

Marie-Theres Wacker

Das Buch Amos

Die Wahrheit ist konkret¹

Amos feministisch lesen – aber wie?

Wie kaum eine andere Gestalt des biblischen Israel steht der Prophet Amos für die Parteilichkeit Gottes auf der Seite der Armen, Entrechteten, Benachteiligten, für eine Sozialkritik, die die Spaltung der Gesellschaft in Besitzende und Verelendende anklagt und als selbstzerstörerisch bloßlegt. Wie kaum ein anderer war und ist deshalb Amos Leitbild einer biblisch begründeten Einmischung in konkrete politische Zusammenhänge in Solidarität mit den Benachteiligten einer Gesellschaft. Feministische Theologinnen bzw. Exegetinnen haben sich allerdings bisher kaum auf diese Gestalt bezogen, und wenn, dann verbunden mit dem Vorwurf, Amos sei bei aller Konkretheit seiner Kritik nicht in der Lage, das Elend der Frauen unter den Armen im realexistierenden Ausmaß zur Kenntnis zu nehmen, wohingegen er in seinem Spottgedicht auf die reichen Frauen Samarias, die »Basschanskühe« (Am 4,1ff), die Mittäterschaft der Frauen allzu vulgär überzeichne (Sanderson 1992; Bird 1996). Aus feministischer Perspektive, selbst wenn sie dezidiert politisch oder befreiungstheologisch optiert, scheint demnach »hermeneutischer Verdacht« gegenüber Amos angebracht.

Dazu tritt eine weitere Verkomplizierung. In der gegenwärtigen deutschsprachigen Exegese gewinnt die Auffassung Raum, daß das vorliegende Buch Amos (im folgenden: »Amos«) mit seinem komposito-

rischen Programm bzw. seinen umfangreichen Wachstumsschichten vom historischen Amos, dem Propheten des 8. vord. Jh.s, wesentlich weiter entfernt ist, als bisher auch in form- oder redaktionskritischen Amosauslegungen angenommen (vgl. jeweils noch einmal mit unterschiedlichen Modellen Fritz 1989; Jeremias 1995; Loretz 1992). Dadurch ist das bisher praktizierte Verfahren schwieriger, wenn nicht fast unmöglich geworden, insbesondere die gesellschaftskritischen Passagen des Buches an präzise zu rekonstruierende zeitgeschichtliche Verhältnisse rückzubinden und auf diese Weise »Amos« sozialgeschichtlich oder befreiungstheologisch auszulegen (vgl. Schottroff 1979; Schwantes 1987/91; Reimer 1992).

Angesichts dieser Forschungslage bietet sich eine Konzentration auf die Amos-Texte in ihrer Jetzt-Gestalt an (ohne sie unter der Hand oder offen nun als ganze dem historischen Amos zuzuschreiben, wie etwa bei Andersen Freedman 1989 oder – mit deutlichem Spott auf den German approach – bei Paul 1991). Auch dann aber hat die Auslegung der nicht nur quantitativ hohen Bedeutung der Sozialkritik in dieser prophetischen Schrift gerecht zu werden. Eine textorientierte feministische Exegese, die darüber hinaus die Impulse der Sozialgeschichte und/bzw. Befreiungstheologie explizit (kritisch) aufnehmen möchte, kann dies literaturwissenschaftlich-methodisch ausgewiesen über eine Reflexion ihres Referenzrahmens, des Bezugssystems ihrer Lektüre, tun (vgl. dazu Gar-

cia Treto 1993). Sie wird dabei bewußt den politischen/gesellschaftlichen/ökonomischen Kontext, in dem ihre Lektüre stattfindet, hervorheben. Im Deutschland des ausgehenden 20. Jh.s ist dies eine gegenüber den vorliegenden sozialgeschichtlichen Amosexegesen bereits veränderte Situation. Der lange gegebene Wohlstand relativ breiter Schichten, dessen Kosten meist unsichtbar blieben, da sie weit entfernt, in anderen Kontinenten, gezahlt oder auf die nächsten Generationen verschoben werden, weicht einer Pauperisierung zunehmend größerer Bevölkerungsteile. Darin schlägt eine Entwicklung zurück, die inzwischen global, weltumspannend geworden ist und selbst Staaten und Staatenverbände nach ihren Gesetzen regiert, eine Entwicklung, in der Wirtschaftswachstum als Allheilmittel gilt, Menschen nur als Kostenfaktor gesehen werden, kurz, in der Markt und Kapital jeder konkreten politischen oder menschlichen Verantwortung entzogen zu sein scheinen. Frauen haben mehr denn je Anlaß und Grund, solche globalen Zusammenhänge in den Blick zu nehmen, die ihre Handlungsräume neu und anders zuzuschnüren drohen. In einem solchen Referenzrahmen ist es sinnvoll und notwendig, gerade auch die »globalen« Perspektiven des Amosbuches, die sich auf die Völkerwelt einerseits, auf den Kosmos/die »Natur«/die Schöpfung andererseits richten, in einer feministischen Lektüre zu profilieren.

Völkerrecht und Löwenstimme – Am 1-2

Der erste Großabschnitt (Am 1,3-2,16) der insgesamt dreiteiligen Komposition des Amosbuches besteht aus sechs gleichstrukturierten Einheiten, deren Adressaten Nachbarvölker Israels/Judäas sind, dazu einer Strophe gegen Judäa selbst und einer längeren, die gegen das Nordreich Is-

rael gerichtet ist. Diese Anordnung macht deutlich, daß »Amos« JHWH als Herrn der Völkerwelt auffaßt, der die Völker am Maßstab eines Mindestmaßes an Humanität mißt, das selbst im Kriegsfall – der als solcher jedoch nicht hinterfragt wird – aufzubringen ist. Ausdrücklich sind dabei auch schwangere Frauen in den Blick genommen (1,13); eine Sensibilität dafür allerdings, daß, wie häufig gerade auch in den prophetischen Schriften belegt, alle Frauen besiegter Völker von Vergewaltigung durch die Sieger bedroht sind, läßt »Amos« nicht erkennen. Die z. T. maskuline, z.T. feminine Personifizierung der Völker entspricht ihrer politischen Organisation: die Städte/Stadtstaaten Gaza und Tyros erscheinen im traditionellen Bild der Stadt-Frau, die anderen als maskuline Größen. Die Feminina in Bezug auf Moab (2,3) könnten sich rückbeziehen auf die Nennung der Stadt »Kerijot« in 2,2, wenn sie nicht als Fall einer rhetorischen Disqualifizierung durch Feminisierung zu beurteilen sind (dazu vgl. auch → Ob; → Mal u.ö.).

Die Einreihung Judäas und Israels unter die Nachbarvölker stellt diese beiden, die doch in besonderer Weise um den Willen Gottes wußten (vgl. 2,4) und Gottes Zuwendung erfahren konnten (vgl. 2,9), dennoch aber dagegen handelten, rhetorisch auf eine Stufe mit den »anderen«: sie haben sich durch ihr Handeln den Völkern gleichgemacht. Während die Vorwürfe gegen Judäa in eher allgemein gehaltenen Wendungen auf »Götzen dienst« abheben, geht es in der Anklage an Israel (2,6ff) um eine erste Reihe konkreter Vergehen an Armen bzw. Entrechteten. Dazu gehört auch, daß »ein Mann und sein Vater zum Mädchen gehen, um meinen heiligen Namen zu entweihen« (2,7). Damit ist wohl gemeint (vgl. zur Diskussion etwa Fleischer 1989, 61-65), daß eine junge Frau, die in einem Dienstverhältnis auf dem Gut von Großgrundbesitzern arbeitet (vielleicht, um mitzu-

helfen, die Verschuldung, in die ihre Familie geraten ist, abzutragen), sexuell ausgebeutet wird. Die Rede vom Altar und vom Haus Gottes im folgenden Vers (2,8) hat zuweilen fragen lassen, ob die in 2,7 genannte junge Frau womöglich ebenfalls in einen kultischen Kontext gehöre, gar als Kultangestellte zu verstehen sei (profilert Barstad 1984, 17ff) und dann weniger als Opfer denn als »Medium« männlicher Verfehlungen im kultischen Bereich zu gelten habe. Diese These hat zuwenig sicheren Anhalt am Text. Wohl aber ist »kultisches Denken« im weiteren Sinn dieses Konzeptes im Spiel: die Rede von der »Entweihung meines Namens«, die die sexuelle Gewalt an der jungen Frau als Delikt gegen den Namen Gottes selbst profilert, weist traditionsgeschichtlich in den Bereich der levitischen Sexualvorschriften (Lev 18.20), in denen ebenfalls die Männer um der »Heiligkeit« der Gemeinde willen (→ Lev) angesprochen sind, bestimmte Frauen ihrer Familie als tabu zu betrachten.

Die Eingangsverse des Buches (1,1-2) stellen der Szenerie der Verletzungen mitmenschlicher Würde in Am 1-2 ein komplexes Bild voran: JHWH, auf dem Gottesberg Zion, erhebt seine Stimme, um zu brüllen wie ein Löwe (1,2). Gleichsam die Schallwellen dieser Stimme bewirken eine Dürrereaktion auf dem weit entfernten Gipfel des Karmelgebirges im Norden und dem zwischen Zion und Karmel gelegenen Weideland, und sie nehmen vorweg, was als zwei Jahre später ausbrechend angegeben wird, ein Erdbeben (1,1). Diese sich vorbereitende und bereits Realität werdende Reaktion der Erde/des Landes, als »Trauer« (1,2) gedeutet (vgl. auch Hos 4,1-3 und Joël 1,10-12), interpretiert wiederum die Löwenstimme JHWHs als eine des Zorns, der Anklage, wie sie in den folgenden Völkerworten konkretisiert wird. Die »Natur« steht aufseiten Gottes im Kampf gegen Unmenschlichkeit.

Baschanskühe und »Jungfrau Israel« – Am 3-6

Mit dem ersten Höraufruf des Amosbuches (3,1) beginnt ein neuer Abschnitt (Kap. 3-6). Er richtet sich durchgehend an das Nordreich Israel, blendet aber auch einmal den Zion, das kultische Zentrum des Südreiches, ein (6,1). Schon in der Israelstrophe des ersten Teils (2,6-16) war die Rede über Israel umgesprungen in eine direkte Anrede (ab 2,10), die inhaltlich das gleiche Motiv anklingen läßt, das nun auch den neuen Abschnitt an die »ganze Familie« Israel (3,1) eröffnet: die Erinnerung an die Herausführung aus Ägypten. Sie ist verbunden mit der Aussage einer besonderen Zuwendung JHWHs, der es entspricht, daß Israel auch in besonderer Weise für seine Verfehlungen zur Verantwortung gezogen wird (3,2). So eröffnet hat der zweite Abschnitt des Buches das Urteil über Israel/Zion eigentlich schon gesprochen. Als ob »Amos« die Schärfe dieses Urteils nicht ertragen könnte, schiebt er noch einmal die »Löwenstimme« (1,2) seines Gottes vor, die ihn gleichsam zwingt zu sprechen (3,8). Die drei Einheiten 3,9-12; 3,13-15 und 4,1-3 nehmen jeweils das Luxusleben der in den Palästen des Landes sitzenden Oberschicht in den Blick: von Polsterbetten, Elfenbein, Sommer- und Winterhaus ist die Rede. All dies aber ist gegründet auf Gewalttat, auf Menschen, die buchstäblich zertreten werden (4,1). Die dritte Einheit (4,1-3) hat insbesondere die Frauen der Oberschicht vor Augen. Ihr Vergleich mit »Baschanskühen« wird gern auf ihre Leibesfülle hin gedeutet (wobei die Sprache der Männerexegese an dieser Stelle zuweilen auf Stammtischniveau absinkt). Nichts zwingt jedoch zu dieser Präzisierung; wohl aber dürfte auf die Wohlversorgtheit der Baschanskühe auf ihrer fetten Weide angespielt sein, die diese Tiere zum Bild des Luxuslebens macht. Die Vermutung, daß die Bezeichnung »Baschans-

kühe« eine kultbezogene Selbstbezeichnung der Oberschichtsfrauen als Dienerinnen des Stieres/Kalbes von Betel ironisch verfremde, ist textlich und auch ikonographisch zu wenig abgesichert (vgl. dagegen die Aufschlüsselung der Bilder vom »Baublick« her bei Weippert 1985, 10f). Der im hebräischen Text von Am 4,1-3 zu beobachtende Wechsel der Pronomina und Verben zwischen femininen und maskulinen Formen kann als Indiz dafür genommen werden, daß hier nicht allein und gezielt die reichen Frauen angeklagt werden, sondern sie zusammen mit ihren »Herren« (Ehemännern?) im Blick sind, wie umgekehrt dann auch die Rede von den »Söhnen Israels« (3,1.12) im Sinne der ganzen Familie (3,1) Israel zu hören ist. Der positiven Erinnerung an den Auszug aus Ägypten stellt »Amos« nun eine bedrückende Reihe von Katastrophen gegenüber, in denen Israel das Wirken Gottes hätte erkennen können (4,6-12). Er schließt mit einem hymnisch wirkenden Satz, der einen Lobpreis Gottes erwarten läßt, aber inhaltlich einen Drohspruch bietet: die Schöpfermacht Gottes, Thema vieler Hymnen der Bibel, wird sich – als »Morgenrot«, das dem Gericht Gottes vorausgeht, und als »Schreiten über die Berge«, das Gottes Kommen zum Gericht meint (vgl. Mi 1,3) – gegen Israel kehren (vgl. ausführlich dazu Gillingham 1993). So kann dann auch nur noch ein Leichenlied über Israel angestimmt werden (5,1-2), in dem diese Menschengruppe als junge Frau visualisiert ist (wenn nicht die Wendung »Jungfrau Israel« im Sinne der »Jungfrau Israels«, d.i. die Stadt Samaria zu verstehen ist). Ihr Ende ist umso schmerzlicher, als ihr Leben viel zu früh abgebrochen ist und sie – als »junge Frau«/»Jungfrau« – noch keine Kinder hat. Beides steht im Widerspruch zum bisher gezeichneten Bild des Reichtums Samarias, seiner Macht und Lebensfülle, so daß das Leichenlied an dieser Textstelle – ebenso wie die Totenklage nach 5,16-17 – als ironische Verfremdung

des status quo, aber gleichzeitig als Vorwegnahme des angekündigten Endes zu hören/lesen ist.

Auf dieses Bild vom Ende Israels/Samarias folgt (unverhofft) ein Aufruf, der von »Leben« spricht (5,4-6): »sucht mich, so werdet ihr leben«. »JHWH suchen« meint zunächst das Gehen zur Kultstätte, aber »Amos« warnt vor den großen Heiligtümern des Landes wie Betel und Gilgal sowie dem weit südlich gelegenen Beerscheba (6,5; vgl. 4,4 und auch Hos 4,15), die er nur noch als verflucht in die Sünde des Volkes ansehen kann. An diesen Orten ist JHWH unter den herrschenden Bedingungen nicht mehr zu finden (was allerdings noch keine grundsätzliche Ablehnung des Kultes bedeutet!). Wo bzw. wie aber dann? Die Aufnahme der Stichworte »suchen« zusammen mit »leben« in Am 5,14 weist den Weg: »Suchet das Gute und nicht das Böse, auf daß ihr am Leben bleibt«. Dieses »Gute« aber ist sehr konkret: »haltet aufrecht im Tor das Recht« (5,15). Eine Rechtsprechung in den Städten und Dörfern also, die das Recht nicht »in Wermut verkehrt« (5,7): das bedeutet, das Recht gerade auch der Armen nicht zu beugen (5,12). Daß es dabei nicht nur um Einzelkonflikte geht, zeigt der Kontext. »Rechtsbeugung« und »Niedertreten der Armen« erläutern sich gegenseitig; »Rechtsbeugung« ist also nichts anderes als die durchweg im Buch angeprangerte Praxis der Wohlstandmehrung auf dem Rücken der Armen. Letztendlich geht es um das Lebensrecht auch dieser Mitglieder der »Familie« Israels. Dort, wo sich eine Gesellschaft am Recht der Ärmsten orientiert, dort gibt es »vielleicht« (5,15) Überleben. Der Mittelabschnitt des Amosbuches schließt allerdings mit dem erneuten Vorwurf, man habe in Israel Recht und Gerechtigkeit in Wermut verwandelt (6,12), sowie mit dem Motiv eines kriegerisch gegen Israel herandrängenden Volkes (6,14). Und auf den Aufruf, JHWH zu suchen, folgt erneut eine hymnisch gestaltete kleine Einheit über die

Schöpfermacht JHWHs, in der Bilder des Chaos, der rückgängig gemachten Schöpfungsordnung, dominieren (5,8-9).

Visionen vom Ende und Spuren der Hoffnung – Am 7-9

Den dritten Teil des Amosbuches prägen die insgesamt fünf Visionsszenen, von denen die ersten drei unmittelbar aufeinander folgen (7,1-3.4-6.7-9), die vierte (8,1-3) von der dritten durch die Szene von der Begegnung des Amos mit dem Oberpriester von Betel, Amazja, getrennt ist (7,10-17), und die fünfte, längste, für sich allein steht (9,1-4). Die beiden ersten entwerfen das Bild einer Naturkatastrophe durch Heuschrecken, die die Ernte fressen, und durch eine Feuersbrunst, die das fruchtbare Ackerland zu zerstören droht (zu diesem Zusammenhang vgl. auch → Joël 1). Der Seher Amos tritt als Fürsprecher des bedrohten Volkes auf und kann dem Unheil noch einmal Einhalt gebieten. Die beiden Visionen konkretisieren, was JHWHs Macht vermag, die »den Tag zur Nacht verfinstert« (5,8), sie konkretisieren auch, was über Israel hereinbricht, ausgelöst durch seine Verbrechen gegen die Menschlichkeit.

Die dritte Vision läßt das Bild der Verwüstung zulaufen auf das Königshaus (7,9). Daraufhin tritt nach der Dramatik des Textes der Oberpriester Amazja aus Betel auf den Plan. Er läßt dem Herrscher die Worte des Amos gegen das Königshaus ausrichten, ergänzt um die Unheilsbotschaft gegen ganz Israel, darin gewissermaßen die vorhergehenden Redeeinheiten des Buches zusammenfassend. Leitmotiv seiner Darstellung ist das »Land« (das Stichwort erscheint in 7,10-11 dreimal): Amazja reklamiert das »Land« als auf seiner Seite und gegen Amos stehend. Konsequenterweise weist der Priester in seinem Wort, das er an Amos richtet, dann auch den Seher des Landes, vollzieht das Urteil des Lan-

des an ihm. Gleichzeitig beruft er sich auf die Autorität des Königs, die hinter dem Heiligtum von Betel steht. Amos repliziert mit Rekurs auf eine andere Autorität, diejenige JHWHs selbst. Er bestätigt das Wort über Israel, das Amazja über ihn hat berichten lassen: das Volk wird tatsächlich sein Land verlassen müssen. Für HörerInnen/LeserInnen des gesamten Amosbuches ist deutlich, daß diese Ankündigung »wahr«, da durch die Worte JHWHs gedeckt ist, dessen Löwenstimme das Land auf seine Seite gerufen hatte (Am 1,2). Das prophetische Wort gegen Amazja zerlegt minutiös in seine Aspekte, was Widerstand gegen das Wort Gottes bedeutet: auf ihn, den Priester, fällt sein Tun zurück, und es wirkt sich aus auf seine Frau, seine Kinder, seinen Landbesitz und sein Lebensende. Daß die Frau Amazjas eine Hure werden wird, ist weniger im teilnehmenden Blick auf diese Frau gesprochen als vielmehr unter dem Aspekt bedeutsam, daß Amazja dadurch unfähig wird, weiterhin als Priester zu amtieren (vgl. Lev 21,7.13). Der Tod seiner Kinder – die Töchter sind neben den Söhnen genannt – bedeutet das Ende seines Hauses und seines Namens, ist auf ihn hin gesprochen ebenso wie die Androhung, er werde seinen Grund und Boden verlieren und kein angemessenes Begräbnis finden. In dieser Fokussierung auf die Person des Oberpriesters mag sich einerseits der Androzentrismus des »Amos« bestätigen. Andererseits spiegelt er genau die dargestellte Situation: Die Objektivierung von Amazjas Familie im Wort des Propheten entspricht ja der Auffassung, daß dieser Priester durch sein Tun die Seinen mit sich reißt. Seine Ferne vom Land Israel spiegelt den Landverlust des ganzen Volkes; er ist gewissermaßen Bild des Schicksals Israels.

Nachdem so im kultischen Zentrum des Nordreiches die Macht des Königs und des Priesters mit der Macht Gottes, repräsentiert im Wort des aus dem Land gewiesenen Propheten, anscheinend unversöhn-

lich aneinandergeraten ist, ist, so die vierte Vision, das Ende Israels nicht mehr aufhaltbar. Dieses Ende wird, dem Kontext entsprechend, am königlichen Palast festgemacht, aber keineswegs etwa an der Gestalt des Königs, sondern an einer Gruppe seiner Bediensteten: der Gesang der Musikantinnen des Palastes wird in Heulen und Klagen verwandelt (8,3). Auch in der Oberschicht gibt es »kleine Leute«, die von den Machenschaften ihrer Herren mit ins Elend gerissen werden. Es folgt ein Abschnitt, der die tragenden Themen noch einmal zusammenbindet: Entrechtung der Armen allenthalben (8,4-6) löst die zorn- und trauerbebende Reaktion der Erde aus (8,8), die selbst die Gestirne einbezieht (8,9). Junge Menschen – Frauen und Männer werden auch hier nebeneinander genannt – verlieren ihre Lebenskraft (8,13). Die letzte Vision (9,1-4) und die sich anschließenden zwei kleinen Abschnitte (9,5-6.7-8) steigern noch einmal: es gibt kein Entrinnen mehr, der ganze Kosmos steht gegen Israel, und selbst die Besonderheit der Herausführung aus Ägypten erscheint nun nivelliert; Israel ist geworden wie eines der Völker.

Innerhalb dieser großangelegten Szene vom Ende steht in Am 8,14 die merkwürdige, in den Übersetzungen meist geglättete Satzfolge: »Die da schwören bei der ›Schuld‹ von Samaria, die sagen: es lebe Dein Gott, Dan, und es lebe der Weg von Beerscheba, die werden fallen und nicht mehr aufstehen«. Offensichtlich geht es erneut um die Alternative »Leben-Tod«. Der vorliegende hebräische Text spricht von leeren Schwüren bei ohnehin korruptierten Bezugsgrößen, sind Samaria und Beerscheba doch nach dem gesamten Amosbuch Orte der Sünde Israels. Die Rede vom »Gott« Dans gibt allerdings zu der Vermutung Anlaß, daß die Nomina »Schuld« (*'ašmāh*) und »Weg« (*dæræk*) womöglich bewußt entstellte Bezeichnungen von Gottheiten sein könnten und es im ursprünglichen Text um Schwüre bei

der Aschima (oder Aschera?) von Samaria und beim »Dod (?)« (»Liebling«) von Beerscheba gegangen wäre. Das Amosbuch legt insgesamt, ganz anders als etwa das Hoseabuch, keinen Wert auf Götzenkritik; nur wenige Notizen (v.a. 2,4 und 5,26) beschäftigen sich beiläufig mit diesem Thema. Zu einer älteren Sprachgestalt dieses Buches – die allerdings nicht (mehr) belegt ist – würde deshalb ein Text passen, der recht unbefangen von Menschen spricht, die bei anderen Gottheiten schwören, denen dies aber auch nichts nützen wird. Als Gottheit von Samaria wäre die (oder eine?) dort verehrte Göttin in den Blick genommen, aber nur, um ihre Ohnmacht wie die der anderen Gottheiten zu affirmieren. Spätere Textbearbeiter hätten diese Spur einer Göttinnenverehrung (mitsamt der des Gottes von Beerscheba) verwischt, ähnlich wie auch bei der »Himmelskönigin« (Jer 44).

Nach all diesen Bildern vom Ende folgt mit 9,8b-9 eine überraschende Einschränkung: nicht mehr unterschiedslos alle, sondern nur die »Sünder« soll es treffen (darauf aufbauend hat Reimer 1992 das Amosbuch noch einmal gewissermaßen von rückwärts her neugelesen). Entsprechend wird jetzt auch nicht mehr von »Naturkatastrophen« gesprochen, sondern vom »Schwert«. Auf diese schmale Spur einer Hoffnung baut das letzte Bild des Buches (Am 9,11-15). Die (wieder)errichtete »Laubhütte« bezieht sich wohl auf den (nachexilischen) Tempel in Jerusalem – der Bogen zum Buchanfang, da JHWH vom Zion/Jerusalem her bedrohlich tätig wird, ist geschlagen und gleichzeitig ein neuer Anfang gesetzt. Noch eine andere Transformation wird sichtbar: die »Zer-/Gefallenheit« der Hütte ist das Gegenbild der »gefallenen« Jungfrau Israel/Israels (5,1), die sich doch wieder erhebt/aufgerichtet wird. Und die »Laubhütte« evoziert das Laubhüttenfest zur Erntezeit; aus dem trauernden, verdorrten Land (1,2) ist die Fruchtbarkeit eines neu be-

pflanzten Landes geworden, in dem Israel selbst, pflanzgleich, ungefährdet wachsen und gedeihen kann.

»Amos« hält keine Rezepte für gegenwärtige politische Analysen und Handlungsstrategien bereit. Dieses prophetische Buch ist und bleibt jedoch eine Quelle jenes semantischen Potentials, mit dem Grundoptionen eines menschenwürdigen, solidarischen Lebens buchstabiert werden können bzw. in Erinnerung zu halten sind. »Amos« steht für die Sehnsucht nach und das Einklagen von wahrhaft universaler, »Natur«/Kosmos einbeziehender Gerechtigkeit.

Literatur:

FRANCIS I. ANDERSEN/DAVID N. FREEDMAN, *Amos*. New York 1989 – HANS BARSTAD, *The Religious Polemics of Amos* (VT.S 34), Leiden 1984 – PHYLIS BIRD, *Poor Man or Poor Woman? Gendering the Poor in Prophetic Texts*, in: Bob Becking/Meindert Dijkstra (Ed.), *On Reading Prophetic Texts*. Leiden 1996, 37-52 – MARC DANIEL CARROLL R., *Contexts for Amos. Prophetic Poetics in Latin American Perspective* (JSOT.S 132), Sheffield 1992 – JÜRGEN EBACH, *Schöpfung in der hebräischen Bibel*, in: Günter Altner (Hrsg.), *Ökologische Theologie*. Stuttgart 1989, 98-129 – GUNTHER FLEISCHER, *Von Menschenverkäufern, Baschankühen und Rechtsverkehren* (BBB 74), Frankfurt 1989 – VOLKMAR FRITZ, *Amosbuch, Amos-Schule und historischer Amos*, in: ders. u.a. (Hrsg.), *Prophet und Prophetenbuch*. FS O. Kaiser, Berlin 1989, 29-43 – FRANCISCO O. GARCÍA-TRETO, *A Reader-Response Approach to Pro-*

phetic Conflict: The Case of Amos 7.10-17, in: J. Cheryl Exum/David A. Clines (Ed.), *The New Literary Criticism and the Hebrew Bible* (JSOT.S 143), Sheffield 1993, 114-124 – SUSAN GILLINGHAM, »Der die Morgenröte zur Finsternis macht«. Gott und Schöpfung im Amosbuch, in: *EvTh* 53 (1993) 109-123 – JÖRG JEREMIAS, *Der Prophet Amos* (ATD 24,2), Göttingen 1995 – OSWALD LORETZ, *Die Entstehung des Amos-Buches im Licht der Prophetien aus Mari, Assur, Ishchali und der Ugarit-Texte*, in: *UF* 24 (1992) 179-215 – SHALOM M. PAUL, *Amos*. Minneapolis 1991 – HAROLDO REIMER, *Richtet auf das Recht! Studien zur Botschaft des Amos*. SBS 149, Stuttgart 1992 – JUDITH E. SANDERSON, *Amos*, in: *WBC* 1992, 205-209 – WILLY SCHOTTRUFF, *Der Prophet Amos. Versuch der Würdigung seines Auftretens unter sozialgeschichtlichem Aspekt*, in: ders./Wolfgang Stegemann (Hrsg.), *Der Gott der kleinen Leute*. Bd. 1, München/Gelnhausen 1979, 39-66 – MILTON SCHWANTES, *Das Land kann seine Worte nicht ertragen. Meditationen zu Amos*. München 1991 – HELGA WEIPPERT, *Amos: seine Bilder und ihr Milieu*, in: Helga Weippert/Klaus Seybold/Manfred Weippert, *Beiträge zur prophetischen Bildsprache in Israel und Assyrien* (OBO 64), Fribourg/Göttingen 1985, 1-29 – ERICH ZENGER, *Die eigentliche Botschaft des Amos*, in: Edward Schillebeeckx (Hrsg.), *Mystik und Politik*. J. B. Metz zu Ehren, Mainz 1988, 394-406.

Anmerkung:

1. Mit diesem Satz beginnt Willy Schottruff seine Einführung in das Bändchen sozialgeschichtlicher Exegesen zum AT (Schottruff Stegemann 1979), zu dem er selbst eine Amos-Exegese beigetragen hat. Der vorliegende Beitrag versucht, seine Optionen weiterzudenken.