

Jochen Vollmer

Geschichtliche Rückblicke und Motive in der Prophetie des Amos, Hosea und Jesaja



Jochen Vollmer

Geschichtliche Rückblicke  
und Motive in der Prophetie des Amos,  
Hosea und Jesaja



Walter de Gruyter & Co.

Berlin 1971

Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft  
Herausgegeben von Georg Fohrer

119

©

1971

by Walter de Gruyter & Co., Berlin 30, Genthiner Straße 13  
Alle Rechte des Nachdrucks, der photomechanischen Wiedergabe,  
der Übersetzung, der Herstellung von Mikrofilmen und Photokopien,  
auch auszugsweise, vorbehalten.

Printed in Germany

Satz und Druck: Walter de Gruyter & Co.

Archiv-Nr. 3822703

## Vorwort

Die vorliegende Untersuchung wurde im Sommer-Semester 1969 von der Theologischen Fakultät der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg als Dissertation angenommen. Für den Druck wurde sie nur geringfügig an wenigen Stellen überarbeitet.

Ich habe vielfach zu danken: meinem Lehrer, Herrn Prof. D. Dr. Georg Fohrer DD DD, der das Entstehen der Arbeit mit seinem freundlichen Rat begleitete und förderte und sie in die Reihe der Beihefte zur ZAW aufgenommen hat; Herrn Prof. D. Friedrich Baumgärtel, der das Koreferat übernahm; Frau Hildegard Hiersemann für das Schreiben des Manuskripts.

Oberndorf/Neckar, im August 1970

Jochen Vollmer



## Inhaltsverzeichnis

Vorwort . . . . .	V
Verzeichnis der Abkürzungen . . . . .	IX
Einleitung . . . . .	1
1. Kapitel: Amos . . . . .	8
I. Am 4 4-12: eine exemplarische Geschichtsbetrachtung. . . . .	9
II. Die Erweiterung der Anklage in Am 2 6-16 . . . . .	20
III. Die geschichtlichen Anspielungen in den Diskussions- worten Am 3 2 und 9 7 . . . . .	28
1. Am 3 1-2 29 — 2. Am 9 7 33	
IV. Am 5 25: Amos und die sog. opferlose Wüstenzeit. . . . .	37
V. Amos' Geschichtsbetrachtung und sein Verhältnis zur Tradition . . . . .	43
2. Kapitel: Hosea . . . . .	55
I. Rückblicke auf Israels Geschichte . . . . .	57
1. Verwirkte Sohnschaft Hos 11 1-7 57 — 2. Jahwes Herde Hos 13 5-8 66	
3. Ephraim war eine gelehrige Färsche Hos 10 11-13a 72 — 4. Wie Trauben in der Wüste Hos 9 10 76 — 5. Ein üppiger Weinstock ist Israel Hos 10 1-2 82 — 6. Wie in den Tagen ihrer Jugend Hos 2 16ff. 86	
II. Einzelne geschichtliche Motive in der Verkündigung Ho- seas . . . . .	96
1. Noch einmal werde ich dich in Zelten wohnen lassen Hos 12 10 97 —	
2. Adma und Zeboim Hos 11 8 98 — 3. Die Tage von Gibea Hos 9 9 10 9	
99 — 4. Vergebliche Strafgerichte Hos 6 5 101 — 5. Die Blutschuld zu Jesreel Hos 1 4 102 — 6. Weitere Anspielungen? 103	
III. Der Stammvater Jakob Hos 12 . . . . .	105
IV. Hoseas Geschichtsbetrachtung und sein Verhältnis zur Tradition . . . . .	115

3. Kapitel: Jesaja . . . . .	127
I. Jesajas Berufung Jes 6 . . . . .	129
II. Jes 9 7-20 und 5 25. 26-29: eine exemplarische Geschichtsbetrachtung . . . . .	130
III. Rückblicke auf Israels Geschichte . . . . .	145
1. Ein geschichtlicher Rückblick in nuce Jes 1 2-3 145 — 2. Das Weinberglied Jes 5 1-7 149 — 3. Jerusalem — einst und jetzt Jes 1 21-26 155	
IV. Einzelne geschichtliche Motive in der Verkündigung Jesajas . . . . .	160
1. Sodom und Gomorra 160 — a) Jes 1 10 161 — b) Jes 1 9 162 — 2. Davids Siege Jes 28 21 163 — 3. Die Stadt, wo David Lager schlug Jes 29 1 165 — 4. Von Schlägen verwundet Jes 1 4-9 166	
V. Geschichtliche Motive in nachjesajanischen Texten. . . . .	168
1. Erinnerungen an die Patriarchenzeit 169 — a) Die Erlösung Abrahams Jes 29 22 169 — b) Sodom und Gomorra 170 — 2. Anspielungen auf Auszug und Wüstenzeit 170 — a) In der Weise Ägyptens Jes 10 24-27a 170 — b) Die Sammlung der Diaspora und der zweite Exodus Jes 11 11-16 172 — c) Jes 31 5: eine Anspielung auf das Passa? 174 — d) Wolke und Feuerglanz Jes 4 5 176 — 3. Erinnerungen an die vorstaatliche Zeit 177 — 4. Erinnerungen an die Königszeit 178 — a) Jes 9 1-8 178 — b) Die Erwartung des zweiten David in Jes 11 1-5 11 10 und 16 5 180 — c) Die Reichsteilung Jes 7 17 185	
VI. Jesajas Geschichtsbetrachtung und sein Verhältnis zur Tradition . . . . .	186
4. Kapitel: Die Geschichtsbetrachtung der Propheten Amos, Hosea und Jesaja und deren Verhältnis zur Tradition . . . . .	199
Stellenregister . . . . .	212



## Verzeichnis der Abkürzungen

AAA	Acta Academia Aboensis, Åbo.
ALUOS	The Annual of Leeds University Oriental Society, Leiden.
ARW	Archiv für Religionswissenschaft, Leipzig/Berlin.
ATD	Das Alte Testament Deutsch, Göttingen.
AThANT	Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, Zürich/ Stuttgart.
AzTh	Arbeiten zur Theologie, Stuttgart.
BA	Die Botschaft des Alten Testaments, Stuttgart.
BBB	Bonner Biblische Beiträge, Bonn.
BC	Biblischer Commentar über das Alte Testament, Leipzig.
BEvTh	Beiträge zur evangelischen Theologie, München.
BFChTh	Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, Gütersloh.
BHH	Biblich-Historisches Handwörterbuch, herausgegeben von B. Reicke und L. Rost, Göttingen, I 1962, II 1964, III 1966.
BHK	Biblia Hebraica, ed. R. Kittel, Stuttgart.
Bibl	Biblica, Rom.
BK	Biblischer Kommentar. Altes Testament, Neukirchen-Vluyn.
BRL	K. Galling, Biblisches Reallexikon, HAT I/1, 1937.
BWANT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, Stuttgart.
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft, (Gießen) Berlin.
CAT	Commentaire de l'Ancien Testament, Neuchâtel.
EB	Études Bibliques, Paris.
EvTh	Evangelische Theologie, München.
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Göttingen.
GB	W. Gesenius—F. Buhl, Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Berlin/Göttingen/Heidelberg 1915 <sup>17</sup> .
GK	Wilhelm Gesenius' Hebräische Grammatik völlig umgearbeitet von E. Kautzsch, Leipzig 1909 <sup>28</sup> .
GPM	Göttinger Predigt-Meditationen, Göttingen.
GSt	Gesammelte Studien zum Alten Testament.
HAT	Handbuch zum Alten Testament, Tübingen.
HK	Göttinger Handkommentar zum Alten Testament, Göttingen.
HS	Die Heilige Schrift des Alten Testaments, Bonn.
HSAT	Die Heilige Schrift des Alten Testaments, herausgegeben von E. Kautzsch und A. Bertholet, Tübingen.
HUCA	Hebrew Union College Annual, Cincinnati (Ohio).

ICC	The International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testament, Edinburgh.
IntB	The Interpreter's Bible, New York/Nashville.
JBL	Journal of Biblical Literature, (New York, New Haven/Philadelphia.
JThSt	Journal of Theological Studies, Oxford.
KAT	Kommentar zum Alten Testament, Leipzig.
KAT <sup>2</sup>	Kommentar zum Alten Testament, Gütersloh.
KBL	L. Koehler—W. Baumgartner, Lexicon in Veteris Testamenti Libros, Leiden 1958.
KBL <sup>3</sup>	L. Koehler† und W. Baumgartner, Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament, 3. Auflage neu bearbeitet von W. Baumgartner unter Mitarbeit von B. Hartmann und E. Y. Kutscher, Lieferung I א — פֿ, Leiden 1967.
KeH	Kurzgefaßtes exegetisches Handbuch zum Alten Testament, Leipzig.
KHC	Kurzer Hand-Kommentar zum Alten Testament, Tübingen und Leipzig.
NKZ	Neue Kirchliche Zeitschrift, (Erlangen und Leipzig) Leipzig.
OTS	Oudtestamentische Studien, Leiden.
RGG	Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Tübingen.
RHPhR	Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses, Paris.
RSV	Revised Standard Version.
SAT	Die Schriften des Alten Testaments in Auswahl neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt, Göttingen.
SZ	Kurzgefaßter Kommentar zu den heiligen Schriften Alten und Neuen Testaments sowie zu den Apokryphen, herausgegeben von H. Strack und O. Zöckler, München.
ThB	Theologische Bücherei. Neudrucke und Berichte aus dem 20. Jahrhundert, München.
ThGl	Theologie und Glaube, Paderborn.
ThLZ	Theologische Literaturzeitung, Leipzig/Berlin.
ThR	Theologische Rundschau, Tübingen.
ThStKr	Theologische Studien und Kritiken, (Hamburg, Gotha, Leipzig) Berlin.
ThViat	Theologia Viatorum, Berlin.
ThW	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, begründet von G. Kittel. In Verbindung mit zahlreichen Fachgenossen herausgegeben von G. Friedrich, Stuttgart.
ThZ	Theologische Zeitschrift, Basel.
UUA	Uppsala Universitets Årsskrift, Uppsala.
VT	Vetus Testamentum, Leiden.
VTSuppl	Supplements to Vetus Testamentum, Leiden.
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, Neukirchen-Vluyn.
ZAW	Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft, (Gießen) Berlin.
ZDPV	Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins, (Leipzig, Stuttgart) Wiesbaden.
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche, Tübingen.

## EINLEITUNG

Die Propheten beziehen sich immer wieder auf die Vergangenheit zurück, sei es, daß sie Überblicke über die bisherige Geschichte Israels oder Rückblicke auf größere Zeiträume, sei es, daß sie Anspielungen auf Einzelereignisse ihrer Verkündigung eingliedern. Die Untersuchung dieser geschichtlichen Rückblicke und Motive ist Gegenstand dieser Arbeit. Dabei sind verschiedene Fragen zu stellen. Welches Geschichtsbild läßt sich auf Grund der Aussagen über die Vergangenheit bei den einzelnen Propheten erheben? Wie sehen sie die Geschichte Israels? Sodann ist zu fragen nach den Gattungen, die Rückbezüge auf die Vergangenheit enthalten. Welchen Ort haben die Rückblicke und Motive im Aufbau der Redeeinheiten, wie sind sie den anderen Aussagen in diesen Redeeinheiten zuzuordnen und welche Funktion ergibt sich schließlich für die Rückbezüge hinsichtlich des Zieles der einzelnen Prophetenworte? Was wollen die Propheten mit ihren Geschichtsbetrachtungen und den zahlreichen Anspielungen auf vergangene Ereignisse sagen? Welches Interesse haben sie an der Geschichte?

Ein weiterer Schritt ist dann die Frage nach dem Verhältnis der Propheten zur Tradition. Diese Frage beschränkt sich bewußt auf geschichtliche Traditionen, klammert also alle anderen Überlieferungen aus, seien sie nun kultischer, rechtlicher oder sonstiger Art. Hier geht es einmal darum festzustellen, auf welche Traditionen sich die Propheten bezogen haben, zum anderen um die Frage nach der Art der Verwendung dieser Traditionen. Tradition und Funktion sind streng auseinanderzuhalten<sup>1</sup>. Daß die Propheten Traditionen überkommen haben, ist gar keine Frage — sie waren ja Glieder des Volkes Israel, das seine Geschichte hatte —, strittig ist aber, welcher Stellenwert der Tradition in ihrer Verkündigung zukommt, ob und wieweit sie sich von der Tradition her verstehen, wie sich das an sie ergehende Jahnewort zur Tradition verhält.

Die Frage nach der Funktion der Tradition in der Verkündigung der Propheten möchte ein Beitrag sein zum Verständnis der Einzelpropheten des 8. Jh. Im zweiten Band seiner Theologie des Alten Testaments<sup>2</sup> hat G. v. Rad mit großem Nachdruck die These vertreten, daß die Propheten des 8. Jh. in den drei Traditionskomplexen der Exodus-, Zion- und Davidtradition wurzeln und von ihnen her zu

<sup>1</sup> Siehe hierzu besonders G. Fohrer, Tradition und Interpretation im Alten Testament, ZAW 73 (1961), 1—30.

<sup>2</sup> 1965<sup>4</sup>, 135—181. 182—194.,

verstehen sind: »Wir sahen, wie tief sie (sc. die Propheten) in den religiösen Überlieferungen ihres Volkes wurzeln, wahrscheinlich viel tiefer als irgend einer ihrer Zeitgenossen; man könnte ja fast das Ganze ihrer Verkündigung als ein einziges aktualisierendes Gespräch mit der Überlieferung bezeichnen«<sup>3</sup>. Diese These, die sich eng an E. Rohland<sup>4</sup> anlehnt und noch andere Vorläufer hat<sup>5</sup>, hat ebenso Zustimmung<sup>6</sup> wie heftigen Widerspruch erfahren<sup>7</sup>. G. Fohrer stellt es keineswegs in Abrede, daß die Propheten ältere Traditionen gekannt und verwendet haben, doch fordert er entschieden, »daß außer der verwendeten Tradition auch die Art ihrer Interpretation berücksichtigt werden muß«<sup>8</sup>. Mit der Frage nach der Doppelheit von Tradition und Interpretation ist G. Fohrer ebenso entfernt von dem Verständnis der Propheten als schöpferischer Persönlichkeiten, wie es etwa von B. Duhm klassisch vertreten wurde<sup>9</sup>, wie von der einseitig traditions-geschichtlichen Sicht der Propheten durch G. v. Rad. Ist man sich heute in der Ablehnung von B. Duhms Verständnis der Propheten einig, so erfordert doch der Unterschied des Stellenwertes, den man der Tradition in der Verkündigung der Propheten zumißt, einen Versuch der Klärung. Dieser Versuch hat Aussicht auf Erfolg nur, wenn

<sup>3</sup> Theologie II 183.

<sup>4</sup> E. Rohland, Die Bedeutung der Erwählungstraditionen Israels für die Eschatologie der alttestamentlichen Propheten, Diss. Heidelberg 1956.

<sup>5</sup> M. Noth, Jerusalem und die israelitische Tradition, OTS 8, 1950, 28—46, bes. 39—45 (wieder abgedruckt in: M. Noth, Gesammelte Studien zum Alten Testament, ThB 6, 1960<sup>2</sup>, 172—187, bes. 181—186); H. Schmid, Jahwe und die Kulttraditionen von Jerusalem, ZAW 67 (1955), 168—197; siehe auch H. W. Wolff, Das Thema »Umkehr« in der alttestamentlichen Prophetie, ZThK 48 (1951), 129—148, bes. 136 (wieder abgedruckt in: H. W. Wolff, Gesammelte Studien zum Alten Testament, ThB 22, 1964, 130—150, bes. 137): »die prophetische Rede von der Umkehr Israels zu Jahwe wurzelt in der Tradition von der Frühzeit Israels, in der Jahwes grundlegende Heils-taten und die Offenbarung seines Rechtes für Israel geschahen.«

<sup>6</sup> Durch R. Rendtorff, Tradition und Prophetie, ThViat 8 (1961/1962), 1962, 216—226; ders., Geschichte und Wort im Alten Testament, EvTh 22 (1962), 621—649, bes. 637—642; in bezug auf Jesaja durch J. Schreiner, Sion-Jerusalem Jahwes König-sitz. Theologie der Heiligen Stadt im Alten Testament, 1963, 243—270; J. H. Hayes, The Tradition of Zion's Inviolability, JBL 82 (1963), 419—426, bes. 424—426; H. Wildberger, Jesaja, BK X, 1965 ff.; H.-M. Lutz, Jahwe, Jerusalem und die Völker, WMANT 27, 1968.

<sup>7</sup> Besonders durch G. Fohrer, Remarks on Modern Interpretation of the Prophets, JBL 80 (1961), 313—315 (deutsch: Bemerkungen zum neueren Verständnis der Prophe-ten in: G. Fohrer, Studien zur alttestamentlichen Prophetie, 1949—1965, BZAW 99, 1967, 24—26); ders., Prophetie und Geschichte, ThLZ 89 (1964), 495 f. (= Stu-dien, 1967, 285 f.); G. Wanke, Die Zionstheologie der Korachiten in ihrem tradi-tionsgeschichtlichen Zusammenhang, BZAW 97, 1966, 113 ff.

<sup>8</sup> G. Fohrer, Tradition und Interpretation, 25.

<sup>9</sup> B. Duhm, Israels Propheten, 1922<sup>2</sup>, 3—8.

er von einer eingehenden Analyse der einzelnen Texte ausgeht, die geschichtliche Rückblicke und Motive enthalten. Die Konzeption G. v. Rads ist durch das Fehlen dieser Voraussetzung stark belastet. Dies macht sich vor allem auch darin geltend, daß die literarkritische Methode bei ihm so gut wie keine Rolle mehr spielt. G. v. Rad zögert keinen Augenblick, in ihrer Authentizität so fragwürdige Texte wie Am 9 11-15 Jes 9 1-8 und 11 1-9 Amos bzw. Jesaja zuzuschreiben, obwohl er sich der Spannung dieser Texte zur Verkündigung des betreffenden Propheten wohl bewußt ist. Der Verzicht auf Sachkritik, die durch solche Spannungen und Widersprüche gefordert wäre, wird G. v. Rad ermöglicht gerade durch sein Vor-Urteil, das das Verhältnis der Propheten zur Tradition vorwegnimmt. Auf die Begründung dieses Vor-Urteils käme aber zunächst alles an. Zu dem umstrittenen Amoschluß urteilt G. v. Rad: »Am Ende des Buches Amos steht die Weissagung von der künftigen Wiederaufrichtung der baufälligen ‚Hütte‘ Davids (Am 9 11f.). Ihre Echtheit ist stark angezweifelt und mußte es wohl sein, solange man die Prophetie des Amos als den Niederschlag einer Art von ‚prophetischer Religion‘, eines Ringens und einer persönlichen Überzeugung ansah. War sie das, dann konnte man wohl erwarten, daß sie sich von großen Selbstwidersprüchen freihielt. Anders aber sieht die Sache aus, wenn wir in den Propheten Männer sehen, die zu ganz bestimmten sakralen Überlieferungen, wie sie im Volk lebendig waren, das Wort nahmen; ja, wenn wir ihre ganze Verkündigung als ein einziges kritisches oder neu aktualisierendes Gespräch mit diesen alten, ihnen vorgegebenen Überlieferungen ansehen«<sup>10</sup>.

Die zweite Belastung des Vorgehens G. v. Rads liegt darin, daß die Frage nach dem Verhältnis des an die Propheten ergehenden Jahwewortes zu den ihnen vorgegebenen Traditionen nicht explizite gestellt wird<sup>11</sup>. Weil das jetzt an die Propheten ergehende Jahwewort gegenüber ihrer Bestimmtheit durch die Traditionen zu kurz kommt, kann man sich nur schwer des Eindrucks erwehren, die Propheten seien eine Art Prediger, die »sich als Sprecher und aktuelle Interpreten alter und altbekannter sakraler Traditionen verstanden«<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> Theologie II 144.

<sup>11</sup> W. Zimmerli stellt in seiner Besprechung der Theologie G. v. Rads, VT 13 (1963), 108f., »sehr dringlich die Frage, ob diese entschlossen traditionsgeschichtliche Sicht der Propheten die eigentliche Mitte und verborgene Einheit ihrer Botschaft voll zu Gesicht zu bringen vermag«, und äußert den Wunsch, es möchte doch nach dem »*seinen* Wort Gottes im Rahmen des theologischen Zusammendenkens noch ausdrücklicher gefragt und das Wort in den Worten mitten unter der traditionsgeschichtlichen Bestimmtheit des Einzelpropheten entschiedener zur Geltung gebracht werden« (Hervorhebung von Zimmerli).

<sup>12</sup> G. v. Rad, Theologie, II 181.

So erhebt sich erneut die Frage: Wer waren die Propheten? Auch R. Knierim hat neuerdings diese Frage wieder gestellt: »The opinion was held for a long time that the prophets were the great innovators, the real founders of the official religion of Israel. However, new research during the last generation has shown that this is not true, but that the prophets were dependent on many ancient traditions of Israel to a great extent. But at this point, the question arises again: Who were the prophets? Were they representatives, messengers, rejuvenators of the old traditions?« Und R. Knierim antwortet: »Indeed they were! But does their uniqueness consist in this fact? This question must be posed if the question of the uniqueness of the prophets is to be researched. Therefore we must make inquiries regarding the relations between the old and the new in the prophets. And we must turn to the question of the special motives of their appearance«<sup>13</sup>. Es ist nicht zu bestreiten, daß, wer nach der Einzigartigkeit der Propheten fragt, nach den speziellen Motiven ihres Auftretens fragen muß und das Verhältnis von alt und neu in ihrer Verkündigung zu untersuchen hat. Aber auch R. Knierim geht von der Voraussetzung aus, daß der Umfang der prophetischen Verkündigung bereits feststeht. Aus diesem Grunde ist auch bei ihm die literarkritische Frage faktisch gegenstandslos, überholt<sup>14</sup>. Dabei sind die Probleme, die die literarkritische Schule vor dem ersten Weltkrieg aufgeworfen hat, in Vergessenheit geraten, bevor sie überhaupt ernsthaft zur Kenntnis genommen, geschweige denn gelöst wurden<sup>15</sup>. Das gegenwärtige methodische Übergewicht der Traditionsgeschichte über die Literarkritik mutet bisweilen wie ein Rückfall in ein vorkritisches Stadium der Auslegung an. In der Einseitigkeit ihrer Verwendung ist die traditionsgeschichtliche Arbeitsweise weit entfernt, eine Methode zu sein. Solange die Verfasserfrage nicht geklärt ist, ist die Frage nach den Traditionen — so subtil sie immer gestellt sein mag — verfrüht. Denn erst, wenn ermittelt ist, welche Worte von Amos, Hosea oder Jesaja stammen, ist es berechtigt und sinnvoll zu fragen, welche Traditionen sie verarbeitet haben. Die Mißachtung der literarkriti-

<sup>13</sup> R. Knierim, *The vocation of Isaiah*, VT 18 (1968), 48.

<sup>14</sup> Jes 29 1-8 und 31 4-5 werden ihres uneinheitlichen Charakters zum Trotz in ihrer Ganzheit fraglos für Jesaja in Anspruch genommen. Gerade hier müßte sich aber entscheiden, ob Jesaja wirklich »has actualized to a great extent and in its purest form the old tradition of the Holy War, saying that Jahwe would ascend to Zion in a great expedition to protect it«, R. Knierim, *The vocation of Isaiah*, 66.

<sup>15</sup> Einen nicht geringen Anteil an diesem methodischen Schwundprozeß hat O. Procksch, *Jesaja I*, KAT IX, 1930, der mit pauschalen Sätzen wie »Die Gegengründe . . . sprachlicher . . . wie sachlicher Art sind so fadenscheinig, daß sie neuerdings auch bei den Skeptikern ihr Gewicht verlieren« (151) die Einwände gegen jesajanische Verfasserschaft einfach abtut.

schen Methode kann nur zu einem heillosen, weil harmonisierenden Verständnis so auseinanderstrebender Worte führen, wie sie nun einmal im Laufe ihrer Überlieferungsgeschichte in die Prophetenbücher — besonders in das des ersten Jesaja — aufgenommen wurden. Statt die Literarkritik einfach zu überspringen, müßte die Traditionsgeschichte sie ergänzen und weiterführen. Sollte die traditionsgeschichtliche Fragestellung z. B. ergeben, daß zwei nach literarkritischen Gesichtspunkten Jesaja zuzuschreibende Texte in der Verwendung der Tradition entgegengesetzte Wege gehen, dann wäre damit jesajanische Verfasserschaft erneut in Frage gestellt. Für das Verständnis eines prophetischen Textes ist nun einmal die Situation, aus der heraus und in die hinein er einst gesprochen wurde, konstitutiv. Es ist eben nicht gleichgültig, ob ein Text im 8. oder im 5. Jh. entstanden ist, weil die Situation den Text auslegt. Einen nachexilischen Text Jesaja zuzuschreiben heißt die je eigenen Konturen dieses Textes und der Verkündigung Jesajas verwischen. Es ist auch nicht gleichgültig, ob eine Texteinheit als ganze von einem Propheten stammt oder ob sie mit sekundären Zusätzen von Schülern, Sammlern oder wem auch immer versehen auf uns gekommen ist. Denn es hat sich immer wieder gezeigt, daß Tradenten die Worte derer, die sie weitergaben, mißverstanden, ja sogar in ihr Gegenteil verkehrten. Dabei ist die Uminterpretation häufig durch die Tradenten intendiert. Sie wollen durch Zusätze den damaligen Text in ihrer Situation zum Sprechen bringen. Das relative Recht und vielleicht sogar die Notwendigkeit solcher Vergegenwärtigung mag unbestritten sein, auf die Frage nach dem ursprünglichen Wort der Propheten können wir nur verzichten um den Preis des Verständnisses der Propheten und ihrer Worte selbst. Die Vorfrage nach dem ursprünglichen Wort bei den einzelnen Propheten nimmt darum in dieser Arbeit einen verhältnismäßig breiten Raum ein<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup> Die methodischen Überlegungen, im besonderen die Zuordnung von literarkritischer und traditionsgeschichtlicher Methode, sind alles andere als neu; siehe hierzu G. Fohrer, *Einleitung in das Alte Testament*, 1969<sup>11</sup>, 26—31. Daß sie aber dennoch nicht überflüssig sind, wird erneut bestätigt durch R. Rendtorff, *Literarkritik und Traditionsgeschichte*, *EvTh* 27 (1967), 138—153. Der von R. Rendtorff unternommene Versuch, in der Methodenfrage zwischen Literarkritik und Traditionsgeschichte, zwischen Deutschland, der »Urheimat der Literarkritik«, und Skandinavien zu vermitteln, kann nicht als gelungen bezeichnet werden. Niemand bestreitet heute, daß auch die späteren Texte und sekundären Bestandteile Aufmerksamkeit verdienen. Siehe z. B. G. Fohrer, *Das Buch Jesaja*, I Kapitel 1—23, 1966<sup>2</sup>, 138, den R. Rendtorff wiederholt als Kronzeugen der Literarkritik anführt, zu *Jes* 91-6: »Vor allem gehört das Wort seinem Inhalt nach zur nachexilischen eschatologischen Prophetie; durch diese Einordnung wird seiner Größe und Bedeutung nichts genommen.« Wie soll man es verstehen, daß es heute »dabei nicht mehr einfach um eine

Die Arbeit beschränkt sich bewußt auf die Frage nach der Bedeutung der vergangenen Geschichte in der Verkündigung der Propheten. Es liegt nicht in ihrer Absicht, die Deutungen darzulegen, die das Gesamtphänomen Geschichte durch die Propheten erfahren hat<sup>17</sup>. Diese Beschränkung teilt sie weitgehend mit den Monographien von O. Procksch<sup>18</sup> und J. Rieger<sup>19</sup>. Während aber O. Procksch die Geschichtsbetrachtungen der einzelnen Propheten im ersten Teil systematisch darlegt<sup>20</sup> und im zweiten Teil die geschichtlichen Erinnerungen im Vergleich mit der Sagengeschichte des Hexateuch und der Geschichtsüberlieferung der Richter- und Königszeit behandelt, wobei er der Chronologie der Motive und Ereignisse folgt, geht J. Rieger zunächst den einzelnen Stellen nach, die geschichtliche Anspielungen enthalten, um dann »Die allgemeine Geschichtsauffassung« bzw. »Die allgemeine Geschichtsbetrachtung« von Amos und Hosea systematisch darzustellen. Dem Vorgehen J. Riegers ist methodisch grundsätzlich der Vorzug zu geben. Doch muß eine neue Untersuchung der Geschichtsbetrachtung der Propheten die geschichtlichen Anspielungen in ihrem Kontext sehen, weil Zweck und Funktion der Erinnerungen für die atomistische Betrachtungsweise dunkel bleiben. Im Unterschied zu den Monographien von O. Procksch und J. Rieger verzichtet diese Arbeit auf die Frage nach den Überlieferungen, aus denen die Propheten ihre Kenntnis der Vergangenheit gewonnen haben<sup>21</sup>. Da bloße Vermutungen nicht befriedigen, hätte diese Frage den Rahmen der Untersuchung ins Unabsehbare geweitet.

---

Alternative zwischen ‚ursprünglich‘ und ‚sekundär‘, zwischen ‚echt‘ und ‚unecht‘ geht, daß wir uns aber dennoch »die Frage nach den ‚ipsissima verba‘ der Propheten nicht methodisch verbieten« lassen (145)? Auf die Frage der methodischen Zuordnung von Literarkritik und Traditionsgeschichte gibt R. Rendtorff keine Antwort. Im Grunde hat auch bei ihm die Traditionsgeschichte den klaren Vorrang.

<sup>17</sup> Siehe dazu H. W. Wolff, Das Geschichtsverständnis der alttestamentlichen Prophetie, *EvTh* 20 (1960), 218—235 (= *GSt*, *ThB* 22, 1964, 289—307); H. Wildberger, Jesajas Verständnis der Geschichte, *VTSuppl* 9, 1963, 83—117.

<sup>18</sup> O. Procksch, *Geschichtsbetrachtung und geschichtliche Überlieferung bei den vor-exilischen Propheten*, 1902.

<sup>19</sup> J. Rieger, *Die Bedeutung der Geschichte für die Verkündigung des Amos und Hosea*, 1929.

<sup>20</sup> Er entfaltet die Geschichtsbetrachtung des Amos von der Idee der Gerechtigkeit her: »So entwickelt sich die Idee der Gerechtigkeit, die ihren Inhalt aus der besonderen geistigen Religion Israels empfangt, durch den Begriff der Notwendigkeit hindurch zum universalen Prinzip der Geschichte; auch die Betrachtung der Weltgeschichte bei Amos ist von ihr beherrscht« (11). Bei Hosea ist es die Idee der »Notwendigkeit der Liebe«, die er durch die Geschichte Israels hindurch wirksam sieht (18) und bei Jesaja schließlich »die weltgeschichtliche und die nationale Idee« (32).

<sup>21</sup> Ebenso A. Lauha, *Die Geschichtsauffassung der Propheten Israels*, *Theologia Fennica*, 1939, 2f.



Schließlich sei noch ein Wort zur »Auswahl« der geschichtlichen Erinnerungen gesagt. Mancher wird die Behandlung des einen oder anderen Motivs vermissen und da keine Anspielung sehen, wo hier eine vermutet wird. Das liegt in der Natur der Sache. Für die zeitgenössischen Hörer der Propheten mag auch die flüchtigste Anspielung unmittelbar verständlich gewesen sein, während sie uns völlig entgeht, weil unsere Kenntnis der Geschichte Israels, besonders aber der israelitischen Lokalgeschichte mehr als lückenhaft ist.

## 1. KAPITEL: AMOS

Die Zahl der geschichtlichen Anspielungen und Motive ist im Amosbuch im Gegensatz etwa zu Hosea und Jesaja auf einen Blick überschaubar. Das liegt nicht nur und nicht in erster Linie am geringen Umfang des Amosbuches — das Hoseabuch umfaßt nur fünf Kapitel mehr, weist dabei aber ein Vielfaches an geschichtlichen Rückbezügen gegenüber dem Amosbuch auf —, sondern diese zahlenmäßige Überschaubarkeit spiegelt die verhältnismäßig geringe Bedeutung wider, die die Vergangenheit in der Verkündigung des Amos hat.

Neben den wenigen Einzelanspielungen auf Ereignisse der Geschichte Israels in 3 1f. 5 25 und 9 7 sind es vor allem die exemplarische Geschichtsbetrachtung 4 6-12 und die Erweiterung der Anklage 2 9-12 in der Israelstrophe des großen Völkergedichtes, die einen Einblick geben in die Geschichtsauffassung des Amos und die Funktion der geschichtlichen Rückblicke in seiner Verkündigung. Es läßt sich nämlich auf Grund des Zusammenhangs, in dem die geschichtlichen Anspielungen stehen, zeigen, daß sie nicht Selbstzweck, sondern der Mitte der Verkündigung des Amos zugeordnet sind.

Ist die Echtheit und Einheitlichkeit von 4 6-12 kaum bestritten<sup>1</sup>, so erweckt 2 9-12 in dieser Hinsicht große Bedenken. Damit ist die erste Schwierigkeit genannt, mit der die Darstellung der Geschichtsbetrachtung des Amos sich auseinandersetzen muß: Die Verfälschung des Amos ist in einigen Texten, in denen geschichtliche Anspielungen vorliegen, zweifelhaft. Das Amosbuch hat eine oder mehrere Redaktionen erfahren, in denen die Verkündigung des Amos aktualisiert wurde<sup>2</sup>. Spuren dieser Redaktion finden sich gerade in den geschichtlichen Rückbezügen.

Eine weitere Schwierigkeit, das Geschichtsverständnis des Amos zu erfassen, besteht darin, daß die Worte 3 2 und 9 7 aus der Diskussion stammen und die Geschichtsauffassung der Hörer widerspiegeln, die Amos gerade verneint. Es ist nun — besonders in 3 2 — nicht ohne weiteres klar, ob Amos zitiert und, wenn ja, in welchem Sinne er dies tut.

<sup>1</sup> Soweit ich sehe, wird sie nur von L. Köhler, *Amos*, Schweizerische Theologische Zeitschrift 34 (1917), 156 (»stärkste Bedenken«, »mutet mich ausgesprochen deuteronomistisch an«); V. Maag, *Text, Wortschatz und Begriffswelt des Buches Amos*, 1951, S. 23f.; zuletzt aber auch von H. W. Wolff, *Dodekapropheten Amos*, BK XIV/6, 1967, 120. 136, angezweifelt, doch sind die Gründe m. E. nicht durchschlagend.

<sup>2</sup> Siehe besonders W. H. Schmidt, *Die deuteronomistische Redaktion des Amosbuches. Zu den theologischen Unterschieden zwischen dem Prophetenwort und seinem Sammler*, ZAW 77 (1965), 168—192.

Es empfiehlt sich, von der exemplarischen Geschichtsbetrachtung 4 6-12 auszugehen. Das breit angelegte, streng aufgebaute Gedicht vermittelt den besten Eindruck von der Eigenwilligkeit des Amos, die Geschichte Israels zu betrachten. Daran anschließend soll die Erweiterung der Anklage in der Israelstrophe untersucht werden. Ein weiteres Kapitel bilden die Anspielungen in den Diskussionsworten 3 2 und 9 7. Das umstrittene Wort von der sog. »opferlosen Wüstenzeit« 5 25 soll als letztes geschichtliches Motiv nur mehr gleichsam als Anhang behandelt werden, da die Gründe, die gegen die Autorschaft des Amos sprechen, überwiegen. Das Schlußkapitel »Die Geschichtsbetrachtung des Amos und sein Verhältnis zur Tradition« zieht die Folgerungen aus den exegetischen Einzelbeobachtungen.

### I. Am 4 4-12: eine exemplarische Geschichtsbetrachtung

4	Kommt nach Betel und frevelt, nach Gilgal, frevelt noch mehr!	3+3
	Bringt am Morgen eure Schlachtopfer dar, am dritten Tag euren Zehnten.	3+3
5	Laßt* vom Gesäuerten in Rauch aufgehen Dankopfer und ruft hörbar freiwillige Gaben aus, denn so liebt ihr es ja, ihr Israeliten.	3+3
	Ausspruch Jahwes <sup>b</sup>	2+2+2
6	Dabei war ich es doch <sup>e</sup> , der euch gegeben hat Reinheit der Zähne in allen euren Städten und Mangel an Brot an allen euren Orten. Doch ihr seid nicht umgekehrt bis zu mir.	3+3
	Ausspruch Jahwes	4+3
7	Ich <sup>d</sup> habe euch den Regen verweigert (. . .) <sup>e</sup> ,	
8	so daß wankten zwei, drei Städte zu einer Stadt, um Wasser zu trinken (. . .) <sup>f</sup> . Doch ihr seid nicht umgekehrt bis zu mir.	3+3?
	Ausspruch Jahwes	4+3
9	Ich habe euch geschlagen mit Getreidebrand und Getreiderost, ich habe verwüstet* eure Gärten und Weinberge, und eure Feigen- und Ölbäume fraß die Heuschrecke. Doch ihr seid nicht umgekehrt bis zu mir.	4+3
	Ausspruch Jahwes	4+3
10	Ich sandte unter euch die Pest (. . .) <sup>h</sup> , ich tötete eure Jungmannschaft mit dem Schwert (. . .) <sup>i</sup> . Ich ließ aufsteigen den Gestank eurer Heerlager in eure Nasen <sup>j</sup> . Doch ihr seid nicht umgekehrt bis zu mir.	3+3
	Ausspruch Jahwes	4+3
11	Ich habe unter euch zerstört . . . <sup>k</sup> wie die Zerstörung von Sodom und Gomorra <sup>l</sup> .	3+3

Ihr ward wie ein Holzscheit, das aus dem Brand herausgerissen  
[wurde.

Doch ihr seid nicht umgekehrt bis zu mir.

Ausspruch Jahwes

4+3

12 Darum werde ich so an dir handeln, Israel

.....<sup>m</sup>

<sup>a</sup> Lies mit J. Wellhausen<sup>3</sup> u. a. in Anlehnung an die sonstigen pluralischen Imperative וְקַטְרוּ.

<sup>b</sup> Die Schlußwendung נָאִם אֲדֹנָי יְהוִה ist wahrscheinlich eine Erweiterung der sonst bei Amos überwiegenden einfachen Formel נָאִם יְהוִה. Zudem fügt sich die Kurzform metrisch besser in v. 5b ein: 2+2+2 gegenüber 2+2+3.

<sup>c</sup> וְגַם hat hier adversative und betonende Funktion. Zur Hervorhebung wird וְגַם gerade im Zusammenhang mit Personen häufig verwendet<sup>4</sup>. Mit der Auffassung von וְגַם hängt die Frage der Selbständigkeit von 4 6-12 bzw. der Zusammengehörigkeit mit 4 4-5 zusammen. Dazu siehe unten.

<sup>d</sup> Streiche אֲנֹכִי וְגַם.

<sup>e</sup> V. 7 hat mehrere Erweiterungen erfahren. Die Zeitbestimmung 7 aβ interpretiert 7aα als Ausbleiben des Spätregens. Entscheidend für den Wasservorrat ist aber nicht der Spätregen, sondern der anhaltende, starke Winterregen, der das Erdreich sättigt und die Zisternen füllt<sup>6</sup>. Daß das Ausbleiben des Winterregens in der zweiten Strophe gemeint ist, legt auch die Wortwahl nahe. מְשָׁם bezeichnet den heftigen Regenguß, während das Hebräische für Frühregen und Spätregen gesonderte Wörter hat<sup>7</sup>. Die Zeitbestimmung kam deswegen in den Text, weil der Interpolator diese Plage mit der folgenden zusammensah<sup>8</sup>. — V. 7aγδ. b ist auf einen Glossator zurückzuführen, der v. 8 falsch verstand. Zwei, drei Städte wankten nicht deswegen zu einer Stadt, weil über der einen Stadt Regen fiel, über der anderen nicht — übrigens eine Einschränkung der allgemeinen Aussage von 7aα »ich verweigerte euch den Regen« —, sondern weil die eine Stadt über bessere Zisternen und damit einen größeren Wasservorrat verfügte als die anderen<sup>9</sup>.

<sup>f</sup> Streiche mit B. Duhm<sup>10</sup> וְלֹא יִשְׁבְּעוּ; die Wendung ist nichtssagend und überfüllt zudem das Metrum.

<sup>3</sup> J. Wellhausen, Die Kleinen Propheten, 1898<sup>3</sup>, 79.

<sup>4</sup> Vgl. hierzu C. J. Labuschagne, The emphasizing particle *gam* and its connotations, in: Festschrift Th. C. Vriezen, 1966, 199.

<sup>5</sup> A. Weiser, Die Profetie des Amos, BZAW 53, 1929, 166, bezieht die beiden einleitenden Wendungen וְגַם-אֲנִי bzw. וְגַם אֲנֹכִי von v. 6 und v. 7 aufeinander und sieht in den beiden Versen das erste Strophenpaar. Bei den folgenden Strophen fehlen aber solche Einleitungen. Auffällig ist auch, daß v. 7 im Unterschied zu v. 6 die Langform אֲנֹכִי hat. Die Einleitung ist eher in Anlehnung an das adversative וְגַם v. 6 entstanden, vgl. H. Guthe, Der Prophet Amos, in: E. Kautzsch—A. Bertholet, Die Heilige Schrift des Alten Testaments, II 1923<sup>4</sup>, 37.

<sup>6</sup> Siehe H. Hilderscheid, Die Niederschlagsverhältnisse Palästinas in alter und neuer Zeit, ZDPV 25 (1902), 67; H. W. Hertzberg, Art. Regen, BHH, III 1568—1571.

<sup>7</sup> Siehe KBL unter מְלִקוּשׁ, יוֹרֵה, וְשָׁם.

<sup>8</sup> Vgl. A. Weiser, Zu Amos 4 6-13, ZAW 46 (1928), 54.

<sup>9</sup> Siehe K. Marti, Das Dodekapropheton, KHC XIII, 1904, 183.

<sup>10</sup> B. Duhm, Anmerkungen zu den Zwölf Propheten, ZAW 31 (1911), 6.

§ Lies mit J. Wellhausen<sup>11</sup> statt des inf. cs. הרבות von רבה die 1. pers. sg. pf. הִתְרַבַּתִּי von חרב. Die finite Form der 1. sg. pf. herrscht in dem Gedicht vor.

h In בדרך מצרים<sup>12</sup> sehe ich mit W. Nowack<sup>12</sup>, K. Marti<sup>13</sup>, E. Sievers—H. Guthe<sup>14</sup>, R. S. Cripps<sup>15</sup> u. a. einen Zusatz. Der Halbvers 10a ist im Vergleich mit den anderen Stichen des Gedichts ungewöhnlich lang. Das empfindet auch A. Weiser<sup>16</sup>, wenn er בדרך als Dittographie streicht. Doch wird der Begriff Dittographie dann überstrapaziert<sup>17</sup> und die Wendung בדרך מצרים aufgelöst. Sachlich ist es fraglich, ob בדרך מצרים schon zur Zeit des Amos sprichwörtlich gebraucht wurde. Der Ausdruck begegnet noch zweimal in Jes 10 24-27a, dem Wort eines eschatologischen Theologen der späten nach-exilischen Zeit<sup>18</sup>.

<sup>1</sup> Auch der zweite Sticho 10aβ fällt mit seinen fünf Hebungen zu lang aus. W. Nowack<sup>19</sup>, K. Marti<sup>20</sup> und H. Guthe<sup>21</sup> haben הרגתי בחרב בהוריקם als Glosse ausgeschieden, weil die Tötung der kriegstüchtigen Mannschaft sich mit der Pest sachlich stoße. Es ist aber die Frage, ob Amos die einzelnen Plagen sachlich derartig scharf abgegrenzt wissen will. Zudem schließen sich Pest und Niederlage im Krieg keineswegs aus<sup>22</sup>. Durch die 1. pers. sg. pf. und durch die Parallelität zu 10aα erweist sich die mit הרגתי eingeleitete Wendung als ursprünglich. Stilistisch und sachlich viel größere Schwierigkeiten bereitet der Schluß von 10a עם שבי סוסיכם: »samt der Gefangennahme eurer Rosse«. Die Partikel עם verbindet in der Regel Gleichartiges<sup>23</sup>. Wozu sollte עם שבי סוסיכם aber parallel sein? Von הרגתי kann der Ausdruck kaum abhängen, denn warum sollten die gefangenen Pferde noch getötet werden? Die Abhängigkeit von שלחתי wäre aber stilistisch außergewöhnlich: »ich habe euch die Gefangennahme eurer Rosse gesandt« (?). עם שבי סוסיכם paßt nicht in den Zusammenhang und ist daher späterer Zusatz<sup>24</sup>. Selbst wenn man mit Zejdner<sup>25</sup> für שבי

<sup>11</sup> A. a. O. (Anm. 3) 80.

<sup>12</sup> W. Nowack, Die kleinen Propheten, HK III/4, 1922<sup>3</sup>, 139.

<sup>13</sup> A. a. O. (Anm. 9) 183.

<sup>14</sup> E. Sievers—H. Guthe, Amos metrisch bearbeitet, Abhandlungen der philologisch-historischen Klasse der Königl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, XXIII/3, Leipzig, 1907, 23.

<sup>15</sup> R. S. Cripps, A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Amos, 1955<sup>2</sup>, 174.

<sup>16</sup> A. Weiser, Das Buch der zwölf Kleinen Propheten I, ATD 24, 1963<sup>4</sup>, 153.

<sup>17</sup> Dittographie liegt erst nach Umstellung der Konsonanten vor.

<sup>18</sup> Siehe G. Fohrer, Das Buch Jesaja, I, Zürcher Bibelkommentare, 1966<sup>2</sup>, 161; vgl. noch K. Marti, Das Buch Jesaja, KHC X, 1900, 106. 108.

<sup>19</sup> A. a. O. (Anm. 12) 139.

<sup>20</sup> A. a. O. (Anm. 9) 183.

<sup>21</sup> A. a. O. (Anm. 5) 37.

<sup>22</sup> Zum Nebeneinander von הִתְרַבַּתִּי und חָרַב siehe R. Fey, Amos und Jesaja. Abhängigkeit und Eigenständigkeit des Jesaja, WMANT 12, 1963, 93.

<sup>23</sup> Vgl. R. S. Cripps a. a. O. (Anm. 15) 174.

<sup>24</sup> So auch E. Baumann, Der Aufbau der Amosreden, BZAW 7, 1903, 40; W. R. Harper, Amos and Hosea, ICC, 1953<sup>4</sup>, 100; O. Procksch, Die kleinen Prophetischen Schriften vor dem Exil, 1910, 75; R. S. Cripps a. a. O. (Anm. 15) 174; H. E. W. Fosbroke, The Book of Amos, IntB 6, 1956, 807.

<sup>25</sup> Zejdner, Bijdragen der Tekstcritiek op het O. T., Theol. Stud. 1886, 196ff., 1888, 247ff. (nach V. Maag a. a. O. [Anm. 1] 22). Ihm sind gefolgt u. a. E. Sellin, Das Zwölfprophetenbuch, KAT XII, 1929<sup>2-3</sup>, 223; Th. H. Robinson—F. Horst, Das

צָרִי konjiziert, bleibt das formale Bedenken bestehen. Während die Strophen I—III und V aus je zwei Langversen bestehen, bestünde Strophe IV aus drei Langversen. Das ist unwahrscheinlich<sup>26</sup>.

‡ Das ׀ vor באפכם macht dieses Wort verdächtig. Wohin sollte der Gestank denn aufsteigen, wenn nicht in die Nase, fragt mit Recht B. Duhm<sup>27</sup>. Andererseits zeigt der zweite Langvers jeder Strophe in der Regel 4+3 Hebungen: v. 6b 4+3, v. 9b 4+3, v. 11b 4+3. Daher wird man es mit dem Streichen des ׀ bewenden lassen<sup>28</sup>.

\* Wahrscheinlich ist im ersten Stichos etwas ausgefallen. הפך in der Bedeutung »umstürzen, zerstören« begegnet nur hier ohne Objekt<sup>29</sup>. Auch metrisch fehlt eine Hebung, da die Status-constructus-Verbindung כמהפכת אלהים nicht durch die Zäsur auseinandergerissen werden kann.

‡ Dagegen mutet der zweite Stichos etwas zu lang an. Es hat den Anschein, daß die Wendung erst später zu der Formel aufgefüllt worden ist, wie sie Jes 13 19 und Jer 50 40 begegnet. Zudem stört das אלהים in der Jahwerede.

‡ V. 12b ist sicher nicht ursprünglich. V. 12 muß einmal erhalten haben, was Jahwe Israel nach diesen vergeblichen Plagen tun wird<sup>30</sup>. Es ist kaum vorstellbar, daß ein solches Gedicht in das Mahnwort ausklingt: »Mache dich bereit, deinem Gott zu begegnen, Israel«. Nach der strengen Logik des Gedichtes ist in v. 12 nur die Ankündigung des Vernichtungsgerichtes zu erwarten. Nachdem die einzelnen Plagen, die partiellen Gerichte, nicht als Mahnungen zur Umkehr verstanden worden sind, hat Jahwe nun keine andere Möglichkeit mehr, als an Israel das totale Vernichtungsgericht zu vollstrecken. Von der Ankündigung des Vernichtungsgerichtes ist nur die Einleitung v. 12a überliefert. Der Grund dafür ist schwer anzugeben. Vielleicht war die Vorstellung des Gerichtes so entsetzlich, daß sich dem Abschreiber die Feder sträubte<sup>31</sup> — angesichts dessen, was sonst bei Amos überliefert ist, jedoch eine unwahrscheinliche Annahme. Näher liegt die Vermutung, daß der Schluß zugunsten der Doxologie v. 13 weggebrochen wurde und daß die Mahnung v. 12b zu v. 13 überleiten soll. Durch diese Substitution wollte ein Redaktor das Gedicht des Amos für seine Zeit zur Geltung bringen. Das von Amos angekündigte Vernichtungsgericht war nicht mehr aktuell. Durch das Mahnwort v. 12b und die Doxologie v. 13 aber wird das Gedicht des Amos für spätere Leser aktualisiert<sup>32</sup>. Daß die Ansage der Vernichtung nicht überliefert ist, geht schon daraus

Buch der Zwölf kleinen Propheten, HAT I/14, 1963<sup>4</sup>, 86; V. Maag a. a. O. 21f.; S. Amsler, Amos, CAT XIa, 1965, 198.

<sup>26</sup> Der Formanalyse V. Maag a. a. O. (Anm. 1) 21 kann ich nicht zustimmen. Bei einem Gedicht, das so streng in einzelne Strophen gegliedert ist, die jeweils mit einem Kehrvers schließen, kann das Urteil nicht befriedigen: »Der Parallelismus membrorum ist stellenweise straff, stellenweise locker oder in auffallend langen Perioden durchgeführt, oder er verschwindet sozusagen ganz. Man kann sich daher fragen, ob nicht eher gehobene Prosa vorliegt.«

<sup>27</sup> A. a. O. (Anm. 10) 7.

<sup>28</sup> So die meisten Exegeten mit J. Wellhausen a. a. O. (Anm. 3) 80.

<sup>29</sup> Siehe KBL unter הפך Nr. 2.

<sup>30</sup> So u. a. J. Wellhausen a. a. O. (Anm. 3) 80; K. Marti a. a. O. (Anm. 9) 184; B. Duhm a. a. O. (Anm. 10) 7; H. Guthe a. a. O. (Anm. 5) 37; O. Eißfeldt, Einleitung in das Alte Testament, 1964<sup>3</sup>, 541.

<sup>31</sup> So H. Greßmann, Die älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels, SAT II/1, 1921<sup>2</sup>, 344. <sup>32</sup> Vgl. F. Horst, Die Doxologien im Amosbuch, ZAW 47 (1929), 45.

hervor, daß **אָנִי** v. 12b sich auf sie zurückbezieht; **אָנִי** setzt die Ankündigung des Gerichtes voraus. Im Unterschied zu der hier übernommenen Auffassung vom Ende des Gedichtes, die sich fast allgemein durchgesetzt hat, sehen A. Weiser<sup>33</sup> und S. Amsler<sup>34</sup> gerade in der Unbestimmtheit der Gerichtsansage v. 12 eine Absicht des Amos. Doch widerspricht dem die Konkrettheit der sonstigen Gerichtsankündigungen<sup>35</sup>.

Der fünfmalige Kehrvors »Doch ihr seid nicht umgekehrt bis zu mir. Ausspruch Jahwes«, der jeweils eine Strophe abschließt, weist 4 6-12a als einheitliches Gedicht aus. Daß der Kehrvors in v. 12 fehlt, hängt mit dem Aufbau des ganzen Gedichtes zusammen. Enthielt v. 12 einmal die Ansage des Vernichtungsgerichtes, dann konnte er nicht mehr mit dem Kehrvors schließen, denn einmal bezieht sich v. 12 im Unterschied zu v. 6-11 auf die Zukunft<sup>36</sup> und zum anderen ist nach der Vernichtung Israels eine Umkehr nicht mehr möglich. V. 13 wird allgemein als hymnischer Zusatz angesprochen<sup>37</sup>. Nur W. Brueggemann, soweit ich sehe, »may investigate a possible relation of v. 13 to the unit«<sup>38</sup>, indem er 4 4-13 als »a liturgy of covenant renewal« versteht<sup>39</sup>.

Umstritten ist, ob 4 4-5 noch zu dem Gedicht gehört oder nicht. Die Frage wird zwar überwiegend negativ beantwortet, doch sind die Gründe, die für den ursprünglichen Zusammenhang von v. 4-5 mit v. 6-12a sprechen, zu beachten. Der Eingang von v. 6 **וְגַם-אֲנִי** mutet nicht wie der Anfang eines selbständigen Gedichtes an. Die beiden Wörter deswegen und aus metrischen Gründen zu streichen<sup>40</sup>, will nicht recht überzeugen, gerade weil **וְגַם-אֲנִי** sehr schön den Gegensatz zu den vorhergehenden v. 4-5 betont und metrisch keineswegs überschüssig ist<sup>41</sup>. Dem verfehlten Handeln Israels gegenüber Jahwe im Kult (v. 4-5) wird v. 6-11 Jahwes Handeln an Israel in der Vergangenheit gegenübergestellt. Sind die v. 4-5 ganz beherrscht von dem »Ihr« Israels, so ist in den v. 6-11 im Kontrast dazu von dem »Ich« Jahwes die

<sup>33</sup> A. a. O. (Anm. 8) 57; vgl. auch a. a. O. (Anm. 5) 171f.

<sup>34</sup> A. a. O. (Anm. 25) 201.

<sup>35</sup> Siehe z. B. 2 13-16 3 11.

<sup>36</sup> Der hier vertretene Bezug von v. 6-11 auf die Vergangenheit ist fast allgemein anerkannt. Der Kehrvors hat nur in einem Rückblick Sinn. Es bliebe unerfindlich, warum Jahwe in Zukunft Plagen sendet, wenn von vornherein feststeht, daß Israel nicht umkehrt, vgl. A. Weiser a. a. O. (Anm. 5) 166 gegen J. Meinhold, Studien zur israelitischen Religionsgeschichte, I: Der heilige Rest, Teil I: Elias Amos Hosea Jesaja, 1903, 38 Anm. 2; O. Procksch a. a. O. (Anm. 24) 76; E. Sellin a. a. O. (Anm. 25) 220f. zieht die in der 1. Aufl., 1922, 182, angenommene Deutung auf die Zukunft zurück.

<sup>37</sup> Seit F. Horst a. a. O. (Anm. 32) 45—54.

<sup>38</sup> W. Brueggemann, Amos IV 4—13 and Israel's Covenant Worship, VT 15 (1965), 10.

<sup>39</sup> Ebd. 13.

<sup>40</sup> So W. Nowack a. a. O. (Anm. 12) 138.

<sup>41</sup> Nimmt man die Zäsur hinter **לְכָם** an, so erhält man einen schönen Doppeldreier.

Rede, wobei innerhalb des Rückblicks selbst der Gegensatz zwischen dem »Ich« Jahwes und dem »Ihr« Israels auf die Spitze getrieben wird. Der fünfmalige Kehrvors des Rückblicks faßt dabei den Vorwurf der v. 4-5 prägnant zusammen. Inhaltlich besteht freilich kein direkter Bezug zwischen den beiden Abschnitten. Vom Kult ist in v. 6-11 nicht die Rede. Doch fällt die Partikel des Kehrvors auf. Gewöhnlich wird שׁוּב mit אֵל konstruiert, hier dagegen mit עַד. Während אֵל im allgemeinen nur die Richtung angibt, schließt עַד das Ziel bereits mit ein<sup>42</sup>. Die Kultpraxis, zu der Amos in bitterer Ironie auffordert, ist keine Umkehr *bis zu* Jahwe und darum Frevel. Um so unverständlicher ist diese Kultpraxis, als Jahwe Israel in der Vergangenheit eine Reihe von Plagen schickte, die Israel zur Umkehr bis zu Jahwe bringen sollten. Weil diese Plagen von Israel nicht als Mahnungen zur Umkehr verstanden wurden und darum das Vernichtungsgericht jetzt unausweichlich ist, kann Amos nur in bitterer Ironie zum Kult — und das heißt für ihn zum Freveln — einladen. An die Einladung zum Kult schließt der Rückblick mit וַיִּבֶן-אֱוִי adversativ an. So scheint es fraglich, ob mit v. 6 ein selbständiges Gedicht beginnt. V. 4f. ist als Einleitung gut denkbar, vor allem würde v. 4f. über den Sitz im Leben der Geschichtsbetrachtung etwas sagen<sup>43</sup>. Fraglich ist auch, ob v. 4-5, wenn man vom Hörer her denkt, als selbständige Einheit wahrscheinlich ist. Im Unterschied zu 5 21f. wird hier weder ein positives Verhalten gefordert<sup>44</sup> noch gesagt, warum der Kultus Frevel ist. Allein mit den Suffixen der 2. pers. pl. und der Schlußzeile »denn so liebt ihr es ja, ihr Israeliten« wird sich Amos kaum verständlich gemacht haben. Der Jahwekultus war den Israeliten heilig. Wenn Amos ihn als Frevel

<sup>42</sup> Siehe KBL unter אֵל und עַד; vgl. K. Budde, Zu Text und Auslegung des Buches Amos, JBL 43 (1924), 97: »Das auffallende, starke עַד (Hos. 14 2) statt des gewöhnlichen, selbstverständlichen אֵל will wohl eigens den gewaltigen Unterschied zwischen den Standesvisiten bei Jahwe, die man an den Heiligtümern abstattete, und dem wirklichen Durchdringen zu Jahwes persönlicher Gegenwart ausdrücken«; ebenso A. Weiser a. a. O. (Anm. 8) 59 Anm. 1.

<sup>43</sup> Der Einwand A. Weisers a. a. O. (Anm. 5) 166, eine derartige Selbstironie im Munde Jahwes lasse sich nicht vereinbaren mit der ernststen Gottesauffassung, die uns bei Amos sonst überall begegne, überzeugt nicht. Einmal trifft die Bezeichnung Selbstironie nicht zu — Jahwe ironisiert nicht sich selbst in v. 4-5 — und zum anderen schließen sich Ironie und Ernst keineswegs aus. Es gibt verschiedene Stufen der Ironie; die Ironie von v. 4f. ist sehr bitter und steht durchaus im Einklang mit dem Ernst des Vernichtungsgerichtes, auf das v. 6-11 hinzielt. Aber davon abgesehen ist es nicht einzusehen, warum die »Selbstironie« Jahwes sich nur dann nicht mit der ernststen Gottesauffassung verträgt, wenn v. 4-5 im Zusammenhang mit v. 6-12a gesehen wird; dabei versteht A. Weiser auch v. 4-5 von Amos her.

<sup>44</sup> 5 24: »Sondern wie Wasser soll sich das Recht daherwälzen und die Gerechtigkeit wie ein nie versiegender Bach.«