

T

# BIBLISCHE NOTIZEN

Beiträge zur exegetischen Diskussion

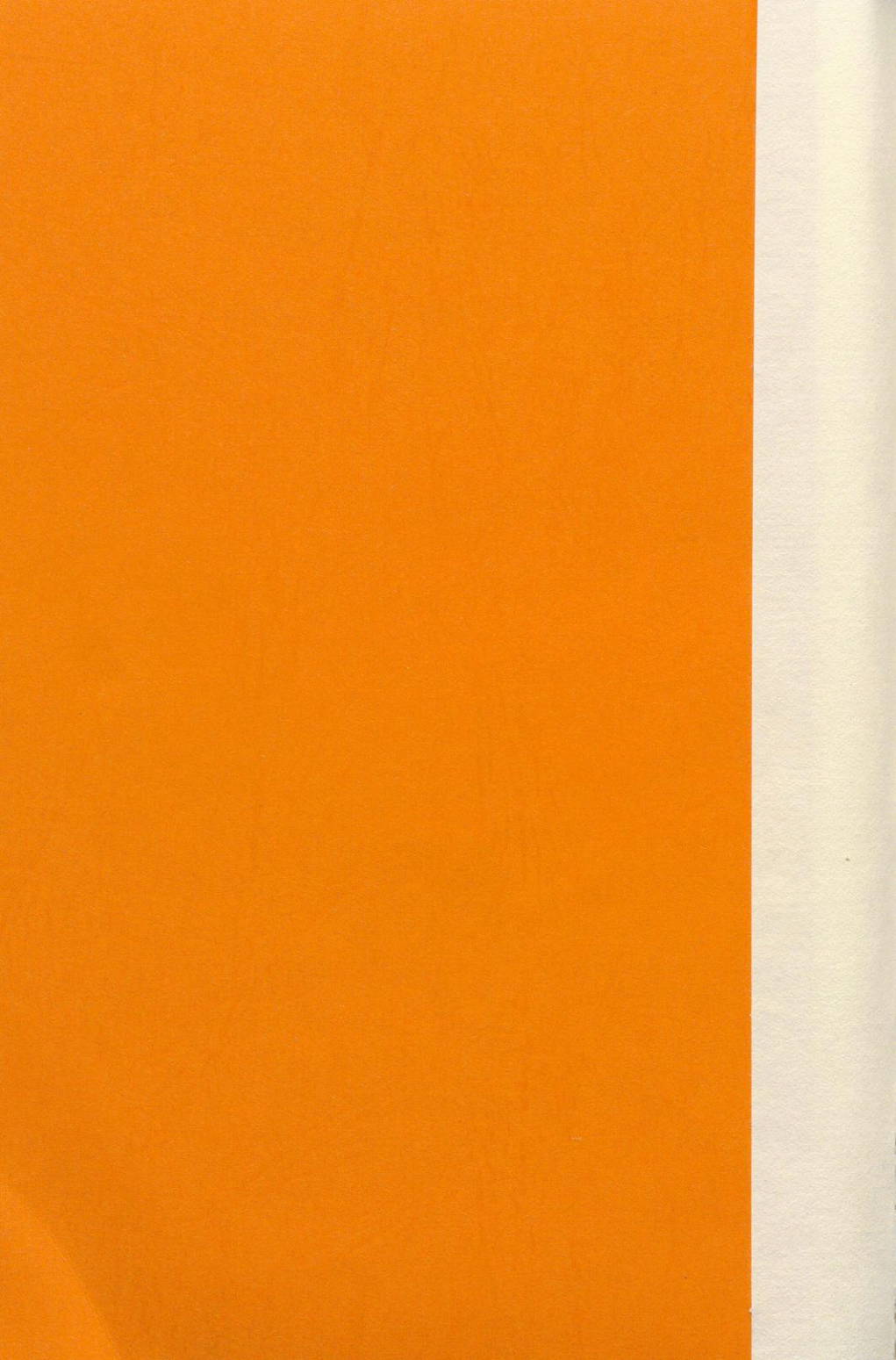
Heft 16

Bamberg 1981

UB TÜB

27. JAN. 1982

Z 10



# BIBLISCHE NOTIZEN

## Beiträge zur exegetischen Diskussion

.....	1
.....	2
.....	3
.....	4
.....	5
.....	6
.....	7
.....	8
.....	9
.....	10
.....	11
.....	12
.....	13
.....	14
.....	15
.....	16
.....	17
.....	18
.....	19
.....	20
.....	21
.....	22
.....	23
.....	24
.....	25
.....	26
.....	27
.....	28
.....	29
.....	30
.....	31
.....	32
.....	33
.....	34
.....	35
.....	36
.....	37
.....	38
.....	39
.....	40
.....	41
.....	42
.....	43
.....	44
.....	45
.....	46
.....	47
.....	48
.....	49
.....	50
.....	51
.....	52
.....	53
.....	54
.....	55
.....	56
.....	57
.....	58
.....	59
.....	60
.....	61
.....	62
.....	63
.....	64
.....	65
.....	66
.....	67
.....	68
.....	69
.....	70
.....	71
.....	72
.....	73
.....	74
.....	75
.....	76
.....	77
.....	78
.....	79
.....	80
.....	81
.....	82
.....	83
.....	84
.....	85
.....	86
.....	87
.....	88
.....	89
.....	90
.....	91
.....	92
.....	93
.....	94
.....	95
.....	96
.....	97
.....	98
.....	99
.....	100

Heft 16

Bamberg 1981

# BIBLISCHE NOTIZEN

Beiträge zur exegetischen Diskussion

Heft 18

Herausgeber: Prof. Dr.Dr. Manfred Görg  
Redaktion: P. Dr. Augustinus R. Müller  
Druckvorlage: Christine Schurat  
Druck: Offsetdruckerei Kurt Urlaub

INHALT

Seite

Vorbemerkungen . . . . .	5
Hinweise der Redaktion . . . . .	6

NOTIZEN

C. Dohmen: על-(ה)מזבח - Zur Bedeutung und Verwendung von hebr. על	7
C. Dohmen: לְפָנָי* - לְפָנָי. Zwei Nominalbildungen von פָּנָה? . . . . .	11
M. Görg: Šaddaj - Ehrenrettung einer Etymologie . . . . .	13
M. Görg: Mißbrauch des Gottesnamens . . . . .	16
K.H. Keukens: Zur Übersetzung von Jer 32,33b . . . . .	18
E.A. Knauf: El Šaddai . . . . .	20
J. Kügler: Wir stammen nicht aus einem Ehebruch (Joh 8,41) . . . . .	27
H. Langkammer: Zum Ursprung der kosmologischen Christologie im Neuen Testament . . . . .	30
G. Vittmann: Überlegungen zu Matthäus 1,18 . . . . .	39

BETRÄGE ZUR GRUNDLAGENDISKUSSION

M. Görg: Die "Sünde" Salomos. Zeitkritische Aspekte der jahwisti- schen Sündenfallerzählung . . . . .	42
P. Weimar: Der Schluß des Amos-Buches. Ein Beitrag zur Redaktions- geschichte des Amos-Buches . . . . .	60



## Vorbemerkungen

Das Interesse der NOTIZEN des vorliegenden Heftes gilt im alttestamentlichen Bereich vor allem lexikalischen und grammatikalischen Beobachtungen, im neutestamentlichen Sektor einigen Rückfragen zur Jesus-Rezeption und frühen Christologie.

Die BEITRÄGE ZUR GRUNDLAGENDISKUSSION zielen einerseits auf Verdeutlichung und Ausweitung der zeitkritischen Perspektive im literarischen Werk des Jahwisten, andererseits auf Einsicht in den literarischen Werdeprozeß des Amos-Buches.

Die Orientierung der bei der Redaktion immer zahlreicher eingehenden Beiträge macht eine genauere Beschreibung des Publikationsfeldes in den BIBLISCHEN NOTIZEN notwendig.

Im Schwerpunkt der Veröffentlichungen sollen nach wie vor Probleme der alttestamentlichen Forschung stehen. Über den Rahmen der Umwelt Israels hinausgehende religionsgeschichtliche, judaistische und neutestamentliche Untersuchungen werden unter der besonderen Rücksicht Aufnahme finden, in welchem Maß in ihnen Bezugnahme auf und Rückbindung an Erkenntnisse der alttestamentlichen Forschung zur Sprache gelangen, wie sie dazu beitragen, das wissenschaftlich-kritische Gespräch mit dem Alten Testament aufzunehmen und nach Möglichkeit zu vertiefen.

Redaktionsschluß für Heft 17 (1982) ist der 1. März 1982, wenn nicht die Zahl der eingehenden Beiträge einen früheren Termin nahelegt.

Manfred Görg

Hinweise der Redaktion:

Der Einzelbeitrag zu den "Notizen" soll nach Möglichkeit nicht mehr als 7 Schreibmaschinenseiten umfassen; für die "Beiträge zur Grundlagendiskussion" gilt diese Grenze nicht.

Korrekturen werden in der Regel nicht versandt.

Jeder Autor erhält 30 Sonderdrucke.

Preis des Heftes im Abonnement: DM 4,-- (einschließlich der Versandkosten)

Beiträge (nach Möglichkeit in deutscher, englischer oder französischer Sprache) und Bestellungen bitte an folgende Anschrift:

BIBLISCHE NOTIZEN  
Redaktion  
An der Universität 2

D-8600 Bamberg

Zahlungen bitte an:

Dr. Manfred Görg w/BIBLISCHE NOTIZEN

Kto-Nummer 33 637 980 (BLZ 770 800 50)

Dresdner Bank Bamberg

(Postscheckkonto der Bank: Nürnberg 80-852)



## על-על (ה)מזבח - Zur Bedeutung und Verwendung von hebr. על

Christoph Dohmen - Remagen

Die Untersuchung der in sehr verschiedenen Kontexten im AT begegnenden Verbindung <sup>c</sup>al-(ham)mizbeaḥ weist eine besondere Schwierigkeit bei der semantischen Bestimmung der hebr. Präposition <sup>c</sup>al auf. Unter den zahlreichen Bedeutungen, die die Wörterbücher für <sup>c</sup>al aufführen, finden sich nur sparsam Belege der Verbindung <sup>c</sup>al-(ham)mizbeaḥ, so daß der Übersetzer gezwungen ist, die jeweilige Bedeutung durch Vergleiche oder aus dem Kontext zu erschließen. Daraus entstehen häufig neue Probleme, weil ein Teil sich zu sehr an die lexikalische Grundbedeutung 'auf, über' klammert, ein anderer Teil sich hingegen bedenklich weit vom Text entfernt.

Verständlich im Sinne der lexikalischen Grundbedeutung sind Formulierungen wie zrq ('sprengen') <sup>c</sup>al-(ham)mizbeaḥ<sup>1</sup> oder <sup>c</sup>lh hi. ('opfern') <sup>c</sup>al-(ham)mizbeaḥ<sup>2</sup>. Bei den zahlreichen Belegen von qṭr hi. beim Verbrennen der Opfermaterie ist die Verbindung <sup>c</sup>al-(ham)mizbeaḥ singular<sup>3</sup> gegenüber der Konstruktion qṭr ham-mizbeḥā<sup>4</sup>, so daß der spezifische Bedeutungsaspekt von <sup>c</sup>al sich in diesen Fällen nur von hierher bestimmen läßt<sup>5</sup>. Trotz des weiten Bedeutungsfeldes, das die Wörterbücher für <sup>c</sup>al bieten, bleibt eine Reihe von Belegen, die bezeichnenderweise dort fast völlig unberücksichtigt bleiben, unklar.

1 Ex 29,16.20; Lev 1,5.11; 3,2; 8,19.24 u.ö.

2 Ex 20,26; Ri 6,28; 1Sam 2,28; 1Kön 3,4; 9,25; 12,32.33; Jes 60,7; Hos 10,8; Ps 51,21; 1Chr 16,40; 2Chr 1,6; 8,12; 29,17; 35,16, wobei die Bedeutung der Wendung <sup>c</sup>al-(ham)mizbeaḥ aufgrund gleichlautender hi- und qal-Formen nicht immer eindeutig ist; in Hos 10,8 scheint diese Doppeldeutigkeit zur Abwertung intendiert zu sein. Zu <sup>c</sup>lh vgl. auch G.WEHEMEIER, THAT II 272-290; H.A.BRONGERS, Das Zeitwort <sup>c</sup>ālā und seine Derivate, Festschr. M.A.Beek, Assen 1974, 30-40.

3 Lev 4,10; 9,13.17.19; 2Kön 16,15; 1Chr 6,34; 2Chr 26,16.

4 Ex 29,13.18.25; Lev 1,9.13.15.17; 2,9; 3,5.11.16; 4,19.26.31.35; 5,12; 7,5.31; 8,16.21.28; 9,10.14.20; 16,25; Num 5,26.

5 Vgl. dazu E.A.SPEISER, The Terminative-Adverbial in Canaanite-Ugaritic and Akkadian, IEJ 4 (1954) 108-115.

In den Formulierungen  $w^e \text{hi}\ddot{t}\ddot{t}e' \text{t}\bar{a} \text{ } ^C\text{al-hammizbea}\dot{h}$  (Ex 29,36) und  $t^e \text{kapper } ^C\text{al-hammizbea}\dot{h}$  (Ex 29,37) legt der Kontext nahe, daß es sich hier um eine Handlung handelt, die nicht nur räumlich am Altar, sondern auch für den Altar vollzogen wird, so daß sich die häufig zu findende akkusativische Wiedergabe von hierher erklärt. Gelegentlich wird auch versucht, in V.37  $^C\text{al}$  seiner lexikalischen Grundbedeutung anzunähern, z.B. durch 'über' mit entsprechenden Verben wie 'Sühne vollziehen' oder 'bedecken'. Im Abschnitt über den Umgang mit Blut nimmt  $wa'^a \text{ni } n^e \text{tattiw } la\ddot{k}\ddot{a}m \text{ } ^C\text{al-hammizbea}\dot{h}$  (Lev 17,11) Bezug auf den Blutritus am Altar, wie es auch K. ELLIGER (HAT I/4, 220) erklärt, die Übersetzung mit "auf den Altar gegeben" bleibt von diesem Verständnis aber weit entfernt, so daß M. NOTH (ATD 6,110) eine Paraphrase vorzieht: "ich selbst habe es (das Blut) euch zur Verfügung gestellt (zum Gebrauch) auf dem Altar."

Für die Verbindung  $^C\text{al} \dots sa\dot{h}ib$  in Num 3,26 = 4,26 ( $^C\text{al-hammi}\dot{s}\bar{k}\bar{a}n \text{ } w^e \text{ } ^C\text{al-hammizbea}\dot{h} \text{ } sa\dot{h}ib$ ) bieten die Wörterbücher keine Übersetzungshilfe an, und eine Ableitung von den dort gebotenen Möglichkeiten für  $^C\text{al}$  scheint in diesem Fall auch nicht weiter zu helfen. Die Übersetzungen lassen  $^C\text{al}$  teils unübersetzt oder bedienen sich einer akkusativischen Konstruktion.

In der Opferbestimmung Dtn 12,27 fällt das in diesem Zusammenhang selten gebrauchte Verb  $^C\text{sh}^6$  auf, und die Frage, ob  $^C\text{al-mizbah} \dots$  hier an oder auf dem Altar meint, scheint inhaltlich für den Gesamtzusammenhang irrelevant, da das Faktum des Opfers zweifelsfrei feststeht; für die sprachliche Erfassung von  $^C\text{al}$  bleibt aber das Problem der Abgrenzung zu anderen Präpositionen.

Aufgrund der lexikalischen Grundbedeutung von  $^C\text{al}$  in 1Kön 13,1 und ebenso in Am 9,1<sup>7</sup> an einen Standort auf dem Altar zu denken, ist insofern mit Schwierigkeiten behaftet, als die jeweiligen Kontexte auf diesen außergewöhnlichen Platz keinen direkten Bezug nehmen. Nicht anders stellt sich das Problem beim Tanzen ( $psh$ )  $^C\text{al-hammizbea}\dot{h}$  der Baalspriester in 1Kön 18,26. SIEGFRIED-STADE erklären dies in ihrem Wörterbuch (512) durch "sie hinkten am Altar herum".

Bei der Erfüllung der Worte, die der Gottesmann in 1Kön 13,2.4 gegen

6 Vgl. Ez 43,27; W.ZIMMERLI, BK XIII/2, 1106 und damit 2Kön 23,17.

7 Vgl. H.W.WOLFF, BK XIV/2, 389; zu  $n\dot{s}b \text{ } ^C\text{al}$  vgl. auch Gen 18,2; 28,13; Ex 18,14 u.ö.

(<sup>C</sup>al) den Altar von Bethel gesprochen hatte, kann <sup>C</sup>al-hammizbeah in 2Kön 23,17 nur von Taten gemeint sein, die am Altar vollzogen (<sup>C</sup>sh) werden, wie es auch von den meisten Kommentatoren aufgefaßt wird.

Betrachtet man die hier aufgeführten Belege der Wortverbindung <sup>C</sup>al-(ham)mizbeah in bezug auf die Verständnis- und Wiedergabemöglichkeiten von <sup>C</sup>al, so zeigt sich, daß hinter den mehr oder weniger klaren Anwendungen des lexikalischen Materials ein semantischer Grundaspekt aufscheint, der in diesem äußeren oder inneren Bezug zum Altar besteht. Dieser Bezug wird nicht nur durch die verwendeten Verben, sondern auch durch syntaktische und inhaltliche Verbindungen bestimmt, wie die vorgestellten Belege zeigen. Dieser besondere Aspekt tritt noch deutlicher hervor, wenn man Parallelformulierungen wie 'äl-(ham)mizbeah hinzuzieht, die vorwiegend in Verbindung mit den Verben qrb und ngš begegnet<sup>8</sup>. Der Wechsel zwischen <sup>C</sup>al, 'äl und <sup>C</sup>ad beruht nicht nur auf möglichen Bedeutungsüberschneidungen, sondern auch auf Hör- und Schreibfehlern<sup>9</sup>.

Die Herkunft des vom Verbalstamm <sup>C</sup>lh 'hinaufsteigen' abgeleitete <sup>C</sup>al - wozu sich im gesamten semitischen Sprachraum Äquivalente finden<sup>10</sup> - verdeutlicht den genannten Bedeutungsaspekt<sup>11</sup>. Das in diesem Zusammenhang bezeichnete Obere stellt aber nicht nur das Höhere bzw. Höchste im räumlichen Sinne dar, sondern gemäß der Betrachtungsweise von Oberem und Unteren stellt das Auf-einem-anderen-Befindliche auch die engst mögliche Verbindung zu jenem dar. Ob sich ein solcher Aspekt durch eine deskriptive Bedeutungsentwicklung oder eine inhaltliche Fallunterscheidung vollständig erfassen läßt<sup>12</sup>, ist fraglich. Gerade die oben aufgeführten Beispiele von <sup>C</sup>al-(ham)mizbeah zeigen, daß <sup>C</sup>al nicht ausschließlich präpositional verwendet wird, sondern eher im Sinne eines Determinativums, das diesen Aspekt der Verbindung anzeigt, so daß man <sup>C</sup>al als Relationsdeterminativ

8 qrb: Ex 40,32; Lev 1,15; 9,8.9; 5,25; 18,3 nur 2Kön 18,26 mit <sup>C</sup>al; ngš: Ex 28,43; 30,20; Lev 2,8; 21,23 nur Mal 1,7 mit <sup>C</sup>al.

9 Vgl. auch J.C.GREENFIELD, The Prepositions <sup>C</sup>AD/<sup>C</sup>AL in Aramaic and Hebrew, BSOAS 40 (1977) 317f; A.LUND, The Interchange of <sup>C</sup>AD/<sup>C</sup>AL in Targum Neofiti 1, BSOAS 42 (1979) 541.

10 Somit stellt sich das hier angesprochene Problem nicht als ein rein innerhebräisches oder gar alttestamentliches dar, sondern taucht in anderen semitischen Sprachen ähnlich auf.

11 Vgl. C.BROCKELMANN, Grundriß der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen II, Hildesheim 1961 (= 1913), 391-395; vgl. auch K.AARTUN, Die Partikeln des Ugaritischen (AOAT 21/2), 1978, 53-56.

12 Vgl. M.BUDIE, Die hebräische Präposition ב, Halle 1882.

oder in Parallele zu 'ät<sup>13</sup> als *nota relationis* bezeichnen kann. Dieser nicht näher bestimmte Aspekt der Verbindung erfährt je nach Gegenstand und Sachlage eine aktuelle Färbung, die sowohl lokal: 'auf, über', als auch kausal: 'aufgrund, wegen', als auch komparativ: 'mehr als' usw. zu fassen ist. Ebenso bezeichnen Verknüpfungen wie *k<sup>c</sup>l* die Entsprechung oder *m<sup>c</sup>l* die Auflösung der Verbindung oder *c<sub>1</sub> pnj* die Nähe<sup>14</sup>.

Bei der Wiedergabe von *c<sub>al</sub>* sind wir auf die unserer Sprache eigenen Mittel - vor allem die Präpositionen<sup>15</sup> - angewiesen. Die von den Wörterbüchern gebotene Palette von Möglichkeiten, die nicht im Sinne einer Polysemie von *c<sub>al</sub>* mißzuverstehen ist, bietet das dazu nötige Hilfsmaterial an, ohne daß damit ein semantisches Feld abgesteckt und festgelegt wäre.

Für die behandelte Verbindung *c<sub>al</sub>-(ham)mizbeah* ergibt sich daraus, daß an diesen Stellen nicht nur ein rein äußerlicher Kontakt (2Kön 23,17) oder die äußerliche Zugehörigkeit (Num 3,26 = 4,26) zum Altar gemeint sein kann, sondern daß an zahlreichen Stellen *c<sub>al</sub>-(ham)mizbeah* eine innere Verbindung zum Altar aufzeigt, deren eigentliche Bedeutung erst dann deutlich wird, wenn man bedenkt, daß *mizbeah* als Zentrum jedes Kultortes im AT *pars pro toto* für diesen und seinen Kult stehen kann. *c<sub>al</sub>-(ham)mizbeah* stellt somit häufig die jeweilige Aussage als dem kultischen Bereich zugehörig dar.

13 Zur weiteren Diskussion um 'ät vgl. J. HOFTIJZER, Remarks Concerning the Use of the Particle 'T in Classic Hebrew, OTS 14 (1965) 1-99; N. KINBERG, Notes on the Shift from Accusative Constructions to Prepositional Phrases in Hebrew and Arabic, BSOAS 44 (1981) 8-14.

14 Vgl. dazu J. F. DRINKARD, Jr., *CAL PĒNĒ* as "East of", JBL 98 (1979) 285f.

15 Zum speziellen Gebrauch vgl. B. PENNACHINI, Di Alcune Espressioni Preposizionali Usate con Funzione Sostantivale, Euntes Docete 29 (1976) 490-580, bes. 492-497.

פְּסִילִים\* - פְּסִילִים

## Zwei Nominalbildungen von פְּסִילִים ?

Christoph Dohmen - Remagen

Als Nominalbildungen der Wurzel *psl* geben die hebr. Wörterbücher *pæsæl* und *\*päsil* an; dabei sind von der erschlossenen Grundform *\*päsil* nur Pluralformen belegt, von *pæsæl* hingegen nur Singularformen. Der nur 1mal belegte Plural abs. *p<sup>e</sup>silim* (Jer 50,38) wird in den Lexika meist als *p<sup>e</sup>silim* aufgeführt, wie fehlendes *j* auch an anderen Stellen, die als Defektivschreibungen aufgefaßt werden, der angenommenen Grundform *\*päsil* entsprechend ergänzt wird. Eine Übersicht über die alttestamentlich belegten Formen zeigt aber, daß hier keine zufälligen Schreibvarianten vorliegen.

פְּסִילִים<sup>1</sup> - פְּסִילִים<sup>2</sup>הַפְּסִילִים<sup>3</sup> - הַפְּסִילִים<sup>4</sup>לַפְּסִילִים<sup>5</sup> - לַפְּסִילִים<sup>6</sup>

Gerade die Gegenüberstellung der beiden letzten Zeilen läßt deutlich ersehen, daß die unterschiedlichen Schreibungen von den Tonverhältnissen im Wort abhängig sind, so daß das *j* in diesen Fällen nur als Vokalbuchstabe erklärt werden kann. Bei den mit *j* geschriebenen Formen ist der lange Vorton-Vokal<sup>7</sup> durch die Plene-Schreibung angezeigt. Das durch vorgesetztes *w<sup>e</sup>* bewirkte Zurücktreten des Tones in den Parallelförmern läßt den

1 Jes 50,38.

2 Außer dem Cstr. Pl. sind auch noch Formen mit leichten und schweren Suffixen belegt. Bei all diesen Formen erscheint jedoch regelmäßig *j* zwischen dem 2. und 3. Stammkonsonanten (s.u.). Für die Form *bip<sup>e</sup>silêhæm* in Jer 8,19 bieten die alten Editionen immer *bip<sup>e</sup>silêhæm*, vgl. S.BAER, Liber Jeremiae, Leipzig 1890, 90.

3 2 Chr 33,19; 34,3.4.

4 Ri 3,19.26; 2 Chr 33,22.

5 Hos 11,2.

6 Jes 42,8.

7 Vgl. GKa §26c.

ursprünglich kurzen Vokal wieder erscheinen<sup>8</sup>. Diese Beobachtung läßt sich jedoch nicht mit der bisher angenommenen Rückführung auf eine *qatil*-Form vereinbaren, da die den besprochenen Belegen zugrundeliegende Form einen kurzen Vokal - aufgrund des *j* ein *i* oder *e* - in der zweiten Silbe aufweisen muß. Eine regelmäßige Pluralbildung von *pæsæl* kommt von hierher auch nicht in Betracht. Den vorliegenden Formen kann man nur gerecht werden, wenn man sie auf eine *qatil*-Form<sup>9</sup> zurückführt, so daß hier eine Pluralform *p<sup>e</sup>selim* anzusetzen ist. E. KÖNIG<sup>10</sup> weist darauf hin, daß diese seltenen *qatil*-Bildungen ihr charakteristisches  $\bar{e}$  auch im Cstr. Pl. zur Abgrenzung von *qatal*- und *qatl*-Formen bewahren. Dies erklärt auch, warum im Stadium der linearen Vokalisation dieses lange *e* besonders durch *j* kenntlich gemacht wurde; dieses Phänomen ist auch bei anderen Belegen dieses Bildungstypus zu finden<sup>11</sup>. Diese These, daß das *j* in den Pluralformen der Nominalbildung von *psl* nicht durch eine Rückführung auf eine *qatil*-Form zu erklären ist, sondern Vokalbuchstabe für das *e* der Pluralformen einer *qatil*-Form ist, wird durch das Fehlen des *j* in den Belegen des Samaritanus (Deut 7,5.25; 12,3) zusätzlich bestätigt. Die masoretische Punktation, die einem *qatil*-Typ entspricht, erklärt sich nun leicht aus dem rein numerisch größeren Vorkommen der Formen mit Vokalbuchstabe *j* (17 von 23), die von ihrem Konsonantengerippe natürlich eher an die häufiger vorkommende *qatil*-Form denken lassen.

Somit muß man diese Pluralformen der Nominalbildung von *psl* auf eine Grundform *\*pāsel* zurückführen. Aus dieser Grundform ist dann auch die Bildung der *qitl*-Form *pæsæl* verständlich<sup>12</sup>, wie sie sich in den charakteristischen Suffixformen *pisli*, *pislô*, *pislam* (Jes 48,5; 44,17; 45,20) zeigt. Aus dem hier Dargelegten folgt, daß sich die im AT belegten Singular- und Pluralformen der Nominalbildung aus der Wurzel *psl* auf eine Grundform *\*pāsel* zurückführen lassen. Die lexikalische Aufspaltung in *pæsæl* und *\*pasil* gibt somit nicht den ursprünglichen sprachlichen Befund wieder, sondern spiegelt die Gedanken der Masoreten und die daraus entstandene Texttradition wider.

8 Vgl. GKA §27d.

9 Vgl. BLe §61 y''.

10 E.KÖNIG, Historisch-Kritisches Lehrgebäude der Hebräischen Sprache II/1, Leipzig 1895, 79.

11 *p<sup>e</sup>letim* und *p<sup>e</sup>lêtim*, vgl. J.BARTH, Die Nominalbildung in den Semitischen Sprachen, Hildesheim 1967 (=Leipzig 21894) §112.

12 Vgl. die Beispiele bei J.BARTH; a.a.O. §21c.

## Šaddaj - Ehrenrettung einer Etymologie

Manfred Görg - Bamberg

Die zwei jüngsten Stellungnahmen in der schier endlosen Reihe der bisher unternommenen Versuche zur etymologischen Erklärung des Gottesnamens 'El Šaddaj<sup>1</sup>, Beiträge von O. LORETZ<sup>2</sup> und E.A. KNAUF<sup>3</sup>, mögen im folgenden mit dem besonderen Blick auf das Schicksal einer ganz bestimmten Deutung bedacht sein, die wegen ihrer mehr oder weniger stiefmütterlichen Behandlung in der Literatur allmählich ganz ins Abseits der Diskussion zu geraten scheint. Bei allem Aufwand an philologischer Akribie und eindrucksvoller Beweisführung zugunsten einer semitischen Ableitung und Begründung im semitischen Kulturraum ist doch wohl die behutsame Frage am Platz, ob inzwischen wirklich der Punkt der Diskussion erreicht ist, an dem der endgültige Ausschluß einer nichtsemitischen Etymologie gerechtfertigt erscheinen muß.

In Anknüpfung an Erwägungen M. WEIPPERTS<sup>4</sup> vertritt LORETZ ganz entschieden eine "Ableitung des biblischen El Šaddaj vom kanaanäischen *il šd*", welch letzterer Ausdruck "El der Flur" bedeute: alle "anderen Etymologierungsversuche, die nicht von *šd* 'Feld' ausgehen", sollten "sich in Zukunft erübrigen"<sup>5</sup>. Des näheren sei die Geminatio des *d* in Šaddaj "sekundär" und die Endung "als Nisbe oder als Steigerungs-Afformativ zu verstehen"<sup>6</sup>.

Während WEIPPERT und LORETZ auf die Möglichkeit einer nichtsemitischen, näherhin ägyptischen Ableitung überhaupt nicht mehr eingehen, bringt KNAUF nach eingehender Dokumentation zum alt-nordarabischen Beleg eines 'Išdy am Ende seiner Ausführungen immerhin einen Vorschlag zur Herleitung aus dem Ägyptischen zur Sprache, um diesen dann allerdings aus lautlichen Gründen

1 Vgl. dazu die Dokumentation von M. WEIPPERT, in: THAT II, 873-881.

2 O. LORETZ, in: UF 12 (1980), 420-1. 3 s. Beitrag in diesem Heft.

zu verwerfen: den von ihm zitierten Vertretern einer Rückführung des Ausdrucks auf die ägyptische Basis *šdj* "retten", D.B. REDFORD<sup>7</sup> und H. SEEBASS<sup>8</sup>, glaubt er mit dem Hinweis begegnen zu können, daß ägypt. *d* "bei Urverwandtschaft wie bei Entlehnung im Hebräischen als *u* erscheinen müßte"<sup>9</sup>.

Der Versuch einer Ableitung aus dem Ägyptischen kann sich m.E. immerhin auf einige Daten berufen, deren Gewicht von den Befürwortern einer semitischen Herleitung durch entsprechende Argumentation zumindest aufgewogen werden müßte. Hier sind vor allem lautliche, semantische, literatur- und religionsgeschichtliche Beobachtungen geltend zu machen.

### 1. Zur Lautgeschichte

Das ägypt. Nomen *šd* "Retter" (WB IV, 563,10.11) ist auf der Basis *šdj* "retten" (WB IV, 563,2-9) nach dem Nominalbildungstyp *sádmaw* gebildet und entsprechend als \*šáá(j)~y lautlich zu rekonstruieren<sup>10</sup>. Der Lautwert des ägypt. *d* ist "zu allen Zeiten ein doppelter", nämlich *u* und *ɿ*<sup>11</sup>, so daß einer Wiedergabe von ägypt. *d* durch hebr. *d* absolut nichts im Wege steht, wie dies auch sonst im AT belegbar ist<sup>12</sup>. Die Geminatio des mittleren Radikals ist bei ägypt. Fremdwörtern im Alten Testament eine mittlerweile geläufige Erscheinung<sup>13</sup>.

### 2. Zur Semantik

Verb und Nomen umfassen im Ägyptischen das ganze semantische Spektrum des Rettens, Errettens und Bewahrens. Subjekt des Rettens kann eine Gottheit sein, die wie der Gott Horus geradezu als "Retter" apostrophiert werden kann<sup>14</sup>. Das Epitheton *šd* erscheint hier neben den weit verbreiteten Titeln *ntr*<sup>c3</sup> "Großer Gott" und *nb pt* "Herr des Himmels". Über die kontextsemantische Nähe des hebr. *šaddaj* zu ägypt. \*šáá(j)~y sollte kein Zweifel bestehen<sup>15</sup>.

### 3. Zum literarischen Ort

Sollten die atl. Vorkommen des Gottesnamens letztlich auf priester-

4 Vgl. M. WEIPPERT, in: ZDMG 111 (1961), 42-62; s. aber auch Ders., in: THAT II, 879.

5 LORETZ (1980), 421.                      6 LORETZ (1980), 421 mit Referenzen.

7 D.B. REDFORD, A Study of the Biblical Story of Joseph, Leiden 1970, 129.

8 H. SEEBASS, Geschichtliche Zeit und theonome Tradition in der Joseph-erzählung, Gütersloh 1978, 117 mit Anm. 19.

9 KNAUF (1981), Anm. 32.

10 Vgl. J. OSING, Die Nominalbildung im Ägyptischen, Mainz 1976, 169.



schriftliche Initiative<sup>16</sup> oder gar deren literarische Vorlage<sup>17</sup> zurückgeführt werden können, muß der Blick zwangsläufig auf das Arsenal der theologischen und liturgischen Fremdausdrücke ägyptischer Provenienz in der Kultsprache der Priesterschaft Jerusalems gerichtet werden<sup>18</sup>. Wenn hier so bereitwillig fremden Sprachformen Einlaß gewährt wird, die eine ägyptische Etymologie erkennen lassen, sollte es keineswegs verwundern, wenn auch ein Gottese epitheton ägyptischer Herkunft in die priesterliche Terminologie eingedrungen wäre. Die auffälligen Vorkommen im Ijobbuch lassen sich durchaus mit der neuerdings wieder mit Recht betonten Affinität des Vokabulars zu ägypt. Material in Einklang bringen<sup>19</sup>.

#### 4. Zur Religionsgeschichte

Bis in die Spätzeit Ägyptens sind die sog. Horusstelen (z.T. auch "Schedstelen" genannt) im Gebrauch, die wegen ihrer Illustration des Horus als "Retter" (*šd*) apotropäische Bedeutung haben<sup>20</sup>. Die Bekanntheit dieses Darstellungstyps des sieghaften Horus in vorexilischer Zeit steht außer Zweifel<sup>21</sup>. Auch noch in der 2. Gottesrede im Ijobbuch läßt sich eine "Übertragung des Bildes vom ägyptischen Gott Horus auf Jahwe" wahrnehmen<sup>22</sup>. Warum sollte dann nicht auch ein entsprechend qualifizierender Titel auf YHWH übertragen worden sein?

Die vorstehenden Beobachtungen und Anfragen wollen nicht um jeden Preis auf einer ägyptischen Ableitung von *šaddaj* insistieren lassen, sondern nur WEIPPERTs zuletzt geäußerter These beipflichten, daß "das gegenwärtig vorhandene Material eine sichere Entscheidung für die Richtigkeit einer Hypothese nicht zuläßt"<sup>23</sup>.

11 M. BURCHARDT, Die altkanaanäischen Fremdworte und Eigennamen im Ägyptischen, I 48 (§ 148).

12 Vgl. etwa die "resemittisierten" Fremdwörter *dbyr* oder *sđrt* (dazu BN 13, 1980, 24 bzw. BN 10, 1979, 15).

13 Vgl. die bei SEEBASS (1978), 117, Anm.19 gegebenen Beispiele, die sich leicht vermehren lassen (vgl. z.B. auch *mlm* "Millo" < *mšrw*).

14 Vgl. z.B. G. ROEDER, Aegyptische Inschriften aus den Staatlichen Museen zu Berlin II, Leipzig 1924, 311, Nr. 19648.

15 Vgl. SEEBASS (1978), 117, Anm.19. 16 So KNAUF (1981) s.u.

17 Zur Vorlage überhaupt vgl. vorläufig P. WEIMAR, fzb 9, Würzburg 1973.

18 Dazu zuletzt M. GÖRG, in: ZAW 92 (1980), 434 mit Anm. 25.

19 Dazu zuletzt M. GÖRG, in: Göttinger Miscellen 43 (1981), 27f.

20 Vgl. vor allem O. KEEL, FRLANT 121, Göttingen 1978, 148 mit A. 409f.

21 Dazu KEEL (1978), 148f. 22 KEEL (1978), 157.

23 WEIPPERT, THAT II, 875.

## Mißbrauch des Gottesnamens

Manfred Görg - Bamberg

Das sog. Verbot des Namensmißbrauchs im Dekalog (Ex 20,7; Dt 5,11)<sup>1</sup> enthält bekanntlich einen etwas problematischen Ausdruck, an den sich insbesondere seit S. MOWINCKEL<sup>2</sup> hin und wieder einige magische Ideen geknüpft haben. Die Interpretation des Ausdrucks *laššāw'* ist an das semantische Verständnis des Nomens *šw'* gebunden, das im Alten Testament durchweg in literarisch jüngeren Textzusammenhängen belegt zu sein und dabei stets eine negative Sinnggebung bzw. Wertung zu implizieren scheint<sup>3</sup>. Von der gleichbleibenden Schreibung  $\aleph\psi'$  weicht offenbar nur die Form  $\psi'$  in Hi 15,31 ab.

Im Blick auf die Etymologie des Nomens wird üblicherweise auf die angenommene Verwandtschaft mit *nš'* II "getäuscht sein" (N-St.), "täuschen" (H-St.) hingewiesen<sup>4</sup>, ohne daß es möglich zu sein scheint, sich auf eine Basis *šw'* mit alttestamentlichem Belegmaterial zu berufen.

Vielleicht hat eben die Unsicherheit über die etymologische Herleitung ihren Teil zu jener Interpretation beigetragen, die mit der "Möglichkeit" rechnet, daß  $\aleph\psi'$  "in einigen Gesellschaftsschichten des alten Israel die Bed. 'magische Kraft, Zauber' gehabt haben könnte"<sup>5</sup>. Nach M. A. KLOPFENSTEIN ist u.a.<sup>6</sup> auch in Ex 20,7; Dt 5,11 die Bedeutung "Unheil", "Zauber" anzusetzen<sup>7</sup>, wo freilich nach J.F.A. SAWYER "nicht nur die magische Kraft, sondern deren Mißbrauch" gemeint sein dürfte, was die Wiedergabe des Ausdrucks *laššāw'* mit "zum Unheil, mißbräuchlich" rechtfertigen könne<sup>8</sup>. Der semantische Unterschied zu den sonstigen Ausdrücken für "umsonst, vergeblich" (*ħinnām, rēqām*) besteht nach SAWYER "in dem gefüllten

1 Vgl. vorläufig H. SCHÜNGEL-STRAUMANN, Der Dekalog - Gottes Gebote?, (SBS 67), Stuttgart 1973, 93-98.

2 S. MOWINCKEL, Psalmenstudien I, 1921, 50-57; vgl. J.J. STAMM, ThR 27 (1961), 289; J.F.A. SAWYER, in: THAT II, 882.

3 Zur Orientierung vgl. vor allem SAWYER, in: THAT II, 882-884.

4 Vgl. GesB 809b; SAWYER 882.

Sinne" von "Böses, Trug"<sup>9</sup>.

Abgesehen von der durchaus gegebenen Möglichkeit kontextsemantischer Bedeutungsnuancen ist doch zu fragen, ob entgegen der MOWINCKELschen Erkenntnis einer magischen Ursprungsbedeutung nicht auch über einen neuen Versuch zur Etymologie von *šw'* Argumente für eine allgemeinere Sinngebung zu gewinnen sind, als sie etwa SAWYER vorauszusetzen scheint.

Eine meist übersehene Notiz im Wörterbuch von GESENIUS-BUHL kann hier weiterhelfen, da dort mit dem Hinweis auf W.M. MÜLLER eine im äg. *šwj*<sup>10</sup> "leer sein" gegebene Grundbedeutung benannt wird (mit Fragezeichen)<sup>11</sup>. In der Tat eignet sich diese Basis ganz hervorragend als Grundlage sowohl für das ägypt. Nomen *šw* "Leere", das, zum Nominalbildungstyp *saḏām* gehörig, "*šāw* gelautet haben wird<sup>12</sup>, wie auch für das hebr. Nomen *šāw'*, das bis auf Hi 15,31 mit einem prosthetischen Alef geschrieben wird und die gleiche Lautung wie das ägypt. Wort aufweist.

Auf der semantischen Ebene ergeben sich keine Probleme, da im Blick auf die hier vorgeschlagene Semgrundlage "Leere" kontextsemantische Modifikationen möglich und nachvollziehbar sind. Von einer magischen Grundbedeutung wird freilich keine Rede sein dürfen<sup>13</sup>.

Bei der relativ jungen Bezeugung des hebr. *šāw'* und dem vermutlichen Sitz in weisheitlicher Terminologie ließe sich denken, daß hier ein äg. Fremdwort vorliegt, das auch in den Dekalog Eingang gefunden hat. Dabei wäre das Verbot des Namensmißbrauchs von vornherein so zu verstehen, daß einer sinnlosen Zitation des YHWH-Namens entgegengewirkt werden soll. Mit dieser Interpretation ist zugleich eine Öffnung für Spezifikationen des Verbots gegeben, die allesamt den Mißbrauch brandmarken.<sup>14</sup>

- 5 SAWYER 883 mit Hinweis auf M. NOTH, ATD 5, 1959, 131; G. VON RAD, ATD 8, 1964, 42 u.a.
- 6 Jes 5,18; Ps 24,4; 26,4; 41,7; Hi 11,11; 31,5.
- 7 M.A. KLOPFENSTEIN, Die Lüge nach dem Alten Testament, 1964, 315-320.
- 8 SAWYER 883.
- 9 SAWYER 883.
- 10 Vgl. A. ERMAN - H. GRAPOW, Wörterbuch der ägyptischen Sprache, IV, 426f. mit Belegstellen.
- 11 GesB 809b; in die jüngeren Wörterbücher hat der Ableitungsvorschlag jedenfalls keinen Eingang gefunden.
- 12 J. OSING, Die Nominalbildung des Ägyptischen, Mainz 1976, 45.
- 13 Auch eine etwaige Divination im Ursprung läßt sich daher nicht begründen.
- 14 Die griechische (*μῆταλος*) und lateinische (*vanus, vanitas*) Wiedergabe liegt also durchaus in der legitimen Folge semantischer Spezifikation.

## Zur Übersetzung von Jer 32,33b

Karlheinz H. Keukens - Essen

BHS bezeichnet  $\text{לְעֵלְמָד}$  am Anfang von Jer 32,33b als einen absoluten Infinitiv, der im Sinne von  $\text{לְעֵלְמָדְךָ}$  zu übersetzen ist, wie es ja auch schon die antiksprachigen Übersetzungen taten. BHS folgt an dieser Stelle J. HUESMAN<sup>1</sup>, der auf die Korrektheit des absoluten Infinitivs für Jer 32,33b hinwies. Die von BHS, aber auch schon von BHK vorgeschlagene Methode, *wlmd* als *w'lmd* zu lesen und dementsprechend zu übersetzen, ist durch Jer 7,13; 35,14 und durch die antiken Übersetzungen abgesichert.

In Jer 7,13 wird die "Unermüdllichkeitsformel"<sup>2</sup> in Ich-Rede in den Mund Jahwes gelegt: *w'dbr <sup>c</sup>lykm hškm wdbr*. Dazu wurde und wird, wie ein Blick in modernsprachliche Übersetzungen zeigt, die Übersetzungsarbeit zu Jer 32,33b geleistet. Die EU z.B. übersetzt: "Ich habe sie unermüdllich belehrt, aber ...". Es ist aber die Frage, ob eine Übersetzung in diesem Sinn den absoluten Infinitiv korrekt wiedergibt.

"Der Infinitivus absolutus dient ... zur Hervorhebung des Verbalbegriffs *in abstracto*, d.h. er *benennt* eine Handlung (resp. einen Zustand) ohne Rücksicht auf ihren oder ihre Urheber ..."<sup>3</sup>. Aufgrund dieses längst bekannten Sachverhaltes ergibt sich die Frage, ob Jahwe die mit *lmd pi* bezeichnete Tätigkeit ausführt. 32,33b wäre der einzige Beleg für das Buch Jeremia.

- 
- 1 The infinitive absolute and the waw+perfect problem, *Bibl* 37 (1956) 410-434; 433.
  - 2 W.THIEL, Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1-25, 1973 (= *WMANT* 41), 113.
  - 3 W.GESENIUS, Hebräische Grammatik. Völlig umgearbeitet von E.KAUTZSCH, 1962 (Neudruck) 353. Vgl. auch W.SCHNEIDER, Grammatik des biblischen Hebräisch, <sup>2</sup>1976, 211, und W.JENNI, Lehrbuch der hebräischen Sprache des Alten Testaments, 1978, 117f.

Wenn man die bei J. HUESMAN<sup>4</sup> gesammelten Belege der hebräischen Bibel für den Gebrauch des absoluten Infinitivs als Ersatz für eine finite Verbform überprüft, schließt ein solcher Gebrauch von der Satzsyntax her gesehen einen Subjektwechsel aus. Man vergleiche nur im näheren Zusammenhang zu Jer 32,33 die Verse 25a: "Kaufe dir den Acker um einen Geldbetrag und ziehe Zeugen herzu!" und 44a: "Acker wird man um einen Geldbetrag kaufen, die Kaufurkunde schreiben, siegeln und Zeugen herzuführen." Der absolute Infinitiv in Jer 32,33b beschreibt eine Tätigkeit, die von den Israeliten und Judäern, und zwar besonders von ihren Königen, Fürsten, Priestern und Profeten ausgeht (Jer 32,32). *Imd pi* bezeichnet die religiöse Unterweisung, die sich als vergeblich erwiesen hat. In einem solchen Klima der vergeblichen Unterweisung wird die Verheißung der Neuen Berit (31,31-34), bzw. der Ewigen Berit (32,36-41) gegeben. In der Zeit der Neuen Berit gibt es keine religiöse Unterweisung mehr (Jer 31,34), die sich als vergeblich trotz aller Unermülichkeit der Lehrer erwiesen hat. Daran will Jer 32,33b erinnern und ist deshalb in diesem Sinne zu übersetzen:

"Sie wandten sich von mir ab und nicht zu. Trotz ständiger Unterweisung gehorchten sie nicht und nahmen keine Lehre an."

---

4 Neben dem in Anm.1 angegebenen Artikel noch: Finite uses of the infinitive absolute, *Bibl* 37 (1956) 271-295.

## El Šaddai

Ernst A. Knauf - Kiel

Unter den Göttern, die in den altnordarabischen Inschriften erwähnt werden, findet sich einmal ein 'lšdy<sup>1</sup>:

'lšdy l-yqwd mn-h      "'LŠDY leitet fürwahr sein Geschick."<sup>2</sup>

'lšdy: n.pr.d.; zusammengesetzte Götternamen können im Altnord- und -süd-arabischen Namen vergöttlichter Personen sein, Beispiele bei M. HÖFNER, WdM I/1,548; RM 10/2,290 m.Anm.128; vgl. vielleicht noch <sup>d</sup>A-bi-ri-il-lu (Ash.Nin.A IV 11; aus \*'br'l oder \*hbr'l ?); oder sie bestehen aus Gottesnamen + Ortsbezeichnung wie Elagabalus, 'il ruhā (vgl.u.Anm.17), <sup>d</sup>A-tar-qu-ru-ma-a (Ash.Nin.A IV 12); oder aus Gottesname + Beiname wie der qatabanische 'l fhr und vielleicht '(?)lhlm JS tham. 276 (durch hā' invocationis als Gottesname gesichert). Zu -šdy vgl. hebr. šādā (ug., phön. šd), altsüd-arab. s<sub>2</sub>dw "Feld" (zu akk. šadū cf. F.M. CROSS, Canaanite Myth [Anm.29], 54 m.Anm.42) und die n. pr. safaitisch šdy, Σαδδαιου (cf. W.G. OXTOBY, Some Inscriptions of the Safaitic Bedouin [AOS 50], New Haven 1968, 147) und hšdy sowie vielleicht nabatäisch šwdy(w), Σουδαιου (cf. E. LITTMANN, Safaitic Inscriptions [Princeton Syria IV C], Leyden 1943, 344), palmyrenisch šdy (cf. sonst J.K. STARK, PNPI 113). - l-yqwd: impf. LF (!) zu qāda (u) "leiten, führen" mit der Bekräftigungspartikel la-. - mn-h: manā, saf. mny (dazu A. JAMME, Or NS 36 [1967] 345-348) "Schicksal", vor Suffix

- 1 Ich transkribiere altnordarabisches s<sub>1</sub> und s<sub>2</sub> mit s und š (gewöhnlich wird nach dem Neuhecharabischen s und š umschrieben); vgl. zum Lautwert u.m.Anm.5 und 7.
- 2 JS 255, gefunden ca. 30 km südl. von Taimā'; mir zur Zeit nur zugänglich bei A. van den BRANDEN, Les inscriptions thamoudéennes (Bib. du Muséon 25), Louvain 1950, pl.XVI.

der 3.sg. *mn-*, vgl. LITTMANN, *Safaitic Inscriptions*, 61 Nr. 254. Das Suffix bezieht sich auf den Verfasser der Inschrift. In "Thamūd und Šafā" (AKM 25,1), Leipzig 1940, 88 übersetzt LITTMANN "sein Volk" nach chr.-pal. aram. *m(y)n* "Volk", tigre *min 'adām* "Menschheit", aber beides gehört wohl zu hebr. *mīn* "species".

Man hat daran gedacht, daß diese Inschrift von einem Juden verfaßt sein könnte<sup>3</sup>. Aber das ist ausgeschlossen, denn altnordarabisches *s*<sub>2</sub> kann nicht hebräisches *š* wiedergeben. Das Altnordarabische verfügte über zwei Sibilanten, deren zweiter freilich keiner war, sondern es erst später wurde: *s*<sub>1</sub> und *s*<sub>2</sub>. *s*<sub>1</sub> (س/س), etymologisch /*s*<sub>1</sub>(šīn) + *s*<sub>2</sub>(Sāmek) /, wurde im 7.Jh.v.Chr. nach Aufweis assyrischer Transkriptionen arabischer Eigennamen [š] gesprochen:

*I-sa-am-me-*' (e.g. Asb.A VIII 111) - *Yušammī*<sup>C</sup> (Wz. *s*<sub>1</sub><sup>M</sup>)<sup>4</sup>. *s*<sub>2</sub> (س/ش), etymologisch šīn, wurde damals auch noch als frikativer stimmloser Lateral<sup>5</sup> gesprochen: *Il-ta-ma-sa-ma-*' (Snh. 53, 45) - *šāma-šama*<sup>C</sup>, *Te-'-ri* (VAT 5600+, II 25) - *šahrī*<sup>6</sup>.

Der nordarabische Lautwandel

*š* → *š*

*š* → *s*

hat sich erst in islamischer Zeit durchgesetzt<sup>7</sup>. Dementsprechend erscheint hebräisches šīn in Namen, die vorher schon ins Arabische entlehnt wurden, als *s*<sub>1</sub> (konventionell *s* transkribiert): (*as-*)*Samaw'al* - *š'mū'ēl*, Samuel.

Doch ergibt arab. *'lšdy* in hebr. Transkription *'lšdy*. *š* gibt im Reichsaramäischen, dem das nachexilische Hebräisch in dieser Hinsicht folgt, nicht

3 E. LITTMANN, AKM 25,1 (1940) 88; M. HÖFNER, WDM I/1, 448.

4 Die Assyrer sprachen akk. /š/ als [s] und /s/ als [š], folgten aber in der Orthographie akkadischer Wörter meist der babylonischen Tradition. Entsprechend erscheint ass. (š) im AT als ש : שררון - *šarru-kēn*; אשורן - *Aššur-aḫu-idina*. Nur der Name Assur (אשור) scheint dem AT (keilschriftlich vermittelt) zu sein. Entsprechend erscheint hebr. ש im Assyrischen als (s): <sup>m</sup>A-ú-si-' Tgl.Kl.Inschr. I, 17' - שושע.

5 Cf. R.M. VOIGT, Die Laterale im Semitischen. WO 10 (1979) 93-114.

6 Zur Schreibung -lt- (im Anlaut auch t-) für /š/ cf. F.M. FALES, A Cuneiform Correspondence to Alphabetic š in West Semitic Names of the I Millennium B.C. Or NS 47 (1978) 91-98.

7 Cf. A.F.L. BEESTON, Arabian Sibilants. JSS 7 (1962) 222-233; M.V. MACDONALD, The Order and Phonetic Value of Arabic Sibilants in the 'Abjad'. JSS 19 (1974) 36-46.

nur altnordarab.  $s_1$ , sondern auch  $s_2$  wieder:  $g\check{s}m(w) - g\check{s}m - \check{C}u\check{s}am$ <sup>8</sup>. Also El Šaddai und 'lšdy haben entweder nichts miteinander zu tun; oder der Gott ist im Arabischen beheimatet, und ins Hebräische entlehnt (bei Urverwandtschaft müßte er im Hebräischen mit Šin erscheinen).

Ist dieser Vorgang vorstellbar? Ich meine, ja. El Šaddai ist bei P ja nicht nur der "Gott der Väter", der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, sondern auch der Gott Ismaels. Ist aber Jahwe auch Ismaels Gott, muß einer der Götter Ismaels Jahwe sein. Anders als die bekannten altarabischen Götter Attaršamain(-mā), Nuḥā und Ruḏā konnte P 'lšdy nach dem Vorgang anderer El-Gestalten, die er alle in ihm zusammenfaßt, mit Jahwe identifizieren. Das hebräische Transkript des Namens ließ sich als 'ēl ša(d)-day, (θεός) ἱκανός, "Genug-Gott"<sup>9</sup> hebräisch etymologisieren und entsprach so seiner Verwendung in der "religionsgeschichtlichen" Theorie von P: genug Gott für Abraham, Ismael und Jakob und der gleiche Gott wie Jahwe (vgl. Ex 6,2f mit Gen 17,1 - der Text ist nicht zu ändern!), aber noch nicht Gott selbst. Es wäre dann P gewesen, der El Šaddai, seiner Herkunft bewußt, in das AT eingeführt hätte.

Dann müßten alle anderen Vorkommen dieses Gottesnamens von P abhängig sein. Das ist sicher bei Ez 10,5 der Fall<sup>10</sup>. Einen Schritt weiter gingen dann Jes 13,6 bzw. Joel 1,15, die El Šaddai zu Šaddai verkürzten und mit einer neuen Etymologie versahen. In dieser Form ist er als "gewalt(tät)iger Gott" recht populär geworden: Rut 1,20; Ps 68,15<sup>11</sup>; Ez 1,24 und - antithetisch - Ps 91,1. Der Verfasser des Ijob-Dialoges, der in Arabien spielt<sup>12</sup>, benutzt die Kurzformel Šaddai, aber ganz in Übereinstimmung mit der religionsgeschichtlichen Theorie von P. Jung sind auch Gen 49,25 und Num 24,4.16.

8  $\mathfrak{D}\mathfrak{W}\mathfrak{A}$  Neh. 2,19; 6,1.2;  $\mathfrak{M}\mathfrak{W}\mathfrak{A}$  Neh. 6,6; Belege für altnordarab.  $g\check{s}m$  bei G.L.HARDING, An Index and Concordance of Pre-Islamic Arabian Names and Inscriptions (NMES 8), Toronto 1971, 162 s.v. "JŠM".

9 So auch die Tradition, cf. M.WEIPPERT, THAT II (1976), 876 Nr.(2).

10 Sekundär, cf. W.ZIMMERLI, BK 13/1, 238, und wohl schon von Jes 13,6/Joel 1,15 beeinflußt (s.u.); aus 10,5 ist Šaddai in Ez 1,24 eingedrungen (W.ZIMMERLI, aaO 8).

11 Cf. zum Alter M.WEIPPERT, Biblica 57 (1976) 131.

12 Der Schauplatz ist nach Ijob 1,3.15.17 Arabien im weitesten Sinn, so daß es auch von daher müßig ist, über die genaue Lokalisation des Landes Uz nachzudenken.



Gen 49 enthält einige Sprüche, die wahrscheinlich in vorstaatlicher Zeit entstanden sind. Aber deswegen ist noch nicht jeder Vers in diesem Kapitel so alt. Gen 49,23f kann nicht vor dem 9. Jh. verfaßt sein<sup>13</sup>. Daran schließt sich, nur mit einem redaktionellen *min* verbunden, der Segensspruch V.25 an:

Der Gott deines Vaters, er stehe dir bei,

El Šaddai<sup>14</sup>, er segne dich:

Mit dem Segen des Himmels von oben,

Dem Segen der Tiefe, die drunten ruht,

Mit dem Segen von Mutterbrust und -schoß.

Das ist einer der schönsten Segenssprüche des Alten Testaments; mit einem bestimmten Stamm oder einer bestimmten historischen Situation hat er aber auch nichts zu tun. Der Segnende beansprucht den ganzen Kosmos einschließlich der Chaostiefe und die intimste menschliche Nähe zugleich. Der Spruch muß aus monotheistischer, d.h. nachexilischer Zeit stammen. Auf Jahwe, der sich hinter dem "Gott des Vaters" und El Šaddai verbirgt, werden Bereiche übertragen, für die in alter Zeit, als auch die Israeliten noch Heiden waren, ganz verschiedene Götter, ja Göttinnen zuständig gewesen sind. -

(Die folgenden Bemerkungen sind vorläufig, fragmentarisch und teilweise unabgesichert.) In vorstaatlicher Zeit spielte Jahwe eine Rolle bei der Konstituierung einiger Stämme und Stämmebünde; nicht beim ersten Zusammenschluß, der den Namen "Israel" trug, wie weniger aus diesem Namen, als vielmehr aus der Gottesbezeichnung 'ēl 'eḷōhē yiśrā'ēl (Gen 33,20) hervorgeht, und auch nicht bei der Bildung aller Stämme. Die Gründungssage des Stammes Dan berichtet (Ri 17f), wie sich die Daniten mit List und Gewalt einen Gott und ein Territorium aneigneten - beides brauchten sie, um sich als Stamm überhaupt erst zu konstituieren; ohne kultische Vergewisserung konnte in der Antike keine soziale Ordnung bestehen. Der "Gott Michas" (Ri 18,24) muß kein Jahwe-Bild gewesen sein, und er wurde von den Daniten wohl nicht unter dem Namen Jahwe verehrt. Eine Inschrift aus hellenistischer Zeit vom Tell el-Qādī ist θεῶ [τῷ] ἐν Λαοῦς gewidmet<sup>15</sup>, das führt

13 Der Bogen kam erst unter assyrischem Druck in den Heeren Syrien-Palästinas zu größerer Verbreitung, cf. H.WEIPPERT, BRL<sup>2</sup> (1977) 49f.

14 Da *min* am Versanfang redaktionell ist (vgl. Syr!), ist NK (cf. H.-P. MÜLLER, ZDPV 94 [1978] 66 Anm.64) nicht zu halten und mit 3 Hss. des MT, LXX, Syr und Sam in NK zu verbessern.

15 Cf. A.BIRAN, BA 43 (1980) 179f m. 171 (Abb.).

rückübersetzt auf \*'ēl dān, einen Gott vom Typ der Orts- oder Stammesgötter, der in Syrien und Nordarabien gut bezeugt ist, vgl. 'ēl bēt 'ēl, die תֹּחַן תְּיָס פֹּלְעוֹס<sup>16</sup>, 'il ruhā und 'ilāh 'abātir<sup>17</sup> einerseits, 'ēl 'elōhē yiśrā'ēl, gadd<sup>c</sup> awīd<sup>18</sup> und 'ilāh tamūd<sup>19</sup> andererseits. Als Dan Staatsheiligtum war, wäre der El Dan mit Jahwe identifiziert worden, hätte aber unter seinem alten Namen den Untergang des Staates überlebt. - Welche Bedeutung Jahwe in vorstaatlicher Zeit für den Einzelnen hatte, wissen wir nicht. Später war er der oberste, aber nicht der einzige Gott im offiziellen Kult des Staates Israel<sup>20</sup>; der Einzelne fühlte sich - wie noch lange nachher - frei, sich bei Bedarf an andere Götter zu wenden - solange deren Existenz außer Frage stand. Gewiß können im Polytheismus Attribute und Funktionen einiger Götter auf andere übertragen werden; aber für diesen Vorgang gibt es Grenzen, die in Gen 49,25 überschritten werden. Man kann unter Umständen Urania mit Aphrodite identifizieren, aber nicht Zeus mit einer Nymphe<sup>21</sup>. Auch die Bileam-Sprüche können nicht sehr alt sein. Da Bileam wohl erst im 8. Jh. aufgetreten ist<sup>22</sup>, können ihm kaum im 10. Jh. pro davidische Weissagungen zugeschrieben worden sein. Daß der erste und zweite Spruch (Num 23,7-10; 18-24) Motive der Erzählung aufgreifen und nur in deren Kontext sinnvoll sind, wurde schon bemerkt<sup>23</sup>. Der dritte und vierte Spruch (Num 24,3-9; 15-19) stehen im Rahmen einer Ergänzungsschicht zur ursprünglich

16 Dazu C.J.C.(LASSEN), Lexikon der Alten Welt, Zürich 1965, 2900.

17 Cf. W.CASKEL, Die alten semitischen Gottheiten in Arabien, in: S.MOSCATI ed., Le antiche divinità semitiche (StSem 1) Rom 1958, 95-117, 116 mit weiteren Beispielen.

18 Cf. M.HÖFNER, WdM I/1 (1965) 438f.

19 Ch.HUBER, Journal d'un voyage en Arabie (1883-1884), Paris 1891, 99 Nr. 27.

20 Cf. H.-P.MÜLLER, ZDPV 94 (1978) 62 Anm.40. Ich sehe nicht ein, warum die Angabe Sargons II., er habe in Samaria Götter erbeutet, "irrtümlich" (TGI<sup>2</sup>, 60 Nr. 30 Anm.1) sein soll; wenn es sich bei diesen Götterbildern um die Stierpostamente von Bethel handelt (so M.COCHAN, Imperialism and Religion [SBL MS 19], Missoula 1974, 104f), bleibt immer noch deren Mehrzahl (גִּלְגָּל Hos 10,5) bemerkenswert: wieviele Postamente braucht ein Gott?

21 V.26, die Schlußredaktion des Joseph-Spruches, hat wohl V.25\* aufgegriffen und an dieser Stelle eingebaut.

22 Zwischen den Ereignissen, die sich in den Inschriften vom Tell Dēr 'Allā niedergeschlagen haben, und ihrer Niederschrift (nach G. van der KOOIJ bei J.HOFTIJZER-G.van der KOOIJ, Aramaic Texts from Deir 'Allā [DMOA 19] Leiden 1976, 96 um 700 v.Chr.) sollte kein zu großer Zeitraum verstrichen sein.

23 Cf. H.-P.MÜLLER, ZDPV 94, 59 m. Anm.15.

selbständigen Bileamgeschichte, die diese mit Num 21\* verbindet<sup>24</sup>. Da Num 21 zu den nachpriesterschriftlichen Zusätzen im Pentateuch gehört<sup>25</sup>, kann diese Ergänzungsschicht nicht älter sein, und auch die Sprüche in ihr sind es nicht. 24,9 (Spruch III) greift 22,6 (Prosa, Grundschrift) auf. Mit Agag 24,7 bezieht sich der Spruch auf den "Amaleqiterkrieg" Sauls 1Sam 15, der nie stattgefunden hat. Saul, dessen Reich Juda nicht umfaßte<sup>26</sup>, hatte weder einen Grund, noch wahrscheinlich die Möglichkeit, gegen die Amaleqiter Krieg zu führen. Der Kriegsgrund, den die Erzählung angibt, zeigt, daß deren Verfasser - im Gegensatz zu Saul - den Pentateuch kannte (vgl. 15,2 mit Ex 17,8-16); der Kriegsbericht selbst bleibt ganz blaß und unbestimmt und dient nur zur Herbeiführung eines Anlasses, Saul einmal mehr zu verwerfen. Im Verhältnis von "Kriegsbericht" (15,1-9) und "theologischem Anhang" (15,10-35) gleicht 1Sam 15 so sehr Num 31 (P<sup>S</sup>), daß man diese beiden Texte zeitlich nicht zu sehr auseinanderrücken möchte. Gewiß hat der Verfasser von Spruch III und IV an David gedacht - aber David hat auch in später Zeit die Phantasie der biblischen und nachbiblischen Schriftsteller beschäftigt<sup>27</sup>.

Auch die Šaddai-haltigen Personennamen im AT sind eher künstliche Bildungen als altüberliefert; wer das hohe Alter der Liste behauptet, die sie enthält, hätte nachzuweisen, wo diese Liste entstanden sein sollte und jahrhundertlang überliefert - und warum<sup>28</sup>. Ist es Zufall, daß sich die Šaddai-Namen gerade bei den Stämmen finden, die als erste spurlos untergegangen sind, über die der Kompilator also mit der geringsten Wahrscheinlichkeit "authentisches" Material eruieren konnte? - Trifft die hier vortragene Herleitung des Gottesnamens zu, hat der ägyptisch überlieferte

---

24 Cf. W.GROSS, Bileam (StANT 38), München 1974, 328f.

25 Cf. M.WÜST, Untersuchungen zu den siedlungsgeographischen Texten des Alten Testaments I. Ostjordanland (BTAVO B 9), Wiesbaden 1975, 241-43.

26 Cf. H.DONNER, Herrschergestalten in Israel, Berlin etc. 1970, 14.

27 Besonders als messianischer David redivivus...

28 Cf. D.KELLERMANN, Die Priesterschrift von Numeri 1,1 bis 10,10 literarkritisch und traditionsgeschichtlich untersucht (BZAW 120), Berlin 1970, 155-159.

kanaanäische Personennamen  $\check{s}d^C m(y)$  ( $\check{s}3-d-i^C-m-i-'$ ) nichts mit  $\check{S}addai$  zu tun, denn er gehört mit den ugaritischen Personennamen  $\check{t}dy$  ( $\check{S}a-du-ya$ ),  $\check{t}dyn$  ( $\check{S}a-du-ya-na$ ) und  $\check{t}d\check{t}b$  zusammen<sup>29</sup>. Mit diesem kanaanäischen \* $\check{T}DY$  ließen sich allenfalls noch die  $\check{S}dyn$  der Bileam-Inschrift verbinden<sup>30</sup>, nicht aber palmyrenisch  $\check{S}dy$ <sup>31</sup> - man nähme denn ein kanaanäisches Lehnwort im Palmyrenischen an. Einen nabatäischen Eigennamen  $s\check{d}j$ <sup>32</sup> gibt es nicht.

Wer Auskunft über die Religion des vorstaatlichen Israel sucht, wird auf El  $\check{S}addai$  wohl verzichten müssen. Dafür gibt dieser Gott einen Einblick in die Denk- und Arbeitsweise der Priesterschrift - und einen Ausblick auf ihre Wirkung.

29 Cf. F.M.CROSS, Canaanite Myth and Hebrew Epic, Cambridge/Mass. 1973, 53 m. Anm.38 und 54 m. Anm.40 und 41.

30 Cf. H.-P.MÜLLER, ZDPV 94, 65f; vgl. aber die nächste Anmerkung.

31 Cf. H.-P.MÜLLER, ZDPV 94, 66; gehörte es zu  $SDW$ , läge ein arabisches Lehnwort im Palmyrenischen vor. Die ältere Herleitung von akk.  $\check{S}edu$  (MÜLLER, aaO Anm.61) ist so am wahrscheinlichsten.

32 K.KOCH, VT 26 (1976) 328 m. Anm.8 mit Verweis auf KBL, doch dort steht  $\check{S}dy'$ , das ich auch nicht verifizieren kann. - Die Herleitung des Gottesnamens von äg.  $\check{S}dl$  "retten" (alle anderen bisher erwogenen bei M.WEIPPERT, THAT II, 875 - 879) - so D.B.REDFORD, A Study of the Biblical Story of Joseph (Genesis 37 - 50) (SVT 20), Leiden 1970, 129 Anm.1; H.SEEBASS, Geschichtliche Zeit und theonome Tradition in der Joseph-Erzählung, Gütersloh 1978, 117 Anm.19 - ist nicht möglich, da äg. "d" bei Urverwandtschaft wie bei Entlehnung im Hebräischen als  $\check{v}$  erscheinen müßte.

WIR STAMMEN NICHT AUS EINEM EHEBRUCH (Joh 8,41)

Eine Kritik an Günther Schwarz

Joachim Kügler - Bamberg

Die zahlreichen Beiträge von Schwarz zu den BN haben ihren unbestreitbaren Wert in der Betonung der Relevanz sprachlicher Bezüge, besonders im Hinblick auf das Aramäische, für die neutestamentliche Exegese.

Der Beitrag ἡμεῖς ἐκ πορνείας οὐ γεγεννημέθα in BN 14 (1981) 50-53 ist aber wohl nicht sprachorientiert; vielmehr ist die Leitfrage eine historische: S. versucht zu erhellen, wie es zur Ablehnung Jesu durch "die religiösen Führer des jüdischen Volkes" kam (50). Für eine solche historische Rückfrage hat die neutestamentliche Wissenschaft inzwischen einen handhabbaren methodischen Apparat ausgearbeitet<sup>1</sup>. S. benutzt ihn offensichtlich nicht, sondern arbeitet mit fragwürdigen Postulaten: Die Botschaft Jesu zeichnet sich durch hervorragende äußere Merkmale aus, sie ist die Weiterführung prophetischer Überlieferung und so dem jüdischen Hörer eingängig und vertraut (50). Daraus schließt S., daß die *Person* Jesu Grund für die Ablehnung sein muß (51). Abgesehen davon, daß es sich hierbei um die Folgerung aus puren Hypothesen handelt, muß man auch nach den Voraussetzungen dieser Hypothesen selbst fragen: Wie eruiert S. die Botschaft Jesu aus den vorliegenden redaktionellen Texten? Welche Kriterien benutzt er für die Bewertung ihrer äußeren Gestalt? Wie kann er die Präsenz und Wirksamkeit israelitischer Prophetie im Frühjudentum bemessen? Woher gewinnt er sein Bild von Jesus als "gesetzestreuer Jude" (50 Anm.5)?

1 Vgl. etwa F.LENTZEN-DEIS, Kriterien für die historische Beurteilung der Jesusüberlieferung in den Evangelien, in: K.KERTELGE, Rückfrage nach Jesus (=QD 63), Freiburg 1974, 78-117, oder im selben Sammelband F.HAHN, Methodologische Überlegungen zur Rückfrage nach Jesus, 11-77 und F.MUSSNER, Methodologie der Frage nach dem historischen Jesus, 118-147.

Es ließen sich weitere kritische Fragen stellen, aber es geht hier nur darum, zu zeigen, daß das Fundament, von dem aus S. so selbstverständlich agiert, schwankend ist. Weitere Unsicherheiten kommen hinzu.

Daß S. zum Ausgangspunkt seiner Rückfrage Joh 8,41 wählt, mag man noch an- gehen lassen, denn es ist immerhin möglich, wenn auch bestritten<sup>2</sup>, daß auch das vierte Evangelium älteste Tradition bewahrt hat. Unerläßlicher Einstieg in den Prozeß der Eruiierung solcher Tradition ist und bleibt je- doch die literarkritische Arbeit. S. leistet sie nicht. Er versucht viel- mehr, sich mit einer bloßen Annahme (53 Anm.22) zu helfen<sup>3</sup>.

Diese methodologischen Unbedachtsamkeiten machen deutlich, daß S. das selbstgesteckte Ziel der historischen Rückfrage nicht erreichen kann. Lei- der leistet er auch für die Erhellung des vorliegenden Textes nicht viel.

Das liegt m.E. an seinem Umgang mit dem Johannestext. Offensichtlich unter dem Eindruck der Erkenntnis, daß Joh 8,41 die Deutung als Mamser-Vorwurf nicht hergibt, entschließt sich S. dazu, den Text zu "verbessern": eine Ergänzung ("Wie du!") macht in V.41 den letzten Halbvers vernachlässigbar (52) und V.42 hat offensichtlich verdeutlichende Kürzung nötig (53). Der vorliegende Text bereitet deutlich Schwierigkeiten. Das mag seinen Grund darin haben, daß S. den Kontext von V.41 nicht genauer ins Auge faßt. Er hätte merken müssen, daß es bei der Betonung der himmlischen Herkunft Jesu (8,42) nicht um eine Zurückweisung des (nicht geäußerten!) Mamser- Vorwurfs geht, sondern um den Kontrast zweierlei Vaterschaft: *Jesus* hat Gott zum Vater, "die Juden" aber nicht; *ihr* Vater ist der Teufel (8,44)<sup>4</sup>. Hier ist nicht die Herkunft Jesu attackiert, sondern die "der Juden".

---

2 "Für eine Rückfrage nach dem historischen Jesus entfällt das vierte, das Johannes-Evangelium völlig", urteilt H.BRAUN, *Jesus. Der Mann aus Nazareth und seine Zeit*, Gütersloh<sup>3</sup> 1978, 25.

3 S. schließt aus Mt 1,18 unbekümmert auf eine illegitime Zeugung Jesu und setzt dabei auch noch voraus, daß der Glaubenssatz von der Geist- zeugung einem biologischen Faktum entspringt (51f und 52 Anm.13 und 19).

4 Wenn sich auf der Seite "der Juden" die Vaterschaft des Teufels mit ihrer natürlichen Herkunft verträgt, könnte man schließen, daß bei Jesus das Aus-Gott-Sein ein menschliches Gezeugtsein auch nicht tangiert.

Nach dem Angriff Jesu (8,39b-41a), der ihre Abrahamskindschaft in Zweifel zieht und einen anderen Vater (in V.44 dann als Teufel identifiziert) ins Spiel bringt, versuchen sie, sich zu wehren, indem sie betonen, daß sie keinem Ehebruch entstammen, sondern nur einen Vater haben, nämlich Gott (8,41). Genau dies spricht Jesus ihnen ab (8,42). Dabei wird der Zielpunkt des Abschnitts 8,37-47 deutlich: es geht weniger um eine Abwertung "der Juden" als um die Erklärung der Tatsache, daß sie Jesus ablehnen. Joh 8,47 gibt abschließend die Antwort. Weil sie nicht aus Gott sind, können sie die Worte dessen, der aus Gott ist, nicht verstehen.

Der johanneische Text befaßt sich also mit einer ähnlichen Frage wie S., nur eben nicht unter historischem Aspekt, sondern eher mit Blick auf die aktuelle Situation der johanneischen Gemeinde. Der Text gibt aber auch eine andere Antwort als S.: "die Juden" lehnen Jesus nicht deshalb ab, weil er aus einem Ehebruch entstammt, sondern weil sie vom Teufel sind.

Solange solche innertextlichen Zusammenhänge nicht beachtet werden, können die Beobachtungen von S. nur wenig Relevanz für die exegetische Arbeit erlangen, weder für eine synchrone noch für eine diachrone Betrachtungsweise. Einstweilen erregen sie Erstaunen über seinen unkritischen Umgang mit dem Text.

## Zum Ursprung der kosmologischen Christologie im Neuen Testament

Hugolinus Langkammer - Lublin/Siegen

Man kann nicht zweifeln, daß die kosmologische Christologie vor allem in den paulinischen Schriften des Neuen Testaments eine große Rolle spielt. Diesen Tatbestand bestätigt auch die neuere und neueste Literatur<sup>1</sup>. Weniger denken die Forscher an den Ursprung der kosmologischen Christologie. Vielleicht hat man hier zu rasch eine Lösung gefunden, die das Aufkommen der kosmologischen Christologie in ihrer Wurzel als Christi Schöpfungsmittlerkonzeption gedacht durch Hinweise auf tatsächlich in Frage kommenden oder nur hypothetisch bestehenden Entsprechungen in der Umwelt erklärt. Weisheitsliteratur, Philo, Gnosis sind die meist erwähnten Analogien. Doch die Feststellung, daß die Umwelt des Neuen Testaments Größen kennt, denen ähnlich wie Christus das Schöpfungsmittlerprädikat zugesprochen wird (durch ihn), kann nicht als eine ausreichende Lösung der Frage nach dem Ursprung dieser Idee im Neuen Testament gelten. Daher scheint es lohnenswert zu sein, diese Texte im Neuen Testament zu befragen, die Christus ausdrücklich als Schöpfungsmittler darstellen (1Kor 8,6; Kol 1,15-18a; Hbr 1,2; Joh 1,3). Es soll von der Frage ausgegangen werden, wie das Subjekt der Aussagen formuliert wird.

1 Als zusammenfassende neuere Arbeiten sind zu nennen: O.CULLMANN, Die Schöpfung im Neuen Testament, in: *Ex Auditu Verbi*, Theologische opstellen aangeboden aan G.C.Berkouwer, Kampen 1965, 56-72; H.J.GABATHULER, Jesus Christus, Haupt der Kirche - Haupt der Welt (ATANT 45), Zürich 1965; H.HEGERMANN, Die Vorstellung vom Schöpfungsmittler im hellenistischen Judentum und Urchristentum (TU 82), Berlin 1961; N.KEHL, Der Christushymnus Kol 1,12-20 (SBM 1), Stuttgart 1967; G.LINDESKOG, Studien zum neutestamentlichen Schöpfungsgedanken I (Uppsala Universitets Arsskrift 11), Uppsala 1952; K.H.SCHELKLE, Die Schöpfung in Christus, in: *Die Zeit Jesu*. Festschrift H.Schlier, Freiburg 1970, 208-217. H.F.WEISS, Untersuchungen zur Kosmologie des hellenistischen und palästinensischen Judentums (TU 97), Berlin 1966.



## I. Subjekt der Aussagen

a) 1Kor 8,6: "Wie es ja viele 'Götter' und viele 'Herren' gibt, so ist für uns nur ein einziger Gott der Vater, von dem alles ist und für den wir sind und ein einziger Herr Jesus Christus, durch den alles ist und wir durch ihn." Abgesehen davon, ob 1Kor 8,6 ein von Paulus teilweise oder ganz übernommenes literarisches Stück ist, steht fest, daß der eine Herr, der zugleich Schöpfungsmittler und Mittler der christlichen Heilsexistenz der Gemeinde ist, durch die Umschreibung des θεός als ὁ πατήρ ins Sohnesverhältnis zum einen Gott gestellt wird. Der Schöpfungsmittler ist Gottes Sohn.

b) Kol 1,15-18a:

15 "Er ist das Bild des unsichtbaren Gottes,  
Erstgeborener der ganzen Schöpfung.

16 Denn in ihm ward alles geschaffen in den Himmeln und  
auf der Erde, das Sichtbare und das Unsichtbare,  
ob Throne, Herrschaften, Mächte, Gewalten,  
alles ist durch ihn und auf ihn hin geschaffen,

17 und er ist vor allem,  
und alles hat in ihm seinen Bestand,

18 und er ist das Haupt des Leibes (der Kirche)."

Christus wird in diesem Lied als Schöpfungsmittler gefeiert. Es ist nicht leicht zu entscheiden, ob Christus als "Ebenbild des unsichtbaren Gottes" an der Schöpfung Anteil hat oder daß Christus, weil er Schöpfungsmittler ist, als "Ebenbild des unsichtbaren Gottes" auftritt. Der Begründungssatz läßt nämlich vermuten, daß die εἰκών-Aussage nicht um ihrer selbst willen steht, sondern wegen der Beschreibung der Relation des Bildes zu seinem Schöpfungswerk. Diese Vermutung bestätigt die auffallende Diskrepanz in den Versen 1,15-18a, die allgemein als die erste Strophe des Hymnus angesehen wird: Eine einzige Relationsaussage über den Schöpfungsmittler, nämlich daß er die εἰκών des unsichtbaren Gottes ist, gegenüber den sechsfach verschiedenen gestalteten Aussagen über die kosmische Funktion des Mittlers selbst.

In der kosmischen Formel 1Kor 8,6: "durch den alles ist", kommt ebenso zum Ausdruck, daß die Aussage über die Relation des Schöpfungsmittlers,

allgemein gesagt, zu Gott nicht im Zentrum steht. Der Schöpfungsmittler nimmt die erste Stelle ein, aber er erscheint sowohl in 1Kor 8,6 als auch in Kol 1,15-20 als Sohn Gottes. In diesen beiden Texten erscheint also Christus in seiner Schöpferstellung als Sohn.

c) Hebr 1,2: "den er zum Erben von allem eingesetzt hat, durch den er auch die Welten erschaffen hat."

Hebr 1,3: "Er trägt das All durch das Wort seiner Macht."

Der Hebr hat wohl die Schöpfungsmittleraussage dem Glaubensgut der hellenistischen Gemeinden entnommen. Er baut sie in das Proömium des Briefes ein (1,1-4) und stellt die Sohnschaft Christi in den Dienst der Protologie: "Durch den Sohn hat Gott die Welten erschaffen". Der Verfasser drückt sich im Gesamtschema der alttestamentlichen Schöpfungstraditionen aus: Gott schuf das All. Der Verfasser läßt aber auch erkennen, daß der Schöpfungsmittler, obwohl er nicht als Subjekt des Satzes auftritt, autonom im Schaffen ist, denn in Vers 3 wird dann seine Wesensbeziehung zu Gott herausgestellt. Außerdem weist die Aussage über die Erhaltung der Welt darauf hin, daß der Schöpfungsmittler keine untergeordnete Größe ist, war doch im Alten Testament der einzige Weltenerhalter *Jahwe*. Hier wird dieses Prädikat dem Sohne zugeschrieben. Wir stellen wiederum fest, daß der Schöpfungsmittler als Sohn auftritt. Es ist nicht ausgeschlossen, daß mit Vers 3 ein älteres Christuslied beginnt, welches zwar nicht die  $\theta\acute{\iota}\alpha$  Formel - also die Schöpfungsmittlerformel - gebraucht, dafür dem Subjekt des Verses die Erhaltung der Welt zugeordnet wird. Und dieses Subjekt des Satzes wird ja als ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ bezeichnet. Das sind einfach Wesensumschreibungen, für die das Substantiv Sohn das Entsprechendste sein könnte.

d) Das Logoslied im Joh. Prolog (Joh 1,3):

"alles wurde durch ihn erschaffen".

Von einer Abgrenzung des Logos-hymnus kann hier abgesehen werden, da sowohl die  $\theta\epsilon\acute{\iota}\alpha$ -Formel, also die Schöpfungsmittleraussage, als auch die Bezugsformel πρὸς τὸν θεόν von den Exegeten dem ursprünglichen Logoshymnus zugewiesen wird, natürlich von den Forschern, die im Prolog ein solches Lied unterscheiden. Zunächst wird der Hymnus durch die Einführung des Logostitels und den ὄρχη-Gedanken auf die Präexistenz des Logos ausgerich-

tet, um dann sogleich eine nähere Beschreibung des Logos zu vollziehen. Der Logos mit Artikel sowie im ersten Stychus - also als Person gedacht - war zu dem Gott ἦν πρὸς τὸν θεόν ausgerichtet, doch in einer solchen Beziehung, die eine Gleichstellung des ὁ λόγος mit dem ὁ θεός bedeutet, denn es folgt: καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. Also kurz gesagt: So ein Gott wie der ὁ θεός war der ὁ λόγος. Hier fällt zwar nicht der Titel Sohn für den Logos, aber man kann ihn herauslesen.

Es wäre weiterhin festzustellen, daß wir in allen vier Texten mit älteren Formulierungen zu tun haben, die in einem bestimmten neueren Text oder Kontext aufgenommen wurden. Es wäre also zu fragen, wie der Schöpfungsmittler, der in Kol 1,15-20 als εἰκών τοῦ θεοῦ τοῦ ἀόρατου also als Bild des unsichtbaren Gottes und als πρωτότοκος, also als Eingeborener auftritt, im joh. Prolog als das Wort und in Hbr 1,3 als Abglanz seiner Herrlichkeit und Abbild seines Wesens bei der Übernahme der älteren Stücke näherhin umschrieben wurde.

## II. Das Subjekt des Kontextes

Beginnen wir mit Kol 1,15-20. Der Verfasser des Briefes, höchstwahrscheinlich Paulus, bezieht in Kol 1,15 das Subjekt des Liedes auf den "Sohn seiner Liebe" im vorangehenden Vers 13. Der joh. Prolog spricht in Vers 18 vom "Einzigerzeugten Gott" und die mit diesem Titel in Zusammenhang gestellte Wendung: "der an der Brust des Vaters ruht" meint eben den Logos, der im Lied "zu dem Gott" ausgerichtet war und "Gott war".

Es ist lohnenswert zu beobachten, wer in Hebr 1,1-4 der "Sohn" ist und wie sein Sohnsein gemeint ist. Vorstellungsmäßig geht man vom Erhöhungsgedanken aus, formell führt der Gedankengang zur Erhöhung. Der Sohn, der in Vers 2 ohne nähere Bestimmung als einziger und eschatologischer Offenbarer auftritt, wird anschließend in Vers 2 zum eschatologischen Universalerben eingesetzt. Damit wird seine Sohnschaft näher bestimmt. Dieser eschatologische "Erbe von allem" ist aber der präexistente Schöpfungsmittler. Ein klarer Rückblick von der Erhöhung auf die Schöpfung, wobei die eschatologische Universalerbenschaft den Schlüssel zum Verständnis seiner Sohnschaft gibt. Universalerbe ist Christus als Sohn. Man könnte diesen Gedanken folgendermaßen ausdrücken. Der Sohn ist Schöpfungsmittler, weil er der eschatologische Universalerbe ist. In den Versen 3-4 wird darauf

geantwortet, wie der Sohn Träger des Alls sein kann, eben deshalb, weil er "Abglanz seiner Herrlichkeit" und "Abbild seines Wesens" ist, also Gott dem Wesen nach ähnlich oder auch wesensgleich.

Die Aussage über das Tragen des Alls folgt nämlich direkt auf die Beschreibung seines Verhältnisses zu Gott. Man kann ruhig dazugeben zum Vater. Das bestätigt nämlich die feierliche Aussage über das Sich-Setzen zur Rechten des Sohnes, die Christus als Sohn zugeschrieben wird. Kurz gesagt, auch der Hebräer, wenn er nur das Stück 1,3-4 als älteres Christuslied aufgenommen hat, sieht im Subjekt dieses Liedes den Sohn, der dann als Schöpfungsmittler erscheint und im Hymnus selbst Träger des Alls ist.

Hebr 1,1-4 stellt gleichzeitig eine weitere Frage. War für ihn der Sohnes-titel vielleicht nicht durch die Erhöhungschristologie gegeben und durch diese inspiriert? Jedenfalls ist es sehr auffallend, daß das Sohnsein ein wichtiges Motiv der Schöpfungsmittler-Christologie ist. Ist dem aber so, dann müßten die jüdisch-hellenistischen Gemeinden, der allgemein vermutete Ursprungsort der neutestamentlichen kosmologischen Christologie, um das Sohnsein Jesu Christi gewußt haben. Das soll im weiteren untersucht werden.

### III. Motive der kosmologischen Christologie im Neuen Testament

Tod und Auferstehung Jesu sind die beiden Tatsachen, die das Kerygma der palästinischen Urgemeinde bestimmt haben. Der Hauptton liegt auf der Erweckung Jesu von den Toten, oft als Erhöhung gedacht; doch ist die Bindung an den irdischen Jesus sichtbar beibehalten (Apg 1,21; 2,22; 10,38. 39). Es genügt an die Petrusworte in Apg 2,36 zu erinnern: "Sicher soll das ganze Haus Israel erkennen, daß Gott ihn zum Herrn und Messias gemacht hat", die als Gegensatz zu den nachfolgenden Worten zu verstehen sind: "denselben, den ihr gekreuzigt habt". Demnach begründet Gott selbst die messianische Würde und das Kyriossein des gekreuzigten Jesus. Zweifellos rückte das ursprüngliche Kerygma die Erhöhung in den Vordergrund, so daß die heilsgeschichtliche Bedeutung des Todes Jesu nicht gleich ans Tageslicht trat. Diese Bedeutung verdanken wir den sog. *ὐνέω*-Formeln, die in den Predigten des Petrus noch keinen Platz gefunden haben. Das könnte aber auch ein Zeichen dafür sein, daß wir in ihnen etwas Authentisches vorfinden können, nämlich den Hauptgedanken, daß Gott den irdischen Jesus auferweckte und damit auch sein irdisches Wirken als eine gottgewollte

Sendung legitimiert. In Apg 2,22 wird dieser Gedanke vielleicht in einer entwickelten Form vorgetragen: "Jesus von Nazareth war ein Mann, der von Gott bei euch durch Machterweise, Wunder und Zeichen beglaubigt war."

Die Verwendung von Ps 110,1 in der urchristlichen Verkündigung als Deutung des Osterereignisses, verfolgt in Apg 2,25-36, wo er mit Ps 16,8-11 verbunden wird, sicher die Proklamation der Kyrios- und Messiaswürde Jesu. Doch scheint auch durchzuschimmern, daß der Erhöhte wenigstens indirekt als Sohn erkannt wird. Wenn man natürlich die jüdische Mentalität berücksichtigt, die das Sitzen im Himmel zur Rechten Gottes (hier handelt es sich schon um den Erhöhten) im Sinne einer Berufung zur Sohnschaft oder einem Inthronisationsverfahren versteht, wird man wohl annehmen können, daß die Idee der Sohnschaft die Aussagen: "Gott hat ihn zum Herrn und Messias gemacht" und ähnliches mitbegleitet. Zwar fehlt die Bezeichnung "Sohn Gottes" in den ersten Predigten der Apostelgeschichte. Dagegen lassen sich Texte anführen, die in Verbindung mit 2Sam 7,12 der Quelle der alttestamentlichen Sohn-Gottes Texte, den Sprößlinge Davids Sohn Gottes nennen. Apg 2,30ff lehnt sich an 2Sam 7 und Ps 8,9 an. Apg 4,25 ist ein Zitat aus Ps 2,1f. Die Königspsalmen hatten ihre Bedeutung und konnten den Aufstieg vom davidischen Nachkommen zum Gottessohn über die Messiasvorstellung Jesu fördern. Wenn nun in Röm 1,3-4 in einem sehr alten Bekenntnis der Titel Sohn Gottes erscheint, dann wird er mehr von der palästinischen Erhöhungschristologie abgeleitet werden müssen, als vom hellenistischen θεῖος ἄνθρωπος-Mythos. Jedenfalls erinnern beide Bestandteile des Bekenntnisses in Röm 1,3.4 an das Zweistufensystem der Petruspredigten: Sproß Davids - also irdischer Jesus - durch die Auferweckung von den Toten zum Messias und Kyrios eingesetzt.

Ohne auf einen Rekonstruktionsversuch einzugehen, der in Röm 1,3.4 zwei gegenseitig sich ergänzende Sätze sieht, ist festzustellen, daß beide den Gottessohn (περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ 1,3) betreffen. Daher glaubte nicht ohne Grund Rudolph BULTMANN, daß das Bekenntnis einen Kopf hatte, der Ἰησοῦς Χριστὸς υἱὸς τοῦ θεοῦ lautete.

Der erste Satz besagt: Seiner menschlichen Herkunft nach stammt Jesus von David ab. Damit ist die irdisch-heilsgeschichtliche Voraussetzung seiner messianischen Würde genannt. Der Nachdruck liegt jedoch auf dem zweiten Satz: Die Auferstehung ist sowohl die ontische wie auch die zeitliche

Grenze seiner neuen Seinsweise in "göttlicher Macht (δύναμις)" - einer Seinsweise, die an der göttlichen Herrlichkeit teilhat. Diese Seinsweise wird als Sohn Gottes bezeichnet. Die allgemeine Übersetzung von ὑιοθεῖντος als "zum Sohne Gottes eingesetzt" wird wohl nicht dem Stamm ὄρος gerecht. ὄρος bedeutet nämlich im ersten Sinne Grenze. Daher kann man wenigstens daran zweifeln, ob hier Inthronisationsmotive ausschlaggebend waren. Daher wird man die Gottessohnschaft nicht nur "rechtlich" verstehen dürfen. Es handelt sich vielmehr um ein transzendentes Sein des Auferstandenen bei Gott in seiner Herrlichkeit, in die er vom irdischen Sein hinein "verwandelt" wurde. Paulus versteht diesen Text im Sinn einer Präexistenzchristologie, wie sie uns etwa auch im Philipperhymnus (2,6-11) begegnet, wo der Gekreuzigte im Akt der Erhöhung den Titel "Kyrios" erhält.

In Röm 1,3.4 erhält die Auferstehung ihre besondere Bedeutung dadurch, daß Gott seinen Gesalbten bestätigt, ihn in seiner Seinsweise als Gottes Sohn proklamiert. Warum aber als Gottes Sohn und nicht als Kyrios, so wie es z.B. in Apg 2,36 der Fall ist? Es scheint nämlich, daß der Titel Sohn Gottes - wie kein anderer im Neuen Testament - die Gestalt Jesu mit Gott in engster Verbindung sehen läßt. Auf diese Verknüpfung hat Jesus selbst hingewiesen. Es sei nur auf die für das Judentum ganz ungewöhnliche Anrede Gottes "Abba" verwiesen und auf den sogenannten "messianischen Jubelruf" in Mt 11,25-27 (Lk 10,21f).

V.25.26: "Ich preise dich, Vater, Herr des Himmels und der Erde, daß du dieses vor den Weisen und Verständigen verborgen hast, und es offenbart hast den Toren. Ja Vater, so war es wohlgefällig vor dir."

V.27: "Alles ist mir von meinem Vater übergeben worden, und niemand erkennt den Sohn, außer der Vater, und den Vater erkennt niemand, außer der Sohn und wem es der Sohn offenbaren will."

Zur Zeit Jesu war auch das palästinische Judentum hellenistisch eingefärbt und die Spekulationen mit Sophia - Logos - Sohn waren auch dort lebendig. Daher ist es sehr wahrscheinlich, daß Jesus einen außerordentlichen Anspruch, nämlich auf sein Gottes-Sohn-sein in den Kategorien des weisheitlichen Denkens geäußert hat. Jesus übernimmt die Rolle der göttlichen Weisheit als Sohn in einer vollkommeneren Art. Man kann einfach sagen, die Verbindung zwischen Jesus und der Weisheit war schon durch die Verkündigung des Irdischen vorbereitet, die ja von der Form her durchaus

weisheitlichen Charakter besaß. Daher konnte auch das Urchristentum in ihm den Repräsentanten der göttlichen Weisheit sehen.

Es kann hier nicht mehr darauf eingegangen werden, wie der Auferstandene als Sohn im Urchristentum präsentiert wurde. Martin HENGEL hat das gut aufgezeigt. Ich möchte die Erwägungen über den Titel Sohn mit einem aufschlußreichen Satz von HENGEL schließen: "Auch wenn Jesus sich wahrscheinlich nicht expressis verbis als "Sohn Gottes" bezeichnet hat, so liegt doch in seinem "sohnhaften"Verhältnis zu Gott als Vater die eigentliche Wurzel zu diesem nachösterlichen Titel."<sup>2</sup>

Man könnte daher annehmen, daß der Glaube an Jesus den Gottessohn älter ist als der Glaube an Christus den Schöpfungsmittler und seinerseits ein wichtiges Motiv war für die Entstehung der Schöpfungsmittlerproklamation im Neuen Testament.

Ein weiteres Motiv, das zur Entstehung der Schöpfungsmittleraussagen im Neuen Testament führte, ist die im palästinischen Kerygma betonte Erhöhung Jesu als eschatologischen Weltherm.

Für jüdisch-hellenistische Hörer der Botschaft über den eschatologischen Weltherm, deren Weltbild an der alexandrinischen kosmischen Spekulation orientiert war und die man bereits jüdisch orthodox zu verarbeiten wußte (Weisheitsspekulation, Philo) war es klar, daß zur kosmischen Herrschaft die Schöpfermacht als wesentlicher Teil dazugehörte. Die Aussage der Schöpfungsmittlerschaft Christi als Glaubensgut rührt also von der Erhöhung-Christologie her und geht auf sie zurück.

Andererseits mußte früher oder später im Urchristentum die Frage nach dem Verhältnis Christi und anderen Mittlerwesen gestellt werden. Im Hbr werden Engel gemeint, in Kol 1,15-20 Mächte, Throne. Christus steht über ihnen. Aber wie sieht das Verhältnis Christi zur alttestamentlichen Weisheit oder zum Wort Gottes oder auch zur Thora aus? Man kann leicht feststellen, daß wir z.B. im joh. Prolog mit einer Übertragung von diesen drei Größen zu tun haben. Doch darf das "wie" der Übertragung nicht übersehen werden. Um nur bei der Weisheit zu bleiben: Sie ist nur eine Größe,

---

<sup>2</sup> Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte, Tübingen 1975.

doch keine Person. Sie besitzt nur eine relative Präesistenz, keine absolute. In drei Texten wird die Weisheit in Prov (LXX) als erschaffen mit dem stärksten Verbum für die Schöpfung dargestellt - κτίζειν.<sup>3</sup> Der Logos besitzt eine absolute Präexistenz und ist kein Geschöpf. Außerdem wird die Weisheit niemals mit Christus gleichgestellt, was oft in der Forschung übersehen wurde. Erinnern wir uns an den Apell des Paulus an die Korinther: "Christus ist uns geworden (ἐγενήθη) von Gott zur Weisheit, zur Gerechtigkeit, zur Heiligung und zur Erlösung" (1Kor 1,30). So wie Christus nicht mit "der" oder "einer" Erlösung identifiziert werden kann, so wird er auch von Paulus nicht mit der Weisheit identifiziert.

Die Weisheit Gottes konnte nicht gegenüber dem Auferstandenen, Erhöhten und dem einzig geliebten Gottessohn als eigenständige diesem überlegene oder gleichgeschaltete Größe betrachtet werden. Vielmehr wurden alle Funktionen der Weisheit auf Christus übertragen, denn "in ihm sind alle Schätze der Weisheit und Erkenntnis verborgen" (Kol 2,3).

Eben darum, weil Christus Person ist und Gottes Sohn als Person gedacht, konnte er alle Prädikate und Funktionen der Weisheit, des Logos und der Thora übernehmen und in sich schließen. Christus konnte nur mit diesen Größen verglichen, aber nie identifiziert werden. Weil eben weder die Weisheit noch der Logos wie auch die Thora Personen sind, hat das Judentum sie miteinander gleichstellen und identifizieren können. Man kann zwar eine Person mit einer anderen vergleichen, aber niemals identifizieren. Das wußte das Judentum, die griechischen Philosophen und der Hellenismus.

Es ist also festzustellen, daß die Formulierungen der Schöpfungsmittlerkonzeption sowie die Aussagen über den Schöpfungsmittler auf Einflüsse hinweisen. Dieser Einfluß ist auch groß, doch immerhin sekundär. Vorerst erkannte man in Christus den Sohn Gottes, seine Herrscherstellung und Messiaswürde. Daher müßte klarer unterschieden werden zwischen der äußeren Sprachform, die Ähnlichkeiten mit schon vorhandenen Formulierungen aufweist, und dem neutestamentlichen Inhalt der angewandten Formulierungen, der eine geschichtliche Person voraussetzt, Jesus Christus, den Gottessohn, der die alttestamentlichen Größen in sich schließt, sie überragt, ja letztenendes der Schöpfungsmittler schlechthin ist.

---

3 Im Hebr. ist kein bāra vorhanden: Prov. 8,22: qānāni - er erschuf mich; 8,23: nesakkotī - ich wurde gebildet; 8,24: kōlaltī ich wurde gebildet (gezeugt).



## Überlegungen zu Matthäus 1,18

Günther Vittmann - Würzburg

In einem sehr interessanten Artikel, der kürzlich in den Biblischen Notizen erschienen ist<sup>1</sup>, hat G. SCHWARZ die Meinung geäußert, daß die Botenschaft Jesu nicht wegen ihrer Neuartigkeit oder Fremdheit von den Juden abgelehnt worden sei, sondern weil er, einer vorehelichen Verbindung zwischen Joseph und Maria entstammend, ein *mamzēr*, ein illegitim Gezeugter, gewesen sei. Dieser Makel habe ihn schon von Anfang an bei den Juden disqualifiziert.

Den Ausgangspunkt für diese kühne Idee bildet Joh 8,41 "Wir<sup>2</sup> stammen nicht aus einem Ehebruch", mit der impliziten Ergänzung "wie du!"

Die Ausführungen von SCHWARZ, die ja nicht nur den Theologen angehen, verdienen eine lebhaftete Diskussion. Einen ganz kleinen Beitrag zu den damit zusammenhängenden Fragen möchten die folgenden Zeilen eines Laien liefern; es ist aber zu hoffen, daß sich auch und gerade die Fachleute einschalten.

Dies ist der Punkt, den ich zur Sprache bringen will: Man darf m. E. nicht damit argumentieren<sup>3</sup>, daß die "Tatsache der vorehelichen Zeugung Jesu ... offenbar, wie Mt 1,18<sup>4</sup> ausweist, keineswegs streng geheimgehalten" wurde. Eine solche Auslegung ist wohl nur durch eine, wie ich meine,

1 G.SCHWARZ, *ἡμεῖς ἐκ πορνείας οὐ γεγεννημέθα*. (Johannes 8,41), BN 14 (1981), 50-53.

2 Unterstreicherung von mir.

3. SCHWARZ, a.a.O., 52, Anm.13, vgl. auch ebd., Anm.19.

4 Nach der deutschen Einheitsübersetzung lautet die Stelle: "Maria, seine Mutter, war mit Joseph verlobt; noch bevor sie zusammengekommen waren, zeigte sich, daß sie ein Kind erwartete - durch das Wirken des Heiligen Geistes". Die Übersetzung des Schlußes (griechisch einfach *ἐκ πνεύματος ἁγίου*) kommt den Ideen von SCHWARZ offenbar sehr entgegen (vgl. weiter unten); die traditionelle Auffassung der Stelle ("daß sie empfangen hatte vom Heiligen Geist") wird dem Verständnis des Evangelisten m.E. aber besser gerecht!

unzulängliche Interpretation des Begriffs συνέρχουμαι "zusammenkommen" möglich, wie sie allerdings, soweit ich das sehen kann<sup>5</sup>, nicht ungewöhnlich ist. Aus S. 52, Anm. 19 des in Rede stehenden Artikels (s. Anm. 1) kann man schließen, daß der Autor die Wendung "noch bevor sie zusammengekommen waren" (πρὶν ἢ συναλθεῖν αὐτούς) einseitig auf die zum damaligen Zeitpunkt ja noch nicht stattgefundene Hochzeit von Joseph und Maria bezieht: Maria war mit Joseph verlobt, und noch bevor sie verheiratet waren (NB. Liefere eine solche Deutung nicht auf eine glatte Tautologie hinaus?!), ward Maria schwanger. SCHWARZ drückt sich - so scheint es wenigstens mir - nicht klar darüber aus, ob er tatsächlich so weit gehen will, anzunehmen, der Evangelist habe damit eine voreheliche Zeugung Jesu akzeptiert und offen zugegeben (dem Heiligen Geist fiele dann wohl die Rolle einer nachträglich die illegitime Zeugung legitimierenden göttlichen "Kraft" zu). Aber worin bestünde sonst eigentlich diese angebliche Offenheit, dieses Nichtverschweigen der so besehen relativ "profanen" Geburtsumstände durch den Evangelisten?<sup>6</sup>

Ist es aber denn nicht vielmehr so, daß der Evangelist mit seinem Gebrauch des Wortes "zusammenkommen" (συνέρχουμαι) ausdrücken wollte, daß Maria schwanger geworden war, ohne daß Joseph (ein anderer ohnedies nicht) sie berührt hätte, mit ihr "zusammengekommen" wäre? (Gerade darin besteht ja das Mysterium der Zeugung durch den Heiligen Geist). In dem Wort συνέρχουμαι sind Ehegemeinschaft und ehelicher Verkehr inbegriffen<sup>7</sup>, aber so, daß das erste das zweite bedingt, die unerläßliche Voraussetzung dafür darstellt. So wird es verständlich, daß συνέρχουμαι eine spezifisch sexuelle Konnotation annimmt<sup>8</sup>. Das zeigt sich indirekt sehr schön in der kopti-

5 Um einen neueren Kommentar zu zitieren: D.HILL (Hrsg.), The Gospel of Matthew (New Century Bible), London 1972, 78, erklärt unsere Stelle "before they began living together and before the marriage was consummated". Vgl. auch das Zitat in Anm.8!

6 Zugunsten der Idee von der nichtjungfräulichen - und vorehelichen - Geburt Jesu ließen sich die Genealogien Mt 1,2-16 und Lk 3,23-28 anführen, wo die Abstammung Jesu bezeichnenderweise über Joseph, nicht etwa Maria, bis zurück zu den Patriarchen geführt wird (vgl. dazu D.FLUSSER, Jesus (Rowohlts Monographien 140), Reinbek 1968, 16)!

7 W.BAUER, Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments, 5. Aufl., Berlin - New York 1971, 1560.

8 Vgl. BAUER, a.a.O.

schen (bohairischen) Version von Mt 1,18 (wobei darauf aufmerksam zu machen ist, daß die koptischen Bibelübersetzungen an sich dem Original möglichst genau folgen!). Dem πρὶν ἢ συνελθεῖν αὐτοῦς des griechischen Textes entspricht dort ΜΠΔΤΟΥCΟΥΕΝ ΝΟΥΕΡΗΥ<sup>9</sup> "bevor sie einander erkannten", was natürlich eindeutig ist<sup>10</sup>. Die sahidische Fassung drückt sich anders, und zwar originalgetreuer, aus: ΕΜΠΔΤΟΥΒΩΚ ΕΖΟΥΝ ΨΔΝΕΥΕΡΗΥ<sup>11</sup> "bevor sie zueinander kamen". Derselbe Ausdruck ΒΩΚ ΕΖΟΥΝ ΨΔ wird imperativisch - in ganz eindeutigem Kontext - auch in Gen 16,2 gebraucht<sup>12</sup>, wo das Hebräische - לך קח - אֵשׁ und die LXX σύνελθε πρός haben. So schließt sich also der Kreis.

9 G.HORNER, The Coptic Version of the New Testament in the Northern Dialect, Vol. I, Oxford 1898, 4.

10 Zu kopt. CΟΥΩΝ "erkennen (geschlechtlich)" s. W.E.CRUM, A Coptic Dictionary, Oxford 1939, 370 a.

11 G.HORNER, The Coptic Version of the New Testament in the Southern Dialect, Vol. I, Oxford 1911, 6.

12 Abraham soll zu Saras Magd "gehen" (bzw. "kommen"), um seiner unfruchtbaren Frau Kinder zu verschaffen. - Für die sahidisch-koptische Fassung vgl. A.CIASCA, Sacrorum bibliorum fragmenta copto-sahidica..., I, Rom 1885, S.16.

## Die "Sünde" Salomos

## Zeitkritische Aspekte der jahwistischen Sündenfallerzählung

*Manfred Görg - Bamberg*

Einem Text, der über die Jahrhunderte hinweg Gegenstand ausgiebiger Interpretation und scharfsinniger Betrachtung gewesen ist, gegenwärtig noch Züge abzugewinnen, die den Anspruch erheben könnten, etwas bisher Unbeachtetes, Unbekanntes und somit Originelles in die Diskussion einzubringen, ist allem Anschein nach ein allzu vermessenem Unterfangen. Es mag nicht wenige geben, die angesichts des diachronen Spektrums mannigfaltiger Deutungen mit großer Skepsis auf solche Versuche blicken, die mit größerer Eindringlichkeit einer ganz bestimmten Interpretation zur Anerkennung verhelfen wollen. Gerade von einer sich zuweilen in überlegener Distanz zu exegetischen "Spielereien" gefallenden Systematik (die sich gelegentlich jedoch auch sehr forsch vermeintlich gesicherter Positionen der Auslegungsgeschichte bedient hat) könnten Beobachtungen ernstgenommen werden, die einer biblisch fundierten Anthropologie ein konkretes, aber zugleich auch typologisch faßbares Bezugssystem vermitteln. Die Sündenfallerzählung des Jahwisten soll im folgenden in einen Horizont hineingestellt werden, der sie noch deutlicher als bisher erkannt als Antwort auf zeitgenössische Erfahrungen begreifen lehrt. Dabei ist nicht notwendig an zeitgleiche Reaktion des Literaten auf unmittelbar Erlebtes gedacht, es bleibt vielmehr der Spielraum einer kritischen Nachbereitung von vergangenem, aber nachwirkendem und im Bewußtsein des Autors verankerten Geschehen.

Die Frage nach zeitkritischen oder (besser?) zeitgenössisch kritischen Perspektiven jahwistischer Darstellungskunst ist nicht neu. In der Literatur ist bisher insbesondere am Beispiel der Exodusinterpretation des J dokumentiert worden, daß hier in der Gestalt des Pharao letztlich der sich als Fronherr gebärdende Salomo auftritt und entschiedene Ablehnung findet<sup>1</sup>.

1 Vgl. u.a. W.H. SCHMIDT, Exodus (BK 2), Neukirchen-Vluyn 1974, 34f.38f; Ders., in: BZ 25 (1981), 95f. P. WEIMAR - E. ZENGER, Exodus. Geschichten und Geschichte der Befreiung Israels (SBS 75), Stuttgart 1975, 93ff,

Die Exodustexte des J bezeugen also einen Widerstand gegen eine bestimmte Ausprägung des Königtums: "Kann ein damaliger Leser, der Salomos gewaltige Fronorganisation kennt, diese Kapitel anders verstanden haben denn als zwar indirekte, dafür aber um so deutlichere und mit dem ganzen Gewicht der alten israelitischen Tradition auftretende Kritik?"<sup>2</sup>.

Die gern zitierte Charakteristik der jahwistischen Darstellung als ein die "Hybris bannendes Regulativ im Zeitalter der Reichsgründung"<sup>3</sup> bedarf der Konkretion im Blick auf das herrscherliche Gehabe des salomonischen Königtums. Natürlich ist der längst erkannte "anthropologische Pessimismus" des J als Kontrastprogramm zum "optimistischen" Liberalismus z.Z. der salomonischen Regentschaft eine allzu "einfache Entsprechung", um das differenzierte "Verhältnis von Anthropologie und aktuell politisch-sozialer Stellung des J" zu erfassen<sup>4</sup>, doch bleibt die Frage, ob sich nicht über die Artikulation des Widerstands gegen die drohende Vernechtung in der Gesellschaft oder der Reaktion auf die erfolgte Zwangsverpflichtung von Bevölkerungsteilen im Dienste Salomos hinaus auch Indizien namhaft machen lassen, die das Verhalten Salomos als König und damit orientalischen Vorstellungen gemäß als 'exemplarischer Mensch' noch gezielter, unmittelbarer und damit grundlegender in den Augen der Jahwetreuen kritikwürdig erscheinen lassen. Sollte die Sündenfallerzählung der jahwistischen Fassung ein Spiegelbild ganz eigener Art darstellen, und zwar eine Antwort auf ein konkretes Fehlverhalten Salomos, das sich als solches dem den Traditionen Israels verpflichteten Jahwisten provokativ bemerkbar machen mußte?

Während meiner Untersuchungen zur Rolle der "Tochter Pharaos" im Alten Testament<sup>5</sup> ergab sich mehrfach die Rückfrage, in welchen Texten jene diplomatische Heirat Salomos mit der ägyptischen Prinzessin, wohl der Tochter des Pharaos Siamun (21. Dynastie), über die bloßen Verweise hinaus literarische Nachwirkung zeitigt haben könnte. Ein erstes Ergebnis war die Erhebung einer prosalomonischen (die Heirat mit der "Tochter Pharaos"

---

finden den Vorgang einer kritischen Auseinandersetzung mit herrscherlichen Zwangsmaßnahmen schon auf der Ebene vorjahwistischer Begegnung mit einschlägigen Praktiken Davids.

2 F. CRÜSEMANN, Der Widerstand gegen das Königtum. Die antiköniglichen Texte des Alten Testaments und der Kampf um den frühen israelitischen Staat (WMANT 49), Neukirchen-Vluyn 1978, 177.

3 M.L. HENRY, Jahwist und Priesterschrift (ATH 3), Stuttgart 1960, 15-19.

verteidigenden) und zugleich antilevitischen (gegen levitische Selbstdarstellung und Kritik an Salomos Verhalten gerichteten) Tendenz der ersten Fassung von Ex 2,1-10, wo "die Tochter Levis" als negativ gezeichnetes Pendant "der Tochter Pharaos" mit deren überraschend positiv gebotenen Profil gegenübersteht<sup>6</sup>. Da die jetzige, jüngere Fassung der scheinbar so idyllischen Erzählung eine gewisse Rehabilitation der "Tochter Levis" offenbart, indem diese sich des geretteten Kindes annehmen darf<sup>7</sup>, und auf diese Weise eine deutliche Intention zur Ehrenrettung der Levitin zu Wort kommt<sup>8</sup>, mag begreiflich sein, weshalb sich das Interesse an möglichen literarischen Reflexionen zur Kritik an Salomos Beziehung zu der Ausländerin noch deutlicher artikuliert. Dabei drängte sich eine erneute Untersuchung eben der bekannten Sündenfallerzählung auf, die auf dem Hintergrund der Kontakte Salomos zu der Ägypterin in ein ganz anderes Licht gestellt werden könnte.

Erst nach ausgiebiger Erprobung dieser Möglichkeit durch Analyse der literarischen Struktur der Sündenfallerzählung auf der Basis redaktionsgeschichtlicher Betrachtung<sup>9</sup> ergab sich ein Zusammentreffen mit einschlägigen Beobachtungen W. VON SODENS, der gerade im Blick auf die königlichen Kontakte mit der ägyptischen Prinzessin eine "verschlüsselte Kritik an Salomo in der Urgeschichte des Jahwisten" wahrgenommen hat<sup>10</sup>. Diese aufregende Erkenntnis verdient weitaus mehr Aufmerksamkeit, als ihr bislang in den jüngeren Kommentaren und exegetischen Abhandlungen dadurch zuteil geworden ist, daß man sie vornehm verschwieg. Es ehrt den hochangesehenen Fachmann für die mesopotamische Kultur und deren Beziehungen nach Palästina, daß er die literarische Nachwirkung eines zweifellos spektakulären Ereignisses wie der Heirat mit der Tochter Pharaos in der jahwistischen Urgeschichte, d.h. eine Form der kritischen Auseinandersetzung mit dem Einfluß aus Ägypten, zur Sprache bringen konnte.

Es mag sich daher empfehlen, zunächst die Beobachtungen VON SODENS vorzustellen, um anschließend eine kritische Weiterführung zu versuchen.

4 CRÜSEMANN (1978), 175.

5 Vgl. dazu die demnächst erscheinende Monographie "Die Tochter Pharaos".

6 Zu dieser Konzeption vgl. vor allem P. WEIMAR, Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte des Pentateuch (BZAW 146), Berlin 1977, 31-4; Ders., Die Berufung des Mose. Literaturwissenschaftliche Analyse von Exodus 2,23-5,5 (OBO 32), Freiburg-Göttingen 1980, 213f. 218f.

7 Angelpunkt für die Neuinterpretation ist die literarische Spannung zwischen V.1 und V.4, wo plötzlich die vorher nicht erwähnte "Schwester"

Ausgehend von der Annahme, daß "der Jahwist aller Wahrscheinlichkeit nach zur Zeit Salomos geschrieben hat"<sup>11</sup>, findet VON SODEN nach eigenem Eingeständnis zu dem Gedanken, "daß in Gen 2-3 auf Salomo angespielt sein könnte", über die merkwürdige Tatsache, daß die Erzählung eine "führende Rolle der Frau" präsentiert<sup>12</sup>. Den Zeitgenossen des Jahwisten biete sich aber nur in der Gestalt der von Salomo geheirateten "Tochter Pharaos" eine Persönlichkeit an, die "eine starke Stellung und vermutlich auch einen beträchtlichen Einfluß" besessen habe und als "Königin fremder Herkunft" für den Jahwisten allzu dominant gewesen sei. Indem die "Adam-Eva-Geschichte" den "Adam in einer etwas unwürdigen Abhängigkeit von seiner Frau zeigt, die doch zuvor aus seiner Rippe geschaffen war, könnte sie in der Tat auf eine als unwürdig kritisierte Abhängigkeit des Salomo von seiner ägyptischen Frau hinweisen". Der Jahwist habe dazu "nicht von ungefähr das Motiv des Baumes der Erkenntnis von Gut und Böse so in den Mittelpunkt seiner Erzählung gestellt"<sup>13</sup>; als "besonders verderblich" habe er "gewiß die Einflußnahme der Königin aus Ägypten auf die Diskussion über Gut und Böse angesehen". Mit der Ägypterin könne aber "auch das schwierige Motiv des Eingreifens der Schlange als Verführer der Eva gegenüber zu tun haben"<sup>14</sup>. Angesichts der "Beziehungen der Schlangen zur Götterwelt", in Ägypten in "verwirrender Vielfalt" bezeugt, so etwa in der "Geschichte vom Schiffbrüchigen", wo die "göttliche Schlange" die Fähigkeit zeige, "tiefsinnige Gespräche zu führen", müsse die "Möglichkeit, daß die Schlange die damaligen Hörer an unerwünschte ägyptische Einflußnahmen auf den Hof zu Jerusalem erinnern soll, immerhin ernsthaft in Betracht gezogen werden".

Obwohl unsere eigenen, von der These VON SODENs zunächst völlig unabhängig geführten Untersuchungen grundsätzlich zum gleichlautenden Ergebnis einer Deutung der jahwistischen Erzählung als kritischer Antwort auf konkrete Einflußnahme ägyptischer Provenienz am salomonischen Hof führen, ist es um der Vertiefung und Weiterentwicklung der These willen angemessen,

in Erscheinung tritt.

8 Auch die unterstellte Motivation, die Levitin habe ihr Kind lediglich der drohenden Tötung durch den Pharao wegen ausgesetzt, beruht auf sekundärer Interpretation: der Vorwurf trifft zunächst die 'unmenschliche' Rigorosität der Leviten überhaupt, die ihrer Verwandten nicht achten (vgl. etwa Ex 32,25-29; Dtn 33,9).

9 Vgl. dazu vor allem WEIMAR (1977), 112ff.

10 W. VON SODEN, in: WdO 7 (1973-74), 228ff. 11 VON SODEN (1973/74), 230.

den eigenen Untersuchungsgang vorzuführen und zugleich an dem Vorgehen VON SODENs zu messen.

Die in den Ausführungen VON SODENs offenbar vorausgesetzte literarische Einheitlichkeit der Sündenfallerzählung kann nach einer eingehenden literaturwissenschaftlichen Analyse von Gen 2-3 nicht mehr die gleiche Anerkennung finden, wie es noch nach der "überlieferungsgeschichtlichen" Betrachtung möglich erscheinen mochte<sup>15</sup>. Allerdings wird sich auch die "redaktionsgeschichtliche" Untersuchung die Anfrage gefallen lassen dürfen, ob sie auf überzeugender Redaktionskritik beruht, d.h. die methodischen Vorstufen in ihrer im Prinzip fest umrissenen und beschreibbaren Kompetenz beläst, ohne sie von vornherein in den Dienst der Erhebung redaktioneller Perspektiven zu nehmen<sup>16</sup>.

Es bedarf keines ausgiebigen Kommentars, daß die augenfälligsten Kriterien literarkritischen Vorgehens, Doppelungen und Wiederholungen<sup>17</sup>, eine definitive Entscheidung über Einheitlichkeit oder Zusammengesetztheit des Textes Gen 2-3 nicht gestatten. Anders steht es mit den feststellbaren Spannungen, die nicht erst im Zusammenhang formkritischer Argumentation geltend gemacht werden dürfen<sup>18</sup>. Die folgenden Ausführungen basieren auf der Katalogisierung und Klassifikation aller erkennbarer Spannungen, die der jetzige Text von Gen 2-3 vorzuweisen hat. Da sich aufgrund der Beobachtungen VON SODENs eine Konzentration auf denjenigen jetzigen Teil der Sündenfallerzählung anbietet, der die Versuchungsszene Gen 3,1-7 enthält, legt sich eine Konzentration auf die Fragestellung nahe, ob sich nicht gerade bei der Beurteilung dieses vorläufig mit kontrollierbedürftigem Inhaltswissen abgesteckten Textbereichs für unseren Zusammenhang signifikative Spannungen namhaft machen lassen. Aus dem Komplex der offenbaren Unstimmigkeiten sollen also diejenigen spezielle Beachtung finden, die das Verhältnis zwischen Gen 3,1-7 und dem Kontext berühren.

Die deutlichste Spannung resultiert aus der Beobachtung, daß in 3,1ff wie selbstverständlich auch "die Frau" als Empfängerin des an "den Menschen"

12 VON SODEN (1973/74), 233.

13 VON SODEN (1973/74), 234.

14 VON SODEN (1973/74), 235.

15 Hierzu vgl. vor allem O.H. STECK, Die Paradieserzählung. Eine Auslegung von Genesis 2,4b-3,24 (Biblische Studien 60), Neukirchen-Vluyn 1970, 41ff.

16 Vgl. dazu vor allem WEIMAR (1977), 112f.

17 Dazu W. RICHTER, Exegese als Literaturwissenschaft, Göttingen 1971, 51-5.



gerichteten Verbots gilt, von einem bestimmten Baum zu essen (2,17)<sup>19</sup>. Unvermittelt ist zudem von einem Baum "in der Mitte des Gartens" die Rede, dessen Identität mit dem in 2,17 genannten "Baum der Erkenntnis" kommentarlos vorausgesetzt wird, obwohl nach 2,9 mit dem "Lebensbaum" zu rechnen gewesen wäre, der erst wieder in 3,22.24 eine Rolle spielt<sup>20</sup>.

Während sich mit dem Übergang von 2,25 zu 3,1 zwar ein (literarkritisch noch nicht relevanter) Szenenwechsel, aber keine signifikante Spannung ergibt, zeigt 3,8 im Verhältnis zu 3,3 eine deutliche Divergenz in Gestalt der variierenden Ortsbestimmung *btwk c<sub>s</sub> hgn* im Vergleich mit der Formulierung *h<sup>c</sup><sub>s</sub> 'šr btwk hgn*<sup>21</sup>. Gegenüber der auch durch weitere Beobachtungen fixierbaren Isolation von 3,8<sup>22</sup> läßt sich in 2,25 und 3,7 eine literarische Korrespondenz wahrnehmen, die beide Verse im wesentlichen<sup>23</sup> einer Hand zuweisen und zugleich eine Art Rahmung definieren läßt, mit welcher der Textbereich 2,25-3,7 fürs erste als geschlossener Sinnzusammenhang erscheinen könnte, zumal sich auch 2,24 bei näherer Betrachtung als im jetzigen Kontext isolierte Erklärung zu erkennen gibt<sup>24</sup>.

Doch auch der so homogen anmutende Textzusammenhang 2,25-3,7 ist nicht ohne literarische Probleme. Wenn auch der Tatbestand, daß im Gebrauch der Gottesbezeichnungen gegenüber dem übrigen Bestand von Gen 2-3 eine auffällige Disparität greifbar zu sein scheint<sup>25</sup>, den Verdacht auf einheitliche Abfassung nähren könnte, ist doch die besondere Aufmerksamkeit auf 3,5f zu richten. In 3,5d setzt sich die syntagmatische Position von *'lhy* klar von der sonstigen Verwendung des Ausdrucks als Appellativum ab, eine Beobachtung, die eine Abtrennung dieses Versteils nahelegt<sup>26</sup>. Die jetzige Fassung von 3,6 zeigt in 6cd Objektsatzgebilde, die "mit dem vorgegebenen Erzählzusammenhang in keiner inneren Verbindung" stehen<sup>27</sup>, so daß mit einer ursprünglichen Folge von 6ab.e-h zu rechnen sein wird.

Die literarkritischen Erwägungen haben spätestens hier die Grenze ihrer Kompetenz erreicht. Zu fragen ist aber, ob sich nicht noch mit Hilfe formkritischer Beobachtungen insbesondere im Verlauf von 3,6 Spuren eines

18 Dazu RICHTER (1971), 55ff.

19 Vgl. dazu STECK (1970), 23, der diese wie auch die folgende Beobachtung zwar zur Sprache bringt, nicht aber literarkritisch behandelt.

20 Vgl. STECK (1970), 22.

21 Vgl. WEIMAR (1977), 123.

22 Vgl. dazu WEIMAR (1977), 123.

23 In 2,25 kann mit einem zusätzlichen Eintrag von *h'dm w'stw* gerechnet werden (vgl. WEIMAR 120, der auch auf die "Stichwortverknüpfung" von

Vorgangs aufweisen lassen, den man vielleicht als literarische Substitution bezeichnen könnte, ohne daß in der Formulierung der sich daraus ergebenden Konsequenzen Spannungen oder Nahtstellen erkennbar wären, die für eine literarkritische Stellungnahme ausreichen<sup>28</sup>. War nämlich in dem Dialogteil 3,1-5 noch eine klare Dominanz der Schlange (Initiative und zwei Redestücke gegenüber einer Antwortrede der Frau) zu konstatieren, wird die Frau nunmehr in 3,6a ihrerseits augenfällig dominant im Verhältnis zu "ihrem Mann bei ihr" ('yšh C<sub>mh</sub>), mit welcher Prädikation (6g) eine semantische Differenz zur vorausgehenden Bezeichnung "der Mensch" verbunden ist<sup>29</sup>. Es gibt ferner zu denken, daß vom "Mann" nicht eigens gesagt wird, ob er den Eindruck der "Frau" teile, daß von dem Baum "gut zu essen" sei (6b), so als ob keinerlei Überredungskunst notwendig sei, die den Mann direkt einbezogen hätte, ja nicht einmal eine auch dem Mann auffallende Attraktivität des Objekts gegeben sei. Obwohl nun dem Mann keinerlei Initiative zugemessen wird, was bei der Dominanz "des Menschen" gegenüber der "Frau" in 2,18-23 ins Auge fallen muß, wird schließlich doch sowohl von der "Frau" wie dem "Mann" jeweils gesondert das Essen ausgesagt: während die Frau "sah", "nahm" und "aß", dazu auch noch "gab", heißt es vom Mann nicht einmal, daß er genommen habe, sondern nur, daß "er aß". So wird die Aussage über das Essen des Mannes formal in eine Enge geführt, die zwar äußerst geschickt durch die Versetzung an das Ende der Narrative (6h) zum Ausdruck gelangt, zugleich aber fragen läßt, ob die jetzige in sich keineswegs brüchige Formulierung die ursprüngliche Intention von 3,6 wiedergibt.

Hier darf mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß 3,6 in der ältesten Fassung vom "Sehen" "des Menschen" gesprochen hat, der von den Baumfrüchten nahm und aß, ohne daß ursprünglich von einer Mitwirkung oder gar führenden Rolle der Frau die Rede gewesen sein muß<sup>30</sup>. Diese entstammt vielmehr der gezielten Ausdrucksintention eines Bearbeiters, dem es um die Artikulierung der negativen Initiativfunktion "der Frau" gegangen ist.

2,25 und 3,1 mit Hilfe der Ausdrücke C<sub>rwmym</sub> (25a) und C<sub>rwm</sub> (1a) hinweist, eine Beobachtung, die auch die Wiederaufnahme der Assoziation durch C<sub>yrmm</sub> in 3,7 einbeziehen muß!

24 Dazu WEIMAR (1977), 120.

25 Vgl. u.a. K. BUDDÉ, BZAW 60 (1932), 47; H. HAAG, SBS 10 (1966), 48.

26 Vgl. WEIMAR (1977), 122. 27 WEIMAR (1977), 122.

28 Die methodische Problematik soll hier wenigstens berührt werden.

29 Vgl. dazu u.a. HAAG (1966), 48. 30 Vgl. WEIMAR (1977), 122f. 130, S. schon L. RUPPERT, in: BZ 15 (1971), 193.

Als am ehesten nachvollziehbare Lösung des literarischen Problems mag sich demnach der Vorschlag P. WEIMARS empfehlen, in der jetzigen Fassung von 2,25-3,7 originär jahwistische Arbeit zu erblicken, die lediglich in 3,6 eine ältere Darstellung redigiert, welche wiederum im Zusammenhang mit einer ehemals eigenständigen, vorjahwistischen Sündenfallerzählung gesehen werden darf<sup>31</sup>. Auf das Konto des jahwistischen Redaktors sollte das Auftreten der Schlange ebenso wie die gegenüber dem Mann so dominant gesetzte Rolle der Frau gehen. Erst auf der literarischen Ebene der jahwistischen Redaktion wird das Problem einer Begründung für die ausnehmende Position akut, die Schlange und Frau zuteil werden.

Es sollte eigens beachtet werden, daß sowohl von "der Schlange" wie auch von "der Frau" die Rede ist. Die Determination ist in diesen Fällen ein formales Mittel, um eine Typisierung zu betreiben, die hinwieder dem Hörer oder Leser Assoziationen erlaubt, ohne die historischen Gestalten im zeitgeschichtlichen Horizont direkt beim Namen zu nennen. Wir haben hier den gleichen Vorgang vor uns, der in der schon zitierten Erzählung von der Auffindung und Rettung des ausgesetzten Mose (Ex 2,1-10) erkennbar wird, wo "die Tochter Levis" und "die Tochter Pharaos" als szenische Protagonisten eines historischen Schauspiels einander gegenüberstehen<sup>32</sup>.

Die mit den Beobachtungen VON SODENs gegebene Ausdehnung der antisalomonischen Tendenz auf die angeblich auf das Konto eines einzigen Autors gehende Gesamtfassung von Gen 2-3 bedarf nach allem einer Revision, da mit der Eingrenzung der jahwistischen Redaktionsarbeit zugleich Entwurf und Gegenentwurf einer Sündenfallversion in den Blick treten können. Es muß daher auch die Vermutung VON SODENs, das Motiv von der Erschaffung der Frau aus der Rippe des Menschen könne sich als Ausdrucksmittel einer Animosität gegenüber der fremden Herrscherin verstehen und "der Königin aus dem auf Israel sicher mit Hochmut herabsehenden Pharaonenhaus eine kleine Lehre geben" lassen<sup>33</sup>, allein schon wegen der zu unterscheidenden literarischen Ebenen auf Widerspruch stoßen. Mit welcher Tendenz auch immer jenes Motiv der Erschaffung der Frau ursprünglich versehen sein mag, der Jahwist hat es jedenfalls nicht als eigenes Element der Kritik an den besonderen Verhältnissen z.Z. Salomos eingebracht.

31 Vgl. WEIMAR (1977), 130.

32 Dazu vorläufig WEIMAR (1977), 31ff; vgl. oben Anm.6.

33 VON SODEN (1973/74), 233, Anm.6.

Bevor mit dem Blick auf die zeitgeschichtliche Situation der Verbindung Salomos mit dem Pharaonenhof die Funktion "der Frau" in Gen 3,1-7 näher zu analysieren sein wird, sollte die Rolle "der Schlange" intensiver, als es VON SODEN zu tun vermochte, auf dem Hintergrund aus Ägypten importierter Vorstellungen bedacht werden.

Ohne Zweifel ist die Schlange der jahwistischen Darstellung mehr als bloß ein "Requisit mythischen Denkens"<sup>34</sup>, sie muß vielmehr als Symbolfigur einer zeitgenössisch wirksamen Strömung ägyptischer Provenienz betrachtet werden. Die durch VON SODEN nur in relativ undifferenzierter Weise vermittelte Bedeutung der Schlange kann facettenreicher vor Augen treten, wenn man die Möglichkeit bedenkt, daß in Ägypten jedwede Göttin die Gestalt einer Schlange annehmen kann, wie die Determinierung des Wortes für "Göttin" im Ägyptischen erweist<sup>35</sup>. Die Konturen der hier gemeinten Schlange sind allerdings die einer aufgerichteten Kobra, deren verbreitete Funktion als apotropäisches und der kosmischen Ordnung (Maat) dienendes Symbol hier keiner eigenen Erörterung bedarf<sup>36</sup>. So ist auch VON SODENS allzu energische Abwehr der Vorstellung einer Verwandtschaft der Paradiesschlange mit dem Uräussymbol<sup>37</sup> nicht ohne weiteres mitvollziehbar, da dieses zweifellos mit der Idee der Maat in Verbindung steht.

Die Einführung der Schlange kann aber noch präziser als mit ihrer Beziehung zur Weltordnung und Weisheit nach ägyptischer Vorstellung begründet werden. Eine fast ausschließliche Verkörperung einer bestimmten Göttin in der Kobragestalt findet sich bei der Göttin Renenutet, einer bekannten Vegetations- und Erntegottheit, welcher die Griechen den Namen "Thermuthis" gegeben haben<sup>38</sup>. Diese Fruchtbarkeitsgottheit kann besonders häufig mit dem Epitheton *nb(t) k3(w)* "Herrin der Nahrung" ausgestattet werden<sup>39</sup>, eine Prädikation, die neben Darstellungen einer "Königsfigur, beschützt von einer aufgerichteten Schlange mit Gehörn, Sonnenscheibe und Federkrone" eine "direkte Beziehung zwischen Nahrungsfülle und Schlangengöttin" verdeutlicht<sup>40</sup>. Es kann kein Zweifel sein, daß man eben diese Gottheit auch als Garanten der kosmischen Ordnung, des Urgrunds der Weisheit, betrachtet hat<sup>41</sup>.

34 H.J. STOEBE, in: Congress Volume Rome 1968 (VTS), Leiden 1969, 213.

35 Vgl. dazu u.a. E. GRAEFE, in: Göttinger Miscellen 38 (1980), 51.

36 Dazu zuletzt u.a. O. KEEL, Jahwevisionen und Siegelkunst (SBS 84/85), Stuttgart 1977, 83ff.

37 Vgl. VON SODEN (1973/74), 235, Anm.11.

Mindestens ebenso bedeutsam wie die Funktion der Renenutet-Thermuthis als "Ernährerin"<sup>42</sup> und wohl auch eng mit dieser verbunden ist ihre Rolle als "Vorsteherin des Kleidergemachs", d.h. als Gottheit, die für die Bekleidung Sorge trägt<sup>43</sup>. Es ist denkbar, daß sich diese Vorstellung aus dem Charakter der Göttin "als Vegetationsgöttin entwickelt haben" mag, "insofern sie auch die Flachsernte spendet"<sup>44</sup>.

Insgesamt sind dieser Gottheit Qualitäten zu eigen, die sie als eine "Personifikation des G l ü c k e s und des S e g e n s" erscheinen lassen können<sup>45</sup>.

Bei der derart weitreichenden Kompetenz der Renenutet kann es nicht wundernehmen, daß sie in der ägyptischen Religionsgeschichte auch mit bedeutungsverwandten Gottheiten synkretistisch verknüpft werden konnte. So begegnet uns in der "triunen Namensform" Nechet-Renenutet-Hathor des Neuen Reichs eine Assoziation, die den göttlichen Ursprung der Lebensfülle in höchster Potenz zum Ausdruck bringt<sup>46</sup>.

Es ist eigens darauf zu verweisen, daß die Gottheit mit dem ausgesprochenen Funktionsfeld der Versorgung des Menschen in den Reigen derjenigen Götter und Göttinnen gehört, die als "persönliche Götter" in Erscheinung treten und denen sich eine "persönliche Frömmigkeit" widmen kann<sup>47</sup>. Als Beispiel möge neben der rundplastischen Darstellung Amenophis II. unter dem offenbaren Schutz der Schlangengottheit (Abb. 1)<sup>48</sup> das sog. Senenmut-Kryptogramm dienen, das den Namen der Königin Hatschepsut in engster Verbindung mit der Schlangengöttin und der Maat deuten läßt<sup>49</sup>. Vielleicht darf man in diesem Kryptogramm sogar so etwas wie den Ausdruck höfischer Frömmigkeit sehen, die für die Vorstellung eines besonders engen Verhältnisses zwischen Königin und Schlangengottheit beispielhaft sein und eine intensive Nachwirkung haben konnte. In diesem Zusammenhang sollte auch bedacht werden, daß schon im Mittleren Reich der König "im übertragenen Sinn als Gottheit NN" gelten kann, "wenn man ausdrücken will, er besitze

38 Dazu vorläufig noch H. BONNET, RÄG 803-5.

39 Vgl. dazu jüngst GRAEFE (1980), 49 mit Anm.19f. (Lit.).

40 GRAEFE (1980), 49.

41 Vgl. zuletzt M. EATON-KRAUSS, in: Ägyptische Kunst aus dem Brooklyn Museum, Berlin 1976, Nr. 34.

42 Vgl. den Wortstamm *rnn* (dazu BONNET, RÄG 803a).

43 Vgl. dazu BONNET, RÄG 803b.

44 BONNET, RÄG 803b.

45 BONNET, RÄG 803b.

46 Vgl. GRAEFE (1980), 49f.

47 Vgl. GRAEFE (1980), 50, Anm.26.

48 Kairo, JE 39394.

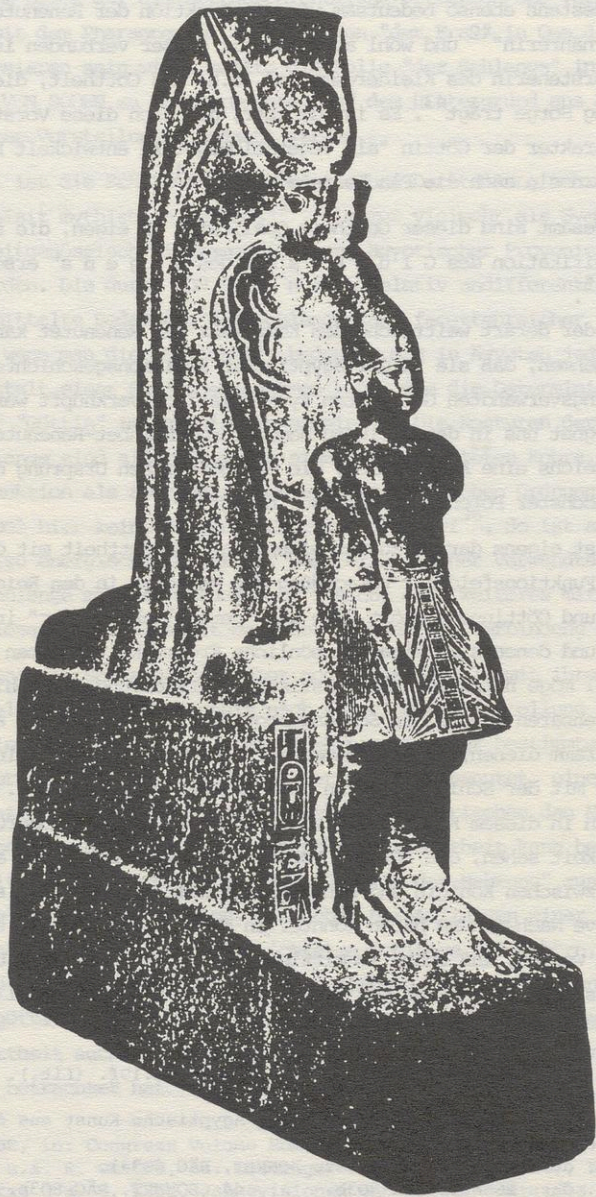


Abb. 1

deren Macht"<sup>50</sup>, eine Vorstellung, die gerade auch zur Beurteilung des gegenseitigen Verhältnisses von König(in) und Schlangengottheit bemüht werden darf, zumal nach Ausweis von Belegstellen der 20. Dynastie und der Ptolemäerzeit eben die Göttin Renenutet ihre eigene Machtbefugnis durch den König repräsentiert sein läßt<sup>51</sup>. Dies bedeutet, daß der König und die Königin unter der Protektion der "Nährschlange" mit der göttlichen Versorgungsgabe ausgestattet werden können, worin auch eingeschlossen ist, daß die dieser Gottheit eigene Zuordnung zur Maat-Weisheit königliche Vergegenwärtigung erhält.

Auf dem Hintergrund der Vorstellungswelt um die Göttin Renenutet läßt sich nun m.E. konkreter erfassen, welche Intention der jahwistischen Darstellung der Rolle des einen Protagonisten, "der Schlange", in Gen 3,1ff. innewohnt. Diese Schlange, die ja um ihrer Weisheit willen apostrophiert und von den "Tieren des Feldes" abgehoben wird (1), erscheint als sprechendes Wesen, das an einer besonderen Ernährung des Menschen Interesse zeigt, wodurch weisheitliche Erkenntnis vermittelt werden soll (5). Hervorhebung und Charakteristik geschehen aber um der gezielten Kritik an dem höfisch-weisheitlichen Einfluß einer Vorstellung willen, die als "Importware" aus Ägypten zu einer Konkurrenzidee für den überkommenen YHWH-Glauben Juda-Jerusalems zu werden droht, die Überzeugung nämlich, daß die Repräsentation göttlich-weisheitlicher Versorgung in Gestalt der Schlangengottheit ohne weiteres mit der Vorstellung vom bewegenden und beweglichen Schutzgott israelitischer Tradition<sup>52</sup> vereinbar und auch sogar zu einem Platztausch berufen sein könne.

Vielleicht läßt sich mit dem Blick auf die Funktionen der Renenutet auch deutlicher erkennen und tiefer begründen, weshalb nach der Darstellung des J im Gefolge des Essens vom Baum der Erkenntnis die Erfahrung der Nacktheit steht (7). Gerade der Glaube wird diskreditiert, der sich jener Gottheit mit umfassender Versorgungskompetenz (Nahrung und Bekleidung) zuwendet und dabei die spezifische Orientierung an YHWH aus dem Bewußtsein zu verlieren droht. Die Erfahrung ist nach jahwistischer Konzeption unausweichlich, daß in der Gefolgschaft dieser Schlange und deren Versorgungsangebot zwar eine Erkenntnis, aber doch nur das Wissen um die eigene Nacktheit wachgerufen wird. Die Schlange wird zum Symboltier einer Weisheit ohne YHWH.

49 Vgl. GRAEFE (1980), 51, der allerdings hier keine "theologische Implikationen" wahrnehmen will. 50 GRAEFE (1980), 51, Anm.28.

Das Pro und Contra gegenüber einem sich etablierenden Schlangenkult in Jerusalem spiegelt sich im übrigen nicht nur in der Erzählung über die eherne Schlange (Num 21,4-9)<sup>53</sup>, sondern auch in der Mitteilung von der Destruktion des Nehustan in Jerusalem durch Hiskia (2 Kön 18,4)<sup>54</sup>, vor allem aber wohl im Kontext der Berufungsvision Jesajas (Jes 6), wo der Funktion der "Serafen" sowohl Würdigung wie auch Relativierung gegenüber der Omnipotenz YHWHs zuteil wird<sup>55</sup>.

Der Blick muß sich natürlich auch auf den Fluchspruch über die Paradiesesschlange (Gen 3,14f) richten, obwohl hier allem Anschein nach redaktionelle Arbeit nachjahwistischer Provenienz vorliegt<sup>56</sup>. Ohne schon an dieser Stelle ins Detail zu gehen<sup>57</sup>, sei doch darauf aufmerksam gemacht, daß sich sowohl die angekündigte "Feindschaft" (15a) wie auch die wechselseitige Bedrängnis (15bc) von Schlange und Frau samt deren jeweiligen Nachkommen kaum anders als auf dem Hintergrund der religionspolitischen Aktivitäten Hiskias verstehen lassen, der dem Auswuchs der Schlangensymbolik und -verehrung in Jerusalem anscheinend endgültig den Garaus gemacht hat (2 Kön 18,4). Die aufgerichtete Kobra mit erhobenem Kopf wird zur kriechenden, von unten her schnappenden Schlange erniedrigt.

Nun aber zurück zu jener "Frau", die offenbar der "Schlange" auf so spezifische Weise Einlaß gewährt hat: es kann sich tatsächlich nur um die an den Königshof in Jerusalem gelangte "Tochter Pharaos" handeln, die als Königin an der Seite Salomos einen ägyptischen Einfluß in bisher nicht gekanntem Ausmaß die Wege ebnen konnte. Wenn eine exemplarische Königin wie Hatschepsut in Ägypten so außerordentlich unter dem Protektorat einer 'persönlichen Schlangengottheit' stehen kann, daß ihr selbst dadurch göttliche Qualitäten zu eigen werden, wird es nicht verwundern, wenn auch die ägyptische Prinzessin in Jerusalem mit heimischer Religiosität aufwarten konnte, um zugleich aber den Protest jahwetreuer Kreise mit ihrem Widerwillen gegenüber jedweder fremdartigen kultischen Verehrung und aller religiösen Konkurrenz zu provozieren.

51 Vgl. WB Belegst. II, 437,8 (dazu GRAEFE 51, Anm.28). Weitere Informationen zu Renenutet bei J. BROEKHUIS, *De godin Renenwetet*, Assen 1971.

52 Hierzu vgl. u.a. M. GÖRG, in: *Kairos* 18 (1976), 256-64.

53 Dazu u.a. K. JAROŠ, *OBO* 4 (1974), 259-81; H. MARUSCHG, *Die Erzählung von der ehernen Schlange (Num 21,4-9) in der Auslegung der frühen jüdischen Literatur*, Frankfurt-Bern 1981. Vgl. ferner jetzt J. HAHN, *Das*



Die jahwistische Kritik zielt demnach auf den vermeintlich unheilvollen Einfluß ägyptischer Religiosität am königlichen Hof, wo um der Ausrichtung nach dem Gepräge der alten westlichen Kulturturnation willen, wegen der wohl als exemplarisch empfundenen Selbstdarstellung des Königtums in Ägypten und des Bestrebens, in Jerusalem annähernd vergleichbare Strukturen in architektonischer und administrativer Hinsicht zu schaffen, Lebensformen und gesellschaftliche Praktiken des vorstaatlichen Israel ohnehin einer sukzessiven Überfremdung ausgesetzt gewesen sein mögen<sup>58</sup>. Die Königin auswärtiger Provenienz mußte in den Augen derjenigen, die mit dem Schwinden der soziographischen Identität auf dem Wege zur Urbanisierung mit dem Anspruch auf nationale Repräsentanz auch die Kontinuität des mit den Traditionen der vorstaatlichen Zeit behafteten Glaubens an YHWH aufs Spiel gesetzt sahen, zu einer Personifikation der Versuchung werden. Mit Recht hat VON SODEN darauf aufmerksam gemacht, daß die Frau von Gen 3 "in keiner Weise ihre weiblichen Reize ausspielt, sondern rein intellektuell argumentiert"<sup>59</sup>. Dem jahwistischen Autor geht es in erster Linie um Artikulation eines Widerstands gegenüber weisheitlich-religiöser Infiltration in Jerusalem.

Die Heirat Salomos mit der "Tochter Pharaos" ist zu einem politischen Grunddatum in der Geschichte Israels<sup>60</sup> und zugleich zu einem Ausgangspunkt eines elementaren Widerstreits zwischen Anpassung und Bewahrung der Identität geworden<sup>61</sup>. Es wird sich empfehlen, auch hier die Spuren des Pro und Contra in alttestamentlichen Texten aufzuzeigen. Ohne diesen Untersuchungen hier vorzugreifen, mag jedoch nicht nur auf den zweiphasigen Werdegang von Ex 2,1-10<sup>62</sup>, sondern auch auf an der Heirat Salomos möglicherweise orientierte Grundmuster im Hohen Lied<sup>63</sup> einerseits und auf eliminierende Tendenzen in der deuteronomistischen Literatur<sup>64</sup> andererseits hingewiesen werden.

Die Auslegungsgeschichte hat der "Tochter Pharaos" einen bedenkenswerten Namen gegeben: Flavius Josephus und das Jubiläenbuch etwa nennen sie "Tarmut"<sup>65</sup>, womit ganz ohne Zweifel der Name Themuthis gemeint ist, der oben Gegenstand der Untersuchung war<sup>66</sup>. Es ist daran erinnert worden, daß sich für die Retterin des Mose eben der Name der ägyptischen "Wärterin" nahe-

---

"Goldene Kalb". Die Jahwe-Verehrung bei Stierbildern in der Geschichte Israels, Frankfurt-Bern 1981, 362f.

54 Vgl. die vorhergehende Anm. Dazu auch KEEL (1977), 72.

55 Vgl. vor allem KEEL (1977), 110-4; M. GÖRG, in: BN 5 (1978), 28-39.

legen mochte, obwohl dieser ursprünglich eine Göttin meint<sup>67</sup>. Wenn man allerdings in Rechnung stellt, daß der königliche Schützling der Gottheit Renenutet-Thermuthis, wie bis in die ptolemäische Zeit belegbar<sup>68</sup>, selbst als Träger des göttlichen Namens ausgewiesen werden kann, darf die Frage gestellt werden, ob die hellenistisch-jüdische Traditionsliteratur mit ihrer Namengebung nicht doch einer tiefer begründeten Erinnerung folgt, die mit der persönlichen und historischen Bindung der "Tochter Pharaos" an den Kult der Renenutet-Thermuthis verknüpft gewesen sein könnte<sup>69</sup>. Mehr als die bloße Vermutung sollte hier einstweilen jedoch keinesfalls zur Sprache kommen.

Obwohl wir mit den vorstehenden Erwägungen wieder über die religionsgeschichtliche Ortung der jahwistischen Sündenfallversion hinausgegangen sind und bereits der nicht mehr nur zeitgenössischen Perspektive und der weiteren Wirkungsgeschichte der Verbindung Salomos mit dem Pharaonenhof das Interesse widmeten, ist es m.E. angemessen, die Dimension der salomonischen Liaison mit Ägypten samt ihrer Rezeptionsgeschichte noch dadurch ins rechte Licht zu rücken, daß der internationale Aspekt deutlicher bewußt wird. Haben wir es doch mit einem Vorgang zu tun, der beispielsweise in der Heiratspolitik Ramses II. in Verbindung mit dem Hethiterkönig Hattusili und deren literarischer Nachwirkung bis hin zur ptolemäischen Bentreschstele<sup>70</sup> ein weit umfassenderes und zugleich exemplarisches Gegenstück hat, wie hier nicht eigens ausgeführt werden muß.

Zum Abschluß unserer Erwägungen über die literarische Reaktion auf das Verhalten Salomos sollte noch ein Problem zur Behandlung kommen, in dem noch einmal die Zielrichtung der jahwistischen und nachjahwistischen Kritik transparent werden könnte. Es geht um das Problem der Namengebung Eva, deren hebräische Fassung nach Gen 3,20 als "Mutter aller Lebendigen" zu deuten ist. Für die Bewertung dieser Aitiologie ist von Belang, wie die literarische Position von Gen 3,20 zu bestimmen sein wird. Hier besteht kein Zweifel, daß es sich um "eine nachträgliche Erklärung" "aus

56 Vgl. dazu vorläufig WEIMAR (1977), 130f.

57 Näheres dazu in BN 17 (1982).

58 Dazu im einzelnen M. GÖRG, Die Beziehungen Israels nach Ägypten (Erträge der Forschung), Darmstadt 1982.

59 VON SODEN (1973/74), 233.

60 Vgl. dazu zuletzt M. GÖRG, in: Wissenschaft und Weisheit 43 (1980), 138 mit Anm. 40 (Lit.).

61 Näheres dazu in M. GÖRG, Die Tochter Pharaos (vgl. Anm. 5).

62 Dazu vorläufig die in Anm.6 notierte Literatur.

weitem Abstand" handelt<sup>71</sup>, die einer "jüngeren Redaktionsschicht" zuzuweisen ist<sup>72</sup>. Es bedarf auch keines besonderen Kommentars, daß die vom Redaktor gebotene Erklärung des Namens *hawwā* aus philologischen Gründen nicht ohne weiteres nachvollziehbar ist.

Trotz der vielfältigen Versuche, zu einer allseits plausiblen Etymologie des Namens zu gelangen<sup>73</sup>, bleibt die Lösung des Problems vorerst noch ein Postulat. Von den bisherigen Deutungsvorschlägen mögen zwei an dieser Stelle besondere Erwähnung finden. Der Versuch, unter Anknüpfung an das aram. Wort *ḥewjā'* "Schlange" rabbinischer Interpretation zu folgen<sup>74</sup>, könnte zwar einer Assoziation entsprechen, die bei der Betrachtung der hellenistisch-jüdischen Namengebung 'Thermuthis' zur Sprache kam, wird indessen kaum die hebräische Namensform *hawwā* zufriedenstellend erklären können<sup>75</sup>. Auch der Vorschlag jüngsten Datums, den Namen mit dem ugar. *ḥwt* "Leben" zusammenzustellen, demnach einen "kanaan.-phön. Ursprung" anzunehmen und eine Übernahme des Wortes ins Hebräische in der Gestalt anzusetzen, "wie es in der alten Sprache der Eingeborenen gesprochen wurde"<sup>76</sup>, mag zwar der in Gen 3,20 gebotenen Erklärung recht nahe stehen, läßt aber eine lautlich und semantisch überzeugende Deutung nicht erkennen, die zugleich die Namenbildung als solche rechtfertigen könnte.

Die soeben zitierte Deutung hat aber wohl mit der Erkenntnis recht, daß *hawwā* "im alten Israel ein Fremdelement war"<sup>77</sup>. Könnte es nicht sein, daß auch in diesem Fall ein Fremdeinfluß aus Ägypten greifbar ist? Und zwar in Gestalt eines Titels, den Salomos Frau übernommen und den man später als Namen mißverstanden hat? Für den scheinbaren Eigennamen *𐤀𐤏𐤍𐤍* (1 Kön 11,19f), der eigentlich *t3 ḥmt njswt* "Die Königin" bedeutet<sup>78</sup>, ist dieser Vorgang bekanntlich exemplarisch belegt<sup>79</sup>. Sollte dies auch für die semantische Entwicklung zum Namen 'Eva' zutreffen?

63 Näheres dazu in BN 17 (1982). 64 Vgl. Anm.58.

65 Josephus a 1,224f.232; Jub XLVII 4 (vgl. jetzt K. BERGER, Das Buch der Jubiläen, Gütersloh 1981, 540).

66 Bei Artapanus heißt die "Tochter Pharaos" 'Meris', ein Name, der vielleicht dem GN Meret für eine ebenfalls schlangengestaltige Göttin entspricht (Beispiel bei: M. TOSI - A. ROCCATI, *Stele e altre epigrafi di Deir el Medina*, Torino 1972, Nr. 50063 mit Komm. S. 101).

67 Vgl. BONNET, RÄG 803 mit Lit. 68 Vgl. GRAEFE (1980), 51, Anm.28.

69 Vgl. aber auch die rabbinische Deutung des Namens 'Eva',s.u.

70 Näheres dazu bei E. EDEL, *Ägyptische Ärzte und ägyptische Medizin am hethitischen Königshof*, Opladen 1976, 59-63.

Für die Suche nach einem ägyptischen Äquivalent für *ḥawwā* kann allerdings nicht das in dem gerade zitierten Titel *t3 ḥmt njswt* enthaltene Wort *ḥmt* "Frau" in die engere Wahl kommen, da dieses nach Ausweis des koptischen  $\text{C} \zeta | \text{M} \epsilon$  eine mit *ḥawwā* nicht kompatible Lautgeschichte hat<sup>80</sup> und ja auch in dem besagten Titel/Eigennamen Tachpenes des AT eine eigenständige Vertretung zeigt. Es empfiehlt sich aber, das weibliche Gegenstück zu der Königstitulatur *ḥm* "Majestät", nämlich *ḥm.t* als Bezeichnung der Königin<sup>81</sup> mit den Schreibungen  $\text{ḥ} \overset{\circ}{\text{m}} \text{,}$  oder auch  $\text{ḥ} \overset{\circ}{\text{m}} \text{,} \text{Ḥ}$  d.h. mit dem Determinativ der Kobra (!) näher ins Auge zu fassen.

Analog zu der keilschriftlichen Wiedergabe des mit *hm* "Majestät" gleichartig geschriebenen Wortes *ḥm* "Diener" durch das Element *ḥam*<sup>82</sup> und mit Beachtung des sowohl im Semitischen wie auch im Ägyptischen gut bezugten Wechsels *m/w*<sup>83</sup> läßt sich m.E. folgende Entwicklung ansetzen:

$\text{ḥm.t/ḥam} \sim \text{t} > \text{ḥama} > \text{ḥammā} > \text{ḥawwā}$

Dabei bedarf der reguläre Abfall des Feminin-t keines Kommentars; für das Phänomen der Verdopplung des mittleren Radikals lassen sich ähnlich gelagerte Beispiele im Arsenal der alttestamentlichen Fremdwörter aus dem Ägyptischen anführen<sup>84</sup>. Unüberwindliche Probleme auf der lautlichen Ebene sind damit nicht gegeben.

Die semantische Seite mit dem Übergang des Titels "Königin" zu dem später als Name mißverstandenen 'Eva' könnte aufs Neue zu Bewußtsein führen, daß mit der von der Tradition so benannten Persönlichkeit letzten Endes die "Tochter Pharaos" am Hofe Salomos gemeint ist. Bezeichnend ist auch, daß die vom Jahwisten angezielte Negativwertung dieser Frau in der späten Namenssatiologie einen Umschlag ins Positive erfährt. Die Gründe hierfür sollen hier allerdings nicht mehr zur Debatte stehen.

71 C. WESTERMANN, Genesis (BK I/1), Neukirchen-Vluyn 1974, 365.

72 WEIMAR (1977), 129: dort nähere Begründung.

73 Jüngster Bericht bei A.S. KAPELRUD, in: ThWAT II, 795-97.

74 Vgl. u.a. Th. NÖLDEKE, in: ZDMG 42 (1887), 487.

75 Zur Kritik vgl. H. RINGGREN, in: BHH I, 449; KAPELRUD 795 u.a.

76 KAPELRUD 796. 77 KAPELRUD 798.

Dazu zuletzt BN 14 (1981), 17. 79 S. ferner auch BN 11 (1980), 29ff.

80 Vgl. W. WESTENDORF, KHW s.v. 81 WB III, 92f.

82 Vgl. H. RANKE, Keilschriftliches Material zur altägyptischen Vokalisation (AKAW), Berlin 1910, 56.

83 Vgl. dazu M. GÖRG, in: GM 43 (1981), 27f. mit Lit.

84 Vgl. z.B. das hebr.  $\text{Nḥn} < \text{m3rw}$  (dazu vorläufig M. GÖRG, GM 20, 29f.).

Im Nachtrag zu den vorstehenden Erwägungen möge noch die theseartige Formulierung einiger theologischer Konsequenzen gestattet sein, die sich insbesondere im Blick auf die "biblische Anthropologie" ergeben können<sup>85</sup>.

1. Der Jahwist will seinen Zeitgenossen erfahrene Geschichte transparent machen: das vom öffentlichen Bewußtsein wahrgenommene Verhalten Salomos erscheint ihm als Ärgernis, das zur Kritik herausfordert. Seine Kritik am Königtum bedeutet zugleich Kritik am scheinbar exemplarischen Menschentum.
2. Der Jahwist aktualisiert und konkretisiert überkommene Erkenntnisse zur Verschuldung "des Menschen", die ihrerseits in Erfahrungen beim gesellschaftlichen Umbruch im Zuge der Staatswerdung Israels<sup>86</sup> ihre Wurzel haben werden. Die Konkretion betrifft die Gegenwart der fremden Frau am Königshof und deren vermeintlich unheilvollen Einfluß auf den König.
3. Wie die vorjahwistische Darstellung geht auch die jahwistische mit ihrer typisierenden Determination im Kontext der Erschaffung aller Lebewesen durch YHWH in den Bereich der Anfänge, der sich als Elementarprozeß der Selbstverschuldung darstellt. Um ein "unserer Geschichte jenseitiges Geschehen"<sup>87</sup> handelt es sich hierbei allerdings nicht: die "Urgeschichte" des "Sündenfalls" ist für den Jahwisten kritisches Kontrastbild für die Gegenwart.
4. Trotz der geschichtsbezogenen Akzentsetzung betreibt die jahwistische Redaktion nicht eine Herabsetzung "der Frau" um ihrer selbst willen, sondern erkennt auf die menschliches Fehlverhalten provozierende Versuchung der fremden Weisheit in Gestalt des Symbols für Versorgung und Erkenntnis neben oder gar ohne YHWH: Der Schlange als einem geschaffenen Wesen<sup>88</sup> kann nicht die Autorität ernsthafter Konkurrenz zukommen.
5. Die zeitgeschichtliche Orientierung des Jahwisten hindert die Absolutsetzung einer Urstandskonzeption<sup>89</sup>; da die Zielrichtung der Sündenfallversion in den Erfahrungen der Gegenwart liegt, geht es nicht um eine Dokumentation der Anfänge an sich. Die jahwistische "Anthropologie" ist in Wahrheit ein Sonderfall YHWH-zentrierter Gegenwarts kritik<sup>90</sup>.

85 Dazu bislang u.a. H.W. WOLFF, Anthropologie des Alten Testaments, München 1973, 128; WESTERMANN (1974), 376ff. 86 Vgl. E. OTTO, BN 15,91f.

87 WESTERMANN 376. 88 Vgl. E. HAAG, Der Mensch am Anfang, 1970, 177ff.

89 Vgl. WESTERMANN 376ff. 90 Zur nachjahwist. Theologie in Gen 3 s. BN 17.

## Der Schluß des Amos-Buches

## Ein Beitrag zur Redaktionsgeschichte des Amos-Buches

Peter Weimar - Münster

Daß das Amos-Buch Endprodukt einer komplex verlaufenden literarischen Entstehungsgeschichte ist, ist in der neueren Forschung von unterschiedlichen Ansatzpunkten her fortschreitend deutlicher geworden<sup>1</sup>. Ein gewichtiges Wort in dieser Frage kommt dabei unzweifelhaft dem umstrittenen Schluß des Amos-Buches zu<sup>2</sup>. Vor allem hat hier der abschließende Abschnitt Am 9,11-15<sup>3</sup> bzw. 9,8-15<sup>4</sup> hinsichtlich seiner Echtheit gleicherweise entschiedene Ablehnung wie dezidierte Verteidigung gefunden<sup>5</sup>. Hinter der Kontroverse um den Schluß des Amos-Buches steht dabei letztlich die Frage nach dem Selbstverständnis der Prophetie des Amos<sup>6</sup>.

- 1 Vgl. etwa W.H. SCHMIDT, Die deuteronomistische Redaktion des Amosbuches. Zu den theologischen Unterschieden zwischen dem Prophetenwort und seinem Sammler, ZAW 77, (1965) 168-193; H.W. WOLFF, Dodekapropheten 2. Joel und Amos (BK XIV/2) Neukirchen-Vluyn 1969, vor allem 129-138; I. WILLI-PLEIN, Vorformen der Schriftexegese innerhalb des Alten Testaments. Untersuchungen zum literarischen Werden der auf Amos, Hosea und Micha zurückgehenden Bücher im hebräischen Zwölfprophetenbuch (BZAW 123) Berlin 1971, 15-69; H.F. FUHS, Amos 1,1. Erwägungen zur Tradition und Redaktion des Amosbuches, in: H.J. FABRY (Hrsg.), Bausteine biblischer Theologie. FS G.J. Botterweck (BBB 50) Köln-Bonn o.J. (1977) 271-289. - Vgl. auch das zusammenfassende Urteil von S. WAGNER, Überlegungen zur Frage nach den Beziehungen des Propheten Amos zum Südreich, ThLZ 96 (1971) 653-670: "Die vielfältigen Untersuchungen, die gerade in den letzten Jahren zu Amos angestellt worden sind, deuten darauf hin, daß die Überlieferungs- und Redaktionsgeschichte des Amosbuches komplizierter ist, als bisher angenommen wurde" (653).
- 2 Prägnant und eindrücklich hat vor allem J. WELLHAUSEN, Die Kleinen Propheten, Berlin<sup>3</sup>1898 (Nachdruck<sup>4</sup>1963) 96 die literarische Problematik des Amoschlusses benannt. - Eine übersichtliche Zusammenstellung der Gründe, die gegen eine Herleitung des Amoschlusses vom Propheten selbst sprechen, findet sich bei W.R. HARPER, A Critical and Exegetical Commentary on Amos and Hosea (ICC) Edinburgh 1905 (Nachdruck<sup>4</sup>1953) 195f.
- 3 Vgl. nur H.W. WOLFF, BK XIV/2, 403-406.
- 4 Vgl. nur U. KELLERMANN, Der Amosluß als Stimme deuteronomistischer Heilshoffnung, EvTh 29 (1969) 169-183.

Um nicht von vornherein der Gefahr zu erliegen, nur die ausgetretenen Wege der Forschung noch etwas weiter auszutreten, ist die Untersuchung des Schlusses des Amos-Buches nicht auf das Problem von Am 9,8-15 bzw. 9,11-15 zu beschränken, vielmehr soll das ganze abschließende Kapitel des Amos-Buches Gegenstand der Untersuchung sein. Nach einer durchgehenden literarkritischen Analyse des Textes (1.) sind deren Ergebnisse redaktionskritisch auszuwerten (2.), um abschließend sodann nach den möglichen Folgerungen für die Redaktionsgeschichte des Amos-Buches selbst zu fragen (3.).

## 1. Literarkritische Analyse von Am 9

### 1.1 Literarische Struktur von Am 9

Anhand einer Analyse der literarischen Struktur von Am 9 wird zugleich auch die literarische Problematik des Textes deutlich. Formal gliedert sich der Text in zwei Teile (9,1-6 / 7-15), jeweils abgeschlossen durch einen zusammenfassenden Hinweis auf das Tun bzw. Reden Jahwes ("Jahwe ist sein Name" 9,6b / "spricht Jahwe, dein Gott" 9,15bß)<sup>7</sup>. Beide Teile sind sowohl thematisch (Gerichts-/Heilsankündigung) als auch durch die Verschiedenheit der literarischen Gestaltungsmittel gegeneinander abgegrenzt.

Innerhalb des *ersten Teils* (9,1-6) sind formal drei Textelemente zu unterscheiden (erzählerische Notiz 9,1aα / Jahwerede 9,1aß-4 / Hymnus 9,5+6), so daß dieser Teil als eine gerahmte Gottesrede erscheint, wobei die beiden Rahmenteile (9,1aα und 5+6) durch Stichwortverbindung ("mein Herr (Jahwe der Heerscharen)") und situativ (der Prophet als Subjekt der Aussage) aufeinander bezogen sind. Auf der anderen Seite erweist sich aber 9,5+6 formal (vgl. die Rahmung durch die Wendungen "und mein Herr, Jahwe der Heerscharen" 9,5aα und "Jahwe ist sein Name" 9,6b) wie thematisch als ein relativ in sich ge-

---

5 Für eine Herkunft des Amoschlusses vom Propheten selbst haben sich in jüngerer Zeit mit Nachdruck etwa V. MAAG, Text, Wortschatz und Begriffswelt des Buches Amos, Leiden 1951, 61f.247ff, H. GOTTLIEB, Amos und Jerusalem, VT 17 (1967) 430-463 (454-460) und W. RUDOLPH, Joel - Amos - Obadja - Jona (KAT XIII/2) Gütersloh 1971, 279-287 ausgesprochen.

6 Vgl. dazu etwa G.J. BOTTERWECK, Zur Authentizität des Buches Amos, BZ NF 2 (1958) 176-189 (189).

7 Eine gut orientierende Übersicht über alle literarischen Probleme des Textes gibt K. KOCH und Mitarbeiter, Amos. Untersucht mit den Methoden einer strukturalen Formgeschichte. Drei Teile (AOAT 30) Kevelaer - Neukirchen-Vluyn 1976 (vor allem I, 226-243).

schlossenes Textstück, das als solches gegenüber den beiden anderen Bestandteilen der Texteinheit ablösbar erscheint<sup>8</sup>.

Der zweite Teil (9,7-15), der mit einer rhetorischen Frage in 9,7a einsetzt, ist durch Verwendung von formelhaften Wendungen als Struktursignale in sich weiter gegliedert. Hauptgliederungsprinzip ist die Gottesspruchformel  $\text{נאם הוה}$ , die in Endstellung in 9,8b und 12b (hier partizipial erweitert) begegnet<sup>9</sup>. Ihr entspricht in 9,15 die Wendung "spricht Jahwe, dein Gott", so daß sich der zweite Teil in drei kleinere Textsequenzen aufgliedert (9,7+8, 9-12, 13-15). Daneben finden sich noch weitere Strukturmerkmale, die teils bestätigend, teils weiter differenzierend eintreten.

Hier ist zunächst die deiktische Partikel  $\text{הנה}$  zu nennen, die dreimal, jeweils in abschnittseröffnender Funktion, begegnet, und zwar in 9,8aa, 9a (hier mit vorangestelltem steigerndem  $\text{כי}$ ) und 13aa (hier gefolgt von der Wendung  $\text{ימי נאום}$  und der Gottesspruchformel). Hinzu kommt außerdem die gleichfalls abschnittseröffnende Floskel  $\text{נלום הוה}$  9,11aa. Unter Beachtung dieser Einleitungswendungen würde sich 9,7-15 in fünf Textsequenzen gliedern (9,7, 8, 9+10, 11+12 und 13-15). Damit tritt dieses Gliederungsprinzip aber deutlich in Spannung zu dem dreiteiligen Gliederungsprinzip der Schlußwendungen, wobei die Konkurrenz beider Gliederungssysteme noch dadurch verschärft wird, daß sie sich überschneiden.

---

8 Als zusammenhängender Textabschnitt wird 9,1-6 etwa ausgegrenzt von E. SELLIN, Das Zwölfprophetenbuch (KAT XII) Leipzig 2.<sup>3</sup> 1929, 263-267; J.L. MAYS, Amos. A Commentary (OTL) Philadelphia o.J. (1969) 151-156; H.W. WOLFF, BK XIV/2, 387-389; W. RUDOLPH, KAT XIII/2, 243-249, wobei E. SELLIN, J.L. MAYS und H.W. WOLFF dem Sondercharakter von 9,5+6 dadurch Rechnung tragen, daß sie hierin einen sekundären Zusatz zu 9,1-4 sehen. Andere Textabgrenzungen - wie etwa die von D.W. NOWACK, Die Kleinen Propheten (HK III/4) Göttingen 1897, 155-157 und K. MARTI, Das Dodekapropheten (KHC XIII) Tübingen 1904, 220-224 vertretene Ausgrenzung von 9,1-7, wobei 9,5+6 als eingeschobenes redaktionelles Element verstanden wird - berücksichtigen nicht hinreichend die vom Amos-Buch in seiner vorliegenden Form intendierte Strukturierung des Textes.

9 Außerdem findet sich die Gottesspruchformel noch in 9,7a und 13aa, jedoch jeweils nicht in Endstellung, wobei die Gottesspruchformel in 9,13 allem Anschein nach dazu dient, die vorangehende allgemeine Ankündigung "Siehe, Tage kommen" hervorzuheben, während die auffällige und immer wieder angefochtene Gottesspruchformel in 9,7a (vgl. nur BHS) sich wahrscheinlich von einer älteren Überlieferungsstufe des Textes her erklärt, wo sie sachlich und formal zur Abgrenzung der beiden rhetorischen Fragen in 9,7 geradezu erforderlich ist.



Während 9,8 und 9 auf der einen Seite durch die Gottesspruchformel deutlich gegeneinander abgegrenzt sind, sind sie auf der anderen Seite durch die sie jeweils einleitende deiktische Partikel הנה miteinander verbunden, was durch das steigende einleitende כ in 9,9a noch unterstrichen wird<sup>10</sup>. Zum anderen erweist sich die durch das Kriterium der Gottesspruchformel sich abhebende Textsequenz 9,9-12 formal als nicht einheitlich, insofern durch die einen neuen Abschnitt einleitende Floskel "an jenem Tag" 9,11+12 von 9,9+10 abzugrenzen ist<sup>11</sup>. Aufgrund dieser formalen Eigenart hat 9,7-15 einerseits den Charakter einer lockeren Sammlung von Sprucheinheiten, wobei die Konkurrenz der beiden Gliederungssysteme andererseits darauf schließen läßt, daß diese Sammlung von Sprucheinheiten sukzessiv zur vorliegenden Gestalt angewachsen ist.

Da sich die literarische Problematik dieser beiden Teile in Am 9 unterschiedlich darbietet, ist jeder der beiden Teile zunächst für sich zu untersuchen, wobei im einzelnen sowohl die innere Einheitlichkeit des Textes als auch das wechselseitige Verhältnis der einzelnen Abschnitte zueinander zu überprüfen sein wird.

## 1.2 Abgrenzung der Texteinheiten in 9,1-6

Bietet sich auf der Ebene der redaktionellen Endgestalt des Amos-Buches 9,1-6 auch als eine dreiteilige kompositionelle Einheit dar, so läßt allein schon die formale Geschlossenheit von 9,5+6 vermuten, daß 9,1-4 und 5+6 in keinem ursprünglichen Zusammenhang stehen und deshalb zunächst auch getrennt analysiert werden können<sup>12</sup>. Aber auch 9,1-4 selbst gibt eine Reihe literari-

10 Die Konkurrenz der beiden Gliederungssysteme wird meist nicht genügend beachtet. Während z.B. A. WEISER, Die Profetie des Amos (BZAW 53) Gießen 1929, 52f und DERS., Das Buch der zwölf Kleinen Propheten I (ATD 24) Göttingen<sup>5</sup>1967, 201 9,8 gerade aufgrund der Gottesspruchformel als Einheit für sich stellt, dabei aber den formalen Zusammenhang von 9,8a und 9a aufgrund der einleitenden deiktischen Partikel הנה nicht genügend berücksichtigt, wird sonst meist gerade umgekehrt ein Zusammenhang von 9,8\* (häufiger unter Ausgrenzung von 8ba (vgl. BHS)) und 9+10 konstatiert, wobei dann aber das Problem der Gottesspruchformel in 9,8b keine hinreichende Beachtung findet.

11 Die Abgrenzung von 9,11+12 gegenüber 9,9+10 wird allgemein vollzogen (vgl. K. KOCH u.a., AOAT 30/I, 239), wobei aber das Problem der konkurrierenden Strukturierung durch die Gottesspruchformel unberücksichtigt bleibt.

12 Die hier vorgenommene Abgrenzung von 9,5+6 gegenüber 9,1-4, die arbeitstechnisch bedingt ist, trägt dem Sondercharakter der beiden Verse Rechnung (was in der Forschung häufig auch zu einer literarischen Abgrenzung

scher Probleme auf, die zu einer differenzierteren Sicht des Textabschnitts führen, wobei die Probleme zum einen textimmanent und zum anderen kontextbedingt (Zusammenhang mit dem Visionenzyklus) sind<sup>13</sup>.

Der Textabschnitt 9,1-4 besteht im wesentlichen aus einer Gottesrede, eingeleitet durch ein knappes "Und er sprach", der eine kurze szenische Einführung in 9,1aa vorausgeht, die Szenarium (Jahwe auf dem Altar stehend) sowie Situation (Vision) angibt, wodurch der Charakter der nachfolgenden Gottesrede bestimmt wird<sup>14</sup>. Innerhalb der Gottesrede (9,1ab-4) bereitet zunächst vor allem der Eingang Schwierigkeiten, was in Folge zu mancherlei Konjekturen Anlaß gegeben hat<sup>15</sup>. Eingeleitet wird die Rede durch einen Befehl mit Angabe der Folge in 9,1ab, wobei der Adressat des Befehls bewußt offen bleibt<sup>16</sup>. Problematisch wird der einleitende Befehl durch die nachfolgende Aussage in 9,1ay, die offensichtlich die vorangehende Aussage verstärken soll, litera-

---

geführt hat, vgl. die Zusammenstellung bei K. KOCH u.a., AOAT 30/I, 231), ohne damit aber schon eine Vorentscheidung über die literarischen Zusammenhänge von 9,5+6 zu 9,1-4 zu implizieren.

- 13 Die Ergebnisse der Analyse von 9,1-4 sind nicht gerade selten durch einen Vergleich der Visionsschilderung 9,1-4 mit den vorangehenden vier Visionen (7,1-8 und 8,1-2) ferngesteuert (vgl. nur A. WEISER, BZAW 53, 41). - Für literarisch zusammengesetzt wird 9,1-4 etwa gehalten von Th.H. ROBINSON (- F. HORST), Die Zwölf Kleinen Propheten (HAT I/14) Tübingen<sup>3</sup>1964, 104f; J. MORGENSTERN, Amos Studies I, HUCA 11 (1936) 19-140 (109f); I. WILLI-PLEIN, BZAW 123, 52-54; G. BARTCZEK, Die Visionsberichte des Amos. Literarische Analyse und theologische Interpretation, Diss. Münster 1977, 110-119.
- 14 Aufgrund der einleitenden Notiz in 9,1aa ist nicht zwingend eine ausgeführte Visionsschilderung gefordert. Diese ist als solche in 9,1aa hinreichend durch die partizipiale Angabe  $\text{וְעַל הַמִּזְבֵּחַ}$  repräsentiert. Im Vordergrund steht in 9,1-4 ganz der in der Vision erschaute Wortvorgang.
- 15 Beliebt ist die Umsetzung des Befehls in 9,1ab in eine narrative Aussage ("und er (Jahwe) schlug den Säulenknäuf, daß die Schwellen bebten"), bei gleichzeitiger Umstellung von  $\text{וְעַל הַמִּזְבֵּחַ}$  nach  $\text{וְעַל הַמִּזְבֵּחַ}$  (vgl. etwa K. MARTI, KHC XIII, 221; A. WEISER, BZAW 53, 42; Th. H. ROBINSON, HAT I/14, 104; V. MAAG, Amos 45; S. AMSLER, Amos, in: E. JACOB - C.A. KELLER - S. AMSLER, Osée - Joel - Abdias - Jonas - Amos (CAT XIa) Neuchatel o.J. (1965) 238; M. KUNTZ, Ein Element der alten Theophanieüberlieferung und seine Rolle in der Prophetie des Amos, Diss. Tübingen 1968, 157f; H.W. WOLFF, BK XIV/2, 385f). Mehrfach findet sich die Lesung  $\text{וְעַל הַמִּזְבֵּחַ}$  anstelle des Imperativs  $\text{וְעַל הַמִּזְבֵּחַ}$  in 9,1ab (vgl. K. BUDDE, Zu Text und Auslegung des Buches Amos, JBL 44 (1925) 63-122 (101); E. SELLIN, KAT XII, 263; W. RUDOLPH, Schwierige Amosstellen, in: H. GESE - H.P. RÜGER (Hrsg.), Wort und Geschichte. FS K. Elliger (AOAT 18) Kevelaer - Neukirchen-Vluyn 1973, 157-163 (162); DERS., KAT XIII/2, 241). Verwandt mit diesem Lösungsvorschlag ist die Konstruktion mit  $\text{וְעַל הַמִּזְבֵּחַ}$  + Partizip ( $\text{וְעַל הַמִּזְבֵּחַ}$ ) anstelle von  $\text{וְעַל הַמִּזְבֵּחַ}$  (so I. WILLI-PLEIN, BZAW 123, 53).

risch aber in der vorliegenden Abfolge und Form große Schwierigkeiten bereitet<sup>17</sup>. Die Beziehungslosigkeit der Suffixe<sup>18</sup> wie der auffällige Wechsel von der wohl als Imperativ zu verstehenden Verbform וְנִצַּעַם zu einer Verbform der 1. Person (Jahwe), wie sie in אָרַח vorliegt<sup>19</sup>, verlangen gleichermaßen eine Erklärung. Da die vielfach vorgeschlagenen Konjekturen keine befriedigende Lösung bieten<sup>20</sup>, legt sich eher eine literarkritische Erklärung nahe, insofern 9,1ay als ein lockerer redaktioneller Eintrag in den vorgegebenen Textzusammenhang zu verstehen ist, wobei die formale Inkongruenz der beiden Stichen in 9,1ay gerade durch den Anschluß an die vorgegebene Aussage in 9,1ab bedingt erscheint<sup>21</sup>.

Eine solche literarkritische Lösung legt sich umgekehrt auch von der asyndetisch angeschlossenen negativen Aussage in 9,1b her nahe, die deutlich in Spannung zu 9,1ay steht, aber auch stilistisch davon abweicht<sup>22</sup>. Dagegen

- 16 Offensichtlich ist 9,1-4 an einer genauen Festlegung des Adressaten des Gottesbefehls in 9,1ab nicht interessiert, jedoch läßt das absolute "und er sprach" sowie der Kontext der Visionsschilderungen eher daran denken, daß der Angeredete als einer der himmlischen Wesen im göttlichen Thronrat zu bestimmen sein dürfte (vgl. W.R. HARPER, Amos 188). Erst durch die auf eine jüngere Redaktion zurückgehende Aussage 9,1ay (dazu s.u.) wurde diese von Gott aufgetragene Aktion von Jahwe selbst reklamiert.
- 17 In diesem Zusammenhang ist vor allem auch die Spannung zwischen 9,1ab und 1ay zu beachten, insofern in 9,1ay Jahwe selbst als der Handelnde auftritt, während in 9,1ab ein nicht näher vorgestellter Adressat (vgl. Anm. 16) mit einer solchen Aktion beauftragt wird. Die so zwischen den Aussagen zwischen 9,1ab und 1ay beschriebenen Spannungen sind auch der Grund für zahlreiche Konjekturenvorschläge (vgl. Anm. 20) sowie für die Annahme von Textausfällen zwischen 9,1ab und 1ay (vgl. etwa D.W. NOWACK, HK III/4, 155) womit nur auf die Textproblematik selbst hingewiesen wird.
- 18 Vgl. nur K. MARTI, KHC XIII, 221 und K. BUDE, JBL 44 (1925) 103ff.
- 19 Vgl. nur M. KUNTZ, Theophanieüberlieferung 158 und I. WILLI-PLEIN, BZAW 123, 52.
- 20 Meist wird in 9,1ay anstelle von פְּנִילֵי בְּצִלֵּי (MT) 'a<sup>v</sup>ba<sup>u</sup>šša<sup>u</sup> b<sup>e</sup>ra<sup>u</sup>as<sup>v</sup> konjiziert (vgl. nur K. MARTI, KHC XIII, 221; V. MAAG, Amos 45; M. KUNTZ, Theophanieüberlieferung 158), während A. WEISER, BZAW 53, 43f und F. HORST, Die Visionsschilderungen der alttestamentlichen Propheten, EvTh 20 (1960) 193-205 (196) (wa)'a<sup>v</sup>ba<sup>u</sup>šša<sup>u</sup>em lesen. Häufig wird auch 'aebša<sup>u</sup>em konjiziert (vgl. nur den Vorschlag in BHS), während W. RUDOLPH, AOAT 18, 162 und KAT XIII/2, 241f übe<sup>u</sup>šša<sup>u</sup>em liest.
- 21 Ist 9,1ay als ein redaktioneller Einschub zu verstehen, dann wird nicht nur die Beziehungslosigkeit der Suffixe, sondern auch die formale Inkongruenz der beiden chiasmisch angeordneten Stichen in 9,1ay verständlich, insofern auf der einen Seite die Aktivität Jahwes beim angesagten Gericht ("Ich") betont werden soll, auf der anderen Seite aber ein Übergang von der vorangehenden Aussage in 9,1ab geschaffen werden muß.
- 22 Die Feststellung in 9,1b variiert nur die abschließende Ankündigung in 9,1ay (vgl. vor allem וְהָיָה כִּי), wobei der asyndetische Anschluß von 9,1b

schließt 9,1b unschwer an 9,1a an, so daß hier ein unmittelbarer Zusammenhang zu vermuten ist. Hier bereiten auch die gebrauchten Suffixe keine Schwierigkeiten. Die doppelgliedrige negierte Aussage 9,1b könnte nun durchaus als Abschluß verstanden werden<sup>23</sup>. Doch wird das in 9,1b angesprochene Thema in 9,2-4a in fünf Beispielen (Bedingungssätze) ziemlich breit entfaltet, ohne daß diese aber über die allgemeine Aussage von 9,1b hinausführten. Da die Beziehung von 9,2-4a zu 9,1b so nur recht locker ist, kann 9,2-4a durchaus als redaktionelle Erläuterung zu 9,1b angesehen werden<sup>24</sup>.

Aber auch in sich ist die Reihe der fünf Bedingungssätze nicht ganz ohne Probleme. Gerade weil die fünf Beispiele nach dem gleichen literarischen Grundmuster strukturiert sind (DN + שש), so fallen um so mehr die formalen Unterschiede ins Gewicht, wobei zwischen 9,2 einerseits und 9,3+4a andererseits zu differenzieren ist. Die Verschiedenheit der metrischen Struktur zwischen 9,2 und 3+4a ist hier ebenso zu beachten wie die zweigliedrige Struktur des Nachsatzes in 9,2<sup>25</sup>. Da außerdem das den Nachsatz einleitende שש in 9,3+4a sachliche Schwierigkeiten bereitet<sup>26</sup>, ist zu vermuten, daß die drei Beispiele in 9,3+4a den beiden Beispielen in 9,2 nachgestaltet sind. Demgegenüber muß 9,2 als eine ältere redaktionelle Ergänzung zu 9,1b angesehen werden, während 9,3+4a als ein davon abhängiger jüngerer redaktioneller Zusatz zu verstehen ist<sup>27</sup>. Von

an 1a dafür spricht, beide Aussagen gegeneinander zu isolieren. Außerdem ist die unterschiedliche stilistische Gestalt von 1a und 1b zu beachten, bei denen es sich zwar jeweils um einen Doppeldreier handelt, wobei 9,1a aber chiasmisch arrangiert ist, während 9,1b streng parallel gestaltet ist.

23 Vgl. M. KUNTZ, Theophanieüberlieferung 16o.

24 So etwa auch J. MORGENSTERN, HUCA 11 (1936) 1o9f und I. WILLI-PLEIN, BZAW 123, 52f.

25 Vgl. die entsprechenden Beobachtungen bei Th.H. ROBINSON, HAT I/14, 1o4f und G. BARTCZEK, Visionsberichte 115f.

26 Vgl. etwa B. DUHM, Anmerkungen zu den Zwölf Propheten, ZAW 31 (1911) 1-34 (17) und M. KUNTZ, Theophanieüberlieferung 161f. - Dem trägt V. MAAG, Amos 45 insofern Rechnung, als er שש in 9,3b+4a (aus metrischen Gründen) als verdeutlichenden Zusatz streicht. Davon unberührt ist das stilistische Phänomen des fünfmaligen שש (vgl. K. BUDE, JBL 44 (1925) 1o5), das in der vorliegenden Stereotypie sicherlich beabsichtigt ist, das jedoch durchaus redaktionell hergestellt sein kann.

27 Anders urteilt M. KUNTZ, Theophanieüberlieferung 162 zu 9,2+3: "Die kunstvollen Beziehungen lassen V.2f als klaren Zusammenhang erkennen, dessen Ursprünglichkeit auf der Hand liegt", vgl. auch das negative Urteil von G. BARTCZEK, Visionsberichte 116f. Doch werden hier die Schwierigkeiten des Textes von 9,2-4a überspielt bzw. mit fragwürdigen Textkorrekturen gearbeitet. Für die Annahme unterschiedlicher Herkunft für 9,2 bzw. 3+4a ist schon auf M. LÖHR, Untersuchungen zum Buch Amos (BZAW 4) Gießen 19o1, 14 und E. BAUMANN, Der Aufbau der Amosreden (BZAW 7) Gießen 19o3, 54.62 hinzuweisen, die jedoch jeweils 9,2 als nicht ursprünglich aussondern.

9,4a ist sodann wiederum die Aussage von 9,4b abzusetzen<sup>28</sup>, wobei die wohl auf 9,4b vorverweisende und darauf bezugnehmende Wendung  $\text{עֲנִי מִנְגִד}$  in 9,3ba es als wahrscheinlich erscheinen läßt, 9,4b als eine gegenüber 9,3+4a ältere Tradition anzusehen<sup>29</sup>. 9,4b dürfte dabei als ursprüngliche Fortsetzung von 9,1b zu verstehen sein (vgl. die Kongruenz des Metrums sowie die betonte Aufnahme der Negation  $\text{לֹא}$ )<sup>30</sup>.

Aufgrund dieser Beobachtungen ist somit für 9,1-4 folgende literarische Entstehungsgeschichte anzunehmen: 1. Als ältester literarischer Textbestand ist 9,1aa $\beta$ +b und 4b anzusehen. Aufgrund der einleitenden Notiz in 9,1a $\alpha$  handelt es sich hierbei um einen Visionsbericht, dessen zentraler Bestandteil eine dreigliedrige Gottesrede (Auftrag - negative Feststellung - allgemeine Ansage des Handelns Jahwes) ist. - 2. Auf eine erste redaktionelle Bearbeitung ist die Anfügung der beiden Beispiele in 9,2 an 9,1b zurückzuführen. - 3. Einer zweiten redaktionellen Bearbeitungsschicht sind sodann die Aussagen in 9,1ay und 3-4a zuzusprechen, deren Zusammengehörigkeit aufgrund der Stichwortentsprechung  $\text{וְהָרַג}$  und  $\text{וְהָרַב}$  von 9,1ay und 4a unterstrichen wird, wodurch zugleich eine Verklammerung der redaktionellen Einfügungen in die vorgegebene ältere Gottesrede erreicht wird.

Im vorliegenden Textzusammenhang ist 9,1-4 durch das hymnische Stück 9,5+6 weitergeführt<sup>31</sup>, wobei 9,5+6 an den vorausgehenden Textabschnitt einerseits

28 Zur Abgrenzung von 9,4b gegenüber 9,4a vgl. schon A. WEISER, BZAW 53, 45f.48 (Transponierung von 9,4b nach der im Anschluß von 9,4a zu lesenden Aussage von 9,7), aber auch M. LÖHR, BZAW 4, 14, E. BAUMANN, BZAW 7, 54.62 und D. GUTHE, Der Prophet Amos, in: E. KAUTZSCH, Die Heilige Schrift des Alten Testaments II, Tübingen 41923 (= Nachdruck Darmstadt 1971) 45, die 9,4b als redaktionellen Zusatz beurteilen (vgl. auch D.W. NOWACK, HK III/4, 156, K. BUDDE, JBL 44 (1925) 1o5 und J. MORGENSTERN, HUCA 11 (1936) 111). Dagegen verbindet M. KUNTZ, Theophanieüberlieferung 162f 9,4a und 4b miteinander, trennt aber den ganzen Vers - wenn auch kaum überzeugend - von 9,1-3 ab.

29 Meist wird  $\text{וְיָיָהוָה}$  in 9,3ba als unter dem Einfluß von 9,4b ( $\text{וְיָיָהוָה}$ ) entstandener redaktioneller Zusatz verstanden (vgl. die Zusammenstellung bei K. KOCH u.a., AOAT 3o/I, 229), wobei die für eine Streichung angeführten Gründe (Überlänge bzw. Überfüllung des Verses aufgrund des angenommenen Metrums) keineswegs zwingend sind, sofern dem nicht sachliche Gründe entgegenstehen (dazu jedoch K. BUDDE, JBL 44 (1925) 1o5).

30 Vgl. auch I. WILLI-PLEIN, BZAW 123, 54.

31 Zur Problematik der sogenannten "Hymnenfragmente" im Amos-Buch informiert neuerdings umfassend W. BERG, Die sogenannten Hymnenfragmente im Amosbuch (EH XXIII/45) Bern-Frankfurt/M. 1974, außerdem ist aus der jüngeren Literatur noch K. KOCH, Die Rolle der hymnischen Abschnitte in der Komposition des Amos-Buches, ZAW 86 (1974) 5o4-537 zu vergleichen.

durch die Kopula ו angebunden ist<sup>32</sup> sowie andererseits aufgrund der Stichwortentsprechung von ארני in 9,1aa und 5aa auf die szenische Eröffnungsnotiz der vorangehenden Gottesrede in 9,1aa bezogen ist. Damit wird 9,5+6 nicht als eine isolierte, ursprünglich einmal selbständige Texteinheit verstanden werden können, sondern scheint im Blick auf den vorliegenden Textzusammenhang konzipiert zu sein<sup>33</sup>. In sich erweist sich 9,5+6 deutlich als literarisch nicht einheitlich<sup>34</sup>. Auffällig ist zunächst die Konkurrenz der rahmenden Wendungen in 9,5aa und 6bb. Während die Schlußwendung יהוה שמו in 9,6bb als ein gattungstypisches Element anzusehen ist, hat die einleitende Wendung יהוה הצבאות ו ארני allem Anschein nach die Funktion einer Überleitung von der vorangehenden Gottesrede zu 9,5+6, was zumindest den Schluß zuläßt, das abschließende יהוה שמו als das ursprünglichere Element in 9,5+6 anzusehen, während יהוה הצבאות wohl als redaktionelle Bildung anzusehen ist<sup>35</sup>.

- 
- 32 Zum Problem der Kopula in 9,5aa vgl. die Übersicht bei W. BERG, Hymnenfragmente 83f.104f. - Die einfachste Erklärungsmöglichkeit des kopulativen Anschlusses von 9,5+6 an 9,4 liegt noch immer darin, das ו als einfache Kopula zu verstehen, um die Aussage von 9,5+6 eng an die vorangehende Gottesrede anzubinden und sie dazu in Beziehung zu setzen.
- 33 Zu Recht weist W. RUDOLPH, KAT XIII/2, 247 in diesem Zusammenhang auch auf die thematische Anknüpfung von 9,5 an 9,1 hin, die sich unschwer dann verstehen läßt, wenn 9,5+6 - entgegen der in der Forschung breit vertretenen Annahme der ursprünglichen Zusammengehörigkeit der Hymnenfragmente als Bestandteile eines Hymnus (vgl. dazu die Übersicht bei W. BERG, Hymnenfragmente 55-68) - im Blick auf den vorliegenden Textzusammenhang konzipiert sind. Auch die immer wieder konstatierten Differenzen von 9,5+6 zu 9,1 bilden keine Gegeninstanz, insofern 9,5-6 als spätere redaktionelle Erweiterung zu 9,1\* zu verstehen ist (s.u.).
- 34 Obschon das "Hymnenfragment" 9,5+6 meist als einheitlich beurteilt wird, fehlt es dennoch nicht an Stimmen, die 9,5+6 für nicht einheitlich halten, wobei entweder zwischen 9,5 und 6 unterschieden wird (vgl. A. WEISER, BZAW 53, 30f; H.E.W. FOSBROKE, The Book of Amos (IB XI) New York - Nashville o.J. (1956) 761-853 [847]; W. BERG, Hymnenfragmente 87f.89.114f) oder aber einzelne Aussagen in 9,5+6 als redaktionelle Einfügung verstanden werden (so 9,5aββ nach Th.H. ROBINSON, HAT I/14, 104 und K. KOCH, ZAW 86 (1974) 525, 9,5aβ nach K. MARTI, KHC XIII, 222f, 9,5aa\* ["und mein Herr, Jahve der Heerscharen"] + 5b nach H.W. WOLFF, BK XIV/2, 255.386f, 9,6b nach Th.H. ROBINSON, HAT I/14, 105 ("vielleicht"), H.W. WOLFF, BK XIV/2, 326f und W. RUDOLPH, KAT XIII/2, 247).
- 35 Die Spannung zwischen der Eingangswendung יהוה הצבאות ו ארני in 9,5aa und יהוה שמו in 9,6bb konstatiert auch W. BERG, Hymnenfragmente 87, vgl. außerdem H.W. WOLFF, BK XIV/2, 386.393, der die einleitende Wendung in 9,5aa als redaktionelle Überleitung streicht.

Doch lassen sich in 9,5+6 noch weitere Spannungen beobachten. Charakteristisch für 9,5+6 ist die syntaktische Abfolge von Partizipialkonstruktion mit nachfolgender verbaler Weiterführung (durch 1 jeweils angeschlossen)<sup>36</sup>. In diesem Rahmen stellt 9,5b einen Fremdkörper dar, weshalb dieser Halbvers wohl als eine redaktionelle Bildung zu verstehen ist, die allem Anschein nach im Zusammenhang mit 8,8b steht<sup>37</sup>. Dagegen dürfte die aufgrund ihres syntaktischen Anschlusses an 9,5a verdächtige Aussage in 9,5aß, die ebenso wie 9,5b eine Entsprechung in 8,8aß hat, dem ursprünglichen Textbestand des Hymnus zuzurechnen sein<sup>38</sup>. Die Ausgrenzung von 9,5b hat nun aber Auswirkungen auf die Analyse von 9,6, wo zu vermuten ist, daß 9,6b (ausgenommen die abschließende Wendung "Jahwe ist sein Name") aufgrund der gleichen stilistischen Eigenart wie 9,5b (Parallelismus mit paralleler Satzfolge)<sup>39</sup> gleichfalls als redaktionelle Bildung anzusehen ist. Diese Vermutung bestätigt sich durch weitere Beobachtungen. Während in 9,5a der 2. Versstichos nach vorangehender Partizipialkonstruktion mit koordinierter Suffixkonjugation bzw. in 9,6a mit invertierter Präfixkonjugation weitergeführt ist, findet sich in 9,6b demgegenüber eine narrative Weiterführung, womit aber ein anderer Aspekt der Aussage in den Blick kommt<sup>40</sup>. Die damit sich zeigende Differenz zwischen 9,5a und 6a einerseits und 9,6b andererseits, läßt sich auch

36 Zur syntaktischen Analyse von 9,5+6 vgl. vor allem W. BERG, Hymnenfragmente 1o5-1o8,11of.

37 So auch H.W. WOLFF, BK XIV/2, 255,387, wobei aber 9,5b nicht notwendigerweise als (abgewandeltes) Zitat aus 8,8b verstanden werden muß (vgl. auch W. BERG, Hymnenfragmente 32of), sondern möglicherweise mit 8,8b von der gleichen Hand wie 9,5 in den vorliegenden Textzusammenhang eingefügt wurde, wofür die nahezu gleichlautenden Aussagen in 8,8aß und 9,5aß den Anlaß gegeben haben könnten (wahrscheinlich hat 8,8b eine noch jüngere redaktionelle Bearbeitung erfahren, zu den Problemen von 8,8b vgl. Komm.).

38 Auch wenn 9,5aß ebenso wie 9,5b eine Entsprechung in 8,8 hat und wie 9,5b in gleicher Weise mit Afformativkonjugation an die vorangehende Partizipialkonstruktion + Narrativ angeschlossen ist (vgl. dazu W. BERG, Hymnenfragmente 1o6ff), so liegt allein darin noch kein zwingender Grund, 9,5aß mit 9,5b als redaktionelles Element auszusondern. Abgesehen davon, daß die Aussagen von 9,5aß und 5b nicht auf einer Ebene liegen, ist aufgrund von 9,6a für die Partizipialkonstruktion (mit Weiterführung durch Narrativ) in 9,5a ein zweiter Stichos (Verbalsatz) zu erwarten, so daß 9,5aß im vorliegenden Zusammenhang eigentlich nicht fehlen darf (im Blick auf die auffällige Weiterführung mit 1 + Afformativkonjugation ist die in 9,6a belegte Weiterführung mit 1 + invertierter Präformativkonjugation zu vergleichen, wohingegen in dem als redaktionell zu beurteilenden Halbvers 9,6b dafür Narrativ (vgl. jedoch die Textkorrektur bei V. MAAG, Amos 56) eintritt).

39 Vgl. dazu vor allem W. BERG, Hymnenfragmente 1o8f und 112f.

auf der Aussageebene greifen. Während 9,5a und 6a zum einen thematisch (machtvolle Überlegenheit Jahwes) sowie zum anderen durch die Opposition von Himmel und Erde eng miteinander verbunden sind<sup>41</sup>, hebt sich 9,6b insofern davon ab, als hier - ähnlich wie in 9,5b - stärker die kosmische Dimension in Blick kommt, womit gegenüber 9,5a+6a deutlich eine andere Aussageebene erreicht wird<sup>42</sup>. Außerdem ist für 9,6b aufgrund der wörtlichen Entsprechung in 5,8b das gleiche literarische Verfahren wie für 9,5b zu konstatieren, so daß sich auch von hierher ein weiteres Argument für den redaktionellen Charakter von 9,6b ergibt<sup>43</sup>.

Demnach ist für 9,5+6 eine zweiphasige Entstehungsgeschichte anzunehmen<sup>44</sup>. Als literarischer Grundbestand sind 9,5a\* (ohne die einleitende Wendung ווארני יהוה הצבאות) und 9,6a sowie die Schlußwendung ויהוה שמו in 9,6b an-zusehen, wohingegen 9,5b und 6b\* zusammen mit der Eingangswendung in 9,5a als redaktionelle Erweiterungen zu verstehen sind. Zumindest für die jüngere Textphase ist es allein schon aufgrund der Einleitungswendung in 9,5a wahr-scheinlich, daß diese redaktionelle Bearbeitung in Zusammenhang steht mit einer der beiden Redaktionsschichten in 9,1-4. Da die dreigliedrige litera-rische Struktur der vorliegenden Textgestalt von 9,1-6 im wesentlichen gerade durch die Einfügung der Wendung "und mein Herr, Jahwe der Heerscharen" in 9,5a bedingt ist, legt sich für die jüngere Schicht in 9,5+6 ein Zusammen-hang mit der zweiten redaktionellen Bearbeitung in 9,1-4 nahe, was zudem durch die Verwandtschaft der Bildwelt noch unterstrichen wird. Aber auch die

40 Vgl. dazu W. BERG, Hymnenfragmente 111.112f.

41 Vgl. W. RUDOLPH, KAT XIII/2, 347, zur Einzelauslegung auch W. BERG, Hymnenfragmente 301-304.306-310.

42 Gerade auch die thematische Verwandtschaft von 9,6b mit 5b, die zudem durch die gleiche Bildwelt (Wasser) miteinander verbunden sind, spricht ebenfalls für eine Ausgrenzung von 9,6b und zugleich für einen literari-schen Zusammenhang mit 9,5b.

43 Ob 9,6b aber als sekundäre Hinzufügung aus 5,8b zu verstehen ist (vgl. H.W. WOLFF, BK XIV/2, 255.387 und W. RUDOLPH, KAT XIII/2, 247) ist zwar möglich, aber keinesfalls sicher, zumal 5,8b aus formalen (asyndeti-scher Anschluß sowie Partizip mit Artikel gegenüber artikellosem Partizip in 5,8a) und inhaltlichen Gründen wohl als sekundär gegenüber 5,8a anzusehen ist (vgl. dazu auch F. CRÜSEMANN, Studien zur Formge-schichte von Hymnus und Danklied in Israel (WMANT 32) Neukirchen-Vluyn o.J. (1969) 100), was die Vermutung nahelegt, daß 5,8b und 9,6b auf die gleiche redaktionelle Hand zurückgehen (vgl. den analogen Befund zu 9,5b und 8,8b, dazu Anm. 37).

44 Vgl. auch die Rekonstruktion von 9,5+6 bei H.W. WOLFF, BK XIV/2, 385.386f



ältere Schicht in 9,5+6 scheint in einem unmittelbaren literarischen Zusammenhang mit 9,1-4 zu stehen<sup>45</sup>, da sie deutlich an die durch 9,2 repräsentierte ältere Redaktionsschicht in 9,1-4 anknüpft, was einerseits durch das für 9,5a\*+6a und 9,2 gleichermaßen charakteristische Gegenüber von Unterwelt bzw. Erde und Himmel sowie andererseits durch die thematische Verwandtschaft (Akzentuierung von Größe und Macht Gottes) angezeigt ist<sup>46</sup>. Demnach sind die beiden literarischen Schichten in 9,5+6 den beiden in 9,1-4 zu beobachtenden Redaktionsschichten zuzuordnen.

### 1.3 Abgrenzung der Texteinheiten in 9,7-15

Macht schon die Konkurrenz zweier Gliederungssysteme in 9,7-15 auf die literarische Problematik des Textabschnittes aufmerksam (s.o.), so sind diese Beobachtungen jetzt im Sinne einer durchgehenden Analyse zu vertiefen, wobei die Analyse des Textes der durch die Gottesspruchformel bewirkten Strukturierung von 9,7-15 in drei Textsequenzen folgen soll. Innerhalb der ersten Textsequenz 9,7+8 sind zwei Aussagen miteinander verbunden, die aufgrund ihrer formalen Andersartigkeit nicht auf ein und dieselbe Hand zurückgehen können<sup>47</sup>. Gegenüber den beiden durch eine Gottesspruchformel getrennten rhetorischen Fragen in 9,7 folgt in 9,8 eine durch הנה eingeleitete Ankündigung des Handelns Jahwes. Doch bieten die so gegeneinander abzugrenzenden Aussagen von 9,7 und 8 darüberhinaus in sich eine Reihe literarischer Probleme.

---

45 Von daher erweist sich sodann nochmals die beliebte Hypothese der Zusammengehörigkeit der Hymnenfragmente als Bestandteile eines Hymnus (vgl. nur die von H.W. WOLFF, BK XIV/2, 255 vorgelegte Rekonstruktion, außerdem schon Anm. 33) als wenig wahrscheinlich.

46 Vgl. auch die entsprechenden Hinweise bei W. BERG, Hymnenfragmente 265ff, wobei jedoch die konstatierten Querverbindungen von 9,5+6 zu 9,1-4 entsprechend der hier vorausgesetzten literarkritischen Hypothese zu differenzieren sind.

47 Meist wird 9,7 als isolierte Sprucheinheit für sich gestellt (vgl. etwa die Zusammenstellung bei K. KOCH u.a., AOAT 30/I, 233), wobei 9,7 zuweilen als Fragment aus einem größeren Zusammenhang verstanden wird (vgl. Th.H. ROBINSON, HAT I/14, 106 und A. WEISER, ATD 24, 200). Die zuweilen angenommene Verbindung von 9,7 mit 9,8(-10) (vgl. etwa E. SELLIN, KAT XII, 267) ist nicht ursprünglich, sondern Ergebnis einer redaktionellen Verbindung (s.u.).

In 9,7 ist zunächst die Stellung der Gottesspruchformel auffällig<sup>48</sup>. Bildet sie gewöhnlich den Abschluß einer Sprucheinheit, so steht sie in der vorliegenden Position in 9,7 eher als Bekräftigung der vorangehenden Aussage von 9,7a<sup>49</sup>. Zu fragen bleibt aber, ob die Gottesspruchformel in 9,7a nicht möglicherweise einmal eine alte Abschlußformel gewesen ist<sup>50</sup>. Dafür sprechen durchaus mehrere Beobachtungen. Obgleich die beiden Vershälften von 9,7 gleichermaßen als rhetorische Fragen stilisiert sind, können sie jedoch kaum als eine ursprüngliche zweiteilige Sprucheinheit verstanden werden<sup>51</sup>. Das verhindert nicht nur der Wechsel der Form der Anrede, sondern auch das formale Ungleichgewicht zwischen beiden Vershälften, ohne daß dies aber schon zu der Annahme verschiedener Verfasser führen müßte<sup>52</sup>. Vielmehr scheint eine andere Erklärung wahrscheinlicher, die zugleich die auffällige Stellung der Gottesspruchformel in 9,7a verständlich machen könnte.

Die unmittelbare Anrede an die Israel-Söhne ("Ihr") in 9,7a greift deutlich über 9,5+6 hinweg auf 9,4b zurück, so daß die rhetorische Frage in 9,7a als Weiterführung und Intensivierung der allgemeinen Unheilsankündigung in 9,4b verstanden werden kann<sup>53</sup>. Der Wechsel von der 3. Person in 9,4b zur Anrede in der 2. Person in 9,7a läßt für beide Aussagen auf unterschiedliche Verfasser schließen<sup>54</sup>. Die 9,7a abschließende Gottesspruchformel würde dann

- 48 Die auffällige Stellung der Gottesspruchformel hat häufiger zu ihrer Versetzung an den Schluß des Verses geführt (vgl. etwa Th.H. ROBINSON, HAT I/14, 106 und V. MAAG, Amos 58), zuweilen wurde sie auch als späterer Zusatz verstanden (vgl. B. DUHM, ZAW 31, 1911, 17). Demgegenüber betont S. AMSLER, CAT XIa, 241, daß die Gottesspruchformel in 9,7 genau an der richtigen Stelle stehe.
- 49 Nach K. BUDDE, JBL 44 (1925) 109 paßt die Gottesspruchformel "sachlich und rednerisch ... vortrefflich hierher". - Unabhängig von der Frage nach der Funktion der Gottesspruchformel im vorliegenden Textzusammenhang ist die weitere Frage, ob die Formel "Spruch Jahwes" ursprünglich einmal eine andere Funktion gehabt hat, was aufgrund der auffälligen Stellung zwischen zwei formalverwandten Aussagen zumindest wahrscheinlich ist (s.u.).
- 50 Vgl. auch A. WEISER, BZAW 53, 47, aber auch H.W. WOLFF, BK XIV/2, 396, der erwägt, ob die Gottesspruchformel einmal dazu diene, zwei thematisch verwandte Kurzsprüche gegeneinander abzugrenzen.
- 51 Vgl. E. BAUMANN, BZAW 7, 63 ("Es fehlt die volle Konkinnität mit v.<sup>a</sup>, die doch durch den gleichlautenden Anfang N17n gefordert wird, sowohl in der Form ... als im Gedanken") und H.W. WOLFF, BK XIV/2, 396 ("Formal ... durch die einleitende rhetorische Frage verwandt (N17n); weiter reicht der Parallelismus allerdings nicht").
- 52 Mit einer solchen Annahme rechnet H.W. WOLFF, BK XIV/2, 396 (vgl. Anm. 50).
- 53 Dazu vgl. etwa D.W. NOWACK, HK III/4, 157; M. DELCOR, Amos, in: A. DEISSLER - M. DELCOR, Les Petits Prophètes (SB XIII/1) Paris 1961, 175-238 (234); I. WILLI-PLEIN, BZAW 123, 55; W. RUDOLPH, KAT XIII/2, 273.

durchaus sinnvoll den Abschluß dieses Redezusammenhangs anzeigen, und damit zugleich auch eine Abgrenzung gegenüber der zweiten rhetorischen Frage in 9,7b markieren. Gegenüber 9,7a ist deren Perspektive deutlich eine andere, insofern ihre Blickrichtung nicht - wie bei 9,7a - rückwärts, sondern vorwärts gerichtet ist, um so betont die Unheilsankündigung von 9,8 einzuführen. Aufgrund dieses Perspektivenwechsels wird sodann auch der Wechsel von der unmittelbaren Anrede an Israel zur Rede über Israel in der 3. Person verständlich, insofern nämlich auch in 9,8 (-10) der Adressat der Unheilsankündigung in der 3. Person angeredet wird. Damit sind die beiden rhetorischen Fragen in 9,7 mit der Gottesspruchformel in der Mitte aber als redaktionelles Bindeglied zwischen 9,4b einerseits und 9,8(-10) andererseits zu verstehen, das somit notwendigerweise literarisch jünger sein muß als die beiden Aussagen in 9,4b und 8a.

Die auf 9,7 folgende Unheilsankündigung in 9,8a, die in sich dreigliedrig strukturiert ist, kann kaum als literarisch einheitlich verstanden werden<sup>55</sup>. Eingeleitet wird sie in 9,8a $\alpha$  mit einer allgemeinen Ankündigung des göttlichen Eingreifens, die im darauffolgenden Stichos 9,8a $\beta$  konkretisiert wird, was stilistisch durch den Übergang von einer unpersönlichen Ausdrucksweise in 9,8a $\alpha$  ("die Augen meines Herrn Jahwe") zur 1. Person der Gottesrede in 9,8a $\beta$  ("Ich") unterstrichen wird<sup>56</sup>. Von den beiden Ansagen in 9,8a hebt sich nun aber deutlich die dritte Aussage in 9,8b ab, die sich nicht nur formal (Metrum), sondern auch sachlich (Einschränkung der vorangehenden Aussage) von 9,8a unterscheidet, was darauf schließen läßt, daß 9,8b als ein redaktioneller Zusatz zu verstehen ist, der eine nachträgliche Korrektur zu 9,8a

54 Wenn auch 9,7a als Weiterführung und zugleich als Schluß von 9,4b verstanden werden kann, so ist - gerade aufgrund der formalen Differenz - der Zusammenhang aber keineswegs so eng anzusetzen, daß 9,7a als literarisch ursprüngliche Fortsetzung von 9,4b verstanden werden könnte (so etwa D.W. NOWACK, HK III/4, 157; K. MARTI, KHC XIII, 223; A. WEISER, BZAW 53, 46f; vgl. jedoch E. SELLIN, KAT XII, 267 und H.W. WOLFF, BK XIV/2, 396f, die jeweils den redaktionellen Charakter des Zusammenhangs von 9,7 mit 9,4b betonen).

55 Vgl. etwa die Übersichten bei W. RUDOLPH, KAT XIII/2, 275 Anm. 9 und K. KOCH u.a., AOAT 30/I, 234.

56 Die beliebte Konjekturen  $\text{ׁנְיִן ׁנְיִן ׁנְיִן}$  ("meine Augen") anstelle von  $\text{ׁנְיִן ׁנְיִן ׁנְיִן}$  (vgl. BHS) ist keineswegs zwingend (vgl. schon K. MARTI, KHC XIII, 229). Zum einen wird auf diese Weise eine Rückbindung zum Rahmen des Basistextes in 9,1-4 (1a $\alpha$  und 4b) hergestellt, zum anderen wird dadurch 9,8a $\alpha$  von der speziellen Ankündigung des Handelns Jahwes in 9,8a $\beta$  abgehoben, um diese besonders hervorzuheben (vgl. auch H.W. WOLFF, BK XIV/2, 396, der jedoch 9,8a $\alpha$  "als Überschrift der Redaktion" versteht).

anbringt<sup>57</sup>. Auf die gleiche Hand dürfte auch die abschließende Gottesspruchformel zurückgehen, zumal durch sie der formale Zusammenhang von 9,8a mit 9,9+10 zugunsten der dreigliedrigen Strukturierung von 9,7-15 unterbrochen wird<sup>58</sup>.

Die zweite Textsequenz innerhalb von 9,7-15, die 9,9-12 umfaßt (vgl. die abschließende Gottesspruchformel in 9,12b), besteht formal aus zwei thematisch aufeinander bezogenen Teilen (9,9+10 / 11+12), die unterschiedlicher Herkunft sind (vgl. den betonten Neueinsatz mit *וְהוּא הוּא* in 9,11aa)<sup>59</sup>.

Beide Teile haben ihre eigene Problematik, so daß sie jeweils für sich zu analysieren sind. In 9,9+10 wird als redaktioneller Zusatz aus metrischen Gründen und in Bezug auf den Bildinhalt allgemein *כָּל הַגּוֹיִם* in 9,9aß ausgeschieden<sup>60</sup>, wohingegen die anderen Aussagen von 9,9+10 keinen Anlaß zu literarkritischen Operationen bieten<sup>61</sup>. Vielmehr bilden 9,9+10 - zusammen mit der durch die einleitende deiktische Partikel *הִנֵּה* mit 9,9a verbundenen Aussagen von 9,8a - einen in sich geschlossenen literarischen Zusam-

57 Zur Begründung der Ausgrenzung von 9,8b vgl. neuerdings vor allem U. KELLERMANN, EvTh 29 (1969) 171f.

58 Da die Gottesspruchformel als Hauptgliederungsprinzip von 9,7-15 in der vorliegenden Form dient, legt sich auch für die Verwendung der Gottesspruchformel in 9,8b eine Herleitung von jener redaktionellen Bearbeitungsschicht nahe, der 9,7-15 seine vorliegende Gestalt verdankt. Als redaktionelles Element (jedoch ohne nähere Kennzeichnung) wird die Gottesspruchformel in 9,8b etwa von I. WILLI-PLEIN, BZAW 123, 56 verstanden. Für A. WEISER, BZAW 53, 52f (und ähnlich DERS., ATD 24, 201) ist die abschließende Gottesspruchformel in 9,8b ein Hinweis auf den selbständigen Charakter von 9,8. Nach V. MAAG, Amos 59 hat die Gottesspruchformel in 9,8b ursprünglich einmal - vor Einfügung der als redaktionell beurteilten Aussage in 9,8b - die Spruchseinheit in 9,8a abgeschlossen (vgl. auch Th.H. ROBINSON, HAT I/14, 106 und W. RUDOLPH, KAT XIII/2, 272, die eine Versetzung der Gottesspruchformel an das Ende von 9,8a favorisieren).

59 Zur Abgrenzung von 9,11+12 gegenüber 9,9+10 vgl. die Zusammenstellung der Belege bei K. KOCH, u.a., AOAT 30/I, 239.

60 Vgl. die (leicht zu ergänzende) Übersicht bei K. KOCH u.a., AOAT 30/I, 236.

61 Anders jedoch H. GRESSMANN, Die älteste Geschichtsschreibung und Prophezie Israels (SAT II/1) Göttingen 21921, 358, der 9,10 als prosaischen Zusatz beurteilt, sowie I. WILLI-PLEIN, BZAW 123, 56, die vermutet, daß 9,8 und 10 "zusammengehören und das Siebbild von v.9 im Sinn eines Restgedankens umdeutet", so daß hier "wieder aktualisierend-auslegende Ringbildung um ein echtes, aber wohl fragmentarisches Amoswort" vorliegt.

menhang<sup>62</sup>, dessen Eingang und Schluß (9,8aα und 10b) dabei gleichermaßen auf 9,4b zurückgreifen und so eine Art thematischen Rahmen abgeben<sup>63</sup>. Formal ist die Sprucheinheit dreigliedrig strukturiert, wobei die beiden ersten Teile (9,8a und 9) sowohl durch die Partikel הנה als auch thematisch (Ansage des Gerichtes) eng aufeinander bezogen sind, während der asyndetisch angeschlossene dritte Teil (9,10) die Folge des göttlichen Eingreifens konstatiert. Durch die Einfügung von 9,8b und die dadurch bewirkte Isolierung von 9,8 gegenüber 9,9+10 wie durch den redaktionellen Einschub von ככל להגויס in 9,9aβ ist der Charakter der (bedingten) Gerichtsankündigung im Blick auf 9,11+12 und 13-15 grundlegend verändert worden<sup>64</sup>.

Der zu 9,9+10 korrespondierende zweite Teil 9,11+12 der Textsequenz 9,9-12 ist literarisch schwerlich einheitlich. Während 9,11 deutlich metrisch gefügt erscheint, ist die mit למען angeschlossene Aussage von 9,12 reiner Prosastil<sup>65</sup>. Weitere Beobachtungen wie die Beziehungslosigkeit des pluralischen Subjekts in 9,12aα lassen die formale Differenz zwischen 9,11 und 12 um so wichtiger erscheinen<sup>66</sup>. Somit werden 9,11 und 12 auf verschiedene Hände zurückgehen, wobei 9,12, da der Vers 9,11 voraussetzt, als redaktionelle Erweiterung von 9,11 zu verstehen ist<sup>67</sup>. Die Abtrennung von 9,12 gegenüber 9,11 wird zusätzlich durch die formale Geschlossenheit von 9,11 un-

---

62 Mehrfach wird 9,9+10 als eigene Sprucheinheit gegenüber 9,8 bzw. 8a abgetrennt und für sich gestellt, so etwa von V. MAAG, Amos 60, A. WEISER, BZAW 53, 56f und ATD 24, 202 und L. MARKERT, Struktur und Bezeichnung des Scheltwortes. Eine gattungskritische Studie anhand des Amosbuches (BZAW 140) Berlin 1977, 199f.204, wobei das Hauptargument für die Abtrennung in der jedoch als redaktionell zu wertenden abschließenden Gottesspruchformel in 9,8b (dazu s.o. Anm. 58) gesehen wird.

63 Vgl. dazu vor allem H.W. WOLFF, BK XIV/2, 397. - Die auch sonst häufiger konstatierten Querverbindungen von 9,8-10 zu 9,1-4 (vgl. dazu zuletzt L. MARKERT, BZAW 140, 206) sind z.T. erst sekundär durch die in 9,1-4 zu beobachtenden redaktionellen Bearbeitungen hervorgerufen worden.

64 Für die Einfügung von ככל להגויס in 9,9aβ vgl. nur W. RUDOLPH, KAT XIII/2, 272 und L. MARKERT, BZAW 140, 198, für 9,8b ebenfalls L. MARKERT, BZAW 140, 200.

65 Vgl. etwa H.W. WOLFF, BK XIV/2, 404 und U. KELLERMANN, EvTh 29 (1969) 173.

66 Vgl. etwa K. MARTI, KHC XIII, 226; K. BUDDE, JBL 44 (1925) 117; H.W. WOLFF, BK XIV/2, 404; U. KELLERMANN, EvTh 29 (1969) 173.

67 So K. BUDDE, JBL 44 (1925) 117, V. MAAG, Amos 60f und U. KELLERMANN, EvTh 29 (1969) 173. - Den sekundären Charakter von 9,12 erwägt auch H.W. WOLFF, BK XIV/2, 404, jedoch mit negativem Ergebnis.

terstrichen, insofern der Vers sich einerseits in zwei Doppelstichen gliedert (vgl. das zweimalige  $\text{מקטק}$  in 9,11a $\beta$  und b $\alpha$ ) und sich andererseits jeweils zwei Stichen (1. und 4. bzw. 2. und 3. Stichos) formal wie thematisch entsprechen<sup>68</sup>.

Auch die letzte Textsequenz in 9,13-15 ist nicht frei von literarischen Spannungen. Als literarisch problematisch erweist sich vor allem 9,13, welcher Vers sachlich (kosmische Veränderungen) wie formal (Folge des in 9,14 angesagten Geschehens) in Spannung zu 9,14+15 steht, was für 9,13 die Vermutung eines redaktionellen Einschubs nahelegt<sup>69</sup>. Diese Vermutung wird durch eine doppelte Beobachtung unterstrichen. Zum einen knüpft die einleitende Aussage in 9,14 $\alpha\alpha$  (vgl. auch 9,15a) formal ("Ich" Jahwes) über 9,12+13 hinweg an 9,11 an<sup>70</sup>. Zum anderen scheint der Eingang von 9,13 mit der deiktischen Partikel  $\text{הנה}$  sowie der hier in auffälliger Position stehenden Gottesspruchformel (vgl. 9,7a) bewußt auf die Eröffnungen der vorangehenden beiden Textsequenzen in 9,7-15 zurückzugreifen (9,7 und 9), so daß 9,13 auf jene Redaktion zurückgehen dürfte, der 9,7-15 seine vorliegende Gestalt verdankt<sup>71</sup>. Demnach sind in 9,13-15 zwei verschiedene Redaktionen zu greifen, eine ältere, die in 9,14+15 vorliegt<sup>72</sup> und 9,11 weiterführt, sowie eine jüngere, der 9,13, aber wohl auch 9,12 angehört.

---

68 In der masoretischen Gestalt des Textes ist der 4. Stichos durch das Femininsuffix  $\text{יהוה}$  formal unmittelbar auf den 1. Stichos bezogen, während der 2. und 3. Stichos aufgrund der auffälligen Suffixbildungen  $\text{יהוה} / \text{יהוה}$  demgegenüber eine Sonderstellung einnehmen (jedoch wird der Text hier meist korrigiert, dazu vgl. BHS).

69 So K. BUDDE, JBL 44 (1925) 119 und U. KELLERMANN, EvTh 29 (1969) 177, vgl. jedoch auch Th.H. ROBINSON, HAT I/14, 108 und H.E.W. FOSBROKE, IB VI, 852f, die 9,13 und 14+15 als zwei selbständige Sprucheinheiten gegeneinander abgrenzen. Die Spannungen, in denen 9,13 zu 9,14+15 steht, konstatiert auch H.W. WOLFF, BK XIV/2, 404f, jedoch mit negativem Resultat.

70 Vgl. K. BUDDE, JBL 44 (1925) 119f, ähnlich auch U. KELLERMANN, EvTh 29 (1969) 177 (Anschluß an 9,12).

71 Mit der auf  $\text{הנה}$  folgenden partizipialen Wendung  $\text{מקטק} / \text{מקטק}$  ("Tage kommen") verweist die Einleitung in 9,13 $\alpha\alpha$  überdies auf 9,11 $\alpha\alpha$   $\text{יהוה}$  zurück.

72 Eine Ausgrenzung von 9,15 als spätere (prosaische) Ergänzung (vgl. Th. H. ROBINSON, HAT I/14, 108) ist ebenso wenig zwingend wie die (in sich mehrfach geschichtete) Ausgrenzung der zweiten Hälfte von 9,15b (beginnend mit  $\text{מקטק} / \text{מקטק}$ ) (so H. GRAF REVENTLOW, Das Amt des Propheten bei Amos (FRLANT 80) Göttingen 1962, 97f).

Aufgrund dieser Beobachtungen sind somit in 9,7-15 die folgenden Texteinheiten zu unterscheiden: 1. Als älteste Texteinheit in 9,7-15 ist 9,8a+9\*-10 anzusehen, die sich ihrerseits deutlich auf 9,4b zurückbezieht. - 2. Als eigenständiges Textelement hat sich die doppelgliedrige rhetorische Frage (mit der Gottesspruchformel in der Mitte) in 9,7 erwiesen, die eine vermittelnde Position zwischen 9,4b und 9,8a einnimmt. - 3. Eine weitere Texteinheit liegt sodann in 9,11+14-15 vor, die aufgrund des lockeren Anschlusses durch die Floskel הוּוּא בִּלְיוֹם הַיּוֹם in 9,11α als redaktioneller Anhang zur Texteinheit 9,8a+9\*-10 zu verstehen ist. - 4. Der jüngsten redaktionellen Schicht in 9,7-15, die auch für die Struktur des Textes in seiner vorliegenden Form bestimmend ist, sind sodann 9,12+13, aber auch 9,8b sowie die Einfügung von בְּכָל הַיּוֹמִים in 9,9aβ zuzurechnen.

#### 1.4 Ergebnis der literarkritischen Analyse

Für eine Rekonstruktion der Entstehungsgeschichte von Am 9 sind im Text deutliche Hinweise enthalten. Als Ausgangspunkt für eine solche Rekonstruktion empfiehlt sich dabei aufgrund ihres eigentümlichen nach rückwärts (9,4b) wie vorwärts (9,8a) verweisenden Charakters die doppelgliedrige rhetorische Frage in 9,7. Da 9,7 aber als isolierte Sinneinheit sowohl gegenüber 9,4b als auch gegenüber 9,8a abzugrenzen ist, erweisen sich 9,4b und 8a jeweils als Bestandteile einer älteren Tradition. Da andererseits 9,8a - in Verbindung mit den zugehörigen Aussagen von 9,9\*+10 - gleichfalls auf 9,4b zurückverweist, ist 9,4b einer noch älteren Tradition als 9,8a+9\*-10 zuzurechnen, der neben 9,4b noch 9,1aαβ zugehört. Demgegenüber sind alle weiteren Textbestandteile in Am 9 als Elemente jüngerer redaktioneller Bearbeitungen zu verstehen. Es legt sich demnach für Am 9 die folgende Rekonstruktion der Entstehungsgeschichte des Textes nahe:

1. Als ältester Bestandteil in Am 9 ist der kleine Visionsbericht in 9,1aαβ+4b anzusehen. - 2. Dieser hat eine erste Bearbeitung durch die dreigliedrige Texteinheit 9,8+9\*-10 erfahren, die sich dabei als Kommentar zur älteren Texteinheit versteht (vgl. vor allem den Rückbezug auf 9,4b). - 3. In diese so ausgegrenzte Texteinheit wurde sodann die doppelgliedrige rhetorische Frage in 9,7 eingeschaltet, durch die die Gottesrede deutlich in zwei Teile (jeweils mit eigenem thematischen Akzent) aufgespalten wurde, wofür die eingefügte Gottesspruchformel in 9,7a Indikator ist. - 4. Diese Texteinheit ist nun durch Anfügung der Sprucheinheit 9,11+14-15 (Ankündigung neuen Heils) erweitert worden, womit sie einen grundsätzlich neuen Charakter erhalten

hat. Zugleich scheint die Redaktion, die für die Anfügung des heilseschatologischen Schlusses in 9,11+14-15 verantwortlich ist, auch in den vorangehenden Visionsbericht in 9,1-6 eingegriffen zu haben (vgl. auch die starke Betonung der großen Wende für Israel in 9,14a). Somit dürfte dieser redaktionellen Bearbeitung allem Anschein nach die ältere, in 9,1-6 greifbar werdende Redaktionsschicht (9,2 und 5a\*+6a sowie die Abschlußwendung  $\text{וְהָיָה שְׁמוֹ}$  in 9,6b) zuzurechnen sein. - 5. Diese Redaktion hat sodann noch eine weitere redaktionelle Bearbeitung erfahren, die auch maßgebend für die literarische Struktur des vorliegenden Textes ist. Im Unterschied zur vorangehenden Bearbeitung hat sie den überlieferten Text nicht um die Anfügung einer geschlossenen Sprucheinheit erweitert, sondern nur punktuell bearbeitend in den vorgegebenen Text eingegriffen. Auf diese Redaktionsschicht gehen dabei 9,1aγ.3+4a.5aα\* (nur  $\text{וְהָיָה שְׁמוֹ}$ ) .5b.6b\* (ohne die Schlußformel  $\text{וְהָיָה שְׁמוֹ}$ ) .8b.9aβ\* (nur  $\text{בְּכֹל הַגּוֹיִם}$ ) und 12+13 zurück. Die schon auf der vorangehenden Textstufe greifbar werdende Tendenz der Eschatologisierung wurde dadurch noch weiter verstärkt. - Somit wird in Am 9 eine in fünf Phasen ablaufende Geschichte des Textes erkennbar.

## 2. Redaktionskritische Analyse von Am 9

### 2.1 Die Texteinheit 9,1\*+4b als Abschluß des Visionenzyklus

Die literarkritisch ausgesonderte und als älteste literarische Schicht in Am 9 zu bestimmende Texteinheit 9,1\* (ohne 1aγ) +4b besteht strukturell aus zwei Elementen, einer erzählerischen Einführung in 9,1a und einer Gottesrede in 9,1aβ+4b, die als solche eng aufeinander bezogen sind und nicht gegeneinander isoliert werden können. Ihre nähere Qualifizierung erhält die Gottesrede von der vorangestellten szenischen Einleitung in 9,1a her. Die Gottesrede selbst besteht aus drei deutlich gegeneinander abgegrenzten Redeteilen (1. Auftrag mit Angabe der Folge in 9,1aβ - 2. Negative Feststellung in Bezug auf die Betroffenen in 9,1b - 3. Allgemeine Ansage des göttlichen Eingreifens in 9,4b). Dabei gibt der dritte Redeteil den inneren Grund für den einleitenden Befehl (mit Angabe der Folge) des ersten Redeteils an. Beide Redeteile (9,1aβ und 4b) zusammen rahmen den mittleren Redeteil (9,1b), der auf diese Weise nachdrücklich herausgestellt ist, womit als das zentrale Thema der Texteinheit die Unentrinnbarkeit vor dem göttlichen Gericht erscheint<sup>73</sup>.



Diese Texteinheit kann nun aber keinesfalls als eine völlig in sich geschlossene literarische Größe verstanden werden. Vielmehr weist 9,1\*+4b allein schon aufgrund der Tatsache, daß die Betroffenen des göttlichen Gerichtes nicht unmittelbar genannt sind, sondern auf sie nur in Pronominalsuffixen (הם 9,1b / עליהם 9,4b) rückverwiesen wird, über sich hinaus auf einen größeren literarischen Zusammenhang, wobei die erzählerische Einleitung in 9,1a (ראיתי) am ehesten an den in 7,1-8\*+8,1-2\*<sup>74</sup> vorliegenden Visionenzyklus denken läßt<sup>75</sup>. Diese These hat neben Zustimmung aber auch Ablehnung erfahren<sup>76</sup>. Gegen einen Zusammenhang des Visionsberichtes in 9,1-4\* mit dem Visionenzyklus werden vor allem die Unterschiede zu den vorangehenden vier Visionen sowie deren anderer Charakter angeführt<sup>77</sup>, wobei als Gegeninstanz überdies auf den Völkerspruchzyklus verwiesen wird<sup>78</sup>. Doch sind die gegen

73 Vgl. etwa - jedoch im Blick auf den vorliegenden Text von 9,1-4 - H.W. WOLFF, BK XIV/2, 388.391; W. RUDOLPH, KAT XIII/2, 245; G. FOHRER, Die Propheten des Alten Testaments 1. Die Propheten des 8. Jahrhunderts, Gütersloh 1974, 5o.

74 Die beiden "Spruchseinheiten" 7,9 und 8,3 sind jeweils als redaktionelle Erweiterungen zum ursprünglichen Visionenzyklus auszugrenzen (zum sekundären Charakter beider Verse vgl. zuletzt I. WILLI-PLEIN, BZAW 123, 46f. 48), wobei 7,9 als redaktionelle Überleitung von der 3. Vision zur Prophetenanzählung 7,10-17 aus der Hand eines dtr. Verfassers zu verstehen ist (vgl. dazu F.L. HOSSFELD - I. MEYER, Prophet gegen Prophet. Eine Analyse der alttestamentlichen Texte zum Thema: Wahre und falsche Propheten (BB 9) Fribourg o.J. (1973) 42f und im Anschluß daran G. BARTCZEK, Visionsberichte 91f), während 8,3 wohl auf die gleiche (wahrscheinlich nach-exilische) Redaktion zurückgehen wird, der auch der redaktionelle Einschub in 8,8-10 zu verdanken ist (gegen G. BARTCZEK, Visionsberichte 93). - Innerhalb der vier ersten Visionsberichte in 7,1-8+8,1-2 sind nur einzelne Aussagen als sekundäre Hinzufügungen zu beurteilen, vor allem 7,1b (zusammen mit ה'יה in 7,2aα) (vgl. dazu etwa K. KOCH u.a., AOAT 30/I, 200) sowie יהיה י'י'ן in 7,4aβ (BHS) bzw. י'י'ן und י'י'ן in 7,7aβ (vgl. BHS), wogegen die beliebte durchgängige Streichung von י'י'ן (mit Ausnahme der Anrede in 7,2aβ und 5aα) in den Visionsberichten (vgl. I. WILLI-PLEIN, BZAW 123, 44ff) keineswegs zwingend ist, zumal hierin durchaus ein stilistisch zu bewertendes Phänomen gesehen werden kann.

75 Für einen Zusammenhang von 9,1-4 mit dem Visionenzyklus plädieren etwa A. WEISER, BZAW 53, 58f und ATD 24, 181; H.W. WOLFF, BK XIV/2, 130f.388; W. RUDOLPH, KAT XIII/2, 243f.

76 Ein Zusammenhang von 9,1-4 mit dem Visionenzyklus wird entschieden bestritten von V. MAAG, Amos 46f; H. GRAF REVENTLOW, FRLANT 80, 30f.50; I. WILLI-PLEIN, BZAW 123, 48; G. BARTCZEK, Visionsberichte 11f.121f.

77 Vgl. vor allem V. MAAG, Amos 46f; H. GRAF REVENTLOW, FRLANT 80, 48ff; I. WILLI-PLEIN, BZAW 123, 48f.

78 Vgl. vor allem V. MAAG, Amos 47.

einen Zusammenhang der Texteinheit 9,1\*+4b mit dem Visionenzyklus vorgebrachten Gründe weder eindeutig noch zwingend, sondern sprechen bei genauerer Prüfung eher für einen literarischen Zusammenhang mit dem Visionenzyklus als gegen ihn.

Allein schon die Analogie mit dem in vielem verwandten Völkerspruchzyklus 1,3-2,16\*, der in seiner Grundgestalt gleichfalls als eine fünfstrophige Einheit komponiert ist<sup>79</sup>, läßt auch für den in der Gesamtkomposition des ursprünglichen Amos-Buches korrespondierenden Visionenzyklus einen fünfteiligen strophigen Aufbau erwarten, so daß sich eine Einbeziehung der Texteinheit 9,1\*+4b in den Visionenzyklus geradezu nahelegen würde<sup>80</sup>. Dagegen ist auch die Andersartigkeit der Einleitung in 9,1a gegenüber der in 7,1a. 4a.7a und 8,1a zu beobachtenden "Normalform" der Einleitung kein entscheidendes Argument, sofern die Einleitungswendungen der einzelnen Visionen nicht isoliert betrachtet werden<sup>81</sup>. Mehrere Beobachtungen sind in diesem Zusammenhang von Bedeutung.

Die vier unbestreitbar dem Visionenzyklus zugerechneten Strophen in 7,1-8\* + 8,1-2\* stellen eine planvoll gestaltete literarische Komposition dar, in der sich aufgrund unterschiedlicher formaler Gestaltungsprinzipien jeweils zwei Strophen zu einem Strophenpaar (1. und 2. bzw. 3. und 4. Strophe) zusam-

---

79 Innerhalb des Völkerspruchzyklus werden weithin die drei Strophen 1,9-10,11-12 und 2,4-5 als redaktionelle Zusätze ausgeschieden (vgl. dazu nur K. KOCH u.a., AOAT 30/I, 246), die nach W.H. SCHMIDT, ZAW 77 (1965) 174-178 als deuteronomistisch zu qualifizieren sind. - Aber auch sonst lassen sich im Völkerspruchzyklus Spuren einer redaktionellen Bearbeitung erkennen, die im Gegensatz zur dtr. Redaktion jedoch nur punktuell eingegriffen hat. Dieser Redaktion, die wohl im Zusammenhang mit einer frühnachexilischen Bearbeitung des Amos-Buches steht (vgl. dazu III/4), sind 1,5aß.8a.14b und 2,2b zuzurechnen (zu den literarkritischen Problemen der Israel-Strophe 2,6-16 vgl. Anm. 88).

80 Vgl. vor allem H.W. WOLFF, BK XIV/2, 130f.388. - Demgegenüber vertritt M. KRAUSE, Das Verhältnis von sozialer Kritik und kommender Katastrophe in den Unheilsprophezeiungen des Amos, Diss. Hamburg 1972, 60-71 die Auffassung, daß die Israel-Strophe 2,6-16 eine ursprünglich für sich stehende Texteinheit gewesen ist, die erst sekundär mit dem Völkerspruchzyklus verbunden worden ist, ohne daß aber die hierfür angeführten Gründe zu überzeugen vermöchten.

81 Daß die Andersartigkeit der Einführung in 9,1a gegenüber der Einführung in den vorangehenden Visionen (7,1a.4a.7a und 8,1a) mit dem Inhalt der nachfolgenden Vision zusammenhängt, wird auch von I. WILLI-PLEIN, BZAW 123, 48 gesehen, ohne daß diese Beobachtung jedoch rückgebunden wäre in eine kompositionskritische Analyse des ganzen Visionenzyklus.

menschließen<sup>82</sup>, wobei die charakteristische Verschiedenheit in der Struktur der beiden Visionenpaare durch die in ihnen zur Sprache kommende gegensätzliche Thematik bedingt ist<sup>83</sup>. Eine starre Uniformität ist dabei auch nicht für die sonst strengerem Formzwang unterliegenden, sich durchhaltenden Wendungen zu konstatieren, die durchaus eine durch den jeweiligen literarischen Zusammenhang bedingte Variation erfahren haben können<sup>84</sup>. Eine Andersartigkeit der Vision in 9,1\*+4b erscheint vor dem Hintergrund der voraufgehenden beiden Visionenpaare nicht nur möglich, sondern ist aufgrund der ihnen innewohnenden Logik geradezu erwartet<sup>85</sup>.

In die gleiche Richtung weist letztlich auch der als Gegeninstanz angeführte Völkerspruchzyklus. Auch wenn im Unterschied zum Visionenzyklus die formale Struktur der einzelnen Strophen wesentlich strenger einem sich durchhalten-

---

82 Vgl. dazu H.W. WOLFF, BK XIV/2, 339f; W. RUDOLPH, KAT XIII/2, 228f; J. JEREMIAS, Die Reue Gottes. Aspekte alttestamentlicher Gottesvorstellung (BSt 65) Neukirchen-Vluyn 1975, 41f.

83 Vgl. dazu vor allem J. JEREMIAS, BSt 65, 41ff.

84 Dies ist vor allem gegenüber der bei G. BARTCZEK, Visionsberichte passim zu beobachtenden Tendenz der uniformistischen Angleichung der einzelnen Visionen zu betonen. - Schon immer ist die Form der Einleitung der dritten Vision in 7,7a aufgefallen, wo die sonst stereotyp begegnende Fortführung von  $\text{וְיָנִיחַ הַכּוֹחַ}$  durch  $\text{וְיָנִיחַ הַכּוֹחַ}$  ausgefallen ist. Hier dürfte jedoch kein sekundärer Textausfall zu vermuten sein, wie meist angenommen wird (vgl. BHS). Vielmehr wird hierin ein stilistisches Phänomen zu sehen sein, das mit der Aufgliederung der ersten vier Visionen in zwei Visionenpaare zusammenhängen wird. Deutlich steht nämlich die Verkürzung der Einleitung in 7,7a mit der gleichzeitigen Ausweitung des Abschlusses der zweiten Vision in 7,6b in Zusammenhang, was sowohl an der Antwort Jahwes auf die Bitte des Propheten hin (Hinzufügung von  $\text{וְיָנִיחַ הַכּוֹחַ}$ ) als auch an der abschließenden Botenspruchformel (Hinzufügung von  $\text{וְיָנִיחַ הַכּוֹחַ}$  vor den Jahwenamen) greifbar wird. Beide Erscheinungen sind nicht getrennt interpretierbar, sondern sind zusammen genommen strukturbildende Elemente, wobei sich dann aber auch die in diesem Zusammenhang zu beobachtenden Operationen am Text (vgl. auch Anm. 74) erübrigen.

85 Nach der Ansage des Endes für das Jahwe-Volk in 8,2b wird in 9,1b der dort ausgeblendete Aspekt der Unentrinnbarkeit vor dem göttlichen Gericht betont (vgl. auch H.W. WOLFF, BK XIV/2, 388), wobei eine letzte, über die 4. Vision hinausführende Steigerung des Geschehens dadurch erreicht wird, daß Jahwe und sein Tun zum unmittelbaren Gegenstand der Vision wird, womit sodann auch zusammenhängt, daß nicht näher zwischen Bild und Deutung unterschieden wird.

86 Dazu vgl. vor allem W.H. SCHMIDT, ZAW 77 (1965) 174 und H.W. WOLFF, BK XIV/2, 164-170.

den einheitlichen Schema folgt<sup>86</sup>, so ist jedoch auch im Völkerspruchzyklus - analog dem Visionenzyklus - eine paarweise Zuordnung von jeweils zwei Strophen zu einem Strophenpaar (1. und 2. bzw. 3. und 4. Strophe) zu beobachten<sup>87</sup>. Auf der anderen Seite wird für die abschließende 5. Strophe eine deutliche Abwandlung gegenüber der für die ersten vier Strophen bestimmenden Normalform erkennbar<sup>88</sup>. Wird sodann noch die auffällige thematische Verwandtschaft der Schlußstrophe des Völkerspruchzyklus mit der Texteinheit 9,1\*+4b beachtet<sup>89</sup>, dann legt sich auch von hierher nochmals eine Zugehörigkeit von 9,1\*+4b zum Visionenzyklus nahe. Die nicht zu verkennenden Abweichungen hinsichtlich Einführung und Gesamtstruktur der 5. Vision, die sich in gleicher Weise auch in der abschließenden Israel-Strophe des Völkerspruchzyklus beobachten läßt, sind dabei durch deren Thematik bedingt.

87 Die paarweise Zuordnung von jeweils zwei Strophen zu einem Strophenpaar (1. und 2. bzw. 3. und 4. Strophe) wird im Völkerspruchzyklus nicht durch eine Änderung der Struktur der Strophen erreicht, sondern mit Hilfe der im konkreten Schuldaufweis genannten Länder bzw. Landschaften, wobei in der 1. und 3. Strophe Gilead, in der 2. und 4. Strophe jedoch Edom genannt ist, und mit Hilfe der in der besonderen Strafanündigung genannten Art des Gerichtes, wobei dieses in der 1. und 3. Strophe in einer Deportation, in der 2. und 4. Strophe dagegen in der Vernichtung gesehen wird. Die so sich zeigende paarweise Zuordnung der 1. und 2. bzw. 3. und 4. Strophe wird formal noch dadurch unterstrichen, daß die abschließende Botenspruchformel am Ende der zweiten Strophe nicht einfach  $\text{הָאֵלֹהִים אָמַר}$ , sondern  $\text{הָאֵלֹהִים אָמַרְתִּי}$  lautet.

88 Gegenüber den vier ersten Strophen des Völkerspruchzyklus weist die abschließende Israel-Strophe in 2,6-16 manche Besonderheiten auf (vgl. dazu H.W. WOLFF, BK XIV/2, 171-174), wobei jedoch ein Teil dieser Besonderheiten auf das Konto der verschiedenen Redaktionen geht, die gerade in die Israel-Strophe stark eingegriffen haben (anders M. KRAUSE, Unheilspropheten 71-91, der die Annahme sekundärer Bearbeitung in 2,6-16 für nicht hinreichend begründet hält). Als dtr. Einschub ist zunächst der Abschnitt 2,10-12 auszugrenzen (vgl. dazu W.H. SCHMIDT, ZAW 77 (1965) 178-183), wobei 2,11b möglicherweise ein noch jüngerer redaktioneller Zusatz ist. Doch ist auch der verbleibende Rest der Israel-Strophe noch keineswegs als literarische Einheit zu beurteilen. In dem vorangestellten Schuldaufweis ist der ganze formal von 2,6 sich abhebende asyndetisch daran angeschlossene Abschnitt 2,7-9 als eine redaktionelle Bildung zu verstehen, die in sich aber noch mehrfach gestuft sein wird. Nicht ganz so stark ist die Strafanündigung 2,13-16 von redaktionellen Eingriffen betroffen, insofern hier nur 2,13b<sup>8</sup> und 15+16a als sekundäre Elemente angesehen werden können. Somit kann innerhalb der Israel-Strophe nur 2,6.13ab.14.16b dem ursprünglichen Textbestand zugeordnet werden. Während in der so rekonstruierten Textform der Schuldaufweis präzise dem in den anderen genuinen Völkersprüchen zu beobachtenden Schema folgt, läßt die Strafanündigung deutlich Unterschiede gegenüber den vorangehenden Völkersprüchen erkennen, die einerseits the-

Für einen Zusammenhang der Texteinheit 9,1\*+4b mit dem Visionenzyklus spricht sodann gerade auch die aufgrund ihrer formalen Differenz zu den vorangehenden Visioneneinleitungen beanstandete erzählerische Einführung in 9,1aa selbst. Die Wendung על המזרח ניצב nimmt deutlich Bezug auf das Visionsbild der 3. Vision in 7,7aß. Während dort offen gelassen wird, wen der Prophet auf einer Mauer stehend sieht, wird in 9,1aa Jahwe selbst unmittelbar als Inhalt der Vision genannt, womit zugleich angezeigt ist, daß die in der 3. und 4. Vision thematisierte Unausweichlichkeit des Gerichtes weitergeführt und zugleich zu Ende gebracht werden soll. Die vorliegende literarische Form der erzählerischen Einführung in 9,1aa (Verbum [1. Person] von ראה + אמיני als Objekt + partizipiale Weiterführung (על + Ortsangabe)), die ihre nächste Parallele in Jes 6,1 hat<sup>90</sup>, steht dabei allem Anschein nach in Zusammenhang mit der ganz unerhörten Botschaft von der Unentrinnbarkeit des göttlichen Gerichtes für Israel<sup>91</sup>. Damit trägt die abschließende 5. Vision, mit der zugleich das ursprüngliche Amos-Buch geendet hat (vgl. dazu 3.1), den Charakter einer legitimierenden Begründung der gesamten Botschaft des Propheten<sup>92</sup>.

matisch (Unmöglichkeit eines Entrinnens vor dem göttlichen Gericht Erdbeben), andererseits kompositorisch (Abschluß des Völkerspruchzyklus) bedingt sind.

- 89 In diesem Zusammenhang ist vor allem die Entsprechung der in 9,1 begegnenden Kombination der beiden Verben  $\text{D}11$  und  $\text{D}17$  mit 2,14 zu beachten, wo in Verbindung miteinander das Nomen  $\text{D}17$  und das Verbum  $\text{D}17$  (D-Stamm) begegnen.
- 90 Vgl. dazu M. KUNTZ, Theophanieüberlieferung Anm. 164f und vor allem G. BARTCZEK, Visionsberichte 96-100. - Die mit Jes 6,1 verwandte Aussage in 1 Kön 22,19ba, die zu dem späten, wahrscheinlich erst nachexilischen Einschub 1 Kön 22,19-22 gehört (zur Ausgrenzung vgl. E. WÜRTHWEIN, Zur Komposition von I Reg 22,1-38, in: Das ferne und das nahe Wort. FS L. Rost (BZAW 105) Berlin 1967, 245-254 und F.L. HOSSFELD - I. MEYER, Prophet 32.35; anders die nicht überzeugende Analyse von H. SCHWEIZER, Literarkritischer Versuch zur Erzählung von Micha ben Jimla (1 Kön 22), BZ NF 23 (1979) 1-19, der den Abschnitt der Grundschrift des Textes zurechnet), dürfte von Jes 6 abhängig sein (zur Frage der Beziehungen zwischen Jes 6 und 1 Kön 22,19-22 vgl. zuletzt O. KAISER, Das Buch des Propheten Jesaja [ATD 17] Göttingen 1981, 124 mit anderer Entscheidung).
- 91 Vgl. auch die entsprechenden Beobachtungen zu Jes 6 bei O.H. STECK, Bemerkungen zu Jes 6, BZ NF 16 (1972) 182-206 (189-194), der die Gattung von Jes 6 als "Vergabe eines außergewöhnlichen Auftrages in der himmlischen Thronversammlung" kennzeichnet, die die Funktion hat, "auf den neuen und unerhörten Vorgang auf Vernichtung zielender Verstockung Israels" (194) hinzuweisen (vgl. auch O. KAISER, ATD 17, 123ff).
- 92 Die in der Texteinheit 9,1\*+4b gebrauchten Wendungen lassen dabei deutlich enge Beziehungen des Amos zur Jerusalemer Theologie erkennen (für die Verbindung  $\text{D}11$  +  $\text{D}17$  mit Jahwe/Elohim als Subjekt vgl. Gen 28,13 Je,

## 2.2 Ein jüdischer Kommentar (9,8a+9\*-10)

Eine Neuinterpretation hat die Ankündigung eines radikalen und unwiderruflichen Endes für ganz Israel durch die Anfügung von 9,8a+9\*-10 erfahren, wobei der Kommentarcharakter dieses Zusatzes durch den in den Rahmenaussagen 9,8a und 10b geschehenden Rückverweis auf den Schluß der vorgegebenen Texteinheit in 9,4b deutlich angezeigt ist. Wie die kommentierte Gottesrede in 9,1aßb+4b ist auch der Kommentar selbst dreiteilig angelegt. Der erste Teil (9,8a) besteht aus einer zweigliedrigen Gerichtsansage, einer allgemeinen (9,8aα), die einerseits an 9,4b anknüpft sowie andererseits mit Hilfe der Verbindung יהוה עיני אדני - anstellé des hier eigentlich erwarteten עיני ("meine Augen") - einen Bezug zur szenischen Einführung in 9,1aα herstellt, sowie einer besonderen Gerichtsankündigung (9,8aß), durch die die vorangehende allgemeine Ansage konkretisiert wird (Vernichtung des Königreiches)<sup>93</sup>. Im zweiten Teil (9,9), der durch הנה כי auf 9,8a bezogen ist und zugleich intensivierend weiterführt<sup>94</sup>, wiederholt sich zunächst ansatzhaft die Abfolge von allgemeiner und besonderer Gerichtsansage aus 9,8a (הנה + part. NS 9,9aα und verbale Weiterführung durch Afformativkonjugation 9,9aß)<sup>95</sup>, wobei hierbei aber als Objekt des Gerichtshandelns Jahwes nicht das "sündige Königreich", sondern das "Haus Israel" eintritt. Ihren spezifischen Charakter erhält die zweite Gerichtsansage jedoch durch den angeschlossenen Vergleich (unter Aufnahme des Verbuns aus 9,9aß), wobei das letzte Wort des Vergleichsatzes 9,9b (ארץ) wohl als anspielende Bezugnahme auf den Abschluß des ersten Teils der Sprucheinheit in 9,8aß (מעל פני האדמה) zu verstehen ist. Durch Subjektwechsel und Asyndese von der zweigestuften Gerichtsankündigung abgesetzt ist der dritte Teil (9,10), der die Folge des Eingreifens Jahwes ansagt, wobei die von der

aber auch Ps 82,1; das Nomen כפתור begegnet neben Am 9,1 nur noch Zef 2,14 und in den nachpriesterschriftlichen Zusätzen in Ex 25 und 37, jeweils im Blick auf den Jerusalemer Tempel; für הטהרים vgl. Jes 6,14 und 2 Chr 3,7; für die Wendung ושמחי עיני עליהם in Am 9,4b vgl. Jer 24,6; 39,12; 40,4, außerdem Gen 44,21).

93 Zur Form von 9,8 vgl. L. MARKERT, BZAW 140, 202f. - Die dort in Anm. 138 vertretene Auffassung, daß die allgemeine Unheilsankündigung von 9,8a "zunächst wertneutral" sei und "nicht von vorneherein ein unheilvolles Eingreifen" einschlieÙe, ist jedoch wenig wahrscheinlich, wenn die Aussage von 9,8aα ein an 9,4b anknüpfender Kommentar jener Aussage ist.

94 Das häufiger als redaktionelle Verknüpfungspartikel eliminierte כ (vgl. dazu J.L. MAYS, Amos 160 und L. MARKERT, BZAW 140, 197f) dient im vorliegenden Zusammenhang nicht als Begründungspartikel (so meist, vgl. nur D.W. NOWACK, HK III/4, 158 und K. MARTI, KHC XIII, 225), sondern ist in seiner ursprünglichen Bedeutung als deiktische Partikel gebraucht (vgl. A. WEISER, ATD 24, 202 und U. KELLERMANN, EvTh 29 (1969) 170).

95 Zur Form von 9,9+10 vgl. L. MARKERT, BZAW 140, 204ff.

Gerichtsansage Betroffenen erneut anders benannt werden (כל חטאי וני). Das die Ankündigung der Folge abschließende Zitat in 9,10b charakterisiert dabei einerseits die vom göttlichen Gericht Betroffenen, bringt aber andererseits zugleich wieder die Gerichtsansage zur Geltung<sup>96</sup>.

Das spezifische Interesse der in 9,8a+9\*+10 vorliegenden Neuinterpretation des ursprünglichen Schlusses des Amos-Buches in 9,1\*+4b wird dabei zum einen an der ganz in der Tradition des Amos stehenden Aufnahme der Form der Gerichtsankündigung sowie zum anderen an der deutlich von Amos selbst verschiedenen Bezeichnung der vom göttlichen Gericht Betroffenen greifbar<sup>97</sup>. Darin ist zugleich Weiterführung, aber auch Differenz gegenüber Amos erkennbar<sup>98</sup>. Gleich wie bei Amos selbst ist das Moment des göttlichen Gerichtshandelns hervorgehoben, wobei dieses aber gegenüber der in 9,1\*+4b (wie im Visionenzyklus überhaupt) nicht näher konkretisierten Botschaft des "Endes" als Austilgung und Vernichtung interpretiert wird<sup>99</sup>. Noch deutlicher wird die Verschiebung der Akzentsetzung gegenüber Amos bei der Bezeichnung der vom Gerichtshandeln Betroffenen greifbar. Dabei wird in jedem der drei Teile des angefügten Kommentars eine andere Benennung ("sündiges Königreich" / "Haus Israel" / "alle Sünder meines Volkes") eingeführt. Von diesen drei Bezeichnungen der Betroffenen sind die erste und dritte durch Stichwortentsprechung (קוּחַ) miteinander verbunden, womit zugleich angezeigt ist, daß sich beide Aussagen wechselseitig interpretieren. Von daher bestimmt sich sodann aber auch der Sinngehalt der Bezeichnung "Haus Israel", die von den beiden anderen inkludiert ist.

96 Die in 9,10b meist vorgenommenen Textkorrekturen (vgl. BHS) schwächen die pointierte Aussage im masoretischen Text ab, so daß MT beizubehalten ist (vgl. auch W. RUDOLPH, KAT XIII/2, 272, L. MARKERT, BZAW 140, 197f und G. FOHRER, Die Propheten des Alten Testaments 3. Die frühen Propheten des 6. Jahrhunderts, Gütersloh o.J. (1975) 232).

97 Vgl. vor allem die Verwendung von וְנִי ohne den für Amos typischen Zusatz וְשָׂרָא, worauf H.W. HOFFMANN, Zur Echtheitsfrage von Amos 9,9f, ZAW 82 (1970) 121f hingewiesen hat.

98 Vgl. dazu L. MARKERT, BZAW 140, 206f.

99 Sowohl das Verbum וְנִי H-Stamm als auch das Verbum וְנִי begeben bezeichnenderweise im literarischen Grundbestand des Amos-Buches sonst nicht mehr, sondern nur noch in redaktionellen Zusätzen, so וְנִי H-Stamm in 2,9 (2mal) und 9,8b (in beiden Fällen nachexilische Redaktion, vgl. auch Anm. 88) sowie וְנִי in 2,2b (nachexilische Redaktion, vgl. Anm. 79), 6,9 (ebenfalls nachexilische Redaktion, zum sekundären Charakter vgl. etwa W.R. HARPER, Amos 153f) und 7,11+17 (von der dtr. Redaktion rezipierte Prophetenerzählung, vgl. dazu auch Anm. 74).

Da der Sinngehalt des Ausdrucks "das sündige Königreich" in 9,8a nun keineswegs eindeutig ist<sup>100</sup>, hat eine Analyse bei dem korrespondierenden Terminus "alle Sünder meines Volkes" in 9,10a anzusetzen. Inhaltlich scheint diese Benennung durch das abschließende Zitat in 9,10b hinreichend qualifiziert, wodurch - wegen der Bezugnahme von 9,10b auf 9,4b - gerade die als "Sünder meines Volkes" erscheinen, die den Kernpunkt der Botschaft des Amos ablehnen. In dem Ausdruck "alle Sünder meines Volkes" wird unterschieden zwischen den Sündern, die mit dem Schwert umkommen, und dem wahren Jahwe-Volk, das vom Gericht Jahwes nicht betroffen ist<sup>101</sup>. Damit wird eine deutliche Korrektur gegenüber der Gerichtsankündigung des Amos in 9,1\*+4b angebracht, insofern das Gericht Jahwes auf die "Sünder" eingeschränkt ist<sup>102</sup>. Daß damit andererseits nicht die Vorstellung eines "Restes" (die Nicht-Schuldigen werden im Gericht überleben) verbunden ist<sup>103</sup>, wird sowohl durch den zu "alle Sünder meines Volkes" korrespondierenden Ausdruck "das sündige Königreich" in 9,8a als auch durch das Siebbild in 9,9 angezeigt, die beide gleichermaßen auf die Totalität des Gerichtes Jahwes zielen<sup>104</sup>. Somit ist der Grundgedanke des "Kommentars" von 9,8a+9\*-10 dahingehend zu bestimmen, daß das Gericht Jahwes nur die "Sünder" des Jahwe-Volkes, womit das sündige Israel in seiner Gesamtheit gemeint ist, trifft, während es für das wahre "Volk Jahwes", das sich dadurch auszeichnet, daß es die Gerichtsankündigung des Amos ernst nimmt (vgl. das Zitat in 9,10b), die Möglichkeit eines Überlebens (vgl. 9,10a) und Fortbestandes (9,8aß) gibt.

---

100 Umstritten ist sowohl die Bedeutung des Artikels (generell (vgl. etwa E. SELLIN, KAT XII, 268) bzw. speziell das Nordreich Israel (vgl. K. MARTI, KHC XIII, 224) ) als auch die Bedeutung des Wortes מַמְלָכָה selbst, das entweder als "Reich" bzw. "Königreich" (vgl. die Zusammenstellung bei K. KOCH u.a., AOAT 30/I, 234) oder - unter Rückverweis auf 7,13 (zur Zuordnung von 7,10-17 vgl. jedoch Anm. 99) - als "Königtum" (vgl. A. WEISER, BZAW 53, 53) bestimmt wird.

101 Vgl. dazu R. FEY, Amos und Jesaja. Abhängigkeit und Eigenständigkeit des Jesaja (WMANT 12) Neukirchen-Vluyn 1963, 51f.

102 Vgl. nur L. MARKERT, BZAW 140, 205.

103 Vgl. etwa U. KELLERMANN, EvTh 29 (1969) 172 und I. WILLI-PLEIN, BZAW 123, 56.

104 Dies wird im Blick auf das Siebbild in 9,9 zu Recht von I. WILLI-PLEIN, BZAW 123, 55 herausgestellt, gilt aber gleichermaßen auch für den Ausdruck בְּמַמְלַכְתָּהּ הַזֹּאת, der hier als "sündiges Königreich" zu interpretieren ist (vgl. dazu Anm. 100).



Liegt hierin aber der Leitgedanke von 9,8a+9\*-10, dann bekommt die Gerichtsankündigung einen neuen Sinn, insofern sie Israel nicht einfach - wie bei Amos selbst - das unwiderrufliche Ende ansagt, sondern als eine "Mahnung" verstanden sein will, die Gerichtsansage ernst zu nehmen, um damit dem Gericht Jahwes zu entgehen. Gegenüber dem ursprünglichen Schluß des Amos-Buches erhält somit die Ansage der Unausweichlichkeit des Endes für Israel durch den neu angefügten Amoschluß in 9,8a+9\*-10 den Charakter einer ultimativen Mahnung, die zwar die Ernsthaftigkeit des göttlichen Gerichtswillens in keiner Weise zurücknimmt, sein Wirksamwerden aber an die Reaktion des Jahwe-Volkes eben dieser Gerichtsankündigung gegenüber bindet<sup>105</sup>. Diese Neuaufwertung, die in 9,8a+9\*-10 gegenüber 9,1\*\*+4b greifbar wird, macht eine Herleitung dieser Texteinheit von Amos selbst unmöglich<sup>106</sup>. Vielmehr ist hierin ein nachamosischer Anhang zu sehen, der sich aus einer veränderten geschichtlichen Situation heraus mit der Botschaft des Amos auseinandersetzt<sup>107</sup>.

Die Konkretisierung der allgemeinen Botschaft vom "Ende", wie sie in 9,8a+9\*-10 vorliegt, setzt wohl schon das Eintreffen der angesagten Katastrophe voraus, so daß dieser angefügte "Kommentar" kaum vor dem Untergang des Nordreiches entstanden sein kann<sup>108</sup>. Von daher wird sodann auch der mahnende Grundzug von 9,8a+9\*-10 verständlich. Die Katastrophe von 722 v.Chr. ist dabei deutlich als Paradigma für die Ernsthaftigkeit des göttlichen Gerichts-

105 Vgl. in diesem Zusammenhang auch das mit 9,8a+9\*-10 durch den Terminus "Haus Israel" sowie durch gleiche Tendenz verbundene "Mahnwort" 5,4+5\* (5ay dürfte redaktioneller Einschub sein), das gleichfalls als redaktioneller Zusatz zu der auf Amos selbst zurückgehenden Texteinheit 5,1-3 (לְבֵית יִשְׂרָאֵל) in 5,3b ist redaktionelles Verbindungsglied zu 5,4+5) zu verstehen ist (vgl. dazu zuletzt J. LUST, Remarks on the Redaction of Amos V 4-6, 14-15, in: Remembering all the Way ... (OTS XXI) Leiden 1981, 129-154). Die beiden Texteinheiten 5,4+5\* und 9,8a+9\*-10 werden dabei wohl auf die gleiche redaktionelle Schicht im Amos-Buch zurückgehen.

106 Für eine Herleitung von 9,8-10\* von Amos plädieren etwa E. SELLIN, KAT XII, 268f und W. RUDOLPH, KAT XIII/2, 275-278.

107 Die Mehrzahl der Autoren beurteilt 9,8-10\* als einen nicht von Amos selbst stammenden Zusatz (vgl. vor allem J. WELLSHAUSEN, Kleine Propheten 95), wobei aber die Herkunft unterschiedlich beurteilt wird. Während H.W. WOLFF, BK XIV/2, 348 die Texteinheit von der Amos-Schule herleitet und in das Jahrzehnt nach dem Ende des Hauses Jerobeam datiert, wird sie sonst meist aus exilisch-nachexilischer Zeit hergeleitet.

108 In diesem Zusammenhang ist vor allem auch die in 9,8aß und 10a geschehende Konkretisierung der Gerichtsankündigung zu beachten, die wohl als Reflex der Katastrophe von 722 v.Chr. zu verstehen ist.

willens verstanden, wird darin aber zugleich zum eindringlichen Appell an das vom göttlichen Gericht verschont gebliebene Juda, die Gerichtsbotschaft des Amos ernst zu nehmen, damit es nicht gleichfalls das Geschick Israels treffen wird<sup>109</sup>. Steht demnach, wie vor allem auch das Zitat in 9,10b anzeigt, die Katastrophe noch aus, so muß der Kommentar 9,8+9\*-10 zwischen 722 und 587 v.Chr. entstanden sein. Wenn der Text auch für eine genauere zeitgeschichtliche Fixierung keine eindeutigen Anhaltspunkte bietet, so erscheint andererseits jedoch - vor allem aufgrund des fingierten Zitates in 9,10b sowie des in dem Begriff "sündiges Königreich" geschehenden Hinweises auf das Tun von König bzw. Königshof<sup>110</sup> - eine Herleitung des neuen Amoschlusses aus der (Spät-)Zeit des Königs Manasse nicht nur möglich, sondern sogar wahrscheinlich<sup>111</sup>.

### 2.3 Ein deuteronomistischer Einschub (9,7)

Zwischen die beiden Texteinheiten 9,1\*+4b und 9,8a+9\*-10 sind sodann in einer weiteren Textphase die beiden durch die Gottesspruchformel gegeneinander isolierten rhetorischen Fragen in 9,7 eingeschaltet worden, die - mit unterschiedlicher Akzentuierung - jeweils hervorheben, daß Israel vor den anderen Völkern theologisch nichts voraus hat, womit die ganze Argumentation auf eine andere Ebene gehoben wird, insofern hier nach den eigentlich inneren Ursachen des Gerichtes Jahwes gefragt wird. Aufgrund dieser Ausrichtung und Tendenz sind die beiden rhetorischen Fragen in 9,7 in Verbindung mit der auch

---

109 Mit der Bezeichnung "das sündige Königreich" ist nicht das Nordreich gemeint (so meist in Anschluß an J. WELLHAUSEN, Kleine Propheten 95), vielmehr ist hiermit - ebenso wie mit der Bezeichnung "Haus Israel" bzw. "alle Sünder meines Volkes" - das Südreich Juda angesprochen (vgl. auch I. WILLI-PLEIN, BZAW 123, 56).

110 Wahrscheinlich ist der Begriff מלכות zur Kennzeichnung des Gesamtvolkes bewußt deshalb gewählt, um damit gerade den König bzw. den königlichen Hof als die eigentlich politisch verantwortlichen Instanzen ins Spiel zu bringen (vgl. W. RUDOLPH, KAT XIII/2, 276).

111 Vgl.-unter Verweis auf Zef 1,12 - vor allem I. WILLI-PLEIN, BZAW 123, 56. - Hinter dem neuen Amoschluß in 9,8a+9\*-10 sind wohl in Opposition zur Politik des Manasse stehende Kreise zu vermuten, die möglicherweise sowohl mit der Durchsetzung einer Thronerhebung des Joschija nach der Ermordung Amons (2 Kön 21,24) als auch mit der geistig-politischen Vorbereitung und schließlichen "Inszenierung" der joschijanischen Reform in Verbindung zu bringen sind. Nicht ganz ausgeschlossen ist auch die Möglichkeit, daß der Amoschluß von 9,8a+9\*-10 erst aus der Frühzeit des Joschija stammt (vgl. auch Zef 1,12).

sonst im Amos-Buch zu beobachtenden deuteronomistischen Redaktion zu bringen<sup>112</sup>. Darauf verweist explizit auch die zweite rhetorische Frage in 9,7b mit der Zitation der Heraufführungsformel ("Habe ich nicht Israel heraufgeführt aus dem Lande Ägypten"), die ebenso in 2,10a und 3,1b begegnet. Hier wie dort handelt es sich dabei um einen redaktionellen Einschub in den Textzusammenhang<sup>113</sup>, der in beiden Fällen als deuteronomistisch zu qualifizieren ist<sup>114</sup>. Da die Zitation der Heraufführungsformel an allen drei Stellen in verwandten literarischen Zusammenhängen begegnet<sup>115</sup>, bestätigt sich somit die Vermutung, daß die beiden rhetorischen Fragen in 9,7 als Elemente einer dtr. Redaktion zu verstehen sind.

#### 2.4 Eine früh-nachexilische Redaktion (9,2.5a\*.6a.b\*.11+14-15)

Eine entscheidende Veränderung und zugleich Neuaaktuierung erfährt der (deuteronomistische) Amoschluß sodann auf der nächsten Redaktionsstufe, die einerseits durch die Anfügung der Sprucheinheit 9,11+14-15 (Ankündigung neuen Heils) sowie andererseits durch die redaktionellen Einschübe in 9,2 und 5a\*+6a mit der Schlußwendung "Jahwe ist sein Name" in 9,6b gekennzeichnet ist. Der bis dahin exklusiv im Vordergrund stehende Gerichtsgedanke wird dabei einerseits noch verstärkt, andererseits aber überlagert von der Ansage einer neuen heilvollen Zukunft für das Jahwe-Volk. Infolge dieser redaktionellen Bearbeitung zeichnet sich eine völlige Neustrukturierung des Amoschlusses ab, der sich jetzt als eine dreiteilige Komposition darstellt, wobei die Dreiteilung vor allem durch die Einfügung der hymnischen Aussagen von 9,5+6b\* sowie die dadurch bewirkte Abtrennung von 9,7-8a+9\*-10 erreicht wird.

---

112 Gewöhnlich wird 9,7 fraglos als ein echtes Amoswort verstanden (so auch P. WEIMAR - E. ZENGER, Exodus. Geschichten und Geschichte der Befreiung Israels (SBS 75) Stuttgart <sup>2</sup>1979, 144ff), wogegen nur H.E.W. FOSBROKE, IB VI, 849 und H.W. WOLFF, BK XIV/2, 397f Bedenken angemeldet haben.

113 Zu 2,10 vgl. schon Anm. 88, zu 3,1b vgl. W.H. SCHMIDT, ZAW 77 (1965) 172f mit Anm. 13.

114 Als deuteronomistisch werden 2,10 und 3,1b beurteilt von W.H. SCHMIDT, ZAW 77 (1965) 172.180.191 und H.W. WOLFF, BK XIV/2, 172.205ff.214, wobei W.H. SCHMIDT, ZAW 77 (1965) 191 Anm. 66 erwägt, ob der redaktionelle Einschub von 2,10 und 3,1b zugleich oder sukzessiv erfolgte.

115 An allen drei Stellen ist der Rückverweis auf die Heraufführung in eine vorgegebene amosische bzw. schon durch die Hände der jüdischen Redaktion gegangene Gerichtsansage als Kontrastaussage eingeblenet, um die vorgegebene Aussage theologischer zu profilieren.

Im ersten Teil (9,1\*-2+4b.5a\*.6\*), dessen Abschluß deutlich durch die Wendung "Jahwe ist sein Name" in 9,6bß markiert ist, hat sich der Charakter der aus der Tradition rezipierten Visionsschilderung durch die Einfügung der zweigliedrigen Aussage von 9,2 wie der Anfügung der abschließenden hymnischen Aussagen von 9,5+6\* insofern grundlegend verändert, als nicht mehr die Unentrinnbarkeit vor dem göttlichen Gericht thematisiert ist, sondern die in seinem Handeln sich dokumentierende Macht und Größe Jahwes. Von diesem Auftakt her bekommt der ganze Amoschluß ein neues Gefälle. Der zweite Teil (9,7-8a+9\*-10), der ohne redaktionelle Eingriffe unverändert aus der Tradition übernommen ist, hat seine thematische Ausrichtung durch die mottohafte Voranstellung der rhetorischen Fragen in 9,7 erfahren, wodurch nachdrücklich auf das Motiv des Gerichtshandelns Jahwes abgehoben wird. Damit wird zugleich der abschließende dritte Teil (9,11+14-15) vorbereitet, der im Gegensatz zu den beiden vorangehenden Teilen ganz auf die Hand der vorliegenden redaktionellen Bearbeitung zurückgeht und so am ehesten deren Interesse greifen läßt. In sich ist der Schlußteil wiederum dreiteilig strukturiert (9,11/14/15), wobei jede der drei Aussagen einen eigenen thematischen Akzent trägt und darin jene drei Momente sichtbar werden läßt, die für die von Jahwe zu schaffende neue Zukunft seines Volkes bestimmend sind. Durch die Korrespondenz der beiden Floskeln "mein Volk Israel" in 9,14aα und "Jahwe, dein Gott" in 9,15bß, worin wohl ein Anklang an die "Bundesformel" zu sehen ist, soll der für die neue Heilszeit charakteristische und bestimmende unverbrüchliche Bestand der Zugehörigkeit von Jahwe und Israel herausgestellt werden.

Gerade die durch die Anfügung des heilseschatologischen Schlusses in 9,11+14-15 bewirkte Kontrastierung der Ankündigung des Unheils und der Ankündigung zukünftigen neuen Heils läßt diese redaktionelle Bearbeitungsschicht als ein Produkt frühestens exilischer, wahrscheinlich aber erst nachexilischer Theologie verstehen, worauf auch das auf die Hand dieser redaktionellen Bearbeitung zurückgehende Sprach- und Vorstellungsmaterial verweist<sup>116</sup>. Da diese Redaktionsschicht von der in 9,7 greifbar werdenden Redaktion, die als deut-

116 Entgegen der zuweilen vertretenen Herleitung der heilseschatologischen Aussagen in 9,11-15 (zumeist ohne weitere Differenzierung) von Amos (vgl. E. SELLIN, KAT XII, 27off; V. MAAG, Amos 61; H. GRAF REVENTLOW, FRLANT 80, 92; W. RUDOLPH, KAT XIII/2, 280.285f) wird der Abschnitt im allgemeinen als jüngerer redaktioneller Zusatz zumeist aus exilisch-nachexilischer Zeit betrachtet (vgl. die leicht zu ergänzende Übersicht bei K. KOCH u.a., AOAT 30/I, 238.242). Für die hymnischen Aussagen in 9,5+6 hat zuletzt W. BERG, Hymnenfragmente 301-312.318.326 eine erst nachexilische Herkunft wahrscheinlich machen können.

ronomistisch zu qualifizieren ist, zu unterscheiden ist, kann sie nur als eine nach-deuteronomistische Bearbeitung verstanden werden<sup>117</sup>. Betont erscheinen in dieser Redaktion Ansage von Unheil und Heil für das Jahwe-Volk gegeneinander profiliert, wobei bezeichnenderweise sowohl Unheil wie Heil jeweils beim Heiligtum ihren Ausgang nehmen<sup>118</sup>. Für die Ansage neuen Heils ist die Differenzierung der Heilserwartungen charakteristisch, insofern der allgemeinen Erwartung auf die Wiederherstellung des ursprünglichen Heilszustandes für das Jahwe-Volk (9,14+15)<sup>119</sup> die spezielle Erwartung der Wiederaufrichtung der davidischen Dynastie wie des Tempels vorgeschaltet ist (9,11)<sup>120</sup>. Für die konkrete Ausformung der Heilsansage von 9,11+12-14 wird dabei die Natan-Weissagung in 2 Sam 7,9b-10+12-13 das Modell abgegeben haben<sup>121</sup>. Bestimmend für Gestalt und Ausformung der das Amos-Buch abschließenden Heilsankündigung dürften dabei aber auch gleichermaßen zeitgeschichtliche Strömungen und Tendenzen gewesen sein, wie sie in Jerusalem mit dem Aufbrechen einer starken eschatologischen Erwartung nach dem Tod des Kambyses

- 117 Als Bestandteil einer dtr.Redaktion des Amos-Buches wurde 9,11-15 vor allem von U. KELLERMANN, *EvTh* 29 (1969) 169-183 und DERS., *Messias und Gesetz. Grundlinien einer alttestamentlichen Heilserwartung. Eine traditions-geschichtliche Einführung* (BSt 61) Neukirchen-Vluyn o.J. (1971) 77f verstanden, positiv aufgenommen bei J. BECKER, *ThPh* 46 (1971) 115-119 (117), sodann in Auseinandersetzung mit dem Widerspruch von H.W. WOLFF, *BK XIV/2*, 4o5f hinsichtlich der dtr. Verfasserschaft erneuert von U. KELLERMANN, *Israel und Edom. Studien zum Edomhaß Israels im 6.-4. Jahrhundert v.Chr.*, Diss. habil. Münster 1975, 43-55.
- 118 In diesem Zusammenhang sind vor allem die beiden, allein schon durch die auffällige Suffixbildung herausgehobenen Aussagen in 9,11ba (vgl. Anm. 68) zu beachten, die im Unterschied zu den beiden rahmenden Aussagen in 9,1a und 1bß nicht eine Wiederherstellung der davidischen Dynastie im Blick haben, sondern wohl auf die 587 v.Chr. zerstörte Stadt Jerusalem bzw. auf den zerstörten Tempel zu beziehen sind (vgl. zu diesem Verständnis U. KELLERMANN, *EvTh* 29 (1969) 176 und Edom, 47f; H.W. WOLFF, *BK XIV/2*, 4o6f; S. AMSLER, *CAT XIa*, 246), so daß hier ein antithetischer Bezug zu 9,1 anzunehmen ist.
- 119 In diesem Zusammenhang ist vor allem die Verklammerung der beiden Aussagen in 9,14 und 15 durch die beiden einander korrespondierenden Floskeln "mein Volk Israel" in 9,14aa und "Jahwe, dein Gott" in 9,15bß zu beachten.
- 120 In dieser Differenzierung der Heilserwartungen, wie sie in 9,11+14-15 greifbar wird, liegt wohl einer der Gründe für eine Isolierung der Sprüche in 9,11 und 14+15 als ursprünglich selbständige Texteinheiten, wie sie häufiger angenommen wird (vgl. dazu die Übersicht bei K. KOCH u.a., *AOAT 3o/I*, 238 und 242).
- 121 Auf die anspielende Bezugnahme von 9,11+14-15 auf die Natan-Weissagung in 2 Sam 7, die bis in die formale Textstruktur reicht, ist u.a. von U. KELLERMANN, *EvTh* 29 (1969) 176 und 179 und Edom 48; H.W. WOLFF, *BK XIV/2*, 4o6f und W. RUDOLPH, *KAT XIII/2*, 281 hingewiesen worden.

(vgl. auch die Proklamation des Davididen Serubbabel zum messianischen König) greifbar werden<sup>122</sup>. Ist somit für den neuen Amoschluß ein Zusammenhang mit der restaurativ-eschatologischen Erwartung der frühen Nachexilszeit zu vermuten, so wird auf der anderen Seite durchaus eine kritische Distanz gegenüber dem kurzsichtigen Versuch der Proklamation Serubbabels zum messianischen König erkennbar, insofern einerseits ganz betont die Verwirklichung dieser Erwartung an das Tun Jahwes gebunden erscheint sowie andererseits Unheils- und Heilserwartung einander kontrastiert werden<sup>123</sup>.

## 2.5 Eine spät-nachexilische Redaktion

Dieser frühnachexilische Schluß des Amos-Buches hat sodann eine weitere redaktionelle Bearbeitung in noch jüngerer Zeit erfahren (9,1aγ.3+4a.5aα (ותאדני יהוה הצבאות) .5b.6b\*.8b.9aβ\* (בכל הגוים)+12-13), durch die sich die Gewichte noch weiter zugunsten der abschließenden Heilsankündigung verschoben haben. Das ist einerseits durch eine Neustrukturierung des Amoschlusses, wo sich betont zwei Aussagereihen (9,1-6 und 7-15) gegenüber treten (vgl. 1.1), sowie andererseits durch eine durchgehende kommentierende Neubearbeitung erreicht worden. Jede der beiden Aussagereihen läßt dabei eine dreiteilige Textstruktur erkennen. Die erste Aussagereihe (9,1-6) hat die Gestalt einer gerahmten Gottesrede, wobei sich die Gottesrede selbst noch einmal als eine gerahmte Komposition darbietet, insofern ihr Anfang und Schluß (9,1a und 4) durch Stichwortverknüpfung (חרב/הרג) aufeinander bezogen sind. Durch die redaktionelle Bearbeitung der vorgegebenen Gottesrede (vgl. die Einfügung der Aussagen in 9,1aγ und 3+4a) wird nachdrücklich wieder das Moment der Unausweichlichkeit vor dem göttlichen Gericht hervorgehoben. Für eine nähere Qualifizierung der ganzen ersten Aussagereihe ist

---

122 Zum Aufbrechen einer eschatologischen Erwartung in früh-nachexilischer Zeit (Serubbabel-Episode) vgl. neben den einschlägigen "Geschichten Israels" aus der neueren Literatur vor allem J. BECKER, Messiaserwartung im Alten Testament (SBS 83) Stuttgart o.J. (1977) 59-62 (mit Hinweisen auf die neuere Literatur).

123 Die Annahme frühexilischer Herkunft für 9,11ff (vgl. dazu U. KELLERMANN, Die politische Messias-Hoffnung zwischen den Testamenten: PTh 56 (1967) 362-377.436-448(363); I. WILLI-PLEIN, BZAW 123, 57; G. FOHRER, Die Prophetie des Alten Testaments 4. Die Propheten um die Mitte des 6. Jahrhunderts, Gütersloh o.J. (1975) 66) isoliert die hier vorliegende Heilsweissagung zu stark aus dem Textzusammenhang, in den sie als Element einer durchlaufenden Redaktion eingebunden erscheint.

dabei vor allem auch der Wechsel der Bildwelt zu beachten<sup>124</sup>, wobei durch die betonte Einführung einer kosmologischen Dimension das angesagte Gericht über das Jahwe-Volk den Charakter eines eschatologischen Geschehens bekommt<sup>125</sup>.

Der ersten Aussagereihe tritt betont antithetisch die gleichfalls dreiteilig strukturierte zweite Aussagereihe (9,7-15) gegenüber, für die sich genau parallel zu dem in 9,1-6 zu beobachtenden Vorgang eine fortschreitende Eschatologisierung der Heilsweissagungen feststellen läßt. Auf der einen Seite werden dabei die ursprünglichen Gerichtsankündigungen in 9,7+8a und 9\*+10 durch die redaktionellen Einschübe von 9,8b und von בכל הגוים in 9,9aß in Heilsworte umfunktioniert<sup>126</sup>. Auf der anderen Seite wird durch die dreiteilige Textstruktur präzis die thematische Abfolge der heilseschatologischen Aussagen (mit Höhepunkt in der abschließenden dritten Aussage) angezeigt (keine Vertilgung des "Hauses Jakobs" 9,7+8<sup>127</sup> - Rettung aus dem Exil + Errichtung eines neuen davidischen Reiches 9,9-12<sup>128</sup> - paradiesische Fruchtbarkeit des Landes 9,13-15). Gerade durch den im Schlußabschnitt (9,13-15) im Vordergrund stehenden Gedanken der paradiesischen Fruchtbarkeit des Landes, worin das eigentliche Kennzeichen des erwarteten Davidreiches zu sehen ist, wird der eschatologische Charakter jenes Geschehens deutlich. Damit erscheinen sowohl Gericht als auch das neue Heil für das Jahwe-Volk als ein eschatologisches Geschehen.

---

124 Vgl. vor allem die stärker kosmologisch geprägte Bildwelt der Aussagen in 9,2 sowie in 9,5b und 6b.

125 Damit ist eine deutliche Neuakzentuierung gegenüber der vorausgehenden früh-nachexilischen Redaktion, wo nur die Erwartung neuen Heils als ein eschatologisches Geschehen verstanden wird, gegeben, während in der abschließenden Redaktionsschicht das Gerichtshandeln gleichfalls den Charakter eines eschatologischen Geschehens trägt.

126 Vgl. dazu vor allem W. RUDOLPH, KAT XIII/2, 277.

127 Der Ausdruck "Haus Jakobs" in 9,8b ist - im Unterschied zu der wohl auf die judäische Redaktion zurückgehenden Aussage von 3,13 - ganz im Sinne späteren Sprachgebrauchs (vgl. dazu K. MARTI, KHC XIII, 224) in bezug auf Juda zu verstehen (vgl. J. WELLHAUSEN, Kleine Propheten 95).

128 Aufgrund der redaktionellen Anfügung von 9,12 an 9,11 ist die hier genannte "Hütte Davids", die auf der Ebene der früh-nachexilischen Redaktion die davidische Dynastie meint, im Sinne des davidischen Großreiches uminterpretiert worden (anders jedoch W. RUDOLPH, KAT XIII/2, 280f sowie U. KELLERMANN, Edom 391 Anm. 59).

Der nachexilische Charakter dieser redaktionellen Bearbeitung ist allein schon wegen des Einschubs  $\text{בכל הגוים}$  in 9,9aß nicht zu bestreiten<sup>129</sup>. Da sie an die aus der frühnachexilischen Zeit herzuleitende vorangehende Redaktionschicht anknüpft und zugleich einen ihr gegenüber deutlich veränderten Standort verrät, muß sie als literarisches Produkt einer späteren Zeit verstanden werden, was auch die in dieser Redaktion gebrauchten Wendungen und Vorstellungszusammenhänge nahelegen, die ihre Entsprechung gerade in literarisch (sehr) jungen Schichten des Alten Testaments haben<sup>130</sup>. Da diese Redaktionschicht außerdem enge, zum Teil wörtliche Beziehungen mit den jüngeren Schlüssen von Joel (4,18-21) sowie Obadja (19-21) aufweist<sup>131</sup>, wird sie im Zusammenhang mit einer übergreifenden Redaktion des "Zwölfprophetenbuches" gestanden haben<sup>132</sup>. Ansatzpunkt für eine zeitgeschichtliche Fixierung dieser Redaktionsschicht könnte möglicherweise der Ausdruck "Rest Edoms" in 9,12b (vgl. damit auch die Wendung "Rest der Philister" in 1,8b, die auf die gleiche redaktionelle Hand zurückgeht) sein<sup>133</sup>. Während die früh-nachexilische Redaktion aus einer Jerusalemer Perspektive heraus verfaßt ist, stammt die nicht vor dem 5. Jahrhundert v.Chr. anzusetzende, aber wahrscheinlich noch jüngere abschließende Redaktion von Am 9 möglicherweise aus Kreisen der ägyptischen Diaspora<sup>134</sup>. Doch müssen diese Vermutungen hier notwendigerweise hypothetisch bleiben.

129 Vgl. hierzu I. WILLI-PLEIN, BZAW 123, 56.

130 Die wichtigsten Entsprechungen sind in den Komm. notiert; ihre ausführliche Besprechung würde über den Rahmen der vorliegenden Untersuchung hinausführen.

131 Die nahezu wörtliche Entsprechung von 9,13b zu Joel 4,18 wird allgemein notiert (vgl. D.W. NOWACK, HK III/4, 159); zu den literarischen Beziehungen zwischen 9,12 und Ob 19-21 vgl. U. KELLERMANN, Edom 50.54.

132 Das Problem einer übergreifenden Redaktion des "Zwölfprophetenbuches" bedarf noch erst eingehender Untersuchung; einzelne Hinweise schon bei H.W. WOLFF, BK XIV/2, 1f und DERS., Dodekapropheten 3. Obadja und Jona (BK XIV/3) Neukirchen-Vluyn 1977, 1f.

133 Die zeitlichen Ansetzungen lassen dabei ein großes Spektrum von Möglichkeiten erkennen. Sie reichen von einer Herleitung aus der Hand des Amos (so prononciert W. RUDOLPH, KAT XIII/2, 285f), über eine exilische Entstehung im Umkreis der deuteronomistischen Bewegung (so vor allem U. KELLERMANN (vgl. Anm. 117)) bis hin zur Annahme einer Abfassung "in etwas vorgerückter nachexilischer Zeit" (wohl 5. Jh., so H.W. WOLFF, BK XIV/2, 406) oder gar erst in hasmonäischer Zeit (vgl. dazu vor allem B. DIEBNER - H. SCHULT, Edom in alttestamentlichen Texten der Makkabäerzeit: DBAT 8(1975) 11-17 (12f). Die Frage bedarf eingehender Prüfung, wobei auch die anderen einschlägigen Edom-Texte zu berücksichtigen wären (vgl. auch U. KELLERMANN, Edom). Trotz des im Blick auf Ob 19-21 geschehenen Einspruchs von H.W. WOLFF, BK XIV/3, 44 bleibt eine Herleitung aus der Hasmonäerzeit weiterhin erwägenswert.



### 3. Folgerungen für die Redaktionsgeschichte des Amos-Buches

Aufgrund der redaktionskritischen Analyse des Amossschlusses in Am 9 sind Rückschlüsse auf die Redaktionsgeschichte des Amos-Buches überhaupt möglich. Wie gerade die literarischen Querverbindungen von Am 9 zu anderen Teilen des Amos-Buches erkennen lassen, ist die Vielstimmigkeit des Amossschlusses kein Sonderfall im Amos-Buch, sondern nur Widerspiegelung eines sich im ganzen übrigen Buch darbietenden Phänomens. Die redaktionskritischen Folgerungen sind in Kürze zu skizzieren<sup>135</sup>.

#### 3.1 Das ursprüngliche Amos-Buch

Ist 9,1\*+4b als ursprünglicher Abschluß des Visionenzyklus zu verstehen und so unmittelbar mit 7,1-8\*+8,1-2\* zu verbinden, dann eröffnen sich von hierher durchaus weitreichende Rückschlüsse auf die ursprüngliche Gestalt des Amos-Buches. Entsprechend den an 9,1\*+4b angeschlossenen redaktionellen Zusätzen sind auch die Einschübe in den Visionenzyklus in 7,9-17 und 8,3-14 als redaktionelle Bildungen zu verstehen, die sekundär in den Visionenzyklus eingefügt worden sind<sup>136</sup>. Durch diese redaktionellen Zusätze, die dem Visionenzyklus sukzessiv zugewachsen sind, ist die straff durchgeführte Komposition des ursprünglich einmal fünfstrophigen Visionenzyklus zugunsten anderer Ordnungszusammenhänge aufgesprengt worden. Kompositorisch wie thematisch steht der fünfstrophige Visionenzyklus (7,1-3 / 4-6 / 7-8 / 8,1-2 / 9,1\*+4b) in Beziehung zu dem in seiner ursprünglichen Gestalt gleichfalls fünfstrophigen Völkerspruchzyklus (1,3-5\* / 6-8\* / 13-15\* / 2,1-3\* / 6+13\*.14.16b). Beide Zyklen, die den gleichen Formprinzipien gehorchen, sind als sich entsprechenden literarische Kompositionen zu verstehen, die als solche zum Grundbestand des Amos-Buches gehören<sup>137</sup>.

134 Vgl. die entsprechende Vermutung von H. GRESSMANN, SAT II/1, 357 (vgl. auch 344) im Blick auf 9,5+6.

135 Eine eingehende Auseinandersetzung mit anderen Erklärungsversuchen der Entstehung des Amos-Buches (vgl. aus der neueren Literatur etwa H.W. WOLFF, BK XIV/2, 129-138 und I. WILLI-PLEIN, BZAW 123, 58-69) kann im vorliegenden Zusammenhang nicht geleistet werden.

136 Während 7,(9)10-17 allgemein als ein redaktioneller Einschub in den Textzusammenhang des Visionenzyklus angesehen wird, wobei eigentlich nur die Herleitung bzw. literarische Zuordnung der Texteinheit umstritten ist, wird die literarische Problematik von 8,3-14 (vor allem hinsichtlich der Herleitung von Amos) stark unterschiedlich beurteilt.

137 Aufgrund ihrer formalen wie thematischen Bezogenheit aufeinander können der Völkerspruch- und Visionenzyklus nicht als ursprünglich einmal selbstständige Teilsammlungen, die der Komposition des Amos-Buches selbst vor-

Andererseits können die beiden Zyklen jedoch nicht unmittelbar aufeinander gefolgt sein. Vielmehr verlangen sie eines vermittelnden Übergangs, der die in den beiden Zyklen akzentuierten Themen (Kritik des sozialen Verhaltens bzw. Botschaft vom "Ende" des Jahwe-Volkes) innerlich begründet. Als solcher ist der Mittelteil des Buches, wie er in Am 3-6 vorliegt, anzusehen<sup>138</sup>. Obgleich für Am 3-6 keine den beiden Zyklen vergleichbare Strophenbildung erkennbar wird, kann dieser Teil des Amos-Buches aber auch nicht als eine bloß lockere "Spruchsammlung" verstanden werden<sup>139</sup>. Vielmehr legt sich auch für Am 3-6 eine Strukturierung des Textes nach ähnlich strengen Strukturprinzipien wie in den beiden Zyklen nahe, die aber im vorliegenden Textzusammenhang zum Teil durch erhebliche redaktionelle Erweiterungen verdeckt sind<sup>140</sup>. In der ursprünglichen Gestalt des Mittelteils des Amos-Buches, der aus 2 mal 3 Texteinheiten besteht, treten dabei drei Sprucheinheiten, die jeweils durch die Aufforderung "Höret diese Rede" (שמעו [את] הדבר הזה) eingeleitet sind (3,1a; 4,1\*; 5,1), drei Sprucheinheiten gegenüber, die aufgrund ihrer Einleitung als "Wehe"-Worte zu charakterisieren sind (5,7<sup>141</sup>; 5,18; 6,1\*)<sup>142</sup>. Somit

aufliegen würden, verstanden werden. Überhaupt erscheint ein Zurückgehen hinter die älteste noch greifbare Gestalt des Amos-Buches methodisch wenig abgesichert.

- 138 Anders H.W. WOLFF, BK XIV/2, 130, der in Am 3-6 eine ursprünglich einmal selbständige Sammlung der "Worte des Amos aus Tekoa" (1,1a\*) sieht. Es ist zwar denkbar, daß eine ursprünglich selbständige Sammlung von "Amos-Worten" in Am 3-6 sekundär durch die beiden Zyklen in Am 1+2\* und 7-9\* gerahmt worden ist, doch ist eine solche Annahme bei genauerer Beachtung der Kompositionsprinzipien wenig wahrscheinlich; vielmehr legt sich eine gemeinsame Verfasserschaft für die beiden Zyklen wie für die von ihnen gerahmten "Amos-Worte" nahe.
- 139 Als repräsentativ für die gegenwärtige Forschungslage kann das Urteil von R. SMEND, Die Entstehung des Alten Testaments (Theologische Wissenschaft 1), Stuttgart o.J. (1978) 173 angesehen werden: "Einzelworte gegen Israel, lose untergliedert durch 'hört dieses Wort' (3,1; 4,1; 5,1) und 'wehe' (5,7; erg. *hōj* 'wehe'; 5,18; 6,1)".
- 140 Als in sich mehrfach gestufte redaktionelle Erweiterung in Am 3,6 sind wohl 3,1b.3-14; 4,4-13; 5,4-6.8-9.11-15.16b.21-27; 6,1\*-3.5.6b.8-14 anzusprechen, ohne daß diese Position im vorliegenden Zusammenhang näher begründet werden könnte.
- 141 In 5,7 wird meist ein ausgefallenes *וְהוֹי* ("wehe") ergänzt (vgl. BHS).
- 142 Die Zuordnung von 2 mal 3 Sprucheinheiten in der literarischen Grundgestalt von Am 3-6 ließe sich durch weitere Beobachtungen absichern, wobei sowohl formale (literarische Struktur der einzelnen Sprucheinheiten) als auch kompositorische als auch inhaltliche Kriterien zu berücksichtigen wären.

besteht das ursprüngliche Amos-Buch aus drei Teilen, wobei sich die beiden rahmenden Zyklen formal wie thematisch eng entsprechen, während der so gerahmte Mittelteil (Amos-Worte) eigenen Formgesetzen folgt und darin dem vermittelnden Charakter des Mittelteils Rechnung trägt<sup>143</sup>. Ob das ursprüngliche Amos-Buch einmal mit einer Überschrift eingeleitet worden ist, ist nicht mehr sicher auszumachen<sup>144</sup>.

### 3.2 Die jüdische Redaktion

Während das ursprüngliche Amos-Buch als radikale Unheilsprophetie im Sinne des absoluten Endes Israels zu verstehen ist<sup>145</sup>, ist auf der Ebene der jüdischen Redaktion insofern ein grundlegender Wandel eingetreten, als die absolute Gerichtsbotschaft hier den Charakter einer ultimativen Mahnung erhält und damit auch zu einer bedingten Gerichtsankündigung wird. Daß auch diese in Am 9 greifbar werdende Redaktion ihre Spuren im übrigen Amos-Buch hinterlassen hat, wird einerseits durch literarische Querverbindungen, wie sie etwa an der nahezu wörtlichen Entsprechung der Wendung  $\text{כי הנה אנכי מצווה}$  aus 9,9aα in 6,11aα greifbar wird<sup>146</sup>, und andererseits durch die für die Texteinheiten 9,1\*+4b und 8a+9\*-10 charakteristische Abfolge von absoluter Gerichtsankündigung und nachfolgender "Mahnung" angezeigt, die sich in gleicher bzw. ähnlicher Weise noch in 3,1a+2 || 3,13.14<sup>147</sup>, 4,1-3\* || 4,4-5, 5,1-3 || 5,4-5 und

- 143 Während die beiden rahmenden Zyklen in sich geschlossene literarische Kompositionen mit Höhepunkt jeweils in der 5. Strophe sind, läßt der aus 2 mal 3 Sprucheinheiten bestehende Mittelteil nicht eine solche Geschlossenheit erkennen, sondern erweist sich als eine nach vorne wie hinten "offene" Komposition.
- 144 Die literarische Uneinheitlichkeit der Überschrift in 1,1 ist ebenso unbestreitbar wie die Tatsache, daß sich in 1,1 die Entstehungsgeschichte des Amos-Buches selbst spiegelt (vgl. dazu zuletzt H.F. FUHS, BBB 50, 271+289). Die Entscheidung darüber, ob schon die Urfassung des Amos-Buches mit einer Überschrift eingeleitet worden ist, hängt wesentlich von der Rekonstruktion der ursprünglichen Form der Überschrift ab. Möglicherweise ist das Amos-Buch erst auf der Ebene der jüdischen Redaktion mit einer Überschrift eingeleitet worden.
- 145 Vgl. dazu vor allem W.H. SCHMIDT, Zukunftsgewißheit und Gegenwartskritik. Grundzüge prophetischer Verkündigung (BST 64) Neukirchen-Vluyn o.J. (1973) 39-43.
- 146 6,14 steht in keiner direkten Beziehung zu 6,10, sondern ist über 6,9+10 hinaus auf 6,8 bezogen (vgl. W.R. HARPER, Amos 155). Wird 6,11 als unmittelbare Fortsetzung von 6,8 verstanden, dann gewinnt auch die zuweilen als redaktionell beanstandete Einführungswendung  $\text{כי הנה יהוה מצווה}$  in 6,11aα (so zuletzt wieder von H.W. WOLFF, BK XIV/2, 326) einen guten Sinn.
- 147 Der Form nach ist 3,13+14 - ebenso wie 9,8a+9\*-10 - unzweifelhaft ein Gerichtswort, doch hat die Ansage des Gerichtes aufgrund der einleitenden

5,18-20 || 5,21-24<sup>148</sup> findet. Dabei wird zugleich eine thematische Verlagerung gegenüber dem ursprünglichen Amos-Buch erkennbar, insofern die sozialkritischen Aussagen des Amos durch eine kritische Perspektive gegenüber dem Kult überlagert wird. Auf die jüdische Redaktion gehen somit wohl 1,1\* ("Die Worte des Amos aus Tekoa zwei Jahre vor dem Erdbeben"); 2,7a; 3,13a.14; 4,4.5; 5,4.5aab.21-24; 6,8\*.11; 8,4.7; 9,8a+9\*-10 zurück.

### 3.3 Die deuteronomistische Redaktion

Wiederum eine andere Akzentuierung erfährt die Gerichtsbotschaft des Amos in der deuteronomistischen Redaktion, wie sie im Amoschluß in 9,7 greifbar wird. Schwerpunktmäßig wird diese Redaktion vor allem im Völkerspruchzyklus in Am 1+2 greifbar (1,1\*.9-12; 2,4-5.10-11a.12). Als Elemente dieser Redaktions-schicht sind außerdem noch 3,1b.3.7; 5,25-26; 7,9, vielleicht auch 8,5 anzusprechen<sup>149</sup>. Das Interesse dieser Redaktionsschicht wird dabei an der Verlagerung der Akzentsetzung von der Ankündigung des Gerichtes auf den Schuldaufweis, an der ausgeprägten theologischen Formelsprache sowie an der Bestimmung des Verhältnisses von prophetischem Wort und geschichtlichem Geschehen erkennbar<sup>150</sup>. Der theologische Ort der dtr. Redaktion des Amos-Buches weist am ehesten in den Umkreis jener Tradentenkreise, die hinter der mit Sigel DtrP bezeichneten Redaktion des dtr. Geschichtswerkes stehen<sup>151</sup>. Darauf würde auch die erst auf die dtr. Redaktion zurückgehende Einführung der Prophetengeschich-

---

Situationsangabe in 3,14a (Heimsuchung der Frevel an Israel) den Charakter einer ultimativen Mahnung. - Gegenüber 3,13+14 sind 3,3-12 als noch jüngere redaktionelle Erweiterungen zu beurteilen.

148 Zu den drei "Mahnworten" 4,4+5, 5,4+5 und 5,21-24 vgl. G. WARMUTH, Das Mahnwort. Seine Bedeutung für die Verkündigung der vorexilischen Propheten Amos, Hosea, Micha, Jesaja und Jeremia (BET 1) Frankfurt/M.-Bern 1976, 25-36.

149 Zum Umfang der dtr. Redaktion im Amos-Buch vgl. W.H. SCHMIDT, ZAW 77 (1965) 168-193 und - im Anschluß daran - H.W. WOLFF, BK XIV/2, 137f. - Über die von beiden Autoren als deuteronomistisch qualifizierten Textaussagen hinaus sind dieser Redaktion noch 3,3 (aufgrund des inneren Zusammenhangs mit 3,7, dazu vgl. S. MITTMANN, Gestalt und Gehalt einer prophetischen Selbstrechtfertigung (Am 3,3-8), ThQ 151 (1971) 134-145 (135f)) sowie 7,9 (dazu vgl. Anm. 74) und möglicherweise auch 8,5 zuzurechnen.

150 Dazu vgl. vor allem W.H. SCHMIDT, ZAW 77 (1965) 141f.

151 Vgl. hierzu vor allem W. DIETRICH, Prophetie und Geschichte. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zum deuteronomistischen Geschichtswerk (FRLANT 108) Göttingen 1972 sowie R. SMEND, Entstehung 111-125.

te in 7,10-17 sowie der thematisch damit zusammenhängenden Sprucheinheit 3,4-6+8\*<sup>152</sup> schließen lassen, die als einmal ursprünglich selbständig überlieferte Texteinheiten zu verstehen sind. Möglicherweise ist die dtr. Redaktion des Amos-Buches in sich nicht einheitlich, so daß durchaus mit zwei Phasen einer deuteronomistischen Bearbeitung zu rechnen ist<sup>153</sup>.

### 3.4 Zwei nachexilische Redaktionen

Stark - sowohl literarisch als auch theologisch - hat sich der Charakter des Amos-Buches in nachexilischer Zeit verändert, wo es, wie an Am 9 deutlich greifbar wird, zwei umfassende Neuinterpretationen erfahren hat. Kann der Anteil, der den beiden nachexilischen Redaktionen in Am 9 zukommt, als einigermaßen repräsentativ für das gesamte Amos-Buch gelten, so ist ihre Bedeutung für die Gestalt des vorliegenden Amos-Buches nicht gering zu veranschlagen. Stärker als in den vorangehenden Schichten sind die beiden nachexilischen Redaktionen in Am 9 durch literarische Querverweise mit dem übrigen Buch verbunden, wobei die entsprechenden Stichwortverbindungen für jede der beiden Redaktionen getrennt aufzuführen sind<sup>154</sup>. Für die *ältere (frühnachexilische) Redaktion* sind die folgenden Entsprechungen zu notieren: 9,5aß || 8,8aß, "Jahwe ist sein Name" in 9,6bß || 4,13<sup>155</sup> und 5,8, "an jenem Tage" in 9,11a || 8,3.9.13, "David" in 9,11a || 6,5, die Abfolge der Aussagenreihe bauen + bewohnen / Pflanzen von Weingärten + Trinken des Weins in 9,14 || 5,11, "dein Gott" in 9,15bß || 4,12bß. Für die *jüngere (spätnachexilische) Redaktion* sind folgende Entsprechungen zu beobachten: "Gipfel des Karmel" in 9,3a || 1,2bß, שָׁבִי 9,4a || 4,10, "mein Herr, Jahwe der Heerscharen" in 9,5a || 3,13; 4,13; 5,14.15.16.27; 6,14, 9,5b || 8,8b, 9,6b || 5,8b, "austilgen" (מָחַט H-Stamm) 9,8b || 2,9, "alle Völker" in 9,9+12 || 6,1, "damit" (לְמַעַן) in 9,12a || 2,7bß, "siehe, Tage kommen - Spruch Jahwes" 9,13a || 8,11a. Deutlich führen die Querverweise der beiden Redaktionen

152 Zur Analyse und Interpretation von 3,3-8 vgl. vor allem S. MITTMANN, ThQ 151 (1971) 134-145.

153 Vgl. schon den entsprechenden Hinweis bei W.H. SCHMIDT, ZAW 77 (1965) 191 Anm. 66.

154 Es sind im folgenden nur solche Entsprechungen notiert, die nach der hier vorausgesetzten Analyse vermutlich auf die gleiche redaktionelle Schicht zurückzuführen sind.

155 In 4,13b ist die bei Jahwe stehende appositionelle Ergänzung "Gott der Heerscharen" als redaktionelle Hinzufügung von der Hand der spät-nachexilischen Redaktion zu verstehen (zur Ausgrenzung vgl. auch H.W. WOLFF, BK XIV/2, 249.332ff).

dabei auf unterschiedliche Kontexte, die zugleich das unterschiedliche Profil der beiden nachexilischen Redaktionen erkennen lassen. Mehrere Querverweise der früh-nachexilischen Redaktion (5,8.11; 6,5; 8,8) stehen in unmittelbarer Verbindung mit sozialkritischen Aussagen, die dabei zum Teil auch auf diese Redaktionsschicht selbst zurückgehen (2,8\*; 3,9-11; 5,11+12; 6,3+5; 8,6+8a), so daß ein besonderes Interesse gerade der früh-nachexilischen Redaktion an der Analyse des sozialen Verhaltens zu vermuten ist<sup>156</sup>. Davon unterscheidet sich deutlich das theologische Profil der spät-nachexilischen Redaktion. Hier spielen sozialkritische Aussagen keine Rolle mehr. Vielmehr wird ganz entschieden (vgl. auch die Voranstellung des Mottos in 1,2<sup>157</sup>) die eschatologische Dimension des Handelns Jahwes herausgestellt, der auf der anderen Seite die Akzentuierung des Restgedankens entspricht (vgl. 5,14). Für die Bestimmung der inneren Dimension der spät-nachexilischen Redaktion ist dabei vor allem die aufgrund der einleitenden Wendung "siehe, Tage kommen - Spruch Jahwes" angezeigte Entsprechung der Aussagen von 9,13 und 8,11+12 zu beachten, wodurch Torafrömmigkeit (8,11 unter Rückgriff auf Dtn 8,3) und Eschatologie zueinander in Beziehung gesetzt werden (vgl. Mal 3,22-24).

---

156 Die redaktionskritische Zuweisung eines Teils der sozialkritischen Aussagen des Amos-Buches zu einer früh-nachexilischen Redaktion hat Konsequenzen für eine Interpretation der sozialkritischen Aussagen des Amos-Buches, insofern sie keine Rückschlüsse auf die Zeit des Amos, sondern allenfalls auf die früh-nachexilische Zeit erlauben. - Zur Sozialkritik des Amos vgl. vor allem die Untersuchungen von G.J. BOTTERWECK, "Sie verkaufen den Unschuldigen um Geld". Zur sozialen Kritik des Propheten Amos, BiLe 12 (1971) 215-231; DERS., Die soziale Kritik des Propheten Amos, in: F. GRÖNER (Hrsg.), Die Kirche im Wandel der Zeit. FS J. Höffner, Köln 1971, 39-58; M. FENDLER, Zur Sozialkritik des Amos. Versuch einer wirtschafts- und sozialgeschichtlichen Interpretation alttestamentlicher Texte, EvTh 33 (1973) 32-53.

157 Für eine nachexilische Herkunft von 1,2 plädieren schon K. MARTI, KHC XIII, 157 und W.R. HARPER, Amos 9f.







