

## 18. Die Rolle des Propheten nach dem Amosbuch

Vergleicht man das Amosbuch mit den anderen Büchern klassischer Propheten des 8. Jh.s, so besteht eine seiner hervorstechenden Eigenarten darin, daß auffällig häufig über die Funktion und die Aufgabe des Propheten geredet wird. Das Hervortreten dieses Themas im Amosbuch muß um so mehr auffallen, als auch Hosea (etwa Hos 9,7), Jesaja (etwa Jes 5,19; vgl. 30,10) und Micha (bes. Mi 2,6 ff.) aufgrund der Härte ihrer Botschaft von ihren Hörern in ihrer Legitimität bestritten wurden. Dennoch hat keiner dieser anderen seine Legitimität so vehement verteidigt wie Amos. Auch wenn als erwiesen gelten darf, daß die Mehrzahl der Texte, die über die Funktion des Propheten im Amosbuch reden, jünger als Amos (Am 7,10–17) oder gar ganz erheblich jünger als er sind (Am 2,11 f.; 3,7; 8,11 f.; 9,9 f.), so ist doch diese ungewöhnliche Wirkungsgeschichte kaum begreiflich ohne eine besondere Vorgeschichte. Auf sie treffen wir in den Visionsberichten des Amos (7,1–8; 8,1 f.; 9,1–4) und in seinem Disputationswort 3,3 ff.

### I.

Wie oben schon mehrfach hervorgehoben<sup>1</sup>, ist für die Deutung der *Visionsberichte des Amos* wesentlich, daß die ersten vier Visionen paarweise gestaltet sind, und zwar so, daß die beiden Visionenpaare in strikter Opposition zueinander stehen. So gewiß Amos die Visionen nacheinander empfangen haben wird, wie die Steigerung des Unheils innerhalb der Visionenpaare und schon die jahreszeitlichen Anspielungen des Geschauten nahelegen<sup>2</sup>, so gewiß nötigt die literarische Gestaltung den Leser dazu, die Visionen als ein geschlossenes Ganzes wahrzunehmen. Der Prophet Amos ist in den Visionen einen allmählichen Erkenntnisweg geführt worden; der Leser der Visionsberichte wird nicht so sehr mit den einzelnen Stufen dieses

---

<sup>1</sup> Vgl. „Die Anfänge des Dodekapropheten“, bes. S. 45 ff.; „Amos 3–6“, bes. S. 144 f.; „Völkersprüche und Visionsberichte“, bes. S. 158 ff.

<sup>2</sup> Die erste Vision betrifft mit der Spätsaat (שקל) den 3. „Monat“, die vierte Vision mit dem Sommerobst den 8. und letzten „Monat“ des bekannten Bauernkalenders aus Gezer (10./9. Jh. v. Chr.; vgl. KAI Nr. 182). Natürlich ist das Argument für sich allein nicht zwingend, da Amos auch im Frühjahr eine Herbstvision gehabt haben kann.

Weges, sondern im Rückblick mit seinem Ergebnis konfrontiert, und dieses Ergebnis ist im zweiten Visionenpaar so gestaltet, daß es der früheren Einsicht, die in Gestalt des ersten Visionenpaares niedergelegt ist, diametral entgegengesetzt ist. Anders ausgedrückt: Prophet-Sein unter den Bedingungen des ersten Visionenpaares hieß etwas völlig anderes als Prophet-Sein unter den Bedingungen des zweiten Visionenpaares<sup>3</sup>.

In den ersten beiden Visionen ist der Prophet an der göttlichen Willensbildung mitbeteiligt. Er schaut einen göttlichen Plan im Stadium seiner Realisierung und vermag jeweils, die Verwirklichung dieses Plans durch seine Fürbitte zu verhindern. Nun wäre es freilich sicher dem Text nicht angemessen, diese Aussage in der Weise zu generalisieren, daß Amos anfangs Prophet gewesen wäre mit dem Bewußtsein, auf jegliches Vorhaben Gottes Einfluß nehmen zu können. Vielmehr ist für beide Anfangsvisionen des Amos wesentlich, daß sie schwerste Schuld Israels voraussetzen – sie ist im Gebet des Amos um Vergebung (7,2) deutlich impliziert –, der nicht irgendein beliebiges Strafhandeln Gottes entspricht, sondern ein so hartes, daß Israel Existenz gefährdet ist oder gar vernichtet wäre („Wie kann Jakob bestehen? Er ist doch so klein!“ 7,2.5). Ließe sich nach dem Heuschreckeneinfall der ersten Vision eine Weiterexistenz Israels immerhin noch denken, obwohl mit dem Spätwuchs das letzte Getreide vor der langen Dürrezeit des regenlosen Sommers vernichtet worden wäre, so gewiß nicht nach dem (kosmischen?) Feuer der zweiten Vision, das schon alle Grundwasservorräte des Landes vertilgt hätte, bevor es die Äcker selber verzehren würde.

Offensichtlich ist in den Visionen von Anbeginn ein (sich immer noch steigerndes) Maß an Schuld Israels vorausgesetzt, das eine Erfüllung der Ausgangsbitte des Amos – „mein Herr Jahwe, vergib doch!“ (7,2) – als nicht mehr realisierbar erscheinen läßt. Die prophetische Fürbitte in der 2. Vision lautet daher auch nur noch: „Mein Herr Jahwe, halt doch ein!“ (7,5). Diese bewußte Abschwächung fällt um so stärker auf, als die doppelte Begründung der Bitte in beiden Visionen jeweils identisch ist: der Hinweis auf Jahwes Bindung an sein Volk im Namen „Jakob“ und der Hinweis auf die Hilflosigkeit des „kleinen“, d. h. aus sich heraus überlebensunfähigen Jakob. Die zaghaftere Formulierung der Fürbitte des Amos setzt voraus, daß der Prophet eingesehen hat, daß eine Vergebung, wie er sie zunächst erbat, angesichts der Schuldverstrickung Israels Gott schon nicht mehr möglich ist. Die prophetische Fürsprache bewahrt demnach in den ersten Visionen ein Israel vor dem Untergang, dessen Schuld schon nicht mehr getilgt werden kann. Gottes Entscheidung zur Verschonung Israels ist ein

<sup>3</sup> Schärfer als alle späteren Ausleger hat E. WÜRTHWEIN, *Amos-Studien*, ZAW 62, 1949/50, 10–52 = *DERS.*, *Wort und Existenz*, Göttingen 1970, 68–110; 86–93, diesen Sachverhalt erkannt.

Äußerstes – schon jenseits seiner Vergebungsbereitschaft –, das im Moment der eigentlich unumgänglichen Vernichtung Israels dieses Volk noch einmal überleben läßt. Begründet ist dieses Äußerste allein in Gott; das Verb  $\text{נָחַם}$  nif., das den Willenswandel in Gott bezeichnet, meint von Haus aus eine Erleichterung, wie sie durch einen tiefen Atemzug gewonnen wird<sup>4</sup>. Gott will Israel nicht vernichten, er möchte es bewahren; daher schiebt er seinen Vernichtungsbeschluß auf, solange er es irgend kann. Hervorgerufen ist dieser göttliche Willenswandel durch die prophetische Fürbitte. Wollte man die ersten beiden Visionen isoliert deuten, was der Kontext verbietet, müßte man sagen, daß das schuldige Israel nur überlebt, weil es Propheten wie Amos hat<sup>5</sup>.

Aber Gottes Entscheidung zur Verschonung Israels kennt eine Grenze. Sie ist im zweiten Visionenpaar vorausgesetzt, das jeweils identisch endet: „Ich kann nicht mehr (schonend) an ihm (Israel) vorübergehen“ (7,8; 8,2) – „nicht mehr“, d. h. wie in den ersten Visionen. Es versteht sich von selbst, daß hier eine Veränderung beschrieben wird, die nicht nur Gott betrifft – ein Willenswandel ( $\text{נָחַם}$  nif.) zugunsten Israels ist ihm künftig nicht mehr möglich –, sondern ebenso den Propheten. Da die Fürbitte des Propheten grundsätzlich ineffektiv geworden ist, wird sie auch nicht mehr ausgesprochen<sup>6</sup>.

Allerdings findet auch im zweiten Visionenpaar ein Zwiegespräch zwischen Gott und Prophet statt – der Prophet ist also mit dem Aufhören der Fürbitte keineswegs funktionslos geworden –, und in diesem Gespräch wird die Aufgabe des Propheten neu definiert. Er schaut nicht länger wie im ersten Visionenpaar ein Geschehen, das auf Israel zukommen wird, sondern ein statisches Bild, ein Symbol. In der dritten Vision ist das Symbol noch direkt auf Gott bezogen – ein Metall, vermutlich Zinn<sup>7</sup>, in Gottes Hand –, in der vierten steht es für sich, ohne daß von Gott explizit die Rede wäre. Entscheidend für beide Visionen ist aber nicht nur, daß das Symbol der Deutung bedarf, sondern auch, daß diese Deutung durch Gott erst erfolgt, als der Prophet, von Gott befragt, das Symbol benannt hat, nachdem er zuvor von Gott zur Benennung des Geschauten aufgefordert worden war. Nicht ist es der Prophet, der nach dem Symbol fragt und damit die Wißbegier des Lesers repräsentiert, wie es die Mehrzahl der Kommentatoren implizit voraussetzt, sondern umgekehrt ist es Gott, der den Sinn des

<sup>4</sup> Vgl. J. JEREMIAS, Die Reue Gottes, BSt 65, 1975 (21996) 15 ff.

<sup>5</sup> Vgl. die Steigerung dieses Gedankens in Ex 32,10, wo Gottes Zorn Israel nur dann vernichten kann, wenn Mose zustimmt, aber auch etwa den Vorwurf Ezechiels an seine Berufskollegen, sie seien beim Angriff Gottes gegen die Mauer „nicht in die Bresche getreten“ (Ez 13,5).

<sup>6</sup> Vgl. das mehrfach belegte göttliche Verbot zur Fürbitte an Jeremia (Jer 7,16; 11,14; 14,11; vgl. 42,20).

<sup>7</sup> Vgl. o. S. 246 f. mit Anm. 8.

Symbols erst enthüllt, nachdem der Prophet es ausgesprochen hat. „Amos is led in the dialogue to speak the name of the object, now pregnant with potential meaning ... Amos is shown a symbol which he must translate into word before he knows its meaning.“<sup>8</sup> Amos muß, wenngleich ungewollt, das schreckliche Unheil herbeirufen, das sich hinter dem geschauten Symbol verbirgt.

Damit ist der Prophet genötigt, ganz auf die Seite Gottes zu treten, auch ohne um seine Zustimmung zu Gottes Handeln gebeten zu sein. Ein Prophet wie Amos in der 1. und 2. Vision steht als Mittler zwischen Gott und Volk. Als Gottes Bote ist er eingeweiht in Gottes Pläne, als Vertreter des Volkes stellt er sich ihnen entgegen, wo immer sie das Volk in seiner Existenz gefährden. Ein Prophet wie Amos in der 3. und 4. Vision steht nur noch auf der Seite Gottes, ist nur noch Gottes Werkzeug, auch wider Willen. Seine prophetische Vollmacht ist gleichzeitig verkürzt und erweitert. Verkürzt ist sie, insofern Amos nicht mehr fürbittend auf die göttliche Willensbildung einwirken kann, erweitert ist sie, insofern das prophetische Reden aller Mehrdeutigkeit entnommen ist, die mit der Mittelstellung des Propheten zwischen Gott und Volk zusammenhing, und künftig unmittelbar mit Gottes Reden sachidentisch ist. Die großen Definitionen des prophetischen Wortes in der Folgezeit – „Feuer“ und „Hammer“ (Jer 23,9), Gegenwirklichkeit zur menschlichen Vergänglichkeit (Jes 40,6) oder selbstwirkendes Werkzeug (Jes 55,10 f.) – haben in diesem Wandel des Verständnisses von der Funktion des Propheten ebenso ihre Wurzel wie die Betonung des Zwanges zur prophetischen Verkündigung, wie sie von Am 3,8 (s. sogleich) über Jeremia<sup>9</sup> bis zu Paulus (1 Kor 9,16) belegt ist. Die Propheten seit Amos treten mit einem Wahrheitsanspruch auf, wie ihn die ältere Prophetie noch nicht kannte, ein Wahrheitsanspruch, nach dem sich Leben oder Tod einer ganzen Generation am Gehorsam oder aber Ungehorsam gegenüber dem prophetischen Wort entscheiden.

Die Niederschrift der Visionen des Amos hält den Wandel im Verständnis des Propheten vermutlich dazu fest, um den Lesern zu verdeutlichen, daß Amos nicht freiwillig und schon gar nicht gern zum Boten der unerbittlichen und grenzenlosen (5. Vision: Am 9,1–4) Strafbereitschaft Gottes geworden ist. Für Amos war es ein unumkehrbarer Weg. Alle überkommenen Worte des Amos setzen ihn voraus<sup>10</sup>, kein einziges spiegelt noch das Stadium des ersten Visionenpaares wider<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> J. L. MAYS, AMOS, OTL, 1969, 132.

<sup>9</sup> Vgl. bes. den vergeblichen Versuch der Kündigung des prophetischen Auftrags in der letzten „Konfession“ des Jeremia, Jer 20,9.

<sup>10</sup> Am evidentesten gilt das für das stereotype: „Wegen der drei Verbrechen von x und wegen der vier kann ich es nicht zurücknehmen“ in den Völkersprüchen von 1,3 bis 2,6.

<sup>11</sup> Der Versuch des gegenteiligen Aufweises von E. WÜRTHWEIN, aaO. [Anm. 3], ist oft widerlegt worden.

## II.

Eine weitere Verteidigung der Gerichtsbotschaft des Amos liefert das *Disputationswort Am 3,3–6.8*<sup>12</sup>. In ihm sind wahrscheinlich zwei verschiedene rhetorische Einheiten verbunden worden. Für V. 8 ist seit langem mit guten Gründen vermutet worden, daß er Kondensation einer eigenen Redeeinheit sei<sup>13</sup>, im Blick auf V. 3–6 verdanken wir der scharfsinnigen Analyse von RENAUD die Erkenntnis, daß die im Hintergrund stehende Redeeinheit auf V. 4–5.6b einzugrenzen ist, während V. 3 die literarische Brücke zu V. 2 und V. 6a die literarische Brücke zwischen beiden Redeeinheiten schlagen wollen<sup>14</sup>. Wie dem auch sei, die Deutung der rekonstruierten rhetorischen Einheiten bleibt aufgrund ihrer Kürze unsicher, während der literarische Befund erheblich klarer ist, und das vor allem in zweierlei Hinsicht:

## 1. Während ein isoliert gelesener V. 8

Hat der Löwe gebrüllt –  
wer muß sich nicht fürchten?  
Hat (der Herr)<sup>15</sup> Jahwe geredet –  
wer muß nicht Prophet sein?

als generelle Aussage über die prophetische Tätigkeit interpretiert werden könnte<sup>16</sup>, ist eine solche Deutung im Kontext nicht möglich, da V. 8 in ihm gedanklich eng mit V. 6 verbunden ist. Die Logik der Fragen zielt im Kontext vielmehr auf den Zwang zur Unheilsverkündigung, die der Prophet nicht aussprechen will, aber aussprechen muß. Zum gleichen Ergebnis führt die Beobachtung, daß V. 8 durch eine Inklusion mit V. 1 verbunden ist (V. 1 und V. 8b gebrauchen mit *דבר יהוה* pi.eine Wendung, die sonst nicht im Amosbuch begegnet); denn das in V. 1 programmatisch angesagte Gotteswort wird in V. 2 mit der Ankündigung einer „Ahndung“ von Israels Schuld durch Jahwe schon inhaltlich negativ gefüllt, bevor V. 8 seinen Zwangsscharakter herausstellt.

2. Durch die Verbindung der Verse 3–6 mit V. 8 gewinnen die Löwenbeispiele von V. 4 – keiner, der auf den Löwen trifft, entrinnt ihm; sein Brüllen ist untrügliches Indiz für Beute – Transparenz für Israels Stellung

<sup>12</sup> Auf den jüngeren Prosavers 3,7 ist unten zurückzukommen.

<sup>13</sup> Vgl. etwa W. H. SCHMIDT, Die deuteronomistische Redaktion des Amosbuches, ZAW 77, 1965, 184; L. MARKERT, Struktur und Bezeichnung des Scheltworts, BZAW 140, 1977, 88 f.; H. W. WOLFF, BK XIV/2 z.St.; B. RENAUD (vgl. die folgende Anm.).

<sup>14</sup> B. RENAUD, Genèse et Théologie d'Amos 3,3–8, in: A. CAQUOT – M. DELCOR (Hrg.), FS H. Cazelles, AOAT 212, 1981, 353–372; 358 f.

<sup>15</sup> Vermutlich Zusatz unter dem Einfluß des jüngeren V. 7.

<sup>16</sup> So – unter Mißachtung des Kontextes – irrtümlich für den schriftlichen Text W. WERNER, Studien zur alttestamentlichen Vorstellung vom Plan Jahwes, BZAW 173, 1988, 172 ff.

vor Gott: Gottes „Löwengebrüll“ erklingt, weil Israel seine „Beute“ ist. Auf diese Weise werden die unheilvollen Töne, die die Fragenkette von Anbeginn charakterisierten, noch erheblich verstärkt.

Am 3,3–8 legitimiert also die harte Botschaft vom „Ende Israels“ (8,2) grundsätzlich ähnlich wie die Visionsberichte: vom aufgenötigten Zwang zur Unheilsverkündigung her. Aber die Akzente werden charakteristisch anders gesetzt. Indem das Gottesvolk im voranstehenden Jahwewort auf seine besondere Verantwortung innerhalb der Völkerwelt angesprochen wird, die es bislang gänzlich verkannt hat (3,2), wird grundsätzlich noch mit einer Ansprechbarkeit Israels gerechnet. Das zeigt auch das Disputationswort 3,3 ff. selber, wo die rhetorischen Fragen den Bereich menschlicher Erfahrung erreichen. Anders als in den Beispielen aus der Tierwelt gibt es nämlich bei akuter Lebensgefahr im Zusammenleben der Menschen, insbesondere in einer Stadt (Anspielung auf Samaria in 3,9 ff.), eine Verstärkung der instinktmäßigen Vorahnung: das Horn des Wächters (V. 6a). Da Jahwe der Löwe ist (V. 8), von dem alles Unheil ausgeht (V. 6b), soll und muß vom Wächter-Propheten ins Horn gestoßen werden. Ezechiel (Ez 3,16–21; 33) drückt später klarer aus, was in Am 3 schon impliziert ist: Der Prophet als Wächter haftet dafür, daß seine Warnung alle erreicht; er haftet nicht für den Erfolg seiner Warnung. Ob der historische Amos sich schon als Wächter verstanden hat, ist höchst ungewiß; für die Tradenten nach dem Fall Samarias, die V. 3–6\* und V. 8 miteinander verbanden und in 3,2 die Botschaft des Amos auf diejenige Hoseas bezogen<sup>17</sup>, erscheint es mir sicher. Vielleicht diente Hos 8,1 als Analogie: „An deinen Mund das Horn!“

### III.

Gehört somit schon Am 3,3–6.8 letztlich in die Rezeptionsgeschichte der Amosbotschaft, insofern der Fall Samarias vorausgesetzt ist, so gilt Analoges weit evidentener noch für die folgenden Texte. Einen letzten vorilischen, freilich jüngeren Beleg für die Darstellung der Funktion des Propheten bietet die bekannte Erzählung über die Auseinandersetzung zwischen dem Priester Amazja und Amos in *Am 7,10–17*. Neuere Untersuchungen zu ihr haben zwei m. E. evidente Ergebnisse erbracht, die hier vorausgesetzt werden: 1) In ihrer gegenwärtigen literarischen Gestalt ist die Erzählung, ausweislich ihrer zahlreichen Kontextbezüge, auf ihren Kontext – d. h. die 3. und 4. Vision – hin gestaltet worden<sup>18</sup>. 2) Der Intention nach

<sup>17</sup> Vgl. den Nachweis o. S. 42–45.

<sup>18</sup> Vgl. bes. die Beobachtungen von H. UTZSCHNEIDER, Die Amazjaerzählung (Am 7,10–17) zwischen Literatur und Historie, BN 41, 1988, 76–101, sowie J. JEREMIAS, ATD 24/2, 1995, z.St.

steht sie der wenig jüngeren dtr Theologie nahe, bildet aber eine Vorstufe zu ihr<sup>19</sup>.

Beginnen wir mit dem gewichtigen ersten Ergebnis. Es gibt gute Gründe für die Vermutung, daß die Erzählung Am 7,10–17 ein zumindest mündliches (wenn nicht sogar schriftliches) Eigenleben führte, bevor sie in ihren gegenwärtigen Kontext gestellt wurde; gewichtigstes Indiz dafür ist das ausführliche, dem Fluch nahestehende Gerichtswort gegen den Priester am Ende, das für den Kontext eine untergeordnete Rolle spielt. Als eine derartige Einzelerzählung ist Am 7,10–17 bis in allerjüngste Zeit auch stets ausgelegt worden. Viele wesentliche Einzelheiten bleiben allerdings auf dieser Ebene der Interpretation notwendig strittig und sind stets kontrovers betrachtet worden (z. B.: Was impliziert die priesterliche Anrede „Seher“ für Amos? Ist Amazjas Aufforderung zur Flucht wohlmeinend oder feindlich für Amos gemeint?). Als Einzelerzählung zielte Am 7,10–17 vermutlich auf eine Auseinandersetzung zwischen Priester und Prophet ab, die wir nur noch teilweise rekonstruieren können, da wir viele Hintergründe nicht kennen, die den ersten Hörern bzw. Lesern geläufig waren.

Als schriftlicher Text in seiner gegenwärtigen Position *muß* Am 7,10–17 dagegen in sachlichem Zusammenhang mit der rahmenden 3. und 4. Vision ausgelegt werden, wie die zahlreichen literarischen Bezüge zu ihnen – besonders zur 3. Vision – verdeutlichen<sup>20</sup> (und zusätzlich V. 9, der den Versen 10–17 als hermeneutische Verständnishilfe vorangestellt wurde). In diesem Kontext interpretiert, ist das zentrale Anliegen der Erzählung, Nachgeborenen den Punkt präzise zu benennen, an dem Gottes Geduld mit seinem Volk (1.–2. Vision, Am 7,1–6) definitiv zu Ende ist und Israel nicht mehr verschont werden kann (3.–4. Vision: Am 7,7 f.; 8,1 f.). Die Visionsberichte selber setzen ein Anwachsen der Schuld Israels zwar voraus, wie wir sahen, benennen die Schuld aber nicht; sie beziehen sich auf Am 1 6 im Ganzen und stehen vermutlich deshalb am Ende des Amosbuches und nicht an seinem Anfang. Wie immer es sich damit verhält, Am 7,10–17 läßt Israels „Ende“ (8,2) unabwendbare Gestalt annehmen, weil seine staatlichen Autoritäten Gottes Propheten am Reden hindern. Im Kontext stehen sich nämlich Amazja und Amos nicht als Repräsentanten zweier religiöser Stände gegenüber, sondern als Repräsentanten jener Autoritäten, auf die sie sich explizit beziehen: Amazja handelt im Namen des Staates (V. 10–13), Amos im Namen dessen, der ihn griff, obwohl er ein wohlhabender Bauer war (V. 14 f.). Wo der Staat Amos am Reden hindert, ist Israel unrettbar verloren, weil Gott am Reden gehindert wird<sup>21</sup>. Es ist noch nicht verloren,

<sup>19</sup> H. G. M. WILLIAMSON, *The Prophet and the Plumb-Line. A Redaction – Critical Study of Amos VII*, OTS 26, 1990, 101–121; 113 ff.

<sup>20</sup> Vgl. die Belege in den Anm. 18 genannten Arbeiten.

<sup>21</sup> Vgl. den sprachlichen Bezug von V. 8b (Gottesrede: „Ich kann nicht länger...“) zu V. 13a (Amazjarede an Amos: „Du kannst nicht länger...“): Wo das prophetische Gotteswort dem Staat nicht mehr zumutbar ist, ist Israel Jahwe nicht mehr zumutbar.

wenn es schwere Schuld auf sich lädt, denn es hat ja Propheten, die ihm seine Schuld aufweisen und es auf diese Weise zum Sinneswandel bewegen können. Falls es aber auf sie nicht hört oder – wie im Falle von 7,10–17 – sie gar nicht erst reden läßt, wird Schuldkenntnis verhindert und die letzte Rettungsmöglichkeit beseitigt. Subjekt dieses gottwidrigen Verhaltens ist der im König verkörperte Staat. Wenn Ausleger häufig erstaunt festgestellt haben, daß in 7,11 dem König Jerobeam II. der Tod durch das Schwert angekündigt wird, ohne daß eine konkrete Schuld des Königs (hier oder andernorts im Amosbuch) genannt zu sein scheint, so haben sie m. E. verkannt, daß der schriftliche Text Jerobeam II. und seinen treuen Beamten Amazja unlöslich zusammenbindet in ihrer gemeinsamen Schuld, obwohl das prophetische Todesurteil für den König schon vor der Ausweisung aus Bet-El durch den Priester laut wird<sup>22</sup>.

Zugespißt formuliert gilt also: Einem schuldig gewordenen Israel wird mit der Ausweisung des Amos seine letzte Rettungsmöglichkeit genommen. Nichts und niemand anderes kann es vor seinem Untergang bewahren als nur der Prophet. Er verkörpert – bei aller Härte seiner Schuldaufweise und Strafankündigungen – Gottes Rettungswillen gegenüber anderweitig längst verlorenen Menschen. So hoch ist die Funktion eines Propheten zuvor noch nicht eingeschätzt worden.

#### IV.

Die Prophetenkreise, denen wir (vermutlich in Verfolgungssituationen des 7. Jh.s) die Formulierung von Am 7,10–17 verdanken, bereiten den Boden der dtr Propheten-Theologie der exilischen und nachexilischen Zeit. Drei Texte im Amosbuch spiegeln die Wirkungsgeschichte der Erzählung von Am 7 in dieser Zeit unmittelbar wider:

1. *Am 2,11 f.* Die mehrstufig gewachsenen Verse Am 2,6–12 versuchen, in drei verschiedenen gedanklichen Anläufen die ungleich größere Schuld des Gottesvolkes im Vergleich mit der Völkerwelt (Am 1,3–2,3) aufzuweisen.

a) 2,6–8 vergleichen zunächst die Grausamkeiten der Völker auf ihren Kriegszügen mit den weit unbegreiflicheren Grausamkeiten der Oberschicht Israels gegenüber der eigenen, von ihr abhängigen Bevölkerung.

b) Die jüngeren, sukzessiv entstandenen Verse 9 f. argumentieren sodann heilsgeschichtlich: Die Härte gegenüber den Schwachen ist um so weniger verständlich, als Israel Jahwes Einsatz gegen die riesenhaften Vorbewohner zugunsten des schwachen Israel erfahren hatte.

<sup>22</sup> Indem der Erzählung mit dem poetischen V. 9 ein Text als Deutehilfe vorangestellt worden ist, der voller Anspielungen auf das Hoseabuch ist (vgl. o. S. 47 f.), sind für den Endtext gleichzeitig Hoseas Vorwürfe gegen ein von Gott gelöstes Königtum mitzuhören.



c) Die jüngsten Verse 11 f.<sup>23</sup> schließlich versuchen, auch diesen Gedanken noch einmal zu steigern: Nur Israel hat von Jahwe die Gabe der Naziräer und Propheten erhalten, hat diese Gabe aber schändlich verschleudert. Es hat die Vorbildhaftigkeit der Naziräer ebensowenig ertragen wie das prophetische Wort, das es im lebensschaffenden Kontakt mit Gott hätte halten können. Das Gottesvolk hat vielmehr die Naziräer korrumpiert und den Propheten das Reden verboten. Mit diesem Schritt hat es sich selber seiner letzten Rettungsmöglichkeit beraubt. Die Erfahrung von Am 7,10–17 wird hier generalisiert (wobei 7,16 in 2,12 zitiert wird), auf Israel insgesamt als Verursacher zurückgeführt und als dessen denkbar schwerste Schuld noch über alles gesellschaftliche Unrecht und über alles Versagen gegenüber dem Heilswillen Gottes gestellt. Wenn die Propheten zum Schweigen gebracht sind, ist Israel endgültig gott-los geworden.

2. *Am 8,11f.* In Ausmalung der 4. Vision mit ihrer Ankündigung des „Endes Israels“ (8,2) sind Am 8,3 und 8,9 ff. breit angelegte Beschreibungen des Todes der Israeliten, die sukzessive Fortschreibungen älterer Amosworte darstellen<sup>24</sup>. In ihnen spielen die Verse 11 f. insofern eine Sonderrolle, als sie den Lesern die Todeswirklichkeit weder in Gestalt der Verkehrung von Festfreude in bittere Klage (V. 3.10) bzw. durch die Anspielung auf Trauerriten (V. 10) noch durch die Darstellung von kosmologischen Veränderungen (V. 9) nahezubringen versuchen, sondern deren geistliche Dimension ausloten. Der Tod ist charakterisiert durch eine vergebliche Sehnsucht nach dem prophetischen Gotteswort (V. 12; Pl. in V. 11), das allein den aufkommenden „Hunger“ stillen könnte. Die Sprache ist voller Anspielungen. Die Vorstellung vom „Hunger nach dem Wort Jahwes“ ist, wie seit langem vermutet, sehr wahrscheinlich durch Dtn 8,3 hervorgerufen, wo die Bedürftigkeit des Menschen nach dem Hören des Wortes Gottes seiner Bedürftigkeit nach Speise gleichgeordnet wird<sup>25</sup>. Wenn daneben die weltweit vergebliche Suche nach dem Wort Gottes betont wird, so werden Motive der 5. Vision des Amos aufgenommen, derzufolge eine Flucht vor dem Gott, der sein eigenes Heiligtum erschüttert und unzugänglich macht, selbst in die entlegensten Winkel des Kosmos nicht gelingt. Wenn die Vergeblichkeit als ein „Suchen ohne Finden“ ausgedrückt wird, so werden Motive des Baalmythos in der Gestalt aufgegriffen, wie sie Hosea auf das

<sup>23</sup> Vgl. zur Begründung bes. W. H. SCHMIDT, aaO. [Anm. 13] 178 ff.; H. W. WOLFF, BK XIV/2 z.St.; zuletzt M. KÖCKERT, Das Gesetz und die Propheten in Amos 1–2, in: J. HAUSMANN – H.-J. ZOBEL (Hrg.), FS H.-D. Preuß, Stuttgart 1992, 145 ff.

<sup>24</sup> Unterbrochen sind diese Beschreibungen von einem summarischen Schlußaufweis, der seinerseits Am 2,6 f. kommentierend fortschreibt. Vgl. dazu o. S. 231 ff.

<sup>25</sup> Vgl. neben H. W. WOLFF, aaO. [Anm. 23] z.St. bes. L. PERLITT, Wovon der Mensch lebt (Dtn 8,3b), in: J. JEREMIAS – L. PERLITT (Hrg.), FS H. W. Wolff, Neukirchen 1981, 403–426 = DERS., Deuteronomium-Studien, FAT 8, 1994, 74–96 (mit Lit.).

Gottesverhältnis Israels übertragen hatte<sup>26</sup>; danach bleibt ein „Suchen Gottes“ durch ein von Gott gelöstes Volk erfolglos und „ohne Finden“, weil sich Gott vor den Menschen verborgen hat.

Sachlich knüpfen 8,11f. so an 7,10–17 an, daß sie das Verbot des prophetischen Redens nicht nur zu einer Entwöhnung Israels vom Gotteswort führen lassen, sondern zu einem Entzug des Wortes durch Gott, dessen volle Wirkung Israel erst dann begreifen wird, wenn Gott (!) die Sehnsucht nach seinem Wort aufbrechen lassen wird. Doch dann wird es für das Gottesvolk zu spät sein. Wie es ohne Gotteswort nicht leben kann (Dtn 8,3), so ist ihm dieses Wort nicht so in seine Verfügung gegeben, daß es es einmal verwerfen, dann wieder herbeiwünschen könnte. Wenn Israel stirbt, dann an seinem ungestillten „Hunger“ nach dem prophetischen Gotteswort.

3. *Am 9,9f.* Wenn noch eine Steigerung dieser Hochschätzung des prophetischen Wortes denkbar ist, so steht sie im jüngsten Teil des Amosbuches, Am 9,7–15. In ihm spiegelt der relativ ältere Teil V. 7–10 eine lebhaft Diskussion um die fünfte und letzte Vision 9,1–4 (.5f.) wider, wie sich besonders daran zeigt, daß die Verse 8–10 voller Anspielungen auf Formulierungen aus V. 1–4 sind<sup>27</sup>. Dabei entwickeln die Verse 8–10 die Vorstellung eines Läuterungsgerichtes. Wichtig für sein Verständnis ist, daß die Verse 8 und 9f. parallel gestaltet sind, wie der analoge Anfang (הנהגה bzw. כִּי הִנֵּה) und die Verwendung der gleichen Schuld-kategorie (Wurzel חטא) verdeutlichen<sup>28</sup>. Zusammen besagen die so deutlich aufeinander bezogenen Verse, daß es zwei Arten von Schuld gibt, für die auch nach dem Exil die volle Härte der 5. Vision gilt: die Schuld des Staates (V. 8) und die Schuld derer, die leichtfertig mit dem prophetischen Gotteswort umgehen (V. 9f.). Für beide Weisen der Schuld gibt es auch nach der schon erfolgten Katastrophe künftig keinerlei Rettungsmöglichkeit.

Letztlich sind beide Arten von Schuld identisch. Beide werden terminologisch unter Anspielung auf Am 7,10–17 entwickelt<sup>29</sup>, beide bilden zwei Seiten einer Medaille. Von der Schuld des Staates ist ohnehin im Amosbuch nur in Am 7,10–17 die Rede, und daß in der Tat die Opposition des Staates gegen das Gotteswort der Propheten gemeint ist, verdeutlicht die Aufnahme von Formulierungen aus 1 Kön 13,34, dem dtr Fazit einer Erzählung, die um den Ungehorsam gegenüber Gottes Wort an einen Propheten kreist. Noch unbestreitbarer geht es im Zitat der Schuldigen (V. 10: „Du wirst das Unheil an uns nicht heranbringen und uns treffen lassen“) um eine

<sup>26</sup> Vgl. Hos 5,6 und dazu J. JEREMIAS, ATD 24/1, 1983, z.St.

<sup>27</sup> Vgl. die Nachweise bei WOLFF [Anm. 23] und JEREMIAS, ATD 24/2, 1995, z.St.

<sup>28</sup> Vgl. etwa P. WEIMAR, Der Schluß des Amos-Buches, BN 16, 1981, 60–100; 71–75.

<sup>29</sup> Vgl. „vom Erdboden“ vertilgen in V. 8 mit 7,11.17 und „durch das Schwert sterben“ in V. 10a mit 7,11b (und 7,9).

Selbstsicherheit, die auf der Mißachtung des Prophetenwortes basiert, wie die Anspielungen an Jes 5,19; Mi 3,11, aber auch Am 6,3 belegen.

Sachlich gibt es also nur eine einzige Schuld in Israel, die unrettbar ins Verderben führt: die Gleichgültigkeit gegenüber dem Prophetenwort (primär des Amos). Unterschieden sind V. 8 und V. 9 f. darin, daß diese Schuld einmal institutionell betrachtet wird<sup>30</sup>, einmal individuell (vgl. das Bild vom Sieb in V. 9). Gemeinsam besagen sie positiv, daß es nur eine Weise des Überlebens und des Lebensgewinnes im weiteren Sinne für Israel als Gemeinschaft und für jeden einzelnen gibt: die institutionelle Förderung und der praktische Vollzug der Lektüre des Amosbuches. Am Amosbuch vorbei ist Heil unmöglich, gibt es nur Untergang.

## V.

Die jüngeren Fortschreibungen der Erzählung Am 7,10–17 kreisen somit um ein und denselben Problemkreis: die Gefahr, daß ein Israel, das im Zusammenbrechen Samarias und Jerusalems die Wahrheit des prophetischen Gotteswortes handgreiflich vor Augen geführt bekam, noch immer leichtfertig und gleichgültig mit dem Gotteswort des Amos umgehen und damit endgültig sein Heil verspielen könnte. Ohne Ernstnehmen des Amosbuches wird niemand Glied der Gemeinde sein können (9,9 f.), denn ohne Kontakt zum Amoswort ist Leben vor Gott unmöglich (2,11 f.), und eine schleichende Entfremdung von der Lektüre des Amosbuches kann dazu führen, daß das prophetische Gotteswort – trotz aller räumlichen und inhaltlichen „Nähe“ (vgl. Dtn 30,14) – unerreichbar fern rückt und trotz allen noch so leidenschaftlichen Suchens unauffindbar bleibt (8,11 f.).

Die Wirkungsgeschichte der Disputationsperikope Am 3,3–6.8 führt in V. 7 eine andere, inhaltlich komplementäre Problematik ein. Äußerlich ist Am 3,7 als ein Fremdkörper innerhalb der Fragenreihe von 3,3 ff. daran leicht erkennbar, daß er einen Aussagesatz in Prosa enthält, der seine entscheidenden Stichwörter dem vorausgehenden und dem folgenden Vers entnimmt (Verb und Subjekt in V. 7a; die Wurzel „Prophet-Sein“ in V. 7b). Er klingt wie ein Lehrsatz, der die Funktion des Propheten Jahwes zeitlos gültig umschreiben will: Propheten als warnende Wächter, wie sie vom Kontext her vorausgesetzt werden (s. o.), sendet Jahwe regelmäßig, bevor er – bei vorausgesetzter Schuld des Gottesvolkes – Unheil heranzuführt. Die Nähe zur klassisch-dtr Prophetendeutung, derzufolge Jahwe „früh und

---

<sup>30</sup> Die jüngere Verheißung von der wieder aufgerichteten „Hütte Davids“ will das Gegenbild zum schuldigen Staat zeichnen.

spät“ Propheten sandte, um Israel vor seinem Unheilshandeln zu warnen<sup>31</sup>, ist ebenso deutlich wie die Nähe zum Gottesbeweis Deuterocesajas, wie er exemplarisch in Jes 41,21–29 formuliert ist. Die einzigartige Würde der Propheten liegt nach Am 3,7 darin, daß allein sie Zugang zu Jahwes „himmlischer Ratsversammlung“ haben (vgl. 1 Kön 22,19 ff.; Jer 23,18.22); dadurch sind sie für Israels Gottesverhältnis unentbehrliche Mittler. Die entscheidende Stoßrichtung des Lehrsatzes aber zielt auf den Aufweis, daß Israel unentschuldig ist, weil es ja Propheten wie Amos hat, die ihm Gottes Unheilspläne im voraus offenlegen. Freilich impliziert der Vers, was die vorangestellten Belege explizieren: Wo Israel auf seine Propheten nicht hört oder ihnen gar das Reden untersagt, ist es rettungslos verloren.

Die Prophetentheologie des abgeschlossenen Amosbuches basiert auf einer doppelten Voraussetzung:

1) Das (mündliche oder schriftliche) Prophetenwort tritt in Aktion, wenn Israel oder einzelne Israeliten schuldig geworden sind. Damit ist im Sinne dieser Theologie jedoch kein Sonderfall bezeichnet, sondern die Stellung Israels vor Gott, wie sie generell und ständig gilt. Als schuldbeladenes Gottesvolk ist Israel von Gottes Strafe bedroht.

2) Derselbe Gott, der Israel bedroht und gefährdet, ist auf Israels Rettung aus und sendet ihm mit dieser Intention Propheten, die es vor der kommenden Strafe warnen. Auf diese Weise ist Israel unentschuldig, wenn es sich nicht von seiner Schuld abkehrt (3,7), und es ist rettungslos verloren, wenn es seine Propheten abweist oder in ihrer Funktion behindert (2,11 f.; 7,10–17; 9,9 f.). Denn die Propheten verkörpern Gottes Willen zur Rettung, der seinem Strafwillen, der aufgrund geschehener Schuld unvermeidlich ist, an die Seite tritt und ihn beherrscht<sup>32</sup>.

Israel ist noch nicht durch seine Schuld verloren – wäre das der Fall, gäbe es Israel nicht, denn ein schuldloses Israel ist der Prophetentheologie im Amosbuch undenkbar –; wohl aber ist es verloren, wenn es seine Propheten von sich stößt. In diesem Sinne gilt: *Extra verbum prophetiae nulla salus*.

Diese Prophetentheologie ist weder mit der Auffassung von der Funktion des Propheten bei Amos selber (Visionsberichte) bzw. bei seinen ältesten Tradenten (Am 3) noch mit derjenigen von Am 7,10–17 einfach identisch<sup>33</sup>.

<sup>31</sup> Vgl. bes. O. H. STECK, Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten, WMANT 23, 1967, bes. 60 ff.

<sup>32</sup> Vgl. die enge Parallele der Prophetentheologie im Ezechielbuch: Ezechiel als Wächter muß jeden Israeliten vor lebensbedrohender Gefahr warnen, deren Ursprung derselbe Gott ist, der den Propheten zum Wächteramt bestimmt (Ez 3,16 ff.; 33,1–9).

<sup>33</sup> Sie ist ähnlich, aber auch keineswegs identisch mit der Prophetentheologie im DtrG (vgl. zu ihr neben STECK, aaO. [Anm. 31], W. DIETRICH, Prophetie und Geschichte, FRLANT 108, 1972); vgl. die sorgfältigen Beobachtungen von WILLIAMSON, aaO. [Anm. 19] 115 ff. und UTZSCHNEIDER, aaO. [Anm. 18] 98 ff.

Aber sie steht letzterer ungleich näher als ersteren, wobei Am 7,10–17 seinerseits dem Disputationswort Am 3,3 ff. näher steht als den Visionsberichten des Amos. Ohne die in diesen Visionsberichten verdichtet festgehaltenen Erfahrungen des Amos aber wäre die im Amosbuch überlieferte mehrstufige Entwicklung zu einer ausgereiften Prophetentheologie schwerlich vorstellbar.