

Tod und Leben in Am 5,1–17

Von Jörg Jeremias, München

Die zentrale Stellung des Themas Tod fällt auch dem flüchtigsten Leser von Am 5 sogleich auf. Es bestimmt den Anfang von 5, 1–17 mit der feierlichen Ankündigung und dem Zitat eines Leichenliedes wie das Ende dieser Komposition, wo zur öffentlichen Leichenklage aufgerufen wird. Es ist aber keineswegs auf die in diesem Beitrag behandelten Verse 1–17 beschränkt. V. 18–20 schildern den „Tag Jahwes“ als einen Todestag und sind als Weheruf gestaltet, dessen einleitendes *hōj* der Leichenklage entstammt. Nach zwei ausführlichen Ankündigungen der Verbannung Israels (5,21–27; 6,1–7) – auch sie nichts anderes als Präzisierungen der Todesthematik – beschreiben 6,8–14 den Zusammenbruch der Paläste und den Tod noch der letzten Hausbewohner (V. 9). Bis in die dunkelsten Winkel der Wohnung hinein wird das Sterben verfolgt (V. 10). Der Tod ist das beherrschende und alles andere umgreifende Thema in Am 5–6.

Auffällig tritt kontrastierend zu diesen düsteren Versen an zwei Stellen die Zusage von Leben hinzu, jeweils mit einem Aufruf zum Suchen Jahwes bzw. des Guten verbunden (5,4–6.14f). Damit wird die rechte Verhältnisbestimmung von Tod und Leben in Am 5 zum wesentlichen Problem. Allerdings kann von vornherein von einem gleichwertigen Nebeneinander keine Rede sein, wie die schon kurz gestreifte Fortsetzung von 5, 1–17 zeigt; weitergeführt wird in ihr nur das Thema Tod und nicht mehr das Thema Leben. Andererseits stehen die lockenden Aufforderungen zum Lebensgewinn unmittelbar neben Leichenklagen – einmal nach ihnen (5,4–6) und einmal vor ihnen (5, 14f) – und wollen daher deutlich auf sie bezogen gedeutet werden. Hinzu kommt, daß sich die Frage einer möglichen Heilsverkündigung des Amos an den Perikopen über das Leben in Am 5 entscheidet, sofern man nicht entgegen dem nahezu einmütigen Forscherkonsens in neuerer Zeit mit W. Rudolph Am 9,8 ff und

insbesondere 9, 11 ff auf Amos selber zurückführen möchte¹. So kurz und isoliert das Thema Leben im Amosbuch anklingt, so erhält es doch für die Gesamtdeutung der Prophetie des Amos ein großes Gewicht, weil es die einzigen hellen Akzente setzt, die die im übrigen so unerbittlich harte Verkündigung des ersten der sogenannten klassischen Propheten bietet, falls es seinerseits bis auf Amos selbst zurückgehen sollte. Auch unabhängig von dieser überlieferungskritischen Frage bleibt aber die präzise Bestimmung des Verhältnisses von Tod und Leben in Am 5 eine wichtige Aufgabe für die Deutung des Amosbuches, zumal in ihm Kapitel 5 nicht nur äußerlich den Mittelpunkt bildet, sondern auch unter redaktionsgeschichtlichen Gesichtspunkten an zentraler Stelle steht. Wird die Sammlung der Worte an Israel in Am 3, 1 feierlich als Gotteswort eingeleitet, so Am 5, 1 mit bewußt analoger Formulierung als Prophetenwort, das die Konsequenz des Propheten aus dem gehörten Jahnewort zieht².

Auf welchem Wege lassen sich dann aber Tod und Leben in Am 5 in der rechten Weise zuordnen? Es ist die Grundüberzeugung der folgenden Ausführungen, daß das Verhältnis von Tod und Leben in Am 5 auf verschiedenen Ebenen des literarischen Wachstums des Amosbuches unterschiedlich zu bestimmen ist. Vor allem ist zwischen den Einzelworten und der Komposition zu unterscheiden, mit deren Analyse ich einsetze.

I.

Die Frage der Komposition von Am 5, 1–17 hat erst in jüngerer Zeit eine überzeugende Antwort gefunden. Dem scheinbar sprunghaften Gedankengang, in dem vor allem der Hymnus V. 8 f störend erschien, war man zuvor zumeist mit Umstellungen und Konjekturen (insbesondere mit der Einsetzung eines *hōj* am Anfang von V. 7) begegnet, da man mit mechanischen Abschreibefehlern rechnete. Wenngleich eine solche Möglichkeit nicht a limine abgewiesen werden darf, kann sie doch nur als ultima ratio Anerkennung finden, wenn alle anderen Erklärungen ausscheiden. Das ist aber nicht der Fall. Vielmehr haben J. de Waard und S. Bergler unabhängig voneinander in 5, 1–17 eine sehr durchdachte Ringkomposition bzw. konzentrische Struktur aufgedeckt, und insbesondere N. J. Tromp

¹ W. Rudolph, Joel – Amos – Obadja – Jona (KAT XIII/2) (Gütersloh 1971) 101 f. 271 ff.

² Vgl. dazu J. Jeremias, Amos 3–6. Beobachtungen zur Entstehungsgeschichte eines Prophetenbuches, in: ZAW 100 Supplement (1988) 123–138; 131 ff und u. S. 147 f.

hat diese Erkenntnis aufgegriffen und vertieft³. In der Tat wird man es schwerlich als Zufall bezeichnen können, daß die Todesthematik und die Lebensthematik einander in Am 5,1–17 als ein äußerer und innerer Rahmen zugeordnet sind. Wie das (in V. 3 begründete) Leichenlied über den frühzeitigen Tod der „Jungfrau Israel“ in V. 1–3 die Komposition einleitet und die Ankündigung der Leichenklage auf allen Straßen, Plätzen und Arbeitsstellen – auch sie am Ende gewichtig begründet – die Komposition in V. 16f abschließt, so sind die analogen Aufrufe zum Suchen Jahwes (V. 4–6) und zum Suchen des Guten (V. 14f), die jeweils mit der Lebenszusage verbunden sind, einander ebenso deutlich strukturell zugeordnet. Von dieser Erkenntnis aus ist es nicht weit zur Beobachtung, daß der Schuldaufweis der Verkehrung des Rechts im Tor den innersten Rahmen bildet (V. 7 bzw. V. 10–12, mit V. 13 als späterem Zuwachs), während der Hymnus in V. 8f das Zentrum darstellt, auf dem in einer Ringkomposition das Hauptgewicht liegt. Im Schema ausgedrückt, ist V. 1–17 demnach folgendermaßen zu gliedern: A (V. 1–3) – B (V. 4–6) – C (V. 7) – D (V. 8f) – C' (V. 10–12) – B' (V. 14f) – A' (V. 16f).

Eine solche Ringkomposition muß allererst von ihrem Zentrum aus gedeutet werden, um das herum sie gestaltet wurde. Der bis heute überzeugendste Versuch, den auffälligen Hymnus inmitten prophetischer Redeformen zu interpretieren, ist die These von F. Horst, daß er als „Gerichtsdoxologie“ ausgelegt werden will, also als rückblickende Anerkennung der Gerechtigkeit Gottes im Blick auf das erfahrene Gericht⁴. Unterstützt wird diese Auffassung von den beiden Schuldaufweisen, die den Hymnus rahmen und die beide in einer für Amos ungewöhnlich prinzipiellen Weise (vergleichbar ist einzig 6,12; vgl. u.) nicht einzelne Schuldthatbestände nennen, sondern den Bruch des Rechts im allgemeinen thematisieren. Dabei spricht der Stichwortanschluß: „Sie (die Israelii-

³ J. de Waard, *The Chiastic Structure of Amos V 1–17*, in: VT 27 (1977) 170–177; S. Bergler, *Die hymnischen Passagen und die Mitte des Amosbuches. Ein Forschungsbericht* (Magisterschr. Tübingen 1978 [masch.]); N. J. Tromp, *Amos V 1–17. Towards a Stylistic and Rhetorical Analysis* (OTS 23) (Leiden 1984) 56–84. C. Westermann, *Amos 5,4–6.14.15: Ihr werdet leben! Erträge der Forschung am Alten Testament, Gesammelte Studien III* (TB 73) (München 1984) 107–118; 116f, beobachtet die Ordnung der Einheiten und dekretiert gleichwohl: „Die Folge der Stücke beruht nicht auf einem Plan – auch nicht dem eines Redaktors“ (a. a. O. 116)!

⁴ F. Horst, *Die Doxologien im Amosbuch*, in: ZAW 47 (1929) 45–54 = *Gottes Recht* (TB 12) (München 1961) 155–166. Eine große Anzahl von Auslegern ist Horst gefolgt, zuletzt A. Deissler, *Zwölf Propheten. Hosea, Joël, Amos (NEB)* (Würzburg 1981) 110.112. Die mit dem Begriff verbundenen methodischen Probleme hat am schärfsten G. v. Rad, *Gerichtsdoxologie*, in: FS A. Jepsen (1971) 28–37 = *Gesammelte Studien zum Alten Testament II* (TB 48) (München 1973) 245–254, herausgestellt.

ten) kehren Recht in Wermut“ (V. 7) – „er (Jahwe) kehrt Finsternis zum Morgen“ (V. 8) für die enge sachliche Verbindung von Schuldaufweis und Hymnus. Noch eindeutiger wird die innere Beziehung des Hymnus auf Schuld und ergangenes Gericht, wenn man die Schichtung innerhalb des Hymnus selber beachtet. Offensichtlich liegt in ihm ein vorgegebenes mehrstrophiges Lob des Schöpfers zugrunde, wie die Tatsache zeigt, daß V. 8 mit den anderen Hymnenpassagen im Amosbuch (4, 13 und 9, 5f) nicht nur Thema und Sprache, sondern auch den Kehrvers „Jahwe sein Name“ gemein hat. Einzig 5, 8 bietet nach dem Kehrvers mit V. 9 noch eine Fortsetzung im Stil des Hymnus, aber in ihr wird Jahwe mit charakteristisch andersartiger Terminologie, den vorgegebenen Hymnus weiterführend, als Zerstörer befestigter Städte gepriesen. Entweder ist V. 9 daher eine Ergänzung Späterer, oder – mir wahrscheinlicher – er zeigt an, wie der bzw. die Verfasser der Ringkomposition den Hymnus in deren Zentrum verstanden wissen wollten⁵. Mithin entstammen V. 8f und mit ihnen die ganze Ringkomposition in ihrer gegenwärtigen Form am ehesten dem exilischen, eventuell dem frühnachexilischen Gottesdienst Israels und preisen Jahwes gerechtes Gericht, wie es in der Zerstörung Jerusalems und in der Verbannung des Gottesvolkes als Erfüllung des von Amos angesagten Gotteshandelns erging.

Allerdings ist die Aussage der Ringkomposition mit dieser Erklärung keineswegs erschöpft. Zwar geben Schuldaufweis (Glieder C) und Leichenklage (Glieder A) in ihrem Bezug auf die Anerkennung gerechten Gottesgerichts (Glieder D) einen guten Sinn, aber die Mahnung zum Suchen Gottes (Glieder B) ist nicht als Teil der Gerichtsdoxologie verständlich. Blickt letztere zurück, so die Mahnung voraus. Entscheidend für ihre Deutung innerhalb der Komposition scheint mir ihre Stellung zwischen Leichenklage und Schuldaufweis zu sein. Sie durchbricht den automatischen Zusammenhang von Schuld und Tod. Vom Zentrum der Komposition, der Gerichtsdoxologie, ausgehend, müßte man genauer sagen: Sie läßt die mit Schuld Beladenen (Glieder C) im Angesicht des drohenden Todes (Glieder A) noch einen letzten Appell zur Rettung hören, der das Todesgeschick vermeiden helfen soll. Die Mahnungen zum Suchen Gottes bzw. des Guten üben damit im fertigen Amosbuch die gleiche Funktion aus wie die exilischen Umkehrrufe im Jeremiabuch: Sie verdeutlichen den Überlebenden der Exilskatastrophe, daß sie sich erst dann als gerettet empfinden dürfen, wenn sie – jeder für sich – die prophetische Mahnung

⁵ *Waard*, a. a. O. 174, weist mit Recht darauf hin, daß die Aussagen des Hymnus in sich schillernd und mehrdeutig sind.

bzw. den prophetischen Bußruf für ihr eigenes Leben anerkennen. Andernfalls steht ihnen das gleiche Gericht bevor wie den schon in der Katastrophe Umgekommenen. Daß dies in der Tat die Auffassung der Komposition Am 5, 1–17 im ganzen ist, läßt sich vor allem an der mannigfachen terminologischen Bezogenheit von V. 14f (Glieder B') auf V. 7.10–12 (Glieder C + C') erkennen, die mit aller Klarheit H. W. Wolff herausgestellt hat⁶. Sie kann im Rahmen der Komposition nur bedeuten, daß allein die Vermeidung ebender Schuld, die Israel in das Unglück gestoßen hat, das die Gemeinde als Gottes gerechtes Urteil preist, die Überlebenden der Katastrophe retten kann. Für die Ringkomposition insgesamt gilt damit, daß sie zugleich auf schon ergangenes Gericht mit der Gerichtsdoxologie zurückblickt *und* bevorstehendes Gericht mit dem Aufruf zum Suchen Jahwes und des Guten im Vorblick vermeiden helfen möchte. Der Tod ist für sie Erfahrung und drohende Möglichkeit zugleich⁷, das Leben lockendes Angebot für die, die aus der Erfahrung des Todes, d. h. aus der Zerstörung Jerusalems und der Verbannung des Gottesvolkes, gelernt haben.

II.

Nun sind jedoch etwa der soeben gestreifte Schuld aufweis der Verkehrung des Rechts im Tor oder die Warnung vor Wallfahrten (V. 5) ganz untypisch für das Exil, und es spricht auch im übrigen alle Wahrscheinlichkeit dagegen, daß die bislang behandelte exilisch/frühnachexilische Redaktion des Amosbuches die terminologische Verbindung von V. 14f mit V. 7.10–12, geschweige denn diese Verse selber erst geschaffen haben sollte. Vielmehr sind die oben erwähnten Versuche moderner Forscher, eine sinnvollere Ordnung der Versgruppen in Am 5 wiederherzustellen, insofern im Recht, als die Ringkomposition der exilisch/frühnachexilischen Redaktion in eine ältere Ordnung der Verse, die mit hoher Wahrscheinlichkeit auf Amoschüler zurückzuführen ist⁸, eingegriffen hat. Diese ältere Ordnung ist für uns freilich nur hypothetisch rekonstruierbar. Sicher ist nur, daß 1) 5, 1 um seiner Zuordnung zu 3, 1 willen an der Spitze stand, 2) die von Hymnen unterbrochenen Verse 7.10–12 zusam-

⁶ H. W. Wolff, Dodekapheton 2 (BK XIV/2) (Neukirchen-Vluyn 1985) 274f.294f. Näheres dazu u. S. 146.

⁷ Alle Wahrscheinlichkeit spricht dafür, daß die Ankündigung Jahwes: „Ich schreite durch deine Mitte hindurch“ (5, 17) für die Ringkomposition die gleiche Rolle spielte wie die Ankündigung der Begegnung Israels mit Jahwe in 4, 12b vor dem Hymnus 4, 13.

⁸ Vgl. den Nachweis in dem oben Anm. 2 genannten Aufsatz.

mengehörten und 3) die Abfolge V. 7.10–12.14f eben um der zuvor berührten terminologischen Bezüge willen schon zuvor bestand. Die beiden im Amosbuch (neben 6,6) singulären Verwendungen des Namens Josef (V. 6.15) nötigen zu der Annahme, daß auch diese beiden Verse aufeinander bezogen gelesen werden wollten. Schließlich muß aus sachlichen Gründen der Aufruf zum Suchen Jahwes (V. 4–6) auch schon auf dieser Stufe der Überlieferung vor dem Aufruf zum Suchen des Guten, der seine Explikation bildet, gestanden haben. Alle diese Überlegungen führen zu dem Schluß, daß auch in der älteren Gestaltung des Kapitels durch die Schüler die Reihenfolge der Verse – natürlich ohne V. 8f und 13 – ähnlich wie im gegenwärtigen Text ausgesehen hat. Vermutlich existierte somit eine analoge Ringkomposition wie im gegenwärtigen Text ohne das Glied D, d. h. mit Glied C, dem Schuldaufweis, als Zentrum.

Von diesem Zentrum aus fallen die Akzente des Textes anders. Im Unterschied zur (gottesdienstlichen?) Aktualisierung in der Exilszeit mit ihrem rückwärts gewandten Blick liegt aller Ton auf der Gegenwart und ihrer großen Schuld. An diesem Schuldaufweis muß dabei besonders auffallen, daß nicht – wie in allen voranstehenden Kapiteln des Amosbuches – verschiedene einzelne Schuldthatbestände summierend aufgegriffen werden (2,6ff; 3,9ff), sondern eine einzige, nun allerdings schlechterdings grundlegende und übergreifende Schuld genannt wird, die im Amosbuch so etwas wie die Grundkategorie aller möglichen Einzelverschuldungen darstellt: die Verfälschung des Rechts im Tor. Der Mißbrauch Abhängiger und Verarmter um des Luxus willen, von dem 2,6–8 und 3,9 – 4,3 in Einzelbeispielen sprachen und sogleich wieder Kapitel 6 spricht, wäre gar nicht möglich, wenn in der Torgerichtsbarkeit zuverlässige Rechtsprechung geschähe. Um ebendiesen Sachverhalt auszudrücken, ist mit V. 11 nun auch ein Beispiel der konkreten Sozialkritik des Propheten in die grundsätzliche Rechtsthematik aufgenommen worden. Es ist in sie aber nur sehr locker (mit einem *lāken*) eingefügt und zeigt seine ursprüngliche Herkunft als separates Einzelwort noch deutlich an, da es einerseits formal abgerundet ist und zum anderen an der schon erwähnten bewußten terminologischen Verzahnung von V. 7.10–12 mit V. 14f keinen Anteil hat.

Schon an diesem letztgenannten Tatbestand wird der Wille der Amoschüler zu bewußter Komposition hinter der Zusammenstellung von Einzelworten in 5,1–17 deutlich. Er wird noch greifbarer angesichts der Beobachtung, daß das Thema Recht in 5,1–17 eine völlig andere Behandlung erfährt als die sozialkritischen Anklagen in den anderen Kapiteln, auch im genannten Einzelfall 5,11. Schließt sich an die prophetische

Sozialkritik jeweils eine Gerichtsankündigung an, die im einzelnen sehr unterschiedliche Gestalt annehmen kann (in 5,11 etwa ein geläufiges Fluchwort abwandelt), in jedem Fall aber für die Täter mit Erdbeben, Verbannung, Verwüstung der Stadt etc. schwerste Strafe beinhaltet, von der sie sich nicht erholen können, so führt die nur in Kapitel 5 so breit ausgeführte Rechtsthematik auffälligerweise nicht zu einer Verurteilung und Strafansage, sondern zu einer ultimativen Vermahnung in 5,14f. Zur Verbindung von Anklage und Mahnung dient die erwähnte terminologische Verzahnung von V. 7.10.12 mit V. 15. Die Rechtsthematik wird also charakteristisch anders behandelt als die Sozialkritik. So behutsam und nahezu übervorsichtig das Heil, d.h. das in V. 14 in Aussicht gestellte Leben, in V. 15 auch ausgeführt wird – es steht unter der Einschränkung eines prophetischen „Vielleicht“, ist also nicht durch ein fest zugesagtes Gotteswort gesichert, und es gilt nur einem „Rest Josefs“, der dem Untergang entrissen wurde –, so auffällig bleiben doch im Vergleich mit der Sozialkritik des Amos die – wenn auch noch so verhaltenen – Hoffnungstöne beim Thema Recht.

Diese gesonderte Behandlung der Rechtsthematik scheint grundsätzlicher Art zu sein und ist nicht auf Am 5,1–17 beschränkt. Ein ganz analoger Sachverhalt zeigt sich bei der engsten Parallele zu Am 5,7ff, nämlich Am 6,12. Auch innerhalb von Kapitel 6 steht die – ungleich kürzere – Anspielung auf die Verfälschung des Rechts in ihrem Kontext ganz für sich, da alle anderen Anklagen, angefangen beim Luxus über die Palastbauten bis hin zum militärischen Sicherheitsgefühl, jeweils in Strafansagen münden, das Thema Recht aber in Gestalt einer verzweifelten Frage eingeführt wird, die auf Antwort aus ist:

Rennen Rosse über Felsen,
oder pflügt man mit Rindern ‚das Meer‘?
Ihr aber wandelt Recht in Gift,
Frucht der Gerechtigkeit in Wermut ...!

Offensichtlich will dieses Wort kein endgültiges Fazit ziehen, sondern es wartet noch auf Einsicht, die es für naheliegend hält, und greift zu diesem Zweck Form (didaktische Frage) und Sprache weisheitlicher Argumentationsweise auf⁹. Hier ist eine noch grundsätzlich offene Situation gezeichnet.

Mit diesen Beobachtungen stimmt schließlich auch der dritte und letzte Beleg für die Rechtsthematik im Amosbuch überein, Am 5,24. Er

⁹ Vgl. *Wolff* z.St.

steht im Kontext der härtesten Kultkritik des Amos (5, 21 ff), mittels derer einem arglos Gottesdienste feiernden Israel schroff vor Augen geführt wird, daß sein Kult Jahwe längst nicht mehr erreicht, also zur reinen Selbstbefriedigung abgesunken ist, die Jahwe ein Greuel ist, weil im Gottesvolk Recht und Gerechtigkeit im Alltag mit Füßen getreten werden. Die Frage des rechten Gottesverhältnisses Israels entscheidet sich nach 5, 21–24 nicht primär an seinem Kult, sondern an seinem Alltag, genauer gesagt: am Kult nur so weit, als er mit dem Alltag übereinstimmt¹⁰. Auf diese desillusionierende Analyse des Gottesverhältnisses Israels ist nur noch eine abschließende Verurteilung zu erwarten, wie sie in V. 27 in Gestalt der Ansage einer Verbannung „über Damaskus hinaus“ auch erfolgt. Überraschenderweise schiebt sich aber mit 5, 25 zwischen Anklage und Urteil wiederum eine 6, 12 entsprechende didaktische Frage, jetzt allerdings in gehobener Prosa:

Habt ihr mir denn Schlachtopfer und pflanzliche Opfergaben dargebracht während (der) vierzig Jahre in der Wüste, Haus Israel?

Auch dieser Vers will in dem Augenblick, in dem nur eben das Thema der Rechtsverletzung anklang, sogleich die Leser wieder zur Einsicht führen; er weigert sich sozusagen, sie im Stande der Verlorenheit, in dem V. 21–24 sie beschrieben haben, zu belassen. Allerdings bedient er sich dabei charakteristisch anderer Mittel, als es der weisheitlich geprägte Vers 6, 12 tut. 5, 25 greift in einer Weise in die Heilsgeschichte zurück, wie sie vielfältig bei Hosea (und bei dem von ihm abhängigen jungen Jeremia) belegt ist, nirgendwo aber sonst bei Amos, indem er nämlich die Wüstenzeit als Zeit des idealen Gottesverhältnisses der Zeit nach der Landnahme gegenüberstellt (vgl. Hos 9, 10 u. ö.), damit allerdings den älteren Gedankengang des Amoswortes insofern verändert, als nun – wie bei Hosea – die Opfer als solche und mit ihnen der (baalisierte) Kult als ganzer die Gefährdung des Gottesverhältnisses darstellen (und zugleich der Weg für die jüngere Fortschreibung in V. 26 geebnet wird mit ihrer Akzentsetzung auf den Fremdgötterkult¹¹). M.E. kann kein Zweifel daran bestehen, daß mit

¹⁰ Vgl. zur Begründung dieser Deutung von Am 5, 21 ff *J. Jeremias*, Kultprophetie und Gerichtsverkündigung in der späten Königszeit Israels (WMANT 35) (Neukirchen-Vluyn 1970) 156–162. *A. Deissler* z.St. gebraucht das Bild einer Ellipse, deren einer Brennpunkt der Kult, deren anderer „Recht und Gerechtigkeit“ sei (a. a. O. 118).

¹¹ Der schwer zu deutende, weil teilweise vergangenheitlich (so die Mehrzahl der Versionen), teils futurisch aufgefaßte V. 26 ist aller Wahrscheinlichkeit nach jüngere Fortschreibung von V. 25 bzw. V. 27. Vgl. zur näheren Begründung bes. *W. H. Schmidt*, Die deuteronomistische Redaktion des Amosbuches, in: *ZAW* 77 (1965) 176–192; 188–191.

5,25 ein älteres Amoswort (5,21–24.27) von hoseanischer Theologie her gedeutet wird. Allerdings wird man trotz der „vierzig Jahre“ Am 5,25 kaum „deuteronomistisch“ nennen dürfen¹², da für eine solche Einordnung plausible Parallelen fehlen. Vielmehr spricht die formale Analogie zwischen den beiden Fragen 5,25 und 6,12, die jeweils im Zusammenhang der Rechtsproblematik begegnen, entschieden dafür, daß 5,25 Werk der Schüler des Amos ist, denen wir auch die Komposition 5,1–17 (ohne V. 8 f und V. 13) verdanken.

Für die letztgenannte Annahme spricht näherhin vor allem, daß die beiden Fragen 5,25 und 6,12 innerhalb größerer redaktioneller Einheiten an analoger Stelle stehen. 5,18–27 und 6,1–14 stellen zwei einander weithin parallel verlaufende Kompositionen dar. Sie beginnen jeweils 1) mit einem prophetischen „Wehe“-(*hōj*-)Wort (5,18–20; 6,1–7), auf das 2) eine Gottesrede folgt, die es sachlich begründet, indem sie Sachverhalte nennt, die Jahwe zuwider sind („ich hasse ...“ 5,21–24; 6,8–11), darauf werden 3) die genannten Fragen laut, die noch auf Einsicht aus sind (5,25; 6,12 f), bevor 4) der Abschluß zum Anfangsgedanken zurückkehrt und Jahwe beim Vollstrecken des Todesurteils gezeigt wird (5,27; 6,14). Bemerkenswert an diesen Kompositionen ist ihre sachliche Entsprechung zu Am 5,1–17. Jeweils stehen Worte, die noch eine Chance des Überlebens eröffnen, innerhalb eines Rahmens, der von Leichenklagen gebildet wird; und jeweils ist die Chance des Überlebens mit der Rechtsthematik verbunden.

Wie immer es sich mit der Deutung von 5,25 verhält, deutlich geht schon aus 5,7–15 und 6,12 f hervor, daß das Thema „Recht im Tor“ für die überliefernden Amoschüler einen völlig anderen Stellenwert hatte als die gesamte und weit mannigfaltigere Sozialkritik des Amos im engeren Sinne. Ihre Hoffnung richtete sich exklusiv auf die Wiederherstellung einer unbeeinflussbaren, objektiven und insbesondere den Armen zu ihrem Recht verhelfenden Torgerichtsbarkeit. So gewiß sie die harten Urteile des Amos über den Mißbrauch der sozialen Institutionen durch die Mächtigen (etwa 2,6–8) bzw. über den durch Gewalt herbeigeführten Luxus in der Hauptstadt Samaria (3,9–4,3; 6,1–11) gewissenhaft tradierten, ihr eigenes Herz schlug auf Seiten ihres Volkes, und mögliche Rettung vor dem endgültigen Untergang sahen sie einzig in der Wiederaufrichtung des Rechts. Das „Suchen Jahwes“ (5,4–6) ist für sie konkret das „Suchen des Guten“, ja die „Liebe zum Guten“, und diese „Liebe“ gewinnt konkrete Gestalt im Praktizieren des Rechts. Das Recht aber

¹² So *Wolffz.* St. Nicht undenkbar erscheint mir, daß die „vierzig Jahre“ von Am 5,25, die sich nicht von hoseanischem Sprachgebrauch her erklären lassen, erst unter dem Einfluß von Am 2,10 in den Text geraten sind.

geht alle an. Die Unterdrückung der Armen war Sache der Einflußreichen, die Sorge für das Recht sollte die Sache jedes einzelnen sein. Es scheint demnach so, daß die Tradenten des Propheten ihre Hoffnung nicht mehr auf die Verantwortung tragenden Beamten am Königshof bzw. auf die wirtschaftlich Einflußreichen setzten, sondern einzig auf die Träger der alten Sippenordnung, die Ältesten, denen die lokale Gerichtsbarkeit anvertraut war, von der die Impulse einer Erneuerung ausgehen mußten, sollte der vom Propheten angesagte staatliche Untergang noch abgewendet werden.

Nur mit einem praktizierten Recht ist der drohende Tod (5, 1–3.16f) für Israel eventuell noch aufzuhalten. V. 15 b schützt mit seinem berühmten „Vielleicht“, das in der Geschichte der Prophetie – angefangen bei Zefanja bis hin zu Joel und Jona (Zef 2, 3; Joël 2, 14; Jona 3, 9) – Schule machen sollte, gleichzeitig Gottes Treue zu seinem Wort, d. h. hier zu seiner Gerichtsankündigung durch Amos, wie seinen gleichbleibenden Willen, Israel, wenn irgend möglich, auch in letzter Stunde noch vor dem Gericht zu retten. „Leben“ ist für die Amosschüler im äußersten Maße bedroht und überhaupt nur im Sinne von Überleben in der Stunde des Zusammenbruchs denkbar. Möglich ist es, unter Einschränkung des göttlichen „Vielleicht“, ohnehin nur noch für einen Teil, den „Rest Josefs“.

An dieser Stelle zeigt sich erneut der Wille zu bewußter Komposition bei den Amosschülern. Denn die höchst ungewöhnliche Begrifflichkeit des Namens „Josef“, die bei keinem anderen klassischen Propheten des 8. Jh.s begegnet, verbindet das Glied B' (V. 14 f) mit dem Glied B (V. 4–6), wo nicht nur wie in V. 14 f zum Suchen Jahwes (bzw. des Guten) aufgefordert wird, nicht nur diese Aufforderung mit der Lebensverheißung verbunden wird, sondern es wiederum um die Rettung der Größe „Josef“ geht, die hier nun „Haus Josef“ heißt. Die Begrifflichkeit wird auch in V. 6 in der Stunde höchster Gefahr verwendet; das „Haus Josef“ steht im Begriff, vom unlöschbaren Feuer Jahwes verzehrt zu werden. In V. 15 setzt der Begriff „Rest Josefs“ vermutlich voraus, daß die Mehrzahl der Bevölkerung schon rettungslos verloren ist. Der dritte und letzte Beleg im Amosbuch spricht nüchtern vom „Zusammenbruch Josefs“, um den sich die feiernden Samarier nicht kümmern (6, 6). Offensichtlich steht der Begriff „Haus Josef“ dabei für das Nordreich, wie er in diesem Sinn in Obd 18 neben „Haus Jakob“ (vgl. „Söhne Jakobs“ neben „Söhne Josefs“ in Ps 77, 16) und in Sach 10, 6 neben „Haus Juda“ erscheint (vgl. „Josef“ neben „Juda“ in Ez 37, 16). „Josef“ scheint damit in Am 5–6 eine ähnliche Rolle zu spielen wie „Efraim“ in Hos 4 ff; beide Begriffe sind politischer

Natur und vermeiden die Doppelbödigkeit der Benennung „Israel“¹³, beide sind auf den Norden beschränkt; beide können andernorts ja auch wechselseitig gebraucht werden wie etwa in Ps 78,67. Die Parallele scheint aber noch weiter zu reichen. Wie „Efraim“ bei Hosea für ein schuldiges und bedrohtes Volk steht, das zumeist erkennbar schon die Gestalt des von Tiglatpileser III. 733 v. Chr. auf das Gebirge beschränkten Rumpfstaaates trägt, so bezeichnet auch der Sprachgebrauch „Josef“ im Amosbuch ein in seiner Existenz aufs äußerste gefährdetes Nordreich, das nicht erst durch die Ankündigung des Propheten, sondern schon durch die geschichtlichen Umstände vor dem „Zusammenbruch“ steht, ja nach 5,15 anscheinend schon auf einen Restbestand seiner ehemaligen Ausdehnung reduziert ist¹⁴. Der Begriff „Josef“ im Amosbuch wird somit am besten erklärlich, wenn er im Umkreis der Jahre des syrisch-efraimitischen Krieges verwendet wurde¹⁵, wobei 5,15 und 6,5 genauer auf das letzte Jahrzehnt der staatlichen Existenz des Nordreichs weisen.

Ein letztes Beispiel mag noch einmal belegen, wie bewußt die Amoschüler ihre Komposition in 5,1–17 gestalteten. Es ist immer aufgefallen, daß in V. 5a drei verneinte Imperative vor dem Besuch der Heiligtümer Bet-El, Gilgal und Beerscheba warnen, aber nur die ersten beiden Warnungen in V. 5b mit expliziten Gerichtsworten begründet werden. H. W. Wolff hat aus diesem Sachverhalt geschlossen, daß das 3. Glied in V. 5a – die Warnung „und nach Beerscheba zieht nicht hinüber“ – als Erweiterung eines älteren Amoswortes durch die Schüler zu werten sei¹⁶. Ist diese Annahme schon im Blick auf die zweite Erwähnung von Beerscheba in 8,14 und auf die mit diesem Ort verbundene Rede von den „Höhen Isaaks“ und dem „Haus Isaak“ in 7,9.16 wahrscheinlich, so findet sie ihre plausibelste Erklärung im Kontext von Kap. 5 darin, daß auch mit dieser Warnung ein Gerichtswort verbunden ist, das nur weiter entfernt steht: Warnt V. 5a vor einem „Hinüberziehen“ (*br*) nach Beerscheba, so kündigt V. 17b am Ende der Komposition an, daß Jahwe „durch deine Mitte hindurchschreitet“, und gebraucht für diese Ankündigung rettungsloser Verlorenheit Israels das gleiche Verb *br*. Auf diese

¹³ Vgl. H. Utzschneider, Hosea. Prophet vor dem Ende (OBO 31) (Freiburg/Schweiz – Göttingen 1980) 129 ff, in Aufnahme und Weiterführung von Beobachtungen Wolffs, sowie I. Willi-Plein, Vorformen der Schriftexegese innerhalb des Alten Testaments (BZAW 123) (Berlin – New York 1971) 239 f.

¹⁴ So schon J. Wellhausen, Die kleinen Propheten (Berlin 41963 [= 31898]) 82.

¹⁵ So auch Wolff, a. a. O. 134.321 f.

¹⁶ A. a. O. 133.169, im Anschluß an ältere Ausleger wie v. Gall, Morgenstern, Nowack, Meinhold, Duhm.

Weise wird die Wallfahrt nach Beerscheba von den Amoschülern im Anschluß an ein älteres Amoswort unmittelbar mit der zentralen Gerichtsansage des Kapitels 5 verbunden: Nicht die Abwesenheit Gottes, sondern seine wirksame Anwesenheit „in deiner Mitte“ bringt Israel den Tod, wenn es nicht mit Leidenschaft Jahwe sucht, und das heißt nach V. 14f wesentlich: das Recht praktiziert und damit „das Gute sucht“.

Ein kurzer abschließender Blick auf das Jeremiabuch zeigt, daß die Identifikation vom „Suchen Jahwes“ mit dem „Suchen des Guten“ in Gestalt des praktizierten Rechts weitergewirkt hat. Das Gotteswort des Propheten Jeremia aus den letzten Jahren des Staates Juda:

Praktiziert jeden Morgen rechtes Gericht,
rettet den Bedrückten aus der Hand des Unterdrückers,
damit nicht wie Feuer mein Zorn ausgeht,
auflodert, und niemand kann löschen! (Jer 21, 12)

klingt wie eine Kombination von Am 5, 15 mit 5, 6. Hier wird ein letzter Aufruf zum Verwirklichen des Rechts laut, das für Jeremia im Gefolge Hoseas unmittelbare Folge der Gotteseckennntnis ist (vgl. Jer 22, 15 f u. ö.), wie es für Am 5 Ausfluß des „Suchens Jahwes“ ist.

III.

Tasten wir uns vom ältesten schriftlichen Text, wie wir ihn wahrscheinlich den Schülern des Propheten verdanken, zurück zur Ebene der mündlichen Rede, so bewegen wir uns naturgemäß in ungleich unsicherem Gelände. Die beobachtbaren Verbindungen der einzelnen Sprüche im schriftlichen Text erfolgen um der Ringkomposition willen; ob und wie die Sprüche in mündlicher Rede miteinander verbunden waren, ist für uns selten mit Sicherheit auszumachen. Diese skeptische Eingrenzung gilt insbesondere gegenüber dem jüngsten Versuch von J. M. Berridge, größere rhetorische Einheiten innerhalb von Am 5, 1–17 neu zu konstruieren und 5, 1–6.14 sowie 5, 7.10.15 als solche Einheiten zu deuten¹⁷. Ein solches, formkritisch nicht wirklich kontrolliertes Verfahren, das sich nur auf denkbare Möglichkeiten stützt, gleicht letztlich einem Losverfahren.

Es bleibt nichts anderes übrig, als grundsätzlich mit denjenigen Worten als rhetorischen Einheiten zu rechnen, die die Einzelglieder der Ringkomposition der Schüler bilden. Eine redaktionskritische Überprüfung

¹⁷ J. M. Berridge, Zur Intention der Botschaft des Amos. Exegetische Überlegungen zu Am 5, in: ThZ 32 (1976) 321–340; ähnlich zuvor *Rudolph*, a. a. O. 189 ff.

dieser Grundannahme führt freilich sogleich zu notwendigen Modifikationen. Am eindeutigsten ist, daß das Glied A' (V. 16f) nicht für sich gesprochen worden sein kann. Vielmehr ist die Ankündigung der Leichenklage auf allen Straßen und Plätzen mit einem *lāken* „darum“ eingeleitet, das sich im Duktus der Komposition über das Mahnwort V. 14f hinweg auf die Anklage der Rechtsbeugung im Tor (V. 7ff) bezieht. Allerdings gilt dies analog für die beiden voranstehenden *lāken* in V. 11 und V. 13. Jedoch haben V. 11 und V. 13 gegenüber V. 16 als sekundär zu gelten. Mit dem ersten *lāken* (V. 11) wird, wie schon erwähnt, ein formal in sich geschlossenes und wahrscheinlich ursprünglich selbständiges Gerichtswort des Amos gegen eine bestimmte Gruppe innerhalb der Oberschicht Israels¹⁸ in die Komposition der Schüler aufgenommen, um exemplarisch die verheerenden Auswirkungen der Rechtsbeugung darzulegen; mit dem zweiten *lāken* (V. 13) wird der jüngste Nachtrag im Kapitel eingeleitet, der in weisheitlicher Terminologie zum Schweigen während der kommenden bösen Zeit auffordert, in der sich der Autor dieses Verses leben weiß¹⁹. Mithin sind die Glieder C und C' (ohne die Doxologie V. 8f sowie V. 11 und 13) + A' (also V. 7.10.12.16f) als eine rhetorische Einheit zu deuten, wie immer das Partizip in Glied C (V. 7) auch eingeführt war²⁰ und wie viele sprachliche Modifikationen im einzelnen die Schüler auch vorgenommen haben mögen.

Wie aber sind dann die dazwischen gerückten Verse 14f (B') zu interpretieren? Die naheliegende Annahme, hinter ihnen stehe eine eigene rhetorische Einheit, ist insbesondere von H. W. Wolff mit gewichtigen Gründen in Zweifel gezogen worden²¹. In der Tat ist V. 14f nicht nur, wie allgemein zugestanden, Auslegung des Mahnwortes V. 4f, was auch in mündlicher Rede denkbar wäre, sondern Auslegung dieses Mahnwortes mit den sprachlichen Mitteln der Verse 7–12 (der Begriff „hassen“ verbindet V. 15 mit V. 10 Anfang, der Begriff des „Rechts“ mit V. 7, die Lokalisierung „im Tor“ mit V. 10a und 12b). V. 14f ist also offensichtlich für seinen Kontext, d. h. für die beabsichtigte Ringkomposition, geschaffen worden und von Anbeginn ein schriftlicher Text der Schüler. Um es vorsichtig auszudrücken: Wir haben nicht die methodischen Mittel, um

¹⁸ So auch etwa *Berridge*, ebd. 329f, und mit sorgfältiger Begründung *Wolff*, a. a. O. 273.

¹⁹ Vgl. *Rudolph*, a. a. O. 185.

²⁰ Das einleitende Partizip Plural in V. 7 hat seine Entsprechung am Ende des Schuldaufweises im Partizip Plural V. 12b, ist also festes formbildendes Element. Insofern ist für die mündliche Verkündigung der häufig in der Literatur vermutete Beginn des Wortes mit *hōj* denkbar.

²¹ A. a. O. 274.276; vgl. zuvor *A. Weiser*, Die Profetie des Amos (BZAW 53) (Giessen 1929) 185–188.

V. 14f auf seine mögliche, vom gegenwärtigen (schriftlichen) Kontext noch unabhängige (mündliche) Urgestalt zurückzuführen. Allerdings spricht die formale Gestaltung der Verse auch über die Kontextverbundenheit hinaus für eine Abfassung durch die Schüler. Der charakteristische Argumentations- und Diskussionsstil in V. 14b²² verbindet ihn in seiner Ausrichtung mit den schon behandelten Fragen in 5, 25 und 6, 12, die ihre Leser zur Nachdenklichkeit und zum Sinneswandel führen wollen. Der in der Prophetie ungewöhnliche Begriff „Josef“ weist auf die Generation nach Amos, wie wir sahen.

Ist 5, 14f von Anbeginn schriftlich formuliert, dann wohl auch V. 6, der schon über die in der Prophetie so ungewöhnliche Bezeichnung Israels als „Josef“ mit V. 15 verbunden ist. Er gestaltet zudem den Aufruf zum Suchen Jahwes als Prophetenwort mit Jahwe in der 3. Person, wie es auch die Verse 14 und 15 tun, was im Zusammenhang mit V. 4f, die als Gottesrede gestaltet sind, auffällt. Dieser Zusammenhang ist kaum anders zu deuten als so, daß für V. 6 die Verse 4f als Zitat eingeführt werden, also: „Weil Jahwe zum Haus Israel folgendermaßen gesprochen hat: ‚Sucht mich, daß ihr lebt! Sucht nicht ...‘, so sucht nun Jahwe, daß ihr lebt ...“²³ V. 6 will somit gar nicht als ein eigenständiges Wort mit neuem Inhalt begriffen werden, sondern als Einschärfung des zuvor zitierten Gotteswortes V. 4f in der Prophetenrede, die auf die Konsequenzen einer Nicht-Befolgung des Aufrufes hinweist. V. 6 ist also wie V. 14f als Auslegung gekennzeichnet, die aber – im Unterschied zu V. 14f – das Gotteswort des Propheten nicht „übersetzen“, also in neue Bereiche transponieren will, sondern es nur einschärft, indem es auf die von Gott her drohende Gefahr hinweist. Wieder wird bei den Schülern eine argumentativ-pädagogische Intention in der Stunde der Gefahr erkennbar²⁴.

Schließlich ist auch 5, 1 erkennbar schriftlichen Ursprungs. Die Einlei-

²² Weiser, ebd. 186, spricht von einem „merkwürdigen Entgegenkommen der Volksmeinung gegenüber“, ähnlich F. Hesse von einer auffälligen „vorsichtig-positiven Aufnahme der Hörervorstellungen“ (ders., Amos 5, 4–6.14f., in: ZAW 68 [1956] 1–17; 13).

²³ Auf diese Weise sind von den Schülern das Wort zum Tod und das Wort zum Leben noch enger, nämlich künstlerisch chiasmatisch aufeinander bezogen worden. Auch V. 1–3 bringt das Zitat eines Gotteswortes, nur am Ende in V. 3. Indem das Gotteswort V. 4–6 vorangestellt ist, stehen die beiden Gottesworte in der Mitte dieser sprachlichen Stilfigur einander gegenüber.

²⁴ Die plausibelste Erklärung der schwierigen letzten beiden Worte in V. 6 („für Bet-El“), die mit dem ebenso überschüssig wirkenden Abschluß von V. 3 („für das Haus Israel“) vergleichbar sind, verdanken wir W. H. Schmidt, der sie als Unterschriften zu V. 1–3 bzw. 4–6 deutet (ders., Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift [WMANT 17] [Neukirchen-Vluyn 31973] 92 Anm. 1; ausführlicher in: „Suchet den Herrn, so werdet ihr leben.“ Exegetische Notizen zum Thema „Gott suchen“ in der Prophetie, Ex Orbe Religionum. Studia G. Widengren oblata I [SHR 21/1] [Leiden 1972] 127–140; 133 Anm. 1).

tung ist in genauer Entsprechung zur Eröffnung von 3,1 formuliert, wobei 3,1 (mit Kapitel 3–4) als Wort Jahwes, und zwar an „die Israeliten“, eingeführt wird, während 5,1 (mit Kap. 5–6) als Wort des Propheten, und zwar an „das Haus Israel“, gestaltet ist²⁵.

Demnach enthält Am 5,1–17 drei rhetorische Einheiten, in deren Mittelpunkt kaum zufällig jeweils die drei tradierten Gottesworte stehen: 5,2f; 5,4f und – als ausführlichstes Wort – 5,7.10.12.16f²⁶. Zwei unter ihnen handeln von Israels Tod, die mittlere von Leben und Tod.

Über die beiden Einheiten zum Thema Tod braucht nach dem Vorangehenden nur wenig ausgeführt zu werden. Wie häufig beobachtet, beruht die schockierende Wirkung des Leichenliedes in V. 2 auf dem überraschenden doppelten Fremdgebrauch einer vertrauten Gattung. Die beklagte „Leiche“ ist wider Erwarten ein Kollektiv, nämlich die Hörschaft selber, und sie ist zudem zum Zeitpunkt der Klage scheinbar noch sehr lebendig. Den gleichen Überraschungseffekt führt das begründende Gotteswort (V. 3) herauf: Das soeben höchst erfolgreiche Heer Israels (vgl. 6,13) wird vernichtend geschlagen werden, so daß nur ein nicht handlungsfähiger Restbestand in der Schlacht zurückbleibt.

Erst 5,7–17* führt die allerorts einsetzende Leichenklage auf ihren zweifachen Anlaß zurück: 1) Mit der „Verwandlung des Rechts in Wermut“ und dem „Zu-Boden-Stoßen der Gerechtigkeit“ (5,7; vgl. 6,12) hat sich das Gottesvolk die eigene Existenzgrundlage entzogen, ist doch nach 5,21–24 ohne „Recht und Gerechtigkeit“ jeder Gottesdienst nur Selbstfeier Israels („eure Feste“, „eure Opfer“ etc.), die Jahwe nicht erreichen kann („ich hasse . . .“, lehne ab . . .“). Israel hätte dabei „Recht und Gerechtigkeit“ keineswegs erst zu schaffen, sondern nur in ihrer von Jahwe gewollten Geltung zu belassen, statt auf den Kopf zu stellen (5,7; 6,12), ihren Fluß nicht aufzuhalten, statt ihn zu unterbrechen (5,24)²⁷. 2) Das Gottesvolk kann seinen selbst herbeigeführten Tod nur so lange nicht wahrnehmen, wie Jahwe noch „an ihm vorüberschreitet“ (*'br 'al* Am 7,8; 8,2). Ist er dazu nicht mehr bereit, kündigt er an: „Ich schreite mitten durch dich hindurch“ (*'br b^e* Am 5,17). Für ein grundlegend schuldiges, rechtloses Israel ist diese Konfrontation mit seinem Gott tödlich; jegliche Rettung ist ausgeschlossen. Wo Jahwes Volk die heilvolle Ordnung seines

²⁵ Vgl. zur näheren Begründung *Jeremias*, Amos 3–6 (s. o. Anm. 2).

²⁶ Überaus problematisch erscheint der Vorschlag *K. Kochs*, in 5,4b aus dem Gotteswort „suchet mich“ ein Prophetenwort „suchet Jahwe“ für die mündliche Rede zu rekonstruieren (*ders.* und Mitarbeiter, Amos, Teil 2 [AOAT 30] [Kevelaer – Neukirchen-Vluyn 1976] 32). Ihm folgt *Westermann*, a. a. O. (s. o. Anm. 3) 112f (aus rhythmischen Gründen!).

²⁷ Vgl. dazu *K. Koch*, Die Entstehung der sozialen Kritik bei den Profeten, in: FS *G. v. Rad* zum 70. Geburtstag (München 1971) 236–257; 253f.

Gottes nicht gelten läßt, hat es also sein Leben näherhin in der Weise verspielt, daß es mit Jahwe selbst konfrontiert wird. Die Gegenwart des Heiligen ist Israels Tod.

Wie aber kann dann von Amos unter Berufung auf Gottes Wort in 5, 4f noch zum Ergreifen des Lebens aufgerufen werden? Wesentlich erscheint mir für die Beantwortung dieser Frage die Beobachtung, daß auch in Am 5, 4f der Tod das beherrschende Thema ist²⁸. Der kurze Lockruf „Sucht mich, dann werdet ihr leben!“ wird sogleich zugunsten einer Warnung vor verfehltem „Suchen“ Gottes auf den Wallfahrten zu den großen staatlichen Heiligtümern Bet-El und Gilgal²⁹ wieder fallengelassen, weil ein solches „Suchen“ unweigerlich in den Tod führt, der diese Heiligtümer erreichen wird (vgl. 3, 14; 9, 1). Der Sinn dieser Warnung erhellt am ehesten aus Am 4, 4:

Kommt nach Bet-El – um Verbrechen zu üben,
nach Gilgal – um die Verbrechen zu vermehren ...

Hier werden priesterliche Aufrufe zur Wallfahrt parodiert, die von Haus aus mit Jahwes Gebot begründet waren, jetzt aber von Israels selbstherrlicher Eigeninitiative aus gedeutet werden: „... denn so liebt *ihr* es ja, ihr Israeliten!“ (V. 5b). Mit diesem Autoritätswechsel (wie in 5, 21 ff heißt es: „eure Opfer“, „eure Zehnten“, V. 4b) hängt zusammen, daß als das Ziel der Wallfahrtsgottesdienste „Verbrechen“ (*pæša'*) genannt ist³⁰. Die Meinung ist dabei kaum, daß der Gottesdienst selbst vor Gott als „Verbrechen“ gilt; seine näheren Charakterisierungen in V. 4b–5a lassen von solcher Qualifikation nichts spüren. Vielmehr ist der Zusammenhang zwischen Gottesdienst und Verbrechen analog dem Zusammenhang zwischen Gottesdienst und fehlender Gerechtigkeit in 5, 21–24 zu sehen: Wo Israel aus „Recht und Gerechtigkeit“ herausgetreten ist, gleichwohl aber seine Gottesdienste feiert, als sei alles wie zuvor, da fördert dieser Gottesdienst die „Verbrechen“, indem er das gute Gewissen verleiht, sie zu begehen. Um es zugespitzt auszudrücken: Der Wallfahrtsgottesdienst weckt nicht nur keine Kräfte zur Erneuerung Israels von Grund auf, son-

²⁸ Vgl. schon *Weiser*, Profetie (s. o. Anm. 21) 191: „Die eigentliche Färbung bekommt der Spruch erst durch die folgende Warnung und Drohung.“ *Wolff* formuliert: „4b verliert sich fast in dem Schatten, den 5 genau wie die Gesamtverkündigung des Amos wirft“ (a. a. O. 279).

²⁹ Der Begriff des „Suchens“ (*drš*) Jahwes war den Hörern sowohl aus kultischen als auch prophetischen Zusammenhängen vertraut; vgl. zu ersteren zuletzt *K. A. Tangberg*, Die prophetische Mahnrede (FRLANT 143) (Göttingen 1987) 44, und zu letzteren das Folgende.

³⁰ Formal ist das Verb „Verbrechen üben“ durch syndetische Imperative angeschlossen wie auch in 5, 4 das Verb „leben“, das das Ziel des „Suchens Jahwes“ nennt; vgl. GK § 110f.

dern er verhindert Schuldkenntnis, indem er ein intaktes Gottesverhältnis vorspiegelt. Die Kultkritik des Amos scheint unlöslich mit seiner Rechtskritik verbunden gewesen zu sein.

Dann aber muß der Aufruf zu einem Suchen Jahwes, das dem Aufsuchen der Heiligtümer entgegengesetzt ist, schon bei Amos selber in der Nähe der Aufforderung zum „Aufrichten des Rechts im Tor“, wie sie die Schüler in V. 15 formulieren, gestanden haben³¹. Die engste Parallele für einen solchen Sprachgebrauch bietet der wenig jüngere Zeitgenosse des Amos, Hosea, der in Bildern des bäuerlichen Alltags Israel für die Gewinnung neuen Ackerlandes zu einem Neubruch auffordert, bei dem „gemäß der Gerechtigkeit“ gesät und „gemäß der Hingabe (*hæsæd*)“ geerntet wird, und diese Aufforderung mit der Begründung versieht, es sei „Zeit, Jahwe zu suchen“ (Hos 10,12). Ohne „Recht und Gerechtigkeit“ bzw. „Hingabe und Gerechtigkeit“, ohne Realisierung rechter Gemeinschaft ist weder für Hosea noch für Amos ein „Suchen Jahwes“ denkbar. Allerdings ist es andererseits unwahrscheinlich, daß Amos dem Aufsuchen der Heiligtümer ein Abstraktum (wie die Schüler: „Suchen des Guten“) entgegensetzen wollte. Der Sprachgebrauch des „Suchens (*drš*) Jahwes“, speziell in der Prophetie des Nordreichs, weist vielmehr darauf hin, daß die Wendung für ein Aufsuchen des Propheten – also des Amos selber – stand, weil der Prophet in der Not über die Vollmacht des Gebets und der Weitergabe der Antwort Jahwes verfügte, der aktuelle Wille Jahwes für die Gegenwart somit nur über den Propheten zu erfahren war³². Freilich gilt umgekehrt, daß jeder, der sich an den Propheten wandte, um bei ihm „Jahwe zu suchen“, im verkündeten Gotteswort auf die „Rechtsordnung Gottes“ traf, die das gegenwärtige Israel mit Füßen trat³³.

³¹ Auf einem Mißverständnis beruht daher *Deisslers* Formulierung: „Der Ausweg, wenigstens die 5,4 verwandten Texte von 5,6 und 5,15 erst der Amosschule zuzuschreiben, führt zur Annahme, daß die Jünger den Meister in einem entscheidenden Punkt mißverstanden haben“ (a. a. O. [s. o. Anm. 4] 90).

³² Den Vorgang der Befragung (*drš*) Jahwes zeigen anschaulich Prophetenerzählungen aus dem Nordreich (z. B. 1 Kön 14,1 ff; 2 Kön 1,2 ff; 8,8 ff) und aus dem Jeremiabuch (z. B. Jer 21,1 ff; 37,3 ff; 42,1 ff); vgl. *C. Westermann*, Die Begriffe für Fragen und Suchen im Alten Testament, in: *KuD* 6 (1960) 2–30, wieder abgedruckt in: *Gesammelte Studien II* (TB 55) (München 1974) 162–190; *Jeremias*, *Kultprophetie* (s. o. Anm. 10) 140–149. *W. H. Schmidt*, „Suchet den Herrn“ (s. o. Anm. 24) 131, formuliert treffend: „Die Mahnung ‚Suchet Jahwe!‘ (5,4,6) ist dann als Befragen des Propheten und d. h. letztlich als Hören auf sein Wort zu verstehen.“

³³ Vgl. insbesondere Hos 6,5b, wonach Gott Propheten auftreten läßt, „damit meine Rechtsordnung (*mišpāt*) wie Licht hervorgeht“ (Text nach LXX, Peschitta, Targum). Im Falle des Amos wird diese Vollmacht allerdings durch das implizite Verbot der Fürbitte (Am 7,1–8) auf den Schuldaufweis reduziert.

Wie aber kann das „Suchen Jahwes“ beim Propheten „Leben“ bringen, wenn doch der Prophet seit der 3. Vision von der Möglichkeit der Fürbitte und Einsprache (Am 7, 1–6) abgeschnitten war, er also den Jahwe verkündigen mußte, der „nicht mehr an Israel vorüberschreiten“ konnte (7, 8; 8, 2), sondern „mitten durch dich hindurchschreitet“ (5, 17)? Letztlich können wir diese Frage nur noch gedanklich umkreisen, nicht aber mehr schlüssig beantworten. Sicher ist nur, daß alles andere „Suchen Jahwes“ für den Propheten unmittelbar in den Tod, d. h. in die Konfrontation mit dem Heiligen führt, weil es einen Weg an der Schuldaufdeckung vorbei führt, also Schulderkenntnis verhindert. Letztere ist nur bei dem Propheten zu gewinnen; auch der jüngere Zeitgenosse Micha hat seine Funktion so verstanden (Mi 3, 8). Ob aber Amos noch so viel Kraft im Volk bzw. in einzelnen vermutete, daß über solcher Schulderkenntnis eine grundsätzliche Erneuerung – ein „Neubru“ch“, um mit Hosea zu reden – einsetzen könnte, ist doch sehr fraglich. Die überaus behutsame Formulierung der Schüler in 5, 15 b („vielleicht“), die das Gericht Gottes vermutlich partiell, d. h. in den Ereignissen des sogenannten syrisch-efraimitischen Krieges, schon erfahren hatten, spricht eher dagegen. Sie rücken (vermutlich nach dem Tod des Propheten) an die Stelle des Propheten selber die Quintessenz des prophetischen Wortes, wenn sie zum „Suchen des Guten“ auffordern und dieses „Gute“ mit dem „Aufrichten des Rechts im Tor“ identifizieren. Ohne Recht ist Leben für sie wie für Amos selber unmöglich, mit Recht „vielleicht“ nur deshalb, weil Jahwes Liebe zum Recht stärker ist als seine konsequente Erfüllung des prophetischen Gerichtswortes.

IV.

So sehen die Bedingungen des Lebens für Amos, seine Schüler und die exilischen Tradenten im einzelnen verschieden aus, ohne daß diese Verschiedenheiten doch gravierende Differenzen schaffen. Für Amos selber ist die Schulderkenntnis, wie sie nur über den Propheten gewonnen wird, in einem korrupt gewordenen Gottesvolk konstitutive Voraussetzung für „Leben“, ohne daß er diese Größe noch näher zu explizieren vermag. Für die Schülergeneration tritt der leidenschaftliche, auf Einsicht zielende Aufruf, das Recht als „das Gute“ im Gefolge des prophetischen Wortes zu praktizieren, in die Bresche, die der Tod des Propheten riß, und wird zur *conditio sine qua non* eines möglichen Überlebens in der Katastrophe, die doch ganz in der Freiheit Gottes liegt. Für die exilischen Tradenten

verbindet sich dieser Aufruf der Schüler mit der doxologischen Anerkennung der Gerechtigkeit Gottes im erfolgten Gericht. Mit dem Propheten aber sind sich alle späteren Tradenten darin einig, daß ein Gottesvolk, dem Gott sein Heil geschenkt hat (Am 3,2), dieses Heil verspielt, wo es Gottesdienste feiert, die keinerlei Impulse in den Alltag entlassen, sondern fördern, daß Israel „Recht und Gerechtigkeit“ mit Füßen tritt. Insofern gilt in der Tat für Amos: „Sein Eintreten für die ‚Menschenrechte‘ ist ein einziges Engagement für Gott und das ‚Gottesrecht‘.“³⁴

³⁴ So *Deissler*, a. a. O. (s. o. Anm. 4) 92. Ihm sei dieser Gesprächsbeitrag, der an manchen Einzelaspekten von seinen eigenen Ansichten abweicht, im Dank für viele erfahrene Anregungen in den letzten Jahren gewidmet, vor allem aber in der Erinnerung an eine unvergeßliche gemeinsame Wanderung auf der Sinaihalbinsel, wo die Texte des Alten Testaments ganz von selber zu reden begannen.