

Vom Sinn prophetischer Gerichtsverkündigung bei Amos und Hosea (*)

Welchen Zweck verfolgen die Propheten mit ihrer Botschaft; welchen Sinn hat prophetische Gerichtsverkündigung im Alten Testament?

I. Ein Paradigmenwechsel in der Prophetenforschung

Wegen der Radikalität seiner Unheilsverkündigung hat man bei der Erörterung dieser Fragestellungen gern das Amosbuch als Muster herangezogen. Dabei war sich die ältere Forschung darüber einig, daß Amos über "eine unwahrscheinliche Hellsicht"⁽¹⁾ verfügte und sich durch einen unwiderstehlichen Zwang zur Verkündigung genötigt sah.

Seinen deutlichsten Ausdruck findet dieses prophetische Selbstverständnis in dem bekannten Amoswort aus Am 3,8:

Der Löwe hat gebrüllt, wer sollte sich nicht fürchten?!
[...] ⁽²⁾ JHWH hat geredet, wer sollte nicht prophetisch reden?!

Herrschte bei der Beurteilung des Ursprungs prophetischer Rede weitgehende Übereinstimmung, so war man sich uneins darüber, wie Schuld aufweis und Strafansage im Rahmen der Gerichtsrede eines Amos oder Hosea aufeinander bezogen sind, und welche Funktion sie dort jeweils ausüben.

Bis in die jüngste Zeit hinein vertritt Schmidt die Ansicht, daß die Priorität bei der Unheilsansage liegt. Für ihn führt erst "die Ahnung des Kommenden zu einer eindringlichen Analyse des Bestehenden"⁽³⁾. Die Kritik an der Wirklichkeit hat ausschließlich den Zweck,

(*) Die folgenden Ausführungen verstehen sich als Beitrag zur aktuellen Debatte um die angemessene religionsgeschichtliche Einordnung und theologische Würdigung alttestamentlicher Gerichtsprophetie.

⁽¹⁾ K. KOCH, *Die Profeten I. Assyrische Zeit* (Stuttgart ³1995) 127.

⁽²⁾ Adonaj vor JHWH ist aller Wahrscheinlichkeit nach sekundär und dürfte den nachgetragenen Vers Am 3,7 bereits voraussetzen. Vgl. zu diesem Problem J. JEREMIAS, *Der Prophet Amos* (ATD 24/2; Göttingen 1995) 31, Anm. 4.

⁽³⁾ W.H. SCHMIDT, *Zukunftsgewißheit und Gegenwartskritik*. Studien zur Eigenart der Prophetie (BThSt 51; Neukirchen-Vluyn ²2002) 64.

den Hörern die Möglichkeit zu eröffnen, das bevorstehende Unheil zu akzeptieren. Indessen sind die Propheten weder darauf aus, das Verhalten ihrer Zeitgenossen zu ändern noch die kommende Katastrophe abzuwenden. Anders urteilt Reventlow. Nach seiner Auffassung stellt selbst die härteste Gerichtsprophetie ein "Angebot"⁽⁴⁾ des in seiner Gnade souveränen Gottes dar. Das nähert die Scheltrede ihrer Funktion nach dem Mahnwort an, und die Unheilsansage gewinnt den Charakter einer ultimativen Verwarnung. Wie ein Kompromiß erscheint die von Koch vertretene Position, der prophetisches Denken mit einer Ellipse vergleicht⁽⁵⁾, die um zwei Brennpunkte, nämlich die Lagebeschreibung und die Zukunftsprognose, kreist⁽⁶⁾.

Die bisher skizzierte Debatte setzt voraus, daß in Israel, beginnend mit Amos, gefolgt von seinem nur wenig jüngeren Zeitgenossen Hosea, Propheten aufgetreten sind, die Künder von Unheil und Gericht waren, die eine Katastrophe kommen sahen, bevor sie sich ereignete.

Diese Sicht der Dinge wird inzwischen unter anderem von Kratz radikal in Frage gestellt⁽⁷⁾.

Er differenziert viel stärker als die bisherige exegetische Tradition zwischen Prophetenwort und Prophetenbuch⁽⁸⁾. Das Prophetenbuch trägt das Prophetenwort nicht nur weiter, dehnt es in seiner Bedeutung aus und kontextualisiert es neu, sondern gibt ihm eine ganz andere Richtung. Gerichtsverkündigung begegnet nicht bei Amos, Ho-

⁽⁴⁾ H. GRAF REVENTLOW, *Rechtfertigung im Horizont des Alten Testaments* (BEvTh 58; München 1971) 52.

⁽⁵⁾ Vgl. KOCH, *Profeten*, 21.

⁽⁶⁾ Vgl. KOCH, *Profeten*, 143.

⁽⁷⁾ Vgl. R.G. KRATZ, "Die Redaktion der Prophetenbücher", *Rezeption und Auslegung im Alten Testament und seinem Umfeld* (Hrsg. R.G. KRATZ – T. KRÜGER) (OBO 153; Fribourg – Göttingen 1997) 9-27; DERS., "Erkenntnis Gottes im Hoseabuch", *ZThK* 94 (1997) 1-24; DERS., "Das Neue in der Prophetie des Alten Testaments", *Prophetie in Israel. Beiträge des Symposiums «Das Alte Testament und die Kultur der Moderne»* (Hrsg. I. FISCHER et al.) (Altes Testament und Moderne 11; Münster et al. 2003) 1-22; DERS., "Die Worte des Amos von Tekoa", *Propheten in Mari, Assyrien und Israel* (Hrsg. M. KÖCKERT – M. NISSINEN) (FRLANT 201; Göttingen 2003) 54-89. Ähnliche Tendenzen finden sich in der Forschung auch bezogen auf Jesaja. Vgl. dazu vor allem U. BECKER, *Jesaja – von der Botschaft zum Buch* (FRLANT 178; Göttingen 1997); DERS. – M. KÖCKERT – J. BARTHEL, "Das Problem des historischen Jesaja", *Prophetie in Israel. Beiträge des Symposiums «Das Alte Testament und die Kultur der Moderne»*, 105-135 (117-124).

⁽⁸⁾ Vgl. KRATZ, *Amos*, 60-65.

sea etc., sondern erst und ausschließlich in den nach diesen und anderen Propheten benannten Büchern. Mit anderen Worten: Amos und Hosea waren gar keine Gerichtspropheten. Der Anteil an authentischen Prophetenworten am Amos- und Hoseabuch ist verschwindend gering.

Daß die nach Amos und Hosea benannten Bücher Gerichtsprophetie im qualifizierten Sinn enthalten, haben wir laut Kratz ganz und gar der "theologischen Reflexion schriftgelehrter Kreise"⁽⁹⁾ zu verdanken. Den Übergang vom Prophetenwort zum Prophetenbuch kann Kratz als Zäsur zwischen "sog. vorklassischer und klassischer Prophetie"⁽¹⁰⁾ beschreiben. An anderer Stelle wird er noch deutlicher, wenn er mit modifizierter Terminologie "die 'klassische', altorientalische und die 'nachklassische', spezifisch alttestamentliche Gestalt der Prophetie"⁽¹¹⁾ voneinander abhebt. Gerichtsprophetie ist zwar etwas Einzigartiges, zugleich damit aber auch etwas Nachklassisches. Amos, Hosea etc. unterscheiden sich als historische Figuren durch nichts von den religiösen Spezialisten aus der Umwelt Israels oder von den Gottesmännern, wie sie uns im Alten Testament innerhalb der vorderen Propheten begegnen. Eingereiht in diesen religionsgeschichtlichen Kontext können alttestamentliche Schriftpropheten von Kratz wieder als Heilspropheten oder sogar als "Kultpropheten"⁽¹²⁾ apostrophiert werden.

Legt man dieses Verständnis von Prophetie zugrunde, findet die Frage nach dem Sinn prophetischer Gerichtsverkündigung bei Amos und Hosea eine Antwort, mit der sich die ältere Debatte erledigt zu haben scheint. Prophetische Unheils- und Gerichtstexte blicken immer schon auf die Katastrophe zurück. Sie wollen im Nachhinein erklären, wie das bereits vollzogene Unglück geschehen konnte. Deshalb stilisieren sie es zum Gericht JHWHs. Damit JHWH in seinem Gericht gerecht erscheint, wird ein Schuldaufweis geliefert, der die Notwendigkeit der göttlichen Heimsuchung begründet. Um dem Schuldaufweis mehr Nachdruck zu verleihen, konstruierte man schließlich bestimmte Traditionen eines heilsgeschichtlichen Verhältnisses zwischen JHWH und seinem Volk und projizierte sie in die Zeit vor der Katastrophe zurück. So läßt man die Schuld als Bruch eines besonderen Verhältnisses zwischen JHWH und Israel erscheinen,

⁽⁹⁾ KRATZ, *Redaktion*, 21.

⁽¹⁰⁾ KRATZ, *Redaktion*, 22.

⁽¹¹⁾ KRATZ, *Das Neue*, 10.

⁽¹²⁾ KRATZ, *Das Neue*, 19.

das es in Wirklichkeit gar nicht gegeben hat. Am eindrucklichsten exemplifiziert Kratz diese Sicht am Beispiel Hoseas⁽¹³⁾. Für Kratz sind alle theologisch qualifizierten Anspielungen auf Israels religiöses Überlieferungsgut im Hoseabuch redaktioneller Herkunft. Heilsgeschichte ist weder ein Schatz der lebendigen Religion noch der institutionellen Religionspflege, sondern wird ausschließlich redaktionell hervorgebracht.

Die drastische Reduktion authentischer Prophetenworte hält Kratz für das einzig mögliche Ergebnis der literarhistorischen Untersuchung der Texte sowie ihres Vergleichs mit religionsgeschichtlichen Analogien, wobei er teils das eine, teils das andere stärker betont. Man wird jedoch an keiner Stelle den Verdacht los, daß es immer der religionsgeschichtliche Vergleich ist, der *a priori* die Ergebnisse der Textanalyse präjudiziert. Amosisch oder hoseanisch kann grundsätzlich nur das sein, was sich inhaltlich nicht von dem abhebt, was sonst an Prophetie im Alten Orient üblich ist. Das aus der Leben-Jesu-Forschung bekannte doppelte 'Unähnlichkeitskriterium' wird von Kratz bezogen auf die Propheten in ein 'Ähnlichkeitskriterium' verwandelt⁽¹⁴⁾. Da der Alte Vordere Orient Unheilspredigt, die über bloße Unheilssahnungen hinausgeht, laut Kratz nicht kennt, darf man sie auch Gestalten wie Amos oder Hosea nicht zutrauen. Die redaktionell erarbeitete Unheilspredigt der Prophetenbücher ist Produkt der Erschütterung, die der Untergang des Nordreichs hervorgerufen hat.

Hier sind gängige Prinzipien moderner Text- und Geschichtshermeneutik als Schlüssel der Prophetenexegese miteinander vereint. An erster Stelle steht die *Tendenzkritik*, die sich im Rahmen der literarhistorischen Textuntersuchung in Form von Redaktionskritik realisiert. Daß dabei textexterne Maßstäbe zum bestimmenden Moment der Auslegung avancieren, wird nicht als Problem empfunden. Hier schließt sich jedoch der Zirkel einer Argumentation, deren Ergebnisse durch das Prinzip der Analogie immer schon im voraus feststehen, denn dieses fordert für alle als historisch anzuerkennenden Phänomene Erscheinungen, mit denen sie sich parallelisieren lassen. Geschieht doch etwas, das aus dem Rahmen zu fallen scheint, tritt das Prinzip der Korrelation in Kraft, das alles Geschehen nach der Gesetzmäßigkeit der Wechselwirkung aufeinander bezieht.

⁽¹³⁾ Vgl. KRATZ, *Erkenntnis Gottes*, 1-24.

⁽¹⁴⁾ Vgl. KRATZ, *Amos*, 65.

Bei der Auseinandersetzung mit dem provokanten Entwurf sollen im folgenden zwei Fragen beachtet werden:

Kann religionsgeschichtliche Analogie den Beweis für die Unmöglichkeit überindividueller alttestamentlicher Unheilsprophetie aus staatlicher Zeit erbringen?

Wendet Kratz das Kriterium der Korrelation auf die einzig mögliche Weise an, und werden die von ihm gezogenen Schlüsse der Logik prophetischer Gerichtsverkündigung gerecht?

II. Heils- und Unheilsprophetie außerhalb und innerhalb des Alten Testaments

Unbestritten stellt in Israels Umwelt Heils- und Kultprophetie ein verbreitetes Phänomen dar. Man kann dabei zum Beispiel an die neuassyrischen Heilsprophezeiungen zur Unterstützung der Könige Asarhaddon und Assurbanipal denken. Ich zitiere einige paradigmatische Sätze aus einem Heilsorakel der Göttin Ištar von Arbela, das an Asarhaddon (681-669) vermittelt wurde⁽¹⁵⁾:

Fürchte dich nicht, Asarhaddon!
Auf die Menschheit vertraue nicht!
Erhebe deine Augen
zu mir, schau auf mich!
Ich bin Ištar von Arbela!
Fürchte dich nicht, preise mich! (16, 27-30, 33)⁽¹⁶⁾.

Der affirmative Charakter dieser Art von Prophetie ist unverkennbar. Deutlich ist zugleich, daß die Ermutigung des Königs dazu dienen soll, ihn so eng wie möglich an die Gottheit zu binden. Heilsprophetie geht hier Hand in Hand mit prophetischer Mahnung. Indem Ištar dem König ihre Unterstützung zusagt, verlangt sie zugleich sein ungeteiltes Vertrauen. Aus dem Zuspruch leitet sich ein Anspruch ab.

Daß Götter durch Vermittlung von Propheten Forderungen bei Menschen geltend machen, kennen wir auch aus den sog. 'Propheten-

⁽¹⁵⁾ Historischer Hintergrund der Gruppe von Orakeln, denen der hier angeführte Text zugehört, ist Asarhaddons siegreicher Krieg gegen seinen Bruder, der Asarhaddons Aufstieg zur Herrschaft nach sich zieht. Vgl. dazu M. NISSINEN, *Prophets and Prophecy in the Ancient Near East* (Writings from the Ancient World 12; Atlanta 2003) 101.

⁽¹⁶⁾ Meine Übersetzung richtet sich nach der Transkription von NISSINEN, *Prophets*, 105.

briefen' von Mari. In einem Schreiben Nur-Sins, des Legaten von Mari, an Zimri-Lim erstattet Nur-Sin seinem König Bericht. Dabei geht es um das Auftreten prophetischer Gestalten, die im Namen des Gottes Addu Warnungen und Mahnungen an Zimri-Lim richten. Er soll Gaben und Gut, die der Gott von ihm fordert, unverzüglich bereitstellen:

Wenn er nicht (scil. das Gewünschte) gibt — Herr des Thrones,
des Landes und der Stadt bin ich! — was ich gab,
werde ich wegnehmen. Wenn es sich (aber) nicht so (verhält),
und er meinen Wunsch erfüllt, werde ich ihm Thron über Thron,
Haus über Haus, Länder über Länder,
Stadt über Stadt geben (21-26)⁽¹⁷⁾.

Es besteht eine besonders enge Beziehung zwischen Addu von Kallassu und Zimri-Lim von Mari, denn der König verdankt es dem Gott, daß es ihm gelungen ist, die Mari-Dynastie zu restituieren. Jetzt verlangt der Gott, daß Zimri-Lim sich dadurch erkenntlich zeigt, daß er die angemessenen Gunsterweise nicht zurückhält. Das gleichsam 'heilsgeschichtliche' Verhältnis ist auf Wechselseitigkeit angelegt. Wenn Zimri-Lim seinem Part nicht gerecht wird, nimmt Addu seine Gaben zurück. Zimri-Lim wird also in Form einer ultimativen Verwarnung vor ein klares Entweder-Oder gestellt. Zugleich ist unverkennbar, daß keine unbedingte Unheilsprophezeiung vorliegt. Denn die Drohung will nicht das Ende des Monarchen, sondern dient dem Zweck, ihn zu einer bestimmten Handlung zu motivieren.

Anders verhält sich das in einer alttestamentlichen Episode aus 2 Kön 1, die mit Elia dem Tischbiter verbunden ist. Nun stehen die Prophetenerzählungen aus dem DtrG bekanntlich im Verdacht, "in der Mehrzahl aus später (...) nachprophetischer Zeit"⁽¹⁸⁾ zu stammen. Ein genauer Blick auf das betreffende Material rät jedoch davon ab, diesem Pauschalurteil bedenkenlos zu folgen. Bezogen auf 2 Kön 1,2-8.17a α konnte Thiel zeigen, daß der Erzählzusammenhang dieser Verse nicht nur so gut wie keine dtr. Bearbeitungsspuren aufweist, sondern außerdem den Kernbestand des Kapitels ausmacht⁽¹⁹⁾. Mit

⁽¹⁷⁾ Übersetzung nach der Transkription von NISSINEN, *Prophets*, 18-19.

⁽¹⁸⁾ KRATZ, *Das Neue*, 9.

⁽¹⁹⁾ Vgl. dazu und zum folgenden W. THIEL, "Deuteronomistische Redaktionsarbeit in den Elia-Erzählungen", *Congress Volume Leuven 1989* (VT.S 43; Leiden 1991) 148-171, wieder abgedruckt in und hier zitiert nach: DERS., *Gelebte Geschichte. Studien zur Sozialgeschichte und zur frühen prophetischen Geschichtsdeutung Israels* (Hrsg. P. MOMMER – S. POTTMANN) (Neukirchen-Vluyn 2000) 139-160 (146-149).

Sicherheit dtr. sind in 2 Kön 1 lediglich die Verse 1.17aßb und 18. Das entscheidende Wachstum des Textes hat sich aber in vordtr. Zeit ereignet, als es mit V. 9-16 zu einer legendarischen Erweiterung der vorausgehenden Erzählung im Stile der Elisaschule kam. Schon diesen Vorgang wird man kaum später als ins 8. Jh. datieren. Entsprechend älter ist demnach die Erzählung, die sich in V. 2-8.17aα niedergeschlagen hat. Sie schildert, wie König Ahasja⁽²⁰⁾ Männer aussendet, um ein Genesungsorakel bei Baal-Sebub von Ekron für sich einzuholen. Die Gesandtschaft begegnet Elia, der im Namen JHWHs den Tod des Königs ankündigt. Statt des Heilsorakels, das er bei Baal-Sebub gesucht hat, erhält der König von Elia folgendes Unheilsorakel: "Von dem Bett, das du bestiegen hast, wirst du nicht mehr herunterkommen, sondern gewiß sterben!".

Es handelt sich um eine unbedingte Todesvorhersage, die das bewirkt, was sie in Aussicht stellt. Damit ist für Israel weit vor dem Untergang des Nordreichs die Vorstellung bezeugt, daß eine prophetische Gestalt einen König mit einer wirksamen Todesdrohung zu belegen vermag, wobei das Todesgeschick ausdrücklich als Strafe für religiöse Untreue gegenüber JHWH verstanden ist.

Dafür, daß man schon in relativ früher Zeit nicht nur individuelles Unglück, sondern auch globale Katastrophen mit göttlichem Zorn in Verbindung gebracht hat, liefert Israels nächstes Umfeld Indizien. In diesem Zusammenhang spielt Bileam, der Sohn Beors, eine zentrale Rolle. Seit dem Fund der sog. 'Bileaminschrift' vom *Tell Dēr 'Allā* beschränkt sich unsere Kenntnis dieser Sehergestalt nicht mehr auf das Alte Testament. In einem Gebäudekomplex auf dem Tell hat man zahlreiche Verputzstücke gefunden, die zu 12 fragmentarischen Kombinationen zusammengestellt wurden. Nur die erste Kombination handelt mit Sicherheit von Bileam⁽²¹⁾. Auch wenn manches unklar

⁽²⁰⁾ Historisch ist der Gedanke an Ahasja nicht abwegig. Dennoch besteht die Möglichkeit, daß der König im Rahmen der Erzählung zunächst anonym war und erst von den Dtr. Ahasja genannt wurde. Vgl. THIEL, *Deuteronomistische Redaktionsarbeit*, 146 in Auseinandersetzung mit M. NOTH, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament (Tübingen ³1967) 83.

⁽²¹⁾ Grundlegende Publikation mit Umschrift und Übersetzung von J. HOFFTJZER – G. VAN DER KOOIJ, *Aramaic Texts from Deir 'Allā* (Documenta et Monumenta Orientis Antiqui 19; Leiden 1976) 173-174, 179-180; vgl. aber auch die z.T. deutlich abweichenden Rekonstruktionen von M. WEIPPERT, "Der 'Bileam'-Text von *Tell Dēr 'Allā* und das Alte Testament", DERS., *Jahwe und die anderen Götter*. Studien zur Religionsgeschichte des antiken Israel in ihrem syrisch-palä-

bleibt, ist eine Dreiteilung des Darstellungszusammenhangs nicht zu verkennen⁽²²⁾.

Ein erster Abschnitt (Zeile 1-4 [Hoftijzer – van der Kooij]; II-VI [Weippert]; 1.-2. [Seow]) schildert, wie die “Götter” (*’lhn*) Bileam “des Nachts” (*blylh*) besuchten, um ihm “gemäß dem Ratschluß Els” (*kms’ ’l*) eine Mitteilung zu machen.

Die zweite Szene (Zeile 5-6 [Hoftijzer – van der Kooij]; VII-IX [Weippert]; 3.-4. [Seow]) spielt am nächsten Morgen und zeigt Bileams verzweifelte Reaktion auf das nächtliche Offenbarungserlebnis. Er fastete “und weinte bitterlich” (*wbkh ybkh*).

Die größten Probleme bereitet der dritte Teil (Zeile 6-19 [Hoftijzer – van der Kooij]; X-XVII [Weippert]; 4.-16. [Seow]). Bileam erzählt hier einem Publikum — konkret wird der Ausdruck *’mh / ’amēh* (“sein Volk”) gebraucht — Genaueres über den Inhalt der Offenbarung, auf die in Szene 1 nur kurz angespielt wurde. Klar ist, daß Bileam von einer Götterversammlung berichtet. Dabei kommt es zu einer Unterredung zwischen den *šdyn / šaddayīn* und der Gottheit *Šagar* oder *Šamš*⁽²³⁾. Über den Sinn dieser Verhandlung haben sich in der Forschung im wesentlichen drei Auffassungen herausgebildet: 1. Die übrigen Götter versuchen, *Šagar* bzw. *Šamš* das Unheil auszureden, das sie über die Menschen bringen will⁽²⁴⁾. 2. Die Götter sind bemüht, den Zorn der Göttin zu mäßigen, um einen Teil des Unglücks abzuwenden⁽²⁵⁾. 3. Die *šaddayīn* selbst haben die Katastrophe beschlossen, mit deren Vollstreckung sie *Šagar* oder *Šamš* beauftragen⁽²⁶⁾.

Die erste Deutungsmöglichkeit ist die unwahrscheinlichste. Zum einen muß die Existenz der dafür notwendigen Negation auf dem Weg der Rekonstruktion postuliert werden. Zum anderen müßte man einen vollständigen Mißerfolg der Götterversammlung unterstellen. Wäre es nämlich gelungen, die Göttin ganz von ihrem Vorhaben abzubringen, gäbe es keinen Grund für Bileams verzweifertes Gebaren am Morgen des nächsten Tages.

stinischen Kontext (FAT 18; Tübingen 1997) 165-169; C.-L. SEOW, “West Semitic Sources”, NISSINEN, *Prophets*, 207-212.

⁽²²⁾ Vgl. WEIPPERT, “‘Bileam’-Text”, 177-183.

⁽²³⁾ Nach dem Präfix *l* ist nur noch der Buchstabe *š* erhalten, worauf eine Lücke folgt (Zeile 8 [HOFTIJZER – VAN DER KOOIJ]; XX [WEIPPERT]; 6. [SEOW]).

⁽²⁴⁾ Vgl. HOFTIJZER – VAN DER KOOIJ, *Aramaic Texts*, 275, 279.

⁽²⁵⁾ Vgl. WEIPPERT, “‘Bileam’-Text”, 180-181.

⁽²⁶⁾ So SEOW, *Sources*, 208.

Bei der Entscheidung zwischen der zweiten und der dritten Möglichkeit hängt viel von der Deutung eines Verbs mit der Buchstabenfolge *thgy* ab — offenbar eine Form der 2. Pers. Sing. Fem. Denkt man hier an ein mit dem akkadischen *agāgum* verwandtes Verbum *Ajin Ajin* mit der Bedeutung “zürnen”⁽²⁷⁾, ergibt sich als Übersetzung der umstrittenen Passage die Aussage: “Aber zürne nicht für immer!” Zieht man dagegen eine Verbindung zum arabischen *wahaġa* (“glänzen”/“scheinen”)⁽²⁸⁾ in Betracht, erhält man den Satz: “Und scheine nimmermehr!”

w'l thgy 'd 'lm⁽²⁹⁾

thgy akk.: *agāgum* (“zürnen”) Wurzel *hgg* ⇒ “Aber zürne nicht für immer!”
thgy arab.: *wahaġa* (“scheinen”) Wurzel *whg* ⇒ “Und scheine nimmermehr!”

Im ersten Fall ist mit der Formulierung der Wendepunkt erreicht, an dem die Götter zum Wunsch auf Begrenzung des Unheils übergehen. Im zweiten Fall setzen sie mit dem Satz die Beauftragung zur Unheilsvollstreckung weiter fort. Erscheint letzteres in philologischer Hinsicht durchaus möglich, so spricht der narrative Kontext der Schilderung vielleicht doch eher für ersteres. Die dritte Szene der Bileam-Inschrift mündet nämlich in einer merkwürdigen Tierbeschreibung aus, die eine verkehrte Welt darstellt und als Sinnbild des totalen Chaos dient⁽³⁰⁾. Diese Schreckenskulisse soll möglicherweise die Göttin zur Mäßigung ihres Zorns bewegen. Sie mag zwar einen Tag des Schreckens heraufführen, aber ihr Zorn darf nicht endlos sein, damit es auf Erden nicht zur vollständigen Dekosmisierung kommt. Unabhängig davon, für welche der beiden letzten Möglichkeiten man sich entscheidet, sind wir auf jeden Fall mit einer Perspektive beträchtlichen Unheils konfrontiert. Lediglich das Ausmaß des Unglücks ist fraglich. Jenseits dieses Deutungsproblems bleibt die Tatsache beachtlich, daß Bileam die Aussichten immerhin als so bedrückend empfindet, daß er, wie in Abschnitt 2 beschrieben, weint und fastet. Vielleicht darf man darin auch Gesten der Selbstminde-

⁽²⁷⁾ Vgl. WEIPPERT, “‘Bileam’-Text”, 168, Anm. 21.

⁽²⁸⁾ So SEOW, *Sources*, 212, Anm. ^d.

⁽²⁹⁾ Zeile 8 (HOFTIJZER – VAN DER KOOIJ); XXIV (WEIPPERT); 7. (SEOW).

⁽³⁰⁾ Vgl. dazu H.-P. MÜLLER, “Die Funktion divinatorischen Redens und die Tierbezeichnungen der Inschrift von Tell Deir ‘Allā”, *The Balaam Text from Deir ‘Alla Re-evaluated*. Proceedings of the International Symposium held at Leiden, 21-24 August 1989 (Hrsg. J. HOFTIJZER – G. VAN DER KOOIJ) (Leiden et al. 1991) 202-203.

rung erblicken, mit denen Bileam die drohende Gefahr von der Gemeinschaft, die er vertritt, abwenden möchte⁽³¹⁾.

Die Bileam-Inschrift zeigt, daß spätestens seit dem ausgehenden 9. Jahrhundert⁽³²⁾ in Israels engster Nachbarschaft die Gattung der auf Offenbarung beruhenden prophetischen Unheilsankündigung bekannt war. Soviel sich dem Text entnehmen läßt, ist darin zwar unter Umständen ein Bestreben zur Eindämmung der Katastrophe zu erkennen, keineswegs jedoch die Gewißheit über deren erfolgreiche Abwendung.

Der kursorische Überblick über altorientalische und altisraelitische Prophetie außerhalb der alttestamentlichen Schriftprophetie hat ein Bild zutage gefördert, dessen Pluriformität der Vielfalt innerhalb der alttestamentlichen Schriftprophetie in mancher Hinsicht durchaus nahekommt. Zu allen skizzierten Typen von Prophetie lassen sich innerhalb des Kanons der hinteren Propheten Entsprechungen finden.

Der neuassyrischen Heilsprophetie eignet eine höchst auffällige Affinität zu den sog. 'Heilsorakeln' bei Dtjes⁽³³⁾. Die ultimative Mahnung aus dem zitierten Mari-Brief erinnert an die dtr. Konzeption von Prophetie, wie sie auch innerhalb des endgestaltlichen Amosbuchs, nämlich in Am 5,6⁽³⁴⁾, aufzufinden ist:

‘Sucht JHWH, so werdet ihr leben!’;
damit er nicht das Haus Joseph wie Feuer durchdringt⁽³⁵⁾;
und es frißt; und es gibt keinen, der löscht.
Bezieht sich auf Beth-El.

⁽³¹⁾ Vgl. MÜLLER, *Die Funktion divinatorschen Redens*, 178; WEIPPERT, “‘Bileam’-Text”, 178.

⁽³²⁾ Die wichtigsten Anhaltspunkte für die Datierung der Bileam-Inschrift bei H. SEEBASS, *Numeri* (BK IV/3,1; Neukirchen-Vluyn 2004) III.1, 56-57: Mit Hilfe von C¹⁴-Untersuchungen an Pflanzenresten läßt sich das Stratum, dem die Verputzstücke angehören, auf die Zeit zwischen 880 und 770 v.Chr. datieren. Wahrscheinlich erfolgte die Zerstörung durch ein Erdbeben gegen Ende des 9. Jh.s. Zugleich deutet die Textgestalt auf eine ältere Vorlage hin. Der Text entstand allem Anschein nach unter aramäischer Ägide. Die Überlieferung kann bis in die Omridenzeit oder sogar bis in die Zeit Davids/Salomos zurückreichen.

⁽³³⁾ Vgl. etwa Jes 41,8-13.14-16; 43,1-7; zur Sache vgl. vor allem M. WEIPPERT, “‘Ich bin Jahwe’ – ‘Ich bin Ištar von Arbela’”. Deuterocesaja im Lichte der neuassyrischen Prophetie”, *Prophetie und Psalmen*. Festschrift K. Seybold (Hrsg. B. HUWYLER) (AOAT 280; Münster 2001) 31-59.

⁽³⁴⁾ Zum dtr. Charakter dieses Verses vgl. JEREMIAS, *Amos*, XXI mit Anm. 13 und S. 67.

⁽³⁵⁾ Zur Semantik vgl. HALAT, 961; vgl. außerdem JEREMIAS, *Amos*, 60 mit Anm. 4.

Bei Amos begegnet außerdem, eingebettet in die Amazja-Szene Am 7,10-17, eine Todesvorhersage für Jerobeam II., die in ihrer Unbedingtheit mit Elias Unheilsorakel für Ahasja vergleichbar ist: "Durchs Schwert wird Jerobeam sterben!". Diesen kurzen Satz aus Am 7,11aß gilt es auch bei extrem minimalistischer Betrachtungsweise als authentischen Kern der Szene festzuhalten. Zwar wird der Abschnitt als literarische Größe vielfach spät datiert⁽³⁶⁾, doch weder die Szene als solche, erst recht nicht das Wort gegen Jerobeam, wirken aus der Perspektive der Zeit des Amos anachronistisch. Daß Prophetenworte in der amtlichen Korrespondenz begegnen, ist inzwischen ja nicht nur aus den Mari-Briefen, sondern auch aus wenigstens zwei Lachisch-Ostraka als selbstverständliches Verfahren bekannt⁽³⁷⁾. Ein Vorgang wie der in Am 7,10-11 geschilderte entbehrt daher keineswegs jeder historischen Plausibilität und müßte noch vom größten Skeptiker als ausgesprochen "gut erfunden"⁽³⁸⁾ anerkannt werden. Das Wort an Jerobeam darf einen noch höheren Anspruch auf Authentizität erheben, denn es kann nur zu Lebzeiten Jerobeams entstanden sein. Bekanntlich ist Jerobeam II. selbst eines natürlichen Todes gestorben⁽³⁹⁾. Erst sein Sohn Sacharja fiel einer blutigen Verschwörung zum Opfer⁽⁴⁰⁾. Selbst wenn man die Vorstellung als schlüssig akzeptiert, daß sich das dem Vater prophezeite Unheil auch an dessen Sohn gültig vollziehen konnte, wäre ein echtes *vaticinium ex eventu* um der Glaubwürdigkeit des Propheten willen mit Sicherheit präziser ausgefallen. Es spricht also alles dafür, daß der historische Amos wenigstens gegen König Jerobeam in der Tat als Unheilsprediger aufgetreten ist.

Hosea hat die Unheilssphäre, die bei Amos bezogen auf einen individuellen Monarchen begegnet, auf die gesamte Jehudynastie ausgedehnt und zur Kritik am Nordreichkönigtum seiner Zeit ausgebaut. Als Zeichen dafür, daß JHWH die "Blutschuld Jesreels", die auf dem Haus Jehus lastet, ahnden wird, nennt Hosea seinen ersten Sohn "Jesreel"⁽⁴¹⁾.

⁽³⁶⁾ Vgl. JEREMIAS, *Amos*, 112.

⁽³⁷⁾ Vgl. Lachisch-Ostrakon 3, Zeile 20-21; Ostrakon 16, Zeile 5. Texte bei J. RENZ – W. RÖLLIG, *Handbuch der althebräischen Epigraphik* (Darmstadt 1995) I.1, 419, 433; zur Sache vgl. U. RÜTERSWORDEN, "Der Prophet in den Lachisch-Ostraka", *Steine – Bilder – Texte. Historische Evidenz außerbiblicher und biblischer Quellen* (Hrsg. C. HARDMEIER) (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 5; Leipzig 2001) 179-192 (bes. 184-190).

⁽³⁸⁾ RÜTERSWORDEN, *Prophet*, 188.

⁽³⁹⁾ Vgl. 2 Kön 14,29.

⁽⁴⁰⁾ Vgl. 2 Kön 15,10.

⁽⁴¹⁾ Vgl. Hos 1,4.

Die Erinnerung an Jehus blutigen Putsch wird dabei zum Symbol für die chaotischen politischen Zustände im Nordreich⁽⁴²⁾. Weil sich die Repräsentanten der Monarchie allesamt unwürdig verhalten, geht die Institution des Königtums im Angesicht JHWHs der Krise entgegen. Wie Könige in Israel an die Macht kommen, wie sie beraten werden und regieren, entspricht nicht mehr dem Willen JHWHs. Deshalb ist die Zeit der Könige um. Mit ihnen wird vieles verschwinden, was dem Volk zur falschen Sicherheit geworden ist. Diese Art von Kritik, die sich bei aller Grundsätzlichkeit doch an der konkreten Wirklichkeit orientiert und nicht auf einen abstrakten Antiinstitutionalismus hinausläuft, wirkt keineswegs so, als wäre sie aus der Retrospektive entworfen. Sie gehört vielmehr in die Epoche, die sich in ihr widerspiegelt. Sie ist gemeinsam mit der Gerichtserwartung, mit der sie aufs engste verknüpft ist, in staatlicher, nicht in nachstaatlicher Zeit anzusiedeln⁽⁴³⁾. Noch vor dem Ende spricht der Prophet Hosea seine überindividuelle Gerichtsankündigung aus, die, indem sie die Repräsentanten des Staates trifft, dem Staat selbst den Untergang voraussagt.

Wie das Beispiel der Bileam-Inschrift zeigt, steht die alttestamentliche Schriftprophetie mit der Universalität ihrer Unheilsgenese nicht völlig isoliert da. Bileam sieht von einer Gottheit gewirktes Verderben auf 'sein Volk' zukommen. Was dabei an Unheil in jedem Falle unausweichlich ist, wird mit meteorologischen Phänomenen umschrieben, die in auffälliger Weise Assoziationen mit der Vorstellung vom Tag JHWHs bei Amos wachrufen:

tpry⁽⁴⁴⁾ *skry šmyn*
b'bkj šm hšk w'l ngh (Zeile 8-9 [Hoftijzer – van der Kooij]; XXI-XXII [Weippert]; 6-7 [Seow])

⁽⁴²⁾ Vgl. neben Hos 1,4 noch 3,4; 7,3-7; 8,4; 9,15; 10,3.7.15; 13,9-11 und zur Sache J. JEREMIAS, *Der Prophet Hosea* (ATD 24,1; Göttingen 1983) 30-32.

⁽⁴³⁾ Königskritische Tendenzen gehen in Syrien und Palästina übrigens bis in vorisraelitische Zeit zurück. Vgl. dazu M.C. ASTOUR, "The Amarna Age Forerunners of Biblical Anti-Royalism", *Studies in Jewish Languages, Literature, and Society*. Festschrift M. Weinreich (London et al. 1964) 6-17. Ein Beispiel für israelitische Königskritik aus der Zeit des zu Ende gehenden Nordreichs liefert der Gideon-Abimelech-Redaktor, der das Abimelechkapitel Ri 9 einschließlich der darin enthaltenen sog. 'Jothamfabel' mit dem Gideonzyklus Ri 6-8 vereint hat.

⁽⁴⁴⁾ Mit H. und M. WEIPPERT, "Die 'Bileam'-Inschrift von *Tell Dēr 'Allā'*", M. WEIPPERT, *Jahwe und die anderen Götter*. Studien zur Religionsgeschichte des antiken Israel in ihrem syrisch-palästinischen Kontext (FAT 18; Tübingen 1997) 148 leite ich *tpry* von der Wurzel *prr* ab (vgl. akk. *parārum* im D-Stamm). M. WEIPPERT, "'Bileam'-Text", 168, Anm. 19 bevorzugt allerdings inzwischen die Lesart *tpqy*.

Du magst die Riegel des Himmels zerbrechen;
 in deiner Wolke dort mag *Dunkelheit* sein und kein *Schein*.
 Bedeutet nicht *Dunkelheit* der Tag JHWHs und kein Licht?!
 Ja, 'Finsternis' ⁽⁴⁵⁾ und kein *Schein* ist ihm eigen! (Am 5,20)

Besonders frappierend ist die Konvergenz der Vokabeln für "Dunkelheit" (*hšk*) und "Schein" (*ngh*), die eine enge Verbindung zwischen der Vorstellungswelt des Bileam-Textes und derjenigen des Amospruches herstellt. Bileam sieht wie Amos Unheil kommen. Amos versucht, es abzuwenden, indem er nach den beiden ersten Visionen in Am 7,2 und 7,5 Fürbitte für sein Volk einlegt. Bileam befolgt Klage- und Trauerriten, um vielleicht Ähnliches zu erreichen. Ob ihm Erfolg beschieden war, wissen wir nicht. Amos jedenfalls muß die Fürbitte nach der dritten Vision einstellen und spricht nach der vierten Vision in 8,2 sein berühmtes: "Gekommen ist das Ende ⁽⁴⁶⁾ zu meinem Volk Israel!". Der Sache nach berührt sich das eng mit dem Sinn, der dem Namen des dritten Hosea-Sohnes "Nicht mein Volk!" in Hos 1,9 zukommt. Anders als Bileam begründen Amos und Hosea ihre negative Zukunftsprognose; und anders als Bileam benennen sie sowohl bestimmte Gruppen ⁽⁴⁷⁾ als auch das Volksganze ⁽⁴⁸⁾ als Ziel ihrer Unheilsbotschaft. Bileam spricht nicht vom Ende seines Volkes und weiß nichts von der Aufkündigung eines besonderen

⁽⁴⁵⁾ Lies mit den Versionen das Substantiv statt des Adjektivs.

⁽⁴⁶⁾ Das hebräische Wort für "Ende" spielt in Form einer Lautassoziation auf die vorangehende Wendung "Korb mit Sommerobst" an. Heute bezweifelt man z.T., daß man zur Zeit des Amos sauber zwischen den Wörtern für "Ende" und für "Sommerobst" bzw. "Sommerobsternte" zu differenzieren vermochte (vgl. z.B. KOCH, *Profeten*, 123). Anhaltspunkt dafür ist die letzte Zeile des sog. 'Gezerkalenders' (KAI 182; vgl. auch RENZ – RÖLLIG, *Handbuch*, I,1 30-37). Die dortige Formulierung kann sowohl "Monat des Endes", d.h. "letzter Monat", als auch "Monat des Sommerobstes" bedeuten. Da beide Übersetzungen möglich sind, beweist das Indiz meines Erachtens nicht, Amos hätte nie vom "Ende" Israels gesprochen, sondern abgeleitet von "Sommerobst" lediglich eine 'Ernte' des Gerichtes für Israel im Blick gehabt. Denkbar ist allenfalls, daß Hörer der Wendung "Gekommen ist das Ende" aus Am 8,2 zugleich an die Israel bevorstehende 'Ernte' und das "Ende" Israels gedacht haben, weil sie "beide Bedeutungen miteinander vernahmen" (JEREMIAS, *Amos*, 104). Die 'Ernte', auf die man zugeht, konnte also in jedem Fall als 'ultimative Ernte' aufgefaßt werden. Eine mit Am 8,1-2 vergleichbare Klangassoziation findet sich im übrigen noch in Jer 1,11-12, und zwar zwischen dem "Mandelzweig" und dem "Wachenden".

⁽⁴⁷⁾ Vgl. etwa Am 4,1-3; 6,1-7*; Hos 4,4-8; 5,1-2; 6,7-9.

⁽⁴⁸⁾ Vgl. außer Am 8,2 vor allem noch Am 2,6, außer Hos 1,9 noch Hos 3,4; 5,3-4.

heilsgeschichtlichen Verhältnisses zwischen Gottheit und Volk. Trotzdem stellt die Existenz der Bileam-Inschrift die These, religionsgeschichtliche Analogie könnte die Unmöglichkeit von überindividueller Unheilsprophetie aus staatlicher Zeit zweifelsfrei erweisen, in ein ungünstiges Licht.

Gewiß geht Gerichtsprophetie bei Amos und Hosea über die intuitive Mantik außerhalb der Schriftprophetie hinaus. Sie befindet sich aber nicht nur in Diskontinuität, sondern wenigstens ebensosehr in Kontinuität zu dem, was sonst im Kontext von Prophetie möglich ist. Man darf die Differenz zwischen dem, was man früher als 'vorklassisch' und 'klassisch' voneinander zu unterscheiden pflegte, nicht zu stark betonen. Das ist sicher richtig. Gerade dann muß es uns aber als sehr zweifelhaftes Unterfangen erscheinen, das Gros von Unheils- und Gerichtsworten bei Amos, Hosea und anderen Vertretern ihrer Art pauschal zu einem 'nachklassischen' Phänomen zu erklären.

Wenn man von einem Proprium alttestamentlicher Gerichtsprophetie sprechen will, dann ist es die Konzentration bestimmter Elemente, die an sich nicht völlig analogielos sind, zu einer besonderen Einheit von einzigartiger Dichte. In der Gerichtsprophetie der hinteren Propheten verbindet sich nicht nur die Gewißheit der kommenden Katastrophe mit der Erkenntnis ihres globalen Ausmaßes, sondern die Weissagung des Gerichts impliziert zugleich ein Wissen um die kultisch-religiösen und politisch-sozialen Hintergründe des herannahenden Unheils.

III. Das Korrelationsprinzip und die Logik prophetischer Gerichtsverkündigung

Läßt sich die Besonderheit alttestamentlicher Prophetie, die ich konzentrierte reziproke Komplexität nennen möchte, unter Anwendung des Korrelationsprinzips nur oder am besten aus der Katastrophe des Nordreichs ableiten?

Die Logik prophetischer Gerichtsverkündigung scheint mir dagegen zu sprechen. Das gilt für den Schuld aufweis und trifft erst recht auf die unbedingte Unheilsgewißheit zu.

Unverkennbar eignet dem Schuld aufweis in vielen Fällen ein hohes Maß an Konkretion. Es wird auf ganz bestimmte Situationen Bezug genommen. Viele dieser Situationen setzen die Verhältnisse der staatlichen Zeit voraus. Natürlich ist die Auseinandersetzung mit Vorgängen einer zurückliegenden Epoche innerhalb von Propheten-

büchern nicht *ipso facto* sinnlos und damit völlig auszuschließen. Die Unterstellung, daß es sich bei prophetischer Kritik *per se* um retrospektive redaktionelle Konstruktionen handelt, verdient jedoch nicht grundsätzlich den Vorzug vor der Annahme, daß die Auseinandersetzung mit konkreten Zuständen und Ereignissen, wie sie bei Amos und Hosea begegnet, ihren historischen Ort im unmittelbaren Kontext der Geschehnisse hat, die sie reflektiert. Daß im Zuge solcher Kritik heilsgeschichtliche Traditionen gleichsam erfunden oder wenigstens maßgeblich geprägt worden sein sollen, um den Schuld aufweis zu verstärken, erscheint mir im Gegensatz zu Kratz um so widersinniger, je später man diesen Vorgang datiert. "Heilsgeschichte (...) wird (...) nicht (...) erfunden — sie wird als ein Geschenk der Vergangenheit in der verwirrenden Gegenwart empfangen und erneut erzählt" (49). Die Anspielung auf eine geprägte Vorstellungswelt kann nur dort Erfolg haben, wo die entsprechenden Traditionen auf breiter Basis als gemeinsames geistiges Gut vorausgesetzt sind. Eine Tradition, die einer Gemeinschaft erst noch als solche eingepflegt werden muß, hat keine guten Aussichten, spontan einen nennenswerten Einfluß zu entfalten.

Die unbedingte Unheilsgewißheit läßt sich noch weniger in die nachstaatliche Zeit verlegen als die Traditionsprägung, denn das Wort, das 'tötet', hat in der Stunde der Katastrophe oder in der Phase der Restauration keine sinnvolle Funktion. Dort kann nur das prophetische Wort seine kreative Wirkung entfalten, das durch Ermahnung und Ermutigung zu einer auf Zukunft ausgerichteten Gestaltung der Gegenwart befähigt (50). Paradigmatisch dafür ist die Verkündigung Deuterocesajas, der das 'Heil für Israel' gerade nicht als verspielte Möglichkeit der Geschichte proklamiert, sondern auf dessen eschatologische Verwirklichung durch JHWH hofft (51). Wie weit sind davon die markanten Sätze aus Am 8,2 und Hos 1,9 entfernt, die, für sich genommen, zunächst nichts anderes als einen Bruch zwischen JHWH und Israel zu konstatieren scheinen:

(49) H. LEENE, "Das Neue in der Prophetie: Antwort an Reinhard G. Kratz", *Prophetie in Israel*. Beiträge des Symposiums «Das Alte Testament und die Kultur der Moderne», 27.

(50) Sicher ist auch in nachexilischer Zeit die kritische Stimme der Prophetie nicht verstummt (vgl. etwa Hag 1,4-10), doch läßt sich für diese Epoche keine unbedingte Unheilsgewißheit mehr nachweisen.

(51) Zum Prophetenbild der exilisch-nachexilischen Zeit vgl. auch J. JEREMIAS, "Prophet/Prophetin/Prophetie II. Altes Testament", *RGK* 6 (1993) 1698-1699.

Gekommen ist das Ende zu meinem Volk Israel! Ich kann nicht länger fortfahren, (schonend) an ihm vorüberzugehen (Am 8,2bβγ).
Denn ihr seid nicht mein Volk, und ich bin nicht 'ich bin für euch' (Hos 1,9b).

In der Situation nach dem Untergang des Nordreichs kommt solchen Generalnivellierungen allenfalls der Sinn einer Feststellung zu. Eine konstruktive Perspektive wächst ihnen jedoch erst durch die redaktionelle Fortschreibung an den Prophetenbüchern zu, zu deren Bestandteil die Unheilsworte geworden sind⁽⁵²⁾. Diese Fortschreibung gehört aus nordisraelitischer Sicht in der Tat in die nachstaatliche Zeit und setzt zum Teil einen jüdischen Kontext voraus. Die unbedingte Unheilsgewißheit als solche hat ihren historischen Ort aber vor der Katastrophe. Das ist die einzige geschichtliche Perspektive, die ihrer Anstößigkeit voll gerecht wird, und aus der heraus sie zugleich nicht anachronistisch und von Anfang an obsolet wirkt.

Das Korrelationsprinzip als solches ist zu formal, um bei der Geschichtshermeneutik und bei der Geschichtsrekonstruktion zu eindeutigen Ergebnissen zu führen. Konkret greifbar ist ja immer nur der Korrelationspunkt, der das Ergebnis von historischen Vorgängen und Entwicklungen markiert. Was als möglicher geschichtlicher Ausgangspunkt zu betrachten ist, bleibt dagegen in vielen Fällen auf Deutung angewiesen und damit durchaus diskutierbar. Nicht erst die erfolgte Katastrophe, sondern schon die Verhältnisse und Gegebenheiten vor Eintritt des Unheils kommen als auslösender Faktor der prophetischen Gerichtsverkündung in Frage. Ob dabei der von den Propheten empfundene Zwang zur Verkündung ausschließlich auf die politische und soziale Großwetterlage zurückzuführen ist? Vielleicht besteht ja auch die Möglichkeit, daß nicht alle auslösenden Faktoren mit den Mitteln eines an den Maßstäben der Aufklärung orientierten Denkens restlos auszuloten sind.

Sollte dem aber so sein —, was ist dann der Sinn alttestamentlicher Gerichtsprophetie?! Die Antwort läßt sich nicht für alle Propheten auf einen Nenner bringen. Schon bei Amos und Hosea differieren die Vorstellungen über das Gericht. Beide waren keine Unheilsprediger, sondern sind es in zunehmendem Maße erst geworden. Das läßt sich aus dem weite Zeiträume überblickenden Kapitel Hos 1⁽⁵³⁾

⁽⁵²⁾ Vgl. Stellen wie Am 9,11-15; Hos 1,7; 2,1-3.18-25; 4,15; 5,5b? etc.

⁽⁵³⁾ Vgl. dazu meinen Aufsatz: "‘Gehe *wiederum* hin!'. Zum Verhältnis von Hos. 3 zu Hos. 1", *BN* 95 (1998) 26.

sowie aus der Sequenz von Visionen in Am 7,1-9,4*⁽⁵⁴⁾ entnehmen. Amos und Hosea wollen das kommende Unheil als Gericht 'einsehbar' und damit 'annehmbar' machen. Soweit ist der durch Schmidt repräsentierten klassischen Sicht der Dinge zuzustimmen. Dabei ist Hoseas Gerichtsprophetie nicht weniger radikal als die des Amos. Auch für Hosea führt kein Weg am Gericht vorbei. Wie sich aus Hos 3* und Hos 2,4-17* ergibt, sieht Hosea jedoch anfänglich einen Weg durch das Gericht hindurch. Die 'Nullpunktsituation' des Gerichts soll eine neue Brautzeit zwischen JHWH und Israel ermöglichen. Hoseas Verkündigung dient der Vorbereitung dieser Situation, damit sie, wenn sie eintrifft, als Chance für den Neuanfang begriffen werden kann. Später scheint diese Option einer auf Wechselseitigkeit beruhenden Beziehung zwischen Gott und Volk vom Propheten allerdings pessimistischer beurteilt worden zu sein⁽⁵⁵⁾. Wo die Hoffnung auf Heil bei ihm dennoch nicht verstummt, ist sie ausschließlich theozentrisch begründet⁽⁵⁶⁾.

Demgegenüber scheint bei Amos kaum etwas anderes als der Weg ins Gericht im Zentrum der Verkündigung zu stehen. Meines Erachtens drängt sich ihm dabei die Erkenntnis über die Ursachen des Verderbens mit derselben unwiderstehlichen Gewalt auf wie die Gewißheit des nahenden Unheils. Schon bei seiner Fürbitte nach der ersten Vision steht in Am 7,2 der an JHWH gerichtete Wunschsatz "Verzeih doch!" kaum zufällig an erster Stelle. In der Völkerspruchsequenz aus Am 1,3-2,16*, die wahrscheinlich schon früh eine kompositionelle Einheit mit der Sequenz von Visionen in Am 7,1-9,4* gebildet hat⁽⁵⁷⁾, geht der Schuldaufweis der Strafansage stets voraus. Daß die Situationsschilderung zum Teil sehr ins einzelne geht und bestimmte gesellschaftliche Gruppen ins Visier der Kritik rücken kann, macht sie nicht zu einem zweitrangigen Phänomen, sondern zeugt von der Wachsamkeit, mit der Amos die Defizite seiner Gegenwart erspürt. Amos geißelt die Einflußreichen, nicht die Ohnmächtigen. Daß das Verderben letztere gar nicht erreichen soll, wie man heute — vielleicht im Sinne einer apologetischen Entlastung des Amos oder seines Gottes — gern annimmt

⁽⁵⁴⁾ Vgl. JEREMIAS, *Amos*, 96 mit Anm. 7.

⁽⁵⁵⁾ Vgl. meinen Aufsatz: "Gehe wiederum hin!", 29.

⁽⁵⁶⁾ Vgl. bes. Hos 11,8-9 und zur Sache: J. JEREMIAS, "Zur Eschatologie des Hoseabuches", *Die Botschaft und die Boten*. Festschrift H. W. Wolff (Hrsg. J. JEREMIAS – L. PERLITT) (Neukirchen-Vluyn 1981) 229-231, 234.

⁽⁵⁷⁾ Vgl. JEREMIAS, *Amos*, XIX-XX und S. 2.

(⁵⁸), läßt sich daraus gleichwohl nicht ableiten, denn wenn die “Jungfrau Israel” fällt (Am 5,2), dann fällt nicht nur das Haupt, sondern es fallen auch die Glieder. Die Unheilsszenarien, die Amos entwirft, sind vielfach nicht dazu angetan, die Hoffnung darauf zu nähren, das Gericht träfe nur das Unkraut, aber nicht den Weizen(⁵⁹).

Amos entwickelt aufs Ganze gesehen keine positive Ethik. Trotzdem hat seine Botschaft eine ethische Dimension. Indem Amos das Verhalten, das ins Verderben führt, verurteilt, zeigt er zugleich *sub contraria specie* Alternativen auf. Kein Schuld aufweis, der mit Ernst gehört wird, läßt sein Publikum unverwandelt. Welchen Sinn kann Veränderung aber dort haben, wo das Gericht wirklich nur das Ende und nichts als das Ende bedeutet?

Es ist Amos zur Gewißheit geworden, daß auf das Nordreich eine nationale Katastrophe zukommt. Sie wird die Fundamente von Staat und Kult nachhaltig erschüttern. Das Ende allen Lebens ist damit jedoch nicht zwangsläufig vorausgesetzt(⁶⁰). Wer könnte sonst das verzweifelte “Wehe! Wehe!” ausrufen, das man laut Am 5,16-17 “auf allen Plätzen” und “auf allen Gassen” als Reaktion auf das Unheil anstimmen wird?!

Vielleicht sollte man auch die Verse aus Am 5,14-15, die ich an den Schluß meiner Ausführungen stelle, dem Propheten nicht mit der Selbstverständlichkeit absprechen, wie dies häufig geschieht(⁶¹) oder

(⁵⁸) So z.B. H. REIMER, *Richtet auf das Recht! Studien zur Botschaft des Amos* (SBS 149; Stuttgart 1992) 229: “Die Unheilsankündigungen des Amos sind sozial- und schichtenspezifisch ausgerichtet, sie betreffen nicht das Volksganze”.

(⁵⁹) So läßt sich die schädigende Wirkung von Heuschrecken und Feuer, die in den beiden ersten Visionen (Am 7,1-3.4-6) das Unheil repräsentieren, kaum schichtenspezifisch einschränken. Zwar vermag Amos diese beiden Katastrophen noch abzuwenden, doch auch wenn JHWH in der dritten Vision (Am 7,7-8) “Zinn” (hebr.: *'anāk*; akk.: *annakum*) mitten unter sein Volk bringt und es damit der Waffengewalt aussetzt, bedeutet dies ein Verderben globalen Ausmaßes. Gewiß sind die Krieger zuallererst davon betroffen (vgl. Am 2,14-16). Aber die Verheerung, die die kriegerische Invasion mit sich bringt und nach sich zieht, kann auch für die übrige Bevölkerung nicht ohne Folgen bleiben.

(⁶⁰) Vgl. KOCH, *Profeten*, 124.

(⁶¹) Vgl. etwa H.W. WOLFF, *Dodekapropheten 2. Joel und Amos* (BKAT XIV/2; Neukirchen-Vluyn ³1985) 274; JEREMIAS, *Amos*, 71. Dagegen hielt W. RUDOLPH, *Joel-Amos-Obadja-Jona* (KAT XIII/2; Gütersloh 1971) 185, 191 am amosischen Ursprung von Am 5,14-15 fest und sah darin die unmittelbare Fortsetzung von Am 5,4-5. SCHMIDT, *Zukunftsgewißheit*, 22 läßt die Entscheidung offen und schließt damit die Möglichkeit zumindest nicht kategorisch aus, daß diese Worte, die einen Beitrag zur Wahrung der “Einheit der Amosbotschaft” leisten, auch auf Amos selbst zurückgehen könnten.

sie, wenn es sich denn in der Tat um Schülerworte handelt, als notwendige Weiterentwicklung der Lehre des Meisters mit um so größerer Aufmerksamkeit hören:

Sucht Gutes und nicht Böses damit ihr lebt!
 Dann wird JHWH [...] ⁽⁶²⁾ mit euch sein, wie ihr sagt.
 Haßt Böses und liebt Gutes, und richtet im Tor Recht auf!
 Vielleicht wird JHWH [...] ⁽⁶²⁾ gnädig sein dem Rest Josephs.

Mit dem Nordreich geht es dem Ende entgegen. Israel als politische Größe schrumpft dahin ⁽⁶³⁾. Vom Niedergang des Staates bleibt keins seiner Glieder unberührt. Und doch hat JHWH die Souveränität, mitten im Gericht sich selbst in den Arm zu fallen und das Ausmaß des Verderbens zu begrenzen. Die Hoffnung darauf ist nur gering, denn sie ist durch das "Vielleicht" und durch den Restgedanken doppelt eingeschränkt. Aber es ist eine Hoffnung.

Ruhr-Universität Bochum
 Evangelisch-Theologische Fakultät
 Universitätsstrasse 150
 D-44801 Bochum

Andreas SCHERER

SUMMARY

Recently it has been proposed that announcements of judgment, like the ones to be found in the minor prophets Amos and Hosea, on principle are to be considered as *vaticinia ex eventu*. Even the traditions of salvation, employed to reinforce different kinds of reproach, are held to be the work of learned redactors. However, these hypotheses are supported neither by the evidence from the ancient Near East nor by the logic underlying prophetic proclamations of judgment themselves, for sheer announcements of punishment could only be meaningless in times of doom as well as during periods of recovery. Old Testament prophecy of doom is no complete stranger among the religions of the ancient Near East. It owes its uniqueness not to the kind or genus, but only to the complexity of its message.

⁽⁶²⁾ Die Wendung "Gott Zebaoth" ist in 14b und 15b wahrscheinlich späterer Zusatz. Sie "überfüllt den Vers" (RUDOLPH, *Joel-Amos-Obadja-Jona*, 190) an beiden Stellen. Daß wir hier wirklich einen Nachtrag vor uns haben, legt sich auch durch den Vergleich von Am 4,13 mit 5,8 und 9,6 nahe. Während an den beiden zuletzt genannten Stellen die Kurzform "JHWH ist sein Name!" belegt ist, wird derselbe Ausdruck in 4,13 durch "Gott Zebaoth" zerdehnt, was auch für 4,13 auf einen sekundären Eingriff schließen läßt. In 5,14-15 könnte derselbe Glossator am Werk gewesen sein.

⁽⁶³⁾ Zur zeitgeschichtlichen Auslegung von Am 5,14-15 vgl. WOLFF, *Joel und Amos*, 295; JEREMIAS, *Amos*, 72-73.