

Das Denotat von כּוֹבִיָּהֶם »ihre Lügen« im Judaspruch Am 2,4–5*

Von Eberhard Bons

(Faculté de Théologie catholique, Palais Universitaire, F-67000 Strasbourg)

Im Judaspruch Am 2,4–5 ist u. a. Gegenstand der prophetischen Kritik, daß »ihre Lügen« (כּוֹבִיָּהֶם) die Judäer irreleiteten, ja daß ihnen schon deren Väter nachgelaufen seien (Am 2,4b β). Wie das Wort כּוֹבִיָּהֶם zu verstehen ist, war lange Zeit keineswegs umstritten. Die überwiegende Mehrheit der hebräischen Wörterbücher übersetzt es im Sinne von »ihre Fremdgötter« und gibt insofern für כּוֹבִיָּהֶם in Am 2,4 eine spezielle Bedeutung an, die das Substantiv כּוֹב sonst an keiner Stelle hat.¹ Dem entspricht auch die Interpretation des Wortes in den Amos-Kommentaren und in den übrigen Werken der Sekundärliteratur bis in die jüngste Gegenwart.² Sie wird vor allem durch das folgende אֲשֶׁר הִלְכוּ אַבּוֹתֵיכֶם אַחֲרֵיהֶם begründet, was als »der stehende Ausdruck für den Götzendienst«³ gilt. In der neuesten Kommentarliteratur zum Amosbuch wird

* Der vorliegende Aufsatz geht auf eine Probevorlesung zurück, die ich im Rahmen des Promotionsverfahrens an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt/Main am 23. 6. 1993 gehalten habe. Wichtige Hinweise und Ratschläge verdanke ich vor allem meinem Doktorvater, Herrn Prof. Dr. Norbert Lohfink SJ.

¹ Vgl. W. Gesenius, Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, bearbeitet von F. Buhl, 1962 (Reprint ¹⁷1915), 340 (»etwas Täuschendes, v. Götzenbildern«); F. Zorell, Lexicon Hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti, 1954 (»metonym. pl. *dii falsi*«); W. L. Holladay, A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon to the Old Testament, 1971, 154 (»false gods«); L. Köhler/W. Baumgartner, Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament³, Lieferung II, 1974, 446 (»Lügengötter«; entsprechend auch die beiden vorherigen Auflagen); R. Mosis, Art. כּוֹב, in: ThWAT IV, 111–130, hier 121; dieselbe Deutung von כּוֹבִיָּהֶם auch bei M. A. Klopfenstein, Die Lüge nach dem Alten Testament, 1964, 236 f.; L. Alonso Schökel, Diccionario bíblico hebreo-español, 1994, 353, nennt keine Sonderbedeutung von כּוֹב für Am 2,4.

² Vgl. exemplarisch J. A. Soggin, Il profeta Amos, 1982, 72: »i loro (dèi) menzogneri«; Sh. M. Paul, A commentary on the book of Amos, Hermeneia, 1991, 22: »כּוֹבִיָּהֶם (<lies>) is a cacophemism employed here for »false gods/idols.« Unter den älteren Kommentaren vgl. C. F. Keil, Die zwölf kleinen Propheten, BCAT, 1888, 206; W. Nowack, Die kleinen Propheten, HAT, 1903, 132 f.; A. van Hoonacker, Les douze petits prophètes, EB, 1908, 218.

³ So E. Sellin, Das Zwölfprophetenbuch I, 1929; vgl. schon W. Nowack, Propheten (Anm. 2), 133.

jedoch diese *opinio communis* nicht mehr geteilt. Dabei wird nicht nur die herkömmliche Übersetzung von כּוֹבִיָּהֶם angezweifelt, sondern auch das mit כּוֹבִיָּהֶם Gemeinte, sein Denotat (nach anderen Terminologien: »Referent«), kontrovers bestimmt. Die Entscheidung darüber ist mit einer anderen, ebenfalls kontrovers beantworteten Frage verknüpft: Kann Am 2,4–5 als ein *ipsissimum verbum* des Amos (oder wenigstens als ein Element der frühen Amos-Tradition) angesehen werden? Oder ist der Judaspruch ein wesentlich später entstandener Zusatz?

In diesem Artikel werden einige Argumente entwickelt, die zusätzlich zu den bereits vorgetragenen die Deutung von כּוֹבִיָּהֶם als Fremdgötter als inadäquat erweisen und zu einer neuen Gesamtdeutung von Am 2,4–5 führen. Da diese Fragestellung nicht von der Diskussion über den Ursprung von Am 2,4–5 getrennt werden kann, werden im folgenden zuerst die Argumente gegen die Authentizität des Judaspruchs vorgestellt und auf ihre Stichhaltigkeit hin überprüft; sie setzen das herkömmliche Verständnis von כּוֹבִיָּהֶם voraus (I). Anschließend wird eine andere Interpretation dieses Wortes im Zusammenhang des Judaspruchs begründet (II).

I. Die Frage der Authentizität von Am 2,4–5

Seit J. Wellhausen und W. Nowack wird der Judaspruch von vielen Exegeten für eine sekundäre Ergänzung gehalten, die nicht vom Propheten stammt, ebensowenig von eventuellen Schülern, die sein Werk redigierten, sondern möglicherweise Jahrhunderte später entstanden ist. Das gewichtigste Argument, Am 2,4–5 einer späteren Redaktion zuzuschreiben, lag für Wellhausen in den inhaltlichen Unterschieden zu den vorausgegangenen Völkersprüchen. So wies er u. a. auf das Fehlen einer »flagrante(n) Missetat« hin und bemerkte, daß »die Schuld Judas in sehr gangbaren Phrasen beschrieben wird«⁴. In welcher theologischen »Richtung« der Judaspruch seinen Ursprung hatte, versuchte zwei Jahrzehnte nach Wellhausen Nowack zu bestimmen: Da die Kritik am Kult fremder Götter, die sonst gern mit הַבְּלִיִּים bezeichnet werden (Dtn 32,21 u. ö.), eher in die Zeit Jeremias zu passen schien, war für Nowack, der sich im übrigen die Argumente Wellhausens zu eigen machte, der sekundäre Charakter des Judaspruchs vollends erwiesen.⁵

⁴ J. Wellhausen, Die Kleinen Propheten, ⁴1963 (= ¹1882), 71. Vgl. noch J. Barton, Amos's Oracles against the Nations. A study of Amos 1.3–2.5, 1980, 23 f.

⁵ Vgl. W. Nowack, Propheten (Anm. 2), 133. Ein weiteres, weniger schlüssiges Argument Wellhausens und Nowacks hebt einen rhetorischen Sachverhalt hervor: Die Vorschaltung des Judaspruchs schwäche die rhetorische Wirkung des Israelspruchs ab (vgl. W. Nowack, ebd. 133; J. Wellhausen [Anm. 4], 71). Aber dagegen läßt sich einwenden,

Auch in der Folgezeit wurden immer wieder Zweifel an der Authentizität des Judaspruchs laut. Sie wurden beispielsweise damit begründet, daß Amos sich mit seiner Botschaft nirgendwo an Juda richte. Dieses Argument ist aber nicht schlüssig; denn die Aussagen gegen Juda werden wie die anderen Fremdvölkersprüche vor anderen, wohl israelitischen Adressaten ausgesprochen. Weiterhin hätte die Auslassung eines Spruchs gegen Juda wohl Verwunderung ausgelöst und möglicherweise den Verdacht der Parteilichkeit erweckt.⁶ Andere Autoren, die an der Authentizität von Am 2,4–5 zweifeln, berufen sich auf die Abweichungen, durch die sich der Judaspruch von den angeblich authentischen Fremdvölkersprüchen (Am 1,3–5.6–8.13–15; 2,1–3) unterscheidet.⁷ Hierzu rechnet man insbesondere das Fehlen der abschließenden Formel אָמַר יְהוָה, ferner stilistische Änderungen im Schuldaufweis (nach על + inf. cs. folgt ein Satz mit finiter Verbform) sowie die verkürzte Strafandrohung. Doch ob sich aus diesen stilistischen Varianten zwingende Argumente für eine Spätdatierung des Judaspruches (eventuell auch noch der Tyrus- und Edomsprüche Am 1,9 f.10 f.) ergeben, ist umstritten; denn auch die angeblich originalen Fremdvölkersprüche sind nicht nach einem einzigen stilistischen Muster formuliert. Muß man darum nicht mit der Möglichkeit rechnen, daß bewußt Variationen in die Reihe von acht Sprüchen eingebaut worden sind, die nicht zuletzt auch mnemotechnische Funktionen haben wahrnehmen können?⁸

Konsensfähigere Argumente glauben die Autoren zu liefern, die nicht nur stilistische Unterschiede ins Feld führen, sondern auch den

daß letzterer auch die Funktion haben konnte, auf das »Gewitter« (so Wellhausen ebd.) vorzubereiten; vgl. E. Hammershaimb, *The Book of Amos*, 1970, 45; vgl. auch W. Rudolph, *Joel, Amos, Obadja, Jona*, KAT, 1971, 121; ders., *Die angefochtenen Völkersprüche in Amos 1 und 2*, in: K. H. Bernhardt (Hg.), *Schalom. Studien zu Glaube und Geschichte Israels*. A. Jepsen zum 70. Geburtstag dargebracht von Freunden, Schülern und Kollegen, 1971, 45–49, hier 48. Rudolphs Argumente werden weitgehend übernommen von Sh. M. Paul, *Amos* (Anm. 2) 20 f.

⁶ Vgl. zu diesen Gegenargumenten E. Hammershaimb, *Amos* (Anm. 5), 45 f. W. Rudolph, *Völkersprüche* (Anm. 5), 48.

⁷ Vgl. die forschungsgeschichtlichen Bemerkungen bei R. Martin-Achard, *Amos. L'homme, le message, l'influence*, 1984, 128 f.

⁸ Vgl. zu dieser Annahme sowie detailliert zur Reihenfolge und den Unterschieden der Fremdvölkersprüche Sh. M. Paul, *Amos 1:3–2:3: A Concatenous Literary Pattern*, *JBL* 90 (1971), 397–403; ders., *A Literary Reinvestigation of the Authenticity of the Oracles against the Nations of Amos*, in: M. Carrez u. a. (Hgg.), *De la Tôrah au Messie. Études d'exégèse et d'herméneutique bibliques offertes à Henri Cazelles pour ses 25 années d'enseignement à l'Institut Catholique de Paris* (Octobre 1979), 1981, 191–203; neuerdings ders., *Amos* (Anm. 2). Zur Argumentation vgl. auch F. I. Andersen/D. N. Freedman, *Amos. A New Translation with Introduction and Commentary*, *AncB* 24, 1989, 295.

Nachweis erbringen wollen, daß Am 2,4–5 einen Sprachgebrauch widerspiegelt, der dem Propheten und seiner Zeit noch unbekannt gewesen sei. So versuchte W. H. Schmidt, in den von Wellhausen notierten »gangbaren Phrasen« Zeugnisse einer deuteronomistischen (im folgenden »dtr.«) Bearbeitung zu erkennen, die seiner Ansicht nach an verschiedenen Stellen des heutigen Amos-Buches Spuren hinterlassen hat (Am 1,1.9–12; 2,4 f.10–12; 3,1.7; 5,26).⁹ Schmidts Urteil über Am 2,4–5 findet sich nicht nur im umfangreichen Amos-Kommentar seines Lehrers H. W. Wolff wieder¹⁰; auch andere Exegeten entschieden in seinem Sinne bzw. übernahmen seine Argumentation.¹¹ Nicht akzeptiert wurde sie hingegen von E. Hammershaimb¹², W. Rudolph¹³, S. Wagner¹⁴ und C. van Leeuwen.¹⁵ Die 1989 erschienenen Kommentare von F. I. Andersen/D. N. Freedman¹⁶ sowie von G. V. Smith¹⁷ suchen die Theorie der dtr. Herkunft von Am 2,4–5 sogar ausdrücklich zu widerlegen. Ebenso stellt N. Lohfink in einem Artikel von 1995 den dtr. Charakter von Am 2,4 f. in Frage.¹⁸ Dasselbe gilt für Sh. M. Paul, der in seinem Kommentar von 1991 allerdings nicht die Interpretation von כִּזְבִּיָּהִם im Sinne von Fremd-

⁹ Vgl. W. H. Schmidt, Die deuteronomistische Redaktion des Amosbuches. Zu den theologischen Unterschieden zwischen dem Prophetenwort und seinem Sammler, ZAW 77 (1965), 168–193.

¹⁰ H. W. Wolff, Joël–Amos, BK, ³1985, 170 f.

¹¹ Vgl. exemplarisch J. L. Mays, Amos, The Old Testament Library, 1969, 41 f.; J. Vermeylen, Du prophète Isaïe à l'apocalyptique, Bd. 2, 1978, 534 f.; L. Markert, Art. »Amos/Amosbuch«, TRE 2, 1978, 471–487, hier 483; R. Martin-Achard (Anm. 7), 129. M. Alvarez Barredo, Relecturas deuteronomísticas de Amos, Miqueas y Jeremías, 1993, 61 f., führt zahlreiche angeblich dtr. Parallelen zu Am 2,4 f. an, verzichtet jedoch auf stilistische Vergleiche. Die Argumentation Schmidts wird ohne weitere Diskussion übernommen von D. Vieweger, Zur Herkunft der Völkerworte im Amosbuch unter besonderer Berücksichtigung des Aramäerspruchs (Am 1,3–5), in: P. Mommer/W. Thiel (Hgg.), Altes Testament. Forschung und Wirkung. FS für H. Graf Reventlow, 1994, 103–119, hier 104 f.; H.-M. Niemann, Theologie im geographischen Gewand. Zum Wachstumsprozeß der Völkerspruchsammlung Amos 1–2, in: ders. u. a. (Hgg.), Nachdenken über Israel, Bibel und Theologie. FS für K.-D. Schunck zu seinem 65. Geburtstag, 1994, 177–196, hier 185 f.

¹² E. Hammershaimb, Amos (Anm. 5), 45 f.

¹³ Vgl. W. Rudolph, Völkersprüche (Anm. 5), 48 f.; vgl. ders., Joel, Amos (Anm. 5), 118–122.

¹⁴ Vgl. S. Wagner, Überlegungen zur Frage nach den Beziehungen des Propheten Amos zum Südreich, ThLZ 96 (1971), 653–670, hier 665 f.

¹⁵ C. van Leeuwen, Amos. De Prediking van het Oude Testament, 1985, 76.

¹⁶ Vgl. F. I. Andersen/D. N. Freedman, Amos (Anm. 8), 295–306.

¹⁷ G. V. Smith, Amos: A Commentary, 1989, 76–79.

¹⁸ Vgl. N. Lohfink, Gab es eine deuteronomistische Bewegung? in: W. Groß (Hg.), Jeremia und die »deuteronomistische Bewegung«, BBB 98, 1995, 313–382, hier 329–333.

götter anzweifelt¹⁹. Die Argumente dieser Autoren werden in die folgenden Überlegungen einbezogen, jedoch nicht ausführlich wiederholt.

Wie schon angedeutet, unterscheidet sich der Juda-Spruch in seinem wichtigsten »variablen« Element, der Schuldzuweisung bzw. Straf Begründung, beträchtlich von den umgebenden Völkersprüchen. Während dort jeweils ein Verbrechen gegen die Menschlichkeit gebrandmarkt wurde, z. B. grausame Vertreibungen oder soziale Vergehen, werden den Judäern andere Vorwürfe gemacht: Sie haben die Tora Jahwes und seine Gebote abgelehnt und sind den bereits erwähnten »Lügen« erlegen. Was Schmidt²⁰ vor allem zu seiner Beurteilung der Schuldzuweisung veranlaßt, ist die Tatsache, daß von der Tora Jahwes in der dritten Person gesprochen wird. Dies erscheint um so weniger begründet, da Amos sich schon durch die Botenformel als »Sprachrohr« Jahwes ausweist und ihn auch in der 1.ps.sg. sprechen läßt, so in dem in jedem Völkerspruch wiederholten לֹא אֲשִׁיבֶנּוּ לָא. Ob man diese inkonsequent anmutende Rede-weise nur mit der Annahme erklären kann, daß es sich »in dem Schuld-aufweis 2,4b um vorgeprägte Wendungen handelt«²¹, kann bezweifelt werden. Denkbar wäre auch eine »rhetorische« Erklärung des Sachverhalts: Die »ich-lose« Art der Darstellung entspricht den Schuldzuweisungen der vorhergehenden Sprüche, die in derselben Form vorgetragen werden.²² Sie ergibt sich schon daraus, daß in diesen Fremdvölkersprüchen keine Schuld gegenüber Jahwe benannt wird. Infolgedessen nehmen die Schuldzuweisungen rhetorisch den Charakter des Sachlichen, Distanzieren, der unbezweifelbaren Tatsache an. Damit dieser Effekt nicht verlorenght, wird auch dann, wenn es sich um eine Schuld gegenüber Jahwe handelt, die 3.ps.sg. weiterbenutzt, was auch in Jahwereden grundsätzlich möglich ist (vgl. etwa Jes 7,11; Hos 4,10; 5,4 u. ö.). Ein weiterer Gedanke wäre erwägenswert: Sofern man noch nicht voraussetzt, daß תורה in Am 2,4 ein kodifiziertes, insbesondere deuteronomisches Gesetz meint, sondern prophetische Weisungen, kann man damit rechnen, daß Israel und Juda verschiedene תורות empfangen, die freilich alle als Tora Jahwes gelten konnten. Es mag nun sprachlichem Feingefühl entsprechen, wenn Jahwe in der an Israel gerichteten Rede über Juda nicht »meine Tora« sagt, sondern etwas objektiver von »seiner Tora« spricht, weil »meine Tora« vielleicht eher mit der Israel (anstelle der Juda) gegebenen Tora hätte verwechselt werden können.

¹⁹ Vgl. Sh. M. Paul, Amos (Anm. 2), 20–23; vgl. schon ders., Investigation (Anm. 8), 194 f.

²⁰ Vgl. zum Folgenden jeweils W. H. Schmidt, Redaktion (Anm. 9), 177.

²¹ W. H. Schmidt, Redaktion (Anm. 9), 177.

²² Anders W. Rudolph, Völkersprüche (Anm. 5), 48, nach dem der Gebrauch der 3.ps.sg. »emphatischen Sinn« hat.

Solche und ähnliche »rhetorische« Erklärungsversuche des Problems zieht Schmidt nicht in Betracht. Er stellt vielmehr die Frage nach Parallelen zu den Formulierungen des Schuld aufweises. Seiner Arbeitshypothese entsprechend, daß das Buch Amos Spuren einer dtr. Bearbeitung zeige, sollten solche Parallelen in Texten zu finden sein, die als dtr. gelten können. Seine wichtigsten Argumente werden hier zusammen mit den Gegenargumenten, die zu einer anderen Bewertung des Judaspruchs führen, in drei Schritten vorgestellt.

1. Schmidt nennt als Parallele zu יהוה אלהים את תורת יהוה Jes 5,24 und verweist u. a. darauf, daß »der Vorwurf, Gott oder Gottes Wort zu verwerfen, gerne vom Deuteronomisten (ergeht) (I Sam 8,7; 10,19; II Reg 17,15)«²³. Doch birgt diese Argumentation erhebliche Probleme. Das Deuteronomium kennt das Verb מאס überhaupt nicht. Vom Ablehnen (מאס) der Tora Jahwes ist auch in I Sam 8,7; 10,19 keine Rede, sondern einzig und allein in der von Schmidt angeführten Stelle Jes 5,24: כי מאסו את תורת יהוה צבאות. Der Ausdruck findet sich hier am Schluß eines Jesaja zugeschriebenen²⁴ Weheworts, in dem den Wein trinkenden Verantwortlichen Rechtsverdrehungen angelastet werden. Die erwarteten Strafen werden dann mit den vorhin zitierten Worten begründet. Der Satz fährt fort: ואת אמרת קדוש ישראל נאצו. Eine typisch dtr. Terminologie findet man auch hier nicht. Das Substantiv אמרה bedeutet im Dtn und im DtrG nie so etwas wie ein zu achtendes göttliches Gesetz oder Gebot, und keines der entsprechenden hebräischen Substantive, höchstens Gott selber (z. B. Num 14,11.23; 16,30; Dtn 31,20) ist jemals Objekt des Verbs נאץ niph.

Aber auch die übrigen Belege von מאס führen nicht weiter. Die תורה Jahwes wird nur noch in Jer 6,19 mit dem Verb in Zusammenhang gebracht, hier aber mit בִּי konstruiert. Parallelverb ist קשב, wiederum kein dtr. Wort. Selbst die von Schmidt angeführte Stelle aus dem Kommentar zum Untergang des Nordreichs, II Reg 17,15, die gemeinhin für dtr. gehalten wird und auch einen einschlägigen Terminus für »Gesetz«, חקים, mit מאס kombiniert, bietet sich bei näherem Hinsehen kaum zur Unterstützung seiner Theorie an. Wie Andersen und Freedman überzeugend darlegen²⁵, ist II Reg 17,15.20 die Wendung von der wechselseitigen Verwerfung zu eigen: Das Volk verwirft Jahwe, seine Worte o. ä., darum verwirft Jahwe das Volk. Diese Vorstellung hat wiederum ihren Ursprung in älterer prophetischer Theologie, wie sie sich etwa in Hos 4,6

²³ Vgl. W. H. Schmidt, Redaktion (Anm. 9), 177.

²⁴ Vgl. exemplarisch H. Wildberger, Jesaja I, ²1980, BK, 197, der allerdings in diesen Sätzen einen Redaktor am Werk sieht, der jesajanisches Material verwendet habe.

²⁵ Vgl. F. I. Andersen/D. N. Freedman, Amos (Anm. 8), 296.

erhalten hat. Als Ergebnis bleibt daher festzuhalten, daß es Schmidt nicht gelingt, einen dtr. Parallelbeleg für מִאֲסָם אֶת־תּוֹרַת יְהוָה zu finden.²⁶ Vielmehr bestehen die größten Ähnlichkeiten zwischen der Formulierung in Am 2,4 und einem Text, der möglicherweise nur wenige Jahrzehnte nach der Zeit des Amos formuliert worden ist, nämlich Jes 5,24. Die Ähnlichkeiten zu dtr. Texten besagen dagegen nur, daß die geläufigen dtr. Formulierungen ältere Vorbilder in prophetischen Texten haben.²⁷ Im übrigen versäumt Schmidt, darauf hinzuweisen, daß die meist Amos oder frühen Redaktionen zugeschriebene Stelle Am 5,21 das Verb מִאֲסָם kennt.

2. Schmidt führt zu seinen Gunsten an, daß es durchaus dtn.-dtr. Parallelisierungen von תּוֹרָה und חֻקִּים gibt, so in Dtn 17,19; II Reg 17,37. In der letztgenannten Stelle begegnen aber beide Substantive in einer Reihe von verschiedenen Termini für »Gesetz«. Sie um der Gewinnung einer Parallele willen aus ihrem unmittelbaren Zusammenhang zu isolieren, kann aber kaum als statthaft angesehen werden.²⁸ Es bliebe also Dtn 17,19 als angebliche Parallele übrig. Sprachlich unterscheiden sich aber beide Stellen insofern, als in Dtn 17,19 die beiden Substantive mit Demonstrativpronomina versehen werden und dadurch eindeutig auf *die* Tora mit ihren Bestimmungen hingewiesen wird, die nach dem Königsgesetz des Deuteronomiums der König bei sich aufbewahren soll. Angesichts dieser Unterschiede ist eine Identifizierung der Tora, die Juda nach Am 2,4 verworfen hat, mit dem Deuteronomium selbst äußerst problematisch.²⁹ Denn für einen solchen Sinn von תּוֹרָה bietet Am 2,4 keine Indizien.

Umgekehrt bereitet aber auch eine positive Bestimmung des Wortes Schwierigkeiten. Andersen und Freedman ist zuzustimmen, wenn sie bemerken: »No information is supplied to help us to identify this *tôrâ* and so discover the specifics of the accusation.«³⁰ Sie führen allerdings Gründe für die Vermutung an, daß an dieser Stelle eher an eine prophetische תּוֹרָה zu denken sei, die Ablehnung erfahre; denn gerade in den

²⁶ Vgl. auch S. Wagner, Überlegungen (Anm. 14), 666.

²⁷ Vgl. auch W. Rudolph, Völkersprüche (Anm. 5), 49: »Natürlich haben wir hier Ausdrücke, die auch der deuteronomistischen Literatur geläufig sind, wie nicht bewiesen zu werden braucht, aber der deuteronomistische Stil war ja nicht eines Tages plötzlich da, sondern hat sich entwickelt ...« Vgl. auch N. Lohfink, Bewegung (Anm. 18), 332 f.

²⁸ Vgl. auch N. Lohfink, Bewegung (Anm. 18), 330. Ebd., 330 f., führt er weitere, von Schmidt nicht genannte Belege an, in denen תּוֹרָה und חֻק bzw. חֻקָה im selben Vers vorkommen, bemerkt jedoch, daß diese Wortkombinationen auch außerhalb des DtrG begegnen. Dasselbe gelte für die Kombination von חֻקָה und שֹׁמֵר.

²⁹ Gegen W. H. Schmidt, Redaktion (Anm. 9), 177.

³⁰ F. I. Andersen/D. N. Freedman, Amos (Anm. 8), 296.

Konflikten von Propheten und Falschpropheten sei von den ersteren gern der Vorwurf erhoben worden, ihre eigene Botschaft als תורה Jahwes werde von den Adressaten abgelehnt (vgl. mit einer ähnlichen Terminologie Jes 30,9.12). »Die Tora Jahwes ablehnen« bedeute darum soviel wie: das Prophetenwort selbst zu verachten oder sogar den Propheten am Reden zu hindern. Insofern würde in Am 2,4 schon ein Vorwurf anklingen, den in anderem Zusammenhang ausdrücklich Am 2,12 erhebt. Ebenso ließen sich Beziehungen zu Amos' eigener Erfahrung der Ablehnung herstellen (Am 7,12–13).³¹ Eine solche Interpretation von יהוה על-מאסם אהתורה יהוה ließe sich noch besser absichern, wenn man nachweisen könnte, daß auch das Wort חקים auf prophetische Worte bezogen werden kann. Das geschieht immerhin in Sach 1,6. Aber auch aus Kontextgründen, die später noch zu erörtern sind, erscheint die Interpretation von תורה im Sinne einer prophetischen Tora keineswegs als verfehlt (s. u. II). Daneben ist eine andere Interpretation von תורה und חקים denkbar. Beide Begriffe könnten sich auch auf ein vordtn. schriftlich verfaßtes Jahwerecht (vgl. Hos 8,12³²) bezogen haben, das als ganzes und in seinen einzelnen Bestimmungen von den Judäern abgelehnt worden sei. Welche Interpretation auch immer man vorzieht, so bleibt doch an dieser Stelle festzuhalten, daß sich für ein Verständnis von תורה in Am 2,4 im Sinne eines dtn. Gesetzes kaum Hinweise ergeben.

Selbst wenn die Suche nach einer Analogie zu תורה und חקים im Dtn und im DtrG zu einem eindeutigeren Ergebnis führte, bliebe dessen argumentativer Wert zweifelhaft. Denn grundsätzlich ist zu beachten, daß die gesamte Formulierung chiasmisch angelegt ist: מאסם entspricht verneintem שמר, in der Mitte stehen die beiden Wörter für »Gesetz«. Nun wurde schon vermerkt, daß der Ausdruck יהוה אהתורה יהוה schwerlich mit dtr. Parallelen in Zusammenhang gebracht werden kann; außerdem findet sich für die Kombination von מאסם und verneintem שמר keine Parallele im Dtn und DtrG, ja nicht einmal in der übrigen hebräischen Bibel. Angesichts dieses Befundes kommt der Suche nach dtr. Parallelen zu den aus dem chiasmischen Zusammenhang gelösten Wörtern תורה und חקים nur ein geringes argumentatives Gewicht zu. Ebenso wenig wäre es sinnvoll, לא שמרו, isoliert einer dtn. (etwa Dtn 4,40) oder dtr. Quelle zuzuschreiben.³³ Dies wird auch dadurch erschwert, daß חקים im

³¹ Vgl. ebd., 299 f. Auf das Problem der von W. H. Schmidt, Redaktion (Anm. 9), 178–183, bestrittenen Echtheit von Am 2,10–12 kann in diesem Artikel nicht eingegangen werden.

³² Vgl. dazu F. Crüsemann, Die Tora: Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, 1992, 27–30.

³³ So S. Wagner, Überlegungen (Anm. 14), 666; J. Vermeylen, Prophète (Anm. 11), 535.

Dtn entweder mit anderen Termini für »Gesetz« verwendet wird (z. B. in der Wendung חֻקִים וּמִשְׁפָּטִים) oder, sofern diese nicht begegnen, mit Demonstrativpronomen (Dtn 4,6; 6,24; 16,12; 17,19).³⁴

3. Ein weiteres, von Schmidt nicht berücksichtigtes Problem entsteht, wenn man den mit וַיַּחֲזֵק eingeleiteten Satz in die Diskussion einbezieht. Ihn versteht er anscheinend ebenfalls en bloc als dtr., und hierin folgt ihm sogar Rudolph³⁵, ansonsten ein entschiedener Gegner der Spät-datierung von Amos-Aussagen. Rudolph wird freilich entgangen sein, daß Schmidt das Wort כוֹבִיָּהּ nicht behandelt, ebensowenig das Verb הִתְעָה hiph., sondern nur das folgende אַחֲרֵי הַלֵּךְ, das in der Tat ein terminus technicus für Fremdgötterverehrung ist (Dtn 4,3 u. ö.). Aus diesem Grund ist für Schmidt auch der zweite Vorwurf dtr. Eine genaue Überprüfung der von ihm nicht behandelten Ausdrücke veranlaßt jedoch zu kritischen Anfragen. Zunächst sähe man in כוֹבִיָּהּ wohl kaum Fremdgötter, wenn nicht anschließend davon die Rede wäre, daß schon die Väter »ihnen« hinterhergelaufen seien. Wie oben angedeutet, wird כוֹבִיָּהּ nämlich nur in Am 2,4 mit solchen Aktivitäten in Verbindung gebracht (was übrigens ebenfalls gegen eine Abhängigkeit von dtr. Texten spricht!). Überall sonst meint das Wort keineswegs Fremdgötter, sondern einfach »Lügen«. Kann man trotzdem postulieren³⁶, daß die »Lügen« in Am 2,5 Fremdgötter sind? Man gewinnt weitere Argumente, wenn man das Prädikat in die Argumentation einbezieht, ferner nochmals auf הַלֵּךְ אַחֲרֵי eingeht.

a) Zunächst zum Prädikat: Es wird mit dem Verb הִתְעָה hiph »irreführen« gebildet. Wie Wagner mit Recht bemerkt, ist das Verb »stark in der prophetischen Literatur verwurzelt«³⁷. In der Tat: Im DtrG selbst kommt es nur einmal vor, und zwar in einer gemeinhin als dtr. angesehenen Stelle, nämlich in der Bewertung des Königs Manasse, der sich anscheinend durch Förderung von Fremdgötterkulten auszeichnete (II Reg 21,2 ff.). Danach verleitete Manasse die Israeliten dazu (וַיַּחֲזֵק), Schlimmeres zu tun als die Völker, die Jahwe ihretwegen vernichtet hatte (II Reg 21,9; ähnlich II Chr 33,9). Ebenso könnte die Formulierung רָוַח הִתְעָה in Hos 4,12 nahelegen, eine besondere Affinität des Verbs

³⁴ Vgl. auch G. Braulik, Die Ausdrücke für »Gesetz« im Buch Deuteronomium, Bib. 51 (1970), 39–66, hier 51 f.

³⁵ Vgl. W. Rudolph, Völkersprüche (Anm. 5), 48 f.; ihm folgt J. A. Soggin, Amos (Anm. 2), 72.

³⁶ Vgl. M. Alvarez Barredo, Relecturas (Anm. 11), 62, der das Wort als »Ersatzwort« für »Fremdgott« ansieht (»sucedáneo de un dios falso«).

³⁷ S. Wagner, Überlegungen (Anm. 14), 666. Da auch כוֹבִיָּהּ kein dtr. Wort sei, hält Wagner וַיַּחֲזֵק für nicht dtr., wohl aber den folgenden mit אַחֲרֵי eingeleiteten Satz.

zur Fremdgötterverehrung anzunehmen. Doch der Eindruck täuscht. Die Verwendung des Wortes in II Reg 21,9 hat ältere Vorbilder, und zwar in den vorexilischen Propheten. Auch dort handelt es sich um durchaus menschliche Größen, die das Volk verführen, nicht um Fremdgötter. In Jes 3,12 sind es die *מאשריך* »deine Führer«, die als *מהעימים* »irreführend« bezeichnet werden, ebenfalls in Jes 9,15; ähnlich Jes 19,13. Verführung wird mit demselben Verb auch ausdrücklich bestimmten Gruppen von Propheten zugeschrieben, etwa in Mi 3,5. Wenig vorher, in Mi 2,11, wird die Lüge mit dem (falschen) Propheten (letzteres hier jeweils ausgedrückt mit Formen von *נאף* »weissagen«) in Verbindung gebracht (*כזב* hiph.). In Jes 28,15 (vgl. 17) wird den Propheten und Priestern vorgeworfen, bei der Lüge (*כזב*) Zuflucht gesucht zu haben. Zuvor, in Jes 28,7f., werden sie als volltrunken und (infolge des Trinkens) als irrend bezeichnet (*תעור* von *תעה* qal). Diese wenigen Zitate mögen genügen. Sie erlauben es, eine vorsichtige Schlußfolgerung zu ziehen: Das Werk der Irreführung, mit dem Verb *תעה* ausgedrückt, geht in den zitierten Texten von Autoritäten, u. a. von Propheten aus (weniger von Priestern; so Hos 4,12 auf dem Hintergrund von Hos 4,9–10). Gerade die Propheten sind die Gruppe, die sich nach Jes 28,15.17 *כזב* als kollektiv verstandene Lüge zu eigen macht³⁸; dabei wird nicht präzisiert, worin die Lüge besteht. Bevor aus dieser Übersicht Folgerungen für das Verständnis von *כזביהם* in Am 2,4 gezogen werden, sei die Wendung *הלך אחרי* behandelt.

b) Gegen Schmidt³⁹ und Wagner⁴⁰ ist darauf hinzuweisen, daß die alleinige Präsenz von *הלך אחרי* keineswegs eo ipso auf den Sachverhalt der Idolatrie hindeutet.⁴¹ Hiermit ist eine, nicht aber die einzige Bedeutung des Ausdrucks erfaßt. Er ist in genügend anderen Zusammenhängen belegt, die keine dtr. Anliegen zur Sprache bringen, z. B. wenn davon die Rede ist, daß eine Frau einem Mann hinterhergeht (Ruth 3,10), etwa um ihn zu heiraten (Gen 24,5.8 u. ö.; I Sam 25,42).⁴² Dieselbe Verwendung des Ausdrucks ist auch in Hos 2,7 erkennbar, wo die ehebrecherische Frau ihren Verehrern nachgehen will, also in einem Text, der wahrscheinlich nur wenige Jahre oder Jahrzehnte nach der Verkündigung des

³⁸ Zu der Frage, inwieweit der Vorwurf der Lüge ein Charakteristikum der Polemik gegen Falschpropheten ist, vgl. F. I. Andersen/D. J. Freedman, Amos (Anm. 8), 302–304. Zu Jer 23,13.32 vgl. N. Lohfink, Bewegung (Anm. 18), 332.

³⁹ Vgl. W. H. Schmidt, Redaktion (Anm. 9), 177.

⁴⁰ Vgl. S. Wagner, Überlegungen (Anm. 14), 666; ähnlich M. Alvarez Barredo, Relecturas (Anm. 11), 62.

⁴¹ F. I. Andersen/D. N. Freedman, Amos (Anm. 8), sowie G. V. Smith, Amos (Anm. 17), gehen auf diese Problematik nicht ein.

⁴² Vgl. F.-J. Helfmeyer, Art. *אחרי*, ThWAT I, 220–224.

Amos verfaßt worden ist. Außerdem bedeutet הלך אחרֵי gelegentlich soviel wie »sich [z. B. in der Erwartung eines Vorteils] an jemanden halten« (Ruth 2,9).

Diese Überlegungen erlauben folgende *Zwischenbilanz*:

1. Es gelingt nicht, dtn.-dtr. Vorbilder für Am 2,4 zu bestimmen. Gerade am Beispiel des Gebrauchs der Verben באס und תעה zeigte sich, daß ihre Verwendung in angeblich dtr. Formulierungen Vorbilder in der vorexilischen prophetischen Sprache hat. Dabei sind Verwandtschaften mit Jesaja-Formulierungen besonders auffällig.
2. Die Rede von der Tora Jahwes und ihren Bestimmungen entbehrt aller Hinweise darauf, daß hiermit das dtn. Gesetz gemeint sei. Vielmehr ist hier die Interpretation einer prophetischen Tora, eventuell die eines noch vordtn. Jahwerechts vorzuziehen.
3. Für sich genommen, hat der Satz ויהתעם כזביהם eher Ähnlichkeiten mit der Polemik gegen Falschpropheten als mit der Polemik gegen Fremdgötter. Es liegt darum nahe, das Werk der Irreführung menschlichen Größen und nicht Fremdgöttern zuzuschreiben.⁴³ Damit entfällt ein weiteres Motiv, כזביהם als Indiz für Fremdgötterpolemik⁴⁴ und insofern für ein dtr. Thema par excellence anzusehen.
4. Da die Wendung הלך אחרֵי nicht ausschließlich die Verehrung fremder Götter bezeichnet, ist eine entsprechende Interpretation von כזביהם nicht zwingend notwendig. Auch ist das Vorliegen dieses Ausdrucks nicht per se ein Indiz für einen dtr. Text. Eine Abhängigkeit des Judaspruchs von dtr. Sprache und Theologie ist darum unwahrscheinlich.

II. Das Denotat von כזביהם

Im Gegensatz zu den vorhin zitierten Stellen sowie fast allen anderen Belegen von תעה hiph. (Ausnahme: Prov 12,26 [דרך]) ist es in Am 2,4 kein personales Subjekt, das die Einwohner Judas in die Irre führt, sondern »ihre Lügen«. Setzt man voraus, daß Lügen einen menschlichen Urheber haben, liegt es nahe, in כזביהם »personifizierte« Lügen am Werk zu sehen, die die Bewohner Judas in die Irre führen. Da in den zuvor angeführten prophetischen Belegen vielfach den Falschpropheten das Werk der Verführung (mit dem Verb תעה hiph.) zugeschrieben wird und zudem כזב gelegentlich im Kontext der Polemik gegen Falschpropheten begegnet, erscheint eine Interpretation von Am 2,4, die dort auf einen

⁴³ N. Lohfink, *Bewegung* (Anm. 18), 331, weist darauf hin, daß nirgendwo im DtrG die Fremdgötter Subjekt von תעה hiph. sind.

⁴⁴ Anders Sh. M. Paul, *Amos* (Anm. 2), 22, der hier einen nur bei Amos belegten spezifischen Gebrauch des Wortes כזבים vermutet. Wie ein Blick in die Konkordanz zeigt, ist übrigens, abgesehen von Am 2,4, כזב nirgendwo im AT grammatisches Subjekt!

ähnlichen Sachverhalt angespielt sehen möchte, als sachgemäß.⁴⁵ Doch wird eine einfache Gleichsetzung von כּוּבִיָּהִם und »Falschpropheten« dem Textbefund nicht völlig gerecht. Denn mögen auch die Falschpropheten hier gemeint sein, was gar nicht bestritten wird (s. u.) – *ausgedrückt* ist nur, daß »ihre Lügen« die Judäer verführen. Offenbar begegnet man hier einer verschleiernenden Ausdrucksweise, die nicht die Täter beim Namen nennt oder sie durch die Erwähnung eines beruflichen oder sozialen Merkmals unmißverständlich definiert. Dies entspräche nicht zuletzt einem rhetorischen Merkmal, das mehrfach in den Fremdvölkersprüchen des Amos zu beobachten ist: Eine Identifikation der Schuldigen erfolgt nicht; sie muß vielmehr von den Adressaten der prophetischen Anklage vorgenommen werden. Sie müssen die dort gemeinten Schuldigen mit den ihnen selbst bekannten Schuldigen identifizieren. Eine ähnlich »offene« Bezeichnung von Personengruppen, die ebenso einer Identifizierung bedarf, begegnet noch in der Anrede Am 4,1, פְּרוֹת הַבָּשָׂן »Basshankühe«.

Wie schon betont, sprechen diese rhetorisch-stilistischen Überlegungen nicht gegen die Interpretation, die in כּוּבִיָּהִם Falschpropheten erkennt, denen bereits die Väter der Judäer – so könnte man הלך אַחֲרַי hier übersetzen – »nachgefolgt sind« oder freier: »Glauben geschenkt haben«. Dies bestätigt sich, wenn man zuletzt die außerbiblischen Dokumente heranzieht, die ähnlich wie die hier zu diskutierende Stelle die Wörter חֵפֶה hiph. und כּוּבִי kombinieren. Die Durchsicht der Prophetenstellen ergab ja, daß beide Wörter nirgendwo gemeinsam vorkommen. Die Kombination findet sich jedoch in einigen Qumranzitate, die keineswegs auf den Sachverhalt der Fremdgötterverehrung hindeuten, aber ebenso den Topos vom lügnerischen Propheten kennen. So sagt 1QpHab X,9 vom Lügenpropheten (מְטִיף הַכּוּבִי) aus: אֲשֶׁר הִחֵדָה רַבִּים.⁴⁶ Ähnlich CD I,14 f.: Der Mann des Spottes verkündete (הִטִּיף) Israel Lügenwasser (מִימֵי כּוּבִי) und führte sie (וַיִּתְעַם) in die weglose Irre (בְּתוֹהוֹ לֹא דֶרֶךְ).⁴⁷ Auch 1QpNah II,8 spricht von Verführern Efraims (מִתְעִי אֶפְרַיִם), die viele verführen, und zwar durch Lügenlehre, ihre lügnerische Zunge und trügerische Lippe (אֲשֶׁר בְּתַלְמוּד שִׁקְרִים וּלְשׁוֹן כּוּבִיָּהֶם וּשְׂפַת מִרְמָה יִתְעוּ) (רבִּים).⁴⁸ Vgl. auch 1QH IV,16 נְבִיאֵי כּוּבִי מִפּוֹתֵי תְעוּת.⁴⁹ Wenn auch diese

⁴⁵ So auch F. I. Andersen/D. N. Freedman, Amos (Anm. 8), 304 f.; G. V. Smith, Amos (Anm. 17), 77.

⁴⁶ Zitiert nach M. Burrows, The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery, Bd. I: The Isaiah Manuscript and the Habakuk Commentary, 1950; ähnlich 1QpMi, Fragm 10,4 (DSD I, 78).

⁴⁷ Zitiert nach S. Schechter, Documents of Jewish Sectaries Bd. I: Fragments of a Zadokite Work, 1910.

⁴⁸ Zitiert nach J. M. Allegro, Further Light on the History of the Qumran Sect, JBL 75 (1956), 89–93.

⁴⁹ Zitiert nach E. S. Sukenik, The Dead Sea Scrolls of the Hebrew University, 1955.

Formulierungen Jahrhunderte nach der Verkündigung des Amos entstanden sind, so bezeugen sie doch, daß die Tätigkeit falscher Propheten sowohl mit dem Wort תעה־hiph. in Verbindung gebracht wird als auch mit dem Wort כזב und weiteren Synonymen für »Lüge«. Hingewiesen sei zuletzt noch auf Mk 13,22: Danach leiten die ψευδοπροφήται durch Zeichen und Wunder die Auserwählten in die Irre (πρὸς τὸ ἀποπλανᾶν; ähnlich die synoptische Parallele Mt 24,11: πλανήσουσιν).

Als Gesamtergebnis dieser Überlegungen bleibt zu notieren, daß der zweite in Am 2,4 ausgedrückte Vorwurf sich offenbar gegen die Orientierung an »lügnerischen« Falschpropheten und nicht gegen die Fremdgötterverehrung richtet. Eine dtr. Herkunft des Vorwurfs ist unwahrscheinlich. Sofern das vorhergehende Wort תורה die prophetische Tora meint, ließe sich der erste Vorwurf mit dem zweiten durchaus in einem Zusammenhang lesen: Die Weisungen der Propheten werden verworfen, Falschpropheten dagegen finden regen Zulauf. Aber auch wenn תורה in Am 2,4 ein schon vordtn. Jahwerecht meint, bliebe davon die hier vorgeschlagene Deutung von כזב־יהם unangetastet.

Gewiß würde der Judaspruch in der zuvor begründeten Interpretation von den vorausgehenden Fremdvölkersprüchen insofern abweichen, als keine Verbrechen genannt werden. Dennoch hat diese Interpretation den Vorteil, daß die Formulierungen von Am 2,4 den Charakter »gangbarer Phrasen« (so Wellhausen, s. o.) verlieren und sich insofern wesentlich besser in den Kontext der prophetischen Verkündigung des 8. Jahrhunderts v. Chr. integrieren lassen. Die Argumente für die Sekundarität des Judaspruchs im Zusammenhang der Fremdvölkersprüche büßen erst recht an Überzeugungskraft ein, wenn folgender »rhetorischer« Leistung des Judaspruchs Rechnung getragen wird: Er bereitet auf den folgenden Israelspruch vor, indem er den Maßstab angibt, an dem auch die Untaten der Einwohner des Nordreichs gemessen werden, nämlich an der Achtung der Tora Jahwes und seiner Propheten.⁵⁰

In diesem Aufsatz wird eine Interpretation des Judaspruchs Am 2,4–5 begründet, die diesen nicht als sekundär, insbesondere als dtr. versteht, sondern ihn in die prophetische Verkündigung des 8. Jahrhunderts v. Chr. zu integrieren sucht. Die Vorwürfe des Judaspruchs richten sich demgemäß nicht gegen die Ablehnung des dtn. Gesetzes und die Verehrung fremder Götter, sondern gegen die Ablehnung der prophetischen Tora und die Orientierung an falschen Propheten, auf die mit dem Wort כזב־יהם angespielt wird.

⁵⁰ Vgl. dazu auch A. J. Bjørndalen, Zu den Zeitstufen der Zitatformel ... כה אומר im Botenverkehr, ZAW 86 (1974), 393–403, hier 399 f.