

13. Die Mitte des Amosbuches (Am 4,4–13; 5,1–17)

Das Buch Amos ist nach zwei verschiedenen Gliederungssystemen aufgebaut. In der ersten Buchausgabe der Tradenten nach dem Fall Samarias waren die beiden strophisch gegliederten und vielfach aufeinander bezogenen Kompositionen der Völkersprüche (Am 1–2*) und der Visionsberichte (Am 7–9*)¹ als ein Rahmen um die Sammlung der Amosworte gelegt, die ihrerseits in zwei etwa gleiche Teile zerfiel: das göttliche Gerichtswort (Am 3–4) und das ihm folgende prophetische Leichenlied (Am 5–6), wie aus den parallelen Überschriften 3,1 und 5,1 hervorgeht². Die jüngere Buchausgabe aus exilisch-nachexilischer Zeit konnte an diesen Aufbau anknüpfen, modifizierte ihn aber erheblich. Primäres Indiz dafür sind die im Kontext so auffälligen „Doxologien“ (4,13; 5,8[f.]; 9,5 f.). K. KOCH gebührt das Verdienst, ihre Funktion für die Gliederung des Buches grundsätzlich aufgewiesen zu haben, wobei er die letzte Doxologie plausibel als ehemaligen Buchschluß erklärt³, bevor der Anhang Am 9,7–15 dem Buch in seiner Letztausgabe zuwuchs. Demgegenüber ist seine Deutung der beiden anderen Doxologien mit Recht nicht aufgegriffen worden. Könnte man 4,13 – isoliert betrachtet – noch gut als Abschluß von Am 3–4 begreifen (KOCH selber denkt an einen Abschluß nur von Kap. 4), so ist die Deutung von 5,8(f.) als Abschluß von Am 5,1–7 ganz unbefriedigend, da 5,10 nahtlos an 5,7 anschließt und das Thema von 5,7 weiterführt.

So bedarf die auffällige Nähe in der Stellung von 4,13 zu 5,8(f.) einer anderen Erklärung. H. W. WOLFF hatte sie im Anschluß an E. SELLIN darin zu finden gemeint, daß alle drei Doxologien des Amosbuches an ältere Texte anschließen, die Bet-El verurteilen (4,4 f.; 5,4–6; 9,1–4)⁴. Diese Nähe ist in

¹ Vgl. H. GESE, *Komposition bei Amos*, VTS 32, 1981, 74–95 (= *Atl. Studien*, Tübingen 1991, 94–115); „Völkersprüche und Visionsberichte“, o. S. 157 ff.

² Vgl. K. KOCH und Mitarbeiter, *Amos*, Teil 2, 107 f.; „Amos 3–6. Beobachtungen zur Entstehungsgeschichte eines Prophetenbuches“, o. S. 142 ff.

³ K. KOCH, *Die Rolle der hymnischen Abschnitte in der Komposition des Amosbuches*, ZAW 86, 1974, 504–537; DERS., *Amos*, Teil 2, 111 ff. Zuvor hatte H. GUTHÉ die Hymnenstücke als Abschluß von Teilsammlungen verstanden (HSAT [K] II, 41923, 37) und A. WEISER als „Abschluß liturgischer Leseabschnitte“ im nachexilischen Gottesdienst (ATD 24, 131; vgl. 156 f.).

⁴ BK XIV/2, 135–137 u. ö.

der Tat frappant und von den meisten Autoren nach WOLFF zu leichtfertig beiseite geschoben worden. Jedoch krankte WOLFFS Hypothese einer „Bethel-Interpretation zur Josiazeit“ daran, daß er mit einer zu schematisch arbeitenden Redaktion rechnete, die die Doxologien nur gerade dorthin plazierte, wo sie Verurteilungen Bet-Els vorfand; am evidentesten wurde diese Schwäche in Kap. 5, wo WOLFF die Tatsache, daß die Doxologie 5,8 f. nicht direkt an das Bet-El-Wort 5,6, sondern an 5,7 anschließt, mit einem Abschreibeversehen erklären mußte.

M. E. wird die Stellung der ersten beiden Doxologien erst dann verständlich, wenn man neben dem von WOLFF beobachteten Sachinteresse der Redaktion am Heiligtum von Bet-El ihre ästhetische Vorliebe für konzentrische Figuren bzw. Ringkompositionen in Rechnung stellt. Die Vorliebe kommt vor allem in der in jüngster Zeit häufig beobachteten zentralen Stellung der Doxologie 5,8(f.) innerhalb der Ringkomposition von 5,1–17 zum Ausdruck⁵. Nimmt man sie zum Ausgangspunkt der Erwägungen zur Komposition des Buches, so legt sich eine Gliederung des Buches nahe, die insofern an die erste Buchausgabe anknüpft, als sie wie diese Völkersprüche und Visionsberichte als äußeren Rahmen des Buches versteht, diesen Faden weiterführend nun aber die weitgehend parallel laufenden beiden Sammlungen von Worten gegen die Bewohner der Hauptstadt Samaria (3,9–4,3 und 6) zu einem inneren Rahmen⁶ gestaltet, so daß die beiden Perikopen 4,4–13 und 5,1–17 das Zentrum des Amosbuches bilden würden.

Für diese Sicht spricht aber nicht nur, daß sie die Nähe der ersten beiden Doxologien zueinander erklären könnte: Beide zentralen Stücke des Buches würden durch Doxologien hervorgehoben, indem die eine betont den Abschluß eines längeren Gedankenganges bildet (4,13), die andere ebenso betont die Mitte einer Ringkomposition (5,8[f.]). Vor allem spricht für die vorgeschlagene Sicht die Tatsache, daß diese beiden im Zentrum des Buches stehenden Kompositionen als einzige im Amosbuch von Imperativen geprägt sind, d. h. von Aufrufen zum Sinneswandel. In diesen Imperativen fände dann das neue Verständnis des Amosbuches in exilisch-nachexilischer Zeit seinen charakteristischen Ausdruck; vom Gesamtverständnis des älteren Amosbuches, wie es oben angedeutet wurde, wäre es erheblich unterschieden. Die Relation zwischen 1) den Imperativen, 2) den Doxologien und 3) den überkommenen Anklagen und Unheilsaussagen des Amos wäre der Schlüssel zur Deutung des jüngeren Amosbuches.

⁵ J. DE WAARD, *The Chiasmic Structure of Amos V 1–17*, VT 27, 1977, 170–177; N. J. TROMP, *Amos V 1–17. Towards a Stylistic and Rhetorical Analysis*, OTS 23, 1984, 56–84; vgl. in Weiterführung dieser Ansätze bes. den folgenden Beitrag.

⁶ Beide Sammlungen haben einen jeweils etwas anders gearteten, aber ihnen formal fest zugeordneten Auftakt: 3,1–8 (mit dem Themawort 3,2 und der es legitimierenden Perikope 3,3–8) und 5,18–27 (das erste Wehewort, das deutlich auf das zweite in Am 6 ausgerichtet ist).

Es liegt nahe, dieses neue Verständnis des Amosbuches aus Am 4 zu erheben, weil die Redaktoren hier – im Anschluß an kultische Sprache, wie zu zeigen sein wird – viel freier formulieren konnten als in Am 5,1–17, wo sie einen schon vorgegebenen Kontext durch die zentral plazierte Doxologie anreicherten⁷. Wie Imperative und Doxologie zusammen zu verstehen sind, weiß der Leser schon aus Am 4, wenn er in seiner Lektüre Am 5 erreicht hat. Die Doxologie in 5,8(f.) ist eine Art Zitat der Doxologie in 4,13, die hier ausführlich vorbereitet wird.

I.

Für Am 4 ist wesentlich, daß der gewichtige Imperativ, auf den das Kapitel zuläuft (V. 12), bevor es in der Doxologie V. 13 endet, fest verbunden ist mit einem ausführlichen Rückblick auf vergangene Gotteserfahrungen (V. 6–11). In ihm wird ein Israel (im Plural) angesprochen, das eine Fülle von Schlägen Gottes entgegennehmen mußte, ohne doch deren Absicht zu begreifen; stereotyp heißt es fünfmal in V. 6–11: „Aber ihr seid nicht zu mir zurückgekehrt, Spruch Jahwes“. Die Schläge ihrerseits waren die Reaktion Gottes auf Israels verfehlten Gottesdienst. Wenn V. 4 f. mit der Feststellung endet: „... denn so liebt *ihr* es doch, ihr Israeliten, Spruch des Herrn Jahwe“, so beginnt der Rückblick in betonter Opposition dazu: „So habe *ich* euch meinerseits blanke Zähne in allen euren Städten gegeben“ (V. 6). So gewiß V. 4 f., die Parodie eines Priesteraufrufs zur Wallfahrt nach Bet-El und Gilgal, in mündlicher Rede ein Einzelwort gebildet haben wird, so gewiß sind doch im gegenwärtigen Kontext alle vier formgeschichtlich zu unterscheidenden Einheiten untrennbar aufeinander bezogen: die Anklage gegen Israels verfehlten Gottesdienst (V. 4 f.), der Rückblick auf die vergeblichen Schläge Gottes (V. 6–11), die Aufforderung an Israel (im Singular), zur Gottesbegegnung bereit zu sein (V. 12), und die Doxologie (V. 13). Der Imperativ gilt also einem schuldig gewordenen Volk, das aus vielen harten Erfahrungen, die Reaktion Gottes auf seine Schuld waren, Gottes Pädagogik hätte begreifen müssen, sie aber nicht begriffen hat; es geht darum auf eine Gottesbegegnung zu, die letztgültigen Charakter hat, wobei das Ziel der Begegnung in einer noch zu präzisierenden Weise mit der Doxologie V. 13 zu tun hat.

Schon bei flüchtiger Lektüre des Kapitels fällt auf, daß mit den zurückliegenden Schlägen Jahwes, die Israel hätten zur Einsicht führen sollen, nicht historisch belegbare Einzelereignisse gemeint sind, sondern vielmehr typische Plagen. Darin unterscheidet sich Am 4,6 ff. tiefgreifend von seiner engsten prophetischen Analogie in Jes 9,7 ff. Am 4 spiegelt einen gottes-

⁷ Vgl. den Nachweis im folgenden Beitrag.

dienstlichen Kontext wider. Die engsten und teilweise bis in den Wortlaut identischen Sachparallelen finden sich, wie schon H. W. WOLFF gesehen hat, 1) in den sekundären Ausgestaltungen des großen (Segen- und) Fluchkapitels, mit dem das Heiligkeitsgesetz abgeschlossen wird (Lev 26), und 2) in der ebenfalls späteren Ausformung des Tempelweihgebets Salomos (1 Kön 8).

II.

Ich beginne mit einem Blick auf *1 Kön 8,33 ff.*, weil dieser Text in doppelter Hinsicht die evidentere Parallele bietet: Zum einen ist hier eine vergleichbare Aufzählung göttlicher Plagen wie in Am 4 jeweils mit der Erwartung der Umkehr Israels verbunden, zum anderen wird – wiederum analog zu Am 4 – vorausgesetzt, daß die göttlichen Schläge schon erfolgt sind. Allerdings geschieht letzteres nicht in der Perspektive des Rückblicks, sondern – künstlicher – im 2. Futur; Salomo erwägt im Gebet die Möglichkeit, ein zukünftiges schuldigtes und von Gott geschlagenes Israel möchte wieder zu Gott umkehren.

Hilfreich für das Verständnis von Am 4 ist 1 Kön 8 aber vor allem darum, weil die erhoffte Umkehr eingebunden ist in einen liturgischen Ablauf, der bei den Lesern von Am 4,6 ff. offensichtlich als ihnen vertraut vorausgesetzt ist. In allen Strophen von 1 Kön 8,33 ff. (V. 33 f. 35 f. 37–40; vgl. die sprachlich jüngere und längere Strophe V. 46 ff.) ist eine nahezu identische Geschehensabfolge dargestellt: Verschuldung Israels – von Jahwe verfügte Strafe/Plage – Umkehr Israels – Lobpreis des Namens Jahwes – Bitte um Erbarmen, verbunden mit einem Schuldbekenntnis – göttliche Erhörung des Gebets, Vergebung und Wende der Not. Was von Israel erwartet wird, wenn eine Plage Jahwes es aufgrund von Schuld trifft, ist also ein Dreischritt: a) Umkehr, b) Lobpreis des Namens Jahwes, c) Flehen und Bitten um Erbarmen und Vergebung. Grundsätzlich könnte auch nur ein Zwischritt gemeint sein, so daß die Umkehr das Ganze bezeichnete und sich in Lobpreis und Flehen konkret vollzöge. Gegen eine solche Sicht spricht jedoch, daß die 2. Strophe in V. 35 die Reihenfolge Flehen – Lobpreis des Namens – Umkehr bietet und zugleich die Umkehr als „Umkehr von ihrer Schuld“ präzisiert, während V. 33 von „Hinkehr zu dir“ sprach. So müssen offensichtlich alle drei Akte voneinander unterschieden werden, auch wenn V. 38 in der 3. Strophe nur noch zusammenfassend vom Flehen um Erbarmen spricht und V. 47 von Umkehr und Flehen mit Schuldbekenntnis, ohne den Lobpreis des Namens Jahwes zu erwähnen. Andererseits ist deutlich, daß die drei Akte unlöslich zusammengehören; Umkehr als Handlungswandel ist nicht Sache privater Entscheidung, sondern Teil eines gottesdienstlichen Geschehens, das letztendlich zur Wende der Not führen soll.

Dabei ist in 1 Kön 8,33 ff. durchgehend das Exil vorausgesetzt. Deutlich zeigt sich das in V. 35 ff., wo jeweils vom Gebet „zu diesem Ort hin“ die Rede ist. Die andersartige Formulierung in V. 33 (Beten „in diesem Haus“) erfolgt um des Kontextes, d. h. um der fiktiven Situation der Tempelweihe willen; denn auch hier schließt die Wende der Not die Rückkehr zum Land der Väter ein (V. 34).

Von 1 Kön 8 herkommend, ist der analoge Dreischritt in Am 4 unschwer zu erkennen. Die in 1 Kön 8 vorausgesetzte Umkehr Israels ist in Am 4 ausgeblieben (V. 6–10), ja sie ist selbst dann noch ausgeblieben, als Jahwe zur äußersten Noterfahrung griff: zum „Umsturz“ (V. 11). Nun steht Israel daraufhin vor einer „Begegnung mit Gott“ (V. 12), an der sich sein Leben entscheidet, und in der es – um mit 1 Kön 8 zu reden – den „Namen Jahwes preisen“, d. h. die solenn mit dem Jahwe-Namen endende Doxologie sprechen muß, die V. 13 vorformuliert. An die Stelle der Aufforderung zum Flehen und Erbarmen (1 Kön 8) ist also der Aufruf getreten, zur Gottesbegegnung „bereit“ zu sein (V. 12).

Andererseits liegt der Unterschied zwischen 1 Kön 8 einerseits und Am 4 andererseits ebenfalls auf der Hand. 1 Kön 8 möchte der exilisch-nachexilischen Gemeinde für Notzeiten ein Ritual an die Hand geben, mit dem sie Nöten ganz verschiedener Art begegnen und deren Wende erhoffen kann. Die Plagen sind im strengen Sinne alternativ gemeint; daher wird das Ritual auch nur bei den ersten beiden Fällen durchgeführt (V. 33: „Wenn dein Volk Israel einem Feind unterliegt ...“; V. 35: „Wenn der Himmel verschlossen bleibt, so daß es keinen Regen gibt ...“), während die 3. Strophe die restlichen Plagen nur noch summierend aufzählt: „Wenn eine Hungersnot im Land auftritt, wenn Pest, wenn Kornbrand und Mehltau, wenn Heuschrecke und Fresser ..., irgendeine Plage oder irgendeine Krankheit ...“ (V. 37).

Am 4,6 ff. dagegen ist mit seinem Plagenschema erst dann recht verstanden, wenn es in seiner Logik vom ersten Fall bis zu seinem Höhepunkt verfolgt worden ist. Es spricht ein Israel an, das bisher die Umkehr kontinuierlich verweigert hat, ja, das sie selbst dann noch verweigert hat, als Jahwe zu einem Strafhandeln griff, das in keiner Plagenreihe vorgesehen war, zum „Umsturz“ (V. 11). Da es jene Chancen immer neu verspielt hat, die 1 Kön 8 seinen Lesern gerade lockend vor Augen stellt, und nun auch die extreme Steigerung des göttlichen Strafens nicht in ihrer Absicht erkannt hat, ist die bevorstehende Gottesbegegnung als letzte und einmalige Chance geschildert. Kurz: 1 Kön 8 ist an der Liturgie von Fastentagen orientiert, Am 4 treibt Geschichtstheologie. Angesichts der aufgegriffenen Wendung „wie Gott Sodom und Gomorrha umstürzte“ (V. 11) und ihrer Parallelen (Dtn 29,22; Jes 13,19; Jer 49,18; 50,40) kann kaum ein Zweifel daran bestehen, wann diese Theologie anzusetzen ist: Sie setzt die Zerstörung Jerusalems (und nicht nur den Fall Samarias) voraus und ruft die Über-

lebenden, die der Katastrophe „wie ein dem Brand entrissenes Holzsplitter“ entgingen, dazu auf, ihr Leben als ein Wunder zu begreifen (V. 11), es im Blick auf die bevorstehende lebensentscheidende Gottesbegegnung radikal zu ändern (V. 12) und die Doxologie zu sprechen (V. 13), die in diesem Kontext natürlich einen neuen Sinn gewinnt.

III.

Lev 26 bietet eine andersartige Hilfe für das Verständnis von Am 4. Handelte es sich in 1 Kön 8 um eine form- und näherhin liturgiegeschichtliche Parallele, so sind die Berührungen zwischen Lev 26 und Am 4 teilweise so eng, daß sie wohl nur literarkritisch ausgewertet werden können. Das gilt nicht primär für die terminologischen Einzelheiten des Kapitels⁸, wohl aber für seine beherrschenden Strukturmerkmale. Ich zähle sie zunächst nur auf:

1. In Lev 26,14 ff. wird der Fluch in einem sich steigenden Stufen-Schema entwickelt, bei dem die jeweils nächste Plage erst erfolgt, wenn Israel auf die vorhergehende nicht reagiert hat. Es handelt sich um 5 Plagen, die den 5 Plagen im analogen Stufen-Schema von Am 4 entsprechen.

2. Eingeleitet wird es mit einem allgemeinen Satz: „... dann werde ich meinerseits euch dies (זאת) antun“ (V. 16), der dem Abschluß des Plagen-Schemas in Am 4 auffällig entspricht: „Darum will ich dir das (כה) antun, Israel! Weil ich dir dies (זאת) antun will ...“ (V. 12).

3. Das Am 4,6 ff. betont einleitende göttliche „Ich meinerseits“ („darum habe ich euch meinerseits blanke Zähne ... gegeben“) ist in Lev 26 fest verankert und begegnet nicht weniger als 6 mal (V. 16.24[2x].28.32.41)⁹.

4. Am 4,12 ruft nach den Plagen Israel zu einer entscheidenden Gottesbegegnung auf; Lev 26 spricht wiederholt unter Rückgriff auf die gleiche Wurzel קרה/קרא von einer mißlingenden Gottesbegegnung Israels (7 mal: V. 21.23.24.27.28.40.41).

Daß die Priorität bei diesen auffälligen Berührungen eher bei Lev 26 liegen wird, ergibt sich allein schon aus der Beobachtung, daß die zuletzt genannten beiden Fälle den Kern von Lev 26,14 ff., sein Gedankengerüst, treffen¹⁰. Der Fluch hat in Lev 26 längst eine andere Funktion erhalten als

⁸ Berührungen in Einzelheiten hat H. W. WOLFF, BK XIV/2, 252, tabellarisch festgehalten. Am auffälligsten ist die Verbindung von Pest und Schwert in einer Plage, wobei die Pest jeweils von Jahwe „gesandt“ wird (Lev 26,25; Am 4,10).

⁹ Allerdings ist die Formel וגם־אני „ich meinerseits“ im Übergang von der Schuld zur Strafe in der Prophetie des 6. Jh.s auch sonst beliebt; vgl. Jer 13,25 f.; Ez 5,8; 16,43; 20,24 f. sowie Mi 6,12 f. (etwa die gleiche Zeit); Mal 2,9.

¹⁰ Hinzu kommt für den 2. Fall, daß der Einleitungssatz „... dann werde ich meinerseits euch dies antun“ (Lev 26,16), der durch die folgenden Flüche seine Ausführung findet, weit plausibler ist als der entsprechende Abschlußsatz in Am 4,12, der als solcher mehrdeutig bleibt.

der Fluch in altorientalischen Vertrags- und Gesetzestexten, von denen er letztlich her stammt und in denen die angerufenen Götter als Zeugen und Garanten des Vertragswerkes gegenüber potentiellen Gesetzesbrechern als Fluchvollstrecker fungierten. M. NOTH hatte schon 1938 betont, daß die Voranstellung eines Segenabschnittes vor den Fluchteil in Lev 26 (und Dtn 28) pädagogische Funktion hat, mit der sich das vorgegebene Fluchverständnis ändert¹¹. Durch das oben beschriebene Stufen-Schema, das die Flüche schrittweise steigert, wird diese Entwicklung erheblich vorange-trieben, und zwar bewußt, wie die Steigerung vom ersten zum zweiten Fluch verdeutlicht: Ein ungehorsames Israel bedarf „weiterer Erziehung“, d. h. „weiterer Züchtigung“ (יָסַר pi.), die als 7-fache in ihrer uneingeschränkten Härte charakterisiert wird (V. 18).

Für Am 4 wesentlich sind die Charakterisierungen der letzten beiden Steigerungen. Die vorletzte spricht von einer der Schuld Israels entsprechenden Reaktion Jahwes und führt dazu das Am 4,6.7 analoge „ich meinerseits“ ein (V. 24); die Entsprechung ihrerseits wird durch eine nur in Lev 26 begegnende Wendung ausgedrückt, die wörtlich „in eine Begegnung (קָרַב) mit jemand treten“ heißt und im Kontext stets feindlich verwendet wird. Israels feindliche Begegnung mit Jahwe ruft Jahwes feindliche Begegnung mit ihm herauf (V. 23 f.). Im letzten Fluch wird diese göttliche Begegnung zur tödlichen „Zornes-Begegnung“ gesteigert (V. 28). Beachtenswert ist, daß als Folge dieser letzten Steigerung neben dem traditionellen Fluch, das Fleisch der eigenen Kinder zu essen (V. 29), 1) die Zerstörung der Höhenheiligtümer und 2) die Zerstörung des Landes und die Zerstreuung unter die Völker genannt werden. Hier wird deutlich auf die josianische Kultreform, den Untergang des Staates Juda und das Exil zurückgeblückt.

Läßt man die älteren Materialien in Lev 26¹² außer Betracht, ist das Kapitel frühestens ein exilischer Text. Er treibt Geschichtstheologie mit den Mitteln der Fluchtradition. Nicht nur in der Perspektive des (impliziten) Geschichtsrückblicks ist Lev 26 dem dtr Geschichtswerk zu vergleichen, sondern auch in der Hervorhebung kultischer Vergehen auf den Höhenheiligtümern als schlimmste Schuld Israels (V. 30). Geschichte ist eine pädagogische Institution Gottes, in der sich die Züchtigungen steigern. Das Exil ist in dieser Pädagogik ein unüberbietbarer Höhe- und Wendepunkt. Es dient dazu, dem Land die vorenthaltenen Sabbatjahre zu erstatten (V. 34 f. 43), und es dient dazu, Israel endlich zur Besinnung und zur Umkehr zu führen (V. 40 ff.). Jahwe ist in aller Pädagogik nicht der Gott, der verstößt und den Bund aufgibt, sondern der treue Gott, der des Bundes gedenkt (V. 44 f.).

¹¹ M. NOTH, „Die mit des Gesetzes Werken umgehen, die sind unter dem Fluch“ (1938), Ges. St., TB 6, 1957, 155–171.

¹² Ihnen ist bes. K. ELLIGER, Leviticus, HAT I/4, 1966, nachgegangen.

IV.

Am 4 ist im Ton ungleich härter als Lev 26, an das es vielfältig anknüpft. Wie für Lev 26 ist auch für Am 4 Israels Schuld auf dem Feld des Gottesdienstes die schwerste; 4,6 ff. schließt sich aus diesem Grunde gerade an die kultische Polemik des Amos gegen Bet-El an. Wie in Lev 26 wird die Geschichte mit den Mitteln der Fluchtradition als Feld des pädagogischen Handelns Gottes verstanden, das auf Umkehr abzielt. Wie in Lev 26 fährt Gott fort zu strafen, wenn er dieses Ziel mit einer Plage nicht erreicht. Wie in Lev 26 gipfelt diese Pädagogik Gottes in der Zerstörung Jerusalems, auf die in Am 4, wie gesehen, der mit Sodom und Gomorrha verglichene „Umsturz“ Gottes hinweist.

Aber anders als in Lev 26 wird Israel am Ende nicht vergewissernd die Treue Gottes vor Augen gehalten, sondern im Bild vom Holzscheit, das dem Brand entrissen ist, werden die Überlebenden der Katastrophe Jerusalems aufgefordert, ihre Rettung als unverdientes Wunder zu begreifen und aus dem Wunder Konsequenzen zu ziehen. Diese Aufforderung ist von einer dunklen, unheimlichen Drohung durchzogen. Die Einleitung des Fluchteils von Lev 26: „... dann werde ich euch meinerseits folgendes antun“ (V. 16) wird in Am 4,12 zur Beschreibung der Konsequenz beharrlicher Umkehrverweigerung:

Darum will ich dir das (כָּה) antun, Israel!

Weil ich dir dies (חַטֵּאת) antun will, sei bereit, deinem Gott zu begegnen, Israel!

Auffällig ist hier sogleich 1) die Einführung der sing. Anrede „du“ nach vorherigem „ihr“ sowohl in V. 4 f. als auch in V. 6–11, gekoppelt 2) mit der doppelten feierlichen Anrede „Israel“. Um das verschlüsselnde כָּה ist viel gestritten worden. Es hat drei grundlegend verschiedene Deutungen erfahren¹³. Entweder hat man an eine symbolische Handlung gedacht, die das Wort begleitete und auf die das כָּה „so“ des Sprechers verwiesen hätte¹⁴; das Mißliche an dieser Deutung ist natürlich, daß das Entscheidende – die Handlung – spekulativ ergänzt werden muß und das כָּה schon früh für Leser der biblischen Texte unverständlich geworden wäre. Oder man hat das כָּה auf das folgende bezogen, d. h. auf die Gottesbegegnung¹⁵,

¹³ Eine vierte rechnet mit Textausfall (z. B. F. HORST, Die Doxologien des Amosbuches [1929], in: DERS., Gottes Recht, TB 12, 1961, 155–166; 166; H. GRAF REVENTLOW, Das Amt des Propheten bei Amos, FRLANT 80, 1962, 77), eine Annahme, die allenfalls ultima ratio sein kann.

¹⁴ So bes. A. R. JOHNSON, The Cultic Prophet and Israel's Psalmody, Cardiff 1979, 183 f. Anm. 2, und WOLFF z.St., der sich die Liturgie am durch Josia zerstörten Heiligtum von Bet-El gesprochen denkt.

¹⁵ So nach BUDDÉ, SELLIN, MORGENSTERN bes. RUDOLPH z.St., dem KOCH, Amos, Teil 2, 27, folgt.

hat dann aber entweder mit Textausfall oder Textverderbnis rechnen müssen, da V. 12b das angedrohte Handeln Gottes klar von der Gottesbegegnung unterscheidet. So bleibt als wahrscheinlichste Lösung die dritte Möglichkeit, das „So“ auf das Vorangehende rückzubeziehen, also auf die erfahrene Zerstörung Jerusalems (V. 11), und mit „das gleiche“, „(weiterhin) so“ zu übersetzen¹⁶. Dann würde den Überlebenden der Katastrophe Jerusalems verdeutlicht, daß eine nochmalige Verweigerung der Umkehr den Tod nicht nur einzelner wie zuvor, sondern des Gottesvolkes insgesamt bedeuten würde¹⁷.

In seinem tiefen Ernst und in seiner großen Härte, die an die Stelle der lockenden Töne von Lev 26 treten, zeigt Am 4 seine große sachliche Nähe zur Theologie des um vieles älteren Propheten. Auch darin wird an Amos angeknüpft, daß die Entscheidung über Leben und Tod in einer Gottesbegegnung Israels fällt. Nur wird sie nicht wie bei Amos mit dem Verb עבר (Am 5,17; 7,8; 8,2) bezeichnet, sondern im Anschluß an die Sinaitradition mit der adverbialen Bestimmung לקראת אלהים (vgl. Ex 19,17), und wie in der Sinaitradition wird zur Vorbereitung dieser Gottesbegegnung Israel zur „Bereitschaft“ (כּוּן nif., teils als verbum finitum, teils als Ptz. mit היה) aufgefordert (Ex 19,11.15; vgl. Mose in Ex 34,2) wie sonst nur Kämpfer im Kontext des Krieges (Jos 8,4; Ez 38,7). Diese Anklänge an Ex 19 müssen wohl so gedeutet werden, daß in Israels Begegnung mit dem unnahbargefährlichen Gott (wer seinen Berg berührt, stirbt oder wird getötet: Ex 19,12 f.) die gleiche Grundsatzentscheidung fällt wie in Israels erster Begegnung mit ihm am Sinai. Wurde damals das Gottesverhältnis Israels begründet, so steht es jetzt in seinem Bestand auf dem Spiel. Gleichzeitig sind die kultischen Konnotationen unüberhörbar: In Ex 19 schließt Israels „Bereitschaft“ Heiligungsriten wie Kleiderwaschen und sexuelle Enthaltsamkeit ein. Im Blick auf die Doxologie V. 13 (s. u.) erscheint es mir sehr wahrscheinlich, daß die spezielle Datierung der „Bereitschaft“ auf den dritten Tag in Ex 19,11.15 mitbedacht werden soll, und zwar in Antithese zu dem von Amos in 4,4 inkriminierten Gottesdienst von Bet-El (und Gilgal) am dritten Tag. Nicht der dritte Tag als solcher ist wichtig, sondern das Wissen Israels, wem es begegnet: dem Gott von Bet-El oder dem Gott vom Sinai.

¹⁶ Vgl. ausführlich W. BERG, Die sogenannten Hymnenfragmente im Amosbuch, EHS.T 45, 1974, 242 ff. Ähnlich K. EBERLEIN, Gott der Schöpfer – Israels Gott, BEAT 5, 1986, 229 ff.

¹⁷ Zum gleichen Ergebnis würde die Vermutung führen, die geläufige Schwurformel „Die Götter/die Gottheit tue mir dies und das (כה und כה), wenn ich nicht...“ (1 Kön 19,2 u. ö.) stehe im Hintergrund der Drohung. Auch hier bezeichnet das כה ein Äußerstes, den Tod.

V.

Auf ihn verweist der abschließende *Hymnus in V. 13*.

Ja, seht:

Der die Berge¹⁸ bildet und den Wind schafft
 und dem Menschen verrät, was sein Plan¹⁹ ist;
 der Morgenlicht zur Dunkelheit²⁰ macht
 und auf die Höhen der Erde tritt:
 Jahwe, Gott der Heerscharen, ist sein Name!

Der Hymnus hat eine doppelte Funktion. Die eine wurde schon bei der Behandlung von I Kön 8 berührt, wo sie „den Namen Jahwes preisen“ hieß. Es ist jener Akt, den F. HORST „Exhomologese“ genannt hat, „die zugleich Confessio und Doxologie (Akklamation) angesichts der (strafende) Macht enthüllenden Gottheit war“²¹. Mit ihr anerkennt Israel öffentlich die Zerstörung Jerusalems und das Exil als gerechtes Gericht Jahwes, der am Schluß mit seinem solennen Namen „Jahwe, Gott der Heerscharen“ benannt wird. Die zweite Funktion geht über diese formale erste hinaus ins Inhaltliche. Der Hymnus schweigt von den Themen Schuld und Vergebung. Statt dessen wird Israel an der Grenze zwischen Leben und Tod (V. 12) neu vor Augen gehalten, wer dieser Jahwe ist, dem es gegenüber treten muß. In dieser Hinsicht sind nun insbesondere diejenigen Aussagen von Gewicht, bei denen begründet vermutet werden kann, daß das überkommene hymnische Gut, mit dem zu Recht allgemein gerechnet wird, im Kontext verändert oder implizit neu gedeutet wird²².

Das gilt bei näherem Zusehen für alle Aussagen, nur scheinbar mit Ausnahme der ersten, die Jahwes Macht preist, indem er als Schöpfer dessen vorgestellt wird, was in der Erfahrung des Menschen fest und unerschütterlich ist (die Berge), aber auch dessen, was dem Menschen besonders unberechenbar und unbeeinflussbar gilt (der Wind). Ihre eigentliche Absicht enthüllt sich erst von der letzten, vierten Prädikation her. Beim zweiten Stichos dagegen, der so deutlich aus dem Kontext von Naturerscheinungen und Machterweisen Jahwes herausfällt, wird zu Recht gemeinhin ange-

¹⁸ LXX bietet eine echte, von anderen Versionen nicht gedeckte Variante: „der den Donner bildet“.

¹⁹ Das hap. leg. חש ist vermutlich Nebenform zum geläufigeren חש.

²⁰ Einige hebr. Hss und LXX lesen: „der das Morgenlicht und die Dunkelheit macht“, vielleicht unter Einfluß von 5,8.

²¹ AaO. [Anm. 13] 164. Der terminus הודה „preisen“ kann aufgrund dieses Zusammenhanges gelegentlich auch die Bedeutung „die Schuld bekennen“ annehmen, bes. Ps 32,5.

²² Vgl. zur Notwendigkeit der Unterscheidung zwischen ursprünglicher Bedeutung der Aussagen in der Tradition der Hymnen und ihrer Applikation auf den Kontext des Amosbuches den Exkurs „Die Doxologien im Amosbuch“ in meinem Amoskommentar (ATD 24/2, 1995).

nommen, daß der vorgegebene Hymnus mit dieser Aussage bereichert wurde²³. In sich ist sie doppeldeutig, weil grammatisch nicht zu klären ist, ob des Menschen oder aber Gottes „Sinnen“ bzw. „Plan“ gemeint ist. Der Kontext spricht entschieden für die zweite Möglichkeit. Nicht das menschliche Trachten soll aufgedeckt werden – das ist in V. 6–11 in der Umkehrverweigerung längst geschehen –, sondern Israel soll wissen, daß es vor einem Gott steht, der redet und es nicht im Ungewissen über sein Handeln läßt. Die engste Sachparallele bietet der dtr formulierte Vers Am 3,7:

Denn der Herr Jahwe tut nichts, ohne daß er seinen Plan seinen Knechten, den Propheten, offenbart hat.

Auch wenn die Sprache eine je verschiedene ist, die theologische Grundausage ist analog: Israel hat Propheten, und deshalb steht es keinem undurchsichtigen Schicksal gegenüber, sondern einem Gott, der spricht, d. h. in Am 4: der die Geschichte als eine pädagogische Institution Gottes offenlegt, an der Israel bisher gescheitert ist. Israel ist deshalb unentschuldigbar.

Die letzten beiden Stichen vermitteln einen erheblich bedrohlicheren Klang. Der dritte Stichos ist freilich auch anders übersetzbar, weil das Verb „machen“ in ihm mit doppeltem Akkusativ steht; von Wellhausen bis Rudolph ist er mit: „der die Dunkelheit zum Morgenlicht macht“ wiedergegeben worden, mit der Begründung, daß andernfalls „der ganze helle Tag dazwischenliegt“²⁴. Aber eben diese Begründung RUDOLPHS für seine Übersetzung zeigt, daß er nicht zwischen Tradition und Redaktion zu unterscheiden vermag; sie mag allenfalls – auch das ist mir zweifelhaft – ein Argument für die vorgegebene Tradition sein, die dann reine Schöpfungstheologie enthalten hätte; keinesfalls ist sie ein Argument für Am 4. Vielmehr geht es hier um anderes als um Naturerscheinungen. „Der Morgenlicht“ – also den gerade beginnenden Tag – schon durch Wolken „zur Dunkelheit macht“, ist der Gott, der unerbittlich Israels Ende herbeiführen wird, wenn es nicht jetzt – endlich – zu ihm „umkehrt“.

Noch sprechender im Kontext ist der letzte Stichos. Daß die Gottheit „auf die Höhen der Erde tritt“, ist eine alte, tief in kanaänischer Mythologie verwurzelte Aussage²⁵, die eine Fülle an Assoziationen aus sich entlassen hat (z. B. kann Jahwe Menschen „auf Höhen treten lassen“, Ps 18,34; Hab 3,19; Sir 46,9 f.; Israel kann „auf die Höhen [d.h. Rücken] der Feinde treten“ Dtn 33,29 etc.). In Am 4,13 aber wird wie an der engsten Sach-

²³ Freilich ist der Text deshalb nicht „verderbt“ (so H. P. MÜLLER, Die hebräische Wurzel נָשָׂא , VT 19, 1969, 361–371; 369). Wenn MÜLLER begründet: „Der Gedanke einer göttlichen Mitteilung an den Menschen paßt nicht in den kosmologischen Hymnus“, so unterscheidet er nicht zwischen Tradition und Redaktion.

²⁴ RUDOLPH, KAT XIII/2, 171.

²⁵ Vgl. etwa R. HILLMANN, Wasser und Berg. Kosmische Verbindungslinien zwischen dem kanaänischen Wettergott und Jahwe, Diss. Halle 1965, 185–198; J. L. CRENSHAW, „W^cdōrēk ‘al-bāmōtē ‘āreṣ“, CBQ 34, 1972, 39–53.

parallele Mi 1,3 auf die Zerstörung der Kulthöhen angespielt sein²⁶, auf die, wie wir sahen, auch der Paralleltext Lev 26 zu sprechen kommt, und zwar ebenfalls am Abschluß der Flüche (V. 30 f.). Dann ergibt sich für Am 4 eine doppelte Inklusion. Zum einen wird innerhalb des Hymnus von V. 13 eine Antithese zwischen der ersten und der letzten Aussage erkennbar²⁷: Der Schöpfer der Berge zerstört die Kulthöhen der Menschen. Zum anderen, und bedeutsamer, wird der Bogen geschlagen zum anfänglichen Schuld aufweis der Perikope (V. 4 f.): In der Zerstörung Bet-Els unter Josia hat Jahwe ein unüberhörbares, eindeutiges Urteil über Israels verfehlten Gottesdienst gesprochen, von dem es sich in seiner „Umkehr“ allererst losreißen muß.

VI.

Die exilisch-frühnachexilischen Tradenten des Amosbuches verfolgen in Am 4,4–13 also eine doppelte Intention. Einerseits wollen sie mit allem Ernst an der unerbittlichen Härte der Schuld aufweise des Amos und an Gottes Todesurteil über diese Schuld festhalten (V. 4–12a); andererseits aber im Rückgriff auf liturgische und geschichtstheologische Texte der jüngsten Vergangenheit (1 Kön 8; Lev 26) ihren Zeitgenossen die Möglichkeit eines Neubeginns des Gottesverhältnisses Israels eröffnen. In beiden Hinsichten konnten sie schon an das ältere Amosbuch anknüpfen. In *Am 5,1–17*²⁸ war ihnen von den älteren Tradenten der Amosworte eine sog. „konzentrische Figur“ oder „Ringkomposition“ vorgegeben, bei der sich mehrere Gedankenreihen wie Schalen um einen Kern legen; sie wird im folgenden Beitrag ausführlicher behandelt werden. Eine solche Kunstform verwendeten Überlieferer insbesondere dann, wenn sie unterschiedliche Gedanken der Propheten aufeinander beziehen wollten, um einen komplexen Gedankengang zu schaffen. In Am 5,1–17* geschieht das, indem zwischen die prophetische Anklage (V. 7.10–12) und die sie rahmende Totenklage (V. 1–3.16 f.) überraschend das Angebot des Lebens (V. 4 f. 14 f.) tritt; es unterbricht auf diese Weise die Logik von Schuld und zugehörigem Todesurteil, ohne sie doch aufzuheben. Wie die älteren Tradenten diese Spannung verstanden, zeigt am deutlichsten V. 15b, der den leidenschaftlichen Appell zum „Suchen Gottes“ (V. 4) bzw. „Suchen des Guten“ (V. 14) damit

²⁶ So auch WOLFF z. St.; CRENSHAW, aaO. 43; F. CRÜSEMANN, Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel, WMANT 32, 1969, 102 f., Anm. 5; und bes. K. KOCH, Die Rolle der hymnischen Abschnitte des Amos-Buches, ZAW 86, 1974, 504–537; 508–513.

²⁷ KOCH, ebd. 509.

²⁸ Genauer: V. 1–5.7.10–12.14–17. Während V. 9 und V. 13 als nachexilische Zusätze zu gelten haben, gehen V. 6 und V. 8 auf die hier behandelte Redaktion zurück (s. u.).

begründet, daß Jahwe „vielleicht“ – auf ein bestimmtes Gotteswort wagten die Tradenten sich nicht zu berufen – noch einmal gnädig sein werde, allerdings allenfalls einem „Rest Josefs“. Damit war implizit jeder einzelne angesprochen, aus dem bei Gott fest beschlossenen Todesgeschick für Israel (die rahmende Totenklage V. 1–3.16 f.) auszubrechen. Dabei zeigt der Ausdruck „Josef“, daß das Jahr 733 mit seiner Reduktion auf das Nordreich schon zurücklag²⁹; vermutlich war auch die Eroberung Samarias durch die Assyrer schon erfolgt.

Wie die exilisch-nachexilischen Tradenten diesen Abschnitt verstanden haben, der schon im älteren Amosbuch durch seine Stellung und künstlerische Form hervorgehoben war, läßt sich aus einem Doppelten ablesen: 1) Sie haben der vorgefundenen „konzentrischen Figur“ eine Verschärfung der Mahnung (V. 6) hinzugefügt und ihr zudem mit der Doxologie V. 8(f.) einen neuen Kern geschaffen, auf den nun der Gedankengang zuläuft, und haben 2) mit dem schon behandelten Abschnitt 4,4–13 eine Parallelkomposition gebildet, die 5,1–17 im voraus deutet. Beide Eingriffe hängen engstens miteinander zusammen.

Beginnen wir mit V. 6. Der dringenden Warnung des Amos, Jahwe nicht auf den Wallfahrten zu „suchen“, weil ein solches „Suchen“ in den Untergang führt (5,4 f.), haben die späteren Tradenten einen Kommentar hinzugefügt, der die ältere Gottesrede („Sucht mich, so werdet ihr leben!“) in Prophetenrede überführt, die man paraphrasieren müßte: Ja, tut, wozu Amos euch aufgefordert hat: „Sucht Jahwe, so werdet ihr leben!“ Zugleich wird der ältere Imperativ des Propheten zu einer ultimativen Warnung („damit nicht ...“) umformuliert, die mit ihrer Betonung der letzten Chance ihre einzige Sachparallele in Am 4,12 findet. Zu dieser Parallele paßt, daß die in 5,5a auf eine Dreizahl ausgeweiteten Heiligtümer (Bet-El, Gilgal, Beerscheba) in V. 6 gegenläufig auf das eine widergöttliche Heiligtum beschränkt werden, das in 4,12 f., wie wir sahen, den Gegensatz zum wahren Gottesdienst am Sinai repräsentiert: Bet-El. Und wie die ultimative Warnung in 4,12 unmittelbar in die Doxologie 4,13 mündet, so gilt Entsprechendes auch für 5,6.8, nur daß beide Verse in der Logik der „konzentrischen Struktur“ bzw. „Ringkomposition“ durch den Vorwurf des Rechtsbruches (V. 7) getrennt sind³⁰. Dieser Vorwurf nimmt für die exilisch-frühnachexilischen Tradenten die Rolle ein, die in Am 4 das Kehrversgedicht V. 6–11 mit seiner Betonung der Unbußfertigkeit spielt. Am 5,4–8 wiederholt somit den viertaktigen Gedankengang von 4,4–13: Gottesdienstkritik (4,4 f.) – Vorwurf der Unbußfertigkeit (4,6–11) – ultimative Warnung (4,12) – Doxologie (4,13), allerdings mit der einen schon genannten Um-

²⁹ Vgl. WOLFF z. St.

³⁰ Diese Logik verläuft so: A (Leichenlied, V. 1–3) – B (Imperativ: „Suchet“, V. 4–6) – C (Anklage des Rechtsbruches, V. 7) – D (Doxologie, V. 8[f.]) – C' (Anklage des Rechtsbruches, V. 10–12) – B' (Imperativ: „Suchet“, V. 14 f.) – A' (Leichenklage).

stellung: Gottesdienstkritik (5,4 f.) – ultimative Warnung (5,6) – Vorwurf des Rechtsbruches (5,7) – Doxologie (5,8[f.]).

Eher wichtiger als dieser Aufbau ist die Tatsache, daß die Ringkomposition in Am 5 durch die Zufügung der Doxologie in V. 8(f.) ein neues Zentrum erhalten hat. Der Gedankengang ist damit noch einmal komplexer geworden. War in der älteren Komposition, wie oben aufgezeigt, der Zusammenhang von Rechtsbruch und Todesgeschick (Glieder A und C) durch das Dazwischentreten des Lebensangebotes als Folge des rechten „Suchen Gottes“ (Glieder B) aufgebrochen worden, so ist jetzt die zentrale Doxologie sowohl auf das Lebensangebot als auch auf die Todesdrohung bezogen, und zwar in dieser Reihenfolge. In der künstlerischen Form der Ringkomposition steht der Doxologie das Lebensangebot (Glieder B) näher als die Todesdrohung (Glieder A); sachlich entspricht dem, daß Jahwes „Umsturz“ (הפך)³¹ erst positiv, dann negativ entwickelt wird (5,8):

Er (ist's), der Plejaden und Orion schuf
 und die Dunkelheit zum Morgen umstürzt,
 den Tag aber zur Nacht verfinstert;
 der den Wassern des Meeres ruft
 und sie ausgießt auf das Antlitz der Erde:
 Jahwe sein Name!

Im Kontext kann das wohl nur heißen, daß das Lebensangebot bei Jahwe Vorrang vor der Todesdrohung hat. Allerdings wird im folgenden nur letztere fortgeführt und damit der Ernst des älteren Amoswortes aufgegriffen, das ja ganz von der Todesthematik geprägt war (vgl. die Überschrift „Leichenlied“ in 5,1). Ob das Sammeln und Ausschütten des Wassers in der Tradition des aufgegriffenen Hymnus positiv, im Sinne des Fruchtbarkeit schaffenden Handelns Gottes, gemeint war, ist schwer zu sagen; im Kontext des Kapitels Am 5 ist es am ehesten als Anspielung auf die Sintflut zu deuten (KOCH), was noch sicherer für die letzte Doxologie Am 9,6 gilt, aus der dieser Satz vermutlich entnommen wurde³² und mit der das exilisch-frühnachexilische Amosbuch einmal geschlossen haben wird³³. Auch die nachexilische Fortschreibung der Doxologie in V. 9, die die Schöpfungs-terminologie des älteren Hymnus verläßt und den feierlichen Abschluß aller Doxologien im Amosbuch („Jahwe sein Name“: V. 8; 4,13; 9,6) außer Acht läßt, preist die destruktive Macht des Gotteshandelns, führt also die theologische Tendenz des älteren Amostextes weiter. Kurzum: die Doxologie in 5,8(f.) will die Überlebenden der Exilskatastrophe im Blick auf

³¹ Er erfolgt in der Komposition in Analogie zu Israels „Umsturz“ (הפך) des Rechts (V. 7).

³² Darauf weist der Gebrauch des Artikels vor dem Partizip; vgl. F. CRÜSEMANN, aaO. [Anm. 26] 100.

³³ Vgl. o. Anm. 3 und insbesondere die Inklusion zwischen dem Anfangshymnus 1,2 und der Schlußdoxologie (Verb אכל; vgl. den „Gipfel des Karmel“ in 1,2 und 9,3).

Jahwes ergangenes Gericht zur neuen Hinwendung zu ihm locken; sie nimmt aber darin des Amos Botschaft auf, daß sie primär und in großer Dringlichkeit davor warnen will, das Überleben als solches schon für die Rettung zu halten.

VII.

Wo Amos verurteilt und seiner Generation Gottes hartes Zu Spät verkündet, da eröffnen die exilisch-frühnachexilischen Tradenten seiner Verkündigung im Zentrum des Amosbuches noch einmal die Möglichkeit eines Neubeginns im Gottesverhältnis Israels. Aber sie tun das gewiß nicht leichtfertig, sondern mit tiefem Ernst. Der Vergleich mit den etwa zeitgleichen Texten 1 Kön 8 und Lev 26 zeigt ihr intensives Bemühen, der Härte der überlieferten Amosworte Genüge zu tun. Wo 1 Kön 8 liturgische Modelle gottesdienstlicher Buße für die Bewältigung verschiedenartiger Nöte bereitstellt, wo Lev 26 Israel mit dem Verweis auf Gottes Güte und Verlässlichkeit zur Umkehr locken möchte, sprechen Am 4 und 5 von einer letzten und unwiederholbaren Chance Israels zur Buße. Am 4 redet Menschen an, die sich durch eine Fülle von Noterfahrungen nicht zur Buße bewegen ließen und die sich nun angesichts der Zerstörung Jerusalems als „ein dem Brand entrissenes Holzschett“ (V. 11) verstehen sollen: unverdient und ohne eigenes Zutun am Leben geblieben. Wenn sie jetzt immer noch nicht verstanden haben, was die Stunde geschlagen hat und welchem Gott sie gegenüberstehen (V. 12 f.), sind sie endgültig verloren. Am 5 lockt analog zur Erkenntnis des rettenden wie richtenden Gottes (V. 8), wiederum aber mit dem Ernst der letzten Gelegenheit (V. 6).

In mehrfacher Hinsicht ist diese Aktualisierung der Amosbotschaft ihrem Urheber kongenial. Zum einen greift sie die unüberbietbar harte Ankündigung vom „Ende Israels“ (8,2) im Sinne der Drohung unverkürzt auf (4,12; 5,6). Zum anderen werden in Kap. 4 unterschiedliche Erfahrungen einzelner (Anrede „ihr“ in 4,6–11) mit der Notwendigkeit verbunden, als Gemeinde (zweifache Anrede „du, Israel“ in 4,12) Konsequenzen zu ziehen; eine individualistische Bußpredigt könnte sich weit schwerer auf Amos berufen, der sich zu seiner Zeit unfähig fühlte, noch – wie die Priester – zwischen צדיק und רשע zu unterscheiden. Vor allem aber halten die Tradenten drittens fest, daß die Entscheidung über Leben und Tod der Gemeinde in einer Gottesbegegnung fällt. Wo Amos selbst im Anschluß an die Passa (Ex 12,12) und die Sinaitradition (Ex 33,22; 34,6) sowie die Erzählung von Elia am Horeb (1 Kön 19,11) von Gottes tödlichem „Hindurchschreiten durch“ (עבר ב) Am 5,17) bzw. seinem verschonenden „Vorüberschreiten an“ (עבר ל) Am 7,8; 8,2) sprach, da verwenden auch die exilisch-nachexilischen Tradenten Sprache der Sinaitradition, wenn sie Israel zur „Bereitschaft“ zu

einer entweder tödlichen oder aber lebenserneuernden „Gottesbegegnung“ (Am 4,12; vgl. Ex 19,11.15.17; 34,2) auffordern. Schließlich fanden die Tradenten auch die Imperative, mit denen sie zur Hinwendung zu Gott in letzter Stunde auffordern (4,12; 5,6), schon in der älteren Amosüberlieferung vor (vgl. 5,4 f. 14 f.).

Aber diese jüngeren Tradenten der Amosbotschaft wollten nicht nur treu gegenüber der überkommenen Verkündigung des Amos sein, sondern ihrer eigenen Generation in fortgeschrittener geschichtlicher Stunde aktuelle Hilfe bieten. Dazu diente ihnen nicht nur der Rekurs auf zeitgenössische Texte wie 1 Kön 8 und Lev 26, sondern auch die ab der Exilszeit geläufige Typisierung eines verfehlten Gottesverhältnisses und Gottesdienstes mit Hilfe der Chiffre „Bet-El“³⁴. Die eingangs genannte, von SELLIN und WOLFF beobachtete Tatsache, daß die Doxologien des Amosbuches stets an Bet-El-Worte anschließen, findet von hier aus ihre Erklärung. Die Doxologien wollen keineswegs nur allgemein das in der Zerstörung Jerusalems ergangene Gericht Gottes als gerecht anerkennen (HORST), sondern Israel auch inhaltlich den Gott vor Augen stellen, der als der Gott vom Sinai (4,12) dem in Bet-El verehrten Gott diametral entgegengesetzt ist. Rückkehr zu Gott (4,6–11) ist für die Tradenten dementsprechend Rückkehr zu den Ursprüngen der Gottesbegegnung am Sinai.

So stehen im Zentrum des Amosbuches zwei Texte, die eng aufeinander bezogen sind. Genetisch wird 5,1–17* das Vorbild für die Komposition 4,4–13 gebildet haben, literarisch ist 5,1–17 jetzt jedoch als Paralleelperikope von 4,4–13 her zu deuten, das ihm – wie Gen 1 für Gen 2–3 – den hermeneutischen Bezugsrahmen bietet. Beide Texte rufen Israel nach 587 mit tiefem Ernst auf, seine letzte Chance zur Entscheidung für das Leben nicht ungenutzt verstreichen zu lassen.

³⁴ Vgl. nur die häufige Rede des DtrG von der „Sünde Jerobeams“ und dazu J. DEBUS, *Die Sünde Jerobeams*, FRLANT 93, 1967.