

Das Amosbuch der Anawim

von

Christoph Levin

I

Keiner der Propheten des Alten Testaments hat das Ende mit solcher Entschiedenheit angesagt, keiner sah den Tag Jahwes so drohend und unausweichlich voraus wie Amos von Tekoa. Diese Botschaft mußte das Buch Amos in der Spätzeit des Alten Testaments zu einer wichtigen Quelle der eschatologischen Enderwartung werden lassen. Die Frommen, die den Tag Jahwes als das kosmische Endgericht über Gerechte und Frevler erwarteten, haben seine Worte mit Eifer ausgeforscht. Auf den zeitgeschichtlichen Anlaß, den die Verkündigung des Propheten im 8. Jahrhundert gehabt hat, kam es dabei nicht mehr an.

Die Spuren dieser Wirkung sind im Alten Testament bald gefunden. Sie setzen ein in der Zeit des Exils. In der Not, den Untergang Judas mit dem Willen Jahwes in Einklang zu bringen, hat man auch die Worte des Amos herangezogen. Die Klage der Judäer: »Gekommen ist unser Ende« (Klgl 4,18), klingt wie ein Echo auf den »härtesten Satz«¹ des Propheten aus der vierten Vision: »Gekommen ist das Ende für mein Volk Israel!« (Am 8,2)². Die vierte Amosvision galt als eine Art Urbild prophetischer Gerichtsankündigung. Das ist daran abzulesen, daß man sie in der Berufungsszene, die der Sammlung der Worte des Jeremia vorangestellt ist, nachgeahmt hat (Jer 1,11–14)³. Später wurde das Wort vom Ende in Ez 7 zum »Text« einer kapitellangen Erörterung⁴. Die Vorstellung greift dort über die geschichtlichen Katastrophen Israels und Judas hinaus ins Weltumfassende: »Gekommen ist das Ende über die vier Säume der Erde« (Ez 7,2). Der erwartete Untergang nimmt kosmische Züge an. In dieser ezechielischen

¹ H. W. WOLFF, Dodekapropheten 2. Joel und Amos (BK XIV/2), 1969, 124.

² Ob die alphabetisierende Dichtung Klgl 4 in zeitlicher Nähe des Untergangs entstanden ist, kann dahingestellt bleiben. Die geistige Dimension der Katastrophe ist getroffen.

³ Vgl. W. BEYERLIN, Reflexe der Amosvisionen im Jeremiabuch (OBO 93), 1989, 47–57; zu Abhängigkeit und Datierung auch CH. LEVIN, Die Verheißung des neuen Bundes (FRLANT 137), 1985, 149–153. Eine weitere solche Nachahmung ist die Feigenkorbvision Jer 24.

⁴ Vgl. die Auslegung durch W. ZIMMERLI, Ezechiel (BK XIII), 1969, 158–186.

Deutung hat dann die Priesterschrift das Wort des Amos aufgegriffen und zum Leitwort ihrer Fassung der Sintfluterzählung gemacht: »Das Ende alles Fleisches ist gekommen vor mir« (Gen 6,13)⁵. »Der Autor der Priesterschrift hat« dem »»Ende« ... vollends die weltweite Dimension gegeben«⁶. »Was P schildert, ist nicht mehr ein irdisches Strafgericht, sondern eine kosmische Endkatastrophe von unvorstellbarem Ausmaß. Diese Katastrophe entspricht im Negativen genau dem Schöpfungsvorgang in Gen. 1. Was dort aufgebaut und geschieden ist, fällt hier chaotisch zusammen«⁷. Als Gegenstück der Schöpfung wird die Sintflut seit der Priesterschrift zum Typus der Endkatastrophe der Endzeit, der für viele Untergangsschilderungen der Apokalyptik den Vorstellungsrahmen bildet⁸; und zwar stets so, als hätte der Prophet Amos diese Endkatastrophe vorausgesagt. Demgemäß weitet sich der Sinn des Begriffs vom »Ende«: »Auf dem Wege zur Apokalyptik und dann in deren Sprachgebrauch war ... *qeš* ein wichtiger Ausdruck.«⁹ Das auf Amos zurückgehende Stichwort begegnet in diesem Sinne in den Visionen des Danielbuchs nicht weniger als dreizehnmal¹⁰.

Eine noch größere Wirkung hat das Wehe des Amos über jene, die den Tag Jahwes herbeiwünschen, entfaltet. Am 5,18–20 ist bekanntlich »die Grundstelle für das prophetische Reden vom *yôm Jhwh*«¹¹. Sie läßt erkennen, daß Amos eine vorgegebene, offenbar heilvolle Erwartung polemisch umgedeutet hat: »Der Tag Jahwes ist Finsternis und nicht Licht, Dunkel und hat kein Leuchten.«¹² Die weitere alttestamentliche Überlieferung vom Tag Jahwes, soweit sie ihn als Gerichtstag verstanden hat (vgl. bes. Jes 2; 13; Ez 7; Joël; Zef 1–2), steht ausnahmslos

⁵ R. SMEND, »Das Ende ist gekommen«. Ein Amoswort in der Priesterschrift (1981; in: DERS., Die Mitte des Alten Testaments, Gesammelte Studien I [BEvTh 99], 1986, 154–159).

⁶ AaO 157.

⁷ G. v. RAD, Die Priesterschrift im Hexateuch (BWANT 65), 1934, 172.

⁸ Dem erklärten Rückbezug stand die Verheißung im Wege, daß die Flut sich nicht wiederholen werde. Der Sache nach freilich sah man »Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit« (vgl. H. GUNKEL, 1895) in heilsgeschichtlicher Symmetrie.

⁹ SMEND (s. Anm. 5), 157. Auch DERS., Art. Eschatologie II. Altes Testament, TRE X, 1982, (256–264) 259: »Der Satz ›Das Ende ist gekommen über mein Volk Israel‹ (Am 8,2) ist noch nicht eschatologisch im technischen Sinne, und es wäre vermessen, aus ihm schon die spätere Eschatologie entwickeln zu wollen. Trotzdem rechtfertigt er völlig Duhms ... hingeworfene Sentenz von der ›seit Amos aufkommende(n) Eschatologie‹.« Vgl. B. DUHM, Das Buch Jesaja (HK 3,1), 1892, 196 = 1922⁴, 220.

¹⁰ Dan 8,17.19; 9,26.26; 11,27.35.40.45; 12,4.6.9.13.13; vgl. auch Hab 2,3.

¹¹ ZIMMERLI (s. Anm. 4), 166. Gute Übersicht über Belege und Deutungen bei E. JENNI, Art. *yôm* Tag, THAT I, 1971, (707–726) 723–726.

¹² Das Wehewort umfaßte ursprünglich V. 18a.bβ.20b. Das Bildwort V. 19 ist ein Nachtrag, der »am Rande angemerkt und dann in den Text gedrungen ist« (M. LÖHR, Untersuchungen zum Buch Amos [BZAW 4], 1901, 19). Der Fragesatz V. 18ba dient als Überleitung, die Wiederholung von V. 18bβ in V. 20a als Wiederaufnahme.

in der Folge des Amos. Das ist mit Händen zu greifen wiederum in Ez 7, weil dort die beiden Amos-Motive, das »Ende« und der »Tag Jahwes«, miteinander verschränkt sind (V. 6–7). In der Verbindung kann das »Kommen« des Endes auf den Tag Jahwes überspringen. So findet man es in Joël 2,1–2, wo der dortige »Frühapokalyptiker«¹³ sich wörtlich auf Am 5,18–20 bezieht: »Denn *gekommen* ist der Tag Jahwes, denn er ist nahe: ein Tag *der Finsternis und des Dunkels*, ein Tag der Wolken und des Wolkendunkels«. In dem Gedicht vom Tag Jahwes, das den Kern des Zefanjabuchs bildet, ist auf dem Boden von Joël 2,1–2 (und Am 5,18–20) eine ganze Liste ähnlicher Stichworte gewachsen: »Nah ist der große Tag Jahwes, nah und sehr eilend. Ein Tag des Zorns ist jener Tag, ein Tag der Enge und Bedrängnis, ein Tag der Öde und Verödung, ein Tag der Finsternis und des Dunkels, ein Tag der Wolken und des Wolkendunkels, ein Tag des Alarmhorns und des Schlachtgeschreis« (Zef 1,14–16*). Wie das verstanden sein will, zeigt der Leitsatz Zef 1,2. Er greift wörtlich auf den Prolog zur Sintflut (Gen 6,7; 7,4) zurück: »Ich raffe, raffe *alles hinweg vom Angesicht der Erde*«¹⁴. Auch hier wird die auf Amos zurückgehende Verkündigung auf die kosmische Katastrophe gedeutet.

Der jüngste noch im Alten Testament enthaltene Beleg für die Wirkung des Amos findet sich in der sogenannten Jesaja-Apokalypse Jes 24–27, deren Entstehung an die ausgeprägte Apokalyptik des 2. Jahrhunderts heranführt. In Jes 24,17–20 variiert der Verfasser das Bildwort aus Am 5,19, um die Unausweichlichkeit des kommenden Gerichts zu schildern. »Einer flieht vor dem Löwen, da stellt ihn der Bär, er gelangt noch ins Haus und stützt seine Hand an die Wand, da beißt ihn die Schlange«, wird zu: »Wer flieht vor dem Grauen, fällt in die Grube, und wer aus der Grube steigt, verfängt sich im Garn.« Ohne Übergang folgt eine Anspielung auf die Sintflut: »Denn die Schleusen der Höhe sind geöffnet« (vgl. Gen 7,11). Das Ende selbst wird als ein großes Beben erwartet, das die ganze Erde vernichten wird. Den Schluß bildet das Zitat von Am 5,2: »Und sie fällt und steht nicht mehr auf.«

¹³ WOLFF (s. Anm. 1), 46.

¹⁴ Über den Rückbezug schafft die Konkordanz schnell Klarheit. Daß eine kosmische Katastrophe »die Vorstellungskraft nichtapokalyptischer Hörer ... übermäßig strapazieren würde« (K. SEYBOLD, *Satirische Prophetie. Studien zum Buch Zefanja* [SBS 120], 1985, 23), ist nur dann stichhaltig, wenn das Zefanjabuch nicht von vornherein an Hörer gerichtet war, denen apokalyptische Vorstellungen vertraut waren. Auf die Datierung des Buches in die Zeit Joschijas kann man nichts geben, vgl. CH. LEVIN, *Noch einmal: Die Anfänge des Propheten Jeremia* (VT 31, 1981, 428–440), 437–439.

II

Im Folgenden soll nicht die Wirkung des Amos auf die Apokalyptik der Gegenwart sein, vielmehr die Rückwirkung der Apokalyptik auf das Verständnis des Amosbuchs. Daß es diese Rückwirkung gegeben hat, bedarf keiner besonderen Begründung. Die Alten lasen die Bibel flüchtig. Ihre Botschaft galt ihnen als Einheit. Traditionsgeschichte, die im Sinne einer theologiegeschichtlichen Entwicklung ältere und jüngere Texte unterscheidet, war ihnen fremd, hingegen die Selbigkeit des Wortes Gottes, die die Offenbarungsgeschichte übergreift, Gewißheit. Die Folge: »Beim ersten Satz der Ankündigung der Sintflut an Noah mußte jeder Leser, der davon wußte, an die prophetische Gerichtsankündigung denken.«¹⁵ Und natürlich umgekehrt: Bei dem Satz des Amos vom Ende mußte in der Spätzeit jedem Leser die kosmische Katastrophe in Urzeit und Endzeit vor Augen stehen. Ebenso kann es nicht anders gewesen sein, als daß das Wehewort des Amos vom Tag Jahwes in spätalttestamentlicher Zeit die Katastrophenschilderungen wachrief, die in den jüngeren prophetischen und apokalyptischen Büchern mit der Vorstellung vom »Tag Jahwes« verbunden sind. Man kann sagen: Für die Leser des 3. und 2. Jahrhunderts war das Buch Amos eine apokalyptische Schrift.

Wie in der Entstehungsgeschichte des Alten Testaments die Regel, ist solche Lektüre nicht ausschließlich rezeptiv geschehen. Solange der Wortlaut des Prophetenkanons nicht vollends unantastbar geworden war, ist die Deutung in den vorgefundenen Text auch eingedrungen. Es wird sich zeigen, daß die heutige Gestalt des Amosbuchs in nicht unerheblichem Maße aus dieser späten Lektüre hervorging. Wer sich erst davon frei macht, das Buch allein aus den Voraussetzungen des 8. Jahrhunderts zu lesen (oder, wie die neuere redaktionsgeschichtliche Exegese, zusätzlich des 7. und 6. Jahrhunderts), wird alsbald eingestehen, daß Untergangsschilderungen wie in der Israel-Strophe des Völkerzyklus (2,13–16) oder in der fünften Vision (9,1–4) wenig mit der Bedrohung Israels durch die Assyrer oder mit der Bewältigung des Untergangs Israels oder Judas zu tun haben, mit der kosmischen Endkatastrophe um so mehr. Sie könnten ebensogut in der Jesaja-Apokalypse stehen.

Einzelne solcher späten Zusätze sind seit langem gesehen worden. Innerhalb des Buchschlusses 9,8–15, den die große Mehrzahl der Ausleger heute für nachgetragen hält, steht das Drohwort: »Durch das Schwert werden sterben alle Sünder meines Volkes, die sagen: Das Unheil wird uns nicht erreichen noch ereilen!« (9,10). Die Drohung mit dem Schwert, die ursprünglich der Dynastie Jerobeams galt (7,9.11), ist abgewandelt zur Ankündigung eines Säuberungsgerichts. Wellhausen fragt: »Hat Amos sich selbst hier völlig vergessen? ... Er zieht überall nur

¹⁵ SMEND (s. Anm. 5), 158.

das Schicksal des ganzen Volkes in Betracht und unterscheidet dabei zwischen Gerechten und Ungerechten so wenig wie die Geschichte selber.«¹⁶ Die Unterscheidung zwischen den Gerechten, die in der kommenden Katastrophe bewahrt, und den ahnungslosen Sündern, die darin umkommen werden, ist hingegen das Lebenselement der späten Frömmigkeit, wie der Psalter und die Weisheitsschriften, die Psalmen Salomos und die Qumranschriften zeigen.

Auch der »Stoßseufzer«¹⁷ 5,13 wird von den meisten Exegeten als Nachtrag beurteilt, eingefügt in die Scheltrede gegen jene, die die Gerechten und Armen unterdrücken: »Darum verstummt der Kluge (*maškil*) zu jener Zeit; denn es ist böse Zeit«. Die »böse Zeit«, als die der Glossator seine Gegenwart erfährt, ist die Endzeit. Die »Klugen« (*maškilim*) sind in Dan 11,33.35; 12,3.10 die Frommen, denen zur Zeit der letzten Bedrängnis der Lauf des Weltgeschehens offenbart ist¹⁸. In den Wehen der Endzeit verstummen sie. Denn sie sind gewisser Erwartung, daß das göttliche Gericht über die Sünder hereinbrechen wird. Eine solche Haltung ist von der Unheilsansage des Amos himmelweit unterschieden, »der wahrhaftig nicht schweigt und die Klugheit des Schweigens verächtlich finden würde«¹⁹. Die Übereinstimmung der Begriffe belegt, daß das Amosbuch noch bis unmittelbar vor die Zeit der griechischen Übersetzung im 2. Jahrhundert literarische Nachträge erfahren hat.

III

Der Textzusammenhang läßt erkennen, auf wen solche späten Nachträge zurückgehen, wie die Ergänzungen sich selbst verstanden haben und welche Stellung sie in der jüdischen Bevölkerung ihrer Zeit innehatten. Der Stoßseufzer 5,13 reagiert nämlich darauf, daß in V. 11–12 die Bedrückung der Armen gebrandmarkt wird. Offenbar sieht der Verfasser sich als einen der Ihren an. Armut war für die Frömmigkeit der Spätzeit ein wichtiger Teil ihres Selbstverständnisses. Was es damit auf sich gehabt hat, läßt sich anhand von Zef 2,3 erläutern. In der Fortführung des bereits erwähnten Gedichts vom »Tage Jahwes« heißt es: »Ehe über euch kommt der Tag des Zornes Jahwes, sucht Jahwe, alle ihr Armen im Lande (*kāl 'anwê hā'āræš*), die ihr sein Recht tut. Suchet Gerechtigkeit, suchet

¹⁶ J. WELLHAUSEN, Die kleinen Propheten übersetzt und erklärt, 1963⁴, 95.

¹⁷ B. DUHM, Anmerkungen zu den Zwölf Propheten, 1911, 10.

¹⁸ I. WILLI-PLEIN, Vorformen der Schriftexegese innerhalb des Alten Testaments (BZAW 123), 1971, 36: »*dmm* [›verstummen‹] und *mškył* [›Kluger‹] lassen sich ... am besten auf der Ebene des Danielbuches vereinigen, in dem (11,33.35; 12,3.10) *mškył* die Frommen aus der Zeit der Bedrängnis bezeichnet. Damit rückt auch v. 13 in die Nähe der Apokalyptik«.

¹⁹ DUHM (s. Anm. 17), 10.

Armut (^a*nāwā*) – vielleicht könnt ihr euch bergen am Tage des Zornes Jahwes!« Armut (^a*nāwā*) ist für diese Anawim sowohl ein gegebener als auch ein gesuchter Zustand. Sie bestimmt ihren sozialen Status, aber mehr noch ihre Haltung und ihr Selbstverständnis. Daher ist sie eher spirituell als materiell aufgefaßt, ist eher humilitas als paupertas – sowenig beides sich ausschließt. Solche gesuchte Armut ist die Frucht des Gehorsams gegen den Willen Gottes und läßt auch gegebene Armut als Anzeichen besonderer Gottesnähe verstehen. So gibt sie die Gewißheit, dem erwarteten Gottesgericht zu entrinnen: »Im Feuer meines Eifers wird die ganze Erde gefressen werden, und ich will übrig lassen in deiner Mitte ein Volk, arm und gering (*‘āni wādāl*)« (Zef 3,8bβγ.12a). Die Gewißheit der Rettung ist um so größer, je deutlicher die Armen sich von den Reichen geschieden sehen. Am größten ist sie, wenn sie sich als die unmittelbaren Opfer der Reichen erfahren: »Selig seid ihr Armen, ... so euch die Menschen hassen und euch ausstoßen... Freuet euch an jenem Tage und frohlocket; denn siehe, euer Lohn ist groß im Himmel« (Lk 6,20–23^a). Das ist die eschatologische Paradoxie.

Die eschatologische Armenfrömmigkeit ist innerhalb des Judentums seit der hellenistischen Zeit zu einer Bewegung geworden, die in religiösen Parteien Gestalt gewann. Ihre Spuren greifen wir dank der Qumranschriften am deutlichsten bei den Essenern, die sich selbst als die »Gemeinde der Armen« (^a*dat hā’abyônīm*) verstanden²⁰. Die Psalmen Salomos, hinter denen man die Pharisäer als Traditionsträger vermutet²¹, spiegeln eine ähnliche Armenfrömmigkeit. Auch für die neutestamentliche Urgemeinde war es ausgemacht, daß leichter ein Kamel durch ein Nadelöhr eingehe, als ein Reicher in die Gottesherrschaft (Mk 10,25 parr.). Essener und Pharisäer sind hervorgegangen aus den Asidäern oder Chasidim, die im 2. Jahrhundert an der makkabäischen Erhebung beteiligt waren. Die Vorgeschichte dieser Armenfrömmigkeit läßt sich aus der späten Traditionsgeschichte des Psalters erschließen, für die die *Anawim*, wie sie sich zu jener Zeit offenbar genannt haben, eine tragende Bedeutung hatten²². Ein natürliches Interesse müssen diese Frommen an den prophetischen Schriften gehabt haben. Nachweislich gilt es für das Buch Jesaja²³.

²⁰ 4QpPs 37 II 9; III 10; vgl. 1QpHab XII 3.

²¹ Vgl. zuletzt O. KAISER, Grundriß der Einleitung in die kanonischen und deuterokanonischen Schriften des Alten Testaments, III, 1994, 43f (Lit.).

²² Vgl. CH. LEVIN, Das Gebetbuch der Gerechten. Literargeschichtliche Beobachtungen am Psalter (ZThK 90, 1993, 355–381); ferner den wichtigen Forschungsüberblick von N. LOHFINK, Von der »Anawim-Partei« zur »Kirche der Armen«. Die bibelwissenschaftliche Ahnentafel eines Hauptbegriffs der »Theologie der Befreiung« (Bib. 67, 1986, 153–175). Zur Geschichte der innerjüdischen Gruppenbildungen seit dem 3. Jahrhundert v. Chr. vgl. M. HENGEL, Judentum und Hellenismus (WUNT 10), 1973², 319–381.

²³ Vgl. J. VERMEYLEN, Du Prophète Isaïe à l’Apocalyptique (EtB), Paris 1977, 1978, 711–743; U. BECKER, Jesaja – von der Botschaft zum Buch (FRLANT 178), 1997, 156–159.168. 234.272.

Auch das Amosbuch enthält an zwei Stellen den Begriff, der zu den wichtigsten Selbstbezeichnungen der spätnachexilischen Frommen gehört hat: *‘anawim* »die Armen« (2,7) und *‘anwê ‘aræš* »die Armen des Landes«²⁴ (8,4). Darin liegt ein unübersehbarer Hinweis. Das zeigt die weitere Verteilung auf einen Blick: Von den 37 Belegen des Plurals *‘anawim* (oder *‘aniyyim*)²⁵ finden sich siebzehn in den Psalmen, vier im Proverbienbuch, drei bei Ijob²⁶. Alle zehn Belege im Jesajabuch verstehen sich im Rahmen der späten Armenfrömmigkeit²⁷, ebenso Zef 2,3. Würden Am 2,7 und 8,4 auf den Propheten Amos zurückgehen, gingen sie den übrigen Belegen um etwa vier Jahrhunderte einsam voran.

Dieser Befund hat Folgen für die Sozialkritik, die in der jüngeren Exegese bisweilen als die eigentliche Botschaft des Amos gegolten hat. Die Begriffsgeschichte macht es gewiß, daß man die Texte in der Spätzeit im Sinne der eschatologischen Armenfrömmigkeit gelesen hat. Aber noch mehr: Die Möglichkeit deutet sich an, daß die einschlägigen Aussagen im Zuge dieser späten Deutung erst entstanden sind. Daß das Amosbuch literarischen Ergänzungen noch lange offenstand, haben wir schon gesehen.

Bislang gilt für ausgemacht, daß der Sprachgebrauch des Amosbuchs sich mit der Bedeutung, die der Begriff *‘anawim* in der Spätzeit unstreitig gehabt hat, nicht berührt. »Ein Indiz für eine religiös-ethische Interpretation« sieht man als »nicht gegeben«²⁸. Armut sei bei Amos vornehmlich oder ausschließlich im sozialen Sinne gemeint. Die Sozialkritik habe in den wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Entwicklungen im Nordreich des 8. Jahrhunderts ihren Anlaß gehabt.

In Wahrheit gibt es im Amosbuch nur vier eng begrenzte Abschnitte, die sich im Wortlaut auf die Armen beziehen: die Israel-Strophe des Völkerspruchzyklus 2,6–8, das Wort gegen die Baschankühe Samarias 4,1–2, die Fortführungen des Weheworts gegen die Verkehrung des Rechts 5,11–12 und das Wort gegen die falschen Händler 8,4–6. Das Motiv beherrscht das Buch bei weitem nicht so, wie man annimmt. Unter den vier Belegen gibt es ein vielsagendes Zusammenspiel. K. Koch hat es treffend beschrieben: »Die Erbitterung des Profeten und seines Gottes entzündet sich an der Behandlung einer bestimmten Gruppe von ›Armen‹. ... Amos greift nicht Einzelpersonen an ..., und nie empört er sich über

²⁴ Lies Ketib wegen 2,7.

²⁵ Der Unterschied der beiden Plurale kann hier auf sich beruhen.

²⁶ Sach 11,7.11 entfällt durch Konjekturen, vgl. LXX, BHS und die Kommentare. Besonders vielsagend ist die Verteilung des Doppelbegriffs *‘anwê ‘aræš*: Jes 11,4; Am 8,4; Zef 2,3; Ps 76,10; Ijob 24,4; vgl. Ps 37,11; Spr 30,14.

²⁷ Jes 3,15; 10,2; 11,4; 14,32; 29,19; 32,7; 41,17; 49,13; 58,7; 61,1.

²⁸ So stellvertretend für die Wolke der Zeugen die jüngste monographische Untersuchung von G. FLEISCHER, Von Menschenverkäufern, Baschankühen und Rechtsverkehren (BBB 74), 1989, 274. Fleischer gibt S. 1 Anm. 2 eine Liste der Literatur.

Unrecht, das an einzelnen Personen geschieht, sondern stets ist von einer Gruppe die Rede, deren Mitglied fünfmal als *ʾəbjon* ›Bedürftiger‹ (2,6; 4,1; 5,12; 8,4.6), viermal als *dal* ›gering Begüterter‹ (2,7; 4,1; 5,11; 8,6), zweimal *ʾanaw* ›demütig Frommer‹ (2,7; 8,4 K) und schließlich einmal als *ʾaschuq* (3,9; vgl. 4,1) ›Ausgebeuteter‹ bezeichnet wird²⁹. Man kann hinzufügen, daß auch zweimal der Begriff *šaddiq* ›Gerechter‹ im einschlägigen Sinne begegnet (2,6; 5,12).

In der Regel deutet man etwa so: »Der Ausdruck *ʾanwê ʾərəš* ... faßt die Armen zu einer unübersehbaren Gruppe, zu einer ›Klasse‹ innerhalb der Gesellschaft zusammen. ... Festzuhalten gilt es ..., daß die *ʾanwê ʾərəš* keine religiöse Gruppe bilden. ... Sie sind ... eine soziale Klasse, die sich nicht aufgrund innerer Übereinstimmung zusammengeschlossen hat, sondern aufgrund des nach außen sichtbaren Zustands der Verelendung ... unter dem Begriff *ʾanwê ʾərəš* zusammengefaßt werden«³⁰. Mittelbar ist mit dieser Abwehr aber zugestanden, daß die Aussage des Textes auch auf die frommen Armen der Spätzeit paßt, die sich als Gruppe oder Gemeinde von der übrigen jüdischen Bevölkerung geschieden sahen und ihr Außenseiterdasein mit der Erwartung des bevorstehenden kosmischen Gerichts kompensierten.

Über die Alternative, die sich abzeichnet, entscheidet die Datierung, über die Datierung die Literarkritik. Gehören die einschlägigen Texte zum Grundbestand des Prophetenbuchs und spiegeln die gesellschaftlichen Zustände des 8. Jahrhunderts, oder zählen sie zu den Ergänzungen der Spätzeit?

IV

Wir beginnen die Durchsicht mit 8,4–8. Der Abschnitt ist darum für die Frage von besonderer Bewandnis, weil er auf das Wort vom Ende fast unmittelbar folgt. »Offensichtlich soll mit 8,3–14 das unüberbietbar harte Urteil der vierten Vision: ›Das Ende ist gekommen für mein Volk Israel‹ (8,2) noch einmal zusammenfassend begründet (8,4–7.8) und in seinen furchtbaren Auswirkungen ausgemalt werden (8,3.9–14)«³¹.

²⁹ Die Entstehung der sozialen Kritik bei den Profeten (in: Probleme biblischer Theologie. Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag, 1971, 236–257), 242f. M. SCHWANTES, Das Recht der Armen (BET 4), 1977, hat gezeigt, daß die Begriffe *rāš*, *dal*, *ʾəbyôn* und *ʾānī* weitgehend synonym verwendet werden.

³⁰ FLEISCHER (s. Anm. 28), 190.

³¹ J. JEREMIAS, Am 8,4–7 – ein Kommentar zu 2,6f. (in: Text, Methode und Grammatik. Wolfgang Richter zum 65. Geburtstag, 1991, 205–220), 206.

⁴Hört dies,
 [Weh denen,] die gieren
 nach dem Armen (*ʿæbyôn*)
 und zu beseitigen die Armen des Landes (*ʿanwê ʿāræš*³²)
⁵folgendermaßen:
 Wann wird der Neumond vorüber sein, daß wir Getreide verkaufen,
 und der Sabbat, daß wir Korn feilbieten?
 das Maß zu verkleinern
 und den Gewichtsstein zu vergrößern
 und die Trugwaage zu biegen,
⁶zu kaufen um Geld die Geringen (*dallim*)
 und den Armen (*ʿæbyôn*) um ein Paar Sandalen,
 und wir Abfall vom Korn verkaufen?
⁷Geschworen hat Jahwe bei dem Stolz Jakobs:
 Niemals werde ich vergessen alle ihre Taten.
⁸Sollte darum nicht die Erde erbeben
 und verschmachten jeder, der auf ihr wohnt,
 daß sie sich insgesamt hebt wie der Nil
 und aufgewühlt wird [und sinkt] wie der Nil Ägyptens?

Daß der Abschnitt auf Amos zurückgeht, ist nachdrücklich in Zweifel gezogen worden; denn er trennt vierte und fünfte Vision. H. W. Wolff denkt an die »alte Amosschule«, die freilich auch Worte ihres Meisters überliefert habe, »da der Wortlaut von 4 und 6a fast genau 2,6b.7a entspricht«³³. Dieses Urteil hat mit guten Gründen Schule gemacht³⁴. Zuletzt hat J. Jeremias 8,3–14 »in eine erheblich fortgeschrittene Zeit« verwiesen³⁵.

Der Abschnitt enthält Verwerfungen der hebräischen Syntax in solchem Maße, daß er literarisch nicht einheitlich sein kann. In V. 5 wechselt die Rede der gierigen Händler unvermittelt von den Kohortativen *w^enašbirâ* »daß wir (Getreide) verkaufen« und *w^enip^tḥa* »daß wir (Korn) feilbieten« in den Infinitiv *l^ehaqtîn* »(das Maß) zu verkleinern«. Dieser Infinitiv kann nicht nachgeordnet sein: Man verkauft nicht Getreide, um das Maß zu fälschen, allenfalls umgekehrt. Auch Nebenordnung gibt keinen besseren Sinn: »Wann wird der Neumond vorüber sein, ... daß wir das Maß verkleinern«. »Denn nicht das Fälschen der Gerät-

³² Qere *ʿaniyyê ʿāræš*.

³³ (s. Anm. 1) 132.

³⁴ Vgl. WILLI-PLEIN (s. Anm. 18), 49; L. MARKERT, Struktur und Bezeichnung des Scheltworts (BZAW 140), 1977, 185f; P. WEIMAR, Der Schluß des Amos-Buches (BN 16, 1981, 60–100), 95; FLEISCHER (s. Anm. 28), 183–186; anders H. GESE, Der kosmische Frevel händlerischer Habgier (in: Prophet und Prophetenbuch. Festschrift für Otto Kaiser [BZAW 185], 1989, 59–72), 69–71.

³⁵ S. Anm. 31; sowie: Der Prophet Amos (ATD 24,2), 1995, 114. Die folgenden Einheiten 8,9–10.11–12.13–14 sind als »sukzessive Fortschreibungen von V. 3–8« (JEREMIAS, ATD, 115) später hinzugekommen.

schaften geschieht an jedem Geschäftstag aufs neue, sondern höchstens der Betrug mit Hilfe von gefälschten Maßen, Gewichten und Instrumenten«³⁶. Schließlich fehlt die innere Plausibilität: Daß die Händler von ihren Machenschaften in dieser anklagenden Weise gesprochen haben sollen, macht einen »geradezu grotesken Eindruck«³⁷. »Namentlich *mo'z'enê mirmâ* [betrügerische Waage] passt auf keine Weise in den Mund der Wucherer«³⁸. Zwischen V. 5a und V. 5b liegt daher ein literarischer Bruch. An das Zitat der Händler ist der verbreitete Topos vom Fälschen von Waage, Maßen und Gewichten³⁹ nachträglich angehängt worden. Daß das mit Bedacht geschehen ist, zeigt V. 6b, der als rahmende Klammer zu dem Motiv des Kornverkaufs zurücklenkt⁴⁰.

Auch im Übergang von V. 4 nach V. 5 bestehen starke Unebenheiten. »Die Einleitung des Zitats durch *le'mor* [folgendermaßen] ist ausgesprochen unbeholfen, weil ihm kein *verbum dicendi* oder ein vergleichbares Verb vorangeht«⁴¹. Der vorangehende Infinitiv *w'lašbît* »und zu beseitigen«⁴² trägt zudem die Kopula »und«, über die die Exegeten regelmäßig stolpern⁴³, da sie den Infinitivsatz »zu beseitigen die Demütigen des Landes« mit dem Partizip *haššo'pîm* »die gieren (nach dem Armen)« auf ein und dieselbe Ebene rückt. Wenn Nebenordnung beabsichtigt ist, warum wird das Partizip durch einen Infinitiv fortgeführt⁴⁴? Demnach soll der zweite Satz zugleich auch untergeordnet sein: »Hört dies, die ihr giert, die Demütigen des Landes zu beseitigen.« Das ist der offenbare Sinn. Allerdings verbindet er sich weder ohne weiteres mit dem vorausgehenden Partizip noch mit dem nachfolgenden Zitat. Das Knäuel löst sich, wenn man die Zitateinleitung unmittelbar auf das Partizip folgen läßt: »Hört dies, die ihr giert folgendermaßen: Wann wird der Neumond vorüber sein.« Das übrige ist eingefügt, um den betrügerischen Handel nachträglich auf die Bedrückung der Armen (*'æbyôn* und *'anwê 'āræš*) zuzuspitzen.

³⁶ FLEISCHER (s. Anm. 28), 178.

³⁷ T. VEIJOLA, Die Propheten und das Alter des Sabbatgebots (in: Prophet und Prophetenbuch. Festschrift für Otto Kaiser [BZAW 185], 1989, 246–264), 253.

³⁸ WELLHAUSEN (s. Anm. 16), 92.

³⁹ Vgl. Lev 19,35–36; Dtn 25,13–15; Ez 45,10–12; Hos 12,8; Mich 6,11; Spr 11,1; 16,11; 20,10.23; Amenemope XVII 18 – XIX 9 (TUAT III 240–242).

⁴⁰ B. DUHM, Die Zwölf Propheten. In den Versmaßen der Urschrift übersetzt, 1910, 17, verbindet V. 6b mit V. 5a: »Daß wir Korn feilbieten und Abfall vom Korn verkaufen.« Das ist sachlich richtig, auch wenn es nicht der literargeschichtlichen Textfolge entspricht. Ebenso TH. H. ROBINSON (in: DERS./F. HORST, Die zwölf kleinen Propheten [HÄT 14], 1936), 100; WOLFF (s. Anm. 1), 371.

⁴¹ VEIJOLA (s. Anm. 37), 253.

⁴² Wörtlich: »aufhören zu machen«.

⁴³ WELLHAUSEN (s. Anm. 16), 92: »*w'* vor dem Infinitiv mit *l* ist hier unbrauchbar.«

⁴⁴ Septuaginta ändert ins Partizip.

Daß diese Zuspitzung nachgetragen ist, bestätigt sich in V. 6a. Wieder steht ein asyndetischer, also nachgeordneter Infinitiv: *liqnôt* »zu kaufen um Geld die Geringen und den Armen um ein Paar Sandalen«. Das kann nicht der Sinn des in V. 5 genannten Maßfälschens sein. »Welche Zusammenstellung!«⁴⁵ Statt um den betrügerischen Getreidehandel geht es wieder um die materielle Bedrückung einer ganzen Bevölkerungsgruppe⁴⁶. »V. 6a gibt eine Finalbestimmung, die inhaltlich V. 4 aufnimmt, während V. 6b als Modus des Betruges inhaltlich wieder zu V. 5 zurückkehrt«⁴⁷. In der Regel bessert man durch Umstellung⁴⁸. Aber das einzige Kriterium dafür ist der erwünschte Text. Richtig hat vielmehr Gese in V. 6 »durch verschobene Stellung sich selbst kenntlich machende Glossen« wiedererkannt⁴⁹. Die Anwendung auf die Geringen (*dallim*) und den Armen (*ʿəbyôn*) ist nachträglich eingefügt.

Der Anklage folgt in V. 7 die Drohung. Sie hat die Form des Schwurs. Jahwe verbürgt sich bei dem Stolz Jakobs, was er ansagt, wirklich eintreten zu lassen. Die Notwendigkeit dieser Redeform sagt viel⁵⁰. Es gilt, die Tatsache des Gerichts über den Zweifel zu heben: Jahwe könnte die Untaten vergessen. Solche Sorge haben nicht Täter, sondern Opfer. Die Opfer aber sind die Geringen und Armen. Die Drohung ist in Wahrheit ein Racheversprechen. »Alle ihre Taten« betrifft nicht zuerst den betrügerischen Handel, sondern die in V. 4* und V. 6a genannte Bedrückung. V. 7 gehört auf dieselbe literarische Ebene.

Von dieser Einsicht ist der Höraufruf »Hört dies« betroffen, der in V. 4 den Abschnitt eröffnet. »Da V. 4–6 ausschließlich nähere Charakterisierungen der im Vokativ angeredeten Hörer bzw. Leser bietet«⁵¹, hätte der Aufruf ohne V. 7 kein Ziel. Auch er muß der Erweiterung angehören. Ohne den Höraufruf beginnt das zugrundeliegende Wort mit dem Partizip *haššoʿpim* »die gieren«. Das ist entweder »der im Amosbuch geläufige Partizipialstil«⁵² oder der verstümmelte Beginn eines der für Amos typischen Weheworte (vgl. 5,18; 6,1)⁵³. Im

⁴⁵ WELLHAUSEN (s. Anm. 16), 92.

⁴⁶ Auf die Ungereimtheit weist R. KESSLER, Die angeblichen Kornhändler von Amos VIII 4–7 (VT 28, 1989, 13–22), 14–16, nachdrücklich hin.

⁴⁷ GESE (s. Anm. 34), 62. Zuvor wurde V. 6a neben anderen von W. NOWACK, Die kleinen Propheten (HK III 4), 1903, 166; K. MARTI, Das Dodekapropheton (KHC 13), 1904, 216f, und H. GRESSMANN, Die älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels (SAT 2,1), 1921², 354, als Nachtrag bestimmt. Vgl. auch WELLHAUSEN (s. Anm. 16), 92.

⁴⁸ Die verschiedenen Möglichkeiten müssen hier nicht vorgeführt werden. Vgl. außer den Anm. 40 genannten Exegeten DUHM (s. Anm. 17), 16; W. RUDOLPH, Joel – Amos – Obadja – Jona (KAT XIII 2), 1971, 262.

⁴⁹ (s. Anm. 34) 62.

⁵⁰ WOLFF (s. Anm. 1), 242: Die Schwurformel »ist der älteren Prophetie sonst fremd«.

⁵¹ JEREMIAS (s. Anm. 35), 115.

⁵² JEREMIAS (s. Anm. 35), 67, unter Verweis auf 3,12; 6,13 u. ö.

⁵³ Diese Möglichkeit bringt FLEISCHER (s. Anm. 28), 27–29, für die Parallele 2,7 ins Spiel.

zweiten Fall wäre das einleitende *hōy* »wehe« durch den Artikel des Partizips verschluckt worden, wie man es auch für 5,7 und 6,13 annimmt⁵⁴, oder der Höraufruf hätte es verdrängt. Das Wehewort könnte erklären, daß dem älteren, mit V. 5a endenden Wort (wie auch der um V. 5b und 6b erweiterten Fassung) eine Drohung fehlt: Als vorweggenommene Totenklage ist es Anklage und Drohung in einem.

Der Höraufruf ist aber nicht nur nach vorn auf V. 7 gerichtet, sondern im Rückbezug ebenso auf die vierte Vision⁵⁵: »Hört dies«, nämlich: »Das Ende ist gekommen«. »Am 8,4–6 begründet das »Ende Israels«⁵⁶ mit der frevelhaften Bedrückung der Geringen und Armen. Jahwe wird diese Taten niemals vergessen. V. 8 zieht die Summe: »Sollte darum nicht die Erde erbeben?!« Dazu wird der Vorgang des Endes nun auch näher beschrieben. Man könnte an das Erdbeben denken, das Amos der Buchüberschrift zufolge »zwei Jahre vor dem Erdbeben« vorausgesagt hat. Dann müßte die Beschreibung freilich ein Rückblick auf die Vergangenheit sein. »Dagegen sprechen aber entschieden die ausschließlich verwandten Tempora des ipf. und pf. cs., ebenso der Vergleich mit der Nilüberflutung, der dem Erdbeben geradezu mythische Dimensionen gibt. Denn der aus der Unterwelt kommende und nach ägyptischer Anschauung mit dem Urgewässer Nun verbundene ... Nil wiederholt gleichsam die Sintflut, indem er den anfänglichen Chaoszustand der Erde eintreten läßt«⁵⁷. Mit anderen Worten: Das Ende ist die kosmische Katastrophe.

Der Abschnitt 8,4–8, dem in V. 4*.5a (mit Erweiterung V. 5b.6b) ein älteres Wort zugrunde liegt, möglicherweise ein Wehewort⁵⁸, ist in seiner heutigen Fassung als Deutung des Amosworts vom Ende ein Zeugnis der eschatologischen Enderwartung, wie sie aus anderen Quellen für das 3. und 2. Jahrhundert bezeugt ist. Träger dieser Erwartung sind die »Armen des Landes« (*ʿanwê ʾāræṣ*). Sie warten darauf, daß Gott ihnen zu ihrem Recht helfen wird. Ihre Bedrücker werden in einer neuen Sintflut zugrunde gehen.

⁵⁴ Vgl. BHS z. St.; WOLFF (s. Anm. 1), 269; RUDOLPH (s. Anm. 48), 195. 226. Anders JEREMIAS (s. Anm. 35), 67.

⁵⁵ Darauf verweist JEREMIAS (s. Anm. 31), 209; (s. Anm. 35), 115.

⁵⁶ JEREMIAS (s. Anm. 35), 116.

⁵⁷ GESE (s. Anm. 34), 64.

⁵⁸ Daß es wie andere Weheworte des Amosbuchs auf den Propheten zurückgeht, ist wegen der sachlichen Nähe zu Neh 10,32; 13,15–22 wenig wahrscheinlich, vgl. VEIJOLA (s. Anm. 37), 254f; O. KAISER, *Der Gott des Alten Testaments* (UTB.W 1747), 1993, 326.

V

8,4–7 berührt sich eng mit 2,6–8, dem Anfang der Israelstrophe des Völkerspruchzyklus. Da Völkersprüche und Visionsberichte sich in der Komposition des Buches entsprechen⁵⁹, bilden die beiden Abschnitte so etwas wie einen Rahmen, der den Hauptteil des Buches umfaßt und dessen Aussage bestimmen will. Darüber hinaus gibt es beträchtliche wörtliche Übereinstimmungen⁶⁰.

⁶*So spricht Jahwe:*

*Wegen der drei Frevel Israels
und wegen der vier nehme ich es nicht zurück.
Weil sie verkaufen um Geld den Gerechten (šaddiq)
und den Armen (ʿebyôn) um ein Paar Sandalen.*

⁷*Die gieren [auf dem Staub der Erde]⁶¹ nach dem Kopf der Geringen (dallim),
und den Wandel der Demütigen (ʿnāwîm) beugen sie.*

*Einer und sein Vater gehen zu ein und demselben Mädchen,
um meinen heiligen Namen zu entweihen.*

⁸*Und auf gepfändeten Kleidern strecken sie sich aus
neben jedem Altar,
und Wein von Bußgeldern trinken sie
im Hause ihres Gottes.*

Wieder ist vorab festzustellen, daß der Abschnitt mitsamt seinem weiteren Kontext schwerlich auf Amos zurückgeht⁶². Es ist Allgemeingut, daß der Zyklus der Völkersprüche 1,3–2,16 erst durch literarische Ergänzungen zu seinem heutigen Umfang gelangt ist. Auf den Wachstumskern führt die Analyse der Form. Das Schema, nach dem die Strophen regelmäßig gebaut sind, ist nicht auf Völker, sondern auf Städte gemünzt. Es sagt deren Eroberung an: »Ich will Feuer senden gegen die Mauer von ..., das soll seine Paläste verzehren!« Diese Drohung paßt nur bei den ersten drei Sprüchen, die tatsächlich gegen Städte gerichtet sind, genau auf den Adressaten: Damaskus, Gaza und Tyrus. Sie stehen nicht zufällig am Anfang. Unter ihnen wird die Tyrus-Strophe 1,9–10 nahezu einhellig als sekundäre Verdoppelung der Gaza-Strophe beurteilt⁶³. Die Drohung der Damaskus-

⁵⁹ Dazu H. GESE, Komposition bei Amos (in: Congress Volume Vienna 1980 [VT.S 32], 1981, 74–95); J. JEREMIAS, Völkersprüche und Visionsberichte im Amosbuch (in: Prophet und Prophetenbuch. Festschrift für Otto Kaiser [BZAW 185], 1989, 82–97).

⁶⁰ Vgl. bes. JEREMIAS (s. Anm. 31).

⁶¹ Die Umstandsbestimmung *ʿal ʿaṣar ʿaræš* ist ein exegetischer Querverweis auf den Fluch über die Schlange Gen 3,14–15. Er besagt wohl, daß das im hiesigen Zusammenhang schwierige *šʿp* »schnappen, gieren« wie das verwandte *šwp* Gen 3,15 im Sinne von »treten, zermalmen« gelesen werden soll. Vgl. WELLHAUSEN (s. Anm. 16), 72; NOWACK (s. Anm. 47), 127; MARTI (s. Anm. 47), 167, und die meisten seither.

⁶² Vgl. – mit etwas anderer Begründung und Datierung – V. FRITZ, Die Fremdvölkersprüche des Amos (VT 37, 1987, 26–38).

⁶³ Seit WELLHAUSEN (s. Anm. 16), 69f.

Strophe 1,3–5 aber gilt nicht der Stadt, sondern in eigentümlicher Abwandlung dem aramäischen Herrscherhaus. Folglich ist die Gaza-Strophe 1,6–7 (ohne die Erweiterung V. 8) die einzige, bei der Schema und Aussage wirklich übereinstimmen. Sie dürfte der Kern sein, der den ganzen Zyklus hervorgebracht hat; zumal in ihr die spätere Reihenbildung wie auch der Wechsel von Städten zu Völkern angelegt ist: Die Schuld Gazas hängt mit dem frevelhaften Verhalten der Edomiter zusammen, die sodann in 1,11–12 eine eigene Strophe erhielten.

Einen Hinweis auf die Entstehungszeit bietet der gegen Gaza erhobene Vorwurf: »Weil sie eine vollständige Deportiertenschaft (*gālūt*) ins Exil geführt haben, um sie an Edom auszuliefern« (1,6b). Das ruft sofort die Übergriffe der Edomiter anlässlich der babylonischen Eroberung Jerusalems vor Augen, deren Nachbeben im Alten Testament an nicht wenigen Stellen registriert wird (vgl. Ez 16,57; 25,12; Joël 4,19; Ob 11–14; Ps 137,7; Klg 4,22)⁶⁴. Gaza kann daran insofern beteiligt gewesen sein, als die Stadt aufgrund ihrer Lage den Fluchtweg nach Ägypten (vgl. Jer 42–43) abzuriegeln vermochte. Daß die Philister Judäer und Jerusalemer deportiert haben, sagt auch Joël 4,6⁶⁵. Diese bestimmten Einzelheiten sprechen dafür, daß die Gaza-Strophe und mit ihr der Kern der Völkersprüche des Amosbuchs nicht vor der Exilszeit entstanden ist. Es ist noch zu sehen, daß der gesamte Zyklus 1,3–2,16 einmal gefehlt hat: Das »Buchmotto« 1,2 nimmt mit dem Bild des brüllenden Löwen unmittelbar 3,4.8 auf. In 3,8, der die Antwort rechtfertigt, mit der Amos in 7,14–15 gegenüber Amazja sein Prophetenamt begründet, klingt so etwas wie die Berufung des Propheten an, die an den Anfang des Buches gehört⁶⁶. Die Bestreitung der Erwählung in 3,2 und 9,7 bildet einen nachgetragenen Rahmen um das ganze Buch, wie es seinerzeit vorlag⁶⁷.

Die Israelstrophe 2,6–16 unterscheidet sich von den vorangehenden durch die Länge von elf statt zwei oder höchstens drei Versen. Das Schema ist nur für den Anfang beibehalten. Auf die ausführliche Anklage V. 6–8 folgt ein heilsgeschichtlicher Rückblick V. 9–11, der in V. 12 nochmals in eine Anklage mündet. Er fällt »vollkommen aus dem Rahmen«⁶⁸ und ist ergänzt⁶⁹. Die Drohung V. 13–

⁶⁴ Vgl. W. DIETRICH, JHWH, Israel und die Völker beim Propheten Amos (ThZ 48, 1992, 315–328), 316f.

⁶⁵ MARTI (s. Anm. 47), 160, nimmt an, daß Am 1,6 aus Joël 4,6 geschöpft habe. DUHM (s. Anm. 17), 2, stimmt zu und datiert in die makkabäische Zeit. Das ist des Guten zuviel.

⁶⁶ Auch WOLFF (s. Anm. 1), 130, läßt aus anderen Gründen die Sammlung der »Worte von Amos aus Thekoa« mit Am 3 beginnen.

⁶⁷ Vgl. H. GESE, Das Problem von Amos 9,7 (in: Textgemäß. Festschrift für Ernst Würthwein, 1979, 33–38); zu 3,1f aaO 38 Anm. 14.

⁶⁸ DIETRICH (s. Anm. 64), 320.

⁶⁹ Für V. 10–12 nachgewiesen von W. H. SCHMIDT, Die deuteronomistische Redaktion des Amosbuchs (ZAW 77, 1965, 168–193), 178–183; für V. 9 von VERMEYLEN (s. Anm. 23), 536f. Der doppelte Einsatz dieses Rückblicks mit *wʿānokî* »ich aber« in V. 9 und V. 10

16: »Siehe, ich werde unter euch schwanken machen ...«, muß auf V. 8 gefolgt sein⁷⁰. Statt die Paläste der Stadt oder des Landes mit Feuer zu bedrohen, sagt sie eine umfassende Katastrophe voraus. Keiner wird ihr entrinnen.

Unter den einzelnen Anklagen wird in Teilen von V. 8 eine weitere Ergänzung sichtbar. Der Parallelismus hat Überlänge und verbindet Verhaltensweisen, die von Hause aus nichts miteinander zu tun haben: Das Wohlleben zu Lasten Schwacher und den illegitimen Kult. Die Aussage klärt sich, wenn man die beiden lokalen Näherbestimmungen herausnimmt⁷¹. Den Zusätzen liegt das Gebot der Kultzentralisation Dtn 12 als Maßstab zugrunde: »Neben jedem Altar« hat eine Mehrzahl von Kultstätten vor Augen, »im Hause ihres Gottes« einen Tempel, dem die Eigenschaft, Heiligtum Jahwes zu sein, bestritten wird. Der Ergnzer ist empört, daß dieser illegitime Kult Abgaben entgegennimmt. Die Polemik unterstreicht wie Hos 4,8.10 den Anspruch des Jerusalemer Heiligtums gegenüber der andauernden Konkurrenz im Gebiet des ehemaligen Nordreichs.

Derselben Tendenz folgt V. 7b, der von den sozialen Vergehen zu einem familienrechtlichen Delikt wechselt: »Einer und sein Vater gehen zu ein und demselben Mädchen«. Der Schlüssel zum Verständnis ist der Nachsatz: »um meinen heiligen Namen zu entweihen«⁷². Diese Wendung findet sich nämlich fast wörtlich in Lev 20,3 am Anfang jenes Kapitels des Heiligkeitsgesetzes, das die Strafbestimmungen für familienrechtliche und sexuelle Delikte enthält, darunter für den Fall, daß der Sohn mit der Frau des Vaters (Lev 20,11 mit Verbot in Lev 18,8) und vice versa der Vater mit der Frau des Sohnes (Lev 20,12 mit Verbot in Lev 18,15) sexuellen Umgang hat. In Am 2,7b sind beide Delikte unter dem Begriff *na'ra* »Mädchen« zusammengefaßt. Die Übereinstimmung ist so groß, daß ein unmittelbarer Rückbezug vorliegen muß⁷³. Wahrscheinlich wird die Tora beigezogen, um jene, die solchen strengen Regeln angeblich nicht folgen, aus dem Jahwe geheiligten Gottesvolk auszugrenzen.

Die Grundgestalt der Anklage hat ein einziges Thema: die Unterdrückung der Armen. Darin liegt ein logisches Problem. Wie in den übrigen Völkersprüchen ist auch in der Israelstrophe das Volk als ganzes betroffen. Aber die Anklage richtet sich allein auf jene in Israel, die die Armen bedrücken. Wieder könnte Wellhausen fragen: »Hat Amos sich selbst hier völlig vergessen?« Offenbar ist das Schema der Völkersprüche mechanisch übernommen, ohne daß Form und

zeigt, daß literarisch mehrfach angesetzt worden ist. Zur Auslegung von V. 10–12 vgl. M. KÖCKERT, Das Gesetz und die Propheten in Amos 1–2 (Alttestamentlicher Glaube und Biblische Theologie. Festschrift H. D. Preuß, 1992, 145–154).

⁷⁰ Daß der Nachtrag auch V. 8 umfaßt hätte (DIETRICH [s. Anm. 64], 321), scheidet an der Zäsur zu Anfang von V. 9.

⁷¹ MARTI (s. Anm. 47), 168; DUHM (s. Anm. 17), 3; GRESSMANN (s. Anm. 47), 334. 337; WOLFF (s. Anm. 1), 163.

⁷² Der Nachsatz für sich wird von vielen als Zusatz anerkannt, vgl. WOLFF (s. Anm. 1), 163; FLEISCHER (s. Anm. 28), 32. 42f; JEREMIAS (s. Anm. 35), 24. Doch sind Delikt und sakralrechtliche Definition nicht zu trennen, vgl. GESE (s. Anm. 59), 91–92 mit Anm. 55. Mit Recht scheidet GRESSMANN (s. Anm. 47), 334. 337, den ganzen V. 7b aus (vgl. auch BHS).

⁷³ Vgl. R. BACH, Gottesrecht und weltliches Recht in der Verkündigung des Propheten Amos (in: Festschrift für Günther Dehn, 1957, 23–34), 30–33; GESE (s. Anm. 59), 91f.

Inhalt zusammenpassen⁷⁴. War also das Israel-Wort »ursprünglich ein eigenständiger Text ..., der erst durch redaktionellen Eingriff in den Völkerspruchzyklus integriert worden ist«⁷⁵? Das ist wenig wahrscheinlich; denn die Anklage V. 6b-7a.8* setzt wie bei allen Völkersprüchen mit einer Infinitivkonstruktion ein. Wer hier einen Schnitt legen will, muß dem Redaktor einen tiefen Eingriff in das angeblich überlieferte Prophetenwort unterstellen. Viel eher ist die Israel-Strophe anhand des Schemas ad hoc geschaffen worden.

Dafür hat der Ergänzter weitere Vorlagen beigezogen; denn bereits die Syntax des Grundbestands ist nicht aus einem Guß. Auf den Infinitiv *'al mikrām* »weil sie verkaufen« folgt das unverbundene Partizip *haššo'pīm* »die gieren«, darauf finite Imperfekte: *yattū* »sie beugen« (in V. 7a transitiv, in V. 8 intransitiv gebraucht) und *yištū* »sie trinken«. Die Lösung ergibt sich aus der Parallele 8,4-7. Das Partizip *haššo'pīm* stimmt mit 8,4 überein. Die identische Form ist nur an diesen zwei Stellen belegt. Da sie in 8,4 dem vorgefundenen (Wehe-)Wort angehört, dürfte sie nach 2,7 übernommen sein. Nunmehr hat das Gieren von vornherein die Bedrückung der Armen (*dallim*) zum Ziel. Wieder fällt das Stichwort *'nāwīm*. »Den Weg der Armen beugen« bezieht sich wie in 5,12b auf die Beugung des Rechts (Spr 17,23).

Bei der Dublette 2,6b // 8,6a liegt der Ursprung ebenfalls in Am 8. Das zeigen die kleinen Abweichungen. Das Objekt *dallim* »Arme« ist gegen *šaddiq* »Gerechter« ausgetauscht. Als Folge »bilden *šdyq* und *'bywn* keine gute Parallele. *šdyq* paßt nicht, denn es ist ja nicht die Rede vom Richten, sondern vom Verkaufen«⁷⁶. Indessen könnte *šaddiq* sehr wohl passen, wenn »gerecht« an dieser Stelle nicht im engeren forensischen, sondern – wie bei der Fülle der spätalttestamentlichen Belege – im Sinne des Gerechtseins vor Gott verstanden wird. Sofern als Zeichen solcher Gerechtigkeit die Armut gilt, können *šaddiq* und *'abyôn* parallel gehen bis hin zur begrifflichen Deckung⁷⁷. Daß anstelle von *qnh* »kaufen« nunmehr *mkr* »verkaufen« steht, dürfte sich als Torabezug verstehen, um den Frevel

⁷⁴ Ausführliche Darstellung des schon mehrfach beobachteten Sachverhalts bei FLEISCHER (s. Anm. 28), 21–27.

⁷⁵ So die Lösung von FLEISCHER (s. Anm. 28), 28f: »Der ursprüngliche Anfang ist als *hwy* [»Wehe!«] oder *šm'w* [»Hört!«] mit dem folgenden Partizip *hmkrym* [»die ihr verkauft«] zu rekonstruieren.« Fleischer referiert S. 26–28 frühere Vorschläge dieser Art.

⁷⁶ DUHM (s. Anm. 17), 2, der daraufhin recht wild *šaddiq* in *šā'ir* »klein, gering« ändert.

⁷⁷ H. H. SCHMID, Gerechtigkeit als Weltordnung (BHTh 40), 1968, 112 Anm. 160, zu Am 2,6: »Damit bahnt sich die in späteren prophetischen, vor allem aber Psalm- und Weisheitstexten recht häufige Vorstellung an, daß der Arme allein schon auf Grund seiner Armut Recht hat«. Vgl. E. RENAN, Geschichte des Volkes Israel. Deutsche autorisierte Ausgabe, III, 1894, 41 (aus dem Kapitel »Die Anavim«): »Die Worte, die eigentlich »arm« heißen (Dal, Ebion) werden gleichbedeutend mit »heiligen Menschen, Gottesfreunden.«

im Wortlaut zu belegen: In Ex 21,16 ist das Verkaufen eines Menschen mit dem Tode bedroht.

Auf der Tora beruht auch V. 8, der als einziger über 8,4–6 hinausreicht: Nach Ex 22,25 und Dtn 24,12–13 ist verboten, den Mantel über Nacht als Pfand zu behalten – ein besonders charakteristisches soziales Delikt. Schwer zu deuten ist der Begriff *yên* *‘nûšim* »Wein von Bußgeldern«⁷⁸. Die Wurzel *‘nš* bezieht sich auf geldliche Ersatzleistungen im Schadensrecht (Ex 21,22; Dtn 22,19) oder auf den politischen Tribut (1Kön 10,15 [cj.]; 2Kön 23,33). Es kommt vor, daß solche Leistungen unrechtmäßig erzwungen werden (Spr 17,26). Warum sie in Wein erbracht worden sein sollen, bleibt rätselhaft. Innerhalb des Amosbuchs läßt sich an Vorwürfe wie 4,1 und 6,6 denken.

Insgesamt ist die Anklage der Israelstrophe eine präzisierte und erweiterte Vorwegnahme von 8,4–8. Der Leser des Amosbuchs soll von Beginn an das umfassende Gericht an jenen, die die Armen bedrücken, als das leitende Motiv der prophetischen Botschaft vernehmen. Die Anklage mündet in die Drohung:

¹³*Siehe, ich spalte unter euch auf,*

wie der Wagen aufspaltet, der voll ist von Ähren.

¹⁴*Da entschwindet ein Fluchttort für den Schnellen,*

den Starken stärkt nicht seine Kraft,

der Tapfere rettet sein Leben nicht,

¹⁵*und der Bogenschütze wird nicht standhalten, ... Spruch Jahwes⁷⁹.*

Dieses bevorstehende Gericht ist umfassender als eine kriegerische Niederlage. Ihm wird auch der nicht entkommen, der dem Kampf noch gewachsen wäre: der Schnelle nicht, der am ehesten imstande ist davonzulaufen, der Starke nicht, den seine Kraft zu retten pflegt, der kriegerische Held nicht, der im Kampf sein Leben davonträgt, der Schütze nicht mit seiner überlegenen Fernwaffe. Die unausweichliche Gefahr kommt von unten. Sie wird in einem Bild beschrieben: ein überfüllter Lastkarren, wie er die Ähren vom Feld zur Tenne bringt und dabei im Boden tiefe Furchen aufreißt, die an die Spalten eines Erdbebens erinnern⁸⁰. Wieder hat die Strafe die Dimension der kosmischen Katastrophe.

⁷⁸ *‘nûšim* ist besser als Abstraktplural aufzufassen, nicht als part. pass. qal im Sinne »Wein von Gebüßten«.

⁷⁹ Die Fortsetzung V. 15aßb–16 ist nachgetragen, wie aus den Dubletten und aus der temporalen Verknüpfung *bayyôm bahû’* »an jenem Tage« hervorgeht, vgl. DIETRICH (s. Anm. 64), 325. Die abschließende Gottesspruchformel *n^oum yhwš* gehört noch zum älteren Text.

⁸⁰ Vgl. die Erklärung durch WOLFF (s. Anm. 1), 208, und JEREMIAS (s. Anm. 35), 27f. RUDOLPH (s. Anm. 48), 148f, deutet das Bild auf das Schwanken des Wagens. Auch das kommt auf ein Erdbeben hinaus.

VI

Das dritte Beispiel für die Polemik gegen die Unterdrückung der Armen ist das Wort gegen die Baschankühe Samarias 4,1–2.

¹Hört dieses Wort,
 [Weh den] Baschankühe[n] auf dem Berge Samarias,
 die die Geringen (*dallim*) bedrücken, die die Armen (*ʿabyônîm*) zerbrechen,
 die zu ihren Herren sagen: Bring her, daß wir saufen!
²Geschworen hat der Herr Jahwe bei seiner Heiligkeit,
 denn siehe, Tage kommen über euch,
 da bringt man euch fort mit Stacheln
 und euren Überrest mit Fischbaken.

Die Einheit beginnt wie 3,1 (und später 5,1) mit dem Aufruf: »Hört dieses Wort!«. Allerdings gibt es einen Unterschied. 3,1 richtet sich, der Gattung des Höraufrufs gemäß, an eine nicht näher bestimmte Öffentlichkeit, etwa an die rechtsfähigen Bürger im Tor, deren Aufmerksamkeit er gewinnen will⁸¹. Der Aufruf von 4,1 ist dagegen an eine bestimmte Zuhörerschaft gerichtet. Auch enthält die Verbindung: »Hört dieses Wort, ihr Baschankühe!«, eine Inkongruenz des Genus. Der Imperativ *šim'û* »Hört!« ist maskulinum, *pārôt habbāšān* »Baschankühe« ist femininum. Duhm hat geschlossen: »Im Anfang von v. 1 hat sich der Abschreiber eine gedankenlose Nachahmung von 3,1 geleistet, das masc. *šm'w* geht denn doch nicht an«⁸². Gedankenlosigkeit zu unterstellen, sollte freilich nur die letzte Ausflucht des ratlosen Auslegers sein. Die Nachahmung könnte sehr wohl gedankenvoll sein, wenn nämlich der aus 3,1 übernommene Höraufruf ein bereits vorgegebenes Wort einleiten sollte. Für diese Möglichkeit spricht, daß die Anrede sich zunächst nicht fortsetzt. Zu erwarten wäre: »die ihr zu *euren* Herren sagt«⁸³. Stattdessen steht das Weitere in der 3. Person. Erst V. 2 kehrt in die Anrede zurück. Mit dem vorgegebenen Wort verhält es sich wie mit 8,4: Entweder hat es nach Art des für Amos typischen Partizipialstils mit dem Nomen »Baschankühe« eingesetzt, oder dem Höraufruf ist ein »Wehe« zum Opfer gefallen.

Angelpunkt dieses Wortes ist der Begriff »Baschankühe auf dem Berge Samarias«. Der Gehalt der Metapher ist bekannt: Das Bild meint die Kühe des frucht-

⁸¹ Die Näherbestimmung durch den Relativsatz: »das Jahwe gegen euch, ihr Israeliten, geredet hat folgendermaßen«, ist nachgetragen, um 3,2, das Nein zur Erwählung, einzubinden, vgl. GESE (s. Anm. 67), bes. 38 Anm. 14; sowie die differenzierte Auslegung durch JEREMIAS (s. Anm. 35), 32–34. Noch später kam die Apposition V. 1b* mit dem Verweis auf die Heraufführung aus Ägypten hinzu. Der Höraufruf führt direkt auf V. 3–8.

⁸² DUHM (s. Anm. 17), 6.

⁸³ So die Vulgata.

baren Landes Baschan im nördlichen Ostjordanland. »Amos ... wußte, daß die vom ostjordanischen Baschan kommenden Kühe anspruchsvoll waren und von ihren Hirten verlangten, das Trinkwasser an sie heranzubringen«⁸⁴. Die wortführenden Bewohner auf dem Berge Samarias maßen sich an, mit großem Aufwand ausgehalten zu werden. Solche »Baschankühe« müssen nicht notwendig die Frauen gewesen sein; denn der Begriff *'ādōn* »Herr« wird in der Regel nicht für den Eheherrn gebraucht⁸⁵. Wahrscheinlich hatte der polemische Vergleich zur Zeit des Amos einen triftigen politischen Anlaß. Worin er bestand, wissen wir nicht.

Daß dieser Anlaß die Bedrückung der Geringen und Armen gewesen ist, ist auszuschließen. Der Vorwurf: »die die Geringen bedrücken, die die Armen zerbrechen«, verläßt zu früh das Bild. Er ist zwischeneingekommen. Auffallend ist die »große Übereinstimmung mit dem Grundtext von Am 2,6–16... Zu nennen sind die Aufeinanderfolge von Anklage und Unheilsansage, der hämmernde Partizipialstil des Schuld aufweises und die Nennung der *'bywnym* und *dlym* als Opfer«⁸⁶. Wieder liegt eine Erweiterung im Sinne der eschatologischen Armenfrömmigkeit vor. Die Ergänzungen haben auf die Sprache der Weisheit zurückgegriffen, wie es die späte Frömmigkeit auch sonst tut. Zu *'šq dal* »den Geringen bedrücken« vergleiche Spr 14,31; 22,16; 28,3. *'šq 'əbyōn* »den Armen bedrücken« findet sich sinngemäß Ez 22,29.

Während der Inhalt an 2,6–7 erinnert, folgt die Form des erweiterten Wortes dem Ablauf, den wir aus 8,4–8 kennen. Wieder ist die Gerichtsankündigung (V. 2) eingeleitet mit der Schwurformel (vgl. 8,7). Auch hier soll sie den Zweifel, daß Jahwe wirklich einschreiten wird, beschwichtigen und bedeutet im eigentlichen Sinne ein Racheversprechen. Auf den Grund der Gewißheit wird mit der Formel »Siehe, Tage kommen« hingewiesen⁸⁷. Sie ist vorgeprägt. Dem Wortsinne nach leitet sie die Schilderung einer kommenden, heilvollen Zeit ein⁸⁸. In Am 4,2 indessen sind die »kommenden Tage« nichts als das kommende Ende, der Tag Jahwes. Wie in 8,8 wird die Drohung ausgemalt: »Die häßliche Art, wie man heute noch im Orient Last- oder Zugtiere vorantreibt, indem man ihnen den vorn in einem Stachel endenden Ochsenstecken von hinten ins Fell sticht, werden sie am eigenen Leibe zu spüren bekommen; das daneben genannte Fischfangerät ist dann naturgemäß keine Angel, sondern eine Art Harpune ..., und die scheinbar unlogische Hervorhebung des Restes, nachdem schon vorher nicht mit Ausnah-

⁸⁴ G. DALMAN, Arbeit und Sitte in Palästina. VI (BFChTh.M 41), 1939, 176.

⁸⁵ Ausnahme ist Gen 18,12. Beachte auch das maskuline Suffix.

⁸⁶ FLEISCHER (s. Anm. 28), 86.

⁸⁷ Die Formel nennt eher den Grund als den Inhalt des Schwurs. Die Syntax des Schwurs würde *'im lo* verlangen (vgl. 8,7); hier indessen steht *kî*.

⁸⁸ LEVIN (s. Anm. 3), 22–31. Die ältesten Belege sind Jer 16,14; 31,27.31.

men zu rechnen war, ist ... eine rhetorische Figur, um die Totalität der Katastrophe zu veranschaulichen⁸⁹.

Diese totale Katastrophe erinnert an das wohl von Amos stammende Drohwort 3,12*, das wenige Verse vorangeht: »Wie der Hirt rettet aus dem Maul des Löwen zwei Schenkel oder einen Zipfel vom Ohr, so werden die Israeliten gerettet werden.« Wie in 8,4–8 weist der Aufruf »Hört dieses Wort« nicht nur nach vorn⁹⁰. Er schafft dem überlieferten Gerichtswort einen neuen, nun eschatologischen Bezug⁹¹.

VII

Die vierte einschlägige Aussage findet sich unter den Fortsetzungen des Weheworts 5,7.

⁷[Weh denen⁹²,] die in Wermut verkehren das Recht
und die Gerechtigkeit zu Boden stoßen!

⁸Der die Plejaden und den Orion schuf,
der die Dunkelheit zum Morgen wandelt
und den Tag zur Nacht verfinstert,
der den Wassern des Meeres ruft
und sie ausgießt über die Fläche der Erde:
Jahwe ist sein Name.

⁹Der Verheerung herbeiführt wider den Starken
und Verheerung über die Festung ›bringt‹.

¹⁰Sie hassen den, der im Tor richtig entscheidet,
und wer vollständig aussagt, den verabscheuen sie.

¹¹Darum weil ihr ... (?) wider den Geringen (*dal*)
und Kornabgaben von ihm nehmt:
Quadersteinhäuser habt ihr gebaut
und werdet nicht darin wohnen;
prächtige Weingärten habt ihr gepflanzt
und werdet ihren Wein nicht trinken.

¹²Denn ich weiß, wie viel eure Frevel
und wie zahlreich eure Verfehlungen sind.

*Die den Gerechten (šaddîq) anfeinden, die Bestechung annehmen,
und die Armen (ʿebyônîm) beugen sie im Tor.*

¹³Darum schweigt der Kluge zu jener Zeit,
denn es ist böse Zeit.

⁸⁹ RUDOLPH (s. Anm. 48), 168.

⁹⁰ Vgl. JEREMIAS (s. Anm. 55).

⁹¹ 4,3 ist eine spätere Ausführung. Das zeigt die Gottesspruchformel *nʿum yhw* »Spruch Jahwes«, die sie mit V. 1–2 verklammert.

⁹² S. Anm. 54.

In dieser Spruchfolge scheiden die Doxologie V. 8 (samt Anhang V. 9) und der bereits erwähnte Stoßseufzer V. 13 sogleich aus⁹³. »Die Zusammengehörigkeit von 7 und 10 ist vom Thema her offensichtlich. Hier liegt höchstwahrscheinlich ein Weheruf vor ..., der als solcher in diesem Umfang durchaus eine selbständige rhetorische Einheit darstellen kann«⁹⁴. V. 11–12a wechseln unvermittelt in die Anrede. Sie erweisen sich schließlich sogar als Gottesrede. Nur Jahwe kann in solcher Weise »denn ich weiß« sagen. Die breite Anknüpfung »darum weil« (*lāken ya'an*) zeigt, daß dieser Abschnitt »wahrscheinlich erst nachträglich angeschlossen« ist⁹⁵. Hingegen kehrt V. 12b in die beschreibende Rede zurück.

Das eigentliche Wehewort ist auf V. 7 begrenzt. Es handelt von der Rechtspflege im engeren Sinne. Bei Prozessen herrscht Willkür. Das überlieferte Recht (*mišpāt*) wird umgestülpt (*hpk*), so daß das Untere zuoberst kommt. Aus Recht wird bitterer Wermut. Der Gerechtigkeit (*šē dāqā*), das ist: der Treue zum überlieferten Recht, geschieht das Gegenteil dessen, was gute Ordnung wäre: Statt das Recht im Tor aufzurichten (vgl. V. 15), wird die Gerechtigkeit zu Boden gestoßen. Der Parallelismus ist mit seiner so bestimmten wie umfassenden Anschuldigung eine vollständige Aussage. Wieder kennzeichnet es das Wehewort, daß Drohung und Anklage ineins fallen⁹⁶.

Die Weiterführung V. 10 ist bereits eine Zutat. Sie wechselt von den Partizipien ins finite Verb. Beschrieben wird, auf welche Weise die Verkehrung des Rechts vor sich geht: Wer im Tor für das gerechte Gericht eintritt, wird angefeindet. Der Haß trifft einerseits den *mōki^h* (pt. hi. von *ykh*), der zurechtweist, überführt, ahndet, schlichtet, entscheidet, kurz all das tut, was die ordnungsgemäße Behandlung eines anstehenden Rechtsfalls erfordert, sowie den *dober tāmim*, den Zeugen, der vollständig und unverfälscht aussagt. Mit der Erweiterung ist das Wehewort nochmals abgeschlossen, ein abgerundeter Vierzeiler im Dreier-Rhythmus.

V. 12b ist ein zweiter Anhang. Das zeigt der Wechsel ins Partizip. Jetzt ändert sich auch die poetische Form: Der erste Stichos enthält vier Hebungen und bildet einen synonymen Parallelismus in sich, der zweite kehrt zum finiten Verb und zum Dreier-Rhythmus zurück. Bindeglied zu V. 10 ist die *unitas loci* »im Tor«. Das zeigt, daß nicht überlieferte Einzelworte aneinandergereiht sind, sondern der Text schrittweise gewachsen ist. Der Anhang trägt nach, wer von der verwerflichen Rechtspraxis benachteiligt wird: der Gerechte und die Armen. Wie in 2,6b stehen *šaddiq* und *'ēbyôn* parallel. Wieder sind die Armen als die

⁹³ Vgl. WELLHAUSEN (s. Anm. 16), 81f; DUHM (s. Anm. 17), 9; MARTI (s. Anm. 47), 190; NOWACK (s. Anm. 47), 149f; und viele andere.

⁹⁴ WOLFF (s. Anm. 1), 273.

⁹⁵ AaO 290.

⁹⁶ Die Parallele 6,12b ist gegenüber 5,7 sekundär, vgl. VERMEYLEN (s. Anm. 23), 565.

Gerechten verstanden und ist Gerechtigkeit durch Armut (nicht zuerst durch gerechtes Handeln) definiert. Dennoch wird solche Gerechtigkeit gerade vor Gericht ihrer selbst gewiß, wo sie sich als Opfer einer pervertierten Rechtspraxis erfährt. Da die Perversion des Rechts in scharfem Widerspruch zum Gottesrecht steht, wie die überlieferte Prophetie des Amos belegt (V. 7,10), bestärkt der Rechtsfrevler den Armen darin, daß er mit dem Gottesrecht im Einklang steht und coram Deo gerecht ist. Als Schriftbeleg ist diesmal noch deutlicher als in 2,7a das Verbot der Rechtsbeugung angeführt (Ex 23,6; Dtn 24,17; 27,19). Wie in Dtn 16,19 ist es verbunden mit dem Verbot, Bestechung anzunehmen (Ex 23,8; Dtn 27,25)⁹⁷. Auch 5,12b ist der späten Armenfrömmigkeit zuzurechnen.

V. 11–12a, die zwischeneingekommen sind, sind notwendig jüngeren Datums. Der Einschub, nun in der Anredeform, ist eine Gottesrede. Der Verfasser will seinen Worten starkes Gewicht geben. Auffallend ist die Förmlichkeit der Verurteilung nach dem Schema von Anklage (V. 11aα) und Drohung (V. 11aβ). Der Abschluß V. 12a läßt Jahwe beteuern, daß er um die vielen Untaten weiß. Dahinter bemerkt man eine hilflose Wut, die das Gottesgericht herbeisehnt.

Opfer ist wieder der Geringe (*dal*). Doch ist er dieses einzige Mal im Singular genannt, und kein *'abyôn* oder *'āni* oder *šaddiq* steht ihm zur Seite. Was geschieht ihm? Die Aussage ist sprachlich und sachlich dunkel. Die Form *bōšaskem* wäre regulär ein Po'el des sonst nicht belegten *bšs*. Das ist grammatisch zweifelhaft. Wellhausen hat vorgeschlagen, *būskem* zu lesen (inf. qal von *bws*): »darum weil ihr zertretet«⁹⁸. Dagegen spricht, daß die übrigen Belege von *bws* die vollständige Vernichtung bedeuten. Das kann nicht gemeint sein; denn der Geringe soll ja Abgaben bringen⁹⁹. Beliebter ist ein anderer Vorschlag. Im Akkadischen ist gelegentlich die Wendung *šabāšu šibša (ina eqli)* »Pachtgeld erheben (für ein Feld)« belegt. H. Torczyner hat daraus ein hebräisches Verbum erschließen wollen, das dem akkadischen *šbš* entspricht¹⁰⁰: »weil ihr Pachtgeld auflegt«. Hebräisches *bšs* ließe sich freilich mit akkadischem *šbš* nur bei einer Buchstabenvertauschung zusammenbringen. Noch dazu müßte ein Sibilantenwechsel *š* > *s* eingetreten sein, der ungewöhnlich, wenn nicht unmöglich ist¹⁰¹.

Die Fortsetzung ist sprachlich verständlich, sachlich aber ebenso rätselhaft: Man nimmt von dem Geringen Kornabgaben entgegen. *maš'et* »Erhebung« findet sich im Sinne »Abgabe, Spende« nur noch Ez 20,40 für Opferabgaben an den Tempel und 2Chr 24,6,9 für die Tempelsteuer gemäß Ex 30,11–16. Daß Abgaben in Korn (*bar*) erhoben würden, ist ohne Beispiel. Gewöhnlich denkt man an Zins in Naturalabgaben, ohne daß es dafür einen An-

⁹⁷ Daß in Am 5,12 *kopær* »Sühne, Lösegeld« statt *šohad* »Geschenk, Bestechung« gebraucht ist, folgt einer jüngeren Begriffsentwicklung, die man im Übergang von 1Sam 8,3 nach 1Sam 12,3 beobachten kann. Wahrscheinlich ist der Sprachgebrauch der Priesterschrift von Einfluß gewesen. Der Fall, das Leben eines Mörders in Geld auszulösen (*lqḥ kopær* Num 35,31f), ist nicht gemeint. Vgl. B. JANOWSKI, Sühne als Heilsgeschehen (WMANT 55), 1982, 167f.

⁹⁸ (s. Anm. 16) 82.

⁹⁹ FLEISCHER (s. Anm. 28), 168.

¹⁰⁰ Zu einigen akkadisch-hebräischen Wortbeziehungen (MGJW 80, 1936, 13–18), 17; DERS., Presidential Address (JPOS 16, 1936, 1–8), 6f.

¹⁰¹ FLEISCHER (s. Anm. 28), 164–167, hat das Problem gut dargestellt.

haltspunkt gibt. Das Verbot, dem Armen (*ʿāni*) geldlichen Zins abzuverlangen (Ex 22,24; Lev 25,37; Dtn 23,20), gebraucht mit *našək* einen anderen Begriff. Wenn in Am 8,5–6 anlässlich der Bedrückung der Armen von Korn die Rede ist, sind nicht Abgaben, sondern ist der betrügerische Handel gemeint.

Die Gerichtsankündigung V. 11b: »Quadersteinhäuser habt ihr gebaut und werdet nicht darin wohnen; prächtige Weingärten habt ihr gepflanzt und werdet ihren Wein nicht trinken«, steht in engem Bezug zu der Verheißung 9,13–15⁹: »Siehe, Tage kommen, da werde ich das Geschick meines Volkes Israel wenden. Sie werden verwüstete Städte wieder aufbauen und bewohnen, sie werden Weinberge pflanzen und deren Wein trinken, sie werden Gärten anlegen und deren Frucht essen. Ich werde sie pflanzen auf ihren Boden, und sie werden nicht mehr ausgerissen werden aus ihrem Boden, den ich ihnen gegeben habe, spricht Jahwe, dein Gott.« Die Querverbindung legt nahe, daß mit dem heilsprophetischen Buchschluß das Gerichtswort 5,11 austariert werden soll. Allerdings ist 9,13–15 sonst nicht auf Amosworte bezogen. Der Abschnitt besteht vielmehr aus lauter Wendungen, die der Heilsprophetie des Jeremiabuchs (Jer 29–33) entlehnt sind. Er beginnt wie das Trostbüchlein Jer 30–31: V. 13aa.14aa¹⁰² ist aus Jer 30,3 übernommen. Er endet auch wie dieses: V. 15 beruht auf Jer 31,28.(40). Davon umschlossen ist ein Zitat aus Jeremias Brief an die Exulanten: »Baut Häuser und wohnt, pflanzt Gärten und eßt ihre Früchte« (Jer 29,5)¹⁰³. Die Weinberge, die zusätzlich genannt sind, so daß die Trias »Städte, Weinberge, Gärten« entsteht, erinnern an das Wort vom Ackerkauf Jer 32,15b, das den Kern von Jer 32–33 bildet: »Wieder werden Häuser und Äcker und Weinberge gekauft werden in diesem Lande«. Am 9,14–15 bezieht damit auch den Brief Jeremias auf die Lage »in diesem Lande«: Die Exulanten werden für immer in das Land der Väter zurückkehren (vgl. nochmals Jer 30,3) und die zerstörten Städte aufbauen. Wenn Am 9,14 in solcher Breite an die jeremianische Heilsprophetie anknüpft, kann es nicht zugleich auf Am 5,11 beruhen. Daraus folgt: Die Beziehung zu 5,11 verläuft umgekehrt. Nicht das Gerichtswort wurde ins Heil gewendet, sondern die Verheißung ins Gericht¹⁰⁴. Da der positive Sinn des Begriffspaares »Bauen und Pflanzen« noch durchschimmert¹⁰⁵, entsteht ein Bild fataler Vergeblichkeit.

Einen Hinweis auf den Anlaß könnte der Begriff *gāzīt* »Quadersteine« enthalten, der über die Vorlage hinausgeht. Einzige Parallele ist das polemische Zitat Jes 9,9: »Ziegel sind gefallen, und Quadersteine wollen wir bauen.«¹⁰⁶ Auch sie handelt wie Am 9,14 vom Wiederaufbau, und zwar von dem vergeblichen Wiederaufbau Samarias. Es ist denkbar, daß auch Am 5,11–12a als antisamaritanische Polemik gelesen werden will. Das könnte den rätselhaften Vorwurf V. 11a zu einem Teil erklären: Der Begriff *maš'et* ließe sich so verstehen, daß man sich im Norden unterstand, kultische Abgaben entgegenzunehmen, wogegen der

¹⁰² V. 13aβyb ist späterer Einschub. Er soll vielleicht im Rahmen des Zwölfprophetenbuchs eine Brücke nach Joël 4,18 schlagen, vgl. JEREMIAS (s. Anm. 35), 137. Auch Lev 26,5a ist zu vergleichen.

¹⁰³ Die Beziehung ist eindeutig wegen der Gärten (*gannôt*), die in dieser Wendung sonst nur noch in dem Ableger Jer 29,28 vorkommen.

¹⁰⁴ Dasselbe gilt für Zef 1,13, wo neben Am 9,14 auch Jer 29,5 (und vielleicht Am 5,11) eingewirkt haben. Meine früheren Feststellungen zur Traditionsgeschichte von »Bauen und Pflanzen« ([s. Anm. 3] 145 Anm. 43) sind für Am 5,11 falsch.

¹⁰⁵ Vgl. R. BACH, Bauen und Pflanzen (in: R. RENDTORFF / K. KOCH [Hg.], Studien zur Theologie der alttestamentlichen Überlieferung, 1961, 7–32).

¹⁰⁶ Die übrigen Belege kommen sachlich nicht in Betracht: Ex 20,25; 1Kön 5,31; 6,36; 7,9.11.12; Ez 40,42; Klgl 3,9; 1Chr 22,2.

Süden wütenden Protest erhob¹⁰⁷. Der Geringe (*dal*) aber wäre der Schwache, der im Gottesrecht unerfahren ist und den illegalen Machenschaften zum Opfer fällt. Es liegt in der Sache, daß man eine solche Deutungsmöglichkeit nicht sichern kann. In jedem Falle ist der Abschnitt weder alt, noch gehört er unter die Sozialkritik.

VIII

Unser Durchgang hat erwiesen, daß alle vier Worte des Amosbuchs, die die Bedrückung der Armen zum Inhalt haben, Nachträge sind. Die literarische Schichtenfolge verweist sie in ein fortgeschrittenes Stadium des Buches. Wegen der engen Verbindung zu den Voraussagen einer weltweiten Endkatastrophe, die besonders in 8,4–8 und 2,6–8.13–15 hervorsteht, stehen sie am ehesten mit der eschatologischen Armenfrömmigkeit der ausgehenden persischen und der hellenistischen Zeit in Zusammenhang, für die wir andernorts genügend Zeugnisse haben. Die Anawim jener Epoche betrachteten das Amosbuch als ihren geistigen Besitz und haben es durch Einträge vollends zu ihrem Buch gemacht. Literarisch bilden die Zusätze keine geschlossene Schicht; denn sie können sich in wörtlichen Entlehnungen aufeinander beziehen. Gleichwohl ist es berechtigt, sie als »Anawim-Bearbeitung« zu verstehen.

Die Bearbeitung hat sich in den vier behandelten Worten nicht erschöpft. Es ist wahrscheinlich, daß auch 6,8, der dritte Beleg der Schwurformel neben 4,2 und 8,7, auf sie zurückgeht: Das Wehe gegen das sorglose Wohlleben in Samaria 6,1–7 soll auf dasselbe Ende hinauslaufen wie 4,1–2 und 8,6–8. Damit wird es den Aussagen gegen die Unterdrückung der Armen gleichgestellt, auch wenn sich das im Wortlaut nicht niedergeschlagen hat¹⁰⁸. Die durch die Schwurformel eingeleitete Drohung speist sich aus den Gerichtsankündigungen der Völkersprüche (vgl. 1,6.9). In 6,9–11 wird sie zusätzlich gesteigert. Das Schreckensbild greift das Amoswort 5,3 auf: »Von tausend bleiben hundert und von hundert zehn«, um es zur letzten Katastrophe zu führen: »Und wenn noch zehn übrigbleiben in nur einem einzigen Hause, so sterben sie doch!« In denselben Themenkreis gehört die in 5,16–17 geschilderte umfassende Trauer: »Auf allen Plätzen Totenklage, auf allen Straßen Weh! Weh!«¹⁰⁹. Auch die Untergangsschilde-

¹⁰⁷ Vgl. oben bei Anm. 71. Für solche Polemik gab es in der Spätzeit Anlaß genug. Wo ließ sie sich besser einfügen als in die Bücher der Nordreichspropheten Amos und Hosea?

¹⁰⁸ Der Abschnitt, dessen alter Kern der Vorwurf der politischen Leichtfertigkeit zu sein scheint, wird heute von der eifersüchtigen Polemik gegen den illegitimen Kult beherrscht. Der Anspruch Jerusalems vertrug es nicht, daß das Haus Israel zu denen auf dem Berge Samarias kam (vgl. 1Kön 12,30) – wo man sogar Psalmen sang!

¹⁰⁹ Das »darum« von 5,16 ist ursprünglich auf den Anawim-Zusatz 5,12b gefolgt. Der Stoßseufzer 5,13 und die beiden Mahnworte 5,14.15 kommen als Bezug nicht in Betracht.

rungen in 8,3; 8,9–10 und 9,2–4 zielen nicht mehr auf eine geschichtliche Katastrophe, sondern auf den Zusammenbruch des Kosmos. Die Ansage des Amos, daß der Tag Jahwes Finsternis sein wird und nicht Licht (5,18), wird auf die Rücknahme der Schöpfung ausgedehnt (vgl. Gen 1,2–4): »Ich will die Sonne am Mittag untergehen lassen und die Erde am hellen Tage verfinstern« (8,9). Die Aktualisierung der überlieferten Prophetie geschieht in derselben Weise, wie wir es einleitend für das Zefanjabuch und die Jesaja-Apokalypse skizziert haben. Deshalb wird auch die Zeit dieser Worte dieselbe sein.

In diesen Rahmen ordnen sich schließlich die vielverhandelten Doxologien des Amosbuchs 4,13; 5,8; 9,5–6 ein, die jeder Leser als Fremdkörper erkennt¹¹⁰. Daß die Doxologie 9,5 sich mit dem Anawim-Zusatz 8,8 wörtlich berührt, belegt die nähere Beziehung. Inhalt der Doxologien ist die umfassende Schöpfermacht Jahwes zum Heil wie zum Unheil. Dabei besitzt das Lob einen konfessorischen Zug: »Jahwe ist sein Name«¹¹¹. Zu den angrenzenden Gerichtsworten bilden die Doxologien einen absichtsvollen Gegensatz. F. Horst hat sie darum zu Recht als Gerichtsdoxologien bestimmt¹¹². In welchem Verhältnis steht das bekennende Gotteslob zum Gericht? Horst sah den Ursprung der Gattung im sakralen Gerichtsverfahren. Der verurteilte Delinquent war genötigt, mit den Worten der Doxologie sein Einverständnis mit dem Gottesurteil zu erklären, bevor es an ihm vollstreckt wurde. In der Exilszeit, in die Horst die Amos-Doxologien datierte, habe die Gattung den Lesern ermöglicht, die Prophetie des Amos auf den Untergang Judas zu beziehen. »Die rückschauende Gemeinde bejahte damit die Gültigkeit der Exilkatastrophe als Erweis der strafenden Richter-macht Gottes.«¹¹³ Indessen ist das Gotteslob als Antwort auf empfangene Strafe ein offenbarer Widersinn. Viel eher hat es das Gottesgericht an Dritten zum Anlaß¹¹⁴. Die Gerichtsdoxologien verstehen sich, nicht anders als der Jubel der Gerechten in der Jesaja-Apokalypse (Jes 24,14–16), als der Triumph derer, die von dem Gericht ihre Verschonung und Rechtfertigung erwarten, weil sie sich mit dem strafenden Gott im Einklang wissen: der Anawim¹¹⁵. Ein solcher

¹¹⁰ Die umfangreiche Debatte kann hier nicht wiedergegeben werden. Vgl. zuletzt JEREMIAS (s. Anm. 35), 56–58; zuvor besonders H.-P. MATHYS, *Dichter und Beter* (OBO 132), 1994, 101–112.

¹¹¹ 5,27, der vierte Beleg der Formel »Jahwe ist sein Name«, zählt möglicherweise hinzu.

¹¹² Die Doxologien im Amosbuch (1929; in: DERS., *Gottes Recht* [TB 12], 1961, 155–166).

¹¹³ HORST, aaO 166.

¹¹⁴ Das ist indirekt schon von WOLFF (s. Anm. 1), 136, zugestanden, wenn er die hymnischen Stücke einer Redaktion zuschreibt, die auf die Zerstörung des Heiligtums von Bet-El reagiert habe.

¹¹⁵ Vgl. in diesem Sinne die Gerichtsdoxologien der Psalmen Salomos PsSal 2,15–18;

Triumph kann zu keiner Zeit ein vollends geschehenes Gericht zum Anlaß haben, sondern bleibt seinem Wesen nach auf (eschatologische) Zukunft gerichtet. Die Doxologien des Amosbuchs haben das Ziel, »auf die göttliche Zukunft als einen großen endgültigen Vernichtungsschlag zu verweisen, der den gesamten Erdkreis betrifft.« Die Ergänzungen »befinden sich damit schon ein Stück weit auf dem Weg von der Prophetie zur Apokalyptik«¹¹⁶.

IX

Die Beobachtung, daß das Amosbuch aus den Händen der Anawim auf uns gekommen ist, hat Auswirkungen auf einige der vieldiskutierten Fragen der Amos-Exegese.

Die erste betrifft den Ursprung der prophetischen Sozialkritik. Es scheint, als habe die Sammlung der Worte des Amos von Tekoa, wie sie im 8. Jahrhundert bestanden hat, keine im engeren Sinne sozialkritischen Worte enthalten. Die einschlägigen Aussagen in 2,6–8; 4,1–2; 5,11–12 und 8,4–8, die wir untersucht haben, scheiden als alte Überlieferung aus. In der Regel werden darüber hinaus 6,1–7 und 3,9–15 angeführt. Doch fehlt diesen beiden Abschnitten für sich genommen die Eindeutigkeit. Daß der »Schaden Josefs« (6,6) sozialer Art gewesen sei, kann man allenfalls unterstellen. Der Wortlaut läßt ebenso eine Deutung auf den illegitimen Kult und (auf älterer Stufe) auf den außenpolitischen Hochmut Samarias zu. Die Spruchfolge 3,9–15 aber liest sich als Nachtrag zu der Israelstrophe des Völkerzyklus und kann nicht älter als diese sein. Der Sprachgebrauch von V. 9 und 11 (mit V. 10 als späterem Einschub) knüpft deutlich an die Völkerprüche an. Dasselbe gilt auf wahrscheinlich früherer Stufe für 3,13–14a.15 (mit V. 14b als Nachtrag). 3,14a beruht wörtlich auf 2,6¹¹⁷. Innerhalb von 3,9–15 ist nur das Wort 3,12* eine alte selbständige Einheit¹¹⁸; die »Rettung«, die die Vernichtung bedeutet. In seiner Bildkraft und Schärfe ist es ein Gegenstück zu dem Wort vom Ende 8,2. Auch diesmal hat der Prophet für das Unheil, das er kommen sieht, keinen Grund angegeben.

Wenn sich in der alten Amos-Sammlung keine Sozialkritik fand, bedeutet das nicht, daß sie keine Anklagen enthalten hätte. Sie gelten indessen nicht den sozialen Verhältnissen, sondern der Verkehrung des Rechts. Der Unterschied ist an

8,23–26; 10,5–6. J. WELLHAUSEN, *Die Pharisäer und die Sadducäer*, 1874 (Nachdruck 1967), 116: »In Ps. 2 feiern sie diesen Triumph Gottes als ihren eigenen.«

¹¹⁶ K. KOCH, *Die Rolle der hymnischen Abschnitte des Amos-Buchs* (ZAW 86, 1974, 504–537), 536f.

¹¹⁷ Der Begriff *piš'ê yisrā'el* »Freveltaten Israels« findet sich außer Am 2,6 und 3,14 nur Mich 1,13.

¹¹⁸ Ohne die schlecht angeknüpfte Anwendung »die sitzen in Samaria ...«, vgl. 6,1.4.

5,7(+10) im heutigen Kontext zu sehen. »Die Rechtsthematik wird ... charakteristisch anders behandelt als die Sozialkritik.«¹¹⁹ »Was Jahve fordert, ist Gerechtigkeit, nichts anderes; was er haßt, ist das Unrecht.«¹²⁰ Freilich stehen auch solche Aussagen nicht im Zentrum der Botschaft. Die Prophetie in Israel und Juda ist weder von dem sozialen Unrecht noch von der korrupten Rechtspflege ausgelöst worden. Darin besteht zu der prophetischen Mantik in Israels altorientalischer Umgebung kein Unterschied¹²¹. »Nicht die Sünde des Volkes, an der es ja nie fehlt und deretwegen man in jedem Augenblick den Stab über dasselbe brechen kann, veranlaßt sie zu reden, sondern der Umstand, daß Jahve etwas tun will«¹²². Bei der harten Unheilsbotschaft des Amos ist das am deutlichsten von allen.

Die Frage, wodurch die Sozialkritik des Amosbuchs veranlaßt worden ist, ist damit nicht abgetan. Sie stellt sich, gleichgültig ob die Anklagen im 8. oder im 3. Jahrhundert zu datieren sind. Selbst wenn man in den Anawim-Zusätzen allein einen Ausdruck der Frömmigkeitshaltung sieht, war auch diese nicht ohne einen sozialen Hintergrund. Je nach zeitlicher Ansetzung gibt es indessen Unterschiede der Quellenlage und der Plausibilität. Als Quellen für die sozialen Verhältnisse der vorexilischen Zeit gelten vor allem die prophetischen Schriften, vorausgesetzt, daß deren einschlägige Aussagen tatsächlich aus jener Epoche stammen. Für die Amosüberlieferung liegen die Anhaltspunkte dafür, daß während des 8. Jahrhunderts eine größere Verschiebung des gesellschaftlichen Gleichgewichts stattgefunden habe, einzig in den Worten des Amosbuchs, die scheinbar dagegen angehen¹²³. Man deutet also die Überlieferung anhand der Überlieferung, die man deutet¹²⁴. Das ist um so riskanter, als eine andere Quelle, nämlich die Weisheit, ein ganz anderes Bild der vorexilischen Gesellschaft bietet: »Hinweise auf Verschiebungen oder wenigstens bedrohliche Spannungen im Sozialgefüge müßte man schon mit der Lupe suchen. Der Gesamteindruck ist vielmehr der von Verhältnissen, die in allem Wesentlichen stabil sind und die als solche auch keineswegs als reformbedürftig angesehen werden. Daß von Armen und Armut viel die Rede ist, ist kein Gegenbeweis. Das gibt es immer und überall«¹²⁵.

¹¹⁹ J. JEREMIAS, *Tod und Leben in Am 5,1–17* (in: *Der Weg zum Menschen. Festschrift Alfons Deissler*, 1989, 134–152), 140.

¹²⁰ J. WELLHAUSEN, *Israelitische und jüdische Geschichte*, 1958⁹, 106.

¹²¹ Vgl. KAISER (s. Anm. 58), 213–231.

¹²² WELLHAUSEN (s. Anm. 120), 107.

¹²³ Das ist bei WOLFF (s. Anm. 1), 106, auf einer Seite zu sehen.

¹²⁴ Daß man mit diesem methodischen Dilemma in der jüngeren Exegese so wenig Mühe gehabt hat, liegt wohl an dem höheren sozialetischen Ziel. Vgl. dazu H.-P. MÜLLER, *Ein Paradigma zur Theorie der alttestamentlichen Wissenschaft: Amos, seine Epigonen und Interpreten* (NZSTh 33, 1991, 112–138).

¹²⁵ G. v. RAD, *Weisheit in Israel*, 1970, 105. Er findet es deshalb »verwunderlich ...

Die soziale Stabilität ist in der ausgehenden persischen und in der hellenistischen Zeit verlorengegangen. Die erhaltenen Quellen geben für das 3. und 2. Jahrhundert einen gewissen Einblick in die wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse Syrien-Palästinas¹²⁶. Für die ältere Zeit bildet der Bericht über die Schuldenkrise in Neh 5,1–13 einen Anhaltspunkt, auch wenn die Vorgänge sich im einzelnen anders abgespielt haben mögen. Die Ursachen der Veränderung können vielfältig gewesen sein. So ist an das persische Steuerwesen zu denken, das zu einer gewissen Überproduktion und damit zur Aufgabe der bloßen Subsistenzwirtschaft zwang. Arbeitsteilung und ein ausgedehnter Handel kamen auf. Als Folge dieser wirtschaftlichen »Modernisierung«, die sich in hellenistischer Zeit verstärkte, entstanden sehr ungleiche Vermögensverhältnisse. Das Problem wirtschaftlicher Abhängigkeit und Verschuldung tritt in den Texten des Amosbuchs als das dringendste hervor. Es wurde um so schärfer empfunden, als es auch den inneren Frieden der Jahwe-Gemeinde gefährdete. In einem nicht staatlich verfaßten Gemeinwesen wie dem nachexilischen Judentum Palästinas bedrohen innere Krisen alsbald den Bestand nach außen. Das ausführliche Erlaßrecht Lev 25, in dem die Doktrin gewagt ist, daß Jahwe selbst der eigentliche Besitzer des Bodens sei (Lev 25,23), belegt gerade in seinen phantastischen Zügen, mit welcher Hilflosigkeit man der Entwicklung gegenüberstand. Letzten Endes blieb nur das eschatologische Ventil.

Damit stellt sich die Frage nach der normativen Grundlage der Sozialkritik. Der Gang durch die einschlägigen Anklagen des Amosbuchs hat gezeigt, daß sie immer wieder, sei es sachlich, sei es in wörtlichen Anspielungen, auf die Tora zurückgreifen. Diese Einsicht ist nicht neu, denn der Sachverhalt ist offensichtlich¹²⁷. Er ist indessen unerklärlich, seit wir wissen, daß es die Tora im 8. Jahrhundert noch nicht gegeben hat. Man hat der Spätdatierung des Gesetzes mit allerlei überlieferungsgeschichtlichen Hilfskonstruktionen zu begegnen versucht¹²⁸. Sie erübrigen sich, wenn die einschlägigen Amos-Texte aus nachexilischer Zeit stammen. Seit sich in jüngster Zeit abzeichnet, daß das vorexilische Israel und Juda ein Volk wie jedes seiner altorientalischen Nachbarn gewesen ist und daß gar aus vorstaatlicher Zeit so gut wie keine Überlieferung vorhanden ist,

daß von den schweren Krisen im Sozialleben dieser Epoche, die sich aus der Botschaft der Propheten ablesen lassen ..., so wenig zu merken ist.« Nicht verwunderlich, wenn es diese Botschaft noch nicht gegeben hat.

¹²⁶ Vgl. bes. HENGEL (s. Anm. 22), 61–107; ferner H. G. KIPPENBERG, Religion und Klassenbildung im antiken Judäa (StUNT 14), 1982².

¹²⁷ Vgl. bes. E. WÜRTHWEIN, Amos-Studien (1949; in: DERS., Wort und Existenz, 1970, 68–110), 102–110; sowie BACH (s. Anm. 73).

¹²⁸ Am wirksamsten ist der geniale Geschichtsentwurf Albrecht Alts gewesen. Seine Folgen für die Prophetenexege werden deutlich bei H. DONNER, Die soziale Botschaft der Propheten im Lichte der Gesellschaftsordnung in Israel (OrAnt 2, 1963, 229–245).

werden auch die Grundlagen solcher Hilfskonstruktionen zunehmend brüchig. Das egalitäre Ideal des vorstaatlichen Gottesvolks, an das die prophetische Ethik hätte anknüpfen können, erweist sich, soweit es in den alttestamentlichen Texten überhaupt bezeugt ist, nicht als Relikt nomadischer Vorzeit, sondern als eine Rückprojektion, die sich aus den gesellschaftlichen Voraussetzungen sowie aus den Nöten und Hoffnungen des nachexilischen Judentums speist. Die Sozialkritik des Amosbuchs will in diesem Rahmen verstanden sein¹²⁹.

Das hat Auswirkungen auf die viel verhandelte Frage nach dem Ziel der prophetischen Botschaft. Sie stellt sich als Alternative dar: Hat Amos das bedingungslose »Nein« verkündet, oder wollte seine Predigt die Israeliten zur Umkehr veranlassen¹³⁰? Die ausgedehnte Debatte lebt davon, daß das Buch tatsächlich beide Arten von Aussagen enthält. Für Amos steht unwiderruflich fest, daß das Ende gekommen ist (3,12; 8,2); um so mehr, als der Anlaß des Endes nicht die Sünde der Israeliten, sondern die kriegerische Expansion Assurs gewesen ist, die im Laufe des 8. Jahrhunderts auf der syropalästinischen Landbrücke jeden Widerstand überrannt hat¹³¹. Die Schärfe und der politische Realismus dieser Botschaft mußten jede Ausflucht im Keim ersticken. Noch die späte apokalyptische Deutung hat das so empfunden. Sie hat die unausweichliche Gewißheit des Endes ihrerseits zur Voraussetzung.

Neben dem unausweichlichen »Nein« steht aber im heutigen Buch unübersehbar das »vielleicht« (*'ūlay*, 5,15) und der Umkehrruf »Sucht Jahwe, damit ihr lebt!« (5,4.6.14). Auch wenn diese Aussagen nicht auf den Propheten des 8. Jahrhunderts zurückgehen¹³², sollte man das bedingte »Ja« für die Botschaft des heutigen Buchs nicht in Abrede stellen oder zur Nebensache erklären. Die Ansage des Endes und der Ruf zur Umkehr bilden nämlich nicht den Gegensatz, den man darin zu sehen pflegt. Die Umkehr wird das Weltgericht nicht abwenden.

¹²⁹ Wenn man so sagen darf: Die Botschaft geht an die Kirche, nicht an die Welt, und ihre Norm ist eine ideale Wirklichkeit *coram Deo*, nicht eine gewesene Wirklichkeit, die erst durch die böse (kanaanäische / staatliche / rentenkapitalistische) Welt verdorben worden wäre. Das mindert nicht ihre Verbindlichkeit – für jene, die ihr Leben *coram Deo* führen wollen.

¹³⁰ Vgl. als Beispiele einerseits R. SMEND, *Das Nein des Amos* (1963; in: DERS., *Die Mitte des Alten Testaments* [BEvTh 99], 1986, 85–103), andererseits E. ZENGER, *Die eigentliche Botschaft des Amos* (in: *Mystik und Politik. Festschrift für Johann Baptist Metz*, 1988, 394–406).

¹³¹ Zur Datierung des Propheten in die Zeit des syrisch-ephraimitischen Krieges um 734–732 vgl. CH. LEVIN, *Amos und Jerobeam I.* (VT 45, 1995, 307–317).

¹³² Die Kultkritik 5,4–5 richtet sich im Sinne von Dtn 12 gegen die Heiligtümer im (ehemaligen) Nordreich. V. 6 ist eine Ergänzung, erkennbar an der Wiederholung. Sie setzt bereits die Völkersprüche voraus (vgl. 1,4.7.10.12.14; 2,2.5). Die beiden Worte 5,14 und 15 haben sich nachträglich zwischen 5,12b und 5,16–17 geschoben und sind jünger als diese (s. bei Anm. 109). Inhaltlich beruhen sie auf V. 4–6.

Sie will es nicht einmal; sondern sie öffnet den Ausweg, ihm zu entkommen. Diese Umkehr wäre als soziales Reformprogramm grob mißverstanden. Sie will die Welt nicht verbessern, sondern hinter sich lassen. Das »Ja« gilt nur einem Rest (*š'ê'êrîl*, 5,15). Es stellt das umfassende »Nein« nicht in Frage, sondern hat es sogar zur Bedingung¹³³. Im Amosbuch ist das Weltbild der Apokalyptik in dieser Hinsicht bereits voll ausgeprägt.

Summary

The Book of Amos was revised by circles within Judaism which embraced a specific concept of the pious poor. For this revision, a date in the 3rd century BC is suggested. The authors conceived of the 'end' that Amos had announced in the face of the Assyrian threat as the impending catastrophic end of the world in the sense of apocalyptic expectations. The passages of social criticism Am 2:6–8; 4:1–2*; 5:12b; 8:4–8* are also seen to have originated in this process of revision of the text. The social criticism in the Book of Amos cannot be traced back to a prophet who appeared in the Northern Kingdom in the 8th century BC, but instead must be understood against the background of the economic conditions and the religious history of the Persian and Hellenistic periods.

¹³³ Das Beispiel des Noach, der während der Weltkatastrophe der Flut in der Arche übrig bleibt (*š'îr*, Gen 7,23), illustriert die späte Vorstellung (Sir 44,17–18).