

- **Rehabilitation eines Propheten: Die Botschaft des Amos aus rhetorischer Perspektive unter besonderer Berücksichtigung von Am. 9,7-15**
- *Rehabilitation of a Prophet: The Message of Amos from a Rhetorical Perspective With Special Emphasis on Am. 9:7-15*
- *Réhabilitation d'un prophète: Le message d'Amos selon la perspective rhétorique avec un examen particulier d'Am. 9,7-15*

Karl Möller, Cheltenham

SUMMARY

Ever since Wellhausen's 1892 commentary on the Minor Prophets, Amos has been regarded by many scholars exclusively as a preacher of doom. This position was defended very powerfully by Smend some thirty-five years ago. According to him, Amos voices an unequivocal 'No' concerning the future existence of Israel. However, the ending of the book paints a quite different picture. But the majority of scholars regard it as a later appendix to the book, added during exilic or even post-exilic times. While this has been done on literary-critical and historical grounds as well, the main reasons seem to have been a pre-conceived understanding of prophecy in general and the message of Amos in particular. Those who understand the prophets as messengers of doom or preachers of an 'ethical monotheism' regard the seemingly unconditional promise of salvation in ch. 9 as foreign to the message of Amos.

The major fault of the traditional interpretation of Amos' message, however, is its 'literalistic' approach to the prophetic oracles. Thus far-reaching conclusions have been reached without paying attention to the rhetorical func-

tion of the prophet's words. In the present article, I therefore propose a fresh investigation of Amos' message that makes up for this neglected constituent. The examination at hand builds on insights gained by the application of Speech Act Theory and Rhetorics (in the classical Aristotelian sense of the term). Thus it is acknowledged that Amos is not just delivering a certain message, but in doing so is performing an interpersonal act. In order to define this act, particular attention is paid to the Aristotelian category of ethos and the general concept of 'motivation'.

As a result, the complexity of the message and rhetoric of the prophet Amos comes into focus and it becomes clear that it is not appropriate to reduce Amos to a mere messenger of doom. Though he indeed reckons with the end of Israel, this does not necessarily imply a total annihilation of all the people. We cannot be sure of the intention of the message of Amos, but in addition to the simple announcement of the coming end, the prophet's words allow for two more options: the deliberate hardening of many as well as the attempt to move others to repentance. In the context of this complexity, the ending of the book is no longer to be seen as inconsistent with the rest of Amos' words.

RÉSUMÉ

Depuis que Wellhausen a publié son commentaire sur les petits prophètes, en 1892, Amos a été considéré par beaucoup exclusivement comme un prophète de malheur. Il y a environ trente-cinq ans, Smend a encore défendu cette thèse avec brio. Selon lui, Amos nierait catégoriquement toute existence future pour Israël. Cependant, la fin du livre nous brosse un tableau tout différent. La majorité des critiques considèrent qu'il s'agit d'un appendice surajouté au temps de l'exil, ou même après l'exil. Bien que cette conclusion se fonde en partie sur l'analyse critique historique et littéraire, la raison majeure de cette opinion semble avoir été un a priori concernant le message des prophètes en général et celui d'Amos en particulier. Ceux qui considèrent les prophètes comme des messagers de malédiction, ou comme les champions d'un "monothéisme éthique" estiment la promesse d'un salut apparemment inconditionnel du chapitre 9 comme incompatible avec le message d'Amos.

Le défaut majeur de cette interprétation courante réside dans une approche "littéraliste" des oracles prophétiques. On a tiré des conclusions lourdes de conséquences sans prêter atten-

tion à la fonction rhétorique du langage des prophètes. Le présent article propose un nouvel examen du message d'Amos tenant compte de cet aspect négligé. Il applique les principes de la théorie des actes de parole, ainsi que de la rhétorique (dans le sens aristotélicien classique du terme). Ainsi, on constate qu'Amos ne se borne pas à délivrer un message, mais que, ce faisant, il accomplit un acte interpersonnel. Pour éclairer cet acte, l'auteur prend en compte la catégorie de l'éthos selon Aristote, et le concept général de "motivation".

La complexité du message et de la rhétorique d'Amos est ainsi mise en lumière, et il apparaît qu'il ne convient pas de réduire le rôle d'Amos à celui d'un prophète de malheur. Il envisage certainement la fin d'Israël, mais cela n'implique pas nécessairement l'annihilation totale du peuple.

Nous ne pouvons pas être certains de l'intention d'Amos, mais, à côté de l'annonce d'une fin imminente, ses paroles laissent la porte ouverte à deux autres options: l'endurcissement délibéré de la plupart des Israélites et la tentative d'en amener d'autres à la repentance. A la lumière de cette complexité, la fin du livre d'Amos n'a plus lieu d'être considérée comme incompatible avec le reste du livre.

Nein! Mit dieser schlichten und zugleich radikalen Formel hat vor mehr als 35 Jahren Rudolf Smend die Zukunftsbotschaft des Amos zusammengefaßt: für Israel wird es keine Zukunft geben!¹

Damit folgt er einer Auslegungstradition, die in dieser Radikalität auf Julius Wellhausens Kommentar *Die Kleinen Propheten* (1892) zurückgeht.² Smend sah sich genötigt, diese Sicht gegenüber diversen "Abschwächungsversuchen" zu verteidigen, die von verschiedenen Seiten unternommen worden waren.³ Nach Smend betrifft das Nein des Amos vier Bereiche: (1.) das soziale Verhalten des Volkes, (2.) sein Geschichtsverständnis, (3.) den Kultus sowie (4.) die "Existenz Israels überhaupt". Im vorliegenden Zusammenhang wollen wir uns jedoch ausschließlich dem vierten Aspekt widmen, der, wie ich meine, revisionsbedürftig ist.

Zwar kann und soll die Schärfe der

amosianischen Gerichtspredigt nicht grundsätzlich bestritten werden, doch ist es durchaus angebracht, die weitverbreitete Annahme, Amos habe im Blick auf die Zukunft nicht die Spur einer Hoffnung gesehen, einer erneuten Prüfung zu unterziehen.

Es ist offensichtlich, daß die Frage, ob man den Schluß des Amosbuches als amosianisch ansieht oder als eine exilische bzw. nachexilische redaktionelle Ergänzung versteht, in diesem Zusammenhang von wesentlicher Bedeutung ist. Zwar wird immer wieder der Eindruck erweckt, dieser Punkt sei bereits eindeutig – und zwar negativ – entschieden,⁴ doch entspricht das kaum den Tatsachen.⁵

Die Gründe, die für eine Spätdatierung des Amoschlusses angeführt worden sind, lassen sich folgendermaßen klassifizieren: (1.) literarkritische Ergebnisse, (2.) der angenommene historische Hintergrund, und (3.) das generelle Prophetieverständ-

nis in Verbindung mit dem spezifischen Verständnis der Botschaft des Amos. Wir werden uns hier jedoch lediglich auf den dritten Punkt konzentrieren, da dieser, wie wir noch sehen werden, mit guten Gründen als ausschlaggebend angesehen werden kann.⁶

1. Zur Botschaft des Amos

Amos gilt – weitgehend zu Recht – als der Gerichtsprophet *par excellence*. Die Radikalität seiner Botschaft ist in der Tat außergewöhnlich. Schließlich hat es mit ihm zum ersten Mal jemand gewagt, ein derartig kompromißloses Gericht Gottes anzukündigen, welches sogar die Exilierung Israels beinhaltet. Im Rahmen einer solch radikalen Botschaft, die darüber hinaus gar vom *Ende* Israels spricht (8,2), so haben viele Exegeten gefolgert, muß der Amoschluß als ein Fremdkörper betrachtet werden. Die hier zu findende Heilsverheißung kann kaum vom selben Propheten stammen.

Eine Übersicht über die Kommentare und Artikel zu Am. 9,(8)11-15 zeigt, daß Sabine Nägele die Forschungsgeschichte des Abschnitts zutreffend wiedergibt, wenn sie bemerkt, daß Wellhausen “die meisten Exegeten stark beeinflusst hat”.⁷ So ist z.B. sein Kommentar zu V. 13-15 – “Rosen und Lavendel statt Blut und Eisen” – der wohl am häufigsten zitierte Satz in der Sekundärliteratur zum Amosbuch überhaupt. Um aber Wellhausens Argumentation nachvollziehen zu können, soll er hier ausführlicher zu Wort kommen. Er bemerkt:

Ich glaube nicht, dass 9,8-15 von Amos herrührt. Nach 9,1-4.7 kann er nicht auf einmal sagen, *es sei nicht so schlimm gemeint*, es werde noch alles wunderschön werden ... Nachdem er gerade vorher all seine früheren Drohungen weit überboten hat, kann er ihnen nicht plötzlich die Spitze abbrechen, nicht aus dem Becher des Zornes Jahves zum Schlusse Milch und Honig fließen lassen. Er ist einzig darin, dass er dem Verhängnis klar ins Auge

sieht und es begreift, dass ihm der Untergang Israels den Sieg Jahves bedeutet – und nach dem kühnsten Aufschwung seines Glaubens soll er lahm zurücksinken in den Wahn den er bekämpft? Die *Illusion* soll triumphieren über ihren Zerstörer, der *Gott der Wünsche* über den Gott der geschichtlichen Notwendigkeit?⁸ [meine Hervorhebungen]

Wellhausens Worte machen deutlich, daß es keineswegs vor allem literarkritische oder historische Gründe waren, die ihn an der Authentizität des Abschnitts haben zweifeln lassen.⁹ Vielmehr ist es die angenommene *mangelnde inhaltlich-thematische Kongruenz* mit dem Rest des Buches, die ihn und z.B. auch Richard Cripps zu ihren Folgerungen veranlaßt haben. Letzterer stellt fest:

A promise of restoration such as is outlined in vv. 11-15 is quite incongruous after the threat of absolute destruction which is characteristic of the main body of the prophecy of Amos.¹⁰

In einigen Fällen ist man zu einem – vorsichtig gesagt – recht eigenwilligen Verständnis der Botschaft des Amos gelangt, wie Smends Bemerkungen in dem bereits eingangs erwähnten Artikel verdeutlichen, der den Propheten wie folgt charakterisiert:

Er ist ... nicht nur ... kein Mann des Bewahrens, sondern auch kein Revolutionär. ... Amos [hat] *kein Programm*, will die Welt nicht verbessern, ja vielleicht *nicht einmal Wirkung erzielen*. [...] Der Ort des Mannes aus Thekoa ist jenseits der uns geläufigen Möglichkeiten, er bleibt *der schlechthinnige Außenseiter*.¹¹ [meine Hervorhebungen]
Er ist nicht der landläufige Nonkonformist, sein Standpunkt ist eigentlich gar keiner, ein Ort jenseits noch von aller Utopie und absurder als sie.¹²

Folgerichtig versteht Smend die, wie er meint, von Redaktoren vorgenommenen

Ergänzungen (wie z.B. dem Amossschluß) als einen "Verrat an Amos",¹³ da sie dessen kompromißlose Botschaft abzumildern bemüht sind.

Dieser knappe Überblick hat gezeigt, daß es, wie Nägele zutreffend bemerkt, wesentlich – wenn auch nicht ausschließlich – um die Frage geht, "ob aus dem Munde des Amos Heilsworte überhaupt denkbar sind."¹⁴ Dies wird interessanterweise auch von Peter Weimar bestätigt, der sich in seinem Artikel "Der Schluß des Amos-Buches"¹⁵ in erster Linie mit den literarkritischen Problemen des Abschnitts auseinandersetzt. Auch er kommt jedoch zu dem Ergebnis:

Hinter der Kontroverse um den Schluß des Amos-Buches steht dabei letztlich die Frage nach dem Selbstverständnis [bzw. *unserem* Verständnis – der Verf.] der Prophetie des Amos.¹⁶

Zuletzt sei noch auf Hans-Joachim Kraus verwiesen, der die Entscheidung, den Schluß des Buches dem Amos abzusprechen, bezeichnenderweise als "literarkritische – besser: *ideenkritische* Maßnahme" (meine Hervorh.) bezeichnet.¹⁷

Um es noch einmal zu betonen: die Botschaft des Amos sucht in ihrer Radikalität zweifellos ihresgleichen. Dennoch meine ich, daß anhand des Buches keineswegs gefolgert werden kann, die Heilsverheißung in Kap. 9 könne nicht auf Amos zurückgehen.¹⁸ Diese Folgerung beruht vielmehr, wie wir noch sehen werden, auf einem grundlegenden Mißverständnis der amosianischen Botschaft.

Außerdem ist an dieser Stelle darauf hinzuweisen, daß neben dem Verständnis der Botschaft des Amos sowie dem vermeintlichen Selbstverständnis des Propheten auch das in der alttestamentlichen Wissenschaft grundsätzlich vorherrschende Prophetieverständnis eine wesentliche Rolle gespielt hat. Der Amossschluß paßte schlichtweg nicht in das Bild eines Propheten, das von Duhm, Wellhausen und ihren Nachfolgern gezeichnet worden war.

2. Amos und das Prophetieverständnis

Eine ausführliche Darstellung des Prophetieverständnisses, das die vielfältigen Entwicklungen in diesem Jahrhundert berücksichtigt, ist an dieser Stelle nicht möglich und auch nicht erforderlich, da sich hierzu bereits eine Fülle von Literatur findet.¹⁹

Es ist außerdem schon darauf hingewiesen worden, daß Duhm und Wellhausen die vorexilischen Propheten als "Unheilpropheten" gesehen und mit diesem Entwurf die nachfolgende Forschung nachdrücklich geprägt haben. Ein weiteres besonders einflußreiches Konzept war das des sogenannten "ethischen Monotheismus".²⁰ Grundlegend hierfür war u.a. die Erkenntnis, daß die Propheten Israels ein hohes Maß an ethischem Bewußtsein auszeichnete. Werner Schmidt drückt exakt dies aus, wenn er davon spricht, daß die Propheten "weithin als Gewissen der Nation"²¹ gelten.

Vertreter dieser Sicht nehmen nun an einer vermeintlich unkonditionellen Heilsverheißung, wie wir sie in Am. 9,11-15 finden, Anstoß.²² So versteht z.B. Cripps den Abschnitt als "a bad anti-climax", die nicht so recht zur Botschaft eines Amos paßt; denn "Amos was above all things an enthusiast for ethics."²³ Besonders prägnant formuliert dies G.A. Smith, wenn er feststellt:

To me it is impossible to hear the voice that cried *Let justice roll on like waters and righteousness like a perennial stream*, in a peroration which is content to tell of mountains dripping with must and of a people satisfied with vineyards and gardens.²⁴

Allerdings ist das sich hier ausdrückende Prophetieverständnis in der Folgezeit mancherlei Revisionsversuchen unterzogen worden, wie z.B. Walter Brueggemann hervorhebt:

The conventional interpretation of Amos as a preacher of judgment and doom is

under challenge, so that now he is placed either in a context of covenant worship or wisdom teaching.²⁵

Doch während diese Ansätze fraglos zu einigen Korrekturen und Präzisierungen unseres Prophetieverständnisses geführt haben, hat sich keiner tatsächlich durchsetzen können, da sie alle darum bemüht waren, Amos fest in einer bestimmten Tradition zu verankern, was sich aber so eindeutig nicht nachweisen ließ.²⁶ Dies gilt auch für Brueggemanns eigenen Versuch, Amos im Kontext von Bundesliturgie und Bundesrechtsstreit (*rib*) zu verstehen.²⁷

In seinen späteren Arbeiten geht Brueggemann das Problem der Heilsorakel von einer anderen Seite an, indem er betont, daß Exegeten, die in der Predigt eines Micha (oder Amos) keinen Platz finden für einen Hoffnungsschimmer, den soziologischen Kontext nicht gebührend berücksichtigen:

... the tacit assumption informing such a critical judgment is that hope belongs to times of trouble, that is, exile. The negative counterpart is that hope is unnecessary (or impossible) in times of prosperity. And so hope is banished from situations of well-being.²⁸

Demgegenüber betont Brueggemann, daß auch in einer wirtschaftlichen Blütezeit ein "Bedarf an Hoffnung" besteht, nämlich – wie gerade auch das Amosbuch deutlich zeigt – für die Armen und Unterdrückten.²⁹

Zwar ist dies kaum zu bestreiten, doch scheint mir Brueggemanns Ansatz dennoch nicht die Lösung unserer Frage zu sein. Die Beobachtung, daß die soziologische Situation eine Heilsbotschaft angemessen erscheinen läßt, sagt noch nichts darüber aus, ob ein Amos (oder Micha) tatsächlich von einem zukünftigen Heil gesprochen hat.³⁰

In jedem Fall läßt sich zusammenfassend festhalten, daß der Amoschluß unverändert von der Mehrheit der Exegeten als sekundär betrachtet wird. Und als unmit-

telbare Konsequenz dieser Auffassung gilt die Theologie des Amos nach wie vor als "hoffnungslos" und "ohne jede Zukunft".³¹ Beides jedoch ist es an der Zeit, neu zu hinterfragen.

3. Die Botschaft des Amos aus rhetorischer Perspektive

Die Exegese des Amosbuches ist in weiten Teilen von einem regelrechten "Literalismus" geprägt, der sich vor allem darin äußert, daß man anhand der im Amosbuch vorfindlichen Aussagen unmittelbare Folgerungen bezüglich der Botschaft des Propheten ableitet, ohne nach der *rhetorischen Funktion* der jeweiligen Aussagen zu fragen. Dies aber hat, wie im folgenden gezeigt werden soll, zu einer weitgehenden Mißinterpretation geführt.

Wird hingegen die *rhetorische Strategie* des Amos (wie wir sie im Buch dargestellt finden)³² berücksichtigt, so ist die Folgerung, der Amoschluß sei aufgrund seiner vom Rest des Buches divergierenden Thematik ein Fremdkörper und könne somit kaum von Amos stammen, nicht haltbar. Vielmehr fügt er sich, wie wir sehen werden, durchaus in die rhetorische Strategie des Propheten ein.³³

Da rhetorische Untersuchungen, wie David Howard zu Recht kritisiert hat, in der alttestamentlichen Wissenschaft häufig auf rein stilistische Analysen beschränkt waren,³⁴ ist darauf hinzuweisen, daß der Begriff "Rhetorik" nachfolgend im aristotelischen Sinn verstanden ist als die "Kunst der Überzeugung".³⁵ Eine detaillierte Darstellung des aristotelischen Modells ist hier jedoch weder möglich noch erforderlich,³⁶ es sollen lediglich diejenigen Aspekte hervorgehoben werden, die es uns ermöglichen, zu einem besseren Verständnis der Botschaft des Amos zu gelangen.

Dale Patrick und Allen Scult definieren Rhetorik als "the means by which a text establishes and manages its relationship to its audience in order to achieve a particular effect".³⁷ Ganz ähnlich formuliert James Watts, der die rhetorische Funktion des

Gesetzes in Israel anhand der Komposition des Pentateuch zu erhellen sucht. Er konstatiert als wesentliche Funktion die folgende: "influencing the audience's thoughts and persuading them to alter their behaviour."³⁸

Wie im folgenden herausgearbeitet werden soll, ist dies eine exzellente Zusammenfassung der Funktion, die auch den prophetischen Orakeln des Amos zukommt. Zudem sollen die nachstehenden Beobachtungen aufzeigen, daß die Botschaft des Propheten in einem völlig anderen Licht erscheint, wenn die zugrundeliegende rhetorische Strategie beachtet wird.

A. Beobachtungen zur Rhetorik im Amosbuch

Wenn zuvor von einem häufig anzutreffenden "Literalismus" die Rede war, so ist damit auf die Ansicht vieler Kommentatoren angespielt, wonach Aussagen, die zu anderen Äußerungen im Kontrast stehen, nicht von Amos stammen können.³⁹ Ein rhetorischer Ansatz wird hier jedoch zu völlig anderen Ergebnissen kommen.

Zur Illustration soll zunächst mit Am. 3,9-11 ein leicht greifbares Beispiel herangezogen werden. In dieser Stelle geht es – wie allgemein gesehen wird – kaum um ein tatsächliches Herbeizitieren von ausländischen Gutachtern. Vielmehr haben wir es mit einem rhetorischen Stilmittel zu tun, das der Aussage des Amos – Israels Schuld sei so schwerwiegend, daß Gottes Gericht berechtigt und folglich mit Sicherheit zu erwarten ist – Nachdruck verleihen soll.

Georg Fohrer nennt ein vergleichbares Beispiel, wenn er auf die prophetische Verwendung des Leichenklageliedes verweist (vgl. Am. 5,1-3). Wie wir wissen, beklagten die Propheten damit nicht den tatsächlichen Tod eines Menschen. Vielmehr hatte die prophetische Imitation der Leichenklage, wie Fohrer treffend feststellt, "die Funktion der schärfsten Drohung".⁴⁰

Er folgert deshalb zu Recht, daß zwischen der "ursprünglichen Bedeutung einer

Redeform" und ihrer Funktion zu unterscheiden ist.⁴¹ Nun sind dies keineswegs neue Erkenntnisse. Sie sollen hier auch lediglich das Prinzip illustrieren, daß grundsätzlich nach der *rhetorischen Funktion* einer Aussage zu fragen ist.

Doch was war die Funktion des Leichenklageliedes in Am. 5? War es tatsächlich eine Drohung? Sicherlich, doch war es *ausschließlich* eine Drohung? Erneut sind hier Fohrers Überlegungen von Interesse:

Ebenso stellt sich die Frage, ob die prophetische Drohung mit dem bevorstehenden Unheil wirklich nicht mehr als eine Drohung war oder ob sie nicht in Zusammenhang mit der Aufforderung zur Umkehr [Fohrer bezieht sich hier u.a. auf Am. 5,4-5.14-15 – der Verf.] eine andere Funktion besaß – die Funktion einer *Warnung im allerletzten Augenblick*: Der Untergang steht bevor und ist unabwendbar, wenn ihr nicht umkehrt! [meine Hervorh.]⁴²

Exakt diese Sicht jedoch stößt häufig auf größten Widerstand. So kritisiert z.B. Smend die Annahme Martin Bubers, daß die Unheilsverkündigung des Amos zur Umkehr aufrütteln sollte.⁴³ Eine solche Auffassung, so Smend, lasse "sich aus den Worten des Amos nicht belegen".⁴⁴ Smends Bemerkung ist bezeichnend: Amos kann keine Umkehr beabsichtigt haben, wenn er nicht ausdrücklich von "Umkehr" spricht. Doch ist dies zutreffend?

Um diese Frage zu beantworten, wollen wir auf die von J.L. Austin und J.R. Searle entwickelte "Sprechakttheorie" zurückgreifen.⁴⁵ Ein wesentlicher Aspekt dieses sprachphilosophischen Ansatzes besteht in der Erkenntnis, daß Sprache, wie Norbert Lohfink hervorhebt, nicht nur Inhalte mitteilt, sondern "interpersonelles Handeln" ist.⁴⁶

Vertreter der Sprechakttheorie unterscheiden zwischen "illokutionären" und "perlokutionären" Akten. Während der erste Begriff die Art des betreffenden Sprechaktes beschreibt (z.B. Versprechen, Warnung, Verbot etc.), fragt der zweite

nach dem Zweck bzw. intendierten Effekt der Worte (überzeugen, überraschen, beruhigen etc.).

Eine Anwendung der Sprechakttheorie auf die Gerichtsankündigungen der Propheten ist von Walter Houston durchgeführt worden.⁴⁷ Er weist darauf hin, daß diese Gerichtsworte im illokutionären Sinne zunächst einmal deklarativ sind, d.h. sie kündigen das kommende Gericht schlichtweg an.

Doch, wie Houston anhand von Stellen, an denen das Alte Testament die Reaktion der Zuhörer auf solche unkonditionellen Gerichtsankündigungen berichtet (z.B. 2. Sam. 12,13-14.22; Jona 3,4-9), zeigt, haben diese auf die Hörer noch eine andere Wirkung. Die Adressaten solcher Ankündigungen nehmen nämlich offensichtlich nicht an, daß das Gericht unausweichlich ist, sondern fassen die Gerichtsworte als Warnung auf.⁴⁸ Dementsprechend stellt Terry Eagleton in seiner Untersuchung zum Jonabuch, "J.L. Austin and the Book of Jonah", fest:

In the terms of J.L. Austin's *How to Do Things with Words*, prophetic utterances of Jonah's sort are "constative" (descriptive of some real or possible state of affairs) only in what one might call their surface grammar; as far as their "deep structure" goes they actually belong to Austin's class of "performatives", linguistic acts which get something done. What they get done is to produce a state of affairs in which the state of affairs they describe won't be the case. Effective declarations of imminent catastrophe cancel themselves out, containing as they do a contradiction between what they say and what they do.⁴⁹

Wichtig ist an dieser Stelle Houstons Betonung, daß es im Rahmen einer Untersuchung der prophetischen Gerichtsankündigungen weder relevant ist, was der Prophet beabsichtigte (dies ist nicht mehr feststellbar), noch, welchen perlokutionären Effekt die prophetische Predigt tatsächlich hatte (d.h., ob das Ver-

halten der Zuhörer erkennen läßt, daß sie diese z.B. als Warnung verstanden haben). Er hält jedoch fest:

If a type of response is indicated in the literature which was certainly familiar with prophecy, that is because it is appropriate to the type of utterance as such.⁵⁰

Eine solche Reaktion der Hörer, wie wir sie in den oben angeführten Stellen finden, ist vor allem deshalb angemessen, da die Gerichtsankündigungen sehr häufig von Schuld aufweisen begleitet waren. Im Kontext einer Theologie, die Jahwe als einen Gott präsentiert, der bereit ist, Schuld zu vergeben, ist es somit nicht verwunderlich, daß die Zuhörer der Propheten eine (von einem Schuld aufweis begleitete) Gerichtsandrohung als Aufforderung zur Umkehr verstanden haben. Houston jedenfalls folgert:

The possibilities of inexorable doom and of mercy evoked by repentance were always implicit in the use of the genre of the oracle of doom.

[...] The question whether the intention of judgement prophecy is to condemn absolutely or to awaken repentance is transcended. Both possibilities exist within the single form of the judgement oracle ...⁵¹

Wir können also zusammenfassen, daß, selbst wenn ein Prophet ausschließlich Gericht predigte, nicht ausgeschlossen werden darf, daß dies von den Hörern als Aufforderung zur Umkehr verstanden worden ist.

Wie Houston deutlich macht, wird die Frage nach der Intention des Propheten aus Sicht der "Sprechakttheorie" transzendiert. Sie soll an diesem Punkt auch nicht wieder durch die Hintertür hereingeschleust werden. Es ist nur darauf hinzuweisen, daß der soeben in bezug auf die Zuhörer festgehaltene Sachverhalt auch auf den Propheten angewendet werden muß. Folglich gilt, daß, selbst wenn ein Prophet ausschließlich Gericht predigt,

nicht ausgeschlossen werden darf, daß er dies als Aufforderung zur Umkehr meint. Zwar wissen wir nicht, *was* er beabsichtigt hat (Umkehr oder unabänderliches Gericht), doch beides ist *möglich*.

Nach diesen "sprechakttheoretischen" Überlegungen wollen wir nun auf das Amosbuch selbst zurückkommen. In den Kommentaren wird – vollkommen zu Recht – immer wieder darauf hingewiesen, daß bestimmte Aussagen des Amos am besten erklärlich sind, wenn man sie als Reaktion auf Einwände versteht, die von den Zuhörern gegen seine Botschaft geltend gemacht worden sind.⁵² Bedauerlicherweise ist dieser Aspekt meines Wissens nie konsequent zu Ende gedacht worden. Doch gerade hier haben wir einen Anhaltspunkt dafür, warum wir im Amosbuch nahezu ausschließlich Gericht-sankündigungen finden.

Um das Ergebnis vorwegzunehmen: das Buch liefert eine Reihe von Indizien, die deutlich machen, daß Amos mit einer erheblichen Schwierigkeit konfrontiert war, der Tatsache nämlich, daß seine Zuhörer ihm schlichtweg nicht glaubten. Ein Gericht Gottes, wie Amos es ankündigte, würde, davon waren sie überzeugt, niemals stattfinden. Einige Beispiele sollen dies verdeutlichen.

Zunächst sei hier die Exodus-Tradition genannt, auf die Amos mehrmals anspielt, um die mit ihr verbundenen falschen Vorstellungen zu korrigieren: So wird in 3,1-2 betont, daß gerade die Erwählung, für die der Exodus steht, zu besonderer Verantwortung vor Gott führt und also im konkreten Fall aufgrund der schwerwiegenden Schuld Israels das Gericht Gottes geradezu erfordert. Eine noch radikalere These findet sich in 9,7, wo – erneut angesichts der Schuld Israels – der aus dem Exodus abgeleitete besondere Status des Volkes sogar grundsätzlich bestritten wird.⁵³

In 5,18-20 schließlich wird mit dem "Tag des Herrn" eine weitere populäre Tradition erwähnt. Dieser vom Volk herbeigesehnte Augenblick wird für Israel – entgegen allen Erwartungen – ein

"schwarzer Tag" sein. Außerdem zeigen sowohl 6,3 als auch 9,10 die fatale, weil falsche, Überzeugung, es werde kein Gericht geben.

Wir haben bereits auf 3,9-11 hingewiesen, wo Zeugen herbeizitiert werden, die Israels Schuld und die folglich gerechte Strafe Gottes bestätigen sollen. Selbst die Heiden geben also dem Propheten Recht: Israels Strafe ist in der Tat verdient!

Außerdem ist offensichtlich auch die Amazja-Erzählung (Am. 7,10-17) in diesem Zusammenhang zu sehen, demonstriert sie doch an einem konkreten Beispiel den Widerstand, der Amos entgegengesetzt wurde.⁵⁴

All dies macht deutlich, daß die in 2,11-12 erwähnte Schuld nicht nur für die vergangenen Generationen charakteristisch ist, sondern gerade auch für die momentanen Zuhörer des Amos. Oder, wie Daniel Carroll R. festhält:

... the difficulty at 2:11-12 that God's people do not often listen to his words is reconfirmed in the following chapters. False readings of history and national realities (4:6-11; 6:13), hollow hopes (5:18-20), self-deluding confidence (6:1-3; 9:10), and politico-religious ambitions and jealousies (7:10-17) as well as abuses at the cult and in society, all blind the mind and make it impossible to comprehend what God is like and to discern where he is in history and where history itself is going.⁵⁵

Die oben angeführten Beispiele zeigen auf, daß die Zuhörer des Amos weit davon entfernt waren, an Umkehr zu denken.⁵⁶ Sie wähten Gott auf ihrer Seite, schätzten das Ausmaß ihrer Schuld völlig falsch ein und waren nicht bereit, auf Amos (bzw. Gott) zu hören.

Im Kontext dieser Ergebnisse fällt sowohl auf die rhetorische Strategie als auch die Botschaft des Amos ein neues Licht. Wenn Amos nahezu ausschließlich – noch dazu in äußerst radikaler Weise – vom kommenden Gericht Gottes spricht und dieses immer wieder anhand von drastischen Schilderungen der Schuld Israels (vgl.

2,6-8; 3,10; 4,1; 5,7.10-12; 8,4-6) rechtfertigt, so hat dies einen guten Grund. Er kämpft ganz offensichtlich darum, seine Zuhörer davon zu überzeugen, daß ihre Schuld die der eingangs erwähnten Nationen noch übersteigt, und daß folglich – ungeachtet all der Traditionen, die sie anführen mögen – Gott für sie nicht mehr Schutz sondern vielmehr höchste Gefahr bedeutet.

Es ist hier jedoch nicht beabsichtigt, die Gerichtsbotschaft des Propheten mit geschickten Kunstgriffen zu "zähmen". Amos rechnet ohne Zweifel, wie nicht nur im bekannten Wort vom Ende (8,2), sondern auch in 9,8-10 deutlich wird, mit dem Ende Israels. Darüber hinaus wird an verschiedenen Stellen deutlich, daß er auch von der *Unvermeidbarkeit* des Gerichts überzeugt ist (vgl. z.B. 2,6). Doch die Folgerung, Amos habe impliziert, daß diesem Gericht absolut niemand entgehen wird, läßt sich aus dem Buch nicht ableiten. Dies ist vielmehr eine m.E. unerlaubte Zuspitzung der amosianischen Botschaft, die sich zudem im Laufe der Zeit fast zu einem dogmatischen Standpunkt entwickelt hat. Wir sollten aber vorsichtig sein, diesen zum Ausgangspunkt für Entscheidungen bezüglich der Authentizität bestimmter Passagen des Buches zu machen.⁵⁷

Die – lediglich skizzenhaft – vorgenommene Untersuchung der Rhetorik des Amos verbietet es somit, das Konzept einer Umkehr für die Predigt dieses Propheten grundsätzlich auszuschließen. Zugleich ist aber auch festzuhalten, daß Amos vom Gericht Gottes, ja vom Ende Israels, überzeugt war. Diese Ambiguität stimmt mit den bereits erwähnten Ergebnissen Houstons überein, die dieser anhand der "Sprechakttheorie" herausgearbeitet hatte.

Eine zusätzliche Unterstützung erfährt unsere These der Ambivalenz, sobald wir das aristotelische Konzept des *Ethos* in die Untersuchung einführen. Aristoteles hatte erkannt, daß im Rahmen einer erfolgreichen, d.h. überzeugenden, Rhetorik alle drei Komponenten des Kommunikationsprozesses zu berücksichtigen sind: der Redner, die Zuhörer sowie die Rede an

sich. Diesen Komponenten entsprechen die von Aristoteles eingeführten Konzepte des *Ethos*, *Pathos* und *Logos*. Hierbei steht *Ethos* für den persönlichen Charakter des Rhetors, *Pathos* für die zu adressierenden bzw. zu verursachenden Emotionen der Zuhörer und *Logos* für die eigentlichen Argumente der Rede.⁵⁸ Uns kommt es im vorliegenden Zusammenhang jedoch zunächst nur auf das Konzept des *Ethos* an, das, wie Rodney Duke zu Recht bemerkt, als Bestandteil des Kommunikationsprozesses eine wesentliche Rolle spielt:

Every rhetor "invents" a strategy of communicating his/her message in such a way that the audience, hopefully, will be persuaded to receive the message and act on it.⁵⁹

Aristoteles hatte konkret darauf hingewiesen, daß der Redner über eine realistische Einschätzung der Situation und seiner Zuhörer, einen integeren Charakter sowie eine positive Einstellung zu seinen Zuhörern verfügen muß.⁶⁰

In der Predigt des Amos haben, so scheint mir, z.B. der Visionenzyklus in 7,1-8,3 und die rhetorischen Fragen in 3,3-8 u.a. die Funktion, den "guten Willen" des Propheten zu veranschaulichen. Während Amos in 3,3-8 deutlich macht, daß er einfach keine andere Wahl hat, als Gottes Gericht anzukündigen, zeigt er durch die Wiedergabe seiner Visionen auf, daß er auch keineswegs am Untergang des Volkes interessiert ist, wie seine harsche Botschaft nahelegen könnte. Vielmehr, so stellt er klar, ist er selbst vor Gott fürbitend für Israel eingetreten (7,2.5). Dies demonstriert seinen "guten Willen" eindrucksvoll und eröffnet somit die Möglichkeit einer Identifikation der Zuhörer mit dem Propheten und seiner Botschaft. Wird dies einzelne zur Umkehr bewegt haben?

Zugleich ist Amos in den Visionen aber erneut unmißverständlich klargemacht worden, daß das Gericht Gottes kommen wird. Aufgrund der gewaltigen Schuld Is-

raels wird Jahwe nun nicht mehr an seinem Volk vorübergehen (7,8; 8,2), sondern zur Vollstreckung der Strafe erscheinen (vgl. 4,13; 5,17). Neben der positiven Einstellung des Amos zum Volk Israel demonstrieren die Visionen somit zugleich auch die Gewißheit des Endes im grundsätzlichen – nicht jedoch notwendigerweise zugleich ausnahmslosen – Sinne.

Doch die Ambivalenz der amosianischen Botschaft ist damit noch nicht vollkommen erfaßt. Die Anwendung des aristotelischen Konzepts des *Ethos* läßt vielmehr angesichts solcher Passagen wie z.B. 4,1-3 den Verdacht aufkommen, Amos' Dienst erfülle streckenweise geradezu den Verstockungsauftrag eines Jesaja (vgl. Jes. 6,9-10). Die weitreichende Verwendung satirischer,⁶¹ ja zuweilen sogar eindeutig sarkastischer, Rede legt die Annahme nahe, Amos habe gegenüber bestimmten Personengruppen durchaus keinen "guten Willen" demonstrieren wollen. Insofern gilt es, Eagletons Bemerkung "[e]ffective declarations of imminent catastrophe cancel themselves out" zu präzisieren; denn eine effektive Gerichtsankündigung führt durchaus nicht grundsätzlich zur Umkehr der Zuhörer. Im Gegenteil: Provokationen der Art, wie wir sie bei Amos finden, können durchaus das Schicksal der Hörer dadurch endgültig besiegelt haben, daß sie diese geradezu zur Rebellion und Verstockung animierten.⁶²

Zusammenfassend gilt es deshalb an dieser Stelle die Komplexität der Botschaft und Rhetorik des Amos festzuhalten, die in der bisherigen Diskussion nicht gebührend berücksichtigt worden ist. Wesentlich ist dabei die Erkenntnis, daß die Aussagen eines Amos im Kontext der Auseinandersetzung mit seinen Zuhörern zu verstehen sind.⁶³ Diese bestimmte nicht nur die Wahl der Themen (Aufzählung der Vergehen und Gerichtspredigt), sondern führte auch dazu, daß vieles extrem zugespitzt formuliert worden ist, um – beides ist denkbar und steht im Einklang mit den Worten des Amos – einige zur Umkehr, andere jedoch zur endgültigen und für sie fatalen Rebellion zu bewegen.

B. Die rhetorische Funktion von Am. 9,7-15

Bevor wir nun unsere Untersuchung mit einigen Erwägungen zur rhetorischen Funktion des Amoschlusses abschließen, ist zu betonen, daß man den Abschnitt kaum als ein "lahmes Zurücksinken in den zu bekämpfenden Wahn"⁶⁴ bezeichnen kann. Diese Aussage Wellhausens ist nicht nur eine unzulässige Übertreibung, sondern zeugt zudem von einem grundlegenden Mißverständnis, da die Gerichtsbotschaft des Amos durch die Heilsverheißung in V. 11-15 in keinsten Weise abgemildert wird. Immerhin setzen 9,8-10 den Untergang Israels eindeutig voraus. Amos sagt also nicht, wie Wellhausen glaubte, "es sei nicht so schlimm gemeint"⁶⁵.

Wie wir gesehen haben, erwartete Amos offensichtlich tatsächlich ein so schwerwiegendes Gericht Gottes, daß es durchaus angemessen war, von einem Ende Israels zu sprechen. Anstatt nun jedoch eine Aussage wie in 8,2 gegen den Schluß des Buches auszuspielen, erscheint es mir angemessener, in 9,8-10 eine Konkretisierung derselben zu sehen. Somit wird hier klargestellt, wie wir uns das Ende Israels vorzustellen haben. Alle *Sünder* – und das, so macht die Gerichtsbotschaft des Amos unmißverständlich deutlich, ist der Großteil des Volkes – werden vom Gericht Gottes betroffen sein.⁶⁶

Doch nun zu Am. 9,11-15: Wenn die oben dargebotene Analyse, wonach die Radikalität der amosianischen Botschaft im Kontext der (erfolglosen) Auseinandersetzung mit den Zuhörern – d.h. als der verzweifelte Versuch, zumindest einige doch noch zu überzeugen – zu erklären ist, dann ist die Annahme, Amos habe grundsätzlich keine Zukunftsperspektive gesehen, nicht haltbar. Es kann also anhand von Am. 1,1-9,6(7) nicht gefolgert werden, daß der Amoschluß aufgrund seines Inhalts (bzw. seiner ideologischen Ausrichtung) auf spätere Redaktoren zurückgehen muß. Vielmehr fügt er sich, wie im folgenden gezeigt werden soll, in die rhetorische Strategie des Amos durchaus ein.

An dieser Stelle wollen wir erneut kurz auf Watts' Untersuchung zur rhetorischen Strategie im Pentateuch zurückkommen. Teil seiner Analyse sind die Aufzählungen von Fluch und Segen, die Watts als "rhetoric of divine sanction" bezeichnet⁶⁷ und bezüglich derer er hervorhebt, daß damit quasi "göttliche Unterstützung" für die eigene These angeführt wird: "Ancient Texts frequently invoke divine powers to strengthen their persuasive appeal ..."⁶⁸ Die Parallele zur prophetischen Predigt ist offensichtlich, weisen Amos, Jesaja und ihre Gefolgsleute doch immer wieder darauf hin, daß sie in erster Linie Botschafter Jahwes sind. Doch von besonderem Interesse ist im vorliegenden Zusammenhang ein weiterer von Watts angesprochener Aspekt. Im Rahmen seiner Bemühung, die rhetorische Funktion der "divine sanction" zu konkretisieren, bemerkt er: "appeals to divine authorizations and threats aim at *motivation* [meine Hervorh.]"⁶⁹ Meines Erachtens ist es exakt dieses Konzept der "Motivation", das es uns ermöglicht, die Funktion des Amoschlusses präziser in den Blick zu bekommen.

Dabei ist zu beachten, daß die im Pentateuch anzutreffenden Aufzählungen von Fluch und Segen nicht auf dieselbe Weise "funktionieren". Während die Flüche eine "negative Motivation" darstellen, da sie die Hörer unter Androhung harter Strafen vor bestimmten Handlungen warnen, sind die Segensverheißungen das positive Gegenstück, eine "positive Motivation" also, indem sie denjenigen, die bestimmten (z.B. ethischen) Vorgaben folgen, eine "segensreiche" Zukunft in Aussicht stellen.

Hier liegt, so meine ich, eine weitere Parallele zur prophetischen Botschaft vor, wo wir neben der negativen Motivation der Gerichtsbotschaft die Heilsverheißungen als "positives" Gegenstück vorfinden. Seiner konkreten Situation entsprechend setzte Amos vor allem das Mittel der negativen Motivation ein. Daraus jedoch folgt nicht, daß die in V. 11-15 angewandte Strategie derart unpassend sei, daß sie im

Munde eines Amos unwahrscheinlich oder gar undenkbar wäre.⁷⁰ Wenn er schon nicht mit einer Umkehr im großen Stil rechnen konnte,⁷¹ so ist doch nicht ausgeschlossen, daß einzelne seiner Predigt-Glauben geschenkt haben. Außerdem setzen V. 8-10 offenbar voraus, daß es unter seinen Zuhörern auch solche gab, auf die die Gerichtsbotschaft nicht gemünzt war, da sie sich nicht der von Amos angeprangerten Vergehen schuldig gemacht hatten. Ihnen zeigt Amos mit der Heilsverheißung in V. 11-15 eine Zukunftsperspektive auf.⁷²

Abschließend noch ein Wort zur Couleur der im Amoschluß sich ausdrückenden positiven Motivation. Besonders treffend läßt sich diese mit Brueggemanns Konzept der "Imagination" charakterisieren, das beispielsweise in seinem Aufsatz "Vine and Fig Tree" folgendermaßen umrissen ist:

... the speech of Israel's poets did play upon the imagination of Israel, both to bring old worlds to an end and to initiate new worlds into their awareness.⁷³

Noch prägnanter formuliert Carroll R., wenn er von einem "brief picture of another world, another reality built up by Yahweh himself"⁷⁴ spricht. Exakt darum geht es im Amoschluß: denen, die nicht zu den in 9,10 genannten Sündern zu rechnen sind, bzw. denen, die sich vielleicht doch noch von der Gerichtsbotschaft haben warnen und zur Umkehr bewegen lassen, wird die Option einer ganz anderen Realität vor Augen geführt. Dabei ist gerade der – für manche irritierende – Kontrast zur unmittelbar vorausgegangenen Radikalisierung der Gerichtsbotschaft (vgl. 9,1-6) besonders effektiv.⁷⁵

4. Botschaft und Rhetorik des Amos im Überblick

Zusammenfassend lassen sich somit die folgende Ergebnisse festhalten:

- Amos rechnet mit dem Ende des Nordreichs, doch kann aus seiner Botschaft nicht die Ankündigung des

totalen Endes aller Bewohner abgeleitet werden.

- Sowohl die fast ausschließliche Fokussierung auf Schuld und Gericht als auch deren drastische Schilderung erklären sich aus der Auseinandersetzung mit seinen Zuhörern, die in ihrer Selbstsicherheit kaum zu erschüttern waren und somit dieser krassen Maßnahmen bedurften.
- Die eigentliche Intention der amosianischen Predigt ist nicht eindeutig und endgültig zu bestimmen, doch ist deutlich geworden, daß anhand der im Amosbuch zusammengestellten Orakel neben der simplen Ankündigung des Gerichts auch mit dem Versuch, einige zur Umkehr, andere jedoch zur endgültigen Rebellion zu bewegen, gerechnet werden muß.
- Berücksichtigt man diese Komplexität von Botschaft und Rhetorik, so ist die Heilsverheißung am Ende des Buches durchaus nicht so unpassend, wie vielfach angenommen worden ist. Sie trägt vielmehr der Tatsache Rechnung, daß es im so korrupten Israel zur Zeit des Amos offensichtlich auch Menschen gegeben hat, die sich nicht der angeprangerten Verfehlungen schuldig gemacht haben, und denen Amos mit dem Heilswort eine Zukunftsperspektive aufzeigt. Zugleich gilt es, den möglichen imaginativ-motivierenden Effekt auch dieses Abschnitts zu beachten.

Notes

- 1 R. Smend, "Das Nein des Amos", *EvTh* 23 (1963): 404-423 (bes. 415f). B.A. Asen, "No, Yes and Perhaps in Amos and the Yahwist", *VT* 43 (1993): 433, bemerkt: "While some scholars since Smend have tempered Amos' 'No', the general consensus still seems to be that Amos' 'No' was unequivocal and final."
- 2 J. Wellhausen, *Die kleinen Propheten übersetzt und erklärt* (Berlin: de Gruyter, 1963). S. Nägele, *Laubhütte Davids und Wolkensohn* (Leiden: E.J. Brill, 1995), 175, bezeichnet Wellhausens Sicht als "Wendemarke".

- 3 Er reagierte dabei vor allem auf den Versuch, Amos als "Kultbeamten" zu verstehen, eine Ansicht, die u.a. von E. Würthwein, "Amos-Studien", *ZAW* 62 (1950): 10-52; vor allem aber von H. Graf Reventlow, *Das Amt des Propheten bei Amos*, *FRLANT* 80 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962) vertreten worden ist. Nach G. Pfeifer, "Das Ja des Amos", *VT* 39 (1989): 497-503, stellt die Sichtweise von H.M. Barstad, *The Religious Polemics of Amos*, *SVT* 34 (Leiden: E.J. Brill, 1984), der die Verkündigung des Amos als "Missionspredigt" versteht, einen weiteren Versuch der Erweichung der amosianischen Botschaft dar. Pfeifer bemerkt: "... der mit Mühe seiner Übernahme ins Beamtenverhältnis entgangene Prophet sieht sich als Missionar angestellt." Pfeifer, "Ja": 497.
- 4 Siehe z.B. E. Zenger, "Das Zwölfprophetenbuch" in: idem, G. Braulik et al., *Einleitung in das Alte Testament* (Stuttgart: W. Kohlhammer, 1995): 392: "Daß der 4. Teil 9,7-15 erst aus exilischer bzw. nachexilischer Zeit stammt, ist weitgehender Konsens der Forschung" (Hervorh. im Original). Auch T. Collins, *The Mantle of Elijah*, *BibSem* 20 (Sheffield: JSOT Press, 1993), 70, setzt das voraus.
- 5 Vielmehr lassen sich neben den Vertretern der Unechtheit des Stückes (vgl. z.B. die Aufzählung bei Nägele, *Laubhütte*, 175 Anm. 37) auch eine ganze Reihe von Forschern nennen, die den Abschnitt als amosianisch betrachten (vgl. dazu die Listen bei U. Kellermann, "Der Amos schluß als Stimme deuteronomistischer Heilshoffnung", *EvTh* 29 [1969]: 175 Anm. 26; und M.D. Carroll R.: *Contexts for Amos*, *JSOTS* 132 [Sheffield: JSOT Press, 1992], 318-319 Anm. 8).
- 6 Eine Auseinandersetzung mit den literarkritischen Argumenten bietet außerdem bereits S.M. Paul, *Amos, Hermeneia* (Minneapolis: Fortress, 1991), 282-295; zum historischen Kontext vgl. besonders J.H. Hayes, *Amos, the Eighth-Century Prophet* (Nashville: Abingdon, 1988), 218-228.
- 7 Nägele, *Laubhütte*, 172 Anm. 30. H.-J. Kraus, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1988⁴), 282, verweist in diesem Zusammenhang zudem auf B. Duhm, der die Propheten des 8. Jhs. als "Unheilspredigten" verstand. Folglich seien z.B. die Heilsverheißungen im Amosbuch dem Propheten Amos abzuschreiben. Bei Kraus wird jedoch nicht ganz deutlich, ob dies seine oder Duhms Folgerung ist. Zumindest in *Die Theologie der Propheten als Grundlage für die innere Entwicklungsgeschichte der israelitischen Religion* (Bonn: A. Marcus, 1875) zieht Duhm diesen Schluß ausdrücklich nicht (vgl. S. 117, 122).
- 8 Wellhausen, *Propheten*, 96.
- 9 Es erstaunt deshalb, daß P. Weimar, "Der Schluß des Amos-Buches", *BN* 16 (1981): 60, Well-

- hausens Kommentar als eine Zusammenfassung der "literarischen Problematik" der Stelle versteht. Allerdings soll hier nicht verschwiegen werden, daß Wellhausen auch literarkritische Argumente (nämlich die Begriffe *š'ērit 'edōm* und *šūb š'ēbūt*) anführt, um seine Sicht zu untermauern.
- 10 R.S. Cripps, *A Critical & Exegetical Commentary on the Book of Amos* (London: SPCK, 1929), 67. Vgl. auch A.G. Auld, *Amos*, OTG (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1986), 81.
 - 11 Smend, "Nein": 404.
 - 12 Ibid.: 422.
 - 13 Ibid.
 - 14 Nägele, *Laubhütte*, 172.
 - 15 BN 16 (1981): 60-100.
 - 16 Ibid.: 60.
 - 17 Kraus, *Geschichte*, 282.
 - 18 Kellermann, "Amosschluß": 175 Anm. 27, hat ganz richtig erkannt, daß dies einer *petitio principii* gleichkäme.
 - 19 S. z.B. P.H.A. Neumann, "Prophetenforschung seit Heinrich Ewald", in: idem (Hg.), *Das Prophetenverständnis in der deutschsprachigen Forschung seit Heinrich Ewald*, WdF 307 (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1979): 1-51 (er erwähnt etliche weitere Forschungsüberblicke) und R.P. Gordon, "A Story of Two Paradigm Shifts", in: idem (Hg.), *The Place Is Too Small for Us*, SBTS 5 (Winona Lake: Eisenbrauns, 1995): 3-26. Vgl. auch Kraus, *Geschichte*, § 53 (zu H. Ewald), § 65 (B. Duhm), § 82 (H. Gunkel) u. § 98 (zur neueren Forschung).
 - 20 Zur Debatte um die Entstehung des Konzepts vgl. N. Lohfink, "Zur Geschichte der Diskussion über den Monotheismus im Alten Israel", in: *Gott, der einzige*, Hg. E. Haag (Freiburg: Herder, 1985): 9-25; sowie M.J. Mulder, "Kuenen und der ethische Monotheismus' der Propheten des 8. Jahrhunderts v. Chr.", in: *Abraham Kuenen (1828-1891)*, OTS 29, Hg. P.B. Dirksen u. A. van der Kooij (Leiden: E.J. Brill, 1993): 65-90.
 - 21 W.H. Schmidt, "Die prophetische ‚Grundgewißheit“", in: *Prophetenverständnis*, a.a.O.: 537. Er selbst weicht von der vielfach vorherrschenden Sicht, wonach die prophetische Gegenwartsanalyse zur Zeitkritik und letztlich zur radikalen Gerichtsbotschaft geführt hat, ab, indem er den Kausalzusammenhang umkehren will: "Eher führt umgekehrt die Ahnung des Kommenden den Propheten zur eindringlichen Analyse des Bestehenden" (S. 539).
 - 22 Unter Berücksichtigung des Kontexts kann man jedoch kaum von einer unkonditionellen Verheißung sprechen, gilt sie doch immerhin ausschließlich denen, die nicht zu den in 9,8-10 erwähnten Sündern zu rechnen sind.
 - 23 Cripps, *Amos*, 72.
 - 24 G.A. Smith, *The Book of the Twelve Prophets*, Vol. 1, *Expositor's Bible* 8 (1896); zitiert in Cripps, *Amos*, 73.
 - 25 W. Brueggemann, "Amos' Intercessory Formula", VT 19 (1969): 385. Die Vertreter der "Kultbeamten-Theorie" wurden bereits in Anm. 3 genannt. Im Zusammenhang mit der Verbindung von Prophetie und Weisheit ist vor allem auf die folgenden Arbeiten hinzuweisen: J. Lindblom, "Wisdom in Israel and in the Ancient Near East", Hg. M. Noth u. D.W. Thomas, SVT 3 (Leiden: E.J. Brill, 1955): 192-204; S. Terrien, "Amos and Wisdom", in: *Israel's Prophetic Heritage*, Hg. B.W. Anderson u. W. Harrelson (New York: Harper & Brothers, 1962): 108-115; H.W. Wolff, *Amos' geistige Heimat*, WUNT 18 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1964); J.L. Crenshaw, "The Influence of the Wise upon Amos", ZAW 79 (1967): 42-52; und R.N. Whybray, "Prophecy and Wisdom", in: *Israel's Prophetic Tradition*, Hg. R.J. Coggins u. A. Philipps (Cambridge: Univ. Press, 1982): 181-199.
 - 26 Daneben sind – m.E. zu Recht, aber dennoch ohne großen Erfolg – immer wieder theologische Argumente für die Authentizität des Amosschlusses geltend gemacht worden. Die Schwierigkeiten, denen sich diese Argumentation aber gegenüber sah, werden deutlich bei Kellermann, "Amosschluß", 175 Anm. 27, der bemerkt: "Theologisch bleibt die Freiheit Gottes [...] ein Gegenargument. Nur ist der Gedanke der Freiheit Gottes historisch-kritisch bei Amos nicht aus Texten direkt erhebbar und deshalb eigentlich im historisch-kritischen Gespräch nicht diskutierbar."
 - 27 Brueggemann, "Formula": 385; vgl. auch idem, "Amos IV 4-13 and Israel's Covenant Worship", VT 15 (1965): 1-15.
 - 28 Idem, "Vine and Fig Tree", in: *A Social Reading of the Old Testament* (Minneapolis: Fortress, 1994): 105.
 - 29 Ibid.: 106.
 - 30 Zum Problem der Sozialkritik in Amos und der damit verbundenen Frage, wer die Schuldigen und folglich Angeklagten eigentlich sind, vgl. neuerdings die Arbeiten von M.D. Carroll R.: *Contexts* (a.a.O.); "Reflecting on War and Utopia in the Book of Amos", in: *The Bible in Human Society*, Hg. idem, D.J.A. Clines et al., JSOTS 200 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995): 105-121; "God and His People in the Nations' History", *TynBul* 47.1 (1996): 39-70; und "The Prophetic Text and the Literature of Dissent in Latin America", *BibInt* 4 (1996): 76-100. Carroll R. betrachtet diese Fragen im Kontext der (lateinamerikanischen) Befreiungstheologie und betont: "God's role within [history] cannot be reduced to a neat liberation paradigm" ("God and His People": 68). Er weist vor allem darauf hin, daß anhand des Amosbuches keineswegs der Schluß gezogen werden kann, die Schuldigen seien lediglich un-

ter den Herrschenden zu finden. Zur Bevölkerung als solcher bemerkt er: "Their complicity in the nationalistic cult and social sin make impossible simplistic categorizations of the larger populace as simply victims of an unjust system" ("Prophetic Text": 86). Er folgert: "Militarism is a national problem, although the leadership is particularly responsible for the fateful decisions" (ibid.: 91).

Darüber hinaus hebt Carroll R. die nicht zwischen arm und reich differenzierende Kultkritik hervor: "This superficial faith in a benevolent deity is not limited to an elite or to the monarchy and its propagandists. The prophetic text portrays this as a generalized belief and an integral part of the complex understanding of social life and of the divine" (ibid.: 92).

Diese Analyse (ähnlich urteilt im übrigen H.B. Huffmon, "The Social Role of Amos' Message", in: *The Quest For the Kingdom of God*, Hg. idem, F.A. Spina et al. [Winona Lake: Eisenbrauns, 1983]: 109-116) wird der Botschaft des Amos wesentlich besser gerecht als das Urteil Schmidts, der einen Bruch in der Verkündigung des Propheten ausmacht: "Er droht das Ende des Gottesvolkes an, begründet diese Zukunftsansage in der Regel jedoch mit der Erpressung, die die Reichen an den Armen üben, obwohl dieser Tatbestand doch nur als Motiv für die Bestrafung der high society (vgl. Am. 4,1f.), aber nicht für die Unheilsdrohung über jedermann (5,2 u.a.) ausreicht" ("Grundgewißheit": 546).

31 Vgl. jüngst G. Pfeifer, *Die Theologie des Propheten Amos* (Frankfurt: P. Lang, 1995), 126-134, zum "Ende Israels": "Welche Zukunft hat das Volk Israel zu erwarten? Keine, denn das Ende ist gekommen ..." (S. 126).

32 Eine rhetorische Analyse kann auf verschiedenen Ebenen ansetzen, d.h. sie kann entweder das Amosbuch als Ganzes oder aber die Rhetorik des Propheten Amos anhand der im Buch zusammengestellten Orakel untersuchen. Für diese Unterscheidung vgl. auch N. Lohfink, "Bund als Vertrag im Deuteronomium", ZAW 107 (1995): 223, der von "Sprechaktverhältnissen" innerhalb jener Textwelt, die der Erzähler im Buch schafft" (Hervorh. im Original), spricht.

Im vorliegenden Zusammenhang sind wir an der eigentlichen Botschaft des Amos interessiert. Wir können sie jedoch nur aus der Textwelt des Buches erheben; denn eine andere Quelle steht uns nicht zur Verfügung. Daß es sich um eine Textwelt mit einem Erzähler handelt, wird am Erzählrahmen, wie er in 1,1 und der Amazja-Erzählung (7,10-17) hervortritt, deutlich.

33 Vgl. erneut Lohfink, "Bund", der ähnlich vorgeht, um zu zeigen, daß das Deuteronomium auch dort von einem Bundeschluß erzählt, wo der Begriff *b'rit* nicht fällt.

34 D.M. Howard, Jr., "Rhetorical Criticism in Old Testament Studies", *BBR* 4 (1994): 87-104. In

den letzten Jahren ist jedoch ein größeres Interesse an der "klassischen Rhetorik" aufgekommen. Vgl. z.B. W. Wuellner, "Where Is Rhetorical Criticism Taking Us?", *CBQ* 49 (1987): 448-463; und D. Patrick u. A. Scult, *Rhetoric and Biblical Interpretation* JSOTS 82; BLS 26 (Sheffield Almond Press, 1990).

35 Vgl. Aristoteles, *Rhetorik*, Übs. F.G. Sieveke (München: Fink, 1987⁴).

36 Vgl. dazu Patrick/Scult, *Rhetoric*; R.K. Duke, *The Persuasive Appeal of the Chronicler*, JSOTS 88; BLS 25 (Sheffield: Almond Press, 1990), 29-46; Howard, "Rhetorical Criticism": 92-95; und P. Tribble, *Rhetorical Criticism*, GBS (Minneapolis: Fortress, 1994), 5-9; sowie die in diesen Arbeiten erwähnte Sekundärliteratur.

37 Patrick/Scult, *Rhetoric*, 12 (im Original kursiv gesetzt). Sie verweisen auf G. Kennedy, *Classical Rhetoric and its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times* (Chapel Hill: Univ. of North Carolina Press, 1980).

38 J.W. Watts, "Rhetorical Strategy in the Composition of the Pentateuch", *JSOT* 68 (1995): 3.

39 Als klassisches Beispiel wird immer wieder 8,2 angeführt, wo vom Ende Israels die Rede ist. Besonders radikal ist der literarkritische Ansatz von Weimar, der, um nur ein Beispiel herauszugreifen, Am. 9,7+8 als zwei Aussagen betrachtet, "die aufgrund ihrer formalen Andersartigkeit nicht auf ein und dieselbe Hand zurückgehen können" ("Schluß": 71). Es ist offensichtlich, daß diese Folgerung fragwürdigen Voraussetzungen entspringt.

40 G. Fohrer, "Bemerkungen zum neueren Verständnis der Propheten", in: *Prophetenverständnis*, a.a.O.: 480-481.

41 Ibid.: 480. Vgl. auch idem, "Form und Funktion in der Hiobdichtung", *ZDMG* 109 (1959): 31-49.

42 Fohrer, "Bemerkungen": 480-481.

43 Vgl. M. Buber, *Der Glaube der Propheten* (Heidelberg: Schneider, 1984⁵).

44 Smend, "Nein": 416.

45 Siehe J.L. Austin, *How to Do Things with Words* (Oxford: Clarendon, 1975²; dt. *Zur Theorie der Sprechakte*, dt. Bearb. E. von Savigny [Stuttgart: Reclam, 1989²]); und J.R. Searle, *Speech Acts* (Cambridge: Univ. Press, 1969; dt. *Sprechakte*, Übs. R. Wiggershaus [Frankfurt: Suhrkamp, 1994⁶]); idem, *Expression and Meaning* (Cambridge: Univ. Press, 1979; dt. *Ausdruck und Bedeutung*, Übs. A. Kemmerling [Frankfurt: Suhrkamp, 1993³]).

Für eine ausführlichere Auseinandersetzung mit der "Speech Act Theory" sei neben den obengenannten Werken auf die Artikel in *Semeia* 41: *Speech Act Theory and Biblical Criticism* (1988) verwiesen.

46 Lohfink, "Bund": 221.

47 W. Houston, "What Did the Prophets Think They Were Doing?", *BibInt* 1 (1993): 167-188 (s. bes. 179-188).

- 48 Houston, "Prophets": 183. Diesem Aspekt trägt Lohfink Rechnung, wenn er festhält, daß "der jeweilige Sprechakt nicht allein durch Wörter und Syntax" bestimmt, sondern auch von "gesellschaftlich, situativ und textlich vorgegebenen Umständen" abhängig ist ("Bund": 221).
- 49 T. Eagleton, "J.L. Austin and the Book of Jonah", in: *The Book and the Text*, Hg. R.M. Schwartz (Oxford: Blackwell, 1990), 233.
- 50 Houston, "Prophets": 185.
- 51 Ibid.: 186, 187.
- 52 Besonders deutlich ist dies von W. Rudolph, *Joel, Amos, Obadja, Jona*, KAT XIII/2 (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1971) gesehen worden.
- 53 Der Exodus wird auch in 2,10 erwähnt, dort jedoch zu einem anderen Zweck. Vgl. auch Carroll R., "God and His People": 66, der noch weitere Anspielungen aufführt.
- 54 So auch K.J.A. Larkin, *The Eschatology of Second Zechariah* (Kampen: Kok Pharos, 1994), 231.
- 55 Carroll R., "God and His People": 67-68.
- 56 Dies scheint mir auch der Grund dafür zu sein, daß, wie Schmidt bemerkt, der Bußruf in der Prophetie erst später "konstitutive Bedeutung" gewinnt (vgl. "Grundgewißheit": 542 Anm. 11).
- 57 Anders Pfeifer, *Theologie*, 136.
- 58 Vgl. Aristoteles, *Rhetorik*, I, 2, 1356a.
- 59 Duke, *Persuasive Appeal*, 105.
- 60 Vgl. Aristoteles, *Rhetorik*, I, 2, 1378a.
- 61 Zur Satire des Amos vgl. L. Ryken, "Amos", in: *A Complete Literary Guide to the Bible*, Hg. idem u. T. Longman III. (Grand Rapids: Zondervan, 1993): 337-347.
- 62 An dieser Stelle konvergieren die beiden Konzepte vom *Ethos* und *Pathos*. Einerseits verdeutlichen Aussagen wie in 4,1-3, daß Amos gewissen Bevölkerungsgruppen eben nicht wohlgesonnen war, d.h. sein "guter Wille" wird bewußt in Frage gestellt. Zugleich aber handelt es sich um eine gezielte Provokation der Zuhörer, die auf deren Emotionen zielt und somit der Kategorie des *Pathos* zuzuordnen wäre.
- 63 A. Grafty, *A Prophet Confronts His People*, AnBib 104 (Rome: Biblical Institute Press, 1984) hat gezeigt, daß sich in Amos keine "Disputationsworte" im Sinne der (von ihm präzisierten) formkritischen Definition finden. Doch damit ist selbstverständlich nicht ausgeschlossen, daß das Material in Amos eine Auseinandersetzung zwischen dem Propheten und seinen Zuhörern widerspiegelt.
- 64 Wellhausen, *Propheten*, 96.
- 65 Ibid.
- 66 Zur Deutung des in 9,8-10 thematisierten Läuterungsgerichts vgl. die Kommentare. Viele Exegeten halten diesen Teil des Buches noch für authentisch, wobei sie jedoch in der Regel 8b als spätere Hinzufügung betrachten. Doch dieser Versteil spricht lediglich explizit aus, was auch das Bild des Siebens impliziert. Rudolph, Amos, 276, hat zudem gezeigt, daß die mit *kî* eingeleitete Aussage in V. 9-10 von 8b abhängig ist: "V. 9f. ist die Begründung von V. 8b, nicht von V. 8a (das 'denn' von V. 9, auf 8a bezogen, wäre sinnlos) ..."
- 67 Watts, "Strategy": 12-14.
- 68 Ibid.: 12.
- 69 Ibid.: 13.
- 70 Ein Einwand, der gegen diese Auslegung sowie den Vergleich mit den Segensverheißungen des Pentateuch erhoben werden könnte, wäre die Tatsache, daß Amos in 9,11-15 nicht zu einem anderen Verhalten aufruft, sondern lediglich die Alternative einer positiven Zukunft aufzeigt. Diesbezüglich wäre zu erwidern: V. 8-10 implizieren bereits, daß nur diejenigen, die nicht zu den Sündern zu rechnen sind, auf die in V. 11-15 umrissene Zukunft hoffen dürfen. Zudem hat Amos bereits überdeutlich aufgezeigt, wie die Zuhörer *nicht* handeln sollen, womit natürlich zugleich ein alternativer Lebensstil impliziert ist.
- 71 Dies geht m.E. aus 5,1-17 hervor. Zwar finden wir in 5,4-6.14+15 Aufforderungen zur Umkehr, doch die Rahmung dieser Aufforderungen mit Leichenklagen (V. 1-3 u. 16-17) zeigt, daß Amos keine unrealistischen Hoffnungen hegte. Besonders das "darum" (*lāken*) in V. 16 setzt die Nichtbeachtung der Umkehrrufe voraus.
- 72 In diesem Zusammenhang ist zu betonen, daß aufgrund der rhetorischen Konzentration des Amos auf sein eigentliches Anliegen nicht der Schluß gezogen werden sollte, es habe keine "Nicht-Sünder" gegeben. Dies würde den jeglicher Kommunikation anhaftenden Gelegenheitscharakter verkennen. Um außerdem einem möglichen Mißverständnis vorzubeugen: wenn Amos auch nach dem Ende Israels noch mit einer Zukunft für einige rechnet, so ist damit nicht an das später im Judentum zu findende Konzept einer kleinen "gläubigen Gemeinde" gedacht. Vielmehr zeigt das Wort vom "Wiederaufbau der Hütte Davids" (9,11), daß diese Zukunft der "Nicht-Sünder" nach dem Ende des *Nordreichs* im Zusammenhang mit Juda zu sehen ist. Dies wiederum hat weitreichende Implikationen, die hier jedoch bedauerlicherweise nicht mehr ausgeführt werden können.
- 73 Brueggemann, "Vine": 92.
- 74 Carroll R., "Prophetic Text": 97.
- 75 Vgl. Brueggemanns Beobachtungen zur Gegenüberstellung von Mi. 3,9-12 und 4,-15 ("Vine": 93).