

Einleitung

Die neun Kapitel umfassende Amosschrift ist im hebräischen Kanon die dritte des Zwölfprophetenbuches; in der griechischen Übersetzung nimmt sie die zweite Stelle ein. Damit stehen an der Spitze der Zwölfersammlung mit Hosea und Amos zwei Propheten, die ausweislich der Überschriften zur Zeit des israelitischen Königs Jerobeam, des Sohnes Joaschs – in der Geschichtswissenschaft als Jerobeam II. bezeichnet – wirkten, der 786–746 v. Chr. regierte. Beide Propheten sind die einzigen, die sich fast ausschließlich an den Nordstaat Israel richten, der mit der assyrischen Eroberung Samarias 722 v. Chr. an sein Ende kam. Das Zwölfprophetenbuch, das im Prinzip chronologisch angeordnet ist, markiert mit Hosea und Amos zugleich das Ende einer Geschichtsepoche. Danach kann Prophetie nur noch in Juda weitergehen.

Die judäische Perspektive zeigt sich bereits in den Überschriften zu Hosea und Amos, indem deren Wirken mit den Herrschaftsperioden judäischer Könige synchronisiert wird. Bei Amos ist dies Usija (786–736), bei Hosea folgen auf Usija noch Jotam, Ahas und Hiskija. Da Hiskija bis 697 v. Chr. regierte, ergibt sich, dass Hosea jünger als Amos ist, was durch den zeitgeschichtlichen Hintergrund der beiden Schriften bestätigt wird. Zugleich umfasst gemäß der Überschrift die Wirkungszeit Hoseas sowohl die des Amos als auch die des Micha (vgl. die Erwähnung von Jotam, Ahas und Hiskija in Mi 1,1).¹

Darüber, warum der jüngere Hosea entgegen der prinzipiell chronologischen Abfolge vor dem älteren Amos steht, lässt sich nur mutmaßen. Wahrscheinlich wurde der Grundbestand der Hoseaschrift früher als der Grundbestand von Amos formuliert.² Möglicherweise standen beide Bücher sogar bereits auf einer Zweiprophetenrolle, in der die prophetische Kritik am Nordreich Israel zusammengestellt war.³ Hinzu mögen inhaltliche Gründe kommen, wonach die Botschaft Hoseas als die umfassendere gedeutet wurde.⁴ Letztlich aber muss es bei der Feststellung von Franz Xaver Sedlmeier bleiben: „Die Frage, wieso das Buch Hosea das Zwölfprophetenbuch eröffnet, ist eine Quaestio disputata und bleibt eine solche ...“⁵

Synchrone Betrachtung

1. Der Gesamtcharakter des Amosbuches

Die Überschrift über das Amosbuch präsentiert den Propheten, seine Herkunft sowie Ort und Zeit seines Auftretens. Weder die Überschrift noch der weitere Text

1 Vgl. SCHAT, Entstehung 36.

2 Vgl. JEREMIAS, Anfänge.

3 Vgl. SCHAT, Entstehung 133–155.

4 Vgl. die Überlegungen bei WÖHRLE, Sammlungen 254.

5 SEDLMEIER, Franz Xaver, Hosea als Anfang des Zwölfprophetenbuches. Überlegungen zu einer Quaestio disputata: Heinz-Josef FABRY (Hg.), *The Books of the Twelve Prophets. Minor Prophets – Major Theologies* (BETL 295), Leuven u.a.: Peeters 2018, 425–440, 439.

nennen einen Verfasser. Die Überschrift behauptet nicht, dass Amos selbst den Text geschrieben habe. Was sie behauptet, ist nur, dass das Folgende „die Worte des Amos“ wiedergibt. Wir haben es also mit einer anonymen Schrift zu tun, die sich als Sammlung von Amosworten ausgibt.⁶

Tatsächlich ist das nach Amos benannte Buch eine Sammlung prophetischer Aussprüche – bis auf wenige Ausnahmen. Diese Ausnahmen allerdings sind von großem Gewicht. Gleich der erste Vers nach der Überschrift beginnt nämlich mit einem Narrativ: „Er sagte: ...“ (1,2). Damit übergibt der anonyme Autor des Amosbuches das Wort an den Propheten. Dieser behält es bis 7,9; darauf, dass er oft hinter die Autorität seines Gottes zurücktritt, indem er seine Worte mit der Formel „So spricht JHWH“ einleitet, ist gleich noch zurückzukommen.

Erst in 7,10 meldet sich der Erzähler wieder zu Wort, indem er in 7,10–17 eine Erzählung wiedergibt, innerhalb derer die Worte von Amos' Widersacher Amazja und seine eigenen jeweils eigenständig eingeleitet werden (für Amos in 7,14). Danach aber redet der Prophet bis zum Ende des Buches weiter.

Einen Text, in dem im Wesentlichen eine oder mehrere Figuren reden, nennt man herkömmlich ein Drama. So kann man das Amosbuch in der Tat als „a kind of drama“ bezeichnen.⁷ Da die Figurenrede von Amos (und Amazja) narrativ eingeleitet wird – und nicht als Paratext, der nicht mitgelesen oder -gesprochen wird, wie im modernen Drama –, ist es präziser, von einer „epischen Erzählung im dramatischen Modus“ zu sprechen,⁸ in ihr dominiert die Figurenrede („die Worte des Amos“), aber diese ist narrativ eingefasst.

Ausgehend von der Deuterojesaja-Exegese hat Klaus Baltzer die These vertreten, dass ein solcher dramatischer Text auch zur Aufführung gelangt sein könnte.⁹ Helmut Utzschneider und Stefan Ark Nitsche haben diese Spur weiterverfolgt und erwogen, dass beim lauten Lesen (oder Auswendigsprechen) eines prophetischen Textes der Vortragende Elemente der Performanz verwendet hat.¹⁰ Dies ist ein wichtiger Einspruch gegen die Vorstellung, Prophetenbücher seien „eine Sorte Literatur für geschlossene Zirkel“,¹¹ möglicherweise „von Anfang an für das Schriftstudium in gelehrten und frommen Zirkeln“ geschaffen.¹² Eine andere Frage ist, inwieweit sich Hinweise auf die „Aufführung“ in den Texten selbst finden lassen. Doch selbst wenn man da wenig fündig wird und auf die kreative Phantasie angewiesen bleibt, versteht es sich, dass

6 Vgl. den Ansatz von MÖLLER, Karl, „Hear this word against you“: a Fresh Look at the Arrangement and the Rhetorical Strategy of the Book of Amos: VT 50 (2000), 499–518, wonach „the editors or redactors of the book“ (510) „intend to present to their readers an account of the prophet Amos ...“ (517). Auch SWEENEY, Twelve Prophets 195f., erkennt an, dass in 1,1 ein anonymer Autor die Worte des Amos präsentiert, die in 1,2 – 9,15 zu finden seien (und die Sweeney allesamt auf Amos selbst zurückführt).

7 So EIDEVALL, Amos 98, vgl. 13–15.

8 CASAGRANDE, „A little Drama“ 208 und passim.

9 BALTZER, Klaus, Deutero-Jesaja (KAT X/2), Gütersloh: Gütersloher 1999.

10 Vgl. UTZSCHNEIDER, Helmut, Micha (ZBK 24.1), Zürich: TVZ 2005; NITSCHKE, Stefan Ark, Jesaja 24–27: ein dramatischer Text. Die Frage nach den Genres prophetischer Literatur des Alten Testaments und die Textgraphik der großen Jesajarolle aus Qumran (BWANT 166), Stuttgart: W. Kohlhammer 2006.

11 KRATZ, Worte des Amos, 341.

12 KRATZ, Reinhard Gregor, Probleme der Prophetenforschung: DERS., Prophetenstudien. Kleine Schriften II (FAT 74), Tübingen: Mohr Siebeck 2011, 3–17, 10.

jede gute Lesung performative Elemente (Stimmmodulation, Lautstärkevarianz, Mimik, Gestik) enthält.¹³

2. Der Aufbau des Buches

Das Amosbuch lässt sich in vier Teile gliedern.¹⁴ Am 1–2 enthält Völkersprüche in Gestalt eines gleichmäßig aufgebauten Gedichts in acht Strophen. In den ersten sechs Strophen werden fremde Völker angesprochen. Darauf folgt eine Strophe über Juda, die ähnlich lang ist wie die sechs Strophen über fremde Völker. Ziel der Komposition ist die achte Strophe, die Israelstrophe. Sie ist ungleich länger und weicht auch formal von den vorhergehenden Strophen ab.

Teil zwei des Amosbuches sind Kap. 3–6, eine Sammlung kürzerer und längerer Sprüche. Diese Sprüche wenden sich fast ausschließlich an das Nordreich Israel und seine Bewohnerschaft und drohen dieser mit Untergang, Verbannung und Fremdherrschaft. Die Redeeinleitungen mit „Hört dieses Wort, das JHWH über euch geredet hat“ (3,1) und „Hört dieses Wort, das ich über euch anhebe“ (5,1) gliedern die Sammlung in zwei Teile.

Im dritten Teil, Kap. 7,1 – 9,6, ändert sich der Charakter der Texte, obwohl zunächst immer noch Amos das Wort hat. Wir finden in Ich-Form einen Bericht des Propheten über fünf Visionen, die er empfangen habe. Eingefügt ist ein weiterer Bericht darüber, wie Amos aus dem Nordreich ausgewiesen und nach Juda geschickt wird (7,10–17), in dem sich der Erzähler erstmals nach 1,2 wieder zu Wort meldet. Nach der kurzen Erzählung finden sich, wie in Kap. 3–6, wieder Worte des Amos (8,4–14).

Abgeschlossen wird das Amosbuch durch den Passus 9,7–15. Während das Meiste, das wir bis dahin lesen konnten, auf den Untergang Israels hinausläuft, richten sich die Schlussverse auf eine Zukunft, die voller Hoffnung ist. Diese Verse sollen nicht, wie man es oft auslegt, die Botschaft des Amos korrigieren, sondern sie zu Ende denken. Fragen, die sich bei der Lektüre der Amoschrift gestellt haben, werden hier zum Schluss beantwortet.¹⁵

Die vier Abschnitte des Amosbuches beschreiben eine dramatische Bewegung. Sie geht aus von JHWH, der von Jerusalem aus seine Stimme erhebt (1,2). In den Völkersprüchen dokumentiert er seinen universalen Anspruch, lässt aber sofort erkennen, dass das eigentliche Ziel der Anklagen und Drohungen Juda und ganz besonders Israel sind. Israel steht sowohl in den Worten der Kap. 3–6 als

13 Erwähnt sei hier auch die Untersuchung von RILETT WOOD, Joyce, *Amos in Song and Book Culture* (JSOT.S 337), London / New York: Sheffield Academic Press 2002. Sie versteht das Amosbuch als die schriftliche Edition eines ursprünglich mündlich vorge-tragenen Zyklus, vgl. zusammenfassend 95: „Amos composed a song cycle he could perform before a live audience, but his editor changed it into a historical and biographi-cal piece of archival interest.“

14 Nach ausführlicher Diskussion zahlreicher vorgeschlagener Gliederungen des Buches kommt BRAMER, Stephan J., *Analysis of the Structure of Amos: Bibliotheca Sacra* 156 (1999), 160–174, zu der auch hier vertretenen Vierteilung. Eine umfassende Forschungs-geschichte zur Gliederung des Amosbuches findet sich bei KOLANI, Amos, 43–118.

15 Vgl. R. KESSLER, Von hinten gelesen.

auch in 7,1 – 9,6 fast ausschließlich im Fokus des Interesses. Die Drohung mit Verbannung (5,27; 6,7) und Fremdherrschaft (6,14) und die Ankündigung des Endes, das „zu meinem Volk Israel“ kommt (8,2), markieren den Zielpunkt der Worte. Aber damit ist die Bewegung, die mit 1,2 eingesetzt hat, noch nicht am Ziel. In der Erwartung, dass die Worte des Amos in Juda, wohin ihn der Oberpriester von Bet-El geschickt hat, weiterwirken, eröffnet sich eine Hoffnung, die von der wieder aufgerichteten Hütte Davids (9,11) ausgeht und sowohl die Überlebenden des Nordreichs Israel, die von ihren unterdrückerischen Strukturen befreit werden sollen, als auch den Rest der Völker mit einschließen wird. Erst damit ist das Amosbuch zu seinem Ziel gekommen.

3. Der Prophet in der Autorität JHWH

Fast alles, was Amos sagt, stellt er unter die Autorität Gottes, in dessen Namen er spricht. Das Buch ist durchzogen von Formeln, die das anzeigen: „So spricht JHWH“ (1,3.6.9 u. ö., insgesamt vierzehnmal), „spricht (der Herr) JHWH“ (1,5.8.15 u. ö., insgesamt neunmal), „Spruch JHWHs“ (mit Erweiterungen des Gottesnamens) (2,16; 3,10.13 u. ö., insgesamt achtzehnmal) und „geschworen hat JHWH ...“ (4,2; 6,8; 8,7). Die Gottesworte selbst sind ferner meist daran erkenntlich, dass JHWH in der ersten Person spricht.

In einem rein formal ausgerichteten Kommunikationsschema muss man die Gottesrede einer eigenen, unter der der Prophetenrede angesiedelten Kommunikationsebene zuweisen. Dies sei an Am 1,1–3 illustriert (K = Kommunikationsebene):

- K1 der reale Autor (unbekannt)
- K2 der implizite Erzähler (V. 1 + „Er sagte“ aus V. 2)
- K3 der Prophet (V. 2)
- K4 Gott (V. 3 nach „So spricht JHWH“)

Im Einzelnen ist die Unterscheidung von Prophetenrede und Gottesrede meist möglich und sinnvoll. Innerhalb der vom Propheten in Ich-Form erzählten Visionen muss man sogar sagen, dass der prophetische Erzähler, wenn er JHWH reden lässt, diesen regelrecht zitiert: „Es soll nicht sein, sagte JHWH“ (7,3; vgl. V. 6); „Da sagte JHWH zu mir: Was siehst du, Amos?“ (7,8; vgl. 8,2).

Einige Stellen aber sind auffällig. Entweder geht die Prophetenrede unmerklich in Gottesrede über; in 3,1 fängt der Prophet an: „Hört dieses Wort, das JHWH über euch geredet hat, ihr Israelskinder“, um dann übergangslos mit Gottesrede weiterzumachen: „über den ganzen Volksstamm, den *ich* aus dem Land Ägypten heraufgeführt habe“. Oder aber es ist nur schwer zu entscheiden, ob an einer Stelle Gott selbst oder der Prophet spricht (z. B. 5,1–2). Dies ist ein Hinweis darauf, dass es zu einfach wäre, den Übergang von K3 zu K4 prinzipiell so zu deuten, dass nun der Prophet JHWH zitiert.

Lange galt es in der Exegese als selbstverständlich, die „So spricht JHWH“-Formel als „Botenformel“ zu bezeichnen. Vor dem Hintergrund einer Wort-Gottes-Theologie verstand man den Propheten als Boten, der die göttliche Botschaft den Menschen übermittelt und dabei vollständig hinter demjenigen zurücktritt, der ihn geschickt hat. Zugespielt könnte man sagen, der Prophet zitiere, was Gott ihm aufgetragen hat.

Versucht man dagegen, die Formel in ihrem Kontext als Sprechakt zu verstehen, wie Andreas Wagner das in seiner wichtigen Studie zur *kōh ʾāmar-JHWH*-Formel getan hat, bröckelt dieses Bild. Wagner zeigt, dass die Formel kein Zitat eines *JHWH*-Wortes ist und dann präterital zu übersetzen wäre, sondern einen deklarativen Sprechakt darstellt, der mit Präsens wiederzugeben ist: Indem der Prophet spricht, stellt er sich unter die absolute Autorität des Gottes, in dessen Namen er spricht. Die Formel drückt – in Wagners eigenen Worten – aus, „dass der Sprecher das nach der Formel Gesprochene in eine Rede des Absenders wandelt (*so spricht N.N. hiermit durch Sprecher*)“.¹⁶ Amos ist kein mündlicher „Briefträger“, der etwas Ausformuliertes weitergibt, sondern verhält sich wie ein diplomatischer Botschafter, der in der Autorität seiner Regierung spricht.

Indem der Prophet „das nach der Formel Gesprochene in eine Rede des Absenders wandelt“, ist es berechtigt, die Ebenen K3 und K4 zu differenzieren. Man muss aber sehen, dass sie inhaltlich etwas Anderes bedeuten, als wenn der Prophet ein Wort Gottes zitieren würde; der Prophet selbst beansprucht, in der Autorität Gottes zu sprechen.

4. Die immanente Selbstverortung des Buches

Das Amosbuch ist in Zeit und Raum klar verortet. Die Überschrift gibt die Regierungszeit der Könige Jerobeam II. von Israel (786–746 v. Chr.) und Usija von Juda (786–736) als Zeit des Auftretens des Amos an. Jerobeam wird dann noch in 7,10, das Haus Jerobeams in 7,9 erwähnt.¹⁷ Andere Referenzen auf geschichtliche Ereignisse im Buch lassen sich in dieser Zeit verorten, so die Übergriffe der Aramäer von Damaskus in Gilead (1,3) oder die Verweise auf die (wahrscheinlich assyrischen) Eroberungen von Kalne, Hamat-Rabba und Gat (6,2) oder die eigenen Eroberungen von Lo Dabar und Karnajim (6,13); allerdings wäre ohne den zeitlichen Referenzrahmen der Überschrift keines dieser Vorkommisse aus sich heraus sicher datierbar. Diese Determination durch die Angaben der Überschrift gilt noch stärker für die auffällige Tatsache, dass die ab Mitte des 8. Jh.s alles dominierende Großmacht im Amosbuch nicht erwähnt wird. Dies passt in die 1. Hälfte des 8. Jh.s, wäre aber ohne die Vorgabe der Überschrift ohne jede Aussagekraft.¹⁸

Die nähere Datierung in 1,1: „zwei Jahre vor dem Erdbeben“ gibt zwar einen präzisen Jetztzeitpunkt an. Da aber innerhalb des Textes der Zeitpunkt dieses Erdbebens nie fixiert wird, bleibt dieser Jetztzeitpunkt merkwürdig in der Schwebe.

Von der Jetztzeit der Regierung Jerobeams II. und Usijas blickt der Text einerseits in die Vergangenheit zurück. Dazu wird man allerdings nicht die Aussagen über *JHWH* als Schöpfer in den hymnischen Stücken (4,13; 5,8–9; 9,5–6) zählen können. Die sind fast ausschließlich partizipial formuliert und denken nicht an eine *creatio prima*, son-

16 WAGNER, Prophetie 42.

17 LEVIN, Christoph, Amos und Jerobeam I.: VT 45 (1995), 307–317, nimmt an, in Am 7,9 sowie 7,10–17 sei ursprünglich Jerobeam I. gemeint gewesen, und erst die Überschrift Am 1,1 habe den Bezug zu Jerobeam II. hergestellt. Das bleibt Spekulation. Im jetzigen Amosbuch ist jedenfalls Jerobeam II. gemeint.

18 Über die vielfältigen Möglichkeiten, das Assurschweigen in Amos zu deuten, informiert umfassend STRIJDOM, Amos 235–249.

dern sprechen von der göttlichen *creatio continua*. So geht der Blick am weitesten zurück, wenn er von der Herausführung Israels aus Ägypten spricht (2,10; 3,1; 9,7); ihr werden in 9,7 Herausführungen der Philister aus Kaffor und der Aramäer aus Kir an die Seite gestellt, von denen wir sonst nichts wissen. Auch die im kanonisch gewordenen Geschichtsbild auf die Herausführung folgende vierzigjährige Wüstenzeit sowie die Landnahme finden Erwähnung (2,10; 5,25). Wohl nach der Landnahme muss man sich die Übergriffe gegen Gottgeweihte und Propheten vorstellen, die 2,12 erwähnt. Danach kommen wir in die Königszeit, die mit der zweimaligen Erwähnung von David evoziert wird (6,5; 9,11); in 9,11 wird die Epoche Davids als „Tage der Urzeit“ bezeichnet. Am nächsten in die Gegenwart reichen die Vorwürfe, die den Nachbarvölkern im Völkergedicht gemacht werden, ohne dass der Text sich auf eine genauere zeitliche Fixierung festlegen würde. Dasselbe gilt für die Schläge, die JHWH nach dem Kehrversgedicht von 4,6–11 in der Vergangenheit über Israel gebracht hat. Auch die geschichtlichen Ereignisse, auf die 6,2.13 anspielen, liegen offenbar in der jüngeren Vergangenheit, ohne genauer datiert zu werden.

Vom (fiktionalen) Jetztpunkt geht der Blick sodann in die Zukunft. In den meisten der prophetischen Drohungen bleibt sie zeitlich unbestimmt. Das ändert sich auch dann nicht, wenn von einem Tag (3,14; 8,9.13) oder kommenden Tagen (4,2; 8,11) die Rede ist. Auch der „Tag JHWHs“ liegt zwar in der Zukunft, wird aber zeitlich nicht fixiert (5,18–20). Aus inhaltlichen Gründen ist allerdings davon auszugehen, dass die Tage des Heils in den Schlussversen (9,11.13) noch später liegen als die vorher angekündigten Unheilstage.

Die Konzentration auf die Geschichte Israels zwischen dem Exodus aus Ägypten und der künftigen Aufrichtung der Hütte Davids spiegelt sich in der räumlichen Verortung des Buches wider. Nach der Überschrift ist der Adressat der Worte des Amos, der selbst aus dem judäischen Tekoa stammt, Israel; weil gleich anschließend der König von Juda und der König von Israel unterschieden werden, muss mit Israel hier das Nordreich gemeint sein. Vom Nordreich sprechen auch die allermeisten Amosworte von 1,3 – 9,6. Ganz eindeutig ist das, wenn mit Samaria (3,9.12; 4,1; 6,1; 8,14), Bet-El (3,14; 4,4; 5,5f.; 7,10–17), Gilgal (4,4; 5,5) und Dan (8,14) Orte aus dem Norden genannt werden.

Zwei Ausnahmen stechen heraus. Die eine ist die gelegentliche Erwähnung von Juda, so in der Judastrophe des Völkergedichts (2,4–5) und in der Adressatenangabe in 6,1 (Zion). Angesichts des dominanten Fokus auf den Norden soll offenbar in Erinnerung gehalten werden, was schon der Mottovers in 1,2 sagt, dass nämlich das Wort JHWHs von Zion und Jerusalem ausgeht und also Juda zumindest mit betroffen ist. Nach der Ausweisung des Propheten nach Juda (7,10–17) bleibt der Süden immer im Blick, auch wenn er erst mit der „Hütte Davids“ in den Schlussversen (9,11) ausdrücklich genannt wird.¹⁹

19 DAVIS, Philip R., Why Do We Know About Amos?: Diana Vikander EDELMAN / Ehud BEN ZVI (Hg.), *The Production of Prophecy. Constructing Prophecy and Prophets in Yehud*, Oakville: Equinox 2009, 55–72, 55, hat Recht, wenn er sagt: „The book is about Judah as much as about Israel ...“. Wenn er fortfährt: „the book must be more about Judah than about Israel“, dann stimmt das quantitativ sicher nicht; trotzdem verweist die Eckstellung von 1,1–2 und 9,11–15 darauf, dass das Buch in seiner überlieferten Form auf ein judäisches Publikum zielt.

Die zweite Ausnahme von der Konzentration auf das Nordreich Israel sind die Stellen, an denen „Israel“ eine weitere Bedeutung hat. An Exodus, Wüstenwanderung und Landnahme waren nach dem biblischen Geschichtsbild nicht nur die Nordstämme beteiligt. So sehr das Amosbuch bis zur Ankündigung des Endes für „mein Volk Israel“ (8,2) vor dem Hintergrund des schon in der Überschrift gesetzten Dualismus von Israel und Juda zu lesen ist, ist doch immer im Blick zu behalten, dass „Israel“ auch eine weitere Bedeutung hat als die des Staatsnamens für den Norden. Der Schluss stellt es sich so vor, dass zwar die staatlichen Strukturen des Nordreichs vernichtet werden, dass aber das „Haus Jakob“, also die Bevölkerung des Nordens, überlebt (9,8) und unter dem Schutz der Hütte Davids eine Zukunft hat (9,11).

Das Amosbuch ist räumlich auf Israel im engeren und weiteren Sinn fokussiert. Aber es ist dies vor dem Hintergrund eines Bildes von Gott, der universal wirkt. Im Völkergedicht zieht er sechs Nachbarvölker Israels und Judas zur Rechenschaft. Und in den Schlussversen erinnert er daran, dass er eine eigene Geschichte mit den Kuschiten, Philistern und Aramäern hat (9,7) und die Überlebenden der kommenden Katastrophe aus den Völkern ebenfalls unter den Schutz der Hütte Davids stellen will, indem er seinen Namen über ihnen ausruft (9,12).

5. Thema und Theologie des Buches

Dass das Amosbuch von scharfer Kritik an allen möglichen Missständen geprägt ist, zeigt bereits eine oberflächliche Lektüre. Schon das Völkergedicht am Anfang wirft den Nachbarstaaten Kriegsverbrechen vor. Mit der Israelstrophe setzt die Sozialkritik ein, die im Buch dominiert.²⁰ Unterdrückung und Ausbeutung der Armen sowie der Luxus der Reichen stehen im Fokus der Anklagen. Häufig wird auch religiöses Fehlverhalten in die Kritik einbezogen. Solche Kritik ist parteiisch. Sie enthält keine objektive Beschreibung sozialer und religiöser Zustände, sondern versteht sich als engagiert zugunsten derjenigen, die sie als Opfer der Entwicklung ausmacht.²¹

Aus der Kritik leiten sich die drohenden Zukunftsansagen her. Sie zielen zunächst auf das Geschick der Täter (z. B. 4,1–3). Aber von Anfang an ist klar, dass das Gericht nicht mit chirurgischer Präzision zwischen Tätern und Opfern unterscheidet, sondern in Gestalt von Erdbeben und militärischer Niederlage, von Ver-

20 Zur Sozialkritik des Amos vgl. die grundlegenden Untersuchungen von FENDLER, Marlene, Zur Sozialkritik des Amos: *EvTh* 33 (1973), 32–53; SCHOTTRUFF, Willy, Der Prophet Amos. Versuch der Würdigung seines Auftretens unter sozialgeschichtlichem Aspekt: DERS. / STEGEMANN, Wolfgang (Hg.), *Der Gott der kleinen Leute. Sozialgeschichtliche Bibelauslegungen*. Band 1 Altes Testament, München: Kaiser / Gelnhausen u.a.: Burckhardtthaus-Laetare 1979, 39–66; COOTE, Robert B., *Amos among the Prophets. Composition and Theology*, Philadelphia: Fortress Press 1981, 24–39; FLEISCHER, Sozialkritik; JARUZELSKA, Amos.

21 Von daher ist unbedingt die Warnung von CLINES, David J. A., *Interested Parties. The Ideology of Writers and Readers of the Hebrew Bible* (JSOT.S 205), Sheffield: Sheffield Academic Press 1995, 76–93, zu beherzigen, sich als Leserin oder Kommentator nicht einfach (unreflektiert) mit der Position des Propheten zu identifizieren.

bannung und Fremdherrschaft alle betroffen wird. Zielpunkt dieser Linie ist die Ankündigung der vierten Vision: „Gekommen ist das Ende zu meinem Volk Israel“ (8,2).

Verkünder des
Endes oder
Umkehrpre-
diger?

Was ist der Zweck solcher Kritik und Gerichtsankündigung? Welche Theologie zeigt sich darin?

Eine vor allem in der deutschsprachigen Forschung lange Zeit vorherrschende Auffassung sieht in der Ankündigung des Endes in 8,2 den hermeneutischen Schlüssel zum Verständnis von Amos. Das ist dieser Auslegung zufolge zunächst so zu verstehen, dass „[a]lles, was sonst über Israels Zukunft von Amos gesagt wird, ... diesen härtesten Satz aus[legt]“. ²² Das „Nein des Amos“ – so der viel aufgegriffene Titel von Rudolf Smend – ist demnach nicht nur „das Nein zum sozialen Verhalten des Volkes, zu seinem Geschichtsverständnis und zum Kultus“, sondern „schließlich als Konsequenz daraus das Nein zur Existenz Israels überhaupt“. ²³ Werner H. Schmidt geht sogar noch weiter. Das (angebliche) Nein zur Existenz Israels sei keine „Konsequenz“ aus dem sonstigen Nein, sondern umgekehrt sei die „Ahnung vom Israel unabwendbar drohenden Unheil“ die einzige dem Propheten offenbarte Erkenntnis, während der „Schuldaufweis – unumgänglich – Aufgabe des Propheten selbst“ sei. Ziel des Ganzen sei es, „durch die Aufdeckung der Schuld die Unheilsansage ... ‚bejahbar‘“ zu machen. ²⁴

Marvin Sweeney erinnert diese Auslegung an die Karikatur eines langhaarigen, Sandalen tragenden Mannes, der an einer Straßenecke mit einem Pappschild steht, auf dem „The end has come“ geschrieben ist. ²⁵ Was sollen die Vorübergehenden mit dieser Information anfangen? Sollen sie, wenn ihnen der Mann ihre Schuld aufzeigt, in die Lage versetzt werden, das „unabwendbar drohende Unheil“ zu bejahen? Die Frage stellen heißt, die Problematik der unterstellten Antwort aufzuzeigen.

Die Kritik an den Positionen, die in Amos den Verkünder des unabwendbar drohenden Endes für Israel sehen, geht in zwei Richtungen. Zunächst hat Erich Zenger aufgezeigt, dass das Gericht, das Amos ankündigt, kein Gericht über alle und jeden ist, sondern das Gericht „über die, die ruhigen Gewissens die zunehmende Verelendung der Kleinbauern und die strukturelle Verhinderung der Menschlichkeit hinnehmen, ja betreiben“, dass solche Gerichtsbotschaft aber zugleich „Hoffnung stiften“ kann – „für die Ausgebeuteten und Zukurzgekommenen zuallererst“. ²⁶ Haroldo Reimer hat den Versuch unternommen, dies exegetisch breit zu untermauern; er kommt zu dem Schluss: „Die Unheilsankündigungen des Amos sind sozial- und schichtenspezifisch ausgerichtet, sie betreffen nicht das Volksganze.“ ²⁷

22 WOLFF, Dodekapropheten, 124; vgl. fast wortgleich MARKERT, Amos, 472.

23 SMEND, Rudolf, Das Nein des Amos: DERS., Die Mitte des Alten Testaments. Gesammelte Studien Band 1 (BEVTh 99), München: Chr. Kaiser 1986, 85–103, Zitate 85.

24 Zitate bei SCHMIDT, Werner H., Die prophetische „Grundgewißheit“. Erwägungen zur Einheit prophetischer Verkündigung: Peter H. A. NEUMANN, Das Prophetenverständnis in der deutschsprachigen Forschung seit Heinrich Ewald (WdF 307), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1979, 537–564, 544.554.

25 SWEENEY, Dystopianization, 254.

26 ZENGER, Erich, Die eigentliche Botschaft des Amos. Von der Relevanz der politischen Theologie in einer exegetischen Kontroverse: Edward SCHILLEBEECKX (Hg.), Mystik und Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft, FS. J. B. Metz, Mainz 1988, 394–406, 405.

27 REIMER, Studien 229 (i. O. kursiviert).

Wird hier der Versuch unternommen, die „eigentliche Botschaft des (historischen) Amos zu erheben“ – vergleiche den Titel des Zengerschen Beitrags – und sozial zu differenzieren, so fragt eine weitergehende Kritik nach der rhetorischen und theologischen Funktion derartiger Unheilsansagen, wie sie sich bei Amos finden. Bestünde sie darin, die Ansage unabwendbar drohenden Unheils zu bejahen, müsste sie zu Lähmung und Apathie führen. Was sollte dann der ganze rhetorische Aufwand? Er zeigt, dass es dem Propheten und denen, die seine Worte tradieren, um mehr geht. In einer glücklichen Formulierung spricht Christof Hardmeier von „ultimativer Verwarnung“.²⁸ Die Begründung für das Kommen des Endes soll dieses nicht „bejahbar“ machen. Vielmehr wird das Ende als Konsequenz vor Augen gestellt, die dann unabwendbar ist, wenn sich das Verhalten nicht ändert.

Damit wird Amos nicht zum Umkehrprediger im eher vordergründigen Sinn der deuteronomistischen Theologie (2 Kön 17,13; Neh 9,26.30; Dan 9,6). So wenig 8,2 mit der Ansage des Endes als hermeneutischer Schlüssel zum Amosbuch taugt, so wenig tun das die Mahnungen aus Am 5,4–6.14–15. Beides gehört zusammen. Der Gott, den das Amosbuch verkündigt, findet sich mit dem Unrecht der Welt nicht ab. Er droht den Tätern das Ende an, er droht Israel das Ende an. Zugleich ruft er zum Leben („Sucht mich, so werdet ihr leben!“, 5,4). Wird die ultimative Verwarnung nicht befolgt, dann ist das Ende unabwendbar. Die Selbstoffenbarung Gottes in den Visionen zielt auf die Fürbitte des Propheten und Gottes Reue über das Unheil;²⁹ erst als der Prophet aus dem Königreich Israel ausgewiesen wird (7,10–17), ist der Untergang unabwendbar. Aber das ist nicht das, was Gott will. Deshalb ist seine Geschichte noch nicht am Ende. Die Ausscheidung der für das Unrecht Verantwortlichen (9,8–10) ermöglicht eine neue Zukunft.

Ein Weiteres kommt hinzu. Noch vor jeder diachronen Untersuchung des Amosbuches lässt sich feststellen, dass dieses die Botschaft des Propheten im Rückblick präsentiert. Schon die Überschrift mit ihrer Einordnung in die Geschichte Israels signalisiert dies. Bereits die antiken Leserinnen und Leser wissen also, dass das Nordreich untergegangen ist, wie Amos es angekündigt hat.³⁰ Sie verstehen aufgrund der Anklagen des Propheten, dass dieses Ende zu Recht kam. Inso-

28 HARDMEIER, Christof, Die Redekomposition Jer 2–6. Eine ultimative Verwarnung Jerusalems im Kontext des Zidkijaaufstandes: DERS., *Geschichtsdivinatorik in der spätvorexilischen Schriftprophetie*. Studien zu den Primärschriften in Jesaja, Zefanja und Jeremia, Zürich: TVZ 2013, 179–207. Der Begriff „ultimative Verwarnung“ findet sich auch bei SCHERER, *Gerichtsverkündigung 6*. Vgl. auch die Überlegungen von KEEL, Othmar, *Recht tun oder Annahme des drohenden Gerichts? (Erwägungen zu Amos, dem frühen Jesaja und Micha)*: BZ 21 (1977), 200–218. – Der Ausdruck „ultimative Verwarnung“ trifft die Härte der Anklagen und Androhungen des Amos besser als deren Bezeichnung mit „rhetoric of persuasion“; vgl. den Titel von MÖLLER, *Prophet*.

29 Zur Funktion der Fürbitte in prophetischen Texten vgl. Rossi, Benedetta, *L'intercessione nel tempo della fine*. Studio dell'intercessione profetica nel libro di Geremia (AnBib 204), Rom: Gregorian & Biblical Press 2013, 31–44.

30 Ob das von Mitgefühl oder Spott begleitet war, mag dahingestellt bleiben; vgl. die Überlegungen bei RADINE, Jason H., „Hear this word that I take up over you in Lamentation“ (Amos 5:1). *Lamentation Themes in the Book of Amos*: LeAnn SNOW FLESHER u.a. (Hg.), *Why? ... How Long? Studies on Voice(s) of Lamentation Rooted in Biblical Hebrew Poetry* (LHB/OTS 552), New York u.a.: Bloomsbury 2014, 1–19, 19.

fern rechtfertigt das Buch Gott, der beim Untergang des Staates Israel nicht versagt, sondern vielmehr alles getan hat, um sein Volk zu retten.³¹

Dass die Versuche, die Botschaft des Amos zu erfassen, so unterschiedlich ausfallen, hängt auch damit zusammen, dass sich die jeweiligen Autoren auf verschiedene literarische Ebenen beziehen. Das zuletzt skizzierte Bild geht vom gesamten Amostext aus. Autoren wie Wolff oder Zenger, so unterschiedlich ihre Beschreibung ausfällt, beziehen sich dagegen auf den historischen Amos, wie sie ihn aus den Texten rekonstruieren. Damit stehen wir vor der Aufgabe, das Buch unter diachronem Gesichtspunkt in den Blick zu nehmen.

Diachrone Betrachtung

Von der Überschrift angefangen weisen verschiedene Textsignale darauf hin, dass das Amosbuch eine längere Entstehungsgeschichte hat. Im Buchganzen sind Großeinheiten zu erkennen, die in sich eine mehr oder weniger deutliche Geschlossenheit aufweisen: die Völkersprüche in 1,3 – 2,16, die Spruchsammlung in Kap. 3–6 und der durch fünf Visionen zusammengehaltene Schlussteil 7,1 – 9,4(6). Innerhalb der Sammlung der Kap. 3–6 lassen sich thematisch oder strukturell zusammengebundene Teilsammlungen unterscheiden (3,9 – 4,5 mit der Konzentration auf Nordreichsorte, 5,1–17 als Ringkomposition). Größere Dichtungen (3,3–8 und 4,6–13) heben sich von kürzeren Sprüchen ab. Diese literarische Vielfalt lässt sich als Hinweis auf eine kürzere oder längere Entstehungsgeschichte verstehen. Wenige historische Anspielungen weisen in unterschiedliche Epochen. Hinzu kommen theologische Eigenheiten einiger Texte – etwa eine deuteronomisch-deuteronomistisch geprägte Sprach- und Gedankenwelt –, die auf verschiedene Entstehungszeiten verweisen. Auf all das ist in der Einzelauslegung einzugehen.

1. Textarchäologie und ihre Grenzen

In der Amos-Exegese, sofern sie überhaupt diachron zu arbeiten bereit ist, lassen sich zwei Extrempositionen markieren.

Nach Reinhard Gregor Kratz gehen zwar nur wenige Worte auf den historischen Amos zurück: „die Bildworte in 3,12ab α ; 5,2.3.19 und die Partizipien (Weherufe) in 3,12b β ; 4,1a α ²b; 5,7; 5,18a.20 (oder 5,18a β b.20b), vielleicht noch einiges aus 6,1a.3–6a.13.“³² Sie seien nur fragmentarisch erhalten, und ihr Sinn sei oft nur schwer zu erschließen. Dennoch sieht Kratz die Möglichkeit (und Notwendigkeit), „zum historischen Amos

31 LANG, Gott 59, bestimmt als Zweck des Amosbuches *Schuldaufarbeitung*, *Schuldbewältigung* und *Schuldbekennntnis*, womit vorausgesetzt ist, dass Gott für „beide Desaster der Jahre 722 und 587“ keine Schuld trägt (Hervorhebungen i. O.). Nach RADINE, Book 212, wurde schon die früheste Fassung des Amosbuches nach dem Fall Samarias geschrieben „for explaining and justifying the fall of the Northern Kingdom and averting a similar fate from happening to Judah“.

32 KRATZ, Worte des Amos 334.