

Amos und das Erdbeben

Das prophetische Wort bewährt sich in seiner Auslegung

1. Einleitung

Das prophetische Wort bewährt sich – der Titel wirft die grundsätzliche Frage nach der »Wahrheit« eines prophetischen Wortes auf.¹ Indem er nahelegt, diese Wahrheit nicht an abstrakten Kriterien zu messen, sondern an der Bewährung des betreffenden Wortes, wird zugleich deutlich, dass dies im Wesentlichen eine Frage der Überlieferung und Überlieferungsbildung ist. Es geht also weniger um den historischen Amos als vielmehr um die Gestalt des ersten, unvergesslichen Unheilspropheten Israels, die aus ihm geworden ist.

Der historische Amos sei, so kann man in den gängigen Lehrbüchern lesen, gegen Ende der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts im Nordreich Israel aufgetreten. Tatsächlich spricht nichts gegen und manches für diese ungefähre zeitliche Einordnung. Aber wirklich belastbare Indizien fehlen nahezu vollständig² – wie besonders deutlich wird, wenn man Ernst macht mit der Einsicht, dass die nachträgliche synchronistische Datierung der Buchüberschrift, die *die Worte des Amos aus Tekoa* (Am 1,1a*) zur Zeit der Könige Usija von Juda und Jerobeam II. von Israel ansetzt (V. 1b α), nicht mit den chronologischen Angaben in einer unter heutigen historiographischen Gesichtspunkten rekonstruierten »Geschichte Israels« verwechselt werden darf.³ Die Überlieferung kann das öffentliche Auftreten des Amos freilich sogar noch sehr viel genauer eingrenzen, nämlich auf *zwei Jahre vor dem Erdbeben* (שנתים לפני הרעש), wie es im unvermittelten Anschluss an die synchronistische Datierung heißt (V. 1b β). Ob diese Angabe vorrangig der Datierung dienen sollte,

¹ Vgl. jetzt auch RUTH EBACH, *Trügende Prophetenworte. Zum Umgang mit falscher und unerfüllter Prophetie im Alten Testament im Kontext altorientalischer und antiker Divination (FAT)*, Tübingen (erscheint voraussichtlich 2022).

² Dies hat zuletzt vor allem GÖRAN EIDEVALL, *Amos. A New Translation with Introduction and Commentary (AYB 24G)*, New Haven/London 2017, 5–7, herausgestellt.

³ So mit Recht CHRISTOPH LEVIN, *Amos und Jerobeam I.* (1995), in: ders., *Fortschreibungen. Gesammelte Studien zum Alten Testament (BZAW 316)*, Berlin/New York 2003, 256–264, der Amos' Auftreten seinerseits in die Zeit der akuten Bedrohung durch die Assyrer – die freilich, anders als bei Hosea und Jesaja, gerade nicht namentlich genannt werden – datiert, vermutungsweise noch genauer in die Jahre des so genannten syrisch-ephraimitischen Krieges (a. a. O., 263f.).

kann allerdings füglich bezweifelt werden.⁴ Zuerst und vor allem bietet sie eine Leseanleitung für das folgende Buch.

2. Amos und das Erdbeben

2.1 Das Erdbeben als Thema des Amosbuches

Zwei Jahre vor dem Erdbeben ist Amos aufgetreten – diese Brille soll uns dazu verhelfen, das Erdbeben als Thema des Amosbuches wahrzunehmen.⁵ Dabei kommen in erster Linie die beiden großen Strophengedichte in den Blick, die das Buch rahmen, die Völkersprüche in Am 1-2 und die Visionen in Am 7-9. In ihrem mutmaßlichen Grundbestand weisen beide Gedichte eine Gliederung in vier und eine entscheidende fünfte Strophe auf; und die fünfte Strophe handelt jeweils von einem Erdbeben – *dem* Erdbeben, wie die Überschrift lehrt. So beginnt die Ansage des fünften, Israel selbst geltenden Völkerspruchs in Am 2,6-8.13-16 mit der unheilsschwangeren Andeutung von V. 13:

הנה אנכי מעיק תחתכם
כאשר תעיק העגלה
המלאה לה עמיר

Siehe, ich werde unter euch schwanken machen,
wie der Wagen schwankt⁶,
der überladen ist mit Ähren.

Der Bericht von der fünften Vision des Amos in Am 9,*1-4 schildert dann, wie Jhwh selbst *auf* beziehungsweise *über dem Altar* (על המזבח)⁷ steht und das Wort wider Israel richtet. Erneut setzt es mit einer Aussage ein, die jedenfalls bei dem Leser, der die Überschrift im Ohr hat, unweigerlich die Vorstellung eines Erdbe-

⁴ So auch DAVID NOEL FREEDMAN und ANDREW WELCH, Amos's Earthquake and Israelite Prophecy, in: Michael D. Coogan/J. Cheryl Exum/Lawrence E. Stager (Hg.), Scripture and Other Artifacts. Essays on the Bible and Archaeology in Honor of Philip J. King, Louisville 1994, 188-198, hier 190.

⁵ Vgl. JÖRG JEREMIAS, »Zwei Jahre vor dem Erdbeben« (Am 1,1) (1994), in: ders., Hosea und Amos. Studien zu den Anfängen des Dodekapropheten (FAT 13), Tübingen 1996, 183-197.

⁶ Nach eingehender Untersuchung des Hapax עיק folgert HARTMUT GESE, Kleine Beiträge zum Verständnis des Amosbuches, in: VT 12 (1962), 417-438, hier 421, zwar, in Am 2,13b bedeute das Verbum »das Sich-Eingraben der Räder [eines schwer beladenen Erntewagens] in den weichen Ackerboden, das Zurfurchen und Aúfreissen des Bodens«. Seine davon ausgehende Interpretation des Bildes führt im Ergebnis aber ebenfalls zu der Deutung auf ein Erdbeben: »Das von dem schwer beladenen Wagen verursachte Zurfurchen und Aufreißen des Bodens wird von Amos als Bild für die entsprechenden Erscheinungen bei dem Erdbeben benutzt, das die Israeliten heimsuchen wird.« (a. a. O., 422).

⁷ Vgl. SHALOM M. PAUL, Amos. A Commentary on the Book of Amos (Hermeneia), Minneapolis 1991, 274, Anm. 6; EIDEVALL, Amos (Anm. 2), 227.

bens evoziert. Genauer gesagt, die Aussage führt dem Leser vor Augen, wie *das* Beben ausgelöst worden ist, nämlich durch einen Auftrag, dessen Erteilung Amos zu sehen bekommt (V. 1a). Jhwh befiehlt – wem auch immer:⁸

הַךְ הַכַּפְתוֹר
וַיִּרְעֹשׂוּ הַסָּפִים
וּבְצַעַם בְּרֹאשׁ כָּל־לָם

Schlag das Kapitell⁹,
dass die Schwellen beben
und ihr unrechter Gewinn¹⁰ sei auf ihrer aller Kopf^{11,12}

So vieldeutig und sprachlich schwierig beide Worte im Einzelnen sein mögen, unter der Überschrift des Amosbuches gelesen, kann meines Erachtens doch kaum zweifelhaft sein, dass sie auf eine denkwürdige Erschütterung zu deuten sind: das Erdbeben als Thema des Amosbuches.¹³

⁸ Die alte Frage, an wen sich der Auftrag richtet, kann hier auf sich beruhen (nach ACHIM BEHRENS, Prophetische Visionsschilderungen im Alten Testament. Sprachliche Eigenarten, Funktion und Geschichte einer Gattung [AOAT 292], Münster 2002, 99, wäre sie ohnehin obsolet); eine übersichtliche Zusammenstellung der diversen Vorschläge bietet PAUL, Amos (Anm. 7), 274 (Lit.).

⁹ Anders HARTMUT GESE, Komposition bei Amos (1980), in: ders., Alttestamentliche Studien, Tübingen 1991, 94–115, hier 103, Anm. 26: die Spitze des Tempels.

¹⁰ Wie schwierig der überlieferte Text an dieser Stelle ist, zeigt der Verzicht auf eine Übersetzung bei PAUL, Amos (Anm. 7), 273. Die wesentlichen Vorschläge zur Verbesserung des Konsonantentextes referiert PETER RIEDE, Vom Erbarmen zum Gericht. Die Visionen des Amosbuches (Am 7–9*) und ihr literatur- und traditionsgeschichtlicher Zusammenhang (WMANT 120), Neukirchen-Vluyn 2008, 169–171; s. ferner HANS WALTER WOLFF, Dodekapropheten 2. Joel und Amos (BKAT XIV/2), Neukirchen-Vluyn 1969, 386. Die hier vorgelegte Übersetzung stützt sich auf die Vokalisierung וּבְצַעַם durch ERHARD BLUM (unveröffentlicht); zuvor bereits erwogen und abgelehnt von WILHELM RUDOLPH, Joel – Amos – Obadja – Jona (KAT XIII/2), Gütersloh 1971, 242.

¹¹ Wie vor ihm bereits OTTO PROKSCH (BHK) und andere liest ARTUR WEISER, Die Profetie des Amos (BZAW 53), Gießen 1929, 43f., רַעַשׁ statt רֹאשׁ und gelangt so zu der Übersetzung: »Im Erdbeben vernichte ich sie alle« (ARTUR WEISER, Das Buch der zwölf Kleinen Propheten. Bd. 1: Die Propheten Hosea, Joel, Amos, Obadja, Jona, Micha [ATD 24/1], Göttingen 1974, 181); aufgenommen bei JÖRG JEREMIAS, Der Prophet Amos (ATD 24/2), Göttingen 2013, 122.

¹² Zum Vers im Ganzen hält JULIUS WELLHAUSEN, Die kleinen Propheten, Berlin 1963, 94, fest, wenn auch der befohlene »Modus der Zertrümmerung« nicht recht deutlich werde, sei doch der »allgemeine Sinn [...] klar: der Tempel Jahves (in Bethel) begräbt die zusammengeströmte Menge [...] unter seinen Trümmern.« Demgegenüber heben die Deutungen von JEREMIAS, Der Prophet Amos (Anm. 11), 124f., und in seinem Gefolge FRIEDHELM HARTENSTEIN, Die Unzugänglichkeit Gottes im Heiligtum. Jesaja 6 und der Wohnort JHWHs in der Jerusalemer Kulttradition (WMANT 75), Neukirchen-Vluyn 1997, 110–116, auf das Beben der *Schwellen* (vgl. Jes 6,4) ab.

¹³ Übrigens nicht nur im Amosbuch selbst, auch andernorts lässt sich feststellen, dass die Tradition mit Amos ein Erdbeben verbunden hat; vgl. ERHARD BLUM, Jesaja und der דָּבַר

Auf geo- und archäologischer Grundlage lässt sich dieses Erdbeben zwar nicht genau datieren, wohl aber verifizieren. Nach der neueren diesbezüglichen Forschung, die Wolfgang Zwickel zusammengefasst hat, ist damit zu rechnen, »dass es zumindest ein stärkeres Erdbeben Mitte des 8. Jhs. v. Chr. gab und es seinen Schwerpunkt im Libanon hatte. Angesichts der vermuteten Stärke dieses Erdbebens wird es starke Auswirkungen auch auf Galiläa gehabt haben.«¹⁴ Für eine ungewöhnlich heftige Erschütterung könnte ferner sprechen, dass das Ereignis noch Jahrhunderte später, nämlich in Sach 14,5, als *das* paradigmatische Erdbeben aufgerufen wird¹⁵ – und dies in einer Gegend, durch die der Große Afrikanische Grabenbruch verläuft.

Es ist eine beliebte Annahme der Amosforschung, durch dieses Beben seien der Prophet und die »Wahrheit« – so Jörg Jeremias – seiner Worte bestätigt worden.¹⁶ Das Buch unter das Vorzeichen der von allen erfahrenen Erschütterung zu stellen, sei als »validation of the prophecy of Amos« anzusprechen, wie Tchavdar Hadjiev zuletzt formuliert hat.¹⁷ »When we consider that the book gives us evidence that Amos's ministry was marked by controversy and rejection the need for a prophetic validation is easily understandable.«¹⁸

Die Vermutung einer solchen argumentativen Strategie zur »Validierung« des Amos durch das Erdbeben halte ich im Grundsatz für berechtigt; tatsächlich spricht die Ausarbeitung des Themas gerade an den besonders exponierten Schlüsselstellen des Buches dafür, dass es hier nicht zuletzt auch um die Autorität des

des Amos. Unzeitgemäße Überlegungen zu Jes 5,25; 9,7–20; 10,1–4, in: DBAT 28 (1992/1993), 75–95, hier bes. 78f. (unter Bezug auf Jes 5,25; 9,7–9).

¹⁴ WOLFGANG ZWICKEL, Amos 1,1 und die Stratigraphie der eisenzeitlichen Ortslagen in Galiläa, in: Viktor Kókai Nagy und László Sándor Egeresi (Hg.), Propheten der Epochen. Festschrift für István Karasszon zum 60. Geburtstag (AOAT 426), Münster 2015, 31–49, hier 35 (mit Diskussion und Lit.).

¹⁵ In diesem Sinne zum Beispiel FREEDMAN und WELCH, Amos's Earthquake and Israelite Prophecy (Anm. 4), 189, mit besonderem Nachdruck bereits JULIAN MORGENSTERN, Amos Studies I, in: HUCA 11 (1936), 19–140, hier 123; DERS., Amos Studies II. The Sin of Uzziah, the Festival of Jerobeam and the Date of Amos, in: HUCA 12–13 (1937–1938), 1–53, hier 6; dezidiert anders jetzt aber RAINER KESSLER, Amos (IEKAT), Stuttgart 2021, 40, der für den »Zeithorizont des kollektiven Gedächtnisses [...] nicht mehr als zwei bis drei Generationen« veranschlagt und Sach 14,5 auf »Amos-Exegese« zurückführt. Zu Sach 14,5 vgl. JAKOB WÖHRLE, Der Abschluss des Zwölfprophetenbuches. Buchübergreifende Redaktionsprozesse in den späten Sammlungen (BZAW 389), Berlin/New York 2008, 118; JASON RADINE, The Book of Amos in Emergent Judah (FAT II 45), Tübingen 2010, 52; MARTIN SCHOTT, Sacharja 9–14. Eine kompositionsgeschichtliche Analyse (BZAW 521), Berlin/Boston 2019, 212.

¹⁶ JEREMIAS, Zwei Jahre vor dem Erdbeben (Anm. 5), 187 (ebd. auch das Zitat).

¹⁷ TCHAVDAR S. HADJIEV, The Composition and Redaction of the Book of Amos (BZAW 393), Berlin/New York 2009, 16, im Anschluss an JEREMIAS, Zwei Jahre vor dem Erdbeben (Anm. 5). So zuvor schon FRANCIS I. ANDERSEN und DAVID NOEL FREEDMAN, Amos. A New Translation with Introduction and Commentary (AB 24A), New York/London/Toronto u. a. 1989, 194f.; FREEDMAN und WELCH, Amos's Earthquake and Israelite Prophecy (Anm. 4), 190f.; PAUL, Amos (Anm. 7), 36, u. a. m.

¹⁸ HADJIEV, The Composition and Redaction of the Book of Amos (Anm. 17), 16.

Propheten und die Glaubwürdigkeit seiner mit dem Erdbeben allein ja keineswegs erfüllten Unheilsansage geht. Aber der Sachverhalt ist komplex und bedarf der Differenzierung – wofür in diesem Beitrag der nötige Raum ist. Dabei muss es insbesondere um die Frage gehen, ob Amos das Erdbeben tatsächlich *angekündigt* hat¹⁹ – beziehungsweise mit welchem Wort.

2.2 Zwei Ergebnisse der neueren Forschung

Amos und das Erdbeben – diese Verbindung ist vor dem Hintergrund zweier Ergebnisse der neueren Forschung zu bewerten.

Da ist zum einen die grundsätzliche Einsicht, um deren konsequente Ausarbeitung sich besonders Jörg Jeremias²⁰ verdient gemacht hat: Auch wenn nicht auszuschließen, sondern im Gegenteil wahrscheinlich ist, dass wesentliche Bestandteile der Substanz, zumindest in den Völkersprüchen sowie – vor allem – im Mittelteil Am 3–6, auf die mündliche Verkündigung des Amos zurückgehen, so erlaubt die uns vorliegende schriftliche Fassung nur noch in Ausnahmefällen Rückschlüsse auf den konkreten Wortlaut dieser Verkündigung. Damit ist zugleich gesagt, dass in die vorliegende Gestalt der Botschaft immer schon die Verarbeitung der Erfahrung mit dieser Botschaft eingegangen ist. Wenn man unter diesen Voraussetzungen überhaupt noch nach der konkreten Gestalt der mündlichen Worte fragen will – und die schwierige Ausgangslage ist kein Grund, dies nicht wenigstens zu versuchen²¹ –, dann kommen am ehesten bestimmte Zusammenhänge im Mittelteil Am 3–6 mit seinen Unheilsworten wider Israel in Frage.

Das andere Ergebnis besteht in der Beobachtung: Während das von Amos angekündigte Unheil in besagtem Mittelteil Am 3–6 ausschließlich als kriegerische Heimsuchung (Eroberung, Plünderung, Deportation) konkretisiert wird (v. a. Am 3,11; 4,2–3; 6,7), ist für die rahmenden Strophengedichte eine Kombination zweier sukzessiver Schläge charakteristisch: zunächst ein Erdbeben, dem dann

¹⁹ S. noch einmal НАДЖЕВ, The Composition and Redaction of the Book of Amos (Anm. 17), der im Zusammenhang der eben zitierten Ausführungen (s. o., bei Anm. 18) pointiert von der »earthquake prophecy« des Amos spricht. Ferner vgl. etwa KONRAD SCHMID, Prognosis and Postgnosis in Biblical Prophecy, in: SJOT 32 (2018), 106–120, hier 114: »Dating the earliest edition of the book of Amos ›two years before the earthquake‹ is readily understandable if one may assume that the book's tradents saw the earthquake as an early confirmation of the prophet Amos' pronouncement. [...] One can therefore suppose that the prophecy of Amos announced *ante factum* an earthquake, or at least involved the motif of an earthquake, and that a corresponding event provided verification for this first Prophetic [sic] book.«

²⁰ S. grundlegend JÖRG JEREMIAS, Amos 3–6. Beobachtungen zur Entstehungsgeschichte eines Prophetenbuches, in: ders., Hosea und Amos. Studien zu den Anfängen des Dodekapropheten (FAT 13), Tübingen 1996, 142–156.

²¹ Namentlich REINHARD G. KRATZ, Die Worte des Amos von Tekoa, in: Matthias Köckert und Martti Nissinen (Hg.), Propheten in Mari, Assyrien und Israel (FRLANT 201), Göttingen 2003, 54–89, hier 55f., stellt dies mit Recht heraus und betont die Bedeutung der Frage.

kriegerische Heimsuchung folgt. Zwar ist naheliegenderweise versucht worden, auch einzelne Motive im Mittelteil als Hinweise auf ein Erdbeben zu deuten,²² aber das konnte nie recht überzeugen.²³

Wenn wir beide Einsichten zusammenführen, müssen wir feststellen: Das Erdbeben, das dem Amosbuch seinen Stempel aufgedrückt hat und wohl auch den Propheten Amos erschüttert und beschäftigt hat, lässt sich kaum als *Ankündigung* dieses Propheten greifen. Jedenfalls spricht er dort, wo wir im Einzelfall tatsächlich hinreichenden Anhalt zu der Frage haben, ob ein ankündigendes Wort eventuell auf mündliche Verkündigung zurückgehen könnte, nicht in der Deutlichkeit von einem Erdbeben, die die fünfte Vision und die Israelstrophe bei all ihrer gedrängten Bildhaftigkeit aufweisen. Diese vergleichsweise deutlichen Erwähnungen des Erdbebens wiederum, die fünfte Vision und die Israelstrophe, sind, wie beide Strophen Gedichte im Ganzen, unverkennbar geprägt von der *Verarbeitung* des Geschehenen; des Geschehenen, das heißt der mündlichen Verkündigung des Amos *zwei Jahre vor dem Erdbeben* samt scharfer Kontroversen, und dann des katastrophalen Erdbebens selbst. Um es noch deutlicher zu sagen: Bei diesen Erwähnungen des Erdbebens handelt es sich um reflexive literarische Darstellungen, die das Ereignis bereits im Rücken haben.

Wer reflektiert, wer verarbeitet hier? Die ältere Forschung bis hin noch zu Jeremias rechnete immerhin mit der Möglichkeit, dem Propheten selbst über die Schulter schauen zu können bei *seiner* Verarbeitung des Geschehenen.²⁴ Wahrscheinlicher ist aufs Ganze gesehen aber wohl doch, für die Völkersprüche wie die Visionen, diese Reflexionsarbeit auf Tradenten zurückzuführen. Dann eröffnen sich unterschiedliche Optionen zur entstehungsgeschichtlichen Verortung. Zieht man den Standpunkt in Betracht, von dem aus das mehrstufige Unheilsgeschehen in der fünften Vision in den Blick gefasst wird: der Prophet sieht, wie das Erdbeben ausgelöst wird und also beginnt, während die kriegerische Heimsuchung als noch ausstehend präsentiert wird, und fragt nach der pragmatischen *raison d'être* des Ganzen, mag sich der Gedanke an die Spätphase des Nordreichs Israel zwi-

²² S. besonders Am 6,11 und die entsprechenden Deutungsversuche bei WEISER, Das Buch der zwölf Kleinen Propheten (Anm. 11), 166, oder WOLFF, Joel und Amos (Anm. 10), 328, neuerdings etwa noch DIRK U. ROTTZOLL, Studien zur Redaktion und Komposition des Amosbuchs (BZAW 243), Berlin/New York 1996, 14f. und passim, oder KATHARINE J. DELL, Amos and the Earthquake. Judgment as Natural Disaster, in: Anselm C. Hagedorn und Andrew Mein (Hg.), Aspects of Amos. Exegesis and Interpretation (LHB 536), New York/London 2011, 1–14, hier 9. Kritisch dagegen JEREMIAS, Zwei Jahre vor dem Erdbeben (Anm. 5), 187, Anm. 17; EIDEVALL, Amos (Anm. 2), 187; vgl. auch bereits RUDOLPH, Joel – Amos – Obadja – Jona (Anm. 10), 224.

²³ Noch am ehesten könnte Am 4,11a als einschlägig gelten; vgl. GESE, Kleine Beiträge zum Verständnis des Amosbuches (Anm. 6), 422. Gerade diese Formulierung geht aber sehr deutlich *nicht* auf die ursprüngliche Verkündigung des Amos vor dem Erdbeben zurück.

²⁴ So vor allem WOLFF, Joel und Amos (Anm. 10), 130f.; vgl. JEREMIAS, Der Prophet Amos (Anm. 11), xvi–xvii; JÖRG JEREMIAS, Völkersprüche und Visionsberichte im Amosbuch (1989), in: ders., Hosea und Amos. Studien zu den Anfängen des Dodekapropheten (FAT 13), Tübingen 1996, 157–171, hier 170.

schen der Annexion von Galiläa und Gilead durch die Assyrer 733 und der endgültigen Zerschlagung 722 v. Chr. aufdrängen, in der Anhänger und frühe Tradenten an die Botschaft des Propheten erinnert und sie neu zu Gehör gebracht hätten – aus gegebenem Anlass. Demgegenüber geht der Trend der jüngeren Diskussion dahin, wenn nicht beide Strophengedichte,²⁵ so doch jedenfalls die Visionen erst *nach* (teilweise lange nach) dem Ende des Nordreichs anzusetzen.²⁶ Im Blick auf die fünfte Vision mehren sich überdies jene Stimmen, die dafür plädieren, sie von den vorangehenden vier abzutrennen und als »Nachinterpretation« – so das suggestive Stichwort von Ernst-Joachim Waschke – einzuordnen,²⁷ die mindestens

²⁵ Für den Grundbestand der Völkersprüche ist die differenzierende Einschätzung bei JAN CHRISTIAN GERTZ, *Military Threat and the Concept of Exile in the Book of Amos*, in: Ehud Ben Zvi und Christoph Levin (Hg.), *The Concept of Exile in Ancient Israel and Its Historical Contexts* (BZAW 404), Berlin/New York 2010, 11–26, zu beachten, aus der er schließt: »the oracles evoke a scenario of doom, which was quite realistic in view of the historical experiences of the eighth century and which was then confirmed from the perspective of later recipients« (a. a. O., 22).

²⁶ Vgl. nur so unterschiedliche Zugänge und Einordnungen wie UWE BECKER, *Der Prophet als Fürbitter. Zum literarhistorischen Ort der Amos-Visionen*, in: VT 51 (2001), 141–165; JAKOB WÖHRLE, *Die frühen Sammlungen des Zwölfprophetenbuches. Entstehung und Komposition* (BZAW 360), Berlin/New York 2006, 102–105.129–133; ERNST-JOACHIM WASCHKE, *Die Visionen des Amosbuches*, in: Viktor Kókai Nagy und László Sándor Egeresi (Hg.), *Propheeten der Epochen. Festschrift für István Karasszon zum 60. Geburtstag* (AOAT 426), Münster 2015, 59–70; RAINER KESSLER, *Von hinten gelesen. Das Amosbuch im Licht der Schlusskapitel*, in: Michaela Geiger/Ruth Poser/Charlotte Voß (Hg.), *Visionen im Dialog. Der Schluss des Amosbuches (Am 7–9)* (SBS 236), Stuttgart 2016, 123–139, ferner die eingehenden Abwägungen bei GEORG STEINS, *Gericht und Vergebung. Re-Visionen zum Amosbuch* (SBS 221), Stuttgart 2010; DERS., *Amos 7–9 und die aktuelle Diskussion über die Gerichtsprophetie. Ein Vorschlag*, in: Michaela Geiger/Ruth Poser/Charlotte Voß (Hg.), *Visionen im Dialog. Der Schluss des Amosbuches (Am 7–9)* (SBS 236), Stuttgart 2016, 17–41. REINHARD MÜLLER, *Zur Entstehung der Amosvisionen*, in: Reinhard Müller/Urmas Nõmmik/Juha Pakkala (Hg.), *Fortgeschriebenes Gotteswort. Studien zu Geschichte, Theologie und Auslegung des Alten Testaments, Festschrift für Christoph Levin zum 70. Geburtstag*, Tübingen 2020, 273–293, hat zu zeigen versucht, ursprünglich (amosisch?) sei allein die vierte Vision. Eine argumentative Würdigung der diversen für die genannte Einschätzung vorgebrachten Gründe muss hier unterbleiben. Gleichsam stellvertretend sei aber auf die nach wie vor bedenkenwerten, von der jüngeren Diskussion aber nur selten bedachten Gegengründe verwiesen, die JAN CHRISTIAN GERTZ, *Die unbedingte Gerichtsankündigung des Amos*, in: Franz Sedlmeier (Hg.), *Gottes Wege suchend. Beiträge zum Verständnis der Bibel und ihrer Botschaft, Festschrift für Rudolf Mosis zum 70. Geburtstag*, Würzburg 2003, 153–170, in seinem entschiedenen Einspruch geltend gemacht hat (zu seiner Einordnung der fünften Vision s. u., bei Anm. 27).

²⁷ Nach dem Vorgang von ERNST-JOACHIM WASCHKE, *Die fünfte Vision des Amosbuches (9,1–4) – Eine Nachinterpretation*, in: ZAW 106 (1994), 434–445, s. u. a. SIEGFRIED BERGLER, »Auf der Mauer – auf dem Altar«. Noch einmal die Visionen des Amos, in: VT 50 (2000), 445–471; BEHRENS, *Prophetische Visionsschilderungen im Alten Testament* (Anm. 8), 100–104; GERTZ, *Die unbedingte Gerichtsankündigung des Amos* (Anm. 26), 158–160; WÖHRLE, *Die frühen Sammlungen des Zwölfprophetenbuches* (Anm. 26), 114–117.

auf den Fall Samarias,²⁸ eher und vor allem aber auch auf den Jerusalems zurückblicke.

Diese weit differierenden Einschätzungen können im hier gegebenen Rahmen nicht gegeneinander abgewogen werden.²⁹ Für die verfolgte Fragestellung ist das auch nicht erforderlich. So oder so ist im Licht der umrissenen Diskussion heute nur umso klarer, dass die fünfte Vision eines jedenfalls nicht ist: eine Ankündigung des Erdbebens aus dem Munde des Amos. Sie ist vielmehr – ob als exilische Nachinterpretation oder als Bestandteil eines israelitischen Amosbuchs und selbst noch dann, wenn man sie mit Hans Walter Wolff einer zweiten, schriftlichen Wirksamkeit des Propheten selbst zuweisen wollte³⁰ – das Ergebnis reflexiver literarischer Gestaltung.

Ein, wenn nicht das Anliegen der daraus resultierenden Darstellung war die Rechtfertigung der Verkündigung des Amos. Um dies noch etwas genauer zu fassen, sollten zwei Argumentationsansätze unterschieden werden. Zum einen wird dargelegt, dass Amos das Unheil, das anzusagen ihm von Jhwh zugemutet worden war, nicht wollte. Zum anderen wird aufgewiesen, dass sein prophetisches Wort verlässlich ist – weil es sich bereits bewährt hat. Und eben darin liegt die Bedeutung des Erdbebens für die Tradenten: Es wird dargestellt als Bewährung eines Amos-Wortes, das die Verlässlichkeit der übrigen, noch ausstehenden Ankündigungen verbürgt. In dieser Verarbeitung erscheint das Erdbeben nun tatsächlich als Bestätigung der Autorität des Amos, und genau diesen Aspekt hat die weitere Tradition dann noch kräftig ausgebaut (vgl. Am 8,8 und 9,5).

2.3 Das Problem

Diese spezifische Art der Verarbeitung des Erdbebens und seiner Darstellung durch die Tradenten versteht sich nun aber keineswegs von selbst, betrachtet man sie im Licht der eben vorgenommenen Zusammenschau neuerer Forschungsergebnisse. Im Gegenteil, diese führt auf ein eigentlich auf der Hand liegendes, gleichwohl bislang nicht beachtetes Problem. Es lautet: Wenn sich gerade dort, wo zumindest in einzelnen Fällen Aussicht besteht, eine Unheilsansage auf die ursprüngliche mündliche Verkündigung des Amos vor dem Erdbeben zurückzuführen, *keine* Ankündigung dieses Erdbebens als konkrete Gestalt des angekündigten Unheils ausmachen lässt, wo lag dann eigentlich der Anhaltspunkt für diese argumentative Vereinnahmung der Katastrophenerfahrung durch die Anhänger des Propheten? Wenn diese das Erdbeben als Bewährung der amosischen Unheilsansage ins Feld führten, worauf konnten sie sich beziehen?

Das ist, nun in exegetischer Konkretion, die Frage des vorliegenden Beitrags. Die Antwort sucht er in Am 5,18–20, dem berühmten Wort vom Tag Jhwhs.

²⁸ So offenbar BEHRENS, Prophetische Visionsschilderungen im Alten Testament (Anm. 8), 104.

²⁹ Vgl. dazu eingehend RIEDE, Vom Erbarmen zum Gericht (Anm. 10).

³⁰ Vgl. WOLFF, Joel und Amos (Anm. 10), 130f.

3. Der Tag Jhwhs

3.1 Amos 5,18–20

Die Substanz dieses Wortes wird in den unterschiedlichsten literarhistorischen Rekonstruktionen nahezu einhellig auf den Grundbestand des Amosbuches zurückgeführt. Ich nenne nur die Analysen von Jakob Wöhrle und Reinhard Kratz;³¹ nicht, weil sie als repräsentativ für die Diskussionslage insgesamt gelten könnten, sondern weil beide mit einem vergleichsweise sehr schmalen Grundbestand rechnen, dem das Wort aber, ganz oder in Teilen, angehört habe.³² Mehr noch, nach weithin geteilter Einschätzung handelt es sich um eines jener Worte, bei denen noch am ehesten die Aussicht besteht, mündliche Verkündigung des Amos in ihrem konkreten Wortlaut zu rekonstruieren,³³ dies vor allem dank des eindrücklichen rhetorischen Profils, das dem Leser das Bild einer konkreten Auseinandersetzung zwischen Amos und seinen Hörern geradezu aufdrängt.

Der vorliegende Text lautet wie folgt:

³¹ WÖHRLE, Die frühen Sammlungen des Zwölfprophetenbuches (Anm. 26), 83f.; KRATZ, Die Worte des Amos von Tekoa (Anm. 21), 84; zur Literarkritik der Einheit s. u., 3.2.

³² Der angesprochene breite Konsens – als Ausnahme ist v. a. ERICH BOSSHARD-NEPUSTIL, Rezeptionen von Jesaja 1–39 im Zwölfprophetenbuch. Untersuchungen zur literarischen Verbindung von Prophetenbüchern in babylonischer und persischer Zeit (OBO 154), Freiburg i. Ue./Göttingen 1997, 344f., zu nennen – ist umso bemerkenswerter vor dem Hintergrund einer Forschungssituation, in der der Fokus der Aufmerksamkeit längst nicht mehr auf den Propheten gerichtet ist, sondern auf die redaktionelle Entwicklung des Dodekapropheten (grundlegend JAMES NOGALSKI, *Literary Precursors to the Book of the Twelve* [BZAW 217], Berlin/New York 1993; AARON SCHAT, *Die Entstehung des Zwölfprophetenbuchs. Neubearbeitungen von Amos im Rahmen schriftenübergreifender Redaktionsprozesse* [BZAW 260], Berlin/New York 1998; WÖHRLE, *Die frühen Sammlungen des Zwölfprophetenbuches* [Anm. 26]). Gerade das Thema des Tages Jhwhs spielt dabei eine Schlüsselrolle (vgl. ROLF RENDTORFF, *Alas for the Day! The »Day of the Lord« in the Book of the Twelve* [1998], in: ders., *Der Text in seiner Endgestalt. Schritte auf dem Weg zu einer Theologie des Alten Testaments*, Neukirchen-Vluyn 2001, 253–264; JAMES NOGALSKI, *The Day[s] of YHWH in the Book of the Twelve*, in: Paul L. Redditt und Aaron Schar [Hg.], *Thematic Threads in the Book of the Twelve* [BZAW 325], Berlin/New York 2003, 192–213; JOHN BARTON, *The Day of Yahweh in the Minor Prophets*, in: Carmel McCarthy und John F. Healey [Hg.], *Biblical and Near Eastern Essays. Studies in Honour of Kevin J. Cathcart*, London 2004, 68–79, dann die monographischen Bearbeitungen von PAUL-GERHARD SCHWESIG, *Die Rolle der Tag-JHWHs-Dichtungen im Dodekapropheten* [BZAW 366], Berlin/New York 2006, und – skeptischer bezüglich der redaktionsgeschichtlichen Fragestellung – MARTIN BECK, *Der »Tag YHWHs« im Dodekapropheten. Studien im Spannungsfeld von Traditions- und Redaktionsgeschichte* [BZAW 356], Berlin/New York 2005, sowie zuletzt RAINER KESSLER, *The Twelve. Structure, Themes, and Contested Issues*, in: Carolyn J. Sharp [Hg.], *The Oxford Handbook of the Prophets*, New York 2016, 207–223, hier 212–214), gleichwohl gilt das Wort nach wie vor als Urgestein des Amosbuches.

³³ Vgl. zuletzt etwa EIDEVALL, Amos (Anm. 2), 163.

18 הוֹי הַמַּתְאוּיִם אֶת יוֹם יְהוָה
 לְמָה זֶה לָכֶם יוֹם יְהוָה
 הוּא חֹשֶׁךְ וְלֹא אוֹר
 19 כַּאֲשֶׁר יִנּוֹס אִישׁ מִפְּנֵי הָאָרֶז
 וּפְגַעוּ הַדָּב
 וּבֵאת הַבַּיִת
 וּסְמַךְ יָדוֹ עַל הַקִּיר
 וּנְשָׁכוּ הַנָּחַשׁ
 20 הֲלֹא חֹשֶׁךְ יוֹם יְהוָה וְלֹא אוֹר
 וְאִפְּלֹ וְלֹא נֶגֶד לוֹ

18 Weh! Die ihr³⁴ den Tag Jhwhs herbeiseht,
 was soll euch³⁵ denn³⁶ der Tag Jhwhs bringen³⁷?
 Er ist Finsternis und nicht Licht!

19 Wie wenn einer flieht vor dem Löwen
 und es begegnet ihm der Bär,
 er das Haus erreicht
 und seine Hand gegen die Wand stützt
 und es beißt ihn die Schlange.

20 Ist nicht Finsternis der Tag Jhwhs und nicht Licht?
 Dunkel³⁸ und kein Glanz ist ihm eigen!

³⁴ Zur Begründung vgl. CHRISTOF HARDMEIER, Texttheorie und biblische Exegese. Zur rhetorischen Funktion der Trauermetaphorik in der Prophetie (BEVT 79), München 1978, 270. Wenn man mit REINHARD MÜLLER, Der finstere Tag Jahwes. Zum kultischen Hintergrund von Am 5,18–20, in: ZAW 122 (2010), 576–592, hier 578, eine Spannung zwischen der personaldeiktisch neutralen Formulierung in V. 18a und der direkten Anrede einer Gruppe in der zweiten Person Plural in V. 18b wahrnehmen wollte, blieben Hardmeiers einschlägige Erkenntnisse zur rhetorischen Funktion von Trauermetaphorik in prophetischer Rede (dazu s. unten) unberücksichtigt.

³⁵ Zur Semantik von ל למה vgl. Hi 30,2 und Gen 25,32.

³⁶ In Gen 25,32 ist die Wendung ebenfalls mit הִיא konstruiert. Der Vergleich unterstreicht noch, dass die Auffassung der Partikel als Demonstrativpronomen, wie sie in den Versionen belegt ist (LXX: τί αὐτῆς ὑμῖν), ein Missverständnis darstellt. Zur Verwendung von הִיא zur Verstärkung der Frage s. die bei WOLFF, Joel und Amos (Anm. 10), 298, gesammelten Belege.

³⁷ S.o., Anm. 35.

³⁸ Während die Versionen אַפְּלֹ als das gut belegte Nomen auffassen, punktieren die Masoreten ein sonst nicht bezeugtes Adjektiv. Letztere Lesung erleichtert es, auch den zweiten Teil von V. 20 der einleitenden Fragepartikel unterzuordnen, und eben dies dürfte ihr Ursprung sein. Demgegenüber spricht schon die Parallele mit den anderen drei sich wechselseitig interpretierenden Nomen in V. 18bβ (par. 20a) und 20b deutlich für den Vorschlag von ARNOLD B. EHRLICH, Randglossen zur hebräischen Bibel. Textkritisches, Sprachliches und Sachliches. Bd. 5: Ezechiel und die kleinen Propheten, Leipzig 1912, 241, und anderen, den älteren Wortlaut mit einem Nomen zu rekonstruieren. Hinzu kommt die Konstruktion mit לוֹ, die sich ungezwungen erklären lässt unter Voraussetzung eines selbständigen Nominalsatzes (so mit WOLFF, Joel und Amos [Anm. 10], 298; MÜLLER, Der finstere Tag Jahwes [Anm. 34], 577, und vielen anderen, gegen RUDOLPH, Joel – Amos – Obadja – Jona

Besagtes Profil zeigt schon die Einleitung durch den Ruf הוי an. Seiner ursprünglichen Verwendung nach ist er ein affektiver Ausdruck der Totenklage: *Ach! Mein Bruder!* oder: *Weh! Schwester!* (Jer 22,18). Wo sich der Ruf hingegen, wie in Am 5,18, in prophetischer Anrede auf anwesende Personen bezieht, liegt auf der Hand, dass er übertragen gebraucht ist.³⁹ Quicklebendige Hörerinnen und Hörer werden betrauert, als wären sie bereits tot. So kann denn auch Christof Hardmeier in seiner grundlegenden Studie die charakteristische Eigenart erklären, dass von den Adressaten (!) solcher Prophetenworte in diesen selbst zumeist in der dritten Person die Rede ist: »die im prophetischen Totenklageruf fiktiv als tot Erklärten sind unter Aufrechterhaltung der Fiktion eo ipso als ὤτοι abwesend«. ⁴⁰ Dass dies nicht ausnahmslos durchgehalten wird, die fraglichen Prophetenworte vielmehr auch in die zweite Person springen können, sollte angesichts ihres eminent rhetorischen Profils nicht verwundern. Als krasse Provokation, die sie darstellt, heischt die prophetische Imitation eines Totenklagerufs unter Bezug auf lebende Adressaten deren Aufmerksamkeit.⁴¹

Dieses rhetorische Profil erlaubt zwei Schlüsse. Erstens: Die in Am 5,18-20 aufbewahrte Ansprache war auf eine konkrete Kommunikationssituation und auf spezifische Adressaten gemünzt – jene, die eine glanz- und heilvolle Manifestation der Macht ihres Gottes, den *Tag Jhwhs*, herbeisehnten.⁴² In diesem Situationsbezug gründet die schulübergreifend geteilte Annahme, in diesen Text sei ein ursprünglich mündlich verkündetes, womöglich noch in konkreter Gestalt zu rekonstruierendes Amos-Wort eingegangen.⁴³ Zweitens: Bei Amos' eigener, die Erwartungen der Zuhörer geradewegs auf den Kopf stellenden Beschreibung des Tages Jhwhs kann es sich nur um eine tatsächliche Ankündigung gehandelt haben, nicht um ex-eventu-

[Anm. 10], 202, und HARDMEIER, Texttheorie und biblische Exegese [Anm. 34], 270). Im Übrigen gewinnt, wenn man מִלֵּוּאִים liest, die wichtige, von RUDOLPH, Joel – Amos – Obadja – Jona (Anm. 10), 203, im Anschluss an WEISER, Die Profetie des Amos (Anm. 11), 219, notierte Beobachtung erst ihr volles Gewicht, dass die dumpfen o-Laute, die die Beschreibung des Tages Jhwhs durch Amos dominieren, unüberhörbar an das *Ho! Ho!* der Totenklage gemahnen.

³⁹ Daher die konsequente Rede von Trauer*metaphorik* bei HARDMEIER, Texttheorie und biblische Exegese (Anm. 34).

⁴⁰ HARDMEIER, Texttheorie und biblische Exegese (Anm. 34), 378.

⁴¹ HARDMEIER, Texttheorie und biblische Exegese (Anm. 34), 274f. הוי kann, wie Hardmeier gezeigt hat, dieselbe Funktion übernehmen, die in anderen Prophetenworten der mit שׁמַעֲךָ formulierte Höraufruf übernimmt.

⁴² JEREMIAS, Der Prophet Amos (Anm. 11), 75, notiert den Eindruck, dass man dem Wort »den Gesprächs- und Disputationscharakter noch deutlich abspürt«.

⁴³ Der Höraufruf von Am 5,18a verweist in der Tat auf einen Kontext, aber nicht notwendig auf einen literarischen Kontext. Insofern erschließt sich mir die Kritik von ERHARD BLUM, Israels Prophetie im altorientalischen Kontext. Anmerkungen zu neueren religionsgeschichtlichen Thesen, in: Izak Cornelius und Louis C. Jonker (Hg.), »From Ebla to Stellenbosch«. Syro-Palestinian Religions and the Hebrew Bible (ADPV 37), Wiesbaden 2008, 81-115, hier 101 mit Anm. 110, an der Analyse von KRATZ, Die Worte des Amos von Tekoa (Anm. 21) (zu der hier fraglichen Stelle s. a. a. O., 79) in dieser Hinsicht nicht.

Prophetie, wie Reinhard Müller mit Recht herausgestellt hat: »Das Logion setzt voraus, dass die Beklagten noch am Leben sind. Es *kündigt* das Unheil *an*.«⁴⁴

Was sich die Adressaten des Amos unter dem Tag Jhwhs konkret vorstellten, ist notorisch unklar,⁴⁵ und es soll im Folgenden kein weiterer Versuch unternommen werden, es aufzuklären.⁴⁶ Hier ist nur von Bedeutung, was aus dem Text klar genug hervorgeht: Amos kann seine Zuhörer auf den Tag Jhwhs ansprechen,⁴⁷ sie

⁴⁴ MÜLLER, Der finstere Tag Jahwes (Anm. 34), 591 (Hervorhebung im Original). Vgl. wiederum HARDMEIER, Texttheorie und biblische Exegese (Anm. 34), 77: »[D]ie prophetischen Klagerufe [beziehen sich] auf lebende Personen, für die nun aber durch die atypische Verwendung der Klagerufe fiktiv das Tot- bzw. Zerstört-Sein behauptet wird. [...] Insofern kann man von einer Unheilsankündigung in nuce sprechen.«

⁴⁵ Forschungsgeschichtlich lassen sich im Wesentlichen drei Ansätze unterscheiden, die in unterschiedlichen Spielarten diskutiert, teilweise auch zu kombinieren versucht worden sind (instruktive Forschungsberichte neueren Datums bieten MARTIN BECK, Art. Tag Jahwes [AT], in: WiBiLex [2008]; STIG NORIN, Der Tag Gottes im Alten Testament. Jenseits der Spekulationen – Was ist übrig?, in: Anders Hultgård und Stig Norin [Hg.], Le Jour de Dieu – Der Tag Gottes [WUNT 245], Tübingen 2009, 33–42; MARTIN LEUENBERGER, Day of the Lord, in: Samuel E. Balentine [Hg.], The Oxford Encyclopedia of the Bible and Theology. Bd. 1, Oxford/New York 2015, 200–203; für die ältere Literatur vgl. auch PAUL, Amos [Anm. 7], 182–184). Erstens wird vermutet, dass der Tag Jhwhs ursprünglich ein kultisch begangener Festtag war (vgl. v. a. SIGMUND MOWINCKEL, Psalmenstudien II. Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie, Kristiania 1922, 229ff.). Zweitens wird die Rede vom Tag Jhwhs seit Gerhard von Rad als Bestandteil der umfassenderen Vorstellung vom Krieg Jhwhs betrachtet. Als Tag Jhwhs wäre demnach ein machtvoller Gewalterweis Gottes gegen die Feinde seines Volkes erhofft worden (GERHARD VON RAD, The Origin of the Concept of the Day of Yahweh, in: JSS 4 [1959], 97–108; prominent aufgenommen von WOLFF, Joel und Amos [Anm. 10], 301f., zur Integration der markanten Theophanie-Motive [zu ihnen s. JÖRG JEREMIAS, Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung (WMANT 10), Neukirchen-Vluyn 1977, 97–100] in diesen Zusammenhang vgl. ferner PAUL, Amos [Anm. 7], 184f.). Die dritte Möglichkeit hat, nach dem Vorgang von Ladislav Černý (LADISLAV ČERNÝ, The Day of Yahweh and Some Relevant Problems, Prag 1948), vor allem Hermann Spieckermann ins Spiel gebracht. Seines Erachtens ist der Tag Jhwhs im Zusammenhang mit der gemein-altorientalischen Tradition der Hemerologie oder Tagewählerei zu deuten, in der günstige von ungünstigen Tagen unterschieden und entsprechend klassifiziert wurden (HERMANN SPIECKERMANN, Dies Irae. Der alttestamentliche Befund und seine Vorgeschichte [1989], in: ders., Gottes Liebe zu Israel. Studien zur Theologie des Alten Testaments [FAT 33], Tübingen 2001, 34–46). Unter den neueren Versuchen s. v. a. MÜLLER, Der finstere Tag Jahwes (Anm. 34), und DANIEL E. FLEMING, The Day of Yahweh in the Book of Amos. A Rhetorical Response to Ritual Expectation, in: RB 117 (2010), 20–38; vgl. auch SEBASTIAN FINK und MARK S. SMITH, The Day Storm in Mesopotamian Literature. A Background to the Biblical Day of Yahweh?, in: Advances in Ancient, Biblical, and Near Eastern Research 1 (2021), 29–63.

⁴⁶ Allenfalls mag, je nachdem, wie man sich das »Herbeiwünschen« (WELLHAUSEN, Die kleinen Propheten [Anm. 12], 83) des Tages konkret vorstellt, fraglich erscheinen, wie plausibel Hypothesen sind, die mit einem kultischen, mithin *festen* Termin rechnen. Aber die Semantik von אָוֶרָה Hitp. erlaubt diesbezüglich kaum ein dezidiertes Urteil.

⁴⁷ »[D]ie Hörer werden geradezu auf ihre Deutung dieses Kennwortes hin examiniert« (WOLFF, Joel und Amos [Anm. 10], 300).

haben bereits eine Vorstellung; und dabei handelt es sich augenscheinlich um eine ausgesprochen hoffnungsfrohe Erwartung.⁴⁸ Diese Erwartung stellt der Prophet mit beißender Zynik auf den Kopf. Das erhoffte Heil wird sich, so seine Ankündigung, geradewegs in Unheil verkehren – für die Adressaten.⁴⁹ Diese rechnen mit Glanz und Licht, aber was auch immer sie damit meinen, der Tag Jhwhs wird das erhoffte Heil für sie gerade nicht bringen, stattdessen Unheil, Dunkel und Finsternis.

3.2 Amos 5,19 und die Parallelen im Amosbuch

Zu dieser radikalen Revision der traditionellen Erwartung durch den Propheten – Finsternis und nicht Licht, Unheil anstelle des erhofften Heils – passt nun allerdings V. 19 schlecht. Die Geschichte, die hier in kurzen, schlaglichtartigen Bildern erzählt wird, illustriert, dass man dem drohenden Unheil nicht entrinnen kann – mit dem die Adressaten ja aber gar nicht rechnen!

Der Form nach erinnert der Vers an volkstümliche Sprichwörter.⁵⁰ Eine enge Parallele findet sich in einer Fabel des Aesop,⁵¹ wo ebenfalls ein Mann – er hat einen Mord begangen – vom Regen in die Traufe flieht, dem einen Raubtier entkommt, nur um vom nächsten gestellt und schließlich getötet zu werden. Die Moral der Geschichte ist offenkundig: die Unmöglichkeit, dem Schicksal zu entrinnen.⁵² So auch das Sprichwort in Am 5,19: Ein Mann flieht vor einem Löwen, nur um von einem Bären gestellt und möglicherweise auch verwundet zu werden, wie das bedrohlich mehrdeutige Verb פגע assoziieren lässt. Dieser Gefahr gerade noch entronnen, erreicht der Mann das schützende Haus – um dort, vermeintlich gerettet, einer Schlange zum Opfer zu fallen.

Wenn diese Geschichte, wie in Am 5,18–20 der Fall, auf das zwischen Amos und seinen Adressaten strittige Thema bezogen wird, so schärft sie ein, dass man

⁴⁸ Anders, aber kaum überzeugend MEIR WEISS, The Origin of the »Day of the Lord« – Reconsidered, in: HUCA 37 (1936), 29–60, nach dem Amos den Ausdruck יום יהוה erstmals geprägt, dieser also von Anfang an unheilvollen Klang gehabt habe.

⁴⁹ Amos bestreitet nicht grundsätzlich, dass der Tag Jhwhs heilvolle Züge besitzen könnte, »aber er bestreitet es seinen Zeitgenossen«, argumentiert JEREMIAS, Der Prophet Amos (Anm. 11), 76, unter Bezug auf das betonte לבם in V. 18b. S. ferner EIDEVALL, Amos (Anm. 2), 164 (»The question [sc. in V. 18b] is decidedly contextual and relational«), der präziser noch von der Anrede konkreter Adressaten spricht. Vgl. auch oben, Anm. 35, und dazu schon WOLFF, Joel und Amos (Anm. 10), 300.

⁵⁰ S. jetzt v.a. YAIR ZAKOVITCH, »As a Man Flees ...« (Amos 5:19). On a Proverb and Its Contexts, in: Joachim J. Krause/Wolfgang Oswald/Kristin Weingart (Hg.), Eigensinn und Entstehung der Hebräischen Bibel. Erhard Blum zum siebzigsten Geburtstag (FAT 136), Tübingen 2020, 409–415, vgl. die Diskussion bei AULIKKI NAHKOLA, Amos Animalizing. Lion, Bear and Snake in Amos 5.19, in: Anselm C. Hagedorn und Andrew Mein (Hg.), Aspects of Amos. Exegesis and Interpretation (LHB 536), New York/London 2011, 83–104, hier 83–85 (Lit.).

⁵¹ Aufgewiesen von ZAKOVITCH, As a Man Flees (Anm. 50), 410f.

⁵² Äsop, Fabeln. Griechisch-deutsch, herausgegeben und übersetzt von Rainer Nickel (Sammlung Tusculum), Düsseldorf/Zürich 2005, 40f.

dem Tag Jhwhs nicht entfliehen kann. Wen aber hätte diese Warnung angesprochen unter den Zeitgenossen, die mit Licht und Heil rechnen, ja die den Tag Jhwhs förmlich herbeisehnen? Hermann Spieckermann hat Recht, wenn er bemerkt: »Als Einleitung zu V. 19 wäre eher ein Wehe-Ruf über diejenigen zu erwarten gewesen, die sich einbilden, der Jahwetag sei ein Nimmerleinstag.«⁵³ Bestärkt wird der damit ausgesprochene literarkritische Verdacht durch die Wiederaufnahme der Beschreibung des Tages Jhwhs nach V. 18b β : *Er ist Finsternis und nicht Licht!* (הוא חשך ולא אור) in der rhetorischen Frage von V. 20a: *Ist nicht Finsternis der Tag Jhwhs und nicht Licht?* (הלא חשך יום יהוה ולא אור).

Sollte sich diese Analyse als stichhaltig erweisen, wäre die ursprüngliche Gestalt des Wortes wie folgt zu rekonstruieren:⁵⁴

⁵³ SPIECKERMANN, *Dies Irae* (Anm. 45), 37, mit Verweis auf Jes 5,18f. Zwar könnte man mit Göran Eidevall und anderen erwägen, ob es weniger um die Unmöglichkeit der Flucht geht als vielmehr um ein selbstgewisses Sicherheitsgefühl, das als illusorisch entlarvt wird (EIDEVALL, *Amos* [Anm. 2], 165, vgl. HANS M. BARSTAD, *The Religious Polemics of Amos. Studies in the Preaching of Am 2, 7B-8; 4, 1-13; 5, 1-27; 6, 4-7; 8, 14* [V.T.S 34], Leiden 1984, 110, und schon WOLFF, *Joel und Amos* [Anm. 10], 302), und auf diese Weise V. 19 mit der Tendenz von V. 18 harmonisieren. Aber so gewiss auch dieser Gedanke mitschwingt in dem Motiv des vermeintlich schützenden Hafens, der zur Falle wird, der Ton des Spruches insgesamt liegt darauf nicht.

⁵⁴ Im Ergebnis ähnliche Analysen haben v. a. VOLKMAR FRITZ, *Amosbuch, Amos-Schule und historischer Amos*, in: Volkmar Fritz/Karl-Friedrich Pohlmann/Hans-Christoph Schmitt (Hg.), *Prophet und Prophetenbuch. Festschrift für Otto Kaiser zum 65. Geburtstag* (BZAW 185), Berlin/New York 1989, 29–43, hier 37f. mit Anm. 23; CHRISTOPH LEVIN, *Das Amosbuch der Anawim* (1997), in: ders., *Fortschreibungen. Gesammelte Studien zum Alten Testament* (BZAW 316), Berlin/New York 2003, 265–290, hier 266, Anm. 12; KRATZ, *Die Worte des Amos von Tekoa* (Anm. 21), 79; MÜLLER, *Der finstere Tag Jahwes* (Anm. 34), 577f., und zuletzt auch ZAKOVITICH, *As a Man Flees* (Anm. 50), 411, vorgelegt; SPIECKERMANN, *Dies Irae* (Anm. 45), 37, bestimmt V. 18ab α .20 als ursprüngliche Gestalt. Für die literarische Einheitlichkeit von V. 18–20 argumentieren u. a. ROTZOLL, *Studien zur Redaktion und Komposition des Amosbuchs* (Anm. 22), 213f. (mit Referat älterer literarkritischer Ansätze a. a. O., Anm. 178); BECK, *Der »Tag YHWHs« im Dodekapropheten* (Anm. 32), 49–52, und besonders eingehend HARDMEIER, *Texttheorie und biblische Exegese* (Anm. 34), 269–272. Letzterer begründet sein Votum mit der gattungsmäßigen Beschreibung der Einheit als »Disputationswort über Wert und Einschätzung des Tages Jahwes« (a. a. O., 270). In diesem spiele der Vergleich von V. 19 eine unverzichtbare Rolle, insofern er die thetische Behauptung des Propheten bezüglich des Tages Jhwhs plausibilisiere; es komme dabei die der Gattung inhärente »kommunikative Intention eines der Kontrahenten« zum Tragen, »durch eine – wie immer geartete – Beweisführung den Gegner von seiner Meinung zu überzeugen.« (a. a. O., 271, Anm. 23). Dabei setzt Hardmeier freilich voraus, dass dieser Vergleich geeignet gewesen wäre, die Zeitgenossen des Amos von seiner »Einschätzung« des Tages Jhwhs zu überzeugen; eben dies scheint mir die Frage zu sein (s. o.). Ähnliches gilt mutatis mutandis für Hardmeiers Interpretation der rhetorischen Frage von V. 20a, die die Adressaten auffordere, die ihrer eigenen Einschätzung diametral entgegenstehende Behauptung von V. 18b β zu »bestätigen« (a. a. O., 271). Ist es rhetorisch plausibel, nach einer derart schroffen Behauptung des Gegenteils, bezogen auf eine feste Überzeugung, ja Heilsgewissheit der Adressaten, von diesen zu erwarten, dass sie einstimmen?

הוי המתאווים את יום יהוה
 למה זה לכם יום יהוה
 הוא חשך ולא אור
 ואפל ולא נגה לו

Allerdings ist die Sammlung literarkritisch relevanter Gesichtspunkte noch nicht vollständig. Mindestens einen weiteren Befund gilt es zu beachten. Die Rede ist von den Parallelen, die Am 5,19 in 9,*1-4 und 2,13-16 findet, also in der fünften Vision und der fünften, Israel geltenden Strophe der Völkersprüche.⁵⁵

Schon länger ist bemerkt worden, dass, wie die beiden Strophengedichte im Ganzen,⁵⁶ so auch die zuletzt genannten Zentraltexte mit Sorgfalt aufeinander abgestimmt sind. Namentlich Hartmut Gese hat darauf aufmerksam gemacht, dass jeweils derselbe charakteristische Motivkomplex vorliegt: das Erdbeben, mit dem das Unheil beginnt; dann kriegerische Heimsuchung; und schließlich mit Achtergewicht je eine bildgewaltige und in ihrem schierem Umfang geradezu erdrückende Ausmalung, nach der es unmöglich sein wird, diesem Unheil zu entkommen.⁵⁷ Letzteres wird je unterschiedlich ausgeführt, in der Israelstrophe dadurch, dass alle nur erdenklichen eigenen Kraftquellen als der kommenden Bedrohung nicht gewachsen erklärt werden, im Visionenbericht durch die geradezu ins Absurde gesteigerte Aufzählung möglicher Fluchtorte, von denen nicht einer Schutz zu bieten vermag. Unverkennbar ist dabei jedoch das gemeinsame Motiv: dem drohenden Unheil kann keiner entrinnen, das auch mit einem gemeinsamen Stichwort markiert wird, dem der Flucht: לא ינוס להם נס, wie der Auftakt in Am 9,1b zusammenfasst.

Beides, das Motiv wie das Stichwort, verbindet die genannten Stellen nun aber nicht nur untereinander, sondern auch mit dem hier untersuchten Vers Am 5,19:

... כאשר ינוס איש ... Am 5,19

... לא ינוס להם נס ... Am 9,*1b-4

... ואבד מנוס מקל ... ואמיץ לבו בנגורים ערום ינוס ביום ההוא נאם יהוה Am 2,14-16

Dieser Zusammenhang muss umso mehr ins Auge stechen, als er andernorts im Amosbuch keine Rolle mehr spielt.

Welche kompositionsgeschichtlichen Schlüsse sind aus diesem Befund zu ziehen? Ich lasse die Frage und mit ihr die literarkritische Bestandsaufnahme insgesamt für den Moment stehen, um sie im übernächsten Schritt wieder aufzunehmen. Zuvor muss es noch um eine andere, in diesem Fall externe Parallele gehen. Sie betrifft gerade nicht V. 19, sondern die V. 18 und 20.

⁵⁵ Parallelen anderer Art sieht WÖHRLE, Die frühen Sammlungen des Zwölfprophetenbuches (Anm. 26), 83f.125-128, in den von ihm so genannten uneigentlichen Restworten, zu denen er neben Am 3,12*; 5,3* und 6,9f. auch 5,19 zählt.

⁵⁶ Grundlegend dazu GESE, Komposition bei Amos (Anm. 9), und JEREMIAS, Völkersprüche und Visionsberichte im Amosbuch (Anm. 24).

⁵⁷ GESE, Kleine Beiträge zum Verständnis des Amosbuches (Anm. 6), 422.

3.3 Amos 5,18.20 und die Parallele in der Bileam-Inschrift vom Tell Deir 'Alla

Besagte Parallele wurde 1967 auf dem Tell Deir 'Alla zutage gefördert. Sie findet sich in jener der beiden dort ausgegrabenen Putzinschriften, die nach ihrem Protagonisten kurz Bileam-Inschrift genannt wird (Kombination I bzw. A).⁵⁸ Die Schicht, in der die Fragmente gefunden wurden, lässt sich dank mehrerer C-14-Analysen mittlerweile recht genau datieren, und zwar ins ausgehenden 9. Jahrhundert v. Chr.⁵⁹ Die Inschrift wurde ausgesprochen sorgfältig komponiert, und dies kaum erst bei der Beschriftung der Wand; aller Wahrscheinlichkeit nach übertrug der Schreiber den Text von einer Vorlage.⁶⁰ Inhaltlich stellt sich die Inschrift als Erzählung von einem Propheten dar, eben dem *Götterseher*⁶¹ (so in der Überschrift, Z. 1) Bileam bar Beor.⁶²

⁵⁸ Die Editio princeps der Fragmente und erste Teilrekonstruktionen bieten JACOB HOFTIJZER und GERRIT VAN DER KOOIJ (Hg.), *Aramaic Texts from Deir 'Allā* (DMOA 19), Leiden 1976. In ihrer mittlerweile erreichten Gestalt sind die beiden Inschriften neuerdings gut zugänglich in TUAT NF: ERHARD BLUM, *Die aramäischen Wandinschriften von Tell Deir 'Alla*, in: TUAT NF 8 (2015), 459–474 (mit Diskussion und Lit.). Zu den dort vorausgesetzten Rekonstruktionen vgl. DERS., *Die Kombination I der Wandinschrift vom Tell Deir 'Alla*. Vorschläge zur Rekonstruktion mit historischen Anmerkungen, in: Ingo Kottsieper/Rüdiger Schmitt/Jakob Wöhrle (Hg.), *Berührungspunkte. Studien zur Sozial- und Religionsgeschichte Israels und seiner Umwelt*, Festschrift für Rainer Albertz zu seinem 65. Geburtstag (AOAT 350), Münster 2008, 573–601, in Verbindung mit BLUM, *Israels Prophetie im altorientalischen Kontext* (Anm. 43), 88–95 (jeweils mit Verweis auf vorangehende Rekonstruktionen), aufgenommen zuletzt bei JONATHAN M. ROBKER, *Balaam in Text and Tradition* (FAT 131), Tübingen 2019, 271–305, hier bes. 272–274. Vgl. aus der jüngeren Literatur ferner JOEL S. BURNETT, *Prophecy in Transjordan. Balaam Son of Beor*, in: Christopher A. Rollston (Hg.), *Enemies and Friends of the State. Ancient Prophecy in Context*, University Park 2018, 135–204.

⁵⁹ MOAWIYAH M. IBRAHIM und GERRIT VAN DER KOOIJ, *The Archaeology of Deir 'Alla Phase IX*, in: Jacob Hoftijzer und Gerrit van der Kooij (Hg.), *The Balaam Text from Deir 'Alla Re-Evaluated. Proceedings of the International Symposium Held at Leiden 21–24 August 1989*, Leiden/New York/Kopenhagen u. a. 1991, 16–29, hier 27f.; dies in Revision der vorläufigen, in JACOB HOFTIJZER, *Die Inschrift von Deir 'Alla*, in: TUAT II/1 (1986), 138–148, hier 138, noch vertretenen archäologischen Einordnung in den Zeitraum zwischen 750 und 650 v. Chr.

⁶⁰ Dafür spricht außer dem Layout (dazu BLUM, *Die aramäischen Wandinschriften von Tell Deir 'Alla* [Anm. 58], 462) auch, dass die supralineare Ergänzung in Z. 1 einen offenbar beim *Abschreiben* entstandenen Fehler (Parablepsis aufgrund eines Homoioarkton) korrigiert.

⁶¹ Übersetzung hier und im Folgenden im Anschluss an BLUM, *Die aramäischen Wandinschriften von Tell Deir 'Alla* (Anm. 58), 467.

⁶² Dies gilt jedenfalls für den ersten Teil in Z. 1–7; die mutmaßliche Fortschreibung weisheitlicher Provenienz in Z. 7ff., die ein eindrückliches Beispiel für den Topos der verkehrten Welt bietet (zu diesem Aspekt s. JOACHIM J. KRAUSE, *Mundi inversi*. Der Topos der verkehrten Welt in Proverben 30,21–23 und 1 Samuel 2,4–8, in: Joachim J. Krause/Wolfgang Oswald/Kristin Weingart [Hg.], *Eigensinn und Entstehung der Hebräischen Bibel*. Erhard Blum zum siebzigsten Geburtstag [FAT 136], Tübingen 2020, 419–440, hier 427), kann in unserem Zusammenhang auf sich beruhen.

Die Erzählung setzt mit der Schilderung ein, dass Bileam in einer nächtlichen Vision von Götterboten, die im Auftrag des Gottes El zu ihm kommen, aufgefordert wird, das kundzutun, was er gesehen hat (Z. 1–2), nämlich, wie der Fortgang zeigt, in einer anderen, bereits zuvor empfangenen Schauung. Am folgenden Tag beginnt Bileam zu wehklagen und fastet (Z. 3–4), bis schließlich *seine Leute* (עמה) zu ihm kommen und sich nach dem Grund seiner Klage erkundigen (Z. 4). Daraufhin teilt ihnen Bileam, dem Verkündigungsauftrag Els entsprechend, mit, was er geschaut hat. In seiner Vision verfolgte er einen Beschluss des Götterrates (Z. 4–6). Demzufolge gestatteten die als *šdyn* bezeichneten Götter der Sonnengöttin,⁶³ eine kosmische Katastrophe herbeizuführen, ersuchten sie aber zugleich, das verhängte Unheil zeitlich zu begrenzen. Bileam gibt diese Rede der *šdyn* an *šmš* wörtlich wieder, sie lautet wie folgt (Z. 6–7):

Du magst die Schleusen des Himmels mit deinem Gewölk verstopfen⁶⁴.
 Dort sei Finsternis und nicht Glanz,
 Dunkelheit [?] und ni[cht] dein Strahlen [?]⁶⁵!
 Du magst Schreck[en] bewirken [durch] finstere [Gewö]lk.
 Aber grolle nicht für immer!

Im Kontext der hier verfolgten Fragestellung gelesen, springt die polare Entgegensetzung *Finsternis* (חשך) und *nicht Glanz* (גרה) geradezu ins Auge. Es sind dieselben Begriffe, die auch in Am 5,18bβ.20b verwendet werden,⁶⁶ und ebenso wie dort sind sie Bestandteile eines Parallelismus membrorum^{67,68}

שמחשך ואל גרה.
 עטם וא[ל] סמרכי

⁶³ Die Lesung *šgr* der Editio princeps hat sich in der nachfolgenden Diskussion als unzutreffend erwiesen; vgl. das Referat bei ROBKER, Balaam in Text and Tradition (Anm. 58), 284.

⁶⁴ S. u. bei Anm. 71 und 72.

⁶⁵ Die Bedeutung der Nomina im zweiten Glied des Parallelismus ist nur mutmaßlich aus dem ersten zu erschließen; s. MANFRED WEIPPERT und HELGA WEIPPERT, Die »Bileam«-Inscription von Tell Dēr 'Allā (1982), in: Manfred Weippert, Jahwe und die anderen Götter. Studien zur Religionsgeschichte des antiken Israel in ihrem syrisch-palästinischen Kontext (FAT 18), Tübingen 1997, 131–161, hier 148 mit Anm. 77, vgl. ANDRÉ CAQUOT und ANDRÉ LEMAIRE, Les textes araméens de Deir 'Alla, in: Syr. 54 (1977), 189–208, hier 197.

⁶⁶ Darauf weisen etwa auch ANDREAS SCHERER, Vom Sinn prophetischer Gerichtsverkündigung bei Amos und Hosea, in: Bib. 86 (2005), 1–19, hier 13, im Gefolge von MANFRED WEIPPERT, Der »Bileam«-Text von Tell Dēr 'Allā und das Alte Testament (1989), in: ders., Jahwe und die anderen Götter. Studien zur Religionsgeschichte des antiken Israel in ihrem syrisch-palästinischen Kontext (FAT 18), Tübingen 1997, 163–188, hier 180, und PAUL, Amos (Anm. 7), 186, Anm. 40, hin.

⁶⁷ Vgl. dazu schon CAQUOT und LEMAIRE, Les textes araméens de Deir 'Alla (Anm. 65), 197.

⁶⁸ Text nach BLUM, Die Kombination I der Wandinschrift vom Tell Deir 'Alla (Anm. 58), 577.

Man könnte geradezu den Eindruck gewinnen, der Verfasser habe auf eine geprägte Wendung zurückgegriffen.

So frappant diese Parallele unseres Amos-Textes mit der Inschrift erscheinen mag, auf eine wie auch immer vorgestellte literarische Vermittlung geht sie schwerlich zurück. Der Befund ist vielmehr von traditions- und religionsgeschichtlicher Signifikanz, und dies in mehrfacher Hinsicht. Die Inschrift belegt nicht nur den Gedanken, dass Götter ein von ihnen geplantes Unheils- beziehungsweise Gerichtshandeln⁶⁹ der davon betroffenen Gemeinschaft vorab durch einen Propheten mitteilen lassen,⁷⁰ sie spiegelt ferner die Vorstellung eines solchen Gerichtshandelns als umfassende Katastrophe der Weltordnung, und sie zeigt, wie eine derartige Katastrophe begrifflich gefasst werden konnte. Letzteres freilich in eher grundsätzlicher Form; was die konkrete Ausprägung des drohenden Unheils angeht, lässt sich ein klares Bild aus dem Text selbst nicht leicht gewinnen. Dies gilt schon epigraphisch: Je nachdem, ob man, wie hier vorausgesetzt, in Z. 6 תפקי liest und *verstopfen* übersetzt⁷¹ oder mit dem älteren Vorschlag von Helga und Manfred Weippert תפרי *zerbrechen*,⁷² kommen tendenziell entweder Mangel oder aber ein Übermaß an Wasser, Dürre oder Flut in den Blick. Ausbuchstabiert wird die von der jeweiligen Ursache hervorgerufene Wirkung aber so oder so nicht, womit es letztlich den Adressaten überlassen bleibt,⁷³ sich ein genaues Bild der Katastrophe zu machen – sofern es ihnen darauf ankommt. Von Bedeutung für den Erzähler scheint jedenfalls in erster Linie zu sein, dass die Götter beschlossen haben, eine umfassende Katastrophe herbeizuführen. Diese besteht im Kern in einer *Inversion* der kosmischen Ordnung: *es sei Finsternis und nicht Glanz!*

Damit verhilft uns die Inschrift zu einem vertieften Verständnis der die Hoffnungen seiner Adressaten auf den Kopf stellenden Schilderung des Tages Jhwhs durch Amos. Die Vorstellung, die er – möglicherweise unter gezielter Aufnahme einer geprägten Wendung – evoziert, ist die einer gewaltigen Katastrophe, die in der Inversion der Weltordnung durch Jhwh besteht.⁷⁴ Der Tag Jhwhs ist der Tag der großen kosmischen Verkehrung.

⁶⁹ Zur Diskussion s. die Hinweise bei KRAUSE, *Mundi inversi* (Anm. 62), 427.

⁷⁰ Grundsätzlich dazu GERTZ, *Die unbedingte Gerichtsankündigung des Amos* (Anm. 26), 162; BLUM, *Israels Prophetie im altorientalischen Kontext* (Anm. 43), 104.

⁷¹ So mit BLUM, *Israels Prophetie im altorientalischen Kontext* (Anm. 43), 89, Anm. 48; vgl. WEIPPERT, *Der »Bileam«-Text von Tell Dēr 'Allā und das Alte Testament* (Anm. 66), 168, Anm. 19 (mit Diskussion und Lit.).

⁷² WEIPPERT und WEIPPERT, *Die »Bileam«-Inschrift von Tell Dēr 'Allā* (Anm. 65), 148. So jetzt auch ROBKER, *Balaam in Text and Tradition* (Anm. 58), 280.284f.

⁷³ Oder den Forschern; vgl. die Erwägungen bei WEIPPERT, *Der »Bileam«-Text von Tell Dēr 'Allā und das Alte Testament* (Anm. 66), 180.

⁷⁴ Vgl. MÜLLER, *Der finstere Tag Jahwes* (Anm. 34), 590: »Die Parallele lehrt das Bild verstehen, das Am 5,18–20* vom Tag Jahwes zeichnet: Die lichtlose Finsternis ist eine Katastrophe von kosmischem Ausmaß.«

4. These

Der komparative Befund zu Am 5,18.20 empfiehlt also einerseits, den Vorstellungsraum auf eine Katastrophe *kosmischer* Art einzugrenzen. Enger kann er aber auch nicht gefasst werden. In seinem Wort vom Tag Jhwhs kündigt Amos eine Katastrophe an, die in einer Verkehrung der Weltordnung durch Jhwh bestehen wird. Die konkrete *Ausprägung* dieser Katastrophe war mit seiner Beschreibung noch nicht genauer bestimmt; jedenfalls nicht so genau, als dass sich sein Wort nicht auf *unterschiedliche* Disruptionen der kosmischen Ordnung beziehen ließe.

Von daher könnte es – und dies ist nun meine These, die ich hiermit zur Diskussion stelle – gerade dieses besonders provokante und denkwürdige Wort aus der Verkündigung des Amos vor dem Erdbeben gewesen sein, das seine Anhänger hernach in diesem Beben eine Bestätigung der Botschaft finden ließ. Die schockierende Ankündigung des Propheten, der von den Adressaten in heilsgewisser Erwartung herbeisehnte Tag Jhwhs werde sich als kosmische Katastrophe größten Ausmaßes erweisen, diese nachweislich nicht *ex eventu*, sondern vor Einbruch des Unheils formulierte Ansage – sie konnte den nötigen Anhalt bieten für die argumentative Vereinnahmung des Erdbebens als Bewährung des prophetischen Wortes. Dies ist nur und kann nach den uns zur Verfügung stehenden Belegen nicht mehr sein als eine spekulative These. Aber sie vermag die Erklärungslücke zu schließen, die sich zwischen den beiden je für sich gut belegten Sachverhalten auftut: dass die Tradenten des Amos das geschehene Erdbeben zur Validierung des Propheten heranzogen, obwohl er es nicht *expressis verbis* angekündigt hatte.

Sollte sich diese These bewähren, wirft sie zusätzliches Licht auch auf V. 19, der ja, wie gesehen, sprachlich wie sachlich der fünften Vision und der Israelstrophe korrespondiert.⁷⁵ Denn die angestellten Erwägungen sprechen dafür, dass V. 19 dem ursprünglichen Amos-Wort in der Tat erst nachträglich hinzugefügt wurde, wie sich grundsätzlich mit jeder der eingangs angesprochenen Hypothesen argumentieren ließe.⁷⁶ Wer Völkersprüche und Visionen in Juda nach dem Fall des Nordreichs verortet, und gleichermaßen, wer sie ganz oder in Teilen für exilische oder nachexilische Bildungen hält, wird den Zusatz im Rahmen schriftgelehrter Arbeit am Prophetenbuch erklären und V. 19 den Parallelen dann am ehesten diachron zuordnen, nämlich als sekundäre Angleichung des in V. 18.20 aufbewahrten Prophetenwortes an die rahmenden Strophengedichten. Das hieße allerdings, dass die in V. 19 greifbare Reflexion erst einsetzte, als es bereits eines geradezu historiographischen Interesses bedurfte, um die konkrete Konstellation zu rekonstruieren, auf die das alte Amos-Wort einst gemünzt worden war. Die Alternative lautet, ein spätsraelitisches Amosbuch in Betracht zu ziehen, das unter Verwendung der wahrscheinlich separat konzipierten Strophengedichte und mündlich überlieferter Amos-Worte, die im Mittelteil zu einer durchdachten konzentrischen Komposition

⁷⁵ Siehe oben S. 263–265.

⁷⁶ Vgl. oben S. 256–258.

gefügt wurden,⁷⁷ die Botschaft des Propheten nicht allein aufbewahren, sondern sie auf die dramatischen politischen Entwicklungen hin aktualisieren sollte. Nach dieser Hypothese wäre V. 19 schon im Zuge der ersten schriftlichen Fassung des bis dato mündlich überlieferten Prophetenwortes eingefügt worden.

So oder so ist festzuhalten: Das Wort von einem katastrophalen Tag Jhwhs, an dem dieser die kosmische Ordnung in ihr Gegenteil verkehren werde, hatte für den Propheten selbst und seine Anhänger überraschend unmittelbare Bestätigung in dem Erdbeben gefunden; und so, wie sich diese Überraschung beziehungsweise die daraus folgende Einsicht im finalen Glied beider Strophengedichte niederschlug, so auch in der literarischen Ausarbeitung des Wortes selbst. Die Tradenten gestalten es in gezielter Analogie zu Am 9, *1b-4 und 2,14-16 – nämlich durch die Einfügung von V. 19.⁷⁸ Der Stichwortbezug durch das dreifache יגוֹשׁ diente ihnen dazu, die Aufmerksamkeit der Leser auf den so hergestellten Zusammenhang zu lenken.⁷⁹

⁷⁷ So unter Weiterführung von JAN DE WAARD, *The Chiasmic Structure of Amos V 1-17*, in: VT 27 (1977), 170-177; JOHAN LUST, *Remarks on the Redaction of Amos V 4-6, 14-15*, in: OTS 21 (1981), 129-154; NICHOLAS J. TROMP, *Amos V 1-17. Towards a Stylistic and Rhetorical Analysis*, in: OTS 23 (1984), 56-84. Vgl. ferner PAUL R. NOBLE, *The Literary Structure of Amos. A Thematic Analysis*, in: JBL 114 (1995), 209-226; R. BRYAN WIDBIN, *Center Structure in the Center Oracles of Amos*, in: Joseph E. Coleson und Victor H. Matthews (Hg.), *»Go to the land I will show you«*. Studies in Honor of Dwight W. Young, Winona Lake 1996, 177-192; ROTTZOLL, *Studien zur Redaktion und Komposition des Amosbuchs* (Anm. 22); GEORG STEINS, *Das Chaos kehrt zurück! Aufbau und Theologie von Amos 3-6*, in: BN 122 (2005), 35-43.

⁷⁸ Anders, aber in dieser Hinsicht (im Unterschied zu der dabei vorausgesetzten Literarkritik; zu ihr s. o., Anm. 54) nicht überzeugend wird das Sprichwort von MÜLLER, *Der finstere Tag Jahwes* (Anm. 34), 580, eingeordnet. Seines Erachtens deutet das »Motiv der Schlange« an, »dass der Tag Jahwes erst kommt, wenn offensichtliche Gefahren wie die Katastrophen von 722 und 586 überstanden sind.« Damit füge sich der Nachtrag in die »eschatologische Perspektive« der »Ankündigung des Weltgerichts« im Amosbuch ein (ebd., im Anschluss an LEVIN, *Das Amosbuch der Anawim* [Anm. 54]). Vgl. demgegenüber KRATZ, *Die Worte des Amos von Tekoa* (Anm. 21), 80, der Am 5,19 gemeinsam mit 3,12abα; 5,2 und 5,3 zu den vier »Bildworte[n]« zählt, die einen Hauptteil der fragmentarisch erhaltenen »Worte des Amos« ausgemacht hätten.

⁷⁹ Die komplizierte These von ZAKOVITCH, *As a Man Flees* (Anm. 50), 414f., das jetzt in Am 5,19 zu findende Sprichwort sei ursprünglich als Marginalnotiz eines Lesers zur fünften Vision ins Amosbuch gelangt und dann entweder durch den Fehler eines Abschreibers oder mit kompositorischer Absicht an seinen heutigen Ort umgestellt worden, scheidet schon an der von Zakovitch offenbar übersehenen (oder nicht berücksichtigten) Tatsache, dass Am 5,19 eben nicht nur 9,1b, sondern auch 2,14.16 korrespondiert.

5. Schluss

Die vorgestellte These lässt sich auch so zusammenfassen: Das prophetische Wort bewährt sich in seiner Auslegung. Der Prophet hatte das Unheil, das anzusagen er sich von Jhwh berufen wusste, nicht als Erdbeben konkretisiert, gleichwohl werteten seine Anhänger und Tradenten die folgende Erschütterung durch das Erdbeben als Evidenz für die Glaubwürdigkeit seiner Botschaft; mit Erfolg, wie die Literargeschichte des Amosbuches belegt. So erfolgreich – nämlich überzeugend – gelingt eine Auslegung, die hinreichenden Anhalt findet am ausgelegten Gegenstand. Diesen Anhalt vermochte die Ankündigung einer gewaltigen kosmischen Katastrophe, die Amos der Erwartung seiner Adressaten für den Tag Jhwhs entgegengeschleudert hatte, zu bieten; und die literarische Verarbeitung dieses Wortes legt nahe, dass sich die Tradenten dieses Bedeutungspotential auch tatsächlich zunutze gemacht haben.