

# Die Kritik an Samaria im Amos- und Hoseabuch und ihre Wirkungsgeschichte

*Jörg Jeremias*

Was eine Stadt im Palästina des 8. Jh.s v. Chr. war und welche Funktionen sie ausübte, pflegen wir gemeinhin den Ergebnissen der Archäologie zu entnehmen. Demnach war sie

- (üblicherweise) ein ummauertes Gemeinwesen,
- mit einer bäuerlichen Umgebung, die die Einwohner ernährte,
- mit differenzierten, aufeinander angewiesenen Berufszweigen,
- mit einem darüber hinausgehenden Handel mit anderen Städten etc.<sup>1</sup>

Was eine solche funktionale Definition nicht zu erbringen vermag, ist die (im weitesten Sinne) religiöse Dimension, allemal dann, wenn, wie im Fall Samaria, der Spaten der Archäologen keine Spuren eines Heiligtums zutage gefördert hat. Von dieser religiösen Dimension, vom impliziten (und gelegentlich auch expliziten) religiösen Ideal einer Stadt, wüssten wir sehr wenig, wenn uns nicht in den Büchern der sog. klassischen Propheten der kritische Blick der scharfen Augen dieser Propheten überliefert wäre.

Bei näherem Zusehen muss diese Behauptung allerdings eingeschränkt werden auf *die Hauptstadt* des jeweiligen Kleinstaates, auf *Samaria und Jerusalem*. Was wir bei den klassischen Propheten über einzelne Provinzstädte erfahren, ist zumeist äußerst mager. Der Prophet Micha etwa nennt (in Mi 1,10–16) Klein- und Großstädte seiner Heimat, um in Wortspielen ihr trauriges kommendes Geschick aus ihren Namen abzulesen.<sup>2</sup> Der Prophet Amos, ohnehin ein Fremder im Nordreich, erwähnt Bethel und Gilgal nicht als Städte, sondern als heilige Orte, zu deren Heiligtum die Bevölkerung wallfahrtet. Einzig der Prophet Hosea berührt eine Reihe von Städtenamen in unterschiedlichen Kontexten. Aber auch diese Erwähnungen führen sachlich nicht sehr weit: Entweder werden ostjordanische Städte wie Adam und Gilead genannt, aufgrund von schuldhaften Ereignissen, die uns Nachgeborenen verborgen bleiben (Hos 6,7ff.) – zugleich ein Indiz für die relativ frühe Niederschrift der

---

1 Stellvertretend für viele sei hier nur Fritz, Volkmar: Die Stadt im alten Israel, München: Beck 1990, genannt.

2 Eine Ausnahme bildet Lachisch, das sowohl in seiner ursprünglichen wortspielartigen Erwähnung (V.13a) als auch in seinem exilischen Kommentar (V.13b) in seinem Wesen als Garnisonsstadt charakterisiert wird. Vgl. den Beitrag von P. Riede in diesem Band.

Kernkapitel des Hoseabuches, die für Leser gedacht war, denen die nur angedeuteten Ereignisse noch vertraut waren –, oder Hosea nennt in seinen Geschichtsrückblicken Orte wie Gilgal (9,15) oder Gibeon (10,9f.), deren weit zurückliegende Schuld (der Beginn des Königtums oder die Schandtat in Benjamin, d.h. die Verletzung elementarer Pflichten der Gastfreundschaft an einem Leviten) für den Propheten typisch für das schuldhaft Verhalten seiner Generation war. Über die Stadt als solche, ihr Wesen und ihre ideale Gestalt im Sinne der Propheten, vor allem aber auch über ihre Gefahren erfahren wir aus diesen Nachrichten so gut wie nichts. Vielmehr sind wir im Blick auf das Wesen einer Stadt und ihre gottgemäße Bestimmung im Urteil der klassischen Propheten ganz auf die Charakterisierung ihrer jeweiligen Hauptstadt angewiesen, im Falle des Amos und Hosea also auf ihre Kritik an Samaria.<sup>3</sup>

Hier nun treffen wir auf einen bemerkenswerten Sachverhalt, der uns im Folgenden näher beschäftigen soll: Die beiden einzigen sog. Schriftpropheten, die im Nordreich aufgetreten sind – Amos und Hosea –, verurteilen zwar jeweils die Hauptstadt des Nordreichs, Samaria, aufs heftigste, aber *beide Propheten sehen die Schuld Samarias in ganz verschiedenen Bereichen und auf ganz verschiedenen Ebenen*. Für beide Propheten ist somit das Ideal einer intakten und gottgemäßen Stadt nach höchst unterschiedlichen Maßstäben zu bemessen.

Freilich blieb es nicht einfach bei dieser Differenz. Deshalb wird ein abschließender dritter Teil des Aufsatzes der Wirkungsgeschichte beider prophetischer Konzepte nachgehen, genauer: der Weise, wie spätere Propheten an diesen Konzepten weitergearbeitet und sie aufeinander bezogen haben, während sich die ersten beiden Teile der Samariakritik des Amos- und des Hoseabuches selber widmen werden.

## 1. Die Kritik an Samaria im Amosbuch

Dass Amos unter „Stadt“ primär die Hauptstadt Samaria versteht, ist schon seinen *Völkerversprüchen* zu entnehmen. In diesen Völkerversprüchen fällt nämlich auf, dass das erste Völkerpaar – die Aramäer und die Philister – jeweils durch ihre Hauptstädte (Damaskus und Gaza) gekennzeichnet sind, während das zweite Völkerpaar – Moab und Ammon – mit seinen Völkernamen vorgestellt wird und erst im göttlichen Gerichtswort die Hauptstädte Rabba und Kerijot genannt werden. Will man hier nicht Willkür oder Sprachgewohnheit ins Feld führen, so erklärt sich diese Differenz am ehesten daraus, dass Rabba und

---

3 Im Fall Jerusalems lässt sich etwa aus der in Jes 1,21 verwendeten Metapher, wonach einst צדק „Gerechtigkeit“ in Jerusalem „genächtigt“ habe, ableiten, dass die Hauptstadt das Zentrum der Gerechtigkeit im Land darstellen sollte.

Kerijot verhältnismäßig kleine Verwaltungszentren bildeten, die mit der Größe und Bedeutung von Damaskus und Gaza nicht entfernt vergleichbar waren. Die Archäologie hat uns die genannte Differenz eindrucksvoll vor Augen geführt. Hinzu kommt, dass das frühe Israel die Nachbarn Moab, Ammon und Edom in ihrer Volksgestalt weit stärker sich selber verwandt empfunden hat als die Aramäer und Philister. Auch in der Israel-Strophe, auf die die Völker-sprüche hinauslaufen, ist das Volk insgesamt gemeint, und der Name Samaria fehlt.

Der Name Samaria und die Kritik an Samaria sind im Amosbuch vielmehr *auf die Kernkapitel 3–6 beschränkt*. Das hat in der Logik des Aufbaus des Amosbuches guten Sinn. Bekanntlich sind die Rahmenkapitel der Völker-sprüche und der Visionsberichte eng aufeinander bezogen<sup>4</sup>. Sachlich wollen sie zusammen besagen, dass das Nordreich Israel einerseits ungleich schuldiger war als die es umgebenden Völker mit all ihrer Kriegsgrausamkeit, andererseits diese Schuld die Möglichkeit Gottes überschritten hat, es in seiner Geduld vom Gericht zu verschonen. Das ist ein hartes Urteil, ein Todesurteil. Seine Einzelbegründungen liefern die Kernkapitel 3–6.

Für das Verständnis der Kritik des Amosbuches an Samaria (und indirekt auch für die Kritik des historischen Amos, die erst noch hinter seinem Buch zu rekonstruieren ist) ist nun von großem Gewicht, dass auch die Kernkapitel Am 3–6 noch einmal in zwei Hälften aufgeteilt sind. In beiden Hälften spielen die prophetischen Worte gegen Samaria zwar jeweils eine tragende, aber durchaus unterschiedliche Rolle. Um dieses in der bisherigen Forschung weithin übersehenen Aspektes willen muss ich hier etwas weiter ausholen.

Es ist das Verdienst von K. Koch, in seiner großen Amos-Monographie gezeigt zu haben, dass die zumeist auf einer Ebene betrachteten drei Aufrufe zum Hören in Am 3,1; 4,1 und 5,1 (die zur heute vorliegenden Kapiteleinteilung geführt haben) nicht gleichwertig sind, sondern 4,1 unlöslicher Bestandteil eines Einzelwortes ist, während 3,1 und 5,1 umfassende Überschriften darstellen.<sup>5</sup> Ich selber habe an anderer Stelle zu zeigen versucht, dass diese beiden Überschriften im Sinne der Überlieferer sachlich unterschiedliche Textblöcke einführen.<sup>6</sup> Sie weichen in doppelter Hinsicht betont voneinander ab:

- 
- 4 Vgl. dazu bes. Jeremias, Jörg: Völker-sprüche und Visionsberichte im Amosbuch, in: Volkmar Fritz u.a. (Hg.), Prophet und Prophetenbuch, FS Otto Kaiser (BZAW 185), Berlin: de Gruyter 1989, 82-97; auch in: ders., Hosea und Amos. Studien zu den Anfängen des Dodeka-propheton (FAT 13), Tübingen: Mohr 1996, 157-171.
- 5 Koch, Klaus (und Mitarbeiter): Amos untersucht mit den Mitteln einer strukturalen Formgeschichte, Teil 2: Synthese (AOAT 30/2), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1976, 107f.
- 6 Jeremias, Jörg: Amos 3–6. Beobachtungen zur Entstehungsgeschichte eines Prophetenbuches, ZAW 100 Suppl. (1988), 123-138; 130f.; auch in: ders., Hosea und Amos, 142–156; 149f.

Hört dieses Wort, das *Jahwe* gegen euch geredet hat, *ihr Israeliten!* (3,1)

Hört dieses Wort, das *ich* gegen euch als Totenklage anhebe, *Haus Israel!* (5,1)

Allerdings verstehen wir die so bewusst gesetzte Unterscheidung zwischen Gottes- und Prophetenwort im Sinne der Überlieferer nur teilweise (und können nur mit Sicherheit sagen, dass sie etwas Anderes meint als die moderne formgeschichtliche Unterscheidung zwischen Gottes- und Prophetenrede). Am ehesten vollzieht die Abfolge von Gottes- und Prophetenwort im Voraus schon die Logik der späteren Visionen und führt wie diese von einer geplanten und noch revozierbaren Strafe Gottes zu einem feststehenden Todesurteil. Jedenfalls sind die Kapitel 5–6 von ihrer Überschrift (קִינָה) bis zum Ende (Abschluss mit יהוה- Worten) von der Leichenklage bestimmt, während das Kap. 3 mit didaktischen Fragen (V.3–6) einsetzt, die noch hoffnungsvoll das Ohr ihrer Hörer/Leser zu gewinnen gedenken und in der Legitimation des Propheten zur Unheilsverkündigung enden (V.8).

Wie immer aber das Verhältnis der Kapitel Am 3–4 zu Am 5–6 präzise zu bestimmen sein mag, wesentlich für unser Thema ist zum einen die Erkenntnis, dass die Worte gegen Samaria in beiden Sammlungen von Amosworten erscheinen, und zwar jeweils als ein in sich geschlossener Block, und zum anderen, dass die Reihenfolge der beiden Blöcke wie die Reihenfolge der beiden Sammlungen unumkehrbar ist.

Da es in einem kurzen Aufsatz unmöglich ist, alle Amosworte der beiden Samaria-Blöcke auszulegen, werde ich im Folgenden die jeweiligen Eingangspassagen der beiden Blöcke näher vor Augen führen, da sie jeweils eine hermeneutische Einleitungsfunktion besitzen. Ich wende mich daher zunächst *Am 3,9–11* zu:

9) Lasst es hören über den Palästen von Asdod  
und über den Palästen im Land Ägypten.  
Sprecht: „Sammelt euch auf den Bergen Samarias  
und seht euch die zahlreichen Wirren in ihm an  
und die Unterdrückten in seinem Innern!“

10) Sie wissen nicht, das Rechte zu tun – Spruch Jahwes –,  
die da Gewalttat und Bedrückung anhäufen in ihren Palästen.

11) Darum hat der Herr Jahwe so gesprochen:  
Ein Feind wird das Land ‚umzingeln‘,  
der reißt deine Macht von dir herab,  
dass deine Paläste geplündert werden.

Nicht weniger als viermal erscheint in diesem kurzen Abschnitt das Leitwort „Paläste“. Gemeint sind die mit behauenen Quadersteinen erbauten mehrstöckigen Prachtbauten der Vornehmen. Die Ausgrabungen auf dem Stadthügel von Samaria haben überwiegend neben typischen Verwaltungsbauten solche „Paläste“ zutage gefördert, während die einfache Stadtbevölkerung am Abhang des Hügels siedelte. Formgeschichtlich handelt es sich bei Am 3,9f. um die Instruktion von Herolden, die in diejenigen Städte und Länder gesandt werden

sollen, in denen Experten für „Paläste“ und das in ihnen bzw. durch sie geschehende Unrecht zu finden sind, weil sie selber in ähnlichen Bauten wohnen. Sie sollen sich auf einen Beobachtungsposten auf den Hügeln rings um Samaria begeben, um eine unabhängige Expertise auszuarbeiten. Impliziert ist, dass der Prophet erwartet, dass die genannten Ausländer vor jenem Unrecht erschrecken, das ihnen vor Augen geführt wird und das die ihnen vertrauten Unterdrückungsmaßnahmen in ihren eigenen „Palästen“ weit überschreitet.

Die fiktiven ausländischen Experten sind nach V.10 auch insofern am richtigen Platz, weil sie sehen werden, wie es bei den einflussreichen Bewohnern Samarias nicht etwa an einer intimen Kenntnis des komplizierten Rechts mangelt, sondern dass sie auch nicht den allerevidentesten Maßstab des „Richtigen“ kennen, der keineswegs ein Proprium Israels ist, sondern, wie der weisheitliche Begriff verdeutlicht, allem menschlichen Handeln der Gebildeten wie der Ungebildeten zugrunde liegt; Amos nennt ihn andernorts schlicht „das Gute“ (5,14f.). Wo aber die Grundlagen allen gedeihlichen Zusammenlebens von Menschen außer Kraft gesetzt sind, da entstehen jene „Wirren“ (מהומות V.9b), die chaotische Zustände bezeichnen und in Spr 15,16 den präzisen Gegensatz zur Gottesfurcht darstellen, wie sie in Israel das höchste Ziel allen Bemühens um Erkenntnis ist. Mehr noch: Die „Schätze“, die die Einflussreichen in Samaria „anhäufen“, die innersten Sehnsüchte, die sie zum Handeln treiben, werden mit dem Hendiadyoin חמס ושיד, brutale Gewalt gegen Menschen und Sachen, bezeichnet. Dabei ist zu bedenken, dass der Begriff חמס nicht irgendeine Vokabel für Schuld darstellt, sondern von Haus aus die lebensbedrohende Gewalttat kennzeichnet, bei der Blut fließt<sup>7</sup>, und im Gefolge des Amos in der Priesterschrift die Schuld charakterisiert, die Gott zur Zerstörung seiner Schöpfung nötig<sup>8</sup>. In seiner Generalisierung überfordert Amos diesen Begriff geradezu, wenn er ihn auf soziale Unterdrückung bezieht und sie als Lebensbedrohung bzw. -einschränkung charakterisiert.

Wie dem auch sei: Eine Gemeinschaft, die das evident „Richtige“ nicht mehr kennt, dafür auf lebensbedrohende Gewalt spezialisiert ist, ist nicht mehr lebensfähig. So wird „ein Feind“ – zur Zeit des Textes deutlich die Assyrer – das Treiben beenden, dessen Kern die „Paläste“ sind, die zerstört werden. Noch ist von keiner weitergehenden Strafe Gottes die Rede; aber schon am Abschluss des ersten Samaria-Blocks steht mit Am 4,3 das Exil am Horizont.

Tiefer noch als in Am 3,9–11 dringt die prophetische Analyse der Schuld Samarias am Beginn des zweiten Blocks von Worten gegen die Hauptstadt. Ich zitiere Am 6,1–7 in Ausschnitten:

7 Vgl. den Nachweis von Knierim, Rolf: *Chl* und *Chms*. Zwei Begriffe für Sünde in Israel und ihr Sitz im Leben, Diss. Heidelberg 1957.

8 Vgl. Lohfink, Norbert: Die Ursünden in der priesterlichen Geschichtserzählung, in: Günther Bornkamm / Karl Rahner (Hg.), *Die Zeit Jesu*. FS Heinrich Schlier, Freiburg: Herder 1970, 38–57.

- 1) Weh den Sorglosen auf Zion,  
den Vertrauensseligen auf dem Berg Samarias,  
den Vornehmen des Erstlings der Völker,  
an die sich das Haus Israel hält! ...
- 3) Die den Unheilstag verdrängen –  
aber die Herrschaft der Gewalt habt ihr herbeigeführt!
- 4) Die auf Elfenbeinbetten liegen,  
hingeräkelt auf ihren Lagern,  
dabei Lämmer aus der Herde speisen  
und Kälber aus dem Maststall,
- 5) die zum Klang der Harfe grölen,  
zu immer neuen Instrumenten,<sup>9</sup>
- 6) die Wein aus Schalen trinken  
und erstklassiges Öl versalben ...
- 7) Darum müssen sie jetzt in die Verbannung,  
als erste von allen,  
und aus ist es mit dem Gelage der Hingeräkelten.

Zu beachten ist eine doppelte Steigerung gegenüber 3,9–11:

1. Der Text beginnt mit dem Begriff der Leichenklage  $\eta\eta$ , den das deutsche „Weh“ nur unzureichend wiederzugeben vermag. Für den Propheten sind die von ihm angeredeten Vornehmen Samarias schon tot, und das in einem noch viel klareren Maße als die Restbevölkerung Israels, über die er schon im überschriftartigen Vers 5,1 (und im weiteren Kontext) das Leichenlied angestimmt hat. Darüber hinaus ist von Gewicht, dass das letzte  $\eta\eta$ , dem ein Leser vor 6,1 begegnet war, in 5,18 stand, d.h. im Kontext des „Tages Jahwes“, der von der todbringenden letzten Begegnung mit Gott handelte, vor der es kein Entrinnen gibt. Der Tod bestimmt den folgenden Gedankengang.

2. Aus der Kritik an den „Palästen“ ist in 6,1 eine „Zions“-Kritik geworden.<sup>10</sup> Über den Sinn des Begriffes „Zion“ in einem an die Bewohner Samarias gerichteten Wort ist viel diskutiert und viel geschrieben worden.<sup>11</sup> Gelegentlich ist Am 6,1 dabei auch als Unterstützung des Postulats eines Jahwe-Tempels in Samaria genommen worden, durch dessen Existenz die Parallele

9 Vgl. zur Begründung der Übersetzung Jeremias, Jörg: Der Prophet Amos (ATD 24,2), Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 2007, 83.

10 Allerdings kehrt der Gedankengang in der Komposition des Buches mit 6,8 noch einmal zu den „Palästen“ (und zu den in ihnen verübten Handlungen bzw. zu der durch sie verliehenen scheinbaren Sicherheit der Schuldigen) zurück.

11 Eine große Zahl neuerer Kommentare (u.a. Marti, Karl: Das Dodekapropheton [Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament 13], Mohr: Tübingen, 1904; Snaith, Norman H.: Amos, Hosea, and Micah [Epworth Preacher's Commentaries], London: Epworth Press, 1956; Wolff, Hans Walter: Dodekapropheton 2. Joel, Amos [BK XIV/2], Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 31985) sehen in dem ersten Kolon einen jüngeren Zusatz, der den Text für jüdische Leser aktualisieren will, zerstören mit ihrer literarkritischen Operation aber den Parallelismus.

zwischen Samaria und „Zion“ direkter greifbar würde<sup>12</sup>; aber m.E. sprechen die Hoseatexte, die Bethel betreffen, gegen eine solche Existenz. So wird man „Zion“ in Am 6,1 eher im übertragenen Sinn verstehen müssen: Die Vornehmen Samarias, die auf dem Bergplateau und nicht am Abhang wohnen, übertragen alle Unbesiegbarkeitsaussagen der Zionspsalmen auf sich, sind sozusagen „zionselig“ in ihrem unübertroffenen Sicherheitsgefühl. Alle Gedanken an einen „Unheilstag“ werden verdrängt (V.3): Für den Propheten wird damit Gott selber verdrängt, dessen „Tag“ eben „Dunkelheit“ und nicht „Licht“ (Am 5,18–20), Tod und nicht Leben für die schuldige Generation bringen wird. So fern den Sicherem der Gedanke an ein göttliches Unheil ist, so nah und vertraut ist ihnen in ihrer rücksichtslosen Selbstdurchsetzung auf Kosten der von ihnen Abhängigen aber der חמח, die Gewalt, die anderen ihr Leben einengt und einschränkt. Mit diesem für Amos so charakteristischen Begriff wird eine Verbindung zu Am 3,9–11 hergestellt. Wenn der Text an dieser Stelle (V.3b) von den Partizipien, die Dauer und Zeitlosigkeit ausdrücken, zur Anrede der Vornehmen und zum Verb im Narrativ übergeht, so will die prophetische Anklage die Angesprochenen entlarven und die vielfach erfahrenen Grundlagen von Wohlstand und Sicherheit offenlegen: Sie sind auf Kosten der Armen und Abhängigen gewonnen. Ja, V.3b geht noch über 3,10 hinaus, indem er von der „Herrschaft“ der Gewalt spricht.<sup>13</sup> Ezechiel wird später dieses Bild des Amos aufgreifen: „Der חמח hat sich erhoben und ist das Szepter des Unrechts geworden“ (Ez 7,11).

Jedoch zeigt der Abschnitt Am 6,1–7 in seinem zweiten Teil, dass die prophetische Kritik sich nicht nur gegen generelle Einstellungen richtet, wenn sie von der „Zionsseligkeit“ der vornehmen Samarier redet. Vielmehr haben diese Vornehmen offensichtlich auch eine geschlossene Gesellschaft innerhalb der Hauptstadt gebildet. Darauf weist insbesondere der term. techn. מרזח V.7, der mit dem deutschen „Gelage“ nur unzureichend wiedergegeben ist. Auch wenn er im Alten Testament nur noch in Jer 16,5 bezeugt ist, ist er vom 14. Jh. v. Chr. bis zum 6. Jh. n. Chr. im ganzen Vorderen Orient so breit belegt, dass wir ihn trotz gewisser inhaltlicher Unterschiede der Belege im Einzelnen recht präzise umschreiben können: Es handelt sich um religiöse Genossenschaften, die O. Eißfeldt „Kultvereine“ genannt hat und die sich ähnlich wie die griechischen *Thiasoi* organisierten.<sup>14</sup> Im Mittelpunkt der Genossenschaft stand das aufwendige Kultmahl und bei diesem vor allem der Weingenuss. Die Beschreibung des Luxus in Am 6,4–6, auf dessen Einzelheiten hier nicht eingegangen werden soll, verdeutlicht, dass nur äußerst Begüterte Mitglied einer

12 Vgl. zu diesem Postulat zuletzt Weippert, Manfred: Historisches Textbuch zum Alten Testament (GAT 10), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2010, 366, Anm. 3.

13 Vgl. zu dieser Steigerung auch Lang, Martin: Gott und Gewalt in der Amosschrift (fzb 102), Würzburg: Echter 2004, 158.

14 Eißfeldt, Otto: Kleine Schriften 5, Tübingen: Mohr 1973, 119.

solchen geschlossenen Gesellschaft werden konnten. Dass keine profanen Mahlzeiten im Blick sind, geht deutlich daraus hervor, dass der Wein aus Gefäßen (מזרקים) gereicht wird, die andernorts ausschließlich in kultischem Kontext begegnen, sei es als Behälter für das Blut von Opfertieren, sei es für Öl, das zum Speisopfer bestimmt ist.<sup>15</sup>

Die institutionelle Verankerung der vornehmen Samarier lässt das Wortspiel mit der Wurzel שרא, das den Abschnitt leitwortartig prägt, wie vor allem H. W. Wolff herausgestellt hat<sup>16</sup>, noch einmal sinnvoller und angemessener erscheinen: Die Vornehmen des „Erstlings“ der Völker (V.1), für die sich die wohlhabenden Samarier halten, indem sie sich mit „erstklassigem“ Öl salben (V.6), werden „als erste von allen“ (V.7) in die Verbannung ziehen müssen.

Aufs Ganze gesehen lässt sich sagen, dass die Kritik des Amosbuches an den Bewohnern der Hauptstadt Samaria in zwei Begriffen zusammenfassen lässt: in der Leben einschränkenden Gewalttat (חמס), mit der ihr Wohlstand gewonnen worden ist, und in der „Zionsseligkeit“, mit der sie den göttlichen Unheilstag herbeirufen.

## 2. Die Kritik an Samaria im Hoseabuch

Wer vom Amos- zum Hoseabuch übergeht und hier nach Anklagen gegen Samaria sucht, befindet sich in einer anderen Welt. Das lässt sich schon an der Konkordanz ablesen: Wo nicht generell von der „Bosheit“ (Hos 7,1) oder der „Schuld“ Samarias (14,1) die Rede ist, gilt die hoseanische Kritik

- a. „dem Kalb Samarias“ (8,5f.), d.h. dem Jungstier als religiösem Staatssymbol des Nordreichs,
- b. oder dem „König Samarias“ (10,7; vgl. 7,3–7 nach 7,1). Hinzu kommt
- c. Samarias sprunghafte Außenpolitik.

Von alledem schweigen die überlieferten Worte des Amos. (Vom König ist nur in der einzigen Erzählung innerhalb des Amosbuches [Am 7,10–17], also aus der Sicht eines Außenstehenden die Rede.) Der Charakter Samarias als Hauptstadt eines Staates tritt damit im Hoseabuch ungleich stärker in den Vordergrund als im Amosbuch. Samaria ist gekennzeichnet durch seine politische Führung, durch deren Politik und durch den staatlich geförderten Kult.<sup>17</sup>

15 Vgl. zum gesamten Sachverhalt den Exkurs: „Das Kultmahl (*mrzh*)“, in: Jeremias, Prophet Amos, 85f. mit Lit.

16 Wolff, Joel. Amos, 317ff.

17 Genaueres dazu bei Utzschneider, Helmut: Hosea. Prophet vor dem Ende (OBO 31), Freiburg (Schweiz) / Göttingen: Universitätsverlag / Vandenhoeck & Ruprecht 1980, bes. 87ff.; Schütte, Wolfgang: „Säet euch Gerechtigkeit!“ Adressaten und Anliegen der Hoseaschrift (BWANT 179), Stuttgart: Kohlhammer 2008, 52ff. 155ff.



Noch stärker springen die Differenzen zum Amosbuch ins Auge, wenn man nach *den theologischen Kriterien* der Kritik Hoseas an Königtum, Politik und Staatskult fragt. Es sind vor allem zwei Kriterien, die man im Amosbuch vergeblich sucht und die beide eng miteinander zusammenhängen:

- a. die Eigenmächtigkeit des politischen Handelns und
- b. die Kategorie des 1. Gebots.

Ad a.: Für die Eigenmächtigkeit mag hier stellvertretend für andere Texte *Hos 8,4* stehen:

Sie haben Könige gekürt – doch ohne meinen Auftrag,  
haben Beamte bestellt – doch ohne mein Wissen.  
Aus ihrem Silber und ihrem Gold haben sie sich  
Götterbilder gefertigt – auf dass es beseitigt ist.

Hinter dem Vorwurf des illegitimen Königkürs stehen die permanenten blutigen Revolutionen der Epoche Hoseas; von den 5 Königen, die zwischen 747 und 732 v. Chr. den Thron bestiegen, starb nur einer eines natürlichen Todes. Hosea selber schildert in 7,3–7 eindrucksvoll die Machtgelüste der Revolutionäre, deren Leidenschaft wie ein Ofen brennt. Sein Gotteswort dort schließ resignativ: „Keiner ruft mich an.“ Das politische Geschehen im Nordreich hat sich in den Jahrzehnten unmittelbar vor seinem Untergang völlig aus der Gottesbeziehung gelöst und folgt nur noch eigenen Gesetzen.

Aber Hosea meint mehr als dies, wie sich daran zeigt, dass das Königkürn in einem Atemzug mit der Herstellung von Götterbildern genannt wird. Die selbstgemachten Könige stehen unmittelbar neben den selbstgemachten Götterbildern – gemeint sind am ehesten Plaketten und Votivgaben für die Kultstätten und die Privathäuser –, für die kostbarstes Material verwendet wird, das für den Propheten Gabe Gottes ist, die auf diese Weise sinnlos verschleudert wird. Damit *wird der Vorwurf der Missachtung Gottes zum Vorwurf der Verwerfung Gottes gesteigert*.

Ad b.: In der Tat lassen alle Vorwürfe gegen Samaria im Hoseabuch etwas von der Aggressivität des 1. Gebotes erkennen (dessen Formulierung im Pentateuch zwar das Exil voraussetzt, dessen Kenntnis die Hoseatexte aber auf Schritt und Tritt widerspiegeln). Ich nenne wenige Beispiele:

Nach *Hos 11,1* hat Jahwe seinen Sohn Israel aus Ägypten heraus „gerufen“ (mit dem Ergebnis, dass die Glieder seines Volks, je mehr er sie „rief“, desto mehr von ihm wegliefen) – die Politiker Samarias dagegen „rufen“ nach Ägypten und Assyrien um Hilfe (7,11), die damit als Gottesersatz erkennbar werden, bzw. sie „rufen“ noch in der äußersten Kriegskatastrophe zu Baal, der doch unfähig zu jeglichem Beistand ist (11,7).

Immer wieder geht es Hosea in den Nöten seiner Zeit um die Frage, wer aus diesen Nöten „helfen“ kann. Als Jahwe sich im sog. syrisch-efraimitischen Krieg für die beiden Teilreiche Israel und Juda als „Eiter“ und „Knochenfraß“ erwies und sie auf diese Weise zu der Erkenntnis bringen wollte, dass nur er

als Arzt Heilung bringen kann, liefen beide Teilreiche in ihrer Not zu verschiedenen Zeiten zum assyrischen Großkönig, um von ihm Hilfe zu erlangen. Jedoch: „Assur kann euch nicht heilen!“ müssen beide Teilreiche schmerzlich lernen und dazu – schlimmer noch – : Der als Arzt verschmähte Gott ist zum reißenden Löwen geworden, vor dem niemand retten kann (Hos 5,12–14). Für das Gottesvolk geht es also nicht um die Frage, wer der bessere, wer der schlechtere Arzt ist, sondern um Leben oder Tod. Gott ist ihm Arzt oder Löwe; *tertium non datur*.

Wie von den Großmächten so hat Israel „Hilfe“ auch von seinem König erwartet, so dass auf diese Weise nun der König in den Augen des Propheten zum Gottesersatz avancierte, mit dem gleichen Ergebnis wie zuvor: Der zu jeglicher „Hilfe“ unfähige König reißt das Volk mit sich in den Untergang (10,1–7).

Somit hat Israel für Hosea mit seinem irreführenden Vertrauen einerseits auf einen zum Baal mutierten Gott, andererseits auf die Großmächte seiner Zeit und schließlich auf den eigenen König seine einzige wahre Hilfe, Jahwe, vielfältig von sich gestoßen und das 1. Gebot gebrochen. Wie diese verschiedenen Weisen der Verwerfung Gottes miteinander zusammenhängen, zeigt am deutlichsten *Hos 13*, das letzte Kapitel des Hoseabuches, das der prophetischen Gerichtsbotschaft gewidmet ist. An dieser Stelle ist nur eine Paraphrase des komplizierten Gedankengangs möglich:<sup>18</sup>

a. V.1–3: In V.1 ist zunächst von der imponierenden Vergangenheit „Efraims“ die Rede, bevor es abrupt heißt: „Da verschuldete er sich mit dem Baal und starb.“ Was das erwähnte „Verschulden mit/durch den Baal“ heißt, wird bei den Lesern vorausgesetzt; es ist jene Verwechslung Jahwes mit Baal, von der im Hoseabuch seit dem 2. Kapitel häufig die Rede war. Sachlich ist eine Frömmigkeit gemeint, die durch ein möglichst häufiges und aufwendiges Feiern von Gottesdiensten sich die göttliche Zuneigung und den Wohlstand zu erarbeiten glaubt. „Mit“ bzw. „durch Baal“ aber ist Efraim für Hos 13 tot, allerdings aus sehr andersartigen Gründen als die Samarier gemäß Am 6,1. Freilich vermag V.2, eingeleitet mit „nicht genug damit ...“, den beklagenswerten Zustand „Efraims“ noch zu steigern, indem er auf den kultischen Kuss verweist, der dem Stierbild in Bethel entgegengebracht wird. Der baalisierte Kult in den Orten der Provinz und der verfehlt Staatskult gehören für Hos

---

18 Um diese Tatsache recht zu verstehen, ist die Beobachtung wichtig, dass innerhalb von Hos 4–13 die Kapitel von den Tradenten so geordnet sind, dass immer mehr Themen, die anfangs je separat behandelt wurden, miteinander verknüpft und aufeinander bezogen werden. Der Gedankengang der einzelnen Kapitel wird auf diese Weise immer komplexer; vgl. Jeremias, Jörg: Hosea 4–7. Beobachtungen zur Komposition des Hoseabuches, in: Antonius H. J. Gunneweg, / Otto Kaiser (Hg.): Textgemäß. Aufsätze und Beiträge zur Hermeneutik des Alten Testaments, FS Ernst Würthwein, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1980, 47–58.; auch in ders., Hosea und Amos, 55–66.

13,1f. als Schuldherde unlöslich zusammen, nur dass letzterer mit seiner Verfehlung der Geschöpflichkeit („Menschen küssen Kälber!“) ein noch schlimmeres Vergehen gegenüber dem wahren Gott darstellt.

b. V.4–8: Als Kontrast wird dieser Verfehlung des Lebens die wahre Gottesverehrung gegenübergestellt, die sich an den Erfahrungen der Geschichte orientiert. Wenn nach V.4 Jahwe als „dein Gott vom Land Ägypten her“ bezeichnet wird, dann ist damit eine exklusive Verbindung zwischen Gott und Volk angesprochen, die im Hebräischen mit dem charakteristischen Verb  $\text{יָדַע}$  „kennen“ ausgedrückt wird und in der Formulierung : „Einen Gott neben mir kennst du nicht“ das 1. Gebot in Form einer Feststellung bietet, die sich logisch aus der Erfahrung der Befreiung aus Ägypten ergibt. Israel aber hat seinen Gott „vergessen“, als sein Wohlstand es satt gemacht hat. Der Wohlstand tritt hier an die Stelle, die sonst Baal einnimmt. Damit aber hat Israel Gott so wenig aus seiner Geschichte einfach hinausgedrängt wie in dem zuvor behandelten Abschnitt 5,12–14, als es sich in seiner „Krankheit“ an Assyrien, den unfähigen Arzt, wandte. Wurde dort der als Arzt verworfene Jahwe zum reißenden Löwen, so jetzt zu einer wilden, ihrer Jungen beraubten Bärin, die in ihrer Wut unaufhaltsam reißt und tötet.

c. V.9–11: In seiner Todesangst sucht Israel, längst gottentfremdet, „Hilfe“ beim König, den es einst von Gott erbeten hat. Dabei ahnt es nicht, dass nicht nur der König völlig unfähig zu jeder „Hilfe“ ist, sondern dass Israel mit seiner Wendung an den König es wiederum mit Jahwe zu tun bekommt, aber Jahwe in der Maske des Zorns, hat er doch Könige „im Zorn gegeben“ und Könige „im Grimm genommen“ (V. 11). In der Tötung eines Königs wie in der Wahl eines neuen Königs macht Israel ausschließlich Erfahrungen des Zornes Jahwes.

Ich halte hier ein: Ohne die Außenpolitik Samarias ausdrücklich zu nennen, spricht Hos 13 von vier Weisen Israels, das 1. Gebot zu brechen und seinen Gott zu verwerfen: durch den baalisierten Kult in den Orten im Land (V.1), durch den Staatskult mit seinen Elementen verfehlter Menschlichkeit (V.2), durch seinen Wohlstand, der es zur Orientierung seines Handelns am Gewinn von Reichtum geführt hat anstatt an den Erfahrungen seiner Geschichte mit Gott (V.4–6), und durch den König, von dem man vergeblich „Hilfe“ erwartet, durch den man vielmehr in den Untergang geführt wird (V.9–11). Alle diese Gründe für Israels „Tod“, mit Ausnahme des ersten, haben in charakteristischer Weise mit Samaria als der Hauptstadt des Staates zu tun, auch ohne dass sie explizit genannt ist, und können daher die Schuld Samarias gegenüber Gott nach dem Hoseabuch zusammenfassend repräsentieren.

### 3. Die inneralttestamentliche Wirkungsgeschichte

Inwieweit kann diese – in sich sehr unterschiedliche – Kritik der beiden einzigen sog. Schriftpropheten, die im Nordreich aufgetreten sind, an der Hauptstadt Samaria, die doch so bald nach ihrem Auftreten untergehen sollte, als repräsentativ angesehen werden? Am ehesten kann der Blick auf die Wirkungsgeschichte ihrer Kritik innerhalb des Alten Testaments diese Frage beantworten. Allerdings werden wir bei diesem Blick mit einer solchen Fülle an Texten konfrontiert, dass sie hier unmöglich ausgebreitet werden kann. Ich erinnere nur beispielsweise an den schon erwähnten Sachverhalt (o. Abschn. 1), wie der für Amos so charakteristische Begriff **חַמָּה** zum zentralen Begriff für menschliche Schuld bei P geworden ist, mit dem das Kommen der Sintflut begründet wird, oder an das Buch Jona, in dem die ideale Buße der Niniviten, die zur „Reue“ Jahwes und zur Rücknahme seines Unheilsbeschlusses führt, darin besteht, dass jeder Einzelne von seinem **חַמָּה** ablässt, oder an die Weise, auf die der Prophet Jeremia die so stark auf das 1. Gebot konzentrierte Kritik Hoseas auf neue Bereiche überträgt, insbesondere auf die Frage nach „wahrer und „falscher“ Prophetie.“<sup>19</sup> Mit solchen umfassenden Problemen wäre dieser Aufsatz überfordert.

Mein Ziel in den abschließenden Darlegungen ist ein viel beschränkteres doppeltes: Ich möchte – an je einem Beispiel – zeigen,

a. wie an den vorgegebenen prophetischen Konzepten von späteren Propheten *weitergearbeitet* wurde und

b. wie die so verschiedenen Auffassungen von Schuld bei den beiden Propheten relativ bald *miteinander verbunden* wurden, und zwar in beiden Fällen unter besonderer Berücksichtigung der 12 Propheten.

#### 3.1 Weiterarbeit im Ezechielbuch

Für den ersten Themenkreis, die Weiterarbeit an den überlieferten Konzepten in der folgenden Prophetie, habe ich diejenige Charakterisierung des **חַמָּה** gewählt, die in der Prophetie nach Amos und Hosea am häufigsten wiederkehrt; besonders im Buch Ezechiel fällt sie ins Auge:

---

19 Vgl. Jeremias, Jörg: Hoseas Einfluß auf das Jeremiabuch – ein traditionsgeschichtliches Problem, in: Karl Arvid Tångberg (Hg.), *Text and Theology*. FS Magne Sæbø, Oslo: Verbum 1994, 112–134, auch in ders.: *Hosea und Amos*, 122–141, und vor allem Schulz-Rauch, Martin: *Hosea und Jeremia. Zur Wirkungsgeschichte des Hoseabuches* (CTM.A 16), Stuttgart: Calwer 1996, 56ff.

- Nach Ez 7,23 kommt „das Ende“ (vgl. Am 8,2) für das Land, weil das Land „voll ist“ (Wurzel מלא) von „Blutschuld“ (דמים) und die Stadt „voll ist“ (wieder מלא) von חמס.
- Ähnliches gilt nach Ez 28,15f. für Tyrus: Als es erschaffen wurde, war es „ganz“/ „untadelig“ (תמים); als es aber mit jedermann zu handeln begann, wurde sein Inneres „voll“ (מלא) von חמס, und als Folge wurde es vom Gottesberg verstoßen.
- Auch das aktive Verb der Wurzel מלא kann statt des Verbaladjektivs gewählt werden: Nach Ez 8,17 genügen den Jerusalemern nicht die vielen Gräuel im Tempelbereich, sondern „sie füllen das Land mit חמס“ und rufen mit dieser Häufung Gottes Zorn hervor.

Ich breche hier ab, ohne die Belege bei Ezechiel voll ausgeschöpft zu haben. Für die abschließenden Erwägungen ist mir nur wichtig, dass die Vorstellung der „Fülle“ des חמס sowohl im Michabuch belegt ist (bei der Beschreibung des korrupten Jerusalem heißt es: „Ihre Reichen sind voll [מלא] von חמס“, Mi 6,12) als auch im Buch Zephanja, wo es wiederum im Blick auf die Jerusalemer Oberschicht heißt: „Sie füllen (מלאו) das Haus ihres Herrn mit חמס und Betrug“, Zeph 1,9). Hat es als Vorstufe des Zwölfprophetenbuches je ein exilisches Vierprophetenbuch gegeben, wie A. Scharf, R. Albertz u.a. im Anschluss an J. Nogalski angenommen haben<sup>20</sup>, so hat das Konzept der „Fülle“ von חמס in ihm eine erkennbare Rolle gespielt.

Wie ist diese so häufig wiederkehrende Formulierung zu erklären, und was besagt das Konzept? Zunächst erscheint mir deutlich zu sein, dass es an Am 3,9–11 anknüpft, wo die Einflussreichen in Samaria חמס וּשד „Gewalt und Bedrückung“ wie üblicherweise Schätze „bevorraten“ bzw. „anhäufen“ (אוצרים). Aber das Bild in Am 3 ist viel zu originell, als dass es die geprägte Wendung „mit חמס füllen“ einfach aus sich entlassen haben könnte. Den Schlüssel zur Deutung hat vielmehr F. Hartenstein in seiner glänzenden Analyse von Jes 6 geliefert<sup>21</sup>, wo er nachweisen konnte, dass *im Jerusalemer Tempelkonzept der Begriff der „Fülle“ ein Aspekt des Königtums Gottes ist* – „sein כבוד ist die Fülle der ganzen Erde“, singen die Seraphen in Jes 6,3 – mit Konnotationen, die einerseits die gesamte belebte Erde (vgl. die geläufige Wendung in den Hymnen „der Erdkreis und seine Fülle“, Ps 50,12; 89,12 u.ö. oder

20 Scharf, Aaron: Die Entstehung des Zwölfprophetenbuches (BZAW 260), Berlin: de Gruyter 1998, bes. 218ff.; Albertz, Rainer: Die Exilszeit. 6. Jahrhundert v. Chr (BE 7), Stuttgart: Kohlhammer 2001, 164ff.; zuvor Nogalski, James: Literary Precursors to the Book of the Twelve (BZAW 217), Berlin: de Gruyter 1993. Es hat allerdings auch immer wieder skeptische Stimmen gegeben; vgl. zuletzt Levin, Christoph: Das „Vierprophetenbuch“. Ein exegetischer Nachruf, ZAW 123 (2011), 221–235.

21 Hartenstein, Friedhelm: Die Unzugänglichkeit Gottes im Heiligtum. Jesaja 6 und der Wohnort JHWHs in der Jerusalemer Kulttradition (WMANT 75), Neukirchen-Vluyn: Neukirchner 1997, 78ff.

„die Erde und ihre Fülle“, Mi 1,2; s.u.), andererseits aber die Präsenz der göttlichen Herrlichkeit auf der ganzen Erde rühmen. Wenn nun dieser liturgisch geprägte Begriff der „Fülle“ bei Ezechiel und im Micha- und Zephaniajbuch nicht mehr auf Gottes Herrlichkeit bezogen wird, sondern auf die menschliche Gewalt und Selbstdurchsetzung, dann wird die Intention der Amosworte noch einmal, und zwar jetzt unüberbietbar gesteigert: *מלך wird als eine Macht in der Stadt erkannt*, die alles menschliche Handeln bestimmt, der man sich nicht entziehen kann und *die an die Stelle Gottes und seiner Herrlichkeit tritt*.

### 3.2 Weiterarbeit im Michabuch

Den zweiten Aspekt der Wirkungsgeschichte – die Verbindung der Kritik des Amos und des Hosea an Samaria – kann ich nur noch streifen. Würde man eine Geschichte der Prophetie schreiben wollen, könnte man leicht zeigen, wie sowohl im Jeremia- als auch im Ezechielbuch beide Aspekte der Samariakritik auf je verschiedene Weise miteinander verbunden werden. Im Blick auf das Wachstum des Zwölfprophetenbuchs kommt unter dieser Fragestellung *dem Michabuch* die zentrale Funktion zu. Schon im Kern des Michabuches, in Mi 3 mit seiner beißenden Kritik sowohl an den Politikern als auch an den Propheten Jerusalems, finden sich unübersehbare Anspielungen sowohl auf das Hoseabuch (besonders in Mi 3,1b) als auch auf das Amosbuch (besonders in 3,2a). Weit evidenter aber ist die theologische Absicht, die Botschaft des Amos und Hosea zu verbinden, in dem deutlich jüngeren Eingangsabschnitt *Mi 1,2–7*, der die Schuld und den Untergang Samarias betont als Modell in Parallele setzt zur Schuld und zur (durch Micha angekündigten) Zerstörung Jerusalems. Ich zitierere Mi 1,2–7 in Ausschnitten:

- 3) Seht, Jahwe bricht auf von seiner Stätte,  
steigt herab und tritt auf die Höhen der Erde,
- 4) da schmelzen die Berge unter ihm  
und die Täler spalten sich ...
- 5) Wegen des Verbrechens Jakobs all dies  
und wegen der Verfehlungen des Hauses Israel ...
- 6) So mache ich Samaria zum Trümmerhaufen auf dem Acker,  
zu Weinberganpflanzungen...
- 7) Da werden all seine Götterbilder in Stücke geschlagen ...,  
denn was es aus Hurenlohn zusammengebracht hat,  
das muss auch wieder zu Hurenlohn werden.

Am Anfang des Abschnitts stehen die Parallelen zum Amosbuch:

a. Unter allen Prophetenbüchern beginnen nur das Amos- und das Michabuch mit einer Theophanieschilderung: Auch wenn sich nicht stringent nachweisen lässt, dass die Theophanieschilderung im Amosbuch die ältere ist, so ist sie doch stärker in das Prophetenbuch eingebunden, weil sie, von Haus

aus eine hymnische Gattung, durch die hymnischen Gerichtsdoxologien wieder aufgegriffen wird. Vom Buch Amos herkommend, liegt es nahe, auch die Theophanie am Eingang des Michabuchs entsprechend zu deuten, d.h. als retrospektive Anerkennung des erfolgten Gerichts als gerechte Tat Gottes, des Weltenherrschers.

b. Die Begrifflichkeit für Schuld (V.5: פשע „Verbrechen“ in Parallele zu חטאת „Vergehen“), ist charakteristisch für Amos und findet sich schon im Kernbestand des Michabuches (Mi 3,8), und das Gleiche gilt für die Bezeichnung des Nordreichs mit den Begriffen „Jakob“ und „Haus Israel“ (vgl. nur Am 7), die allerdings im Kernbestand des Michabuchs auf das Südreich übertragen werden (Mi 3,1.9).

c. Demgegenüber wird in Mi 1,7 für die eigentliche Schuld, die zur Zerstörung Samarias führte, unübersehbar hoseanische Begrifflichkeit gewählt, und zwar nicht nur im übertragenen Gebrauch des „Hurenlohns“, sondern auch in der Verwendung des Begriffs עֲצָבִים für „Götterbilder“ und des Verbs קִבֵּץ „sammeln, zusammenbringen“.

So führt Mi 1 die Samariakritik der Bücher Amos und Hosea innerhalb des Zwölfprophetenbuchs zu ihrem Höhepunkt und Abschluss. Den Vorwürfen gegen Samaria treten jedoch in Mi 4–5 die großen prophetischen Visionen über die Zukunft Jerusalems entgegen, die im 2. Teil des Zwölfprophetenbuchs, besonders im Buch Sacharja, weiter entwickelt werden. Auf diese Weise gewinnt das Michabuch im Kontext des Zwölfprophetenbuchs so etwas wie eine Zentralposition, nicht nur gemäß der Zählung der Verse, sondern auch der Sache nach: Die Kritik an Samaria findet in ihm ihren Abschluss, während die Perspektive des Heils Jerusalems programmatisch eröffnet wird.

## Literaturverzeichnis

- Albertz, Rainer: Die Exilszeit. 6. Jahrhundert v. Chr. (BE 7), Stuttgart: Kohlhammer 2001
- Eißfeldt, Otto: Kleine Schriften 5, Tübingen: Mohr 1973
- Fritz, Volkmar: Die Stadt im alten Israel, München: Beck 1990
- Hartenstein, Friedhelm: Die Unzugänglichkeit Gottes im Heiligtum. Jesaja 6 und der Wohnort JHWHs in der Jerusalemer Kultradtition (WMANT 75), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1997
- Jeremias, Jörg: Amos 3–6. Beobachtungen zur Entstehungsgeschichte eines Prophetenbuchs, ZAW 100 Suppl. (1988), 123–138, auch in: ders.: Hosea und Amos. Studien zu den Anfängen des Dodekapropheten (FAT 13), Tübingen: Mohr 1996, 142–156
- Jeremias, Jörg: Der Prophet Amos (ATD 24,2), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007
- Jeremias, Jörg: Hoseas Einfluß auf das Jeremiabuch – ein traditionsgeschichtliches Problem, in: Karl Arvid Tångberg (Hg.), Text and Theology. FS Magne Sæbø, Os-

- lo: Verbum 1994, 112–134; auch in: ders.: Hosea und Amos. Studien zu den Anfängen des Dodekapropheten (FAT 13), Tübingen: Mohr 1996, 122–141
- Jeremias, Jörg: Völkersprüche und Visionsberichte im Amosbuch, in: Volkmar Fritz u.a. (Hg.), Prophet und Prophetenbuch, FS Otto Kaiser (BZAW 185), Berlin: de Gruyter 1989, 123–138, auch in: ders.: Hosea und Amos. Studien zu den Anfängen des Dodekapropheten (FAT 13), Tübingen: Mohr 1996, 157–171
- Jeremias, Jörg: Hosea 4–7. Beobachtungen zur Komposition des Hoseabuches, in: Antonius H. J. Gunneweg, / Otto Kaiser (Hg.), Textgemäß. Aufsätze und Beiträge zur Hermeneutik des Alten Testaments, FS Ernst Würthwein, Göttingen Vandenhoeck & Ruprecht 1980, 47–58; auch in: ders.: Hosea und Amos. Studien zu den Anfängen des Dodekapropheten (FAT 13), Tübingen: Mohr 1996, 55–66
- Knierim, Rolf: *Chf* und *Chms*. Zwei Begriffe für Sünde in Israel und ihr Sitz im Leben, Diss. Heidelberg 1957
- Koch, Klaus (und Mitarbeiter): Amos untersucht mit den Mitteln einer strukturalen Formgeschichte, Teil 2: Synthese (AOAT 30/2), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1976
- Lang, Martin: Gott und Gewalt in der Amosschrift (fzb 102), Würzburg: Echter 2004
- Levin, Christoph: Das „Vierprophetenbuch“. Ein exegetischer Nachruf, ZAW 123 (2011), 221–235
- Lohfink, Norbert: Die Ursünden in der priesterlichen Geschichtserzählung, in: Günther Bornkamm / Karl Rahner (Hg.), Die Zeit Jesu. FS Heinrich Schlier, Freiburg: Herder 1970, 38–57, auch in: ders., Studien zum Pentateuch (SBAB 4), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1988, 169–190
- Marti, Karl: Das Dodekapropheten (Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament 13), Mohr: Tübingen, 1904
- Nogalski, James: Literary Precursors to the Book of the Twelve (BZAW 217), Berlin: de Gruyter 1993
- Schart, Aaron: Die Entstehung des Zwölfprophetenbuchs (BZAW 260), Berlin: de Gruyter 1998
- Schütte, Wolfgang: „Säet euch Gerechtigkeit!“ Adressaten und Anliegen der Hoseaschrift (BWANT 179), Stuttgart: Kohlhammer 2008
- Schulz-Rauch, Martin: Hosea und Jeremia. Zur Wirkungsgeschichte des Hoseabuches (CTM.A 16), Stuttgart: Calwer 1996
- Snaith, Norman H.: Amos, Hosea, and Micah (Epworth Preacher's Commentaries), London: Epworth Press, 1956
- Utzschneider, Helmut: Hosea. Prophet vor dem Ende (OBO 31), Freiburg (Schweiz) / Göttingen: Universitätsverlag / Vandenhoeck & Ruprecht 1980
- Weippert, Manfred: Historisches Textbuch zum Alten Testament (GAT 10), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2010
- Wolff, Hans Walter: Dodekapropheten 2. Joel, Amos (BK XIV/2), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1985