

Amos 3,7

Autorisierung des Propheten oder Rechtfertigung Gottes?

Martin Meiser, Saarbrücken

I Einleitung

In rechter Weise von Gott zu reden ist eine Herausforderung, die schon innerhalb der Bibel immer wieder zu Neuformulierungen geführt hat, in deren Licht man ältere Einsichten zu interpretieren sich veranlasst sah. Dieses Neben- und Nacheinander theologischer Aussagen lässt einen theologischen Diskurs im antiken Judentum entdecken, in welchem faktisch die Identität Israels und, damit eng verwoben, das Verständnis der eigenen Geschichte zur Debatte stand. Das Nachdenken über die Katastrophe von 587 / 86 v.Chr. erbrachte die Einsicht, dass die Zerstörung der Stadt und des Tempels nicht die Ohnmacht Gottes, sondern die Verschuldung der Menschen und die Gerichtsmacht Gottes offenbar gemacht hatte. Worte vergangener Prophetie erhielten als genereller Schuldauflösung eine neue Aktualität, wirken aber zumindest implizit auch auf das Gottesverständnis zurück. Das ist nunmehr an Am 3,7 zu exemplifizieren.

II Literarkritik zu Am 3,7

Einem weitgehenden Konsens zufolge¹ ist Am 3,7 sekundär aus syntaktischen², terminologischen³ und theologischen Gründen⁴ und wird zumeist als deutero-

¹ Ausnahme u.a.: H.G. Reventlow, Das Amt des Propheten bei Amos (FRLANT 80), Göttingen 1962, 29; S.E. Dempster, Amos 3. Apologia of a Prophet, BRT / RBT 5 (1995), 53–51, hier 43 (ohne weitere Diskussion); F.I. Anderson / D.N. Freedman, Amos. A New Translation with Introduction and Commentary (AncB 24A), New York 1989, 391–393. Einen eher geringen Grad an Wahrscheinlichkeit der Unechtheitsthese geben auch S.M. Paul, A Commentary on the Book of Amos (Hermeneia), Minneapolis 1991, 112f.; J. Radine, The Book of Amos in Emergent Judah (FAT II/45), Tübingen 2010, 213, zu bedenken.

² S. Lehming, Erwägungen zu Amos, ZThK 55 (1958), 145–169, hier 152; I. Willi-Plein, Vorformen der Schriftexegese (BZAW 123), Berlin / New York 1971, 22.

³ H.J. Stoebe, Überlegungen zu den geistlichen Voraussetzungen der Prophetie des Amos, in: H.J. Stoebe / J.J. Stamm / E. Jenni (Hg.), Wort – Gebot – Glaube. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments (FS Eichrodt) (ATHANT 59), Zürich 1970, 209–225, hier 217, mit Verweis auf סוד und עבדיו הנביאים. Entscheidend ist die literarische Diskontinuität und die andersgeartete Phraseologie auch für T.S. Hadjiev, The Composition and Redaction of the Book of Amos (BZAW 393), Berlin / New York 2009, 29 mit A115 (Lit!).

⁴ B. Renaud, Genèse et Théologie de Amos 3,3–8, in: A. Chaquot / M. Delcor (Hg.), Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Hanri Cazelles (AOAT 212), Kevelaer-

nomistische⁵, gelegentlich als nachdeuteronomistische⁶ oder als priesterlich-deuteronomistische Glosse⁷ gewertet. Wenn innerhalb von Am 3,1–8 literarkritische Schichtungen vorgenommen werden, gilt Am 3,7 als Bestandteil der jüngsten Schicht.⁸ Dabei ist mit dieser Festlegung noch keine absolute Chronologie verbunden: Gelegentlich wird die späte Exilszeit⁹ oder aber die Mitte des 5. Jh. als Entstehung angenommen; Rottzoll benennt auch den Zeitraum bis zur Mitte des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts für theoretisch möglich, wengleich er sich dann doch für eine „Frühdatierung“ auf die zweite Hälfte des 5. Jh. entscheidet.¹⁰ Methodisch ist hier zu bedenken: Die Wendung „seine Knechte, die Propheten“ ist jederzeit nachahmbar¹¹ – die zeitliche Untergrenze wird streng genommen nur durch die Dodekapropheten-Septuaginta markiert, deren Entstehung im allgemeinen im zweiten Jahrhundert angenommen wird.¹² So problematisch sich manche früheren Thesen hinsichtlich eines sog. Deuteronomistischen Geschichtswerkes in der neueren Forschung ausweisen, so wenig ist das Phänomen einer nicht flächendeckenden, aber doch immer wieder erkennbaren Bezugnahme auf Theologumena des Deuteronomiums zu bestreiten. Das Phänomen des Deuteronomismus wird heute als „ein lang anhaltendes literarisches und theologisches Rezeptionsphänomen [...] bis in die Chronik und

Neukirchen 1981, 353–372, 355: Amos sprach von seiner persönlichen Erfahrung (Am 3,8; 7,14), aber nicht von einer Theologie des prophetischen Amtes.

⁵ J.L. Mays, *Amos. A Commentary*, Philadelphia 1969, 62; J. Jeremias, *Der Prophet Amos* übersetzt und erklärt (ATD 24/2), Göttingen 1995, 37. Bei O.H. Steck, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten. Untersuchungen zur Überlieferung des deuteronomistischen Geschichtsbildes im Alten Testament, Spätjudentum und Urchristentum* (WMANT 23), Neukirchen-Vluyn 1967, 200 A4, gilt Am 3,7 als mögliche Voraussetzung des im deuteronomistischen Geschichtswerk vorherrschenden Weissagungs-Erfüllungs-Schemas. Für die spätere Diskussion speziell zu Am 3,7 war diese These nicht leitend.

⁶ W. Werner, *Studien zur alttestamentlichen Vorstellung vom Plan Jahwes* (BZAW 173), Berlin / New York 1988, 176–178; A.G. Auld, *Amos and Apocalyptic. Vision, Prophecy, Revelation*, in: D. Garrone / F. Israel (Hg.), *Storia e Tradizione de Israele* (FS Soggin), Brescia 1991, 1–13, hier 8–13: Im Chronistischen Geschichtswerk ist die Wendung „seine Knechte, die Propheten“ noch nicht gebräuchlich; sie hat auch in den deuteronomistischen Vorlagen gefehlt und sind diesen erst nachträglich zugefügt worden. In dieselbe Redaktionsschicht ordnet Auld auch Am 3,7 ein.

⁷ D.U. Rottzoll, *Studien zur Redaktion und Komposition des Amosbuches* (BZAW 243), Berlin / New York 1996, 120–122.

⁸ J. Wöhrle, *Die frühen Sammlungen des Zwölfprophetenbuches. Entstehung und Komposition* (BZAW 360), Berlin / New York 2006, 83: Die jüngste Schicht bilden Am 3,1b.7.

⁹ J. Wöhrle, *Der Abschluss des Zwölfprophetenbuches. Buchübergreifende Redaktionsprozesse in den späten Sammlungen* (BZAW 389), Berlin / New York 2008, 15. 439.

¹⁰ Rottzoll, *Studien*, 119–121.

¹¹ Die Formel begegnet noch in 1Esr 8,79; Bar 2,20.24; 1QS 1,3; 4Q166 ii 5; 4Q390 Frg. 2 i 5; 4Q504, Frgm. 2 + 1, iii 13. Die Funktion von Propheten, zu unterweisen und zu lehren, findet sich auch in 1QS VIII 16; 4Q381 Frg. 69, 4.

¹² A. Schart, *Zwölfprophetenbuch / Dodekapropheten, Einleitung*, in: M. Karrer / W. Kraus (Hg.), *Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament* (LXX.E), Bd. 2: Psalmen bis Daniel, Stuttgart 2011, 2275–2286, hier 2283.

weit darüber hinaus“¹³ beschrieben, was abermals einen Freiraum der Datierung eröffnet.

III Die Interpretation von Am 3,7 in der neueren Forschung

Ob Am 3,3.4–6.8 schon ursprünglich eine Einheit gebildet hat oder nicht, darüber besteht kein Konsens¹⁴; darüber muss aber hier nicht entschieden werden, denn V. 7 setzt die Verbindung von V. 6 und v. 8 bereits voraus.¹⁵ Hinsichtlich der argumentativen Logik von Am 3,3–6.8 kann man festhalten: Es geht nicht einfach um das Verhältnis zwischen Ursache oder Wirkung¹⁶, sondern darum, dass gut weisheitlich¹⁷ aus einem wahrnehmbaren Tatbestand auf einen vorausliegenden und sachlich begründenden Vorgang geschlossen werden kann, auch wenn er dem wahrnehmenden Subjekt nicht unmittelbar wahrnehmbar war.¹⁸ V. 6b will in solcher Logik „keine allgemeingültige Lehre über die Allkausalität Gottes [...] verbreiten“¹⁹, sondern wachrütteln: Wenn Gott ein Unglück hervorruft, ist eine gravierende Störung vorausgesetzt, die von den Menschen eine angemessene Reaktion verlangt.²⁰

¹³ U. Becker, Die sogenannte deuteronomistische Redaktion der Prophetenbücher, in: M. Nissinen (Hg.), Congress Volume Helsinki 2010 (VT.S 148), Leiden 2012, 389–399, hier 397.

¹⁴ Zur älteren Diskussion vgl. W.H. Schmidt, Die deuteronomistische Redaktion des Amosbuches. Zu den theologischen Unterschieden zwischen dem Prophetenwort und seinem Sammler, ZAW 77 (1965), 168–193, hier 185–187; H.W. Wolff, Dodekapropheten 2: Joel und Amos (BK 14/2), Neukirchen-Vluyn 1969, 219f.; Renaud, Genèse, 361–364, der mit einem dreistufigen Wachstum rechnet; zur neueren Diskussion vgl. J. Jeremias, Die Rolle des Propheten nach dem Amosbuch, in: J. Jeremias, Hosea und Amos (FAT 13), Tübingen 1996, 272–284, 276f. V. 6b zielt auf den unausweichlichen Schluss, dass JHWH alles heraufführt, V. 8 darauf, dass, die Verkündigung des Propheten die unumgängliche Konsequenz des Redens Gottes darstellt (L. Markert, Struktur und Bezeichnung des Scheltworts. Eine gattungskritische Studie anhand des Amosbuches [BZAW 140], Berlin / New York 1977, 88f.). Überhaupt wird man feststellen, dass in V. 3–6 das Thema der Prophetie gar nicht berührt ist (J. Pschibille, Hat der Löwe erneut gebrüllt? Sprachliche, formale und inhaltliche Gemeinsamkeiten in der Verkündigung Jeremias und Amos' [BThSt 41], Neukirchen-Vluyn 2001, 130).

¹⁵ Markert, Struktur, 87.

¹⁶ So u.a. A. Deissler, Zwölf Propheten. Hosea – Joël – Amos (NEB), Würzburg 1981, 103; Renaud, Genèse, 354; Jeremias, Amos, 35.

¹⁷ S. Mittmann, Gestalt und Gehalt einer prophetischen Selbstrechtfertigung, ThQ 151 (1971), 134–145, hier 141–143.

¹⁸ W. Rudolph, Joel – Amos – Obadja – Jona (KAT 13/2), Gütersloh 1971, 155; Schenker, Prophet, 253.

¹⁹ Jeremias, Amos, 36.

²⁰ Denkbar ist durchaus, dass Am 3,6b gegen ein Bewusstsein gerichtet ist, wie es in Mi 3,11 den „Häuptern vom Hause Jakob“ in den Mund gelegt wird.

IV Am 3,6–8 in jüdischer wie altkirchlicher Kommentierung

In voraufklärerischer Zeit richtet sich das Interesse eher auf Am 3,6b als auf Am 3,7. Dass Gott durch die Propheten redet, ist jüdischer wie altkirchlicher Hermeneutik ohnehin evident; Am 3,7 mag dazu allerdings seinen Beitrag geleistet haben. Wenn es beispielsweise in der Qumranliteratur nicht zitiert wird, ist das kein Gegenbeweis: Es hat sich als wörtliches Zitat überflüssig gemacht, lebt aber in der Funktion weiter, indem auf Prophetenschriften nicht nur allgemein, sondern detailliert Bezug genommen wird, wie die Pescharim in Qumran gerade zum Dodekapropheten beweisen. Dass Am 3,6–8 im Judentum wie im frühen Christentum Anlass zum theologischen Nachdenken gab, ist durch die Septuaginta und das Targum zu den Zwölf Propheten ebenso bezeugt wie durch das Nachdenken christlicher Theologen über den Zweck der Sendung der Propheten.

In der Septuaginta zu Am 3,6b (Εἰ ἐστὶν κακία ἐν πόλει, ἣν κύριος οὐκ ἐποίησε) ist das Wort κακία, wie schon im Pentateuch, Standardübersetzung von רעָרע; Tradierung wie wörtliche Übersetzung von Amos 3,6b ergeben ein Problem – wie kann Gott als Verursacher von רעָרע bzw. κακία gelten? Das Problem beschäftigt an einer Stelle sogar die Textkritik (s.u.). Es wird allerdings durch Am 3,7LXX (διότι οὐ μὴ ποιήσῃ κύριος ὁ θεὸς πρᾶγμα, ἐὰν μὴ ἀποκαλύψῃ παιδείαν πρὸς τοὺς δούλους αὐτοῦ τοὺς προφήτας) ad vocem παιδεία in eine ganz bestimmte Richtung klärend weitergeführt. Das Wort παιδεία in V. 7 setzt יסר („Züchtigung“) statt סר voraus; παιδεία begegnet für ein Lexem der Wurzel סר immerhin dreimal.³⁷ Ob man nun mechanische Verschreibung oder bewusste Änderung annimmt: Was hier formuliert wird, ist ein Zusammenhang, der widerfahrendes Unglück als göttliche παιδεία zu verstehen erlaubt. Das Begriffs-paar מוסר bzw. παιδεία, weisheitlich geläufig, charakterisiert auch prophetische Mahnung (Jer 2,30; 5,3; 7,28), aber in dem späten Text Jes 26,16 geschichtliche Ereignisse selbst, die somit als erziehendes Handeln Gottes verstanden werden. So fügt sich der Gebrauch von παιδεία in Am 3,7 in eine nicht gerade häufig belegte, aber doch biblisch mögliche Redeweise ein, die dann auch später weitergetragen wird (vgl. z.B. 2Makk 6,12).

Durchgehende Änderungen zu Am 3,6–8 sind im Targum Pseudo-Jonathan zu verzeichnen. In TgAm 3,6b heißt es: „Can misfortune come to a city unless it was done from before the Lord?“ Damit will der Targumist, so Kevin Chatcart und Robert Gordon, die Vorstellung vermeiden, Gott sei unmittelbar verantwortlich für das Übel, das auf die Stadt gekommen ist.³⁸ In der Fortsetzung TgAm 3,7b („For things are not right that have been done before the Lord God, unless

³⁷ T. Muraoka, *A Greek-Hebrew / Aramaic Two-way Index to the Septuagint*, Leuven 2010, 89, verweist auf Am 3,7; Hab 1,12; Ez 13,9.

³⁸ K.J. Chatcart / R.P. Gordon (Hg.), *The Targum of the Minor Prophets Translated, with a Critical Introduction, Apparatus, and Notes (The Aramaic Bible 14)*, Edinburgh, 1989, 81 A9. Die Kommentatoren verweisen auf eine gewisse Parallele in TgHab 1,3 („Why do I see oppressors“): Das vermeidet die Vorstellung, Gott würde die Bitte des Propheten nicht hören (145 A4).

he reveals his secret to his servants the prophets“) will der Targumist vermutlich die Souveränität Gottes betonen: Die Vorstellung soll vermieden werden, als müsste jede Aktion Gottes den Propheten vorhergesagt werden.³⁹ Schließlich zielt TgAm 3,8b („The Lord God has spoken, who will not hear the prophecy?“) nicht auf die Notwendigkeit des Prophezeiens für den Propheten selbst, sondern auf die Notwendigkeit, auf die Prophetie auch im Gehorsam zu hören.

Altkirchliche Exegese stand recht bald unter der Notwendigkeit, die Einheit des Gottes beider Testamente angesichts biblischer Aussagen zu erweisen, die der für die ganze Antike bestimmenden philosophisch-theologischen Maxime Platons widersprachen, Gott sei gut, und er sei Urheber des Guten, nicht des Bösen.⁴⁰ Origenes bezeugt, dass Jer 15,14 („Feuer ist entbrannt aus meinem Zorn“); 1Sam 15,11 („Es reut mich, Saul zum König gesalbt zu haben“), Jes 45,7 („Ich bin ein Gott, der Heil wirkt und Unheil schafft“) und Amos 3,6 („Es geschieht kein Unheil in der Stadt, das nicht der Herr bereitet hätte“) von „Häretikern“ so gedeutet wird, dass diese Stellen nur die Unvollkommenheit des Demiurgen erweisen – an dem göttlichen Ursprung der Schriften wagen sie ja nicht zu zweifeln.⁴¹ Christliche Exegese deutet deshalb den Begriff der κακία in Am 3,6b im Sinne nicht der moralischen, sondern der natürlichen Übel,⁴² die nicht selten zusätzlich unter der stoischen Doktrin relativiert werden, dass sie keine wirklichen Übel sind.⁴³ So ist etwa Gefangenschaft kein wirkliches Übel: Israel hat während des Exils gelernt, das Lied des Herrn zu singen (Ps 136,1–4), während es vorher das Gesetz übertreten hatte.⁴⁴ Dass Gott moralische Übel geschaffen haben sollte, ist unvereinbar mit dem genannten Prinzip Platons, aber auch mit Sir 15,11–17; natürliche Übel wie Krankheiten oder Naturkatastrophen und andere Unglücksfälle können hingegen als Strafplagen dienen, die im antiken Christentum erst einmal als Läuterung, als Erziehung,⁴⁵ aufgefasst wurden. Sol-

³⁹ Chatcart / Gordon, Targum, 81 A10.

⁴⁰ Platon, rep. II 379a. – In diesen Zusammenhang gehört eine textkritische Variante zu Am 3,6b. Das vorletzte Wort, die Verneinung οὐκ, wird von HS 106 ausgelassen. Das kann (wie so vieles in der Textkritik) bloßer Zufall sein, aber auch bewusste Änderung: Auf Gott wollte man keine Übel zurückführen.

⁴¹ Origenes, princ. IV 2,1 (Origenes, Vier Bücher von den Prinzipien, hg., übers., mit kritischen und erläuternden Anmerkungen versehen von H. Görgemanns und H. Karpp, TdF 24, Darmstadt³1993, 698).

⁴² Hieronymus, in Am. I, CC.SL 76, 247; Johannes Chrysostomus, In illud Isaiaie, Ego Dominus Deus feci lumen etc., PG 56, 141–154, hier 153f.; Julian von Eclanum, in Am. I, CC.SL 88, 274f.

⁴³ Theodoret von Kyros, in Am, PG 81, 1677 C.

⁴⁴ Johannes Chrysostomus, In illud Isaiaie, Ego Dominus Deus feci lumen etc., PG 56, 147.

⁴⁵ Vgl. Basilius von Caesarea, reg. brev. tract. 276, PG 31, 1273 D: Gott schafft Übel, nicht um deswillen, weswegen wir bestraft werden, sondern wodurch wir erzogen werden. Κακά δὲ οὐχ' ὑπὲρ ὧν κολαζόμεθα, ἀλλὰ δι' ὧν παιδευόμεθα. Das, was erzieht, führt durch die κάκωσις zur Bekehrung, damit zum Guten. Basilius von Caesarea, Quod Deus non est auctor malorum 4, PG 31, 336 B, erklärt die Wendung „schaffe Böses“ mit den Worten Τοῦτ' ἐστὶ μετακοσμεῖ αὐτὰ καὶ εἰς βελτίωσιν ἀγεῖ ὥστε ἀποθέμενα τὸ εἶναι κακά, τὴν τοῦ καλοῦ φύσιν

che Übel galten keineswegs als unvereinbar mit der Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes. Kyrill von Alexandria zufolge soll das Unglück zur Läuterung der Sünder dienen, denn Gott ist gut, und er „will, dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit kommen“⁴⁶ (1Tim 2,4).

Im Rahmen eines solchen Verständnisses des Gerichtshandelns Gottes hat nun auch die Sendung der Propheten ihre bestimmte Funktion. Johannes Chrysostomus vermerkt nun zu den Gerichtsankündigungen durch die Propheten: Προφήτας ἔπεμψε, φοβῶν αὐτοὺς διὰ τῶν ῥημάτων, ὥστε μὴ κολάσαι διὰ τῶν πραγμάτων, ὅπερ ἐπὶ τῶν Νιβευιτῶν ἐποίει.⁴⁷ „Er schickte Propheten, um sie (scil. die Menschen) durch die Worte zu schrecken, damit er sie nicht durch die Ereignisse bestrafen musste, wie er es auch bei den Nineviten tat.“

Hintergrund dieser Exegese ist Jona 3,10LXX wo es heißt: καὶ εἶδεν ὁ θεὸς τὰ ἔργα αὐτῶν, ὅτι ἀπέστραψαν ἀπὸ τῶν ὁδῶν αὐτῶν τῶν πονηρῶν, καὶ μετενόησεν ὁ θεὸς ἐπὶ τῇ κακίᾳ ἣ ἔλάλησε τοῦ ποιῆσαι αὐτοῖς, καὶ οὐκ ἐποίησεν.

Hieronymus stellt zu Am 3,7 zunächst klar, dass Gott dem Propheten nicht mitteile, was er im Himmel tue oder getan habe, sondern, was er auf Erden tun würde. In diesem Sinne habe er Noah die Sintflut, Abraham und Lot die Zerstörung von Sodom und Gomorra, Joseph die Träume und Jona die Bestrafung der Niniviten angekündigt, „damit diejenigen, die die kommenden Gerichte hörten, entweder Buße tun und die Qualen vermeiden könnten oder aber als Verächter mit größerem Recht gestraft werden könnten [...]. Man bemerke, dass der milde und gütige Gott stets das Zukünftige ankündigt, damit er nicht zu den Gerichten gezwungen würde.“⁴⁸ Sehen die Häretiker aufgrund der Aussage Am 3,6 nur den grausamen Schöpfergott, „beziehen wir das auf die Größe von Barmherzigkeit, dass er die Strafen nicht wirksam werden lässt, wenn er sie nicht vorher angekündigt hat. Wer sie aber ankündigt, will die Sünder nicht bestrafen (*Qui autem praedicit, non vult punire peccantes*).“⁴⁹ Im selben Sinne interpretiert Theodoret von Kyros Jona 3,4 („noch vierzig Tage, dann wird Ninive untergehen“): „Gott drohte: Denn wenn er bestrafen wollte, würde er nicht Drohungen aussprechen, sondern eher die Bestrafung selbst heraufführen. Weil er sich aber allein am Heil freut, droht er das Schmerzliche an, damit er das Schmerzliche nicht heraufführen muss. Übel nennt er (der Prophet) die Drohungen, nicht weil sie von Natur aus schlecht sind, denn wie sollten sie schlecht sein, die die Schlechtigkeit verbieten, vielmehr zum Besitz der Tugend und Gerechtigkeit führen wollen? Aber weil die Heilige Schrift Begriffe gebraucht, deren wir uns

μεταλαβείν. Ähnlich kommentiert Prokop von Gaza Jes 45,7: Finsternis ist die παιδεία, die dem Volk Israels gilt; wenn es aber wieder zurechtgerichtet ist, dann sind Licht und Heil anzusagen (in Is., PG 87/2, 2417 CD).

⁴⁶ Kyrill von Alexandria, in Am. 29, PG 71, 461 B.

⁴⁷ Johannes Chrysostomus, In illud Isaiae, Ego Dominus Deus feci lumen etc.6, PG 56, 151.

⁴⁸ Hieronymus, in Am. I 3,3–8, CC.SL 76, 248.

⁴⁹ Hieronymus, in Am. I 3,3–8, CC.SL 76, 248.

bedienen, nennt sie die Drohung der Bestrafung Übel, weil sie quälen und ermüden kann.“⁵⁰

Meine Frage ist recht einfach: Könnte die vorgeführte Rezeption dieser und vergleichbarer Stellen nicht denselben Horizont haben wie ihre Entstehung? Es ist ja zusätzlich zu fragen: Musste man, als man im Stile des Dtn Zusätze machte, noch auf die Autorität der Propheten verweisen? Allerdings tut man wohl gut daran, sich von der 1989 geäußerten Verwunderung des Jubilars warnen zu lassen, „welche gewaltigen Konstruktionen auf meist kleinflächigen, manchmal nur punktuellen Fundamenten [...] errichtet wurden.“⁵¹

V Beobachtungen zum Gottesbild in nachexilischer Zeit

Schon in 2Kön 17,13.23 ist die Vorstellung impliziert, dass eine Umkehr Israels das Gericht verhindern hätte können. In Erzählung umgesetzt wird dies mehrmals in den Chronikbüchern (2Chr 12,7.12; 15,4). Dass Gott Propheten sendet, bevor er seinen Zorn vollstreckt, ist in 2Chr 25,14f. gesagt; ebenso ist impliziert, dass eine Umkehr Amazias das Strafgericht hätte verhindern können,⁵² weil aber der König nicht auf den Propheten hört, ihn sogar bedroht,⁵³ ist die Vernichtung des Königs beschlossen.⁵⁴ Nach ähnlichen theologischen Grundsätzen wird die Darstellung des Königs Joas von Juda gegenüber der Vorlage 2Kön 12 abgeändert, und zwar durch den Chronisten selbst.⁵⁵ Anders als nach 2Kön 12 zu erwarten, wird dem Joas Fremdgötterverehrung zur Last gelegt, und er achtet ebenfalls nicht auf das Wort von Propheten und lässt den Kritiker Sacharja ben Jojada sogar noch umbringen (2Chr 24,17–27). Das alles soll die „Unterwerfung durch die Syrer und Ermordung durch seine eigenen Knechte [...] rechtfertigen“⁵⁶, steht also im Dienste eines Gottesbildes, das keineswegs Gerichtshan-

⁵⁰ Theodoret von Kyros, in: Jonam, PG 81, 1736 CD.

⁵¹ S. Kreuzer, Die Frühgeschichte Israels in Bekenntnis und Verkündigung des Alten Testaments (BZAW 178), Berlin / New York 1989, 252.

⁵² I. Kalimi, Zur Geschichtsschreibung des Chronisten. Literarisch-historiographische Abweichungen der Chronik von ihren Paralleltexen in den Samuel- und Königsbüchern (BZAW 226), Berlin / New York 1995, 303f. – Ähnliches gilt von der bekannten Aussage Neh 9,26. Zu 2Chr 24,17–19 stellt dies auch R.B. Dillard, 2 Chronicles (WBC 15), Waco, 1987, 192, fest.

⁵³ Dass die Gesandten des Gottes Israels unter dem Verhalten der Fremdgötter verehrenden Könige zu leiden hatten, kann aus der Jeremiatradition entnommen sein, so jedenfalls K. Strübing, Tradition als Interpretation in der Chronik. König Josaphat als Paradigma chronistischer Hermeneutik und Theologie (BZAW 201), Berlin / New York 1991, 170.

⁵⁴ R. Mosis, Untersuchungen zur Theologie des chronistischen Geschichtswerkes (FThSt 92), Freiburg / Basel / Wien 1973, 184. – In 2Chr 21,11–20 ist von einer Reaktion Jorams auf den Brief des Propheten Elia nicht die Rede.

⁵⁵ R. Micheel, Die Seher- und Prophetenüberlieferungen in der Chronik (BET 18), Frankfurt / Bern 1983, 59.

⁵⁶ Kalimi, Geschichtsschreibung, 155; ähnlich J.M. Myers, 2 Chronicles. Translation and Notes (AncB), Garden City, New York 1965, 145; S. Japhet, 2 Chronik (HThKAT), Freiburg / Basel / Wien 2003, 303.

deln, wohl aber Willkür⁵⁷ auszuschließen bestrebt ist.⁵⁸ Schließlich ist 2Chr 36,15 zu nennen, wo Gott aufgrund seines Mitleides (לחן; LXX: ἡν φειδόμενος) Propheten schickt, die als seine Boten fungieren – was an den anderen genannten Stellen impliziert war, wird hier expliziert, und der in altkirchlicher Exegese zu beobachtende Zusammenhang zwischen dem Postulat der Güte Gottes und der Sendung der Propheten findet sich bereits hier. Wichtig ist für die in diesem Beitrag verfolgte These, dass in 2Chr 36,15 ähnlich wie in Am 3,7 eine unmittelbare Aussage über Gott vorliegt. In dem literarkritisch wohl sekundären Bußgebet Esras⁵⁹ werden in Neh 9,26–31 / 2Esdras 19,26–31 Aussagen zu einer positiven Motivation Gottes nicht unmittelbar dem Motiv der Prophetensendung zugeordnet; impliziert ist der Gedanke daran gleichwohl.

Auch in späterer Literatur bleibt die Verknüpfung des Motivs der Vermeidung des göttlichen Zornes mit dem anderen Motiv der Sendung der Propheten, die zur Umkehr mahnen, präsent. Das betrifft Mal 3,23f., die abschließende Rahmung des Zwölfprophetenbuches, ebenso wie Bar 1,21; 2,20; an letzterer Stelle wird explizit auf Jer 27,11f. Bezug genommen. Im Buch Baruch ist das Strafhandeln Gottes in Form der Exilierung Israels Sache seiner Gerechtigkeit (Bar 2,6), die Wiederbringung Israels und die erneuerte Bundeszusage nach erfolgter Buße die Sache der göttlichen Barmherzigkeit (Bar 2,27–35). Im Jubiläenbuch führt Jub 1,12 ebenfalls an die hier vertretene Deutung von Am 3,7 heran: In der ersten Gottesrede impliziert die Sendung von Zeugen (Jub 1,12) den Gedanken, dass Israel umkehren und vor der Strafe bewahrt werden könnte.⁶⁰

⁵⁷ Aus 1Kön 8,39 ist in 2Chr 6,30 die Verknüpfung der Vorstellung, dass Gott jedem nach seinem Wandel geben wird, mit dem Motiv der Kardiognosie übernommen.

⁵⁸ Eine ähnliche Vermeidung der Willkür liegt in der bekannten Differenz zwischen 1Chr 21,1 diff. 2Sam 24,1 vor. 1Chr 21,1 ist wohl spätnachexilisch so formuliert (H.D. Preuß, *Theologie des Alten Testaments*, Bd. 1: JHWHs erwählendes und verpflichtendes Handeln, Stuttgart 1991, 298).

⁵⁹ K.-F. Pohlmann, *Esra als Identifikationsfigur im Frühjudentum. Beobachtungen und Erwägungen zu Esr 9*, in: F.-L. Hossfeld / L. Schwienhorst-Schönberger (Hg.), *Das Manna fällt auch heute noch. Beiträge zur Geschichte und Theologie des Alten, Ersten Testaments* (FS Zenger) (HBS 44), Freiburg u.a. 2004, 486–498, hier 490f.

⁶⁰ Bekannt sind einige weitere Änderungen des Jubiläenbuches, die das Gottesbild betreffen: Jub 17,16 par. 4Q225 Frg. 2 i. 9 zufolge ist es Mastema, der Gott zur Gehorsamsprobe gegenüber Abraham reizt (Gen 22). Jub 48,2 verweist auf Mastema als Handelnden in dem in Ex 4,24–26 erwähnten Überfall auf Mose; in Jub 48,14 wird die Tötung der Ägypter im Schilfmeer als Bestrafung für das Unrecht der Ägypter an den israelitischen Knaben (Ex 1,22; Jub 47,2), in Jub 48,18 wird wie in EzTrag 165f. die Plünderung seitens der Israeliten (Ex 12,35f.) als Ausgleich für die Unterdrückung durch die Ägypter gerechtfertigt. Auf den ersten Blick sind das keine unmittelbaren Gottesaussagen, wohl aber ist das Gottesbild berührt, wenn Gott, der Retter Israels, mit einem Volk in Verbindung gebracht wird, das sich solcher Untaten wie der Plünderung der Ägypter zeihen lassen muss. Ähnliches gilt für die Begründung, dass David aufgrund seiner vielen Kriege nicht als Erbauer des Tempels zu stehen kommen solle, bei Eupolemos, Frgm. 2 (Eusebius von Caesarea, praep. Ev. 9,30,5).

VI Am 3,7 als Rechtfertigung Gottes

Im Licht des bisher Gesagten stelle ich zur Debatte: Es geht in Am 3,7 nicht um die Autorisierung der Propheten, sondern um die Rechtfertigung Gottes. Dass Gott Unglück bewirkt, wird in Am 3,7 nicht in Frage gestellt, auch nicht durch die Einführung des Satans als einer ihm untergeordneten strafenden bzw. ihm feindlich gegenüberstehenden Instanz. Jedoch soll von Gott der Eindruck „bloßer Laune“⁶¹ ferngehalten werden; das Unglück hat erzieherische Funktion, wie denn auch die Propheten als „seine Knechte“ zur Umkehr mahnen. Indem aber die Propheten zur Umkehr mahnen, bleibt dem Menschen die Möglichkeit, angemessen zu reagieren; gleichzeitig wird der Gedanke der Willkür Gottes vermieden. Zur theologischen Applikation ist der Kontext zu bedenken: Es geht nicht um persönliche Leiderfahrung, sondern um Unglück „in der Stadt“, d.h. es sind Katastrophen des Gemeinwesens im Blick⁶², die aber, so Am 3,7, eben nicht auf die Willkür Gottes verweisen. Die Bewältigung individuellen Leides steht nicht im Blick.

Wann kann Am 3,7 entstanden sein? Sachlich liegt die Erfahrung voraus, dass die Katastrophe des Exils die Warnungen der vorexilischen Propheten bewahrheitet hat.⁶³ Ansonsten gibt die Entstehung der Chronikbücher den *terminus a quo*, die Übersetzung ins Griechische den *terminus ad quem*. So ist eine Ansetzung von Am 3,7 ins dritte oder vierte vorchristliche Jahrhundert, je nach Datierung der Chronikbücher, eine gut denkbare Möglichkeit. Man kann erwägen, mit welchen anderen Texten zusammen Am 3,7 in das Amosbuch integriert wurde⁶⁴; genausogut kann es sich jedoch um einen (nachendredaktionellen) isoliert stehenden Zusatz handeln. An die jetzige Stelle mag Am 3,7 durch die Anknüpfung von לא יעשה an לא עשה in V. 6b gekommen sein.⁶⁵

⁶¹ Pschibille, Löwe, 138, zu Am 3,6b, das ihrer Auffassung nach durch Jer 2,14f.26a.27aob.29 einer Korrektur unterzogen wurde.

⁶² Auf den ersten Blick scheint Am 3,7 von dem Problem wahre / falsche Prophetie nicht berührt. Berücksichtigt man die dt. Prägung der Wendung „seine Knechte, die Propheten“ und den literarkritisch vorausgesetzten Kontext Am 3,6b, so wird deutlich, dass hier kein Klärungsbedarf besteht: Unheilspredigt, die die Umkehr Israels intendiert, kann als solche keine Falschpredigt sein, vgl. Jer 28,8f.

⁶³ Vgl. O. Kaiser, *Der Gott des Alten Testaments. Theologie des AT 1: Grundlegung* (UTB 1747), Göttingen 1993, 122.236.

⁶⁴ Vgl. z.B. Schart, *Entstehung*, 317, der Am 3,7 u.a. zusammen mit Am 2,4f.10–12; 3,1b dem von ihm rekonstruierten D-Korpus zurechnet (ähnlich auch Wöhrle, *Abschluss*, 439, mit Hinzuziehung weiterer Texte); anders Werner, *Studien*, 176, der die Differenzen zwischen Am 2,10–12 und Am 3,7 betont und zu Am 2,10–12 eher Am 3,8 als Parallele verglichen wissen will. Rottzoll, *Studien*, 121, zufolge gehört Am 3,7 in dieselbe Schicht wie Am 2,4f.; 2,7b.8aßb; 7,9.

⁶⁵ Rudolph, *Joel – Amos – Obadja – Jona*, 157.