Licht» ('ōr) und «Finsternis» (ḥōšeq bzw. ḥāšaq hi.) (Am. 5, 18–20) vgl. Jer. 13, 15–17.

<sup>107</sup> Vgl. J. A. Soggin, *Der prophetische Gedanke über den heiligen Krieg, als Gericht gegen Israel: Vet. Test.* 6 (1960), S. 82; S. Amsler, *Comm. de l'Anc. Test.*, XIa (1965), S. 183; Mays (A. 59), S. 54.

<sup>108</sup> Soggin (A. 107), S. 79–83.

<sup>109</sup> Mays (A. 59), S. 54.

<sup>110</sup> Die Wahrscheinlichkeit, dass Jeremia mit den Völkersprüchen des Amos vertraut war, lässt sich auch an Hand von Jer. 21, 14 (vgl. Am. 1, 14aα) und Jer. 49, 1–5 (6) demonstrieren. Hier befinden sich sowohl inhaltliche als auch sprachliche Übereinstimmungen (und Abweichungen) mit dem Ammonspruch in Am. 1, 13–15.

jimmālēt haggibbōr. Hier verweist Jeremia auf zwei von den drei Kategorien von Kämpfern, die in Am. 2, 14. 15 erwähnt sind. In Am. 2, 14 wird auch von den «Schnellen» und von den «Starken» gesprochen.<sup>111</sup> Abgesehen von Pred. 9, 10 werden die Vokabeln qal und gibbōr nur in Am. 2, 14 und Jer. 46, 6 als Parallelbegriffe verwendet. In Am. 2, 14 und Jer. 46, 6 wird qal jeweils mit mănūs und nūs qal gebraucht; gibbōr wird jeweils mit mālaṭ pi. und mālaṭ ni. verwendet.

### 3.

Im letzten Teil möchten wir die Auffassung vertreten, dass Jeremia in der Formulierung des Spruches *Jer. 6, 1–8*<sup>112</sup> von einem bestimmten Amospruch, Am. 3, 9–11,<sup>113</sup> beeinflusst war.

Die Sprüche Jer. 6, 1–8 und Am. 3, 9–11 sind als Beispiele des prophetischen Gerichtswortes zu betrachten. Beide Sprüche sind in einer sehr eigenartigen Weise weitergebildet worden.

Das Gerichtswort Jer. 6, 1–8 wird mit einer Aufforderung zur Flucht eröffnet (V. 1).<sup>114</sup> Die Begründung dieser Aufforderung weist auf das drohende Unheil hin. V. 2, 3a (eine Frage,<sup>115</sup> die als Klage funktioniert) und 3b setzen voraus, dass der Feind Jerusalem schon erreicht hat, und schildern die Einschliessung der Stadt. V. 4 und 5 sind als Aufforderung zum Kampf zu bezeichnen.<sup>116</sup> In V. 6a steht eine Gerichtsankündigung, die mit der Botenformel eröffnet wird. Diese sehr knapp gehaltene Ankündigung knüpft an die Schilderung von V. 1–5 an. Sie konstatiert, dass der Anmarsch des Feindes als Gottesgericht zu verstehen ist. Auf die Gerichtsankündigung folgt dann eine Anklage (V. 6b, 7). Zum Schluss steht eine Mahnung (V. 8).

Nach Am. 3, 9–11 sollten die Philister<sup>117</sup> und Ägypter aufgefordert werden, sich auf den Bergen<sup>118</sup> rings um Samaria zu sammeln (ʿāsaph ni.). Diese Völker sollten nach Samaria kommen, um als Augenzeugen die Verderbtheit der Hauptstadt zu bestätigen (V. 9, 10). Das heisst, die Philister und Ägypter werden hier

<sup>111</sup> R. Rendtorff, Zu Amos 2, 14–16: Zs. atl. Wiss. 85 (1973), S. 226–7.

<sup>112</sup> Zu Jer. 6, 1–8 als einer Einheit: Rudolph (A. 4), S. 43–4; Bright (A. 4), S. 49; Nicholson (A. 4), S. 65–7. Auch Holladay (A. 49) betrachtet Jer. 6, 1–8 als eine Einheit und betont: «the symmetry is really most appealing» (S. 90–1). Nach Lundbom (A. 69) sind Jer. 6, 1–7 und 6, 8–12 als «companion poems» zu verstehen (S. 78–82).

<sup>113</sup> Am. 3, 9–11 bildet eine Einheit: Wolff (A. 17), S. 228–233; Mays (A. 59), S. 62–6; Rudolph (A. 18), S. 162–4.

<sup>114</sup> Bach (A. 104), S. 15 ff. 30–31. 34.

<sup>115</sup> Rudolph (A. 4), S. 42; Bright (A. 4), S. 43. 47–8; Holladay (A. 49), S. 90–1.

<sup>116</sup> Bach (S. 104), S. 62 77. 83 ff.

<sup>117</sup> LXX hat en Assyriōis, aber das masoretische «Asdod» ist nicht zu ändern: Wolff (A. 17), S. 231; Mays (A. 59), S. 62; Rudolph (A. 18), S. 158–9; Markert (A. 33), S. 94; dagegen Koch (A. 33), Teil 2, S. 18.

<sup>118</sup> LXX hat den Singular. Die Pluralform des masoretischen Textes sollte aber nicht geändert werden: Mays (A. 59), S. 64; Rudolph (A. 18), S. 159; anders Wolff (A. 17), S. 228–9; Markert (A. 33), S. 94.

nicht als Angreifer aufgefasst. Dagegen wird aber in der darauffolgenden Gerichtsankündigung (V. 11) von einem Feind gesprochen, der tatsächlich als Angreifer ins Land kommen wird: «Ein Feind wird das Land durchstreifen; der wird dir deine Macht zu Boden stürzen, und deine Paläste werden ausgeplündert.»<sup>119</sup> Anders als in Jer. 6, 1–8 wird in diesem Amospruch die Anklage der Gerichtsankündigung vorangestellt.

Obwohl diese Sprüche sehr individuelle Schöpfungen der beiden Propheten darstellen, sind inhaltliche und sprachliche Übereinstimmungen nicht zu übersehen. Ehe wir uns diesen Übereinstimmungen zuwenden, möchten wir aber noch darauf hinweisen, dass in Jer. 6, 1 eine Berührung mit einem anderen Amospruch festzustellen ist. Auf den Befehl, in Thekoa in die Trompete (šōphār) zu stoßen, folgt ein Hinweis auf das Unheil (rā'āh), das vom Norden her droht. In der Reihe von Fragesätzen, woraus Am. 3, 3–6 besteht, werden die als Paar zusammengehörigen V. 6a und V. 6b jeweils mit 'im jittāqa' šōphār b'e'ir und 'im tihjeh rā'āh b'e'ir eingeleitet. Im Alten Testament besteht eine solche Verbindung zwischen dem Stoßen in die Trompete (šōphār) und einem drohenden Unheil (rā'āh) nur in Am. 3, 6 und bei Jeremia.<sup>120</sup> Da es noch weitere Hinweise dafür gibt, dass Jeremia den Amospruch 3, 3 ff. gekannt hat,<sup>121</sup> liegt die Annahme sehr nahe, dass auch hier eine Anknüpfung an die Prophetie des Amos vorliegt. Sowohl in Am. 3, 6 als auch in Jer. 6, 1 wird das Unheil (rā'āh) als Gottesgericht verstanden.<sup>122</sup>

In Jer. 6, 1 lässt sich keine direkte Anknüpfung an den Amospruch 3, 9–11 feststellen. Dagegen ist es aber möglich, dass wir es hier mit einer indirekten Verbindung zwischen diesen beiden Sprüchen zu tun haben. In Jer. 6, 1 knüpft Jeremia an seinen eigenen früheren Spruch Jer. 4, 5 ff. an.<sup>123</sup> Jer. 4, 5 ff. wird mit den Imperativen haggīdū, hašmī'ū und 'imrū eröffnet. Die Topik der beiden letztgenannten Aufrufe ist «ein typisches Element einer als Heroldsinstruktion zu bezeichnenden Gattung».<sup>124</sup> Darauf folgt in 4, 5 ff. eine Aufforderung zur Flucht, die den Befehl hē'ās'ephū einschliesst. Wir nehmen an, dass hier eine Verbindung zwischen Jer. 6, 1–8 und dem Amospruch 3, 9–11 schon angedeutet ist. Auch Am. 3, 9 wird mit einer Heroldsinstruktion eröffnet. Wie in Jer. 4, 5 verwendet Amos die beiden Imperative hašmī'ū und 'imrū.<sup>125</sup> Obwohl die Heroldsinstruktion in Am. 3, 9 nicht zu einer Aufforderung zur Flucht führt, ist es auffällig, dass auch hier die Aufforderung zur Versammlung hē'ās'ephū<sup>126</sup> (eine Aufforderung, die im Alten Testament sehr selten vorkommt<sup>127</sup>) gebraucht wird.

<sup>119</sup> Mit Rudolph (A. 18), S. 158.

<sup>120</sup> Jer. 4, 5. 6; 6, 1.

<sup>121</sup> S. oben Abschnitt 2b zu Am. 3, 4.

<sup>122</sup> Zu Am. 3, 3–6 Stoebe (A. 15), S. 221–4.

<sup>123</sup> Vgl. Holladay (A. 49): Jer. 6, 1 «is a close variation of 4:5b–6» (S. 91).

<sup>124</sup> F. Crüsemann, Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel (1969), S. 53.

<sup>125</sup> In Am. 3, 9 ist w'e'imrū nicht zu streichen: Wolff (A. 17), S. 228; Rudolph (A. 18), S. 157; Koch (A. 33), Teil 1, S. 132–3; dagegen Mays (A. 59), S. 62; auch BHS.

<sup>126</sup> Wolff (A. 17), S. 229.

<sup>127</sup> Gen. 49, 1; Am. 3, 9; Jer. 4, 5; 8, 14 (vgl. Jer. 4, 5); Ez. 39, 1.

In Am. 3, 9–11 ist das viermalige Vorkommen der Vokabel 'armōn besonders auffallend. Dieses Wort, das als Stichwort in dem Amospruch gebraucht wird, wird auch in Jer. 6, 5 verwendet,<sup>128</sup> und zwar wird es durch seine Stellung in diesem jeremianischen Spruch besonders hervorgehoben. Die zitierte Rede des Feindes gipfelt in dem Hinweis auf seine Absicht, die 'armēnōt Jerusalems auszuplündern.

Ein weiterer Berührungspunkt mit dem Amospruch 3, 9–11 besteht in der jeremianischen Verwendung des Stammes sābab in Jer. 6, 3. Der Feind hat seine Zelte rings um (sābib) Jerusalem aufgeschlagen. Ähnlich weist die Gerichtsankündigung in Am. 3, 11 darauf hin, dass ein Feind das Land umzingeln wird.<sup>129</sup>

Sowohl in Jer. 6, 1–8 (V. 6b, 7) als auch in Am. 3, 9–11 (V. 9, 10) wird von einem Zusammenbrechen der göttlichen Ordnung gesprochen. Beide Sprüche befassen sich mit dem sozialen Unrecht, das in den Hauptstädten geübt wird. In den jeweiligen Anklagen sind auch sprachliche Übereinstimmungen festzustellen.

In Jer. 6, 6 ist die richtige Leseart am Beginn der Anklage Jerusalems aller Wahrscheinlichkeit nach in der Septuaginta erhalten: *ō pólis pseudés*.<sup>130</sup> Das würde heissen, dass diese Anklage mit einem Begriff anfängt, der in der Theologie Jeremias eine wichtige Rolle spielt. Nach T. Overholt verweist šeqer auf «the empty centre of the communal life. The inner harmony was gone, and in its place was a hollowness which prepared the way for collapse.»<sup>131</sup> Unter anderem wird šeqer sowohl dem Begriff mišpāt<sup>132</sup> als auch dem in der Verkündigung des Amos wichtigen Begriffspaar mišpāt / š'edāqāh<sup>133</sup> gegenübergestellt.<sup>134</sup>

Was mit dem Oberbegriff šeqer gemeint ist, wird in einer Reihenfolge von Ausdrücken verdeutlicht. Zwei von den hier gebrauchten Begriffen sind 'ošeq und ḥāmās wāšod.<sup>135</sup> Ḥāmās wāšod wird in Jerusalem «gehört». Wahrscheinlich wird auf die Hilferufe der Bedrängten hingewiesen.<sup>136</sup>

<sup>128</sup> 'armōn kommt nur noch viermal vor im Jeremiabuch bzw. zweimal in Sprüchen, die von Jeremia stammen – Jer. 9, 20; 17, 27; 30, 18; 49, 27. Zu 17, 27 Thiel (A. 7), S. 203 ff.; zu 49, 27 Rudolph (A. 4), S. 293.

<sup>129</sup> Hier ist wohl jesōbēb zu lesen: Wolff (A. 17), S. 229; Rudolph (A. 18), S. 159; Williplein (A. 53), S. 23.

<sup>130</sup> Bright (A. 4), S. 43.

<sup>131</sup> T. W. Overholt, *The Threat of Falsehood. A Study in the Theology of the Book of Jeremiah* (1970), S. 103; M. A. Klopfenstein, šqr täuschen: *Theol. Handw. z. A.T.*, 2 (1976), Sp. 1017.

<sup>132</sup> Vgl. Jer. 5, 1–6.

<sup>133</sup> Vgl. Isa. 28, 15–17.

<sup>134</sup> Klopfenstein (A. 131), Sp. 1012.

<sup>135</sup> Ḥāmās bezieht sich auf die «Verletzung der Pflicht gegen den Nächsten, Einschränkung seines Lebensrechtes und -raumes und umschliesst den ganzen Umfang unsozialen Verhaltens (Am. 3, 10) im Gegensatz zu Recht und Gerechtigkeit»: H. J. Stoebe, ḥāmās Gewalttat: *Theol. Handw. z. A.T.*, 1 (1971), Sp. 586; vgl. H. Haag, ḥāmās: *Theol. Wört. z. A.T.*, 2 (1977), Sp. 1056. In dem Begriff ḥāmās wāšod ist es wahrscheinlich, dass šod fast als Synonym zu ḥāmās verwendet wird; so Stoebe (A. 135), Sp. 583; anders I. L. Seeligmann, *Zur Terminologie für das Gerichtsverfahren im Wortschatz des biblischen Hebräisch: Vet. Test. Suppl.* 16 (1967), S. 257; auch Wolff (A. 17), S. 232–3.

<sup>136</sup> Zu ḥāmās als Notruf vgl. G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, 1 (1969), S. 170, Anm. 33; H. J. Boecker, *Redeformen des Rechtslebens im Alten Testament* (1970),

Auch Amos spricht von «the departure from an order of society which was formed according to Yahweh's will and which maintained every Israelite one with the other in a system of mutual responsibility».<sup>137</sup> Die Leute, die hier angesprochen sind, verstehen nicht (lo<sup>3</sup>-jād<sup>3</sup>ū) das Rechte (n<sup>e</sup>koḥāh) zu tun (V. 10a).<sup>138</sup> Statt dessen ist der Gewinn, den sie durch ḥāmās wāšod erreicht haben, in den Palästen<sup>139</sup> Samarias aufgespeichert (V. 10b). In Jes. 59, 14 steht n<sup>e</sup>koḥāh als Synonym für mišpāt und š<sup>e</sup>dāqāh; in Ez. 45, 9 wird ḥāmās wāšod dem Begriffspaar mišpāt / š<sup>e</sup>dāqāh gegenübergestellt.<sup>140</sup> Obwohl der Begriff ḥāmās wāšod in der Rechtssprache des alten Israels beheimatet sein könnte, kommt er im Alten Testament erst in Am. 3, 10 vor.<sup>141</sup> Da der Begriff dann erst wieder bei Jeremia verwendet wird, ist es jedenfalls möglich, dass Jeremia ihn von Amos übernommen hat.

Auch Amos gebraucht eine Form des Stammes ʿāšaq in Am. 3, 9–11. In Samaria sollten die Augenzeugen die ʿašūqīm b<sup>e</sup>qirbāh<sup>142</sup> konstatieren (Am. 3, 9). Im Alten Testament wird nur hier und in Jer. 6, 6 der Stamm ʿāšaq mit qereb (b<sup>e</sup>qirbāh) verbunden.

In Jer. 6, 7<sup>143</sup> wird das Wort rāʿāh, das am Anfang des Spruches Jer. 6, 1–8 verwendet wird, wieder aufgenommen. In V. 7 verweist es auf die Bosheit des Volkes. In Jer. 6, 1 dagegen bedeutet es das Unheil, das von Norden her droht.<sup>144</sup>

S. 57–66; Haag (A. 135), Sp. 1057–8. Zu der Möglichkeit, dass auch ḥāmās wāšod als Notruf funktioniert hat, Bright (A. 4), S. 48; Berridge (A. 9), S. 151 ff.; D. J. A. Clines und D. M. Gunn, «You Tried to Persuade Me» and «Violence! Outrage!» in *Jeremiah 20, 7–8: Vet. Test. 28* (1978), S. 20–27.

<sup>137</sup> Mays (A. 59), S. 65.

<sup>138</sup> Vgl. Jer. 4, 22.

<sup>139</sup> V. Maag, *Text, Wortschatz und Begriffswelt des Buches Amos* (1951), S. 15; Willi-Plein (A. 53), S. 23; und Markert (A. 33), S. 95, möchten b<sup>e</sup>armenōtēhem in Am. 3, 10 streichen (metrisch überschüssig); dagegen Rudolph (A. 18), S. 159; Mays (A. 59), S. 63; Wolff (A. 17), S. 228; Koch (A. 33), 1, S. 132–3, und bes. 2, S. 19. 152.

<sup>140</sup> Wolff (A. 17), S. 232.

<sup>141</sup> Der Begriff kommt auch in Jer. 6, 7; 20, 8; Ez. 45, 9 vor. Vgl. auch Hab. 1, 3 (šod w<sup>e</sup>ḥāmās) und Isa. 60, 18 und Hab. 2, 17.

<sup>142</sup> Eine Streichung von waʿašūqīm beqirbāh wird zuletzt von Markert (A. 33) vorgeschlagen; vgl. auch BHS. Er behauptet, der Ausdruck überfülle das Metrum, wirke «in seiner Erläuterung zu V. 9b als Nachklapp» und greife «in seiner Wortwahl auf 4, 1 zurück» (S. 95). Diese Beweise reichen aber keineswegs aus, eine Tilgung von diesen Wörtern zu rechtfertigen. Zur metrischen Form von 3, 9–11 Maag (A. 139), S. 15.

<sup>143</sup> Auch wenn wir hier nicht an eine direkte Anknüpfung an die Prophetie des Amos zu denken haben, ist es auffallend, dass in Jer. 6, 7 eine Form verwendet wird, die in der Weisheit beheimatet ist, aber erst bei Amos (Am. 3, 12) in einer veränderten Anwendung gebraucht wird, nämlich ein Gleichnis, wo die Sätze jeweils mit kī und kēn eröffnet werden. Bei den Propheten wird das Gleichnis nicht zur Belehrung, sondern entweder in der prophetischen Anklage oder in einer Ankündigung des Gerichts verwendet. S. hierzu T. R. Hobbs, *Some Proverbial Reflections in the Book of Jeremiah: Zs. atl. Wiss.* 91 (1979), S. 62 ff. Hobbs verweist auf Am. 3, 12; Isa. 31, 4; Jer. 2, 26; 3, 20; 6, 7; 24, 5. 8; Ez. 15, 6 (vgl. auch Jer. 17, 11). In Jer. 6, 7 «... the prophet is ... using a well-known proverbial form to condemn the city of Jerusalem» (S. 66).

<sup>144</sup> Vgl. die ähnliche zweimalige Anwendung von rāʿāh in Jer. 23, 10. 12; hierzu Rudolph (A. 4), S. 150.

Mit dieser Aufgreifung des Wortes *rā'āh* in V. 7, das jetzt aber auf die Schuld des Volkes hinweist, wird ausgedrückt, dass das Gottesgericht der Schuld des Volkes entspricht. Dieses stilistische Merkmal des Jeremiaspruches findet in der Verwendung des Stichwortes *'armōn* in Am. 3, 9–11 eine gewisse Entsprechung. Nach Am. 3, 11 werden «die Häuser der Räuber . . . selbst ausgeraubt. Der Ort der Schuld wird der Ort der Strafe.»<sup>145</sup>

Während am Anfang des Spruches Am. 3, 9–11 die Aufmerksamkeit auf die Hauptstadt Samaria gelenkt wird (V. 9, 10), wird dann in der Gerichtsankündigung (V. 11) klargestellt, dass das ganze Land (*'ereṣ*) von diesem Gericht betroffen wird. «Die Gerichtsankündigung formuliert kurz und knapp die harte Botschaft vom Ende Israels, die Amos aufgezwungen ist.»<sup>146</sup>

Diese Einbeziehung des ganzen Landes in einen Spruch, der allem Anschein nach nur mit der Hauptstadt zu tun hat, lässt sich auch in Jer. 6, 1–8 feststellen. Es ist eindeutig, dass die Stadt Jerusalem im Mittelpunkt dieses Spruches steht. Es muss aber gefragt werden: Worauf zielt dieser Spruch? Es ist von entscheidender Bedeutung, dass am Ende dieses Spruches auf eine mögliche Zerstörung des ganzen Landes (*'ereṣ*)<sup>147</sup> hingewiesen wird (V. 8b): *pen-<sup>a</sup>šimēk š'emāmāh 'ereṣ lō nōšābāh*.<sup>148</sup>

Die Mahnung in Jer. 6, 8a $\alpha$  wird meistens so verstanden, dass Jeremia hier mit einer möglichen Vermeidung des angekündigten Gerichts rechnet, wenn das Volk umkehren würde.<sup>149</sup> Dass diese Auslegung von V. 8a $\alpha$  dem Text gerecht ist, scheint uns aber sehr fragwürdig zu sein. Statt einer Übersetzung des einleitenden *hiwwāsērī* mit «Lass dich warnen»<sup>150</sup> ist der Imperativ eher mit «Lass dich züchtigen» zu übersetzen.<sup>151</sup> *Jāsar ni.* wird im Jeremiabuch noch einmal verwendet, in Jer. 31, 18, und hier wird die vollzogene Strafe Jahwes vorausgesetzt,<sup>152</sup> indem die Wörter dem

<sup>145</sup> Wolff (A. 17), S. 233; Rudolph (A. 18), S. 164.

<sup>146</sup> Wolff (A. 17), S. 233.

<sup>147</sup> Wenn unsere Auffassung von Jer. 6, 1–8 richtig ist, ist es keineswegs sonderbar, dass in V. 8 vom «Land» gesprochen wird; gegen B. Duhm, *Das Buch Jeremia* (1901), S. 67: «Ist vielleicht *'ereṣ* aus *'ir* verschrieben . . .?»

<sup>148</sup> Vgl. Jer. 4, 7. Wahrscheinlich liegt hier eine Anknüpfung an die Verkündigung Jesajas vor, vgl. bes. Jes. 6, 11: Berridge (A. 9), S. 92–4. Dies dürfte als ein zusätzlicher Beweis gelten, dass Jeremia sich mit seiner Formulierung von Jer. 6, 1–8 in der Bahn seiner prophetischen Vorgänger bewegt.

<sup>149</sup> Vgl. etwa Bright (A. 4), S. 49.

<sup>150</sup> So etwa Rudolph (A. 4), S. 42. M. Saebø, *jsr* züchtigen: *Theol. Handw. z. A.T.*, 1 (1971), Sp. 741, schreibt einerseits, dass «im Rahmen der prophetischen Gerichtsrede . . . *jsr/mūsār* . . . durchgehend Gottes straffendes Gerichtshandeln angesichts seines Volkes» meint. Andererseits behauptet er, dass in Jer. 6, 8 *jsr* als Warnung zu verstehen ist (Jer. 6, 8 wird mit Ez. 5, 15 und 23, 48 verglichen).

<sup>151</sup> So richtig F. Brown, G. R. Driver, C. A. Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of the O.T.* (1962), S. 416 («let oneself be chastened by discipline of God»).

<sup>152</sup> Zu dieser Stelle P. Tribble, *The Gift of a Poem. A Rhetorical Study of Jeremiah 31, 15–22: Andover Newton Quarterly* 17 (1977), S. 271–80; B. W. Anderson, «The Lord Has Created Something New». *A Stylistic Study of Jer. 31, 15–22: Cath. Bibl. Quart.* 40 (1978), S. 463–478; Lindars (A. 4), S. 52 ff.

Volk in den Mund gelegt werden: «Du hast mich gezüchtigt, dass ich gezüchtigt ward.»<sup>153</sup> Dass *jāsār ni.* in Jer. 6, 8 mit «züchtigen» zu übersetzen ist, erfährt noch eine weitere Bestätigung, wenn man die jeremianische Verwendung von *jāsār pi.*<sup>154</sup> und das Substantiv *mūsār*<sup>155</sup> in Betracht zieht.

Wenn unsere Erwägungen zu Jer. 6, 8aα richtig sind, kann hier von einer Aufhebung des Gerichtsurteils nicht die Rede sein. Dagegen ist Jer. 6, 8 so zu verstehen: Wenn auch das Kommen des Gerichts unvermeidlich ist, muss es aber nicht das Ende bedeuten.<sup>156</sup> Bis jetzt hat Jahwe sich nicht von seinem Volk zurückgezogen. Wenn das Volk sich aber wie bisher<sup>157</sup> nicht durch das Gericht züchtigen lässt, dann muss mit der Möglichkeit gerechnet werden, dass Jahwe seine Seele vom Volk losreisst (V. 8aβ) und es der völligen Vernichtung preisgibt (V. 8b). In Jer. 6, 1–8 geht es nicht allein um das Verhängnis der Hauptstadt. Jerusalem verkörpert und ist verantwortlich für den ganzen Staat und das ganze Volk.<sup>158</sup> Das Gericht ist bevorstehend und unentrinnbar. Ob das Gericht die totale Vernichtung bedeuten wird, hängt jetzt von der Antwort der Einwohner Jerusalems ab.

Es ist keineswegs ausgeschlossen, dass Am. 3, 9–11 ähnlich zu verstehen ist. Eine Gerichtsankündigung kann die Absicht haben, das Volk zur Umkehr zu rufen.<sup>159</sup> Auch wenn das Gericht unabwendbar ist, bleibt die Hoffnung, dass ein Rest das Gericht überleben wird.<sup>160</sup> Jeremias Anknüpfung an diesen Amospruch in seiner Formulierung von Jer. 6, 1–8 legt die Vermutung nahe, dass Jeremia die Absicht der Verkündigung des Amos in Am. 3, 9–11 so verstanden hat.

\*

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass sowohl Amos als auch Jeremia von einem bevorstehenden und unentrinnbaren *Gottesgericht* gesprochen haben. In der Verkündigung der beiden Propheten ging es um eine unmittelbare Begegnung

<sup>153</sup> Vgl. auch *jāsār ni.* in Lev. 26, 23: «Wenn ihr euch durch diese (Strafen) von mir nicht züchtigen lassen werdet . . .»; darüber M. Noth, *Das Alte Testament Deutsch*, 6 (1962), S. 170.

<sup>154</sup> Vgl. Jer. 2, 19; 10, 24.

<sup>155</sup> Vgl. Jer. 2, 30; 5, 3; 30, 14.

<sup>156</sup> Unsere Auffassung deckt sich also nur teilweise mit derjenigen von Warmuth (A. 7), S. 122.

<sup>157</sup> Vgl. Jer. 5, 3; 2, 30; 3, 3. Hierzu oben, Abschnitt 2a.

<sup>158</sup> In Jer. 6, 1 ist die Aufforderung zur Flucht als rhetorisches Stilmittel zu verstehen. Die Angesprochenen sind nicht etwa die Benjaminiten, sondern die Bevölkerung der Hauptstadt. Schon das dreifache Wortspiel in Jer. 6, 1 (Rudolph, A. 4, S. 42) lässt vermuten, dass diese Aufforderung lediglich eine rhetorische Funktion hat. Es ist möglich, dass Thekoa um der Assonanz willen als «Zufluchtsort» erwähnt wird (Bright, A. 4, S. 47). Es ist auch keineswegs ausgeschlossen, dass Jeremias Erwähnung von den Benjaminiten auch so zu erklären ist. Anders Bach (A. 104), S. 31. 34. 43.

<sup>159</sup> Reventlow (A. 16), S. 52; T. Raitt, *The Prophetic Summons to Repentance: Zs. atl. Wiss.* 83 (1971), S. 46 ff.; H. W. Hoffmann, *Form – Funktion – Intention: ebd.* 82 (1970), S. 341–6; ders., *Die Intention der Verkündigung Jesajas* (1974), S. 47–9.

<sup>160</sup> Berridge (A. 20), S. 321–340.

mit Jahwe selbst, eine Begegnung, die sowohl das Ende des Staates als auch das Ende des Volkes bedeuten könnte.

Das radikale Gottesgericht, das *Amos* im 8. Jahrhundert für das *Nordreich* verkündet hatte, würde jetzt auch für das *Südreich* eintreten. Dies zu verkünden war die Aufgabe *Jeremias*. Um diese Botschaft deutlich zu machen, greift Jeremia auf die Verkündigung seines Vorgängers Amos zurück. Er übernimmt Formulierungen, die schon in der Verkündigung des Amos gebraucht worden waren. Diese Übernahme von Formulierungen ist aber im Sinne einer Aktualisierung der Verkündigung des Amos zu verstehen.

Sowohl inhaltliche als auch sprachliche Berührungen zwischen der Verkündigung des Jeremia und den Amosprüchen Am. 1, 13–15; 2, 6–16 (V. 14–16); 3, 3–6; 3, 9–11; 4, 6–12 (V. 6–11); 5, 1–6 (V. 2); 5, 12. 16. 17; 5, 18–20; 7, 7. 8; 8, 1. 2; 9, 1–4 (V. 1. 4) haben sich feststellen lassen. In einigen Fällen ist mit der Möglichkeit zu rechnen, dass beide Propheten aus einer gemeinsamen Überlieferung geschöpft haben. Jedoch wird man sich angesichts der Anzahl von Berührungen der Annahme nicht entziehen können, dass Jeremia an die Verkündigung des Amos angeknüpft hat, eine Anknüpfung, die sich aus der gemeinsamen Aufgabe dieser beiden Propheten erklären lässt.

*John M. Berridge, Antigonish, Nova Scotia*