

## NEUERE TENDENZEN DER FORSCHUNG AN DEN KLEINEN PROPHETEN

JÖRG JEREMIAS  
*Marburg*

Wie einschneidend die Wandlungen sind, die sich in der Pentateuchforschung der letzten beiden Jahrzehnte vollzogen haben, ist gegenwärtig jedem am Alten Testament Interessierten bewußt; sie wirken sich bis in die Examina der Studenten aus. Der analoge Wandel in der Prophetenforschung hat zum einen später eingesetzt und hat sich zum anderen reibungsloser und weniger spektakulär vollzogen, aber er ist in den Konsequenzen kaum weniger einschneidend. Es ist in meiner Sicht - schlagwortartig ausgedrückt - wesentlich a) inhaltlich der Wandel von der Frage nach der "geistigen Heimat" eines Propheten (d.h. seiner Herkunft und Prägung) hin zum Problem der Deutung eines Buches, das nach dem Propheten benannt ist; bzw. b) methodisch der Wandel von der traditionsgeschichtlichen hin zur redaktionsgeschichtlichen Perspektive (wobei die traditionsgeschichtliche Frage keineswegs überholt wäre oder übergangen würde, aber sie ist in den Hintergrund des Interesses getreten).

Man kann sich die veränderte Perspektive am leichtesten vor Augen führen, wenn man einen Beitrag des Jubilars zur Hand nimmt, der 1 1/2 Jahrzehnte zurückliegt und eine ähnliche Aufgabe zu erfüllen hatte wie ich heute. In der Festschrift für Peter Ackroyd "Israel's Prophetic Tradition" von 1982 beschreibt und bewertet A. S. van der Woude die Forschung an Amos, Hosea und Micha in den 60er und 70er Jahren mit dem Ergebnis, daß im Falle des Amosbuches die Frage nach der Herkunft des Propheten alles Denken beherrschte, daß im Falle des Hoseabuches hoffnungsvolle traditionsgeschichtliche Ansätze der 60er Jahre in den 70er Jahren eher liegenblieben und daß im Falle des Michabuches, mit dem er selber über viele Jahre engstens vertraut war, die traditionsgeschichtliche Frage (Kap. 1-5) durch die redaktionsgeschichtliche (Kap. 6-7: "Deutero-Micha") zu ergänzen sei.<sup>1</sup> Am letztgenannten Beispiel wird deutlich, daß die redaktionskritische Frage (zu Mi 6-7 von van

---

<sup>1</sup> A.S. van der Woude, "Three Classical Prophets: Amos, Hosea and Micah," in: R. Coggins, A. Phillips and M. Knibb (Hg.), *Israel's Prophetic Tradition. Essays in Honour of Peter Ackroyd* (Cambridge, 1982) 32-57.

der Woude selbst angestoßen) durchaus auch in den zurückliegenden Jahrzehnten beachtet wurde. Aber sie trat angesichts der bestimmten traditionsgeschichtlichen Perspektive in den Hintergrund, und auch für van der Woude waren es primär traditionsgeschichtliche Gründe (die erkennbare Nordreichstradition in Mi 6-7), die die redaktionskritische Frage nach "Deutero-Micha" wachriefen.

Worin lag dann der Umschlag der 80er und 90er Jahre begründet, wenn doch redaktionsgeschichtliche Beobachtungen als solche längst in den Jahrzehnten zuvor angestellt worden waren? Primär wurde der Buchcharakter der Prophetenbücher als das uns Vorgegebene wiederentdeckt, d.h. es fand eine Rückbesinnung auf die Schriftlichkeit der prophetischen Texte statt, hinter denen die älteren mündlichen Worte der Propheten erst mühsam rekonstruiert werden müssen. Die formgeschichtliche Forschung vom Anfang dieses Jahrhunderts, prägend mit den Namen H. Gunkel und H. Greßmann verbunden, erwies sich aus unserer heutigen Sicht darin als eher naiv, daß sie von den überlieferten Texten unmittelbar auf die zugrunde liegende Verkündigungssituation rückschloß.<sup>2</sup> Die Prophetenbücher, so entdeckte man, waren ungleich mehr als beliebige Zusammenstellungen prophetischer Worte, etwa nach thematischen Gesichtspunkten. Sie waren der Versuch, etwas wie ein Ganzes, eine Summe der prophetischen Botschaft darzustellen, so daß der Leser erst die Gesamtanlage des Buches verstanden haben muß, bevor er die einzelne Perikope für sich voll deuten kann.<sup>3</sup>

Ich nenne im folgenden zwei Beispiele für diese veränderte Fragestellung aus meinem speziellen Arbeitsbereich (an den Büchern

---

<sup>2</sup> Vgl. die bekannten Sätze H. Gunkels: "Die Propheten sind ursprünglich nicht Schriftsteller, sondern Redner gewesen. Wer beim Lesen ihrer Schriften an Tinte und Papier denkt, hat von Anfang an verspielt ... Nicht als Teile der Bibel lese er (scil. der gegenwärtige Leser) ihre Worte, sondern er versuche es, sie mitten in das Volksleben Israels hineinzusetzen, in dem sie einst gesprochen worden sind." ("Einleitungen" zu H. Schmidt, *Die großen Propheten* [SAT II/2; Göttingen, <sup>2</sup>1923] XXXVI).

<sup>3</sup> Vgl. die ausführliche Problembeschreibung von O.H. Steck, *Die Prophetenbücher und ihr theologisches Zeugnis* (Tübingen, 1996). Steck hat hier und in einer Fülle vorausgehender Arbeiten das Phänomen eines Prophetenbuches und die mit ihm verbundenen Fragen genauer beschrieben als alle anderen. Vgl. zuvor besonders O. Kaiser, *Einleitung in das Alte Testament* (Gütersloh, <sup>5</sup>1984) § 26 ("Vom Wort zur Schrift"), sowie jüngst R. G. Kratz, "Die Redaktion der Prophetenbücher," in: ders. und Th. Krüger (Hg.), *Rezeption und Auslegung im Alten Testament und in seinem Umfeld* (OBO 153; Freiburg-Göttingen, 1997) 9-27.

Hosea und Amos): nicht, weil ich die eigenen Erkenntnisse über Gebühr herausstreichen möchte, sondern um der größeren Vertrautheit mit den zu nennenden Texten willen.

### I

In den Kapiteln 4-14 des Hoseabuches, die lange Zeit zugunsten der strittigen Texte zur Ehe Hoseas in Kap. 1-3 vernachlässigt wurden, fällt auf, daß mehrfach formale und thematische Parallelkompositionen den Gedankengang bestimmen, und zwar so, daß ein übergreifender Gedankengang in der Anfangskompositionen relativ breit eingeführt wird, in der kürzeren Folgekomposition nun aber nicht einfach wiederholt, sondern zugespitzt wird, indem er mit neuen Themen kombiniert wird. In der längeren Anfangskomposition wird ein Thema also argumentativ vorgestellt, in der kürzeren Folgekomposition werden aus ihm überraschende Konsequenzen gezogen.

Ich wähle zur Illustration das erste Beispiel und verzichte dabei auf alle Einzelheiten der Exegese.<sup>4</sup> Sowohl 4,4-19 als auch der sehr viel kürzere Abschnitt 5,1-7 sind dreiteilig gegliedert. Sie beginnen jeweils in unmittelbarer Anrede mit Vorwürfen gegen die Priester (bzw. gegen die Priester und die hochrangigen Politiker) als die für den Gottesdienst und das Recht verantwortlichen Stände (4,4-10; 5,1f.) und enden distanziert im Ton der Klage über die hoffnungslose Verlorenheit des ganzen Volkes (4,16-19; 5,5-7). Uns soll hier primär der jeweilige Mittelteil interessieren, also das Bindeglied zwischen den Anklagen gegen die führenden Stände und den Klagen über die Verlorenheit des Volkes. In der ausführlichen Anfangskomposition handelt es sich um ein besonders gewichtiges Zentrum (V.10-14), weil a) formal hier Anklage - allerdings gegen Priester und Volk! - und Klage schon ineinander übergehen, vor allem aber, weil b) inhaltlich das einzige Mal im Hoseabuch der so oft berührte Gottesdienst auf den Höhen mit Opfern, Orakeln und uns nicht mehr voll verständlichen Sexualriten ausführlich beschrieben wird.

---

<sup>4</sup> Vgl. zur ausführlicheren Begründung J. Jeremias, "Hosea 4-7. Beobachtungen zur Komposition des Buches Hosea," in: A.H.J. Gunneweg, O. Kaiser (Hg.), *Textgemäß. Aufsätze und Beiträge zur Hermeneutik des Alten Testaments. Festschrift für E. Würthwein zum 70. Geburtstag* (Göttingen, 1979) 47-58, wieder abgedruckt in: ders., *Hosea und Amos* (FAT 13; Tübingen, 1996) 57-61; ders., *Das Buch Hosea* (ATD 24/1; Göttingen, 1983) 63ff.

Diese Darstellung des Höhenkults erfolgt unter der Deutekategorie der רוח זנונים (V.12b: "Ja, ein Geist der Unzucht hat sie irreführt; so haben sie sich um der Unzucht willen von ihrem Gott abgewandt"). Der Begriff der "Unzucht" (זנונים) schillert dabei bewußt. Er bezeichnet vordergründig die dem älteren JHWH-Glauben so anstößigen Sexualriten, als übergreifende Deutekategorie aber ungleich mehr: den praktizierten Gottesdienst als zentrale Verfehlung Gottes und damit als schwere Schuld.

Die gleiche Deutekategorie wird im Zentrum der kürzeren Parallelkomposition (5,3f.) bewußt wiederholt. Aber sie wird noch ungleich umfassender verstanden. Schon am Anfang (V.1f.) war ja nicht nur die Schuld der Priester allein, sondern die Schuld der Priester und Politiker gerügt worden, und zwar in ihrer gemeinsamen Verantwortung für das Recht ("euch ist doch das Recht anvertraut!" 5,1). Jetzt - im Mittelteil der Komposition - heißt es als Wirkung des "Geistes der Unzucht" (רוח זנונים), der das ganze Volk ergriffen hat (5,4):

Ihre Taten erlauben ihnen nicht,  
zu ihrem Gott zurückzukehren;  
denn der Geist der Unzucht wirkt in ihnen,  
JHWH aber kennen sie nicht.

Weil der Gottesdienst keine "Erkenntnis Gottes" (דעת אלהים) mehr vermittelt, wie sie nur in der Vergegenwärtigung der Heilstaten Gottes und in dem Mühen um Gottes Weisung (תורה) möglich wäre, ist das Volk nicht nur orientierungslos geworden, sondern mit der רוח זנונים ist eine andere Macht an die Stelle der Gotteserkenntnis getreten, die verhindert, daß Israel gottgemäß lebt ("ihre Taten erlauben ihnen nicht, zu ihrem Gott zurückzukehren"). Für Hosea ist das Recht entweder in der Gotteserkenntnis verwurzelt, oder es ist außer Kraft gesetzt. Tertium non datur. Kultkritik und Rechtskritik sind eine unlösliche Einheit eingegangen.

Was folgt aus diesen Beobachtungen? Vor allem zweierlei:

1) Wer sich der Logik der Parallelkomposition verweigern wollte und als eiliger Leser sogleich in die kürzere zweite Komposition eintreten wollte, müßte notwendig scheitern. Er würde etwa die Konnotationen des Begriffes "Geist der Unzucht", die er aus der ersten Komposition mitbringen müßte, gar nicht verstehen und könnte deshalb auch nicht wahrnehmen, wie sie in der zweiten Komposition kühn erweitert werden. Um es schärfer und zugespitz-

ter auszudrücken: Die Tradenten des Hoseabuches rechneten nicht mit Perikopenlesern; sie haben vielmehr ihr Buch so aufgebaut, daß ein Perikopenlesen allenfalls Teile des Gedankenganges ergreifen könnte, weil dieser, stufenweise aufgebaut, immer komplexer wird. Was wollten sie dann?

2) Hier ist offensichtlich ein gestalterischer Wille am Werk, der die einzelnen Reden der Propheten - die sich in Ansätzen noch teilweise rekonstruieren lassen - nicht chronologisch konservieren wollte (wie sollte das bei einer Tätigkeit von mehr als zwei Jahrzehnten auch möglich sein!), sondern die Hauptthemen des Propheten zwar je für sich in ihrer zentralen Argumentation festhalten wollte, aber sie vor allem in ihrer sachlichen Bezogenheit aufeinander darstellen wollte.

War bei unserem Beispiel zu beobachten, wie der Begriff der "Hurerei" (זִנְיִים) anfänglich zur Deutung des Gottesdienstes als Verfehlung Gottes genutzt wurde, dann aber umfassender, um die Orientierungslosigkeit Israels in Fragen des Rechts (ohne den wahren Gottesdienst) zu dokumentieren, so wird ein späteres Kapitel (Hos 8) das Thema "Hurerei/Unzucht" für die prophetische Kritik an der Außenpolitik Israels nutzen und das Bild nun dahingehend ins Absurde steigern, daß die "Hure Israel" im abgöttischen Höhenkult immerhin noch Gaben (das Wachstum des Getreides) von ihren Liebhabern (den "Baalern") empfangt, in der Außenpolitik aber noch widersinniger selber Liebesgaben (gemeint ist der Tribut an Assur) spenden muß (8,9f.). Ja, in Hos 8 ist der Begriff "Hurerei" schon zum Oberbegriff geworden für Schuld jeder Art, für die Königskritik, die Kritik an den Gottesdiensten, die Kritik am Staatskult (dem Stierbild) und an der Außenpolitik. So wird der aufmerksame Leser von den Tradenten der Hoseaworte genötigt, die großen Themen des Propheten nicht in jener Isolation zu belassen, in der sie einmal mündlich gesprochen wurden, sondern sie gedanklich aufeinander zu beziehen, um die רַעַת אֱלֹהִים, die Gotteserkenntnis im hoseanischen Sinne, als zentrale Instanz aller prophetischen Kritik und Hoffnung wahrzunehmen. Zugespißt formuliert: Erst wer Hoseas weite Deutung des ersten Gebotes verstanden hat, die nichts mehr vordergründig mit "anderen Göttern" zu tun hat, sondern alle Bereiche der Wirklichkeit in ihrer Gottesbeziehung beurteilt, kann seine Einzelkritik recht würdigen. Es bedarf eines Begreifens des Ganzen, um das Einzelne nicht zu verlieren.

## II

Wer vom Hoseabuch zum Amosbuch hinüberschreitet, befindet sich in einer anderen Welt. Zwar ist auch hier eine prägende literarische Gestalt der Worte des Amos zu beobachten, ohne die ein Leser die Einzelperikopen nur teilweise verstehen kann, also ist auch hier ein vorgängiges Verstehen des Ganzen nötig, bevor das Einzelne klar ergriffen werden kann, aber die Ordnung ist eine viel stärker systematisierende, sachlich reihende, kein allmähliches Ausweiten einer begrenzten Argumentation auf ein neues Thema wie im Hoseabuch.

Diese Differenz zwischen Hosea- und Amosbuch<sup>5</sup> läßt sich generalisieren: Seit die alttestamentliche Forschung verstärkt die Prophetenbücher als Bücher analysiert, wird sie gewahr, daß von der Genese her kein Prophetenbuch mit einem anderen voll vergleichbar ist; das macht die Schwierigkeit, aber auch den Reiz der Analyse aus.

Zurück zu Amos. Die systematisierende Tendenz der Tradenten läßt sich besonders deutlich am Mittelteil des Buches erkennen, d.h. an der Sammlung der Worte des Amos, die zwischen den strophentartigen Dichtungen einerseits der Völkersprüche und andererseits der Visionsberichte steht. Diese Worte des Amos sind durch zwei parallel gestaltete Überschriften (Am 3,1 und 5,1)<sup>6</sup> in zwei fast gleich lange Hälften geteilt: Am 3f. und 5f. Jedoch sind die beiden Überschriften bei aller Parallelität durch zwei Merkmale deutlich voneinander geschieden.

1) Die erste Überschrift kündigt ein Gotteswort an, die zweite ein Prophetenwort:

- 3,1 Hört dieses Wort, das *JHWH* über euch redet, ihr Israeliten!  
 5,1 Hört dieses Wort, das *ich* über euch als Leichenlied anhebe, Haus Israel!

2) Nicht weniger gewichtig ist die 2. Differenz, der je verschiedene Vokativ:

- 3,1 Hört dieses Wort, das *JHWH* über euch redet, *ihr Israeliten!*  
 5,1 Hört dieses Wort, das *ich* über euch als Leichenlied anhebe, *Haus Israel!*

---

<sup>5</sup> Vgl. zur Begründung dieses auffälligen Sachverhalts u. S. 135.

<sup>6</sup> Am 4,1 ist trotz des analogen Höraufrufs nicht vergleichbar, wie in aller Deutlichkeit schon K. Koch und Mitarbeiter, *Amos. Untersucht mit den Methoden einer strukturalen Formgeschichte* Teil 2 (AOAT 30; Kevelaer/ Neukirchen-Vluyn, 1976) 107f., erkannt haben.

Auf den ersten Blick könnte man meinen, beide Begriffe **בני ישראל** und **בית ישראל** seien austauschbar. Jedoch ist diese Annahme mehr als unwahrscheinlich, wenn man beobachtet, daß die Kapitel 3-4 des Amosbuches häufig **בני ישראל** gebrauchen (3,1.12; 4,5), nie aber **בית ישראל**, die Kapitel 5-6 dagegen mit der gleichen Konsequenz häufig **בית ישראל** (5,1.3.4.25; 6,1.14), nie aber **בני ישראל**. Die griechischen Übersetzer, die diesen merkwürdigen Sachverhalt beobachteten, haben die Terminologie der Überschrift 3,1 an diejenige in 5,1 angeglichen. Die Konsequenz dieses auffälligen Sachverhaltes kann nur sein: Die Tradenten der Amosworte haben diese Worte (mit Ausnahme der strophischen Zyklen) so gegliedert, daß a) anfangs (Kap.3-4) die von Amos empfangenen Gottesworte an Israel als Gottesvolk stehen, b) danach (Kap.5-6) die vom Propheten selber gezogenen Konsequenzen für Israel als staatliche Institution genannt werden. Mit formgeschichtlichen Erkenntnissen hat die Gliederung nichts zu tun: In der ersten Hälfte finden sich ebenso wie in der zweiten Gottes- und Prophetenworte nebeneinander, wie formgeschichtliche Differenzierung sie erhebt. Es handelt sich also deutlich um eine nachträgliche Gliederung unter sachlichen Gesichtspunkten.

Ich kann diese Beobachtung, die zahlreiche Konsequenzen hat, hier nur in zweierlei Hinsicht ausführen:

1) Ausleger des Amosbuches haben sich oft gewundert, warum die Worte des Amos speziell gegen die Hauptstadt Samaria in zwei getrennten Blöcken überliefert sind: Am 3,9-4,3 und Am 6,1-11. Die Antwort muß lauten: Für die Tradenten des Amosbuches gehörten sie in beide Teilsammlungen hinein, ins Gotteswort und ins Prophetenwort. Sie besagten hier wie dort aber nicht Gleiches: Am 3,9-4,3 geht es wesentlich um Sozialkritik, Am 6,1-11 entscheidend um Kultkritik.

2) Es gibt daneben aber ein wichtiges Amosthema, das nur in der 2. Teilsammlung (Kap. 5-6) begegnet: das Thema des Rechts (**משפט** und **צדקה**). Das hat tiefliegende Gründe. So gewiß das für Amos zentrale Begriffspaar auch in der Anklage belegt ist, wenn von der Bestechlichkeit der Richter die Rede ist (5,7.10.12), so ist doch seine eigentliche und zentrale Funktion eine sehr andersartige, nämlich

a) gegenüber einem fehlgeleiteten Gottesdienst die rechte Orientierung des Gottesdienstes anzuzeigen (5,24);

b) gegenüber einer fehlgeleiteten Suche nach Gott (5,5) die

rechte Suche nach dem Guten (5,14f.) aufzuweisen und

c) gegenüber absurdem Verhalten natürliches Verhalten zu benennen (6,12).

Kurzum: מִשְׁפָּט und צְדָקָה weisen im Amosbuch die Richtung möglicher Rettung an, und davon ist in der Konzeption der Tradenten nicht im Gotteswort die Rede, wohl aber behutsam im Prophetenwort.

Ich halte hier vorläufig ein. Mein Ziel war es zu begründen, warum die heutige Forschung am Zwölfprophetenbuch überwiegend in der Forderung übereinstimmt, daß zuerst das jeweilige Prophetenbuch als Ganzes verstanden sein muß, bevor der prophetische Einzeltext ausgelegt wird.

Daraus folgt ein Doppeltes:

1) Wir besitzen die prophetischen Worte nur als schriftlich tradierte Worte, und als solche unterscheiden sie sich vor allem in zweierlei Hinsicht von einer Tonbandnachschrift der mündlichen Worte:

a) Es handelt sich nicht mehr (oder nur noch ganz selten) um das werbende Wort des Propheten, das noch auf die Hörbereitschaft der Hörer hofft; das schriftliche Wort kennt schon die Ablehnung der Hörer.

b) Es ist als schriftlicher Text - zumindest im Falle Hoseas und Amos' - schon teilweise bestätigtes Wort, insofern der Fall Samarias und die staatliche Katastrophe bereits eingetreten sind.<sup>7</sup> Noch evidentere gilt das Entsprechende für das Erdbeben, das Am 1,1b zufolge zwei Jahre nach dem Auftreten des Amos das Land erschütterte und als partielle Bewahrheitung des prophetischen Wortes (besonders von 2,13 und 9,1; vgl. 8,8; 9,5) betrachtet wurde. Der schriftliche Prophetentext spricht also Leser an, die fragen: Wie soll es nach der Katastrophe weitergehen? Das ist eine völlig andere Lage als die der historischen Propheten Hosea und Amos.

2) So weit gilt der Sachverhalt für beide Bücher gemeinsam. Erstaunlicherweise sind die Gesichtspunkte, unter denen beide Bücher angeordnet sind, aber bemerkenswert verschieden, wie wir oben sahen. Wir besitzen keinen Generalschlüssel zur Deutung der Pro-

---

<sup>7</sup> Für die schriftlichen Hoseaworte ist das evident, für die (mündlich älteren) Amosworte ergibt es sich aus Merkmalen der Komposition; vgl. J. Jeremias, *Der Prophet Amos* (ATD 24/2; Göttingen, 1995) XIX - XXI.



phetenbücher generell; jedes will gesondert betrachtet werden. Fragt man im Fall der Bücher Hosea und Amos nach den Gründen für die Differenzierung, so ist im Blick auf das Hoseabuch darauf hinzuweisen, daß in den Kapiteln 4-14 - vermutlich relativ bald nach dem Fall Samarias und angesichts der beginnenden Flüchtlingsströme in den Süden - am ehesten die langjährigen Diskussionen der Schüler Hoseas über die Worte des Meisters und über deren übergreifenden Sinn festgehalten sind. Die in Teil I exemplarisch beschriebene Anordnung der Prophetenworte weist m.E. auf eine interne Schuldiskussion hin; die Komplexität der Texte mit ihrer Vielfalt an Anspielungen auf ältere Texte bzw. auf im Buch vorangehende Prophetenworte richtet sich an Menschen, die in der Lektüre vielschichtiger Texte erfahren sind, also an Kenner der prophetischen Botschaft. Demgegenüber weist die in Teil II charakterisierte systematisierende Anordnung der Worte des Propheten Amos, der ja bekanntlich nur kurz auftrat, wie die Überschrift des nach ihm genannten Buches nahelegt, weit stärker auf eine Abzielung des Buches auf Leser von "außen", d.h. auf Menschen in Juda, die aus der Katastrophe des Nordreichs lernen und sich dazu der harten Worte des Amos bedienen sollten, die auf sie wie auf die ersten Hörer wie ein Schock wirkten.

### III

Scheinbar im Gegensatz zu der Beobachtung des letzten Abschnittes - jedes Prophetenbuch folgt einer gesonderten Logik im Aufbau - steht die jüngste Tendenz der Forschung am Zwölfprophetenbuch. Seit der Mitte der 80er Jahre, also seit genau einem Jahrzehnt, mehren sich die Beobachtungen an den unterschiedlichsten Prophetenbüchern, die darauf hinweisen, daß - je später, desto mehr - die verschiedenen Prophetenbücher im Zwölfprophetenbuch aneinander angeglichen wurden.<sup>8</sup> Offensichtlich sind die zwölf kleinen Prophe-

---

<sup>8</sup> Vgl. die von O. H. Steck, *Die Prophetenbücher*, 11-13, genannte Literatur sowie besonders J. Nogalski, *Literary Precursors to the Book of the Twelve* (BZAW 217; Berlin-New York, 1993); ders., *Redactional Processes in the Book of the Twelve* (BZAW 218; Berlin-New York, 1993), sowie den Aufsatzband J.W. Watts, P.R. House (Hg.), *Forming Prophetic Literature. Essays on Isaiah and the Twelve in Honor of John D. W. Watts* (JSOT.S 235; Sheffield, 1996). Aus neuester Zeit sind neben B.M. Zapff, *Redaktionsgeschichtliche Studien zum Michabuch im Kontext des Dodekapropheteon* (BZAW 256; Berlin-New York, 1997) vor allem

ten nicht nur aus Raumgründen auf eine Rolle geschrieben worden, sondern auch intentional: als verschiedene Zeugen einer gemeinsamen Prophetentheologie. Das hat Konsequenzen für die Auslegung jedes Prophetentextes. Der Verstehenskontext des einzelnen Prophetentextes ist im Endstadium der Überlieferung nicht mehr nur das einzelne Prophetenbuch, sondern die Prophetenrolle mit ihren zwölf Prophetenbüchern.

Ich selber bin der festen Überzeugung, daß der Prozeß, die verschiedenen Prophetenbücher sachlich aufeinander zu beziehen, schon in vorexilischer Zeit begann, d.h. noch vor dem Fall Jerusalems. Das kann ich hier nicht mehr breit ausführen;<sup>9</sup> statt dessen beschränke ich mich auf ein Beispiel aus dem Visionenzyklus des Amos, das den Vorgang illustriert, wie das Amosbuch von hoseanischer Theologie her gedeutet wurde.

Bekanntlich sind die Visionen des Amos paarweise gegliedert, mit der 5. Vision, die hier außer Betracht bleibt, als einsamem Höhepunkt und Abschluß. Im ersten Visionenpaar sieht Amos, wie Gott schreckliches Unheil bildet - in der ersten Vision einen Heuschreckenschwarm, der die gesamte Ernte vernichtet, in der zweiten Vision steigend eine kosmische Dürre, die das lebensnotwendige Grundwasser vertilgt; beide Male bricht der Prophet in eine entsetzte spontane Fürbitte aus, die trotz der vorausgesetzten Schuld Israels erfolgreich ist: JHWH nimmt das Unheil als Wirkung des prophetischen Gebetes zurück: "Es (bzw. im zweiten Fall: auch dies) soll nicht geschehen, hat JHWH gesagt" (7,3.6). Im zweiten Visionenpaar (7,7f.; 8,1f.) ist das Ergebnis dagegen genau Gegenteil. Amos sieht ein Bild (ein Metall - wohl Zinn - in Gottes Hand bzw. einen Erntekorb), das er deuten muß; aber indem er es deutet, ruft er selber das symbolisch dargestellte Unheil herbei. Die jeweils identische tödliche Konsequenz Gottes lautet beide Male: "Ich kann nicht länger (schonend) an ihm (dem Gottesvolk) vorübergehen" (7,8; 8,2).

Zentral für jeden Leser der Amos-Visionen muß damit die Frage sein: Wie kommt es zu dem Umschlag vom ersten Visionen-

---

die Arbeiten von A. Schart (u. Anm. 12) und E. Bosshard-Nesputil (u. Anm. 17) zu nennen.

<sup>9</sup> Vgl. zur genaueren Begründung J. Jeremias, "Die Anfänge des Dodekapropheten: Hosea und Amos," (SVT 61; Leiden, 1995) 87-106, in: ders., *Hosea und Amos*, 1996, 34-54.

paar hin zum Inhalt des zweiten? Wenn doch schon das erste Paar Israels Schuld voraussetzt: Wo endet Gottes Bereitschaft zur Vergebung oder zumindest zum Strafaufschub? Wo endet Gottes Geduld? Warum kann die prophetische Fürbitte Gott in der 3. und 4. Vision nicht mehr erreichen? Als Antwort auf solche Fragen steht im gegenwärtigen Amosbuch die berühmte Erzählung von der Auseinandersetzung des Priesters Amazja mit dem Propheten Amos in Bethel, die den Zusammenhang von 3. und 4. Vision auffällig unterbricht. Im Kern will sie im Blick auf den Kontext der Visionsschilderungen, mit dem sie vielfältig sprachlich verzahnt ist,<sup>10</sup> wohl sagen: Gottes Geduld endet dort, wo der Staat sich durch seine Kultbeamten anmaßt zu bestimmen, wann und wo Gottes prophetischer Bote auftreten darf.<sup>11</sup> Aber bei dieser Antwort bleibt es nicht. Zwischen die 3. Vision und die auf sie bezogene Erzählung ist vorweg ein Deutevers für die Erzählung gestellt. Er ist poetisch gestaltet und lautet:

Da werden die Höhen Israels verwüstet  
und die Heiligtümer Israels zertrümmert;  
da erhebe ich mich gegen das Haus Jerobeams mit dem Schwert (7,9).

Daß dieser Vers die Erzählung von Amazja und Amos deuten will, hat man seit langem beobachtet. Er nimmt mehrere sprachliche Formulierungen der Erzählung auf und generalisiert sie. Er verallgemeinert das eine Heiligtum der Erzählung, Bethel, zu den Heiligtümern generell und spricht vom "Haus Jerobeams", wo die Erzählung nur den König Jerobeam für sich allein nannte. Weit wichtiger aber ist die Beobachtung, daß die Sprache des Verses sich erheblich von der der Erzählung unterscheidet. Ein Beispiel mag genügen: Statt vom Reichsheiligtum in Bethel, mit dem Amazja argumentiert, spricht Am 7,9 von einer Vielzahl an Heiligtümern und nennt diese Heiligtümer "Höhen Isaaks". Von "Höhen" aber ist im Amosbuch sonst nie die Rede. Woher stammt dann dieser hermeneutische Deutevers, der die Erzählung vom Streit zwischen Priester und Prophet im voraus auslegt, die ihrerseits an sachlich zentraler Stelle

---

<sup>10</sup> Vgl. H. Utzschneider, "Die Amazjaerzählung (Am 7,10-17) zwischen Literatur und Historie," *BN* 41 (1988) 76-101; J. Jeremias, *Der Prophet Amos*, 107.

<sup>11</sup> Nur am Rande sei vermerkt, daß diese Antwort nach unserer Kenntnis theologiegeschichtlich (und sprachlich) eher in die Jeremia- als in die Amoszeit gehört; vgl. etwa H. G. M. Williamson, "The Prophet and the Plumb-Line. A Redaction - Critical Study of Amos VII," *OTS* 26 (1990) 101-122.

steht, nämlich zur Erklärung des Endes der göttlichen Geduld dient? Die Frage stellen, heißt sie beantworten: Sprache und Thematik des Verses entsprechen höchst auffällig hoseanischer Theologie. Insbesondere gilt das für das Nebeneinander von Kultkritik und Kritik am König (die bei Amos bemerkenswerterweise außerhalb der genannten Erzählung völlig fehlt). Ja, es ist kaum zu viel gesagt, wenn man behauptet, daß Am 7,9 so etwas wie die kürzest denkbare Zusammenfassung der hoseanischen Theologie darstellt.

Was folgt daraus? Die theologisch entscheidende Frage für die Tradenten der Amosworte, wann ein Grad an Schuld erreicht ist, der Gottes Bereitschaft, Schuld zu vergeben oder auch nur aufzuschieben, definitiv an ihr Ende kommen läßt, haben diese Tradenten der Amosworte nicht mit der Botschaft des Amos allein, sondern mit der Botschaft sowohl des Amos als auch des Hosea beantwortet. Offensichtlich waren für sie weder das Amos- noch das Hoseabuch Werke einer abgeschlossenen Systematik, die nur je für sich betrachtet werden darf. Vielmehr haben sie - nicht nur an dieser einen (entscheidenden) Stelle<sup>12</sup> - beide Bücher aufeinander zu gelesen, um Gottes einen Willen aus dem Munde zunächst zweier (und später vieler) Zeugen zu erheben.

Damit aber nicht genug. Wenn wir uns um einige Jahrhunderte nach vorwärts bewegen, steht zwischen dem Hosea- und dem Amosbuch ein Joelbuch, das keineswegs zufällig mit den Themen der Amosvisionen (Heuschrecken und Dürre) einsetzt. Traditionsgeschichtlich hat es viel von Amos übernommen, redaktionsgeschichtlich aber steht es nun vor dem Amosbuch als dessen Deutehilfe. Das Joelbuch aber hat nicht nur von Amos (und Hosea) gelernt, sondern auch etwa von Jes 13, von Obadja, von Jer 14-15 etc. her.<sup>13</sup> Es ist längst auf dem Wege zu einer integrativen prophetischen Theologie hin, indem es die Theologie mehrerer Prophetenbücher miteinander verbindet.

Wenn man im fertigen Zwölfprophetenbuch das Amosbuch vom Joelbuch her liest, ändert sich die Perspektive grundlegend. Hier stehen nun Heuschreckenplage und Dürre, die der Leser eines

---

<sup>12</sup> Vgl. zu weiteren Belegen J. Jeremias, *Hosea und Amos*, 42ff. 49ff, sowie A. Schart, *Die Entstehung des Zwölfprophetenbuches. Neubearbeitungen von Amos im Rahmen schriftenübergreifendes Redaktionsprozesse* (BZAW 260; Berlin - New York, 1998) 101-155.

<sup>13</sup> Vgl. den Nachweis von S. Bergler, *Joel als Schriftinterpret* (BEAT 16; Frankfurt-Bern-New York-Paris, 1988).

isolierten Amosbuches erst in den Schlußkapiteln mit den Visionsberichten kennenlernt, schon am Anfang des Buches; sie nehmen ein Ende, als sich die gesamte Gemeinde, vom Ältesten bis zum Jüngsten, in einem gemeinsamen Bußgottesdienst vor Gott demütigt (Joel 2,15ff.). Wie allerdings in den Visionen des Amos das Gericht Gottes noch nicht abgeschlossen ist, wenn Heuschrecken und Dürre unvollzogen bleiben, so ist im Buch Joel der Tag JHWHs noch nicht abgewendet, wenn beide Plagen vorüber sind. Vielmehr wird das erst der Fall sein, wenn Gottes Geist auf Jung und Alt, auf Knechte und Mägde ausgegossen sein wird, so daß sie beim Anbruch des Tages JHWHs ihren Gott auf dem Zion anrufen werden, denn Rettung wird es nur auf dem Zion geben (Joel 3). Es ist also eine ausgeprägte Zionstheologie, mit der der Leser des Joelbuches an das Amosbuch herantritt, und seine Erwartung wird im allerersten Vers des Amosbuches nach der Überschrift sogleich erfüllt, wenn es (in enger Anlehnung an Joel 4,16) heißt:

JHWH brüllt vom Zion,  
und von Jerusalem her läßt er seine Stimme erschallen.

Wie wenig freilich auch der Zion Heilsgarantie bietet, erfährt der Leser, wenn er das "Vielleicht" des Joelbuches ("Vielleicht läßt er [Gott] es [das vernichtende Unheil] sich noch einmal leid sein", Joel 2.14) im Amosbuch wiederfindet ("Vielleicht wird JHWH, der Gott der Heerscharen, gnädig sein dem Rest Josefs", Am 5,15).

Was hier nur in groben Strichen für das Buch Joel angedeutet werden konnte,<sup>14</sup> ließe sich für vorausgehende wie für folgende Stadien in der Entstehung des Zwölfprophetenbuches ebenfalls zeigen.<sup>15</sup> Für die vorausgehenden Stadien wäre vor allem auf die vermutlich exilische Zusammenstellung von vier Prophetenbüchern (Hosea, Amos, Micha und Zefanja) mit analoger "deuteronomistischer" Überschrift zu verweisen, für die späteren Stadien insbesondere auf das Hinzutreten des Deuteriosacharjabuches, durch das entscheidende Themen jüngerer Parteien des Jeremia- und des Eze-

---

<sup>14</sup> Vgl. etwas ausführlicher J. Jeremias, "Rezeptionsprozesse in der prophetischen Überlieferung - am Beispiel der Visionsberichte des Amos," in: R. G. Kratz - Th. Krüger (Hg.), *Rezeption und Auslegung* (s. Anm. 3), 29-44, bes. 41-43, sowie A. Schart, *Die Entstehung des Zwölfprophetenbuches*, 261-265; J. Nogalski, "Intertextuality in the Twelve," in: J.W. Watts, P.R. House (Hg.), *Forming Prophetic Literature*, 102-124, bes. 103-108.

<sup>15</sup> Vgl. dazu bes. A. Schart, ebd.

chielbuches ins Zwölfprophetenbuch eingeführt werden<sup>16</sup> und die Theologie des Joelbuches mit anderen Texten systematisierend vereinigt wird (Sach 14). O. H. Steck hat mit beachtenswerten Argumenten die Ansicht vertreten, daß diese späte Überlieferungsbildung des Zwölfprophetenbuches sich dabei an den Spätstadien der Entstehung des Groß-Jesajabuches orientiert hätte.<sup>17</sup> Wenn sich diese Ansicht bewährt, müssen beide umfassenden Prophetenbücher schon geraume Zeit vor Abschluß des Kanons im Bezug aufeinander gelesen und gedeutet worden sein. Vermutet worden ist auch, daß kleinere Prophetenbücher wie Obadja (und Joel) nie ein Eigenleben führten, sondern von vornherein auf den Kontext des Mehrprophetenbuches hin verfaßt wurden.<sup>18</sup>

Wie immer es sich damit verhält, gewiß ist, daß es sich bei allen genannten Stadien der Entstehung des Zwölfprophetenbuches um Schritte handelt, die in der biblischen Überlieferung hin zu einer umfassenden Prophetentheologie führen.

#### IV

Mit den genannten neueren Fragen wird die Lektüre prophetischer Texte aus dem Zwölfprophetenbuch schwieriger, aber der Ertrag auch reicher. Beides gilt, weil eine solche Lektüre nur mehrschichtig möglich ist. Ein einzelner Text des Amosbuches hat einen verschiedenen Sinn, je nachdem er gelesen wird im Horizont

1. der mündlichen Rede des Amos (was nur in behutsamer Rekonstruktion möglich ist),
2. als Text einer Teilsammlung des werdenden Amosbuches (und ihrer späteren Deutung durch Zusätze),
3. als Text des ältesten Amosbuches insgesamt,

---

<sup>16</sup> Vgl. N. H. F. Tai, *Prophezie als Schriftauslegung in Sach 9-14* (CThM 17; Stuttgart, 1996).

<sup>17</sup> O. H. Steck, *Der Abschluß der Prophezie im Alten Testament* (BThS 17; Neukirchen, 1991) 30-72. Jüngst hat sein Schüler E. Bosshard-Nesputil, *Rezeptionen von Jesaja 1-39 im Zwölfprophetenbuch* (OBO 154; Freiburg - Göttingen, 1997), den genannten Einfluß des Jesajabuches schon für die ältere Überlieferungsbildung aus dem Exil nachzuweisen versucht. Vgl. zuvor von ihm: "Beobachtungen zum Zwölfprophetenbuch," *BN* 40 (1987) 30-62.

<sup>18</sup> Vgl. P. Weimar, "Obadja, eine redaktionskritische Analyse," *BN* 27 (1985) 35-99; J. Nogalski, *Redactional Process*, 275 ff., und zum Grundsätzlichen O. H. Steck, *Die Prophetenbücher*, 140-145.

4. als Text einer Rolle mit dem Hosea- und Amosbuch,
5. als Text einer Rolle mit dem Hosea-, Amos-, Micha- und Zefanjabuch,
6. als Text einer Rolle, auf der ihm das Joelbuch vorgeschaltet wurde,
7. als Text einer Rolle, auf der das abgeschlossene Sacharjabuch stand,
8. als Text des abgeschlossenen Zwölfprophetenbuches.

Natürlich ist diese Aufzählung verkürzend und schematisch. Sie will nur den lebendigen Umgang mit dem Prophetentext und seinem Verständnis in den auf Amos folgenden Jahrhunderten verdeutlichen. Je weiter die Zeit fortschritt und mit je mehr Prophetenbüchern das Amosbuch in Zusammenhang gebracht wurde, desto reicher wurden die Inhalte und Anstöße, die man ihm entnahm.

Wir stehen im Versuch einer solchen vielschichtigen Lektüre eines Prophetenbuches heute noch ganz am Anfang. Vor uns liegt vor allem die Aufgabe, Kriterien zu entwickeln, um die relativ sicheren und die nur möglichen Verbindungslinien zwischen den Prophetenbüchern zu unterscheiden, wenn diese aufeinander bezogen gelesen und gedeutet werden. Unstrittig ist jedoch schon heute, daß unser Bemühen, eine Theologie der biblischen Propheten insgesamt zu schreiben, kein erst modernes Unterfangen ist, sondern schon schrittweise in der biblischen Überlieferung selbst vollzogen wurde, nach meiner eigenen Überzeugung bereits beginnend mit der spätvorexilischen Zeit.