

## Die unbedingte Gerichtsankündigung des Amos\*

### I

Die Gerichtsankündigung gilt als das hervorragende Merkmal der alttestamentlichen Prophetie des 8. Jh. v. Chr. Sie erfolgt unbedingte, steht also unter keinem strafmildernden oder -erlassenden Vorbehalt, und sie läuft auf den Untergang von Staat, Kult und Sozialverband hinaus. Damit sprengt sie den Rahmen der in Israel überkommenen Prophetie, die zwar Gerichtsworte gegen einzelne Personen oder auch gegen Gruppen kennt, für die jedoch eine völlige Distanzierung des Nationalgottes von den durch ihn legitimierten Institutionen und von dem ihm anvertrauten Gemeinwesen undenkbar ist. Für diesen Vorgang finden sich nach dem gegenwärtigen Quellenbefund im gesamten Alten Orient keine Parallelen.

In jüngerer Zeit gibt es nun Ansätze, die unbedingte Gerichtsprophetie von den namengebenden Propheten zu lösen und als das Resultat redaktioneller Überlieferungsbildung zu verstehen. Dabei fungiert das Bild späterer Schriftgelehrsamkeit unterschwellig als Modell. Und die partiell gültige Aussage, dass die Schriften des AT der literarische Niederschlag des auslegenden Umgangs mit Schrift und Erfahrungen sind, und zwar vornehmlich aus der resultativen Perspektive des nachexilischen Judentums, wird zum literarhistorischen Generalschlüssel<sup>1</sup>. Das geschieht für die einzelnen Propheten natürlich in unterschiedlicher Weise. Im Folgenden interessiert allein die unbedingte Gerichtsankündigung des Amos, das – wie es R. Smend treffend formuliert hat<sup>2</sup> – „Nein des Amos“. Denn nach landläufiger Sicht eröffnet der im Nordreich wirkende Amos die Reihe der Gerichtspropheten und gehört in die erste Hälfte des 8. Jh. v. Chr. Sein Auftreten fiel demnach unzweideutig in die Zeit vor der aktuellen neuassyrischen Bedrohung, die im Jahre

---

\* Die folgenden Darlegungen gehen auf Vorlesungen zurück, die im Herbst 1999 und Sommer 2000 in wechselnder Gestalt an den Universitäten Göttingen, Tübingen, Heidelberg und Mainz gehalten wurden.

<sup>1</sup> Vgl. für die Prophetenbücher K. Schmid, *Klassische und nachklassische Deutungen der alttestamentlichen Prophetie*, ZNThG 3, 1996, 225–250, besonders 247ff.

<sup>2</sup> R. Smend, *Das Nein des Amos*, in: Ders., *Die Mitte des Alten Testaments. Gesammelte Studien Band 1* (BEvTh 99), München 1986, 85–103.

734/33 mit einem verheerenden Syrienfeldzug Tiglat-Pilezers III. begann und unter dessen Nachfolgern relativ schnell zum Untergang des Nordreichs im Jahre 722 v. Chr. führte<sup>3</sup>. Auftreten und Verkündigung des Amos in der ersten Hälfte des 8. Jh. v. Chr. sind damit der Prüfstein für jeden Versuch, die unbedingte Gerichtsankündigung als rückblickende Deutung der bereits eingetretenen nationalen Katastrophe zu verstehen. So etwa in der redaktionsgeschichtlichen Erklärung, die V. Fritz vorgelegt hat<sup>4</sup>. Wie schon H. W. Wolff<sup>5</sup> unterscheidet er Amos und Amoschule, weist letzterer jedoch den Löwenanteil zu. Maßgebliches Kriterium ist hierbei das Nebeneinander bedingter und unbedingter Gerichtsankündigungen, das nach Fritz auf grundlegend unterschiedliche Entstehungssituationen hindeutet. Der Prophet der ersten Hälfte des 8. Jh. v. Chr. habe sich noch ganz in nationalreligiösen Bahnen bewegt. Die unbedingte Gerichtsankündigung gehe hingegen auf eine Amoschule des ausgehenden 8. Jh. v. Chr. zurück, die den erlittenen Untergang des Nordreichs im *vaticinium ex eventu* als Vollzug eines vom Volk verschuldeten Gerichts gedeutet habe.

Ähnlich votiert R. G. Kratz, der die Argumentation jedoch mit einigen grundsätzlichen Erwägungen zur Redaktionsgeschichte der Prophetenbücher abzusichern sucht<sup>6</sup>. Hierzu beruft er sich auf die von J. Jeremias<sup>7</sup> eingeforderte Unterscheidung zwischen dem mündlichen Prophetenwort und seiner schriftlichen Überlieferung: Das mündlich gesprochene Wort ergeht in eine unwiederholbare geschichtliche Stunde hinein. Es hat einen konkreten Anlass und Adressaten. Das schriftlich überlieferte Wort bewahrt zwar diese situative Einbindung, doch wird es mit dem Anspruch tradiert, dass seine Aussagen auch auf andere geschichtliche Stunden übertragbar sind und bleibende Aktualität besitzen. Insofern erfolgen die Niederschrift und Sammlung von Prophetenworten nicht zufällig. Vielmehr bedeuten sie immer auch

---

<sup>3</sup> Zu den ereignisgeschichtlichen Hintergründen vgl. B. Becking, *The Fall of Samaria, An Historical and Archaeological Study* (Studies in the History of the Ancient Near East 2), Leiden/New York/Köln 1992.

<sup>4</sup> V. Fritz, *Amosbuch, Amos-Schule und historischer Amos*, in: Ders. u.a. (Hg.), *Prophet und Prophetenbuch* (FS O. Kaiser) (BZAW 185), Berlin/New York 1989, 29–43. Vgl. ferner ders., *Die Fremdvölkersprüche des Amos*, VT 37 (1987) 26–38.

<sup>5</sup> H. W. Wolff, *Dodekapropheten 2. Joel und Amos* (BK XIV/2), Neukirchen-Vluyn 1985.

<sup>6</sup> R. G. Kratz, *Die Redaktion der Prophetenbücher*, in: Ders./T. Krüger (Hg.), *Rezeption und Auslegung im Alten Testament und in seinem Umfeld* (OBO 153), Fribourg/Göttingen 1997, 9–27.

<sup>7</sup> Grundlegend: J. Jeremias, *Das Proprium der alttestamentlichen Prophetie* (1994), in: Ders., *Hosea und Amos* (FAT 13), Tübingen 1996, 20–33.

einen Prozess der Auslese, der Neuformulierung und der literarischen Komposition. Nach Kratz ist deshalb bereits die Erstverschriftung von Prophetenworten als redaktioneller Vorgang zu bewerten, und zwar mit der für unseren Zusammenhang entscheidenden und über Jeremias hinausweisenden Konsequenz, dass der Anlass der Erstverschriftung und das Interesse an der weiteren Überlieferung zusammenfallen<sup>8</sup>. Diese Überlegungen führen Kratz auf den Untergang des Nordreiches im Jahre 722 v. Chr. als Auslöser für die gerichtsprphetische Überlieferungsbildung. Die Tatsache, dass Juda in der üblichen Symbiose von Volk und Gott lebte, die mit demselben Gott Jahwe in Israel zerbrochen war, habe es in Juda erfordert, Jahwes Verhalten angesichts des Untergangs des Nordreichs zu erklären. Diese Krisenbewältigung hätten schriftgelehrte Kreise geleistet. Sie hätten Orakel überkommener Prophetie gegen Einzelne zur unbedingten Gerichtsprphetie gegen das ganze Volk Israel ausgestaltet, in der *ex eventu* das Geschehene auf einen Jahwe jenseits staatlicher Ordnung zurückgeführt wird. Die Anfänge der unbedingten Gerichtsprphetie und die Überlieferungsbildung fallen demnach zusammen. Es zeige sich: „Die unbedingte Gerichtsprphetie ist nicht die Voraussetzung, sondern ein Produkt der Überlieferungsbildung in den alttestamentlichen Prophetenbüchern“<sup>9</sup>.

Noch weiter geht U. Becker<sup>10</sup>. Auch er hält die unbedingte Gerichtsprphetie des AT für ein späteres Konstrukt, allerdings aus der Zeit nach der Zerstörung Jerusalems im Jahr 587 v. Chr. Hatte man bislang erst in den gegen Ende der Entstehungsgeschichte des Amosbuches hinzugefügten Doxologien den Niederschlag nachexilischer Debatten und den Rekurs auf die Schöpfungstheologie gefunden<sup>11</sup>, so erkennt Becker schon im Grundbestand der Visionen das Ergebnis theologischer Reflexion aus nachexilischer Zeit, in der das Ende des Gottesvolkes als partielle Rücknahme der Schöpfung gedeutet werde.

Die im Folgenden am Beispiel der Visionen im Amosbuch zu erörternde Frage lautet also: Haben die Redaktoren das „Nein des Amos“ erfunden? Die These ist: Die Visionen markieren den Übergang zur unbedingten Ge-

---

<sup>8</sup> Kratz, Redaktion (s. Anm. 6), 19.

<sup>9</sup> Kratz, Redaktion (s. Anm. 6), 20.

<sup>10</sup> U. Becker, Der Prophet als Fürbitter: Zum literarhistorischen Ort der Amos-Visionen, VT 51 (2001) 141–165.

<sup>11</sup> Zu den Doxologien in (1,2); 4,13; 5,8f.; 9,5f. vgl. J. Jeremias, Der Prophet Amos (ATD 24/2), Göttingen 1995, 56–58. Zu 1,2 vgl. K. Koch, Die Rolle der hymnischen Abschnitte in der Komposition des Amos-Buches, ZAW 86 (1974) 504–537.

richtsprophetie, und sie gehen auf eine historische Prophetengestalt Amos zurück.

## II

Wie die anderen uns vorliegenden Prophetenbücher ist auch das Amosbuch das Resultat eines aktualisierenden Fortschreibungsprozesses. Dieser weithin unbestrittene Befund rät dazu, nicht mittels formgeschichtlicher Beobachtungen bei der Bestimmung der kleinsten primär selbständigen Einheiten einzusetzen. Vielmehr empfiehlt sich ein langsames Zurücktasten vom gegebenen Sicherem zum Unsicheren, vom vorliegenden Buchganzen hin zu seinen möglichen Vorformen. Aus Raumgründen müssen wir den Weg allerdings ein wenig abkürzen. Unseren Ausgangspunkt bildet diejenige Stufe der Genese des Amosbuches, in der seine charakteristische Dreiteilung erstmals greifbar wird, also ein Mittelteil mit der Sammlung der Amosworte in Kap. 3–6 und zwei jeweils fünfstrophige Rahmenteile, die Völkerworte in Kap. 1–2 und die Visionen in Kap. 7–9. Unberücksichtigt bleiben die kompositorische Stellung im Zwölfprophetenbuch<sup>12</sup> sowie diejenigen Texte, die eindeutig – und weitgehend unbestritten – jünger sind als der dreigliedrige Buchaufbau. In dem Textbereich, der uns beschäftigen wird, sind dies die sekundären Orakel gegen Tyrus, Edom, und Juda in 1,9–12; 2,4f.<sup>13</sup> sowie Doxologie und Buchschluss in 9,5–15<sup>14</sup>. Hinzu kommt die Amos- und Amazjaerzählung in 7,10–17: Der Fremdbbericht unterbricht mitsamt dem überleitenden Wort gegen die Höhen Isaaks in 7,9 den Zusammenhang der dritten und vierten Vision. Dass er folglich erst nachträglich in den Visionenzyklus eingeschoben wurde, ist seit langem erkannt. Darüber hinaus ist er deutlich

---

<sup>12</sup> Vgl. hierzu jetzt A. Scharf, Die Entstehung des Zwölfprophetenbuchs. Neubearbeitungen von Amos im Rahmen schriftenübergreifender Redaktionsprozesse (BZAW 260), Berlin/New York 1998; J. D. Nogalski, Literary Precursors to the Book of the Twelve (BZAW 217), Berlin/New York 1993; ders., Redactional Processes in the Book of the Twelve (BZAW 218), Berlin/New York 1993.

<sup>13</sup> Über den sekundären Charakter der Orakel gegen Tyrus, Edom und Juda herrscht weitgehend Konsens. Vgl. Wolff, Dodekapropheten (s. Anm. 5), 170f. 184f.

<sup>14</sup> Zu 9,5f. s.o. Anm. 10. Der sukzessiv entstandene Abschnitt 9,7–10.11–12.13–15 setzt das Amosbuch in 1,1–9,6 voraus, und zwar einschließlich seiner sekundären Bestandteile. 9,7 wird zwar häufig von seinem Kontext isoliert und als besonders charakteristisches Einzelwort des Propheten gewertet, doch ist die Doppelfrage (mit Anredewechsel) nur schwer aus ihrem vorliegenden Kontext zu lösen. Sie gehört gemeinsam mit ihrer Antwort in 9,8–10 in die Diskussion um die fünfte Vision.

auf seinen Kontext hin formuliert, was ihn als redaktionelles Gebilde ausweist<sup>15</sup>. M.E. handelt es sich um eine wohl frühestens exilische Ausgestaltung der Erzählung in 1 Kön 13 über den Aufenthalt eines namenlosen Südreichspropheten in Bet-El. Für die historische Rekonstruktion und auch für unser Thema trägt sie nichts aus<sup>16</sup>.

Betrachten wir den Aufbau des dreigliedrigen Amosbuches genauer, so weisen die verbleibenden Völkersprüche und die Visionen eine strophische Strukturierung auf, durch die beide Rahmenteile des Buches aufeinander bezogen sind<sup>17</sup>. Es handelt sich jeweils um einen fünfstrophigen Zyklus, dessen ersten vier Glieder paarweise angelegt sind und dessen Höhepunkt die letzte und fünfte Strophe bildet. Die fünfte Strophe hebt sich formal wie inhaltlich von den vorhergehenden Strophen ab. Beide Zyklen erhalten so ein deutliches Achtergewicht. Die Schlussstrophen sind durch die Leitworte פָּנֹן „fliehen“ und פִּי/נִי „retten/entrinnen“ sowie durch die Beschreibung der Totalität und Unausweichlichkeit des angekündigten Unheils aufeinander bezogen. Das Unheil ist jeweils als Erdbeben vorgestellt. Hinzu kommt eine beiden Strophen gemeinsame Fünferstruktur (fünf Verfehlungen Israels; fünf vermeintlich sichere Orte, die dem Zugriff Jahwes nicht entzogen sind)<sup>18</sup>. Fassen wir diese Beobachtungen zusammen, so ist kaum anzunehmen, dass die Schlussstrophen unabhängig voneinander entstanden sind. Nun gestaltet die fünfte Vision das gemeinsame Motiv des Erdbebens zu einem Ereignis von kosmischer Bedeutung aus: Das Beben der Tempel-

---

<sup>15</sup> Vgl. H. Utschneider, Die Amazjaerzählung (Am 7,10–17) zwischen Literatur und Historie, BN 41 (1988) 76–101; H.G.M. Williamson, The Prophet and the Plumb-Line. A Redaction-Critical Study of Amos VII, in: A.S. van der Woude (Hg.), In Quest of the Past. Studies on Israelite Religion, Literature and Prophetism (OTS 26), Leiden 1990, 101–121; Jeremias, Amos (s. Anm. 11), 106–112.

<sup>16</sup> Zur Verbindung mit 1 Kön 13 vgl. C. Levin, Amos und Jerobeam I., VT 45 (1995) 307–317. Gegen Levin liegt die Priorität aber eher bei 1 Kön 13, führt doch die Entwicklung derartiger Erzählungen in der Regel nicht zur Anonymität der Hauptperson: Der Verfasser von Am 7 hat die Erzählung von einem anonymen Propheten zur Zeit des Reichsgründers Jerobeam I. aufgegriffen und ein Pendant für die Zeit des namensgleichen und letzten wichtigen Königs des Reiches geschaffen. Durch diese Aufnahme umfasst die Botschaft des Amos in gut dtr Prophetenlehre die ganze Zeit des Nordreichs.

<sup>17</sup> Auf diesen Sachverhalt haben insbesondere H. Gese, Komposition bei Amos (1983), in ders.: Alttestamentliche Studien, Tübingen 1991, 94–115, hier 95–105, und J. Jeremias, Völkersprüche und Visionsberichte im Amosbuch (1989), in ders., Hosea und Amos, (s. Anm. 7), 157–171 hingewiesen.

<sup>18</sup> Allerdings ist hier zu beachten, dass sich die Fünferstruktur der Israelstrophe der literarkritischen Rekonstruktion verdankt. Vgl. H. Gese, Komposition (s. Anm. 17), der Am 2,14b.15aß als sekundär ansieht.

schwellen stürzt die labile Ordnung der Welt ins Chaos. Der Israelstrophe sind diese kosmischen Implikationen des Erdbebens fremd, weshalb ihr mit einiger Sicherheit die Priorität zukommt – sei es, dass beide Schlusstrophen im Sinne einer buchinternen Steigerung auf ein und denselben Verfasser zurückgehen, sei es, dass die fünfte Vision literarisch jünger ist.

### III

Was folgt hieraus für die literarhistorische Bewertung der übrigen Visionen? Das Urteil über die fünfte Vision ist dann auf den gesamten Visionenzyklus auszuweiten, wenn man ihn mit den meisten Kommentatoren auf nur einen Verfasser zurückführt. Dieser eine Verfasser hätte die Visionen von vornherein als Teil einer größeren Komposition auf die Völkersprüche hin gestaltet. Da diese Komposition – Völkersprüche, Visionenzyklus – die nach ganz anderen Gesichtspunkten angelegte Spruchsammlung in Kap. 3–6 rahmt, legt sich der weitergehende Schluss nahe, dass zumindest der Visionenzyklus gleich für diese Rahmung konzipiert wurde. Dies gilt um so mehr, als sich zeigen lässt, dass die Glieder des fünfstrophigen Völkerspruchzyklus nicht gleich ursprünglich sind<sup>19</sup>. Die kompositorische Stellung des Visionenzyklus spricht dann für seine redaktionelle Herkunft. Anders formuliert: Wer den Visionenzyklus als literarisch einheitlich nimmt, wird nicht ohne weiteres von einer zeitlichen oder sachlichen Nähe der Visionen zum Propheten Amos ausgehen dürfen.

Nun gibt es gute Argumente dafür, dass die fünfte Vision gegenüber den vier vorhergehenden sekundär ist. Gerade im Hinblick auf die formale Einheitlichkeit der Völkersprüche mit ihrer stets gleichen Einleitung ist nicht einsichtig, weshalb im Visionenzyklus vor der vermeintlich entscheidenden

---

<sup>19</sup> Die Philisterstrophe in 1,6–8 ist entgegen der Mehrheitsmeinung sekundär: Die Strophe wiederholt das Orakel gegen Damaskus mechanisch (vgl. V. 8 mit V. 5 sowie V. 7 mit V. 4), wobei in V. 8 wegen der drei Philisterstädte die Symmetrie (Thronender, Zepterträger) verloren geht. Ferner zeichnet sie wie die sekundären Orakel gegen Edom und Tyrus, aber im Gegensatz zur Damaskusstrophe ein negatives Bild von Edom, und sie zerstört die geographisch sinnvolle Anordnung von Aram/Damaskus, Ammon und Moab, den östlichen Nachbarn des an vierter Stelle genannten Nordreichs Israel. Vgl. K. Marti, Dodekatepheton (KHC 13), Tübingen 1904, 144–224; B. Duhm, Anmerkungen zu den Zwölf Propheten I, ZAW 31 (1911) 1–43, hier 2; W. Dietrich, JHWH, Israel und die Völker beim Propheten Amos, ThZ 48 (1992) 315–328, hier 316f.; H.M. Niemann, Theologie in geographischem Gewand, in: Ders. u.a. (Hg.), Nachdenken über Israel, Bibel und Theologie (FS K.-D. Schunck) (BEAT 37), Frankfurt/M. 1994, 177–196, hier 182f.

Schlussstrophe die bisherige Einleitungsformel aufgegeben ist<sup>20</sup>. Zu den formalen Unterschieden, zu denen auch das Fehlen des Dialogs zwischen Jahwe und dem Propheten aus den vorhergehenden Visionen gehört, kommt hinzu, dass sich allein die fünfte Vision mit ihrer kosmischen Ausrichtung deutlich von dem im Amosbuch sonst üblichen Bildmaterial unterscheidet. Vor allem aber bleiben Funktion und Bedeutung der fünften Vision innerhalb des Visionenzyklus unklar, da die ersten vier Visionen einen in sich geschlossenen Zusammenhang bieten, der in 8,2 mit der Feststellung „Das Ende ist gekommen über mein Volk Israel“ seinen kaum überbietbaren Höhepunkt erreicht hat. Zwar soll die fünfte Vision nach Jeremias, der sich zuletzt und mit Nachdruck für ihre ursprüngliche Zugehörigkeit ausgesprochen hat, die Ansage des Endes in 8,2 entfalten<sup>21</sup>, doch diese Bestimmung macht einen kategorialen Unterschied zwischen den ersten Visionen als Gerichtsankündigung und der fünften als deren Erläuterung auf. Auch tritt die fünfte Vision so in Konkurrenz zu 8,3–14, einem redaktionellen Nachtrag zur vierten Vision, der die harte Aussage vom Ende durch einen erneuten Schuld aufweis und eine Beschreibung des Endes verständlich machen will<sup>22</sup>. Man wird die fünfte Vision daher eher mit E.-J. Waschke als Aktualisierung ansprechen dürfen, die jede Fluchtmöglichkeit vor dem Gericht, einschließlich des Exils, definitiv ausschließt<sup>23</sup>. Gestützt wird die relativ späte Ansetzung

---

<sup>20</sup> So schon V. Maag, *Text, Wortschatz und Begriffswelt des Buches Amos*, Leiden 1951, 46f. Zur Beurteilung der fünften Vision als Nachtrag vgl. vor allem die eingehende Begründung bei E.-J. Waschke, *Die fünfte Vision des Amosbuches (9,1–4) – Eine Nachinterpretation*, ZAW 106 (1994) 434–445, sowie Becker, *Prophet* (s. Anm. 10), 146f.

<sup>21</sup> Jeremias, *Amos* (s. Anm. 11), 105; ders., *Das unzugängliche Heiligtum. Zur letzten Vision des Amos* (1993), in: Ders., *Hosea und Amos* (s. Anm. 7), 244–256.

<sup>22</sup> Vgl. J. Jeremias, *Am 8,4–7 – ein Kommentar zu 2,6f* (1991), in: Ders., *Hosea und Amos* (s. Anm. 7), 231–243. Explikation und Begründung des Endes erfolgen im Rückgriff auf die Begrifflichkeit der Visionen und unter Heranziehung einer Kombination voranstehender Amosworte. Eine derartige Form der Rezeption gehört in ein vorangeschrittenes Stadium der Buchgenese und ist deutlich auch von dem Interesse geleitet, die Spruchsammlung in Am 3–6 und die Visionen zusammenzubinden – was im Übrigen für die landläufige Vorstellung ehemals selbständiger Teilsammlungen spricht und gegen das von U. Becker, *Prophet* (s. Anm. 10), 158–161 favorisierte Fortschreibungsmodell, wonach die Visionen eine redaktionelle Exegese von Am 3–6\* sind.

<sup>23</sup> Waschke, *Vision* (s. Anm. 20). Der gegen Waschke von Jeremias, *Heiligtum* (s. Anm. 21), 255, Anm. 43 erhobene Einwand, die Vision werde in 9,8–10; 3,13f vorausgesetzt, besagt nur wenig: Beide Stellen sind frühestens exilisch.

der fünften Vision durch eine vielfach festgestellte Nähe zu Ps 139 (vgl. VV. 8–10 mit Am 9,2–4) sowie die offenkundige Abhängigkeit von Jes 6<sup>24</sup>.

#### IV

Das Ausklammern der fünften Vision erlaubt es, die ersten vier Visionen unabhängig von ihrer kompositorischen Funktion innerhalb des Buchrahmens zu untersuchen. Die erwähnte paarweise Anordnung bedingt, dass sich die Visionen in 7,1–3.4–6 einerseits und in 7,7–8; 8,1–2 andererseits trotz der formalen Übereinstimmungen (vgl. den Eingangssatz in 7,1.4.7; 8,1) und des gemeinsamen Vorstellungshintergrundes (agrarisches geprägte Bilder in der ersten, zweiten und vierten Vision) voneinander abheben lassen. Das maßgebliche Unterscheidungsmerkmal, an dem alle weiteren hängen, ist dabei, dass das erste Paar von der Fürbitte des Propheten und der Reue Jahwes bestimmt ist und das zweite Paar nicht. Vielmehr wird ausdrücklich und mit Blick auf die ersten beiden Visionen festgestellt, dass das göttliche Unheils-handeln nun nicht mehr abwendbar ist: לֹא-אֶחְסֶיף עוֹד עִבּוֹר לוֹ („ich kann nicht länger an ihm vorübergehen“; 7,8; 8,2). Hieraus folgt ebenso wie aus der parallelen Struktur der beiden Visionenpaare, dass die Visionen vom zweiten Paar her als eine Einheit gelesen werden sollen, und zwar als fortschreitende Geschehens- und Erkenntnisfolge. Konnte der Prophet nach den ersten beiden Visionen mit dem Hinweis auf Jakobs Schwachheit ein Aussetzen der geschauten Katastrophe erreichen, so wird jetzt das national-religiöse Gottesverhältnis – Jahwe, der Gott Israels – schlichtweg für historisch erledigt erklärt: In der dritten Vision nimmt Jahwe den Schutz für sein Volk zurück und kündigt im Bild des Krieges ein vernichtendes Gotteshan-

---

<sup>24</sup> Der Zusammenhang der beiden Visionen ist unstrittig. Die Frage der Priorität entscheidet sich auch an der Formulierung des Eingangssatzes in Am 9,1 und Jes 6,1: Auf ein erzählendes רָאִה „sehen“ in der 1. Pers. Sing. des Propheten mit Gott als Subjekt, wobei anstelle des gemiedenen Eigennamens die Bezeichnung אֲדֹנָי gewählt ist, folgen ein Partizip, das die Tätigkeit Gottes nennt, und eine mit עַל angeschlossene Ortsangabe. Die Übereinstimmung ist so deutlich, dass angesichts des gemeinsamen Motivs des „Bebens der Tempelschwellen“ (Am 9,1; Jes 6,1) von einem Zusammenhang ausgegangen werden kann. Da die Eröffnung in Am 9,1 ohne ersichtlichen Grund deutlich von der Einleitungsformel der vorhergehenden Visionen abweicht, liegt es nahe, sie als eine mit Blick auf Jes 6,1 erfolgte Neuformulierung des Eingangssatzes der Visionen zu beurteilen. Zur Priorität von Jes 6 vgl. auch U. Becker, Jesaja – von der Botschaft zum Buch (FRLANT 178), Göttingen 1997, 91 mit Anm. 104, gegen die u.a. von Jeremias, Heiligtum (s. Anm. 21) vertretene Mehrheitsmeinung.

deln an. In der vierten Vision erklärt er schließlich kategorisch das Ende seines Volkes.

Mir ist kein Beleg bekannt, an dem sich der Übergang von der in Israel überkommenen, gewissermaßen gemein altorientalischen Prophetie in die unbedingte Gerichtsprophetie dermaßen verdichtet und in einem vergleichbar geschlossenen Textzusammenhang nachzeichnen ließe. Dass sich in der Aussage „Das Ende ist gekommen über mein Volk Israel“ das mehrgestaltige „Nein des Amos“ bündelt – also das Nein gegen Kult, Gemeinschaftsverhalten und Erwählungsgewissheit Israels – und dass in dieser Aussage die unbedingte Gerichtsprophetie Israels insgesamt ihre prägnanteste Formulierung gefunden hat, ist wohl Konsens und braucht nicht entfaltet zu werden<sup>25</sup>. Ich kann mich daher auf zwei Hinweise zu den ersten beiden Visionen beschränken, in denen es nicht um den Vollzug des Gerichts, sondern um Jahres Entscheidung zur Rücknahme des angekündigten Unheils geht.

Erster Hinweis: Werden die ersten beiden Visionen als Ausdruck einer in Israel überkommenen und im Alten Orient auch sonst belegten Prophetie von der unbedingten Gerichtsprophetie der beiden folgenden Visionen abgehoben, so ist dies nicht im Sinne der alttestamentlichen Polemik gegen die sog. Heilspropheten zu verstehen. Wenig erklärt auch ein Vergleich mit den in etwa zeitgenössischen prophetischen Heilsorakeln in der Situation äußerer Bedrohung, so z.B. in der aram. Inschrift des Zakkūr von Hamath<sup>26</sup>, oder zum Zwecke der Herrschaftslegitimation und -sicherung, so z.B. in den neuassyrischen Prophetien<sup>27</sup>. Vergleichbar ist dagegen der wohl aus dem späten 9. oder frühen 8. Jh. v. Chr. stammende aram. Bileam Text von *Tell Dēr ʿAllā*<sup>28</sup>. Die als „Schrift Bileams, des Sohnes Beors, des Göttersehers“ titu-

---

<sup>25</sup> Vgl. Smend, *Das Nein des Amos* (s. Anm. 2).

<sup>26</sup> KAI 202, TSSI 5; TUAT I, 626–628, Zeile A 12ff. Zur Datierung um das Jahr 797/6 v. Chr. vgl. M. Weippert, *Die Feldzüge Adadnaris III. nach Syrien. Voraussetzungen, Verlauf, Folgen*, ZDPV 108 (1992) 42–67, hier 57.

<sup>27</sup> Texte in S. Porpola, *Assyrian Prophecies* (SAA 9), Helsinki 1997; TUAT II, 56–65. Zur Sache vgl. M. Weippert, *Assyrische Prophetien in der Zeit Asarhaddons und Assurbanipals*, in: F.M. Fales (Hg.), *Assyrian Royal Inscriptions: New Horizons in Literary, Ideological, and Historical Analysis* (Oriens Antiqui Collectio 17), Rom 1982, 71–115; M. Nissinen, *Die Relevanz der neuassyrischen Prophetie für die alttestamentliche Forschung*, in: M. Dietrich/O. Loretz (Hg.), *Mesopotamica – Ugaritica – Biblica* (FS K. Bergerhof) (AOAT 232), Kevelar/Neukirchen-Vluyn 1993, 217–258; ders., *References to Prophecy in Neo-Assyrian Sources* (SAA.S 7), Helsinki 1998.

<sup>28</sup> J. Hoftijzer/G. van der Kooij, *Aramaic Texts from Deir ʿAlla* (DMOA 19), Leiden 1976; A. Caquot/A. Lemaire, *Les textes araméens de Deir ʿAlla, Syria* 54 (1977) 189–208; TUAT II,

lierte Inschrift berichtet, wie dem Seher nächtens Gottheiten erscheinen und eine Botschaft Els übermitteln. Diese ist leider zerstört, doch der Prophet weint und fastet nach dem Erwachen, was auf eine Unheilsankündigung schließen lässt. Der Seher ruft dann „seine Leute“ (*‘mh*) zusammen. Es folgt eine Art Visionsbericht. Danach steht eine von der Göttin *Šagar* (evtl. *Šamaš*) veranlasste Katastrophe bevor. Doch die *Šadday*-Gottheiten bitten in der Götterversammlung um Mäßigung, indem sie der Göttin im Topos der verkehrten Welt die Folgen ihres Handelns vorhalten (vgl. Am 6,12; Jes 3,1–5; 10,15; 21,1–3). Die Göttin soll nach dem Willen der Mehrheit der Götter aufhören, und es scheint, als ob dadurch die Katastrophe begrenzt sei<sup>29</sup>. Eventuell folgt auf den Visionsbericht ein Mahnwort des Sehers an die Gegner der Göttin. Trotz aller Verstehensschwierigkeiten handelt es sich (1.) um einen prophetischen Text, in dem (2.) für die vom Propheten repräsentierte Gemeinschaft Unheil angekündigt wird. Diese Ankündigung ist (3.) durchaus ernst zu nehmen. Das Unheil bleibt jedoch (4.) begrenzt und beeinflussbar – im Falle Bileams auf Einspruch der Götter, vielleicht aber auch auf Einwirken des Propheten, insofern Fasten und Weinen Selbstminderungsriten sind, die Bedrohung und Gefahr von der betreffenden Person oder von der Gemeinschaft, die sie repräsentiert, abwenden sollen. Der zweite Hinweis gilt der Formulierung der Fürbitte in Am 7,2.5. Sie be ruht sich auf Jakobs Schwachheit und appelliert so an Mitleid und Fürsorgepflicht Jahwes gegenüber seinem vom Unheil bedrohten Volk. Dieses wird nun in der dritten und vierten Vision nicht mehr als Jakob tituliert. Nach einer feinsinnigen Beobachtung von Jeremias erklärt sich das damit, dass dort, wo das Ende festgestellt wird, der präzisere Ausdruck „mein Volk Israel“

---

138–148; M. Weippert, Der „Bilam“-Text von *Tell Der ‘Alla* und das Alte Testament, in: Ders., *Jahwe und die anderen Götter* (FAT 18), Tübingen 1997, 163–188 (Lit.).

Der Bileam-Text ist für die literarhistorische Untersuchung der alttestamentlichen Prophetenüberlieferung auch deswegen von einem besonderen Interesse, weil er wie die Inschrift des Königs *Mesa‘* von Moab (KAI 181; TUAT II, 646–650) gegen jede vorschnelle Spätdatierung aufgrund allgemeiner Erwägungen das literarische Niveau bezeugt, das im frühen 8. Jh. v. Chr. selbst in der Peripherie herrschte. Seine Anordnung in Kolumnen und Rubra weist auf eine qualifizierte professionelle Schreiberkultur hin und spricht ferner dafür, dass die handschriftliche Vorlage der Wandschrift eine Sammlung der literarischen Hinterlassenschaft eines Sehers gewesen ist, die einen frühen Beleg für die Kompilation der Worte eines Sehers darstellt. Bemerkenswert ist auch die Verwendung literarischer Motive und Stilisierungen wie der „Tränenszene“.

<sup>29</sup> Zum Motiv des Einspruchs anderer Götter gegen einen Vernichtungsbeschluss vgl. die Fluterzählungen des *Atraḫasis*- und *Gilgames*-Epos.

verlangt ist<sup>30</sup>. Bleibt die Bezeichnung „Jakob“ der Fürbitte vorbehalten, so wird man hierin also einen Rückgriff auf traditionelle Begründungen des Gottesverhältnisses vermuten dürfen. Auf welche Form der Jakobstradition angespielt wird, ist angesichts der knappen Formulierung natürlich völlig offen<sup>31</sup>. Fest steht aber, dass in den ersten beiden Visionen ein Rückgriff auf die Jakobstradition nicht problematisiert wird. Das sieht dann in späteren prophetischen Texten, etwa in Hos 12 ganz anders aus. Die gerichtsprphetischen Tradenten von Hos 12 bestimmen die Identität Israels, indem sie auf sein vorzeitliches Gottesverhältnis von Ägypten her rekurrieren und sich so gegen die überkommene Begründung über den Ahnen Jakob abgrenzen<sup>32</sup>. Die Formulierung der Fürbitten der ersten beiden Visionen im Amosbuch steht also der überkommenen Religiosität weitaus näher als den gerichtsprphetischen Tradenten des Hoseabuches.

## V

Der tiefe Einschnitt zwischen den beiden Visionenpaaren kündigt von einer völligen Umkehrung des Gotteswillens. Hierin tritt zunächst einmal das In-

<sup>30</sup> J. Jeremias, Jakob im Amosbuch (1989), in: ders., Hosea und Amos (s. Anm. 7), 257–271, hier 260.

<sup>31</sup> In Gen 27,15.42 wird Jakob zwar mit der konventionellen Formulierung בְּנֵה הַקָּטָן als der jüngere Sohn bezeichnet (vgl. Gen 9,24), doch wird man deswegen in Am 7,2.5 kaum eine Anspielung auf die uns vorliegende Fassung der Jakobsüberlieferung oder gar die „Bundes-theologie“ vermuten dürfen. Es handelt sich schlicht um den auch andernorts belegten Vergleich des Schutzbefohlenen mit einem Schwachen und Elenden (vgl. Spr 22,22), sonderlich einem schwachen und unmündigen Kind, das der besonderen Zuwendung bedarf (vgl. die in K 883 r.7ff. [SAA 9, 39] formulierte Zusage der Göttin Ninlil an den assyrischen Großkönig Assurbanipal, dass sie ihm wie eine Amme sein wolle). Anders W. Brueggemann, Amos' Intercessory Formula, VT 19 (1969) 385–399, hier 391, aber auch Becker, Prophet (s. Anm. 10), 156, der unter „Jakob“ das „Gottesvolk in nationübergreifender Gestalt“ versteht, genauer „das exklusiv ‚von Ägypten her‘ erwählte Volk“, das „den Bund mit Jahwe verlassen hat“. Es spricht nicht gerade für diese These, dass eine derartige heilsgeschichtliche und bundestheologische Perspektive innerhalb der Visionen keinen terminologischen Anhalt hat und sich im Ganzen des Amosbuches allenfalls in den späteren Interpretamenten in 3,2; 9,7 aufweisen lässt.

<sup>32</sup> Vgl. hierzu A. de Pury, Le cycle de Jacob comme légende autonome des origines d'Israël, in: J.A. Emerton (Hg.), Congress volume Leuven 1989 (VT.S 43), Leiden 1991, 78–96; ders., Erwägungen zu einem voralexikanischen Stämmejahwismus. Hosea 12 und die Auseinandersetzung um die Identität Israels und seines Gottes, in: W. Dietrich/M.A. Klopfenstein (Hg.), Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte (OBO 139), Fribourg/Göttingen 1994, 413–439.

teresse der schriftlichen Niederlegung der Visionen zu Tage. Dieses zielt nicht auf die Eigenbedeutung der einzelnen Visionen, sondern bemüht sich vom Standpunkt der vierten Vision aus darum, den prophetischen Erkenntnisweg hin zur unbedingten Ansage des Endes nachzuzeichnen. Insofern geht es in der vorliegenden Abfolge der Visionen um die Legitimation der unbedingten Gerichtsprophetie<sup>33</sup>. Doch auch unabhängig davon geben die Visionen zu erkennen, dass sie zu unterschiedlichen Zeiten, d.h. nacheinander empfangen wurden. Nach den Angaben des sog. Gezerkalenders liegen zwischen der Spätsaat שָׂדֵה וְעֵץ וְיֵץ der ersten und der vierten Vision sechs Monate<sup>34</sup>.

Wie eingangs referiert, postuliert Fritz jedoch einen wesentlich längeren zeitlichen Abstand zwischen der Entstehung der beiden Visionenpaare, da der tiefe Einschnitt nach der zweiten Vision einen grundlegenden Wandel der sozialen und politischen Lage des Nordreichs voraussetze<sup>35</sup>: Die ersten beiden Visionen seien authentisch, in ihnen spiegele sich die außenpolitisch ruhige Lage unter Jerobeam II. wider. Die beiden folgenden Visionen seien dagegen redaktionell und gut eine Generation später, unter dem Eindruck der neuassyrischen Expansion unter Tiglat-Pileser III. (745-727), Salmanassar V. (727-722) und Sargon II. (722-705), entstanden. Das „Nein des Amos“ ist nach Fritz also eine Umdeutung der ursprünglichen Botschaft des Propheten, nicht visionär erfahren, sondern rückblickend von Tradenten des Amos in Verarbeitung der geschichtlichen Erfahrung formuliert. Der auf den ersten Blick vielleicht naheliegenden Erklärung widerspricht allerdings der geschlossene Aufbau der ersten vier Visionen. Er macht eine literarkritische Trennung rein sprachlich nur schwer begründbar. Der inhaltliche Bruch zwischen der zweiten und der dritten Vision ist aber für sich genommen kein hinreichendes Argument für eine literarkritische Scheidung, wenn erkannt ist, dass schon die Doppelung der Visionen nur aus der Rückschau möglich ist, so dass Empfang und vorliegende Mitteilung der Vision in jedem Fall deutlich auseinandergehalten werden müssen. Auch gelingt es Fritz nicht, aufgrund seiner anhand der ersten beiden Visionen gewonnenen Echtheitskriterien eine tradierenswerte Gruppe von Amosworten zusammenzubrin-

---

<sup>33</sup> Dies betont zu Recht J. Jeremias, *Völkersprüche und Visionsberichte* (s. Anm. 17), 157–171. Vgl. ferner E. Würthwein, *Amos-Studien*, ZAW 62 (1950) 10–52, 28ff.

<sup>34</sup> J. Renz/W. Röllig, *Handbuch der althebräischen Epigraphik*. Bd. I. Die althebräischen Inschriften, Darmstadt 1995, 30ff.

<sup>35</sup> Vgl. Fritz, *Amosbuch* (s. Anm. 4).

gen<sup>36</sup>, so dass jegliches Überlieferungsinteresse an den isolierten ersten beiden Visionen völlig unklar bleibt.

Entfällt die Möglichkeit einer literarkritischen Differenzierung, so sind die Visionen insgesamt entweder mit Becker und Kratz als redaktionell zu bewerten oder aber sie verdanken sich dem visionären Erleben eines Propheten der ersten Hälfte des 8. Jh. v.Chr.

Beckers Interpretation der Visionen als dramatisch inszenierte, theologische Reflexion aus nachexilischer Zeit beruht im wesentlichen auf der Annahme literarischer Abhängigkeit der Visionen von den priesterschriftlichen wie nichtpriesterschriftlichen Schöpfungs- und Fluterzählungen sowie von der sehr jungen Heuschreckenplage in Ex 10,1–20<sup>37</sup>. Die hierfür angeführten Beobachtungen können die Beweislast kaum tragen: Grundsätzlich ist zu bedenken, dass es sich bei den Motiven der Visionen um literarische Topoi handelt, was den Nachweis literarischer Abhängigkeiten sehr schwierig macht. Im einzelnen bezeugt die Verwendung des untypischen עֵשֶׂב „Kraut“ (Am 7,2) und des verbreiteten יֵצֵר „formen“ (Am 7,1) keine literarische Abhängigkeit von den alttestamentlichen Schöpfungserzählungen. Allenfalls wird man davon sprechen können, dass der Formulierung יוֹצֵר גְּבִי „einer, der einen Heuschreckenschwarm bildet“ die Vorstellung göttlichen Schöpfungshandelns zum Hintergrund hat<sup>38</sup>. Die Teilhabe an einer gemeinsamen Vorstellungswelt ist aber etwas anderes als der Nachweis literarischer Abhängigkeit. Das gilt auch für die Wendung תְּהוֹם רַבָּה „große Flut“ aus Am 7,4. Sie ist sonst nur in späten Texten belegt, doch wird man daraus nicht auf das Alter der Vorstellung von der תְּהוֹם als dem Grundwasser, das die

---

<sup>36</sup> Nach Fritz, Amosbuch (s. Anm. 4), 35 können nur solche Sprüche dem Propheten zugewiesen werden, die sich wie die beiden ersten Visionen von den Aktualisierungen unter dem Eindruck der neuassyrischen Expansion durch eine bildhafte Redeweise, den mangelnden Bezug auf konkrete Ereignisse und das Fehlen des Schuldaufrufes abheben. Nach Fritz gilt dies nur für 3,12abα\*; 5,3 und evtl. 5,19. Sollten die genannten Kriterien sachgemäß sein, dann ist aber selbst diese Zuweisung an den Propheten unangemessen umfangreich: 3,12\* sagt das totale Gericht an, insofern der Beweis aus dem Hirtenrecht ja gerade darauf zielt, dass das Tier gerissen ist (gegen Fritz, a.a.O., 35f. mit Anm. 20)! Und auch das Bildwort in 5,3 passt nach den genannten Kriterien besser in die Zeit aktueller militärischer Bedrohung unter Tiglat-Pileser III., ist doch das Bild kaum weniger konkret als die dritte Vision.

<sup>37</sup> Becker, Prophet (s. Anm. 10), 150–154.

<sup>38</sup> Vgl. dazu auch U. Rütterswörden, *Dominium terrae. Studien zur Genese einer alttestamentlichen Vorstellung* (BZAW 215), Berlin/New York 1993, 43–47, der dies sachgemäß als „Anklänge an Schöpfungskonzeptionen“ bezeichnet, allerdings aufgrund seiner Frühdatierung der nichtpriesterschriftlichen Schöpfungserzählungen eine Beeinflussung durch diese Texte natürlich nicht ausschließen kann.

überirdischen Wasser und vielleicht auch den Regen speist (vgl. Ps 78,15; Dtn 8,7), schließen dürfen. Ferner ist es mir sehr fraglich, dass sich der Verfasser von Am 8,2 mit dem Wortspiel קִיץ „Ernte“ und קֵץ „Ende“ auf den Jahreszeitenzyklus in Gen 8,22 bezieht und dessen Zusage einer heilvollen Ordnung in eine Unheilsankündigung transformiert.

Fazit: Der Verfasser der Visionen teilt verbreitete Schöpfungsvorstellungen, die zum Teil schon wegen der agrarischen Thematik der verwendeten Bilder anklingen<sup>39</sup> und die sich schwerlich auf das enge zeitliche und literarische Umfeld der alttestamentlichen Schöpfungserzählungen eingrenzen lassen. Etwas anders verhält es sich mit der Rede von der Reue Jahwes (נחם ni.) in Am 7,3.6 und Gen 6,6.7. Hier ist literarische Abhängigkeit zu erwägen, doch liegt die Priorität hier, wie ich an anderer Stelle zu zeigen hoffe, bei der Unheilsprophetie, die von einer sündentheologischen Bearbeitung der nicht-priesterschriftlichen Urgeschichte breit rezipiert worden ist. Ähnliches gilt auch für P. Gegen die Umkehrung der gut begründeten These, wonach P in die Rezeptionsgeschichte von Am 8,2 gehört<sup>40</sup>, spricht schon die Beobachtung, dass das Ende als Folge von חמס „Gewalttat“ (Gen 6,11.13) dem Stoff der Fluterzählung keineswegs inhärent ist, sondern zu dessen priesterschriftlichen Deutung gehört, wobei P mit חמס „Gewalttat“ unverkennbar prophetische Sprache aufgreift. Was schließlich die behauptete Abhängigkeit der ersten Vision von der endredaktionellen Heuschreckenplage in Ex 10,1-20<sup>41</sup> anbelangt, so ist neben der unterschiedlichen Terminologie für die Schädlinge (גִּבּוֹרִים in Am 7,1; אַרְבֵּבָה in Ex 10) auf den Sachverhalt zu verweisen, dass Mose in endredaktionellen Texten nach dem Muster eines Prophetenbildes gezeichnet wird, zu dem auch die Fürbitte gehört und dessen Ursprünge sicher nicht im Pentateuch liegen.

Kratz versteht die Visionen hingegen als rückblickende Geschichtsdeutung aus neuassyrischer Zeit, womit er sich in der Datierung nur unwesentlich, in der angenommenen Ausgangssituation der Überlieferungsbildung jedoch erheblich von der hier vertretenen These unterscheidet. Wird als Ausgangssituation der Überlieferungsbildung die zu deutende Erfahrung des Verlustes der Eigenstaatlichkeit behauptet, so bleibt die Frage, weshalb die Bewertung

---

<sup>39</sup> Vgl. hierzu H. Weippert, Amos: Seine Bilder und ihr Milieu, in: Beiträge zur prophetischen Bildsprache in Israel und Assyrien (OBO 64), Fribourg/Göttingen 1985, 1-29.

<sup>40</sup> Vgl. R. Smend, „Das Ende ist gekommen“. Ein Amoswort in der Priesterschrift (1981), in: Ders., Die Mitte (s. Anm. 2), 154-159.

<sup>41</sup> Vgl. hierzu J.C. Gertz, Tradition und Redaktion in der Exoduserzählung. Untersuchungen zur Endredaktion des Pentateuch (FRLANT 186), Göttingen 2000, 152-163.

der Katastrophe den Umweg über die beiden ersten Visionen nimmt, wenn deren nationalreligiöse Prophetie durch die Ereignisse und deren Deutung doch längst überholt ist. Eine derartige Rechtfertigung der unbedingten Gerichtsprophetie ist doch, sobald die Rechtfertigung durch die Ereignisse selbst gegeben ist, unnötig. Die Frage verschärft sich, wenn wir noch einmal auf die Steigerungslogik der Visionen hin zu einem Unheil ohne Einschränkung achten. Der Übergang von der zweiten zur dritten Vision ist der Schritt zu einer Gotteskonzeption, in der die Gottheit völlig unabhängig von ihren Verehrern gedacht wird. Das ist eine nicht nur im Rahmen der altorientalischen Religionen aufregende Vorstellung. Für die Herausbildung dieser Gotteskonzeption werden in den Visionen nun aber keine Sachgründe aufgeführt. Die Steigerung gegenüber den beiden ersten Visionen wird nicht mit einer qualitativ anderen Unmoral, vergeblicher Umkehrpredigt oder dergleichen plausibel gemacht, sondern lediglich durch das visionäre Erleben des Propheten beglaubigt. Ich bezweifle, dass dies der redaktionell-auslegende Umgang mit Schrift und Erfahrungen ist, wie er im Rückblick auf die bereits eingetretene Katastrophe erfolgt. Zumindest läge eine derartige theologische Aufarbeitung des nationalen und religiösen Zusammenbruchs quer zu den üblichen Denkmöglichkeiten und Mitteln der Krisenbewältigung, wie sie uns für Israel und einige aramäische Nachbarn im ausgehenden 8. Jh. v. Chr. und für Juda und die ostjordanischen Nachbarstaaten im ausgehenden 6. Jh. v. Chr. bekannt sind.

Es bleibt die Alternative: Die Visionen lassen sich nicht mit einer historischen Situation erklären, die den Zeitgenossen bereits vor vollendete Tatsachen gestellt hat. Sie sind vielmehr der literarische Niederschlag der geheimnisvollen Erfahrungen des Propheten aus einer Zeit, in der das Herannahen der assyrischen Gefahr allenfalls sensiblen Gemütern in seiner vollen Tragweite für Staat, Kult und Sozialverband deutlich war<sup>42</sup>. Sprachliche oder inhaltliche Gründe gegen das Selbstzeugnis der Visionen, unmittelbar oder

---

<sup>42</sup> Zu dieser Einschätzung vgl. bereits J. Wellhausen, *Israelitische und jüdische Geschichte*, Berlin 1958, 73f. Ein aufmerksamer Zeitgenosse konnte allerdings auch zu Beginn des 8. Jh. v. Chr. einiges von den Assyriern wissen: Assyrische Propaganda wie auf den Wandreliefs in den Repräsentationsräumen des *turtān Samsi-ilu* (780–752 v. Chr.) in *Til Barsip* (*Tell Ahmar*), der Residenzstadt des unter Salmanassar III. unterworfenen *Bīt-Adini*, dem Bet-Eden aus Am 1,5, ließ keinen Zweifel an der Leistungsfähigkeit der assyrischen Armee aufkommen. Hinzu kam die Erfahrung, dass Adadnarari III. 796 die stets als militärisch sehr gefährlich erfahrenen Aramäer zumindest teilweise in die Schranken verweisen konnte.

mittelbar auf das visionäre Erleben eines Propheten zurückzugehen, vermag ich jedenfalls nicht zu erkennen<sup>43</sup>.

## VI

Die These, dass die ersten vier Visionen auf den in der ersten Hälfte des 8. Jh. v. Chr. wirkenden Propheten Amos zurückgehen und dass sie den Übergang zur unbedingten Gerichtsprophetie erkennen lassen, bedarf der Gegenprobe. Hierzu eignet sich vor allem der Völkerspruchzyklus in Kap. 1–2, da er zeitgeschichtlich auswertbare Informationen bietet. Der ursprünglich nur die Worte gegen Damaskus, Ammon, Moab und Israel umfassende Zyklus nimmt mit dem Grundbestand der Israelstrophe (2,6.7a\*.8\*.13.14a.15a**b**.16) und der dort erklärten Unwiderrufbarkeit des nun ausführlich begründeten Gerichts (2,6) bereits den Standpunkt der unbedingten Gerichtsprophetie ein. Er setzt also die Entwicklung von der zweiten zur dritten Vision voraus (vgl. auch das Erntebild in 8,2 und 2,13). Die Datierung hängt an der Damaskusstrophe. Die hier genannten kriegerischen Auseinandersetzungen und Personen gehören sehr wahrscheinlich in das erste Drittel des 8. Jh. v. Chr.<sup>44</sup>.

Zu erwähnen ist schließlich der redaktionsgeschichtliche Befund zur Buchüberschrift. Sie datiert in ihrer ältesten Fassung das Auftreten des Propheten ausschließlich mit der Angabe „zwei Jahre vor dem Erdbeben“ (1,1<sup>45</sup>). Diese Angabe verdankt sich einem zweifachen editorischen Interesse an der Amosüberlieferung. Erstens lässt sich Amos so als Rechtfertigung Jahwes angesichts eines besonders folgenreichen Erdbebens lesen. Damit hängt zweitens zusammen, dass das Erdbeben den Wahrheitsanspruch der Über-

---

<sup>43</sup> Das gilt selbst für die qualifizierte Verwendung von סלח „vergeben“ in 7,2. Da in der Parallelfomulierung der zweiten Vision das weniger einschlägige חרל „einhalten“ steht, handelt es sich in 7,2 eventuell um eine redaktionelle Ersetzung, die mit Blick auf die Einarbeitung der vorhergehenden Spruchsammlung erfolgt ist. Von dieser (unbeweisbaren) Möglichkeit abgesehen, ist zu bedenken, dass die im weitesten Sinn priesterschriftlichen Stellen in den kultischen Bereich gehören und damit trotz des unstrittig jungen Kontextes altes Vokabular enthalten können.

<sup>44</sup> Vgl. hierzu D. Vieweger, Zur Herkunft der Völkerworte im Amosbuch unter besonderer Berücksichtigung des Aramäerspruchs (Am 1,3–5), in: P. Mommer/W. Thiel (Hg.), Altes Testament. Forschung und Wirkung (FS H. Graf Reventlow), Frankfurt/M. 1994, 103–119.

<sup>45</sup> Zur literarischen Schichtung vgl. den von Jeremias, Amos (s. Anm. 11), 1ff. repräsentierten Forschungskonsens.

lieferung garantiert, insofern es sich als Teilerfüllung der Gerichtsankündigung gegen Israel verstehen lässt, in der ja ausdrücklich auch von einem Erdbeben die Rede ist (2,13; vgl. sekundär in 9,1–4). Diese Interessenlage zeigt nun ganz unabhängig von den archäologischen Detailfragen der Datierung nach einem Erdbeben<sup>46</sup>, dass diese vermutlich erste Edition das desaströse Eingreifen Tiglat-Pileasers III. 734/3 v. Chr. oder gar den Untergang Samarias 722 v. Chr. noch nicht vor Augen hatte. Denn in einem *vaticinium ex eventu* der nationalen Katastrophe hätten die Editoren mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit diese beiden Ereignisse erstrangig in der Apologie Jahwes verhandelt und als Wahrheitsbeweis der Überlieferung angeführt.

## VII

Das in den Visionen des Amosbuches geschilderte prophetische Erleben führt auf eine Gotteskonzeption hin, in der sich die Gottheit gänzlich von ihren Verehrern zu lösen vermag. Diese Gotteskonzeption ist wirkungsgeschichtlich von großer Tragweite. Ich nenne nur die Ausbildung des biblischen Monotheismus und der alttestamentlichen Ethik. Doch in ihrer, in den Visionen vorliegenden, gewissermaßen ungeschützten und allein in der Negation formulierten Gestalt, macht sie zunächst einmal jegliches Gottesverhältnis zunichte. Die begründungslosen und daher irrationalen Gerichtsankündigungen der Visionen verlangen auch aus diesem Grund nach einer einsichtigen Entfaltung. Wenn die hier angedeutete Datierung des Völkerzyklus richtig ist, dann hätten wir in ihm einen Anhaltspunkt dafür vorliegen, dass sich schon der Prophet durch den Aufweis von Schuld darum bemüht hat, das irrationale Erleben argumentativ einzuholen und es sich und seinen Hörern auf diese Weise verständlich zu machen.

Was zur Erstverschriftung der Worte und Visionen des Propheten Amos geführt hat, ist völlig unklar. Die Quellen schweigen sich hierüber aus. Denkbar wäre ein archivarisches Interesse mit dem Ziel, das Eintreffen der Prophetie zu kontrollieren. Die vermutlich erste Edition des Amosbuches ist

---

<sup>46</sup> Für das 8. Jh. v. Chr. sind mehrere Zerstörungen durch Erdbeben archäologisch nachweisbar, die eindeutig älter sind als diejenigen Zerstörungsschichten, die dem Eingreifen der Assyrer zugeschrieben werden (*Tell Waqqas/Hazor*; Samaria; *Tell Es-Sa'idiyeh/Zafon*; Lachisch; *Tell Der 'Alla*). Angesichts der sehr unruhigen tektonischen Verhältnisse in Israel/Palästina (vgl. die statischen Angaben in D.H.K. Amiran, Location Index for Earthquakes in Israel since 100 B.C.E., IEJ 46 (1996) 120–130) ist mit diesen Befunden für eine Datierung von Am 1,1\* allerdings nur wenig gewonnen.

dem Anschein nach durch ein besonders schweres Erdbeben veranlasst. Das weitere Überlieferungsinteresse erklärt sich jedoch daraus, dass der Zusammenbruch zuerst Israels und später Judas den Nachgeborenen die unbedingte Gerichtsprophetie als wahr erwiesen hatte. Deshalb sind uns die Worte des Amos und der anderen Gerichtspropheten überliefert, während die Worte der, wie wir vermuten dürfen, prophetischen Majorität von der weiteren Überlieferung ausgeschlossen wurden. Ihre Worte hatten sich nicht bewahrt. Die unbedingte Gerichtsprophetie bot den Nachgeborenen aber zugleich auch Ansätze einer Zukunftsperspektive über die Katastrophe hinaus. Denn sie ermöglichte es ihnen, die gegenwärtige Lage auf den Willen und die Tat ihres Gottes Jahwe zurückzuführen.

Die eingangs gestellte Frage hieß, ob die Redaktoren das „Nein des Amos“ angesichts der erlittenen Katastrophe erfunden haben. Ich meine, dass es gute Gründe gibt, diese Frage zu verneinen. Vor dem Hintergrund der skizzierten Überlieferungsbildung ist für die unbedingte Gerichtsankündigung des Amos das Verhältnis von äußerem Anlass und genuin religiöser Idee, von assyrischer Bedrohung und Sprengung des nationalreligiösen Rahmens, anders zu bestimmen: Die religiöse Idee bleibt unableitbar. Sie geht dem äußeren Anlass voraus. Ihre historische Durchsetzung verdankt sie jedoch der faktischen Lage. Die religiöse Idee konnte nur wirksam werden, weil sie sich in der geschichtlichen Erfahrung bewährte und als das geeignete Mittel zur Bewältigung der Katastrophe erwies.