

DER HERR AUF DER ZINNMAUER  
ZUR DRITTEN AMOS-VISION (AM. VII 7-8)

von  
CHRISTOPH UEHLINGER  
Freiburg Schweiz

In einer jüngst erschienenen Studie hat W. Beyerlin die *opinio plurium* der Exegeten bezüglich der dritten Amos-Vision scharf angegriffen und dagegen eine in wesentlichen Punkten überzeugendere Neuinterpretation geboten.<sup>1)</sup> Diese *opinio plurium* braucht hier nicht lange referiert zu werden, da sie erstens bekannt und zweitens nach Beyerlins Totaldemontage ohnehin nicht mehr wird aufrechterhalten werden können. Ihr Kernstück war die Übersetzung des nur hier begegnenden Schlüsselterminus der Vision, <sup>2</sup>*anāk*, mit "Blei" und die (schon von Raši und Qimhi vertretene) Identifikation der mit <sup>2</sup>*anāk* gemeinten Sache als "Bleilot, Senkblei" o.ä. Davon ausgehend nahm man in der Regel an, dass die Vision das über Israel mit Sicherheit hereinbrechende Gericht (vii 8) im Bild eines die Lotrichtung einer Mauer prüfenden Handwerkers oder Bauinspektors zur Darstellung bringe.<sup>2)</sup> Gegen die Wiedergabe von <sup>2</sup>*anāk* mit "Blei" hatten zwar schon G. Brunet<sup>3)</sup> und W.L. Holladay<sup>4)</sup> vehement Einspruch erhoben, beide mit dem Hinweis darauf, dass das akkadische Äquivalent *an(n)aku* eben nicht "Blei", sondern nur(!) "Zinn" bezeichne<sup>5)</sup>, doch vermochten sich bisher weder diese grundlegende semantische Einsicht<sup>6)</sup> noch die daraus abgeleitete Deutung von Am. vii 7-8 durchzusetzen. Der "Exegeten-Express" war längst in die falsche Richtung abgefahren und liess sich nicht mehr bremsen.<sup>7)</sup>

So bedurfte es in der Tat eines solchen Totalangriffs, wie er in Beyerlins Studie mit kompromissloser Klarheit geführt wird: Gegen die *opinio plurium* wird zunächst die im Rahmen der Semitistik einzig mögliche Bedeutung "Zinn" für das nur in Am. vii 7-8 belegte hebr. <sup>2</sup>*anāk* eingefordert.<sup>8)</sup> Für die Deutung der Vision wird in V. 7, wie es an dieser

<sup>1)</sup> W. Beyerlin, *Bleilot, Brecheisen oder was sonst? Revision einer Amos-Vision*, *Orbis Biblicus et Orientalis* 81 (Freiburg Schweiz und Göttingen 1988).

<sup>2)</sup> Vgl. etwa S. Amsler, *Amos* (Neuchâtel 1965), 226f; H.W. Wolff, *Dodekapropheten 2. Joel und Amos* (Neukirchen-Vluyn 1969), 346-348 ("in Sachparallele zu רָפָאָה und פָּ in Jes 28 17"); S. Nidich, *The Symbolic Vision in Biblical Literature* (Chico/Cal. 1980), 21-23; J.A. Soggin, *The Prophet Amos* (London 1987), 114-117. Dass auch W. Rudolphs Deutung von <sup>2</sup>*anāk* als Brechstange oder Brecheisen (*Joel - Amos - Obadja - Jona* [Gütersloh 1971], 234f) noch immer im Banne der *opinio plurium* steht, unterstreicht Beyerlin (aaO. 15f) mit Recht.

<sup>3)</sup> G. Brunet, "La vision de l'étain, réinterprétation d'Amos vii 7-9", *VT* 16 (1966), 388-395.

<sup>4)</sup> W.L. Holladay, "Once more, <sup>2</sup>*anāk* = 'tin', Amos vii 7-8", *VT* 20 (1970), 492-494.

<sup>5)</sup> B. Landsberger, "Tin and Lead: The Adventures of Two Vocables", *JNES* 24 (1965), 285-296. *CAD* A/2 s.v. *annaku* verbutcht im Anschluss an Landsberger nur "tin", nicht "lead".

<sup>6)</sup> *AHw* I 49b s.v. *anāku* "Zinn" u[nd] wohl auch 'Blei'" (ein nur wissenschaftsgeschichtlich zu erklärendes Zugeständnis an die überholte *opinio recepta*; vgl. den Nachtrag *AHw* III 1543b) wird in *HAL* I 69b s.v. זִינָה zu "Blei" (ohne einen Hinweis auf die Studie Landsbergers und ohne dass auch nur die Möglichkeit "Zinn" erwogen würde!).

<sup>7)</sup> Vgl. zum "Exegeten-Express" Beyerlins Bemerkungen aaO. (Anm. 1) 13! Der m.W. einzige Kommentar, der <sup>2</sup>*anāk* mit "Zinn" wiedergibt, ist derjenige von Ch. Hauret, *Amos et Osée*, *Verbum Salutis. Ancien Testament* 5 (Paris 1969), 91f.

<sup>8)</sup> *AaO.* (Anm. 1) 18-22.

Stelle textkritisch allein vertretbar ist<sup>9)</sup>, gegen BHS, Kommentare und Bibelübersetzungen an der überlieferten hebräischen Textgrundlage festgehalten, wodurch das Ausgangsbild der Vision deutlich skizziert erscheint:

<sup>a</sup>donāj niššāb 'al-ḥōmat <sup>a</sup>nāk "der Allherr, postiert auf der Mauer aus Zinn,  
ūb<sup>e</sup>jādō <sup>a</sup>nāk in der Hand Zinn!"<sup>10)</sup>

Wie schon Brunet und Holladay verweist Beyerlin auf die hervorragende Bedeutung von Zinn für die Herstellung der Bronze, jenem auch noch in der Eisenzeit durchaus üblichen Material für die Herstellung von Waffen.<sup>11)</sup> Aus diesem Zusammenhang von Zinn, Bronze und Rüstungsproduktion ergibt sich ihm zwingend, dass das Bild der dritten Amos-Vision nicht im Bereich eines mit dem Lot hantierenden Maurers, sondern in dem von militärischer Gewalt und kriegerischer Eroberung situiert werden muss. "Zinn" steht in der dritten Amos-Vision für militärische Macht und Waffengewalt. Die "Mauer", auf welcher der "Allherr" steht, ist nicht als gewöhnliche Hausmauer, vielmehr als mächtige Umfassungsmauer, als Festungs- bzw. Stadtmauer zu verstehen.<sup>12)</sup>

Amos sieht in Beyerlins Deutung den "Allherrn" zunächst als *bewaffneten Verteidiger* einer Stadt auf deren schützender Mauer postiert.<sup>13)</sup> Das Eröffnungsbild (V. 7aβ) "zeigt... den Allherrn auf zinnerner Mauer auf Posten, wehrhaft-machtvoll sein Volk beschützend". Es "stellt so...das herkömmliche Gottesverständnis der Israeliten vor Augen: die Gewissheit, in diesem Gott vor Feinden verlässlich geborgen zu sein".<sup>14)</sup> Das daran anschließende Detail (V. 7b: Zinn in der Hand des "Allherrn") "relativiert das Ausgangsdatum im ersten Bilde noch nicht: Waffen und Wehr in Gottes Hand sind in diesem Stadium visionären Erlebens durchaus noch defensiv zu verstehen: als Verstärkung des Schutzeffektes der Mauer".<sup>15)</sup> Auch die Frage JHWHs und die Antwort des Propheten (V. 8a) deuten noch keinen Umschwung an und enthalten "kein Moment der Diagnose oder Prognose".<sup>16)</sup> Ein solches wird, überraschend und bestürzend zugleich, *erst durch Gottes Wort* in V. 8bβ mitgeteilt: "Nicht mehr länger gehe ich schonend an meinem Volk

---

<sup>9)</sup> Ebd. 18; vgl. auch den *Preliminary and Interim Report on the Hebrew Old Testament Text Project. Vol. 5: Prophetic Books II: Ezekiel, Daniel, Twelve Minor Prophets* (New York 1980), 291f.

<sup>10)</sup> So die Übersetzung Beyerlins, aaO. (Anm. 1) 56.

<sup>11)</sup> AaO. 24f u.δ. Wichtige Literatur zur altorientalischen Metallurgie in Ergänzung zu der von Beyerlin genannten: J.D. Muhly, *Copper and Tin. The Distribution of Mineral Resources and the Nature of the Metals Trade in the Bronze Age* (New Haven/Conn. 1973); ders., "Supplement to Copper and Tin...", *TCAAS* 46 (1976) 77-136; J.C. Waldbaum, *From Bronze to Iron. The Transition from the Bronze Age to the Iron Age in the Eastern Mediterranean* (Göteborg 1978); T.A. Wertime/J.D. Muhly, *The Coming of the Age of Iron* (New Haven/Conn.-London 1980); A.B. Knapp, *Copper Production and Divine Protection. Archaeology, Ideology and Social Complexity on Bronze Age Cyprus* (Göteborg 1986).

<sup>12)</sup> Beyerlin, aaO. (Anm. 1) 12; vgl. auch W.Th. In der Smitten, Art. חומה, *ThWAT* II 806-811.

<sup>13)</sup> Schon Holladay, aaO. (Anm. 4) 494, meinte, das Part. ni. *niššāb* in V. 7aβ bedeute "almost 'standing guard'".

<sup>14)</sup> AaO. (Anm. 1) 46. Sollte diese Deutung zutreffen, so könnte man auf eine Analogie in einer prophetischen Zeichenhandlung Ezechiels (Ez. iv-v) verweisen, wo m.E. die zunächst isoliert gezeichnete "Stadt" ebenfalls an Hoffnungen und Überzeugungen der Hörer des Propheten anknüpft, welche diese (ideologisch) mit der Zionstradition und (im politischen Kontext) mit den Aufstundbestrebungen Zidkijas in den Jahren vor 587 verbanden. Vgl. dazu Ch. Uehlinger, "Zeichne eine Stadt...und belagere sie! Bild und Wort in einer Zeichenhandlung Ezechiels gegen Jerusalem (Ez 4f)", in: M. Küchler/Ch. Uehlinger, Hg., *Jerusalem. Texte - Steine - Bilder* (FS H. und O. Keel-Leu), *Novum Testamentum et Orbis Antiquus* 6 (Freiburg Schweiz und Göttingen 1987), 111-200.

<sup>15)</sup> Beyerlin, aaO. (Anm. 1) 46.

<sup>16)</sup> Ebd. 46f.

Israel vorüber." Das anfängliche Schutzbild verkehrt sich so unvermittelt in ein *Angriffsbild*, das nunmehr keine Schonung kennt.<sup>17)</sup>

Ich zögere, dieser so eindrücklichen Re-Vision, der man viele LeserInnen wünscht und angesichts derer die *opinio plurium* nur noch als recht schäbiges Konstrukt exegetischer Beliebigkeit erscheinen kann, nun dennoch verschiedene Einwände entgegenzustellen, welche im Verhältnis zu der grundlegenden von Beyerlin geleisteten Neuorientierung manchem wie nebensächliche Quisquilien erscheinen könnten. Eine nicht zu unterschätzende Bedeutung von Beyerlins Studie mag aber gerade darin liegen, zu kritischem Gegen- und Weiterfragen angeregt zu haben. Hierin liegt m.E. das grösste Verdienst der Revision: dass sie den *Text* der dritten Amos-Vision wieder in die Lage gebracht hat, ExegetInnen vor (offene!) Fragen zu stellen.

### I. Das Bildelement "Mauer aus Zinn"

Die Wortverbindung *ḥōmat ʾanāk* "Mauer aus Zinn" stellt zwei nicht gerade kommensurable Grössen nebeneinander. Beyerlin distanziert sich zu Recht von der Deutung Brunets, der die Mauer im Sinne einer Rohstoffreserve als Anhäufung von Kassiteritbrocken verstehen wollte.<sup>18)</sup> Er vergleicht die Wortverbindung wie schon Holladay mit der metaphorischen *ḥōmat n<sup>e</sup>ḥōšāt* "Mauer aus Bronze" in Jer. i 18; xv 20.<sup>19)</sup> Dieser können noch die Verbindungen *ḥōmat barzāl* in Ez. iv 3 sowie *σιδηρά τελεχη* in 2 Makk. i 9 zur Seite gestellt werden.<sup>20)</sup> Alle diese Näherbestimmungen zielen in ihren jeweiligen Kontexten nicht auf die konkrete Materialität der so bezeichneten Mauern<sup>21)</sup>, sondern, in Übereinstimmung mit dem 'Ruf' und der symbolischen Bedeutung der genannten Metalle<sup>22)</sup>, allein auf ihre *funktionale Qualität*, auf ihre Härte, Festigkeit, Widerstandsfähigkeit, ja Unbezwingbarkeit.<sup>23)</sup> Mit der "Mauer aus Zinn" von Am. vii 7 dürfte deshalb wie mit

<sup>17)</sup> In bezug auf den literarkritischen Status von V. 9 ist die Forschung uneinig: Für Ursprünglichkeit plädieren etwa Rudolph und Niditch; dagegen Amsler, Wolff, Beyerlin u.v.a. Da V. 9 in jedem Falle V. 8 nur expliziert und konkretisiert, aber für die Deutung der Vision gegenüber V. 8 keine grundsätzlich anderen Gesichtspunkte beiträgt, beschränken sich die folgenden Ausführungen auf vii 7-8.

<sup>18)</sup> AaO. (Anm. 3) 394f; vgl. allerdings ebd. die wichtige Einschränkung "qu'une vision ne soit astrictive à aucun réalisme".

<sup>19)</sup> Holladay, aaO. (Anm. 4) 494; Beyerlin, aaO. (Anm. 1) 42-45; zur "Mauer aus Bronze" vgl. A. Alt, "Hic murus aheneus esto", *ZDMG* 86 (1933) 33-48; weitere Belege bei B. Couroyer, "L'arc d'airain", *RB* 72 [1965] 508-514, bes. 510-512; ergänzend jüngst S. Herrmann, "Die Herkunft der 'ehernen Mauer'. Eine Miscelle zu Jeremia 1,18 und 15,20", in: M. Oeming/A. Graupner, Hg., *Altes Testament und christliche Verkündigung* (Stuttgart u.a. 1987), 344-352.

<sup>20)</sup> Vgl. dazu Uehlinger, aaO. (Anm. 14) 178-180.

<sup>21)</sup> Selbst in Ez. iv 3: wenn die "eiserne Backplatte" zur "eisernen Mauer" (*qir barzāl*) werden soll, dann impliziert dies für die Vokabel *barzāl* einen semantischen Transfer von der Materialität zur (symbolischen) Funktionalität.

<sup>22)</sup> Vgl. dazu auch K.H. Singer, *Die Metalle Gold, Silber, Bronze, Kupfer und Eisen im Alten Testament und ihre Symbolik* (Würzburg 1980), der allerdings *ʾanāk* nicht berücksichtigt (zu *n<sup>e</sup>ḥōšāt* bes. 45-48.104-120.176-184; zu *barzāl* bes. 49-50.120-132.185-190).

<sup>23)</sup> Vgl. auch die Wortverbindung *qāšāt n<sup>e</sup>ḥōšāt/n<sup>e</sup>ḥūšā* "Bogen aus Bronze" in Ps. xviii 35 // 2 Sam. xxii 35 und Ijob 20,24 (vgl. B. Couroyer, aaO. [Anm. 19] 508-514; H. Weippert, Art. "Bogen", *BRL*<sup>2</sup> 49-50; "Bogen aus Bronze" sind als Beutestücke Sargons II. aus dem Haldi-Tempel von Mušāšir belegt: W. Mayer, "Die Finanzierung einer Kampagne (TCL 3,346-410)", *UF* 11 [1979] 571-595, hier 579 Z. 394; vgl. den Kommentar ebd. 590). Die Näherbestimmung zielt hier, sofern sie metaphorisch zu verste-

anderen "eisernen", "ehernen" bzw. "bronzenen" Mauern zunächst eine nach menschlichem Ermessen undurchdringliche, uneinnehmbare Festungs- bzw. Stadtmauer gemeint sein.<sup>24)</sup>

Beyerlin will jedoch nicht nur diese metaphorische Interpretation gelten lassen, sondern hält an der Materialität der "Mauer aus Zinn" insofern fest, als er davon ausgeht, dass das visionär geschaute Bild auch auf das *Aussehen* der Mauer abziele:

"Da das Zinn ausdrücklich erschaut wird, ist nicht zu bezweifeln, dass sein Aussehen eine Rolle spielt. Das kann dann nur heissen: sein silbriges Weiss, sein schimmernder Glanz!"<sup>25)</sup>

Was nicht bezweifelt werden kann oder soll, ist nun aber häufig gerade besonders zweifelhaft. Dass die Metapher "Mauer aus Zinn" auf Aussehen, Farbe und Glanz der Mauer hinweisen wolle, kann Beyerlin m.E. nur unterstellen. Denn in Wirklichkeit kommt dem Aussehen der Mauer (über den elementaren Sachverhalt hinaus, dass sie als Mauer identifiziert werden kann<sup>26)</sup> weder in der Antwort des Propheten noch in den Deutungen der Vision in V. 8 und 9 irgendeine Bedeutung zu. Dass die "Mauer aus Zinn" weiss gewesen und schimmernd gegläntzt habe, wird nirgends gesagt und sollte darum auch nicht in den Text hineingelesen werden.

Mustert man einmal die in den Wörterbüchern<sup>27)</sup> angegebenen Belegstellen für *akk. an(n)aku* durch, so stellt man fest, dass Farbe und Glanz des Zinns in diesen Texten keine besondere Rolle spielen. Was primär interessiert, sind Preis und Qualität<sup>28)</sup> des für die Bronzeherstellung so bedeutsamen Metalls. Zwar wird in einzelnen Texten eine offenbar besonders wertvolle Qualität des Metalls ausdrücklich als *annaku pešū*<sup>29)</sup> "weisser (bzw. hell[grauer] Zinn" bezeichnet<sup>30)</sup>; doch zeigt die Notwendigkeit der Näherbestimmung gerade *e contrario*, dass *an(n)aku* allein weder weisse Farbe noch schimmernden Glanz konnotiert. Dasselbe wird auch für das hebr. *ʿānāk* gelten.

Man zögert dann, Beyerlin in der noch weiter führenden Meinung zu folgen, das Bildelement "Mauer aus Zinn" greife, zumal die Mauer als visionär Geschaute erscheint, *eo ipso* geradezu in die Transzendenz hinüber:

---

hen ist, auf die funktionale Qualität der Offensivwaffe, wogegen sie im Falle der Mauer zunächst deren defensive Funktion verstärkend qualifiziert.

<sup>24)</sup> Vgl. für *hōmā* "befestigte Mauer einer Stadt" bei Amos auch i 7.10.14!

<sup>25)</sup> AaO. (Anm. 1) 33.

<sup>26)</sup> Nur hinsichtlich dieser elementarsten Identifikation der Bildelemente auf der Sachebene trifft Beyerlins Argument zu, das Aussehen von visionär Geschaute sei für die Vision *allein schon aufgrund der Tatsache, dass es geschaut werde*, von Bedeutung. Darüber hinaus ist die Frage, wie visionär geschaute Gegenstände konkret und im Detail ausgesehen haben, für das Verständnis der Visionen meist ganz unerheblich. Visionen arbeiten mit ikonischen Stereotypen, welche man exegetisch am besten aufgrund ikonographischen Vergleichsmaterials zu erheben sucht. Weitergehende Konnotationen sind dann anhand semantisch-syntaktischer Untersuchungen zu erheben. Vgl. dazu die für methodische Fragen der Interpretation von Visionen und Metaphern grundlegenden Studien von O. Keel, *Jahwe-Visionen und Siegelkunst* (Stuttgart 1977); *Deine Blicke sind Tauben* (Stuttgart 1984).

<sup>27)</sup> Vgl. oben Anm. 5-6.

<sup>28)</sup> Vgl. die Qualifikationen *anukum zakūm* "gereinigtes Zinn", *anukum saḥuḥum* "korrodiertes Zinn", *anuku massuḥum* "schlechtes Zinn".

<sup>29)</sup> Vgl. Landsberger, aaO. (Anm. 5) 295 [13.e].

<sup>30)</sup> Die Wortverbindung wird häufig logographisch ANNA BABBAR geschrieben; sie könnte dann u.U. auch *an(n)aku ebbu* "reiner Zinn" gelesen werden, was darauf hinweist, dass die Betonung der hellen Farbe auf die Reinheit des Metalls hinweisen will.

"...ein Bauwerk aus köstlichem, wertvollem, für normale Sterbliche - zumal im antiken Palästina - so gut wie unerschwinglichen Stoff! (...) Just dieses Metall, hienieden schwer zu erlangen wird hier, bei Gott, in *unfasslicher Menge* erschaut. *So massiert, wie dies nur im Jenseits Gottes möglich ist.* Eine Mauer aus Zinn - zudem *der Farbe und dem Aussehen nach die Transzendenz anzeigend:* In silbrigem Weiss und in schimmerndem Glanz! (...) Leuchtet da nicht schon das gleissende *Licht*, von dem dann auch *Theophanieschilderungen* im Alten (und Neuen) Testament immer wieder zu künden wissen?"<sup>31)</sup>

Wiederum werden hier dem Begriff *ʿanāk* Konnotationen unterschoben, welche im einzelnen aufgrund semantischer Untersuchungen erhoben werden müssten. Denn im Text der dritten Amos-Vision steht nichts von unfasslicher Menge<sup>32)</sup>, von Glanz und höchster Reinheit des geschauten Zinns. Und nichts weist darauf hin, dass das Zinn (über den elementaren Sachverhalt hinaus, dass es u.a. in der Hand des auf der Mauer stehenden Herrn erscheint) in einer besonderen Beziehung zu Gott stehe bzw. als Auslöser etwa einer visionären Lichterfahrung in die Transzendenz hinübergreife.<sup>33)</sup>

So weit ich sehe, werden in akkadischen Texten mit dem Begriff *an(n)aku* keinerlei Vorstellungen von göttlicher Sphäre oder Transzendenz verbunden. Auffälligerweise wird Zinn im Zusammenhang von Götter- und Himmelsschilderungen im Gegensatz zu den Metallen Silber, Gold oder Elektron und im Gegensatz zu verschiedenen Edelmetallen (bes. Lapislazuli) nie als eines jener kostbaren Materialien genannt, aus denen Götter (statuen), Tempel (ausrüstung und -dekoration) oder Himmel gemacht sind - obwohl Zinn, wie etwa seine Stellung in Beutelisten unmittelbar nach Silber und Gold<sup>34)</sup> deutlich macht, unzweifelhaft zu den ökonomisch kostbarsten Metallen gehörte.<sup>35)</sup> So wird man von der "Mauer aus Zinn" nicht vorschnell auf Theophanie und Transzendenz schliessen dürfen und gut daran tun, die Wortverbindung allein als Hinweis auf die funktionale Qualität der Mauer zu verstehen.

Die visionär geschaute *hōmat ʿanāk* stellt *eine widerstandsfähige, mächtige, nach menschlichem Ermessen geradezu uneinnehmbare Festungs- oder Stadtmauer* dar. Von einer Theophanie könnte man höchstens insofern sprechen, als auf dieser mächtigen Mauer stehend eben der "Herr" (*ʿadonā*) geschaut wird. In welchem Verhältnis zur Mauer er dargestellt ist und was sich daraus für das Verständnis des Ausgangsbildes der Vision ergibt, muss im folgenden gefragt werden.

---

<sup>31)</sup> AaO. (Anm. 1) 27f (Hervorhebungen von mir).

<sup>32)</sup> Wenn Holladay, aaO. (Anm. 4) 494, schreibt, dass "Yahweh is able to commandeer such an immense amount of that strategic metal for manufacturing bronze weaponry", dann scheint er noch im Banne von Brunets Interpretation der "Mauer aus Zinn" als Rohstoffreserve (vgl. oben Anm. 18) zu stehen.

<sup>33)</sup> Beyerlin ist zweifellos im Recht, wenn er im Anschluss an Alt darauf hinweist, dass in ägyptischen und kanaanäischen Texten sowohl Götter als auch der König mit dem metaphorischen Epithet "Mauer aus Bronze" betitelt werden und insofern die Wendung "Mauer aus Erz" mittelbar oder unmittelbar gottbezogen gebräuchlich gewesen ist. Doch weist das hymnische Epithet Götter und König eben in deren Rolle als Schutzmacht aus und greift die Metapher allein, wie Jer. i 18 und xv 20 eindeutig zeigen, nicht in die Sphäre der Götter über.

<sup>34)</sup> Vgl. die in CAD A/2 129 [b.1' und 2'] zitierten Belege.

<sup>35)</sup> Auffällig ist, dass in ökonomisch interessierten Texten die Reihenfolge "Silber, Gold, Zinn, Bronze, Eisen" o.ä. dominiert, während in den stärker an der symbolischen Bedeutung interessierten magischen Texten und Omina (CAD A/2 129f [c und d]) Zinn stets *nach* Bronze und Kupfer genannt wird.

## 2. Die Bildkonstellation: der Herr auf der Mauer

Beyerlin interpretiert das visionär geschaute Bild von V. 7 insgesamt in *defensivem* Sinne: Die Mauer sei Schutz- und Verteidigungsmauer einer Festung oder Stadt, die zusätzliche Qualifikation als "Mauer aus Zinn" verstärke noch den Defensivcharakter, und der auf der Mauer stehende Herr, "Zinn" und d.h. Waffenmacht in seiner Hand haltend, sei geradezu als ein die Stadt bzw. ihre Bewohner schützender Verteidigungsposten zu verstehen. Begründet wird diese Deutung durch Hinweise auf Semantik und Etymologie von *hōmā*<sup>36</sup>), durch die traditionsgeschichtliche Verknüpfung der "Mauer aus Zinn" mit dem metaphorischen Epithet "Mauer aus Bronze"<sup>37</sup>) sowie durch die Interpretation des Part. ni. *niššāb* in V. 7aβ als "postiert sein"<sup>38</sup>).

"Was jahrhundertlang geprägtes Element der Gottesrühmung gewesen ist, das gerät...im Visionserleben des Amos zu einem szenischen Bild. Die Schutz gewährende Gottheit...erscheint nun selbst auf der Szene, visionär-übersinnlich wahrzunehmen. Die Mauer, Prädikat der Rühmung, tritt, in derselben Art sinnfällig, mit in Erscheinung. Sozusagen als Postament, das den auf ihr postierten Gott expliziert. Nicht viel anders, als das Postament des Jungstierbilds...die auf ihm erscheinende Gottheit in ihrer Bedeutung erläutert. Die Mauer, genauer, die Umfassungsmauer aus Zinn, symbolisiert den Schutz, expliziert...die Schutzmacht, die unübertreffliche, des auf ihr stehenden Gottes. Die Schutzmacht, wie sich von selbst versteht, zugunsten seines Volks. Dieses ist, unausgesprochenemassen, durch die Stadt hinter der Mauer verkörpert. Die Bedeutung des ersten Bilds in unserer Vision ist klar, könnte klarer überhaupt nicht sein."<sup>39</sup>)

Wiederum wird man stutzig, wo Wesentliches (und damit in jedem Fall Fragliches) sich einfach "von selbst versteht" und als völlig klar dargestellt wird. Zweifelloso symbolisiert eine Mauer, zumal eine Festungs- oder Stadtmauer, in erster Linie Schutz, Sicherheit, Verteidigungsbereitschaft. Darauf weisen in der Tat Etymologie und Semantik von *hōmā*<sup>40</sup>), und dies liesse sich durch einen Hinweis auf die symbolische Bedeutung isolierter Stadtdarstellungen<sup>41</sup>) noch zusätzlich untermauern. Zudem ist es ja, wie eben dargelegt, durchaus wahrscheinlich, dass die Qualifikation der *hōmā* als "Mauer aus Zinn" deren Mächtigkeit und Verteidigungsstärke geradezu bis zur (nach menschlichem Ermessen) Uneinnehmbarkeit zusätzlich betonen dürfte. Doch bietet das Ausgangsbild ja nicht nur dieses eine Bildelement, sondern eine *Bildkonstellation*, weshalb man nicht isoliert von der Mauer her argumentieren darf, sondern ebendiese *Bildkonstellation* bzw. die durch sie konstituierte *Bildsyntax* interpretieren muss.<sup>42</sup>) Und dass der auf der Mauer stehende Herr mit der wehrhaften Mauer solidarisch vorgestellt sei, kann doch nicht einfach vorausgesetzt werden, sondern ist durchaus fraglich.

<sup>36</sup>) AaO. (Anm. 1) 40.

<sup>37</sup>) Ebd. 42-45.

<sup>38</sup>) Wobei die Interpretation zwischen dem Postiert-Sein des Wachpostens und Verteidigers einer Stadt (so schon andeutungsweise Holladay, aaO. [Anm. 4] 494) und demjenigen eines Gottes auf seinem Postament schwankt.

<sup>39</sup>) AaO. (Anm. 1) 45.

<sup>40</sup>) Ganz parallel dazu auch Etymologie und Semantik von hebr. *ḥr*: vgl. Uehlinger, aaO. (Anm. 14) 171f; E. Otto, Art. *עִיר*, *ThWAT* VI 43-60.

<sup>41</sup>) Vgl. dazu Uehlinger, aaO. (Anm. 14) 153-170.

<sup>42</sup>) Es ist dies nicht der Ort, methodologische Fragen von Ikonographie, Ikonologie, der interpretatorischen Eigengesetzlichkeiten von Bild und Text usw. im Einzelnen zu diskutieren. Es sei nur darauf hingewiesen, dass den hier vorgelegten Beobachtungen ein Korrelationsmodell zugrundeliegt, das mit einer grundsätzlichen Parallelität von Analyseebenen und -schritten im Bereich von Bildern und Texten rechnet. Den Ausdruck "Bildsyntax" übernehme ich von M. Imdahl; er mag dem an den Umgang mit Texten gewohnten Exegeten andeuten, auf welcher Ebene die gleich zu verhandelnden Probleme liegen.

Für die Bestimmung des Verhältnisses von Mauer und Herr ist entscheidend, was das Part. ni. *niššāb* in V. 7a<sup>b</sup> bedeutet.<sup>43)</sup> Wie gesagt verstehen Holladay und Beyerlin den Ausdruck als Hinweis auf eine Art "Wache stehen, postiert sein", und Beyerlin vermutet als ergänzende Konnotation "(wie ein Gott oder Götterbild) auf einem Postament stehen". Fragen wir, in welchen Kontexten ein Part. ni. *niššāb* sonst im AT begegnet, so muss zunächst festgestellt werden, dass Beyerlins Verweis auf die Stierbilder von Bet-El und Dan (1 Kön. xii 26ff) sich auf keinerlei terminologische Argumente stützen kann, da bei der Beschreibung jener Bilder<sup>44)</sup> ein Wort der Wurzel *NSB* gar nicht verwendet wird. Als Kronzeuge für die Deutung von *niššāb* als "Wachestehen, Posten stehen"<sup>45)</sup> scheint sich dagegen Jes. xxi 8 anzubieten, wo der Seher sagt:

"Auf der Warte (*ʿal-miṣpāh*), Herr, stehe ich (*ʾānoki ʿomed*) ständig am Tag,  
und auf meinem Wachposten (*ʿal-mišmarit*) stehe ich bereit (*ʾānoki niššāb*) in jeder Nacht."

Hier ist in der Tat ausdrücklich von Wachestehen die Rede. Doch hat das Wachestehen an dieser Stelle keinen militärischen Sinn und bezieht sich schon gar nicht auf Verteidigung, sondern es ist als terminus technicus für die Seher Tätigkeit eines Nabi zu verstehen (vgl. die ganz ähnliche Formulierung Hab. ii 1).<sup>46)</sup>

Für unseren Zusammenhang ist nicht uninteressant, dass das Part. ni. *niššāb* mit *ʿal* mehrfach als Autoritätstitel belegt ist: In Rut ii 5f bezeichnet die Wortverbindung *hanniššāb ʿal-haqqōšrīm* den über die Schnitter "eingesetzten" Vorsteher, der seinerseits ein Untergebener (*naʿar*) des Boas ist. Vermutlich ist auch Doğ in 1 Sam. xxii 9 als *niššāb ʿal-ʿabedē-šāʾil* ein solcher Vorsteher.<sup>47)</sup> In 1 Sam. xix 20 wird von Samuel in bezug auf die ekstatischen Nebiim von Rama gesagt, er sei *ʿomed niššāb ʿalēhām* gesehen, d.h. als ihr Vorgesetzter erkannt worden. "Vorsteher" (d.h. Autoritätspersonen, die per Delegation königliche Herrschaft ausüben, also Vögte oder Statthalter) werden in 1 Kön. iv 5,7; v 7 als *niššābim*, derjenige von Edom in 1 Kön. xxii 48 als *niššāb mālāk*<sup>48)</sup>, die "Obervögte" in 1 Kön. v 30; ix 23; 2 Chr. viii 10Q als *sārē hanniššābim* bezeichnet.<sup>49)</sup> Gerade bei letzterem Titel wird deutlich, dass sich das Part. ni. *niššāb* hier zunächst auf die relative Stellung dieser Beamten als vom König (oder einer anderen höheren Instanz) "Eingesetzte" beziehen. Immerhin drückt die Verbindung des Part. ni. *niššāb* mit *ʿal* in 1 Sam. xix 20; xxii 9 und Rut ii 5f eindeutig hierarchische Überordnung und Autorität (und nicht etwa, wie aufgrund der These Beyerlins von Ausgangsbild der dritten Amos-Vision zu erwarten wäre, Solidarität) aus.

Ansonsten findet sich *NSB* ni. mit *ʿal* verbunden noch in Ex. xvii 9 (Mose stellt sich mit dem Gottesstab in der Hand auf den Hügel, um von dort die Schlacht gegen die Amalekiter positiv zu beeinflussen), Ex. xxxiii 21 (Mose soll sich aufrecht auf einen Felsen stellen, an dem JHWH vorübergehen wird), Ex. xxxiv 2 (Mose soll sich auf der Spitze des Berges Sinai vor JHWH stellen), Gen. xxviii 13 (JHWH erscheint dem Jakob "auf dem *sullām* [ganz oben!] stehend"). An all diesen Stellen bedeutet die Wendung sich (auf einer Höhe oder Bergspitze) "aufrecht hinstellen" bzw. dort "aufrechtstehen". Gegenüber einfachem Stehen konnotiert *NSB* ni. *festes Aufrechtstehen* und *bewusstes Sich-Hinstellen*.

In Num. xxii 23.31 impliziert *NSB* ni. (hier mit *b<sup>e-</sup>*), dass der "mitten auf dem Weg stehende" Engel mit dem geückten Schwert diesen Weg kontrolliert, den Durchgang versperrt und von dort nicht wegzuge-

<sup>43)</sup> Vgl. zum Folgenden auch J. Reindl, Art. *צַבִּי, צַבִּי*, *ThWAT* V 555-565.

<sup>44)</sup> Vgl. zu Stierbildern in Israel und im AT zuletzt S. Schroer, *In Israel gab es Bilder* (Freiburg Schweiz und Göttingen 1987), 81-104.

<sup>45)</sup> Beyerlin erspart sich die Mühe, sein Verständnis von *niššāb ʿal* aufgrund semantisch-syntaktischer Überlegungen zu begründen, sondern verweist kurzerhand auf "Reliefs" und "Realien": Stadtmauern seien oben breit genug gewesen für die Aufstellung von Posten (aaO. [Anm. 1] 41f). Dies trifft zweifellos zu, kann aber doch die Frage nach der Stellung und Funktion des Herrn auf der Mauer in Am vii 7-8 nicht entscheiden.

<sup>46)</sup> Vgl. J. Jeremias, *Kultprophetie und Gerichtsverkündigung in der späten Königszeit Israels* (Neukirchen-Vluyn 1970), 104-107.

<sup>47)</sup> Vgl. Reindl, aaO. (Anm. 43) 558f.

<sup>48)</sup> Die Stelle ist problematisch: besagt sie, dass in Edom "ein *niššāb* König war", oder dass der für Edom zuständige "*niššāb* des Königs Jehoschafat" ein Tarschisch-Schiff gebaut hatte?

<sup>49)</sup> Vgl. T.N.D. Mettinger, *Solomonic State Officials* (Lund 1971), bes. 111-127; A. Caquot, Art. "Préfets", *DBS* VIII/43 273-286.

drängen ist (vgl. V. 22 *NŠB* hitp.). Wenn Gott nach Ps. lxxxii 1 in der Götterversammlung aufsteht und sich zur Klage gegen die übrigen Götter hinstellt, unterstreicht *NŠB* ni. *bewusstes, energisches Auftreten*.<sup>50)</sup>

J. Reindl hat zu Recht darauf hingewiesen, dass die grosse Mehrzahl der Belege für *NŠB* ni. auf das Partizip entfallen und das Wort dementsprechend "vor allem der Beschreibung eines Zustandes (dient); häufig gehen Verben des Sehens oder *hinneh* voraus (Gen 18,2; 24,13.42; Ex 18,4 u.ö.). (...) Es geht dabei nicht um einen dauernden Zustand, sondern um die Beschreibung dessen, was jetzt in diesem Augenblick zu sehen ist: j[e]m[an]d hat sich hingestellt und steht nun da. Der N-Stamm will gerade diese semantische Nuance betonen. Das 'Stehen' kann dabei eine vorausgegangene Bewegung oder Handlung implizieren (...). Noch häufiger drückt *niššāb* allerdings die spannungsvolle Erwartung eines Geschehens aus."<sup>51)</sup> Genau dies trifft sowohl für das visionär Geschaute in Am. vii 7 als auch für ix 1 zu.

Manchmal kann *NŠB* (allerdings hitp.) in militärisch-kriegerischem Sinne verwendet werden und dann geradezu das "Antreten" als *Vorspiel zum Angriff*(!) bezeichnen: so in 1 Sam. xvii 16; Jer xlvi 4.14; Ps. ii 2. Von daher erklären sich verschiedene militärische termini technici der Wurzel *NŠB* (bzw. *JŠB*): *maššāb* "Stellung, Besatzungsposten" (1 Sam. xiii 23; xiv 1.4.6.11.15; 2 Sam. xxiii 14; vgl. fem. 1 Sam. xiv 12; Sach. ix 8?), *muššāb* "Belagerungsposten" (offensiv!; Jes. xxix 3<sup>52)</sup>, *nešīb* "Besatzungsoffizier, Garnison" (1 Sam. x 5; xiii 3f; 2 Sam. viii 6.14 u.ö.<sup>53)</sup>. In defensivem Sinne könnte man aufgrund des jeweiligen Kontexts nur *NŠB* hitp. mit *lpnj/bpnj* an den drei Stellen Dtn. vii 24; ix 2; xi 25; Jos. i 5 verstehen und jeweils mit "standhalten vor" übersetzen (vgl. Ijob xlii 2; 2 Chr. xx 6); doch sind wir hier von *NŠB* ni. mit 'al in Am. vii 7 schon weit entfernt.

An keiner Stelle konnotiert *NŠB* ni. mit 'al Verteidigung! So wird man *niššāb* in Am. vii 7aß im Gegensatz zur Deutung Beyerlins zunächst am ehesten als "energisch herrscherliches Sich-Hinstellen bzw. Aufrechtstehen" interpretieren und das Ausgangsbild der Vision wie folgt präzisieren können:

"...der Herr, (herrscherlich aufgerichtet) stehend  
auf einer (Stadt- bzw. Festungs-)Mauer aus Zinn,  
(und) in seiner Hand Zinn."

Die These, dass der Herr als Verteidiger auf der Mauer stehe, kann sich jedenfalls nicht auf philologisch-syntaktische Argumente berufen. Dagegen eröffnet sich als alternative Interpretation, dass *schon das Ausgangsbild* Bedrohung, Angriff bzw. Eroberung impliziert, den Herrn herrscherlich-machtvoll über der Mauer stehend und damit diese als *seiner Gewalt ausgeliefert* darstellt. Diese zweite Deutung soll im folgenden durch vier Argumente gestützt werden: einen Hinweis auf eine bisher nicht beachtete ikonographische 'Parallele', eine Beobachtung zur Ambivalenz der Formulierung *ûb'ejādô 'anāk* in V. 7b, eine präzisere Berücksichtigung des Kontexts der dritten Amos-Vision und - last but not least - der in V. 8b gebotenen Deutung des Visionsbildes.

a. "Bei der Ausformung visionärer Erfahrungen bieten sich, weit mehr als Begriffe, Bilder als Auffassungs- und Ausdrucksformen an."<sup>54)</sup> Was für den Visionär gilt, das sollte dem Exegeten, der eine (wenn auch verschriftete) Vision zu verstehen sucht, ein

---

<sup>50)</sup> Ausser Betracht bleiben hier Stellen, an denen *NŠB* ni. "verehrendes Sich-Hinstellen" als Kultakt meint; vgl. dazu D.R. Ap-Thomas, "Notes on Some Terms Relating to Prayer", VT 6 (1956) 225-241, bes. 227f.

<sup>51)</sup> AaO. (Anm. 43) 557f.

<sup>52)</sup> Zur damit bezeichneten Sache vgl. A.H. Layard, *A Second Series of the Monuments of Nineveh... From Drawings Made on the Spot...*, London 1853, Pl. 50 = Uehlinger, aaO. (Anm. 14) 174 Abb. 15!

<sup>53)</sup> Vgl. dazu Reindl, aaO. (Anm. 43) 562f.

<sup>54)</sup> Beyerlin, aaO. (Anm. 1) 32, im Anschluss an E. Benz, *Die Vision. Erfahrungsformen und Bilderwelt* (Stuttgart 1969), 313ff.415ff.

methodologischer Grundsatz sein.<sup>55</sup>) Zur Deutung der dritten Amos-Vision könnte nun m.E. eine in Larsa gefundene altbabylonische Terrakottaplakette<sup>56</sup>), die heute im Louvre aufbewahrt wird, einen wichtigen ikonographischen Fingerzeig geben.<sup>57</sup>)

Die in einer Form gepresste, teilweise stark abgegriffene Reliefdekoration der Plakette (Abb. 15<sup>8</sup>) zeigt eine nach rechts ausschreitende kriegerische Göttin, mit Schlitzrock, Schal und gedrehtem Gürtel sowie offenbar einer Breitrandkappe bekleidet, über einer durch zinnenbewehrte Türme und Mauern mit einem Torbogen dargestellten Stadt. Die Göttin hält in der gewinkelt nach vorn gestreckten Linken sowie in der herabhängenden Rechten je einen "Stab, Bekrönungen nicht mehr vorhanden"<sup>59</sup>), m.E. eher Waffen, von denen die vorn erhobene allerdings nicht mehr mit Sicherheit identifiziert werden kann<sup>60</sup>), während es sich bei der hinten herabhängenden um das Krummschwert handeln dürfte, das für diese kriegerische Göttin so typisch ist.<sup>61</sup>) Die Göttin tritt mit dem rechten Fuss auf einen auf dem Rücken liegenden, nackten(?) Feind, der mit einem Arm sein Gesicht zu schützen sucht; rechts davon ist vielleicht ein allerdings auch auf dem Original kaum mehr sichtbarer zweiter fliehender oder fallender Feind dargestellt<sup>62</sup>), gegen den die Göttin dann mit dem erhobenen linken Fuss treten würde. Hinter ihr, ebenfalls über der Stadt dargestellt, ein nach rechts schreitender Mann, der mit beiden Händen ein Göttersymbol<sup>63</sup>) oder eine weitere Waffe (Doppelstab mit zwei Kugeln, vielleicht eine Art Doppelaxt) trägt.

Die Darstellung zeigt eine Variante des Motivs der kriegerischen Göttin, die bisher ohne Parallele geblieben ist. Würde die Stadtdarstellung, für sich allein genommen, Schutz und Sicherheit ausdrücken<sup>64</sup>), so potenziert sie hier als bezwungene Festung in der Unterordnung unter die kriegerische Göttin deren offensive, aggressive, siegreiche Mächtigkeit.

Man könnte hierzu einen Text heranziehen, der in gewisser Weise mit der dritten Amos-Vision verwandt ist, insofern auch er eine Gottheit die Solidarität mit dem eigenen Volk aufkündet und kriegerisch gegen die eigene Stadt handeln lässt. Die Z. 60-65 der Komposition "Fluch gegen Akkade" schildern, wie die Göttin Inanna gegen ihre Stadt Akkade wie "gegen einen, der ihr zum Feind geworden war", kriegeri-

---

<sup>55</sup>) Vgl. oben Anm. 26 und 42.

<sup>56</sup>) A. Parrot, *Sumer* (München 21962), 291 Abb. 358 C; Beschreibung auch bei R. Opificius, *Das altbabylonische Terrakottarelieft* (Berlin 1961), 68f Nr. 192a; zur Datierung ebd. 71. Das Stück fehlt bei M.-Th. Barrelet, *Figurines et reliefs en terre cuite de la Mésopotamie antique* (Paris 1968); vgl. aber den Kommentar zur "déesse guerrière" ebd. 314f.

<sup>57</sup>) Dass zwischen dem Bildbeleg und unserem Text ein auch nur einigermaßen geradliniger traditions-geschichtlicher Zusammenhang besteht, ist allerdings kaum anzunehmen; dafür ist die zeitliche wie geographische Distanz, welche die beiden Dokumente voneinander trennt, doch beträchtlich. Ausserdem ist die Dekoration der Plakette, was die gesamte Bildkonstellation betrifft, m.W. ohne Parallele (also wie auch die dritte Amos-Vision eine Art *hapax*), wengleich die einzelnen Bildelemente, isoliert betrachtet, aufgrund von Parallelen identifizierbar sind.

<sup>58</sup>) Für die Anfertigung der Umzeichnung nach der bei Parrot (Anm. 56) veröffentlichten Photographie danke ich meiner Kollegin H. Keel-Leu.

<sup>59</sup>) So Opificius, aaO. (Anm. 56) 68.

<sup>60</sup>) Vgl. die kriegerische Göttin mit Axt(?) bei Barrelet, aaO. (Anm. 56) Nr. 575, 791, 792.

<sup>61</sup>) Vgl. ebd. Nr. 623, 650, 791, 792; Opificius, aaO. (Anm. 56) 69 Nr. 194, 195, 197; E.D. van Buren, *Clay Figurines of Babylonia and Assyria* (New Haven/Conn. 1930), Nr. 462 (Fig. 129), 466 (Fig. 131). Vgl. zur kriegerischen Göttin auch U. Winter, *Frau und Göttin* (Freiburg Schweiz und Göttingen 1983), bes. 217-221.

<sup>62</sup>) Von Opificius, aaO. (Anm. 56) 69 offenbar übersehen.

<sup>63</sup>) So Opificius, ebd.

<sup>64</sup>) Uehlinger, aaO. (Anm. 14) 153-170.

sche Gewalt ausübt.<sup>65</sup>) Das Postskript der Komposition (Z. 283: "Dafür, dass Akkade vernichtet worden ist, sei Inanna Preis!") zeigt, dass dieses Einschreiten Inannas gegen die eigene Stadt Gegenstand hymnisch formulierter Frömmigkeit geworden ist, was die Entstehung des ikonographischen Motivs der gegen eine Stadt kämpfenden kriegerischen Göttin mitbeeinflusst haben dürfte und seine Verwendung im Bereich der 'persönlichen Frömmigkeit' (Terrakottaplakette) erklären kann.<sup>66</sup>)

In den Bereich der 'persönlichen Frömmigkeit' dürfte neben der Bildträgergattung auch der Standarten- oder Waffenträger auf der Darstellung selbst weisen, mit dem sich der Besitzer der Plakette und Verehrer der kriegerischen Göttin identifizieren konnte. Nur am Rande sei darauf hingewiesen, dass das hier zu beobachtende solidarische Nebeneinander von kriegerischer Gottheit und menschlichem Adjutanten auch der Formulierung von Ps. xviii 30 zugrundeliegt ("Mit dir erstürme ich Wälle, mit meinem Gott überspringe ich Mauern!").

Für den Vergleich der Reliefdarstellung auf der Terrakottaplakette mit dem Ausgangsbild der Vision Am vii 7 ist entscheidend, dass hier (wie m.E. dort) eine Gottheit auf einer Stadtmauer, mit Waffen in der Hand und *gegen* diese Stadt mit Waffengewalt handelnd dargestellt ist. Die Göttin auf der Plakette schreitet zwar, während der Herr auf der Zinnenmauer stehend erschaut wird. Letzteres dürfte jedoch gattungsbedingt sein: immerhin handelt es sich bei Am. vii 7 um eine Vision, und Visionen haben eine Tendenz zu statischer Darstellung des Geschauten (vgl. das gattungstypische Struktursignal *w<sup>e</sup>hinnēh* mit folgendem Partizip und die Tendenz zu Nominalsätzen!). Desgleichen kann eine weitere Differenz in der Darstellung, nämlich dass die kriegerische Göttin gleichzeitig als Herrin über der Stadt und im Kampf gegen menschliche Feinde gezeigt ist, wogegen der in der Vision geschaute Herr nur über der Stadt(mauer) steht, aufgrund der verschiedenen Gattung der Dokumente erklärt werden. Geraffte Darstellung ist typisch für Visionen, zumal für diejenigen des Amos. Wo ein Relief detaillierter auch Einzelheiten ins Bild zu setzen vermag, konzentriert sich eine Vision auf die Darstellung nur eines oder weniger Bildelemente bzw. auf die Skizzierung der wesentlichen Konstellation.<sup>67</sup>)

Wir können hier einen Gedanken Beyerlins noch einmal aufnehmen, wonach die Mauer in der dritten Amos-Vision geradezu als Postament Gottes erscheine.<sup>68</sup>) Wie wir gesehen haben, lässt sich diese Deutung philologisch nicht rechtfertigen, da *niššāb 'al* nie in bezug auf das Stehen einer Gottheit auf einem Postament verwendet wird. Auch auf der altbabylonischen Terrakottaplakette lässt sich die Stadtmauer kaum als eigentliches Postament der kriegerischen Göttin deuten: dagegen spricht insbesondere die Tatsache, dass der Waffenträger (und Verehrer?) hinter der Göttin ebenfalls über der Mauer dargestellt ist. Dennoch sei darauf hingewiesen, dass eine Interpretation der Mauer als Postament Gottes unsere Deutung, wonach die *hōmat 'anāk* schon im Ausgangsbild der Vision als in der Gewalt des Herrn stehend geschaut wird, nur bestätigen würde, handelt es sich doch bei dieser

---

<sup>65</sup>) A. Falkenstein, "Fluch über Akkade", ZA 57 (1965) 43-124, bes. 53.67.88; J.S. Cooper, *The Curse of Agade* (Baltimore-London 1983), bes. 52f.241 (die Behauptung, dass hier "no question of Inanna fighting Agade" sei, entbehrt jeder Begründung); vgl. P. Attinger, "Remarques à propos de la malédiction d'Accad", RA 78 (1984) 99-121, bes. 101 und 112; leicht greifbar die Übersetzung von S.N. Kramer in ANET<sup>3</sup> 646-651, hier 648.

<sup>66</sup>) Vgl. zur Überlieferungsgeschichte der Komposition "Fluch über Akkade" J.-J. Glassner, *La chute d'Agadé. L'événement et sa mémoire* (Berlin 1986).

<sup>67</sup>) Von Beyerlin, aaO. (Anm. 1) 33, dahingehend formuliert, "dass einem Menschen in der Vision das visuelle Unterscheidungsvermögen verloren gehen kann" (im Anschluss an BENZ, aaO. [Anm. 54] 315). Ich ziele dem eine Erklärung der Bildraffung als Gattungsmerkmal vor. Denn immerhin wird unsere Vision wie viele andere mit *hir'anī* eingeleitet und gehört zur Semantik von hebr. RH die Zeugnisfunktion: was die Propheten *gesehen* haben, das *bezeugen* sie im Visionsbericht - und da kommt es doch wesentlich darauf an, genau und richtig gesehen zu haben. Siehe auch unten Abschnitt 4!

<sup>68</sup>) Vgl. das Zitat am Anfang dieses Abschnitts!

Mauer nicht etwa um ein Attribut wie im Falle der Stierbilder, sondern um das unter den Füßen des Herrn<sup>69)</sup> dargestellte Objekt seiner Herrschaft.<sup>70)</sup>

b. Der Visionsbericht Am. vii 7-8 scheint in gewissen Details bewusst doppeldeutig zu formulieren: ein Beispiel dafür ist m.E. die Mehrdeutigkeit von *ûbejädô ʿanāk* in V. 7b. Sie wird zunächst einmal, wie Brunet, Holladay und Beyerlin vorschlagen, dahingehend zu deuten sein, dass der auf der Mauer stehende Herr "in seiner Hand Zinn", und d.h. Waffen hält. Zinn in Gottes Hand ist "Andeutung enormer Waffengewalt, der Menschen nicht standhalten können".<sup>71)</sup>

Daneben bleibt jedoch eine zweite Deutung durchaus offen, wenn nicht gleich naheliegend, so doch damit einhergehend und nicht zu übersehen: Eben jenes Material, woraus die Mauer besteht und das metaphorisch die besondere Stärke der Mauer bezeichnet, findet sich in der Hand, und d.h. der Gewalt, des Herrn. *ûbejädô* betont vorangesetzt: die Mauerfestung steht trotz all der ihr eigenen Mächtigkeit in *seiner* Hand!

V. 7b erweitert also nicht nur das Ausgangsbild der Vision um ein (wichtiges) Detail, sondern interpretiert offenbar zugleich die Bildkonstellation des "Herrn über der Mauer": Eben dieses Zinn, aus dem die mächtige Mauer besteht, ist in der Hand des Herrn. Will man die Metaphorik auf die gemeinte Sache reduzieren: die Macht der Mauer ist der Gewalt des Herrn unterworfen. Nicht erst die Deutungen im Wort von V. 8 und 9, schon die Formulierung des Ausgangsbildes der Vision in V. 7 bringt dies unmissverständlich zum Ausdruck.

c. In einem besonders anregenden Kapitel seiner Studie versucht Beyerlin seine Interpretation der dritten Amos-Vision an deren literarischem Kontext zu überprüfen bzw. zu bewähren. Er erkennt die von ihm in Am. vii 7-8 angenommene dramatische Umkehrung von traditioneller Glaubenshoffnung und bestürzender Einsicht in Gottes Gericht auch in der vierten Vision (viii 1-2), aber auch in der "Konversion des Konzepts vom Jahwe-Tag" in v 18-20, im Paradox der Restvorstellung iii 12, in der Dialektik von Erwählung und Heimsuchung in iii 2 wie in der nach den Fremdvölkersprüchen plötzlich gegen Israel gerichteten Bedrohung ii 6ff wieder. Immer vollzieht sich nach Beyerlin dieselbe Kehrtwendung von der Solidarität JHWHs mit Israel zur unmissverständlichen Angriffs- und Vernichtungserklärung.<sup>72)</sup>

Demgegenüber muss jedoch betont werden, dass, wenn vom Kontext der dritten Amos-Vision die Rede sein soll, sich zunächst ein Blick auf die beiden vorangehenden,

---

<sup>69)</sup> Vgl. zur damit verbundenen Herrschaftssymbolik O. Keel, "Symbolik des Fusses im Alten Testament und seiner Umwelt", *Orthopädische Praxis* (Uelzen/BRD) 18/7 (1982) 530-538.

<sup>70)</sup> Vgl. dazu schon in früher Zeit die Statuenbasis Maništusûs von Akkade (ca. 2274-2260), welche auf dem Rücken liegende, nackte, bezwungene Feinde zeigt (P. Amiet, "Les statues de Manishtusu, roi d'Agadé", *RA* 66 [1972] 97-109, bes. 105 Fig. 7), sowie die Statuenbasis Ur-Ningirsus von Ur (ca. 2124-2119), auf welcher kniende Gabenträger dem König in Körben die Früchte des Landes zutragen (Parrot, aaO. [Anm. 56] 218f Abb. 268f). Worauf der König steht oder thront, darüber herrscht er. Dieselbe räumliche Logik liegt noch den Darstellungen auf der Thronbasis Salmanassars III. (858-824) aus dem *škal māšarti* von Kalḫu/Nimrūd (M.E.L. Mallowan, *Nimrud and its Remains*, Vol. II [London 21975], 444-450 mit Figs. 369-371; dazu zuletzt M.I. Marcus, "Geography as an Organizing Principle in the Imperial Art of Shalmaneser III", *Iraq* 49 [1987] 77-90, bes. 84-87) und den achaimenidischen Königsdarstellungen (dazu zusammenfassend M.C. Root, *The King and Kingship in Achaemenid Art* [Leiden 1979], bes. 131-161 ["Hierarchical Order: The King on High"]) zugrunde.

<sup>71)</sup> Beyerlin, aaO. (Anm. 1) 35.

<sup>72)</sup> Ebd. 49-53.

vorbereitenden Visionen vii 1-3 und 4-6 nahelegt. Beyerlin minimisiert die Bedeutung dieser beiden Visionen für das Verständnis von vii 7-8, und in der Tat liegt deren Wendung von der Vernichtungsdrohung zur Reue JHWHs<sup>73</sup>) eine Dialektik zugrunde, die seiner Deutung der dritten Vision wie des Gesamtduktus der Amos-Sprüche diametral entgegensteht. Doch schliessen die Einleitung der dritten Vision in V. 7aa (*kōh hirʿanī* ohne erneute Nennung des Subjekts "Herr JHWH"<sup>74</sup>) wie auch das *lōʿ-ʾōsīp ʿōd* der Deutung in V. 8bβ unmittelbar an die beiden vorangehenden Visionsberichte an. Die Kontextargumentation hat deshalb vorrangig die unauflösbare Gruppe der ersten drei Visionen zum Gegenstand zu nehmen.

Dann aber muss doch auffallen, dass die Bilder der beiden ersten Visionen unmissverständlich als Drohbilder zu erkennen sind, denen stereotype Fluchzeitvorstellungen (Heuschreckenplage und Erntebrand<sup>75</sup>) zugrundeliegen. Und es legt sich von daher nahe, das Ausgangsbild der dritten Vision auf derselben Linie ebenfalls als *Drohbild* zu verstehen.

Natürlich gibt es, vergleicht man die ersten beiden mit der dritten Vision, eine "tiefe Zäsur"<sup>76</sup>. Diese liegt jedoch nicht auf der Ebene des visionär geschauten Bildes. Die Zäsur liegt ganz am Ende des dritten Visionsberichts und wird dadurch ausdrücklich gemacht, dass JHWH dieses dritte Drohbild nun nicht mehr zurückzunehmen bereit ist, sondern dass er es, im Gegenteil, mit der vierten Vision viii 1-3 ausdrücklich bestätigen wird.

d. Versucht man, aufgrund von Struktursignalen den Aufbau des Visionsberichtes zu erheben, so ergibt sich folgendes Schema:

A. כה דראני	Einleitung des Visionsberichtes	7aa
B. ... ודנה אדני	Ausgangsbild	7aβb
C. ... ויאמר יהוה	Frage nach dem Gesehenen	8aa
C'. ... ואמר	Antwort des Sehers	8aβ
B'. ויאמר אדני הנני	Deutung des Bildes	8ba
A'. לא אוסיף עוד ...	Bedeutung der ganzen Vision	8bβ

Der Visionsbericht ist konzentrisch aufgebaut; je zwei Strukturelemente sind aufeinander bezogen. Dies ist im Falle von C/C' evident. Im Falle von B/B' sind die beiden Strukturelemente durch die chiasmatische Sequenz (*w<sup>e</sup>*)*hinnēh ʾadonāj*...(*wajjomār*)*ʾadonāj hinnēnī* aufeinander bezogen; beim Sprechenden von V. 8ba handelt es sich, genau besehen, um den Herrn auf der Zinnmauer, der das Ausgangsbild der Vision bzw. seine Funktion auf der Mauer selbst deutet.<sup>77</sup>) Für A/A' ist ein expliziter Bezug nicht gegeben, doch spricht die Tatsache, dass die beiden Elemente die einzigen ausserhalb der Vision situierten sind

<sup>73</sup>) Das Motiv kann hier nicht weiter verfolgt werden; vgl. J. Jeremias, *Die Reue Gottes* (Neukirchen-Vluyn 1975), zu Am vii bes. 40-48.

<sup>74</sup>) Von einer gleichen Einleitung wie in vii 1.4 kann deshalb keine Rede sein (gegen Beyerlin, aaO. [Anm. 1] 49)! Es versteht sich, dass die hier vorgeschlagene Deutung am überlieferten Text festhält und die Einleitung nicht mit derjenigen in vii 1 und 4 harmonisiert.

<sup>75</sup>) Vgl. Wolff, aaO. (Anm. 2) 342-346; H. Weippert, "Amos. Seine Bilder und ihr Milieu", *Beiträge zur prophetischen Bildsprache in Israel und Assyrien*, Freiburg Schweiz und Göttingen 1985, 1-29, bes. 23f.

<sup>76</sup>) Beyerlin, aaO. (Anm. 1) 49.

<sup>77</sup>) Die Kommentatoren übersehen in der Regel diese Korrespondenz, weil sie entweder den *ʾadonāj* schon im Rahmen der Textkritik überhaupt ausgeschieden oder ihn im Anschluss an LXX zu einem einfachen "Mann" degradiert haben. Nur so können sie dann auch behaupten, JHWH würde in der Vision nicht selbst erscheinen, sondern diese nur von aussen deuten. Dass mit dem *ʾadonāj* JHWH gemeint ist, geht aus der Redesequenz *wajjomār JHWH...wāʾomar...wajjomār ʾadonāj* hervor: der Titel "Herr" tritt an die Stelle des Gottesnamens JHWH, die Rede schliesst unmittelbar an den vorangehenden Dialog an.

und beide auf die zwei vorhergegangenen Visionen verweisen<sup>78)</sup>, für eine relative Korrespondenz der beiden Elemente.

Daraus folgt, dass die beiden Deutungssätze von V. 8b strukturell nicht auf derselben Ebene liegen: 8ba interpretiert das visionär geschaute Bild, 8bβ erläutert den Sinn der ganzen Vision im weiteren Kontext der Drei-Visionen-Reihe. Damit bestätigt sich aber unsere Deutung des Ausgangsbildes als eines Drohbildes: "Siehe, ich gebe Zinn mitten in Israel hinein..." ist als Schilderung eines *kriegerischen Angriffs, gottgewollter Invasion gegen Israel* nichts anderes als die (*nun stärker handlungsorientierte*) Erläuterung dessen, was Amos zuvor als "Herr auf einer Zinnmauer, in seiner Hand Zinn" statisch-ikonisch als Bild wahrgenommen hatte.

Die vorstehenden Überlegungen suchten nachzuweisen, dass die Bildkonstellation "Herr auf einer Zinnmauer" in der dritten Amos-Vision nicht als Darstellung eines Wachpostens oder Verteidigers, sondern als bildtypische Darstellung von göttlich-feindlicher Übermacht verstanden werden sollte.<sup>79)</sup> Trifft diese Deutung die in Am. vii 7 gemeinte Sache, dann handelt es sich beim visionär geschauten Bild des Gottes auf der Mauer von allem Anfang um ein Drohbild. Hier ist kein Platz für falsche Sicherheit! Der Herr steht auf der mächtigen Mauer und demonstriert gerade dadurch seine *Übermacht*. Die Mauer und mit ihr die von ihr geschützten Menschen sind der Gewalt JHWHs ausgeliefert.

### 3. Die Ambivalenz von "Zinn"

Wir sind bisher im Anschluss an Brunet, Holladay und Beyerlin immer davon ausgegangen, dass die metaphorisch-symbolische Bedeutung von "Zinn" aufgrund der Unerlässlichkeit dieses Metalls für die Produktion von Waffen aus Bronze im Bereich von Härte, militärischer Waffengewalt und Rüstungsmacht liege. Diese Bedeutung wird zum einen durch die der Wortverbindung "Mauer aus Zinn" parallelen Wendungen "Mauer aus Bronze" und "Mauer aus Eisen" gestützt<sup>80)</sup>, zum andern durch den belegbaren 'Ruf' des Zinns, als dasjenige Metall, dem bei der Legierung der Bronze die eigentlich härtende Wirkung zukommt, geradezu der Sitz der Macht, Kraft und Härte von Waffen zu sein<sup>81)</sup>.

Dass in metaphorisch-symbolischem Kontext dieser 'Ruf' und nicht die physikalisch genau entgegengesetzte Tatsache, dass Zinn ein besonders weiches Metall ist, den Ausschlag geben muss, liegt auf der Hand. Dennoch will ich es nicht unterlassen, hier auf einen neuassyrischen Text hinweisen, der gerade die Weichheit und Unbeständigkeit des Zinns zum Gegenstand symbolischer Assoziation nimmt. Es handelt sich um eine Fluchpassage aus einem Vasallitätsvertrag Esarhaddons<sup>82)</sup>:

---

<sup>78)</sup> Siehe oben Abschnitt 2c.

<sup>79)</sup> Vgl. auch die Darstellungen auf neuassyrischen Palastreliefs, welche erobernde assyrische Soldaten mit ihren Waffen bereits auf den Mauern einer erstürmten feindlichen Stadt zeigen. Diese Darstellungen bleiben hier ausser Betracht, da die Bildkonstellation gegenüber derjenigen von Am. vii 7-8 wesentlich komplexer ist. Auch ihr liegt jedoch der Gedanke unüberwindlicher Siegermacht zugrunde.

<sup>80)</sup> Siehe oben Abschnitt 1.

<sup>81)</sup> Vgl. Beyerlin, aaO. (Anm. 1) 28-31.

<sup>82)</sup> VTE 534-536: D.J. Wiseman, *The Vassal-Treaties of Esarhaddon* (London 1958), 69f; K. Watanabe, *Die adê-Vereidigung anlässlich der Thronfolgeregelung Asarhaddons* (Berlin 1987), 123, 168f, 199. Vgl. die Übersetzungen von E. Reiner in *ANET*<sup>3</sup> 539b und R. Borger in *TUAT* 1/2 173. Die Ergänzung

- 534 *kī ša annaku (AN.NA) ina pān(ē) iṣāti lā izzazzūni*  
 "Wie Zinn sich dem Feuer nicht entgegenzustellen vermag,
- 535 *attunu ina pān(ē) lū<sup>1</sup>nak(i)rīkunu<sup>83</sup> [lā t]azzazzā mar<sup>2</sup>ēkunu*  
 so sollt ihr vor eurem Feind nicht bestehen. Eure Söhne
- 536 *mar<sup>2</sup>ātēkunu qātēkunu [lā<sup>2</sup> t]ašabbatā*  
 (und) eure Töchter werdet ihr (nicht<sup>2</sup>) in eure Hände nehmen (um zu fliehen?!)"

Soweit ich sehe, ist ein Zusammenhang zwischen dieser Fluchfolgeschilderung und der dritten Amos-Vision noch nie erwogen worden. Der Text ist m.E. jedoch in mehrfacher Hinsicht für das Verständnis von Am. vii 7-8 interessant: Erstens gehört er unter den vielen Belegen für akk. *an(n)aku* zu denjenigen, die dem Amostext zeitlich am nächsten stehen. Zweitens spricht er wie der Amostext von Zinn in Verbindung mit kriegerischer Gewalt. Drittens spricht er von Feuer und erinnert damit an die Drohung der zweiten Amos-Vision, wengleich dort vom Versengen der Felder die Rede ist; der Parallelisierung von Feuer und Feind im assyrischen Text entspricht der Parallelismus der zweiten und dritten Amos-Vision. Viertens verwendet er für "sich entgegenstellen, aufrichten" das Verbum *izuzzu*, das als semantisches Äquivalent von hebr. *NŠB* anzusprechen ist (*izuzzu* bezeichnet im Vertragstext allerdings Verteidigung und Widerstand, während wir oben diese Bedeutung für *niššāb 'al* in Am. vii 7 gerade ausgeschlossen haben). Und schliesslich geht es bei der von Amos geschauten Kriegsgefahr ja gerade um eine Israel seitens der Assyrer drohende Invasion.

"Zinn" steht in VTE 534-536 für die hilflosen Verteidiger: Stellt man den Text neben Am vii 7-8, muss man sich fragen, ob die "Mauer aus Zinn" wirklich so unbezwingbar sein kann, wie sie auf den ersten Blick erscheint. Die assyrische Fluchdrohung zeigt jedenfalls, dass damals mit "Zinn" nicht nur Härte, Kraft und Stärke assoziiert wurden, sondern gerade auch Schwäche, aussichtslose Verteidigung. Die Metapher "Zinn" ist, für sich allein genommen, also durchaus ambivalent, und erst der Kontext entscheidet jeweils, ob sie für Härte, Waffengewalt und Macht oder im Gegenteil für besondere Schwäche und Widerstandsunfähigkeit steht.

Im Ausgangsbild der dritten Amos-Vision scheint mir mit der Verbindung von Zinn und Mauer zunächst die erstere Bedeutung vorausgesetzt zu sein. Doch macht sich eine gewisse Ambivalenz bereits in der Formulierung *ūbejādō<sup>2</sup> nāk* bemerkbar<sup>84</sup>), und sie ist dort nahezu unausweichlich gegeben, wo Amos auf die Frage JHWHs ("Was siehst du?") nur gerade "Zinn" zu antworten, aber - im Gegensatz zur ersten und zweiten Vision - JHWH nicht mehr um Mitleid und Gnade zu bitten vermag. In der Tat: Sieht Amos nur Zinn, so vereinigen sich *in diesem einen Bild* Macht und Stärke der selbstsicheren Oberschicht Israels mit der drohenden Perspektive, der übermächtigen Gewalt, die JHWH gegen Israel in Gang bringen und mit der er Israel unterwerfen wird, machtlos ausgeliefert zu sein.

---

*lā* in Z. 536 wird nur von Watanabe konjiziert (aaO. 199:"d.h. die [kleinen] Kinder bleiben bei der überstürzten Flucht ihrer Väter/Eltern schutzlos zurück").

<sup>83</sup>) Vgl. schon R. Borger, "Zu den Asarhaddon-Verträgen aus Nimrud", ZA 54 (1961) 173-196, hier 192.

<sup>84</sup>) Siehe oben Abschnitt 2b.

#### 4. Zum Verhältnis von Bild und Wort

Beyerlin unterscheidet in seiner Deutung der dritten Amos-Vision scharf zwischen visionär geschautem Bild und auditiv vernommenem Wort. Das Ausgangsbild der Vision sei nichts anderes als ein Symbol der "herkömmlichen Glaubensgewissheit", dass JHWH an Israels Seite (bzw. als Verteidiger auf seinen Mauern) stehe und Israel, da JHWH es gegen feindliche Mächte beschützt, geradezu unbezwingbar sei.<sup>85)</sup> Das Zinn in der Hand JHWHs bekräftige den Eindruck der gewaltigen Widerstandskraft der Mauerfestung:

"Kein Zufall ist es und höchst bezeichnend, dass erst *Gottes Wort*, auditiv vernommen, Einblick in den einsetzenden Umschwung gewährt, mit einem Schlage und grundstürzend ändernd... Das Signal springt um: von Inschutznahme und Verteidigung - von Mauer sozusagen - auf Angriff. Gott nimmt sein Volk, traditionelle Gewissheiten zerbrechend, nicht länger in Schutz, sondern gibt es preis, attackiert es gar selbst, bringt eigenhändig Feinde in seine Mitte."<sup>86)</sup>

Dass erst Gottes Wort diese Wende herbeiführt, kann nach den vorangehenden Ausführungen, die hier nicht noch einmal wiederholt werden müssen, füglich bezweifelt werden. Aber abgesehen davon, dass m.E. eben schon das Ausgangsbild der Vision als Drohbild zu verstehen ist und somit die ganze Dialektik von Inschutznahme und Angriff dem Inhalt des visionär Geschauten kaum adäquat sein dürfte, soll hier abschliessend eine andere, angesichts des Textbefundes nicht weniger künstliche Dialektik angesprochen werden: es geht um die scharfe Scheidung von Vision und Audition.

Aus dem oben in Abschnitt 2d. gebotenen Strukturschema zum Visionsbericht Am. vii 7-8 geht hervor, dass beide Gottesreden (V. 8aα und 8bα) der Vision untergeordnet bzw. ein integraler Bestandteil der Vision sind. Vision und Audition lassen sich nicht auseinanderdividieren und kontrapunktisch gegeneinander absetzen.<sup>87)</sup> Der Rede des Herrn in V. 8bα kommt deshalb im Rahmen des ganzen Visionsberichtes nicht die Funktion zu, eine bisher dem Bild verhaftete trügerische Vorstellung zu korrigieren, vielmehr diejenige, eine durch keinerlei identifizierende Namen bezeichnete Bildkonstellation durch die unvermittelte Gleichsetzung der "Mauer(festung)" mit "Israel" historisch konkret zu aktualisieren.

Damit bestätigt sich an der dritten Amos-Vision, was ganz unabhängig davon anhand der Untersuchung einer Zeichenhandlung Ezechiels nachgewiesen werden konnte<sup>88)</sup>: Das Spezifische des Wortes gegenüber dem Bild liegt nicht etwa darin, dass im ersten nur traditionelle Glaubensgewissheit, im andern dagegen das ganz Andere, JHWHs eigentliche, alle trügerische Sicherheit umstürzende Botschaft zum Ausdruck gebracht würde. Das Spezifische liegt vielmehr darin, dass das Wort mit seiner besonderen Fähigkeit zur historischen Individuierung und Identifikation mit einem Schlag eine typische Bildkonstellation in ihrer unmittelbaren Relevanz für die Gegenwart zu erschliessen vermag.

---

<sup>85)</sup> Vgl. oben bei Anm. 14-15. Dies erinnert natürlich an vergleichbare, mit der Unbezwingbarkeit des Zions verbundene Vorstellungen im Rahmen der Jerusalemer Kulturtradition. Dass es eine solche Tradition allerdings auch im Nordreich gegeben hat, ist nicht ausgeschlossen, darf aber m.E. nicht einfach vorausgesetzt werden.

<sup>86)</sup> Beyerlin, aaO. (Anm. 1) 47.

<sup>87)</sup> Vgl. schon Wolff, aaO. (Anm. 2) 342: "מראה...umfasst mit dem Visionären zugleich das Auditive"; entsprechend kann in der Überschrift des Amosbuches (vgl. i 1) vom "Schauen der Worte" gesprochen werden! Wenn Wolff ebd. trotz der zitierten Einsicht meint, dass in Am. vii 4;7; viii 1 "als Einleitung nicht nur der unmittelbaren Schauung, sondern des ganzen Stückes bis zum entscheidenden Jahwewort anzusehen" sei, so schränkt er den Geltungsbereich des Vision wieder unnötig ein. In vii 7-8 ist jedenfalls auch noch das "entscheidende Jahwewort" V. 8bα Bestandteil der Vision.

<sup>88)</sup> Uehlinger, aaO. (Anm. 14) bes. 188-190.

Die alttestamentlichen prophetischen Visionen nehmen im Gesamt der prophetischen Verkündigung eine zu wichtige Rolle ein, als dass man ihre Inhalte gegenüber dem 'Eigentlichen' prophetischer Wortbotschaft einfach als "herkömmliche Glaubensgewissheit" oder "traditionell Geglauhtes" abheben und theologisch - etwa aufgrund des Vorurteils, dass der Glaube *nur* vom Hören komme (vgl. Röm. 10,17; anders Ijob 42,5) - disqualifizieren dürfte. "Das Ohr zum Hören, das Auge zum Sehen: *beide* hat JHWH gemacht" (Spr. xx 12)! Wer etwas "sieht", ist Zeuge<sup>89</sup>, und etwas "gesehen" zu haben, ist dem alttestamentlichen Menschen ein Kriterium von Realität und Glaubwürdigkeit<sup>90</sup>. Visionäre sind Zeugen (vgl. Jes. xiv 9), und ihre Visionen enthalten Erfahrungen, welche die Wortbotschaft authentifizieren und ein kritisches Argument *einsichtig* (vgl. Spr. xxiv 32) machen können.

<sup>89</sup>) Vgl. Gen. xxxi 12; xlv 12f; Ex. xix 4; xx 22; Dtn. iii 21; iv 3; v 24; xxi 7; xxix 2; Jos. xxiv 7; Ps. xxxv 22; Spr. xxv 7f u.ö. bis zu Joh iii 11; xix 35; 1 Joh. i 1-3!

<sup>90</sup>) Vgl. Gen. xxvi 28; xxxix 3; Num. xxiv 1; 2 Chr. xxiv 22; Jer. xxxii 24 u.ö.



Abb. 1: Kriegerische Göttin auf einer Stadtmauer; altbabylonische Tonplakette aus Larsa