

<b>Zeitschrift:</b>	Theologische Zeitschrift
<b>Herausgeber:</b>	Theologische Fakultät der Universität Basel
<b>Band:</b>	23 (1967)
<b>Heft:</b>	1
<b>Artikel:</b>	Methodologisches über die Behandlung der Metapher dargelegt an Am. 1, 2
<b>Autor:</b>	Weiss, Meir
<b>DOI:</b>	<a href="https://doi.org/10.5169/seals-878620">https://doi.org/10.5169/seals-878620</a>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 10.02.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

## Methodologisches über die Behandlung der Metapher dargelegt an Am. 1, 2

Die methodische Einstellung der *modernen Bibelwissenschaft* zu den geistigen Phänomenen im allgemeinen und zum dichterischen Ausdruck im besonderen läßt sich auf einen gemeinsamen Nenner bringen, der als *ontische Reduktionstendenz* bezeichnet werden kann. Gemeint ist damit der ihnen gemeinsame Versuch, ein Seiendes in seinem faktischen So-Sein, in seiner uns vorliegenden Form nicht als in sich selber ruhend zu verstehen, sondern aus einem anderen – vorhandenen oder auch nur vermuteten, re-konstruierten – Seienden zu erklären.

### 1.

Insbesondere gilt dies von der heute herrschenden, gattungsgeschichtlichen Exegese, da sie auf der kulturgeschichtlichen Erkenntnis fußt, daß in biblischer Zeit die Dichter nach einem durch die *Gattung* bestimmten Schema gedichtet haben.

Demnach hat die Bibelexegeze, wenn sie ihrem Stoff gerecht werden will, zunächst weniger das Einzelstück, als vielmehr seine Gattung, das Typische, das dem Individuellen zugrunde liegt, richtiger: dem das Individuelle unterliegt, zu beobachten; den Blick auf das Gemeinsame, das «Übliche» (die «Formensprache», den «Schatz von Gedanken und Stimmungen») zu richten und nicht auf das vom Schema Abweichende, das Besondere, das dem bestimmten Gebilde allein Gehörende. Es fragt sich aber, ob solch eine exegetische Einstellung zum Verständnis des zu deutenden Einzelstückes hilft und sein Mißverständnis verhindert? Vossler behauptet: «Die seelische Besonderheit des kleinsten Sätzchens kann immer dadurch mißverstanden werden, daß wir es über einen fertigen und bekannten Leisten schlagen, anstatt von dem einzigartigen Antrieb, der es hervorbrachte, uns führen zu lassen. Wir greifen, wo eine ἐνέργεια waltet, nach einem ἐργον, von dem wir voraussetzen, daß es ihr entsprechen müsse.»<sup>1</sup> In der biblischen Gattungsforschung wird

<sup>1</sup> K. Vossler, Über grammatische und psychologische Sprachformen: Gesammelte Aufsätze zur Sprachphilosophie (1923), S. 106.

wieder behauptet: «daß die einzelnen Schriftsteller-Persönlichkeiten... in jenem Altertum in einer uns zunächst befreindlichen Weise zurücktreten». Der Dichter und Schriftsteller «wählt die Stoffe, die man auch sonst zu behandeln pflegt, und er redet über sie in dem dafür seit alters gebräuchlichem ‚Stil‘, d.h. seine Rede verläuft in den Gattungen..., die ihm als der natürliche Ausdruck seines Denkens und Empfindens erscheinen»<sup>2</sup>. Aber treffe diese Behauptung auch zu, so widerspricht sie der von Vossler vertretenen nicht. Auch dann heißt es ja «die Sprache... als eine lebendige Kraft zu betrachten und zu verstehen, nicht als etwas Fertiges, noch als einen Gegenstand, an dem sich Wandlungen wie ein Schicksal vollziehen»<sup>3</sup>. Mit einem Worte: wenn zwei dasselbe sprechen, so sagen sie nicht dasselbe. Demnach ist das Wesentliche in der Exegese nicht das Betrachten der Vorratskammer der Stilelemente, sondern das Beobachten der Organfunktion im konkreten Abschnitt, die Berücksichtigung der formgebenden Kraft in der Komposition des betreffenden Einzelstückes. Daraus folgt für die Methode der Erforschung eines Sprachkunstwerkes, daß neben der Kategorie der Kontinuität die der Diskontinuität berücksichtigt werden muß, so daß neben der Auffindung des Traditionsgutes die Interpretation des «Stellenwertes» im jeweiligen Text zu treten hat<sup>4</sup>. Es sind bereits einige, wenn auch nur wenige, von den Anhängern der gattungsgeschichtlichen Methode, die das erkennen. Sie wollen zwischen der «gemeinsamen Form» und ihrer speziellen «Funktion», zwischen dem ursprünglichen «Sitz im Leben» und dem vorhandenen «Sitz im Buch», bzw. «Sitz in der Rede» oder «Gebrauch in der Rede» unterscheiden<sup>5</sup>, oder behaupten: «Die einseitige Interpretation von der ursprünglichen vorliterarischen Bedeutung aus ist nichts anderes als eine Vergewaltigung des Verfassers, dem durch die Methode leicht Meinungen unterstellt werden können, die er selbst mit dem von ihm gebrachten Vorstellungen und Bildern längst nicht mehr in Verbindung gebracht hat.»<sup>6</sup> Nun gilt es als Grundlehre in der herrschenden Bibellexegese: der biblische Dichter ist «im Stil mehr gebunden als in den Gedanken; auch wenn er es vermag, Neues zu denken und auszusprechen, so bleibt er doch bei den herkömmlichen Ausdrucksformen stehen»<sup>7</sup>. Auch wenn es sich so verhielte, so wäre doch zu bemerken, daß es der Exeget nicht als seine Aufgabe betrachten kann, ausfindig zu machen, was der Dichter dachte und in den «herkömmlichen Ausdrucksformen» sagen wollte und konnte. (Es erübrigt sich hier, all das Richtige und Wichtige, was gegen «intentional fallacy» gesagt wurde, zu wiederholen.) Er hat zu erörtern, was in der Dichtung tatsächlich zum Ausdruck gekommen ist. Das soll er, denn

<sup>2</sup> H. Gunkel, *Die Schriften des A.T.*, 2. Aufl., 2, 2 (1923), S. XXXV.

<sup>3</sup> K. Vossler (A. 1), S. 105.

<sup>4</sup> Vgl. W. Veit, *Toposforschung: Deutsche Vierteljahrsschr. f. Literaturwiss. u. Geistesgesch.* 37 (1963), S. 120–163.

<sup>5</sup> G. Fohrer, *Theol. Rundschau* 28 (1962), S. 331. E. Sellin-G. Fohrer, *Einleitung in das A.T.*, 10. Aufl. (1965), S. 27f. 391.

<sup>6</sup> K.-H. Bernhardt, *Das Problem der altorientalischen Königsideologie im A.T.:* *Vet. Test. Suppl.* 8 (1961), S. 66.

<sup>7</sup> Gunkel (A. 2), ebd.

das kann er. Aber er kann dies nur dann, wenn er den Sinn der Ausdrucksform – auch der «herkömmlichen» – weder in ihrer Isoliertheit noch nach ihrer Bedeutung in einem anderen Kontext feststellt, sondern nach der Stelle und der Bedeutung, die sie in diesem Kontext, im Ganzen der betreffenden Dichtung einnimmt. Und zwar hat er sich – gemäß der Forderung des «hermeneutischen Zirkels» – davon zu überzeugen, daß der von ihm erschlossene Sinn der betreffenden Ausdrucksform mit allen anderen Ausdrücken und Stilelementen und mit dem Ganzen dieses Gebildes im Einklang steht und somit jedes Einzelne im Ganzen und das Ganze zu jedem Einzelnen «stimmt»<sup>8</sup>.

Die gattungsgeschichtliche Forschungsmethode erkennt also nicht das Eigenrecht der *Einzelinterpretation* in dem Maße an, wie es nach dem oben Erörterten gefordert wird. Ist ihre Einstellung dadurch überhaupt nicht günstig für das Verstehen dessen, was in der Dichtung zum Ausdruck gekommen ist, so gibt sie *besonders* Anlaß zum Mißverstehen der bildlichen Ausdrücke, der *Metaphern* im weitesten Sinne. Dies beweist nicht nur die in den letzten Jahrzehnten bemerkbare Neigung, die Frage «wörtliche oder metaphorische Deutung?» grundsätzlich zu beantworten, statt sie von Fall zu Fall zu untersuchen<sup>9</sup>.

Dies zeigt auch das allgemeine Bemühen, eine bildliche Redeweise nicht aus ihrem einmaligen Kontext, sondern auf Grund eines anderen, als «Schlüsseltextes» angenommenen Textes zu erklären<sup>10</sup>, wie etwa auf Grund eines Wörterbuches, in dem die einmalige, allgemeingültige, genaue Bedeutung einer jeden Metapher verzeichnet wäre. Denn, so heißt es da: «wird das ‚Bild‘ nicht als bestimmter Typos erkannt, so sind der Deutung Tor und Türen geöffnet»<sup>11</sup>. Hier ist der methodische Fehlritt noch evidenter als in der Exegese im allgemeinen. Diese Einstellung zur Metapher ist bedeutend gefährlicher als das gewöhnliche Nichtachten auf das Wesen der Sprache, bzw. des Ausdruckes in der dichterischen Sprache, denn sie läßt ja das Wesentliche in ihr, das Dichterische, außer acht: Erstens, daß die Metaphern in lebendiger Rede nicht isoliert vorkommen, sondern immer in einem Kontext stehen. Lautet doch ihre genaue Definition: «Eine Metapher... ist ein Wort in einem Kontext, durch den es so determiniert wird, daß es etwas anderes

<sup>8</sup> Vgl. E. Staiger, *Die Kunst der Interpretation* (1957), S. 15.

<sup>9</sup> Als Radikalster geht konsequent in dieser Richtung I. Engnell, der prinzipiell gegen metaphorische Deutung ist, *Methodological aspects of O.T. Study: Vet. Test. Suppl. 7* (1960), S. 13–30. Vgl. A. J. Johnson, *Hebrew Conceptions of Kingship: Myth, Ritual, and Kingship*, ed. S. H. Hooke (1958), S. 232, Anm. 3.

<sup>10</sup> Vgl. zuletzt: E. Heszler, *Die Struktur der Bilder bei Deuterojesaja: Ev. Theol.* 25 (1965), S. 349–369.

<sup>11</sup> Heszler (A. 10), S. 369.

meint, als es bedeutet.»<sup>12</sup> Zweitens, daß «Metaphern gar nicht, wie die alte Metaphorik wahrhaben wollte, reale oder vorgedachte Gemeinsamkeiten abbilden, sondern daß sie Analogien stiften, Korrespondenzen schaffen und demiurgische Werkzeuge sind»<sup>13</sup>.

Ist das Wort ein Mittel, womit sich der Mensch die außerhalb seiner vorhandenen Wirklichkeit erobert, so schafft der Mensch in der Metapher aus dem Wort die Wirklichkeit seines Innersten<sup>14</sup>. Und zwar nicht bloß in den äußerst seltenen Fällen, bei denen die Metapher eine *Urschöpfung* ist, sondern gerade in jenen Fällen – und die sind die häufigeren –, bei welchen die Metapher bloß eine *Nachscho pfung* ist, d.h. wenn der Dichter die Metapher nicht «dichtet», sondern sich einer herkömmlichen bedient. Daraus folgt, daß ein nicht-richtiges Verständnis der Metapher das totale Mißverständnis der Dichtung in sich birgt. Und die ideologischen, gedanklichen, theologischen, historischen, soziologischen usw. Schlüsse, die aus der so verstandenen Dichtung gezogen werden, sind auf Sand gebaut.

Es ist der Zweck dieser Abhandlung, die neue, in der allgemeinen Metapher-Forschung als adäquat erkannte Betrachtungsweise und Deutungsart auf die biblische Metapher in Anwendung zu bringen und diese mit der in der Bibelforschung herrschenden Einstellung zu konfrontieren.

## 2.

Diese methodologische Auseinandersetzung soll anhand der Klärung einer Metapher stattfinden, die in *Am. 1, 2* steht, dann in *Joel 4, 16* wörtlich und in *Jer. 25, 30* mit «wenigen» Änderungen vorkommt.

In der wissenschaftlichen Literatur herrscht Meinungsverschiedenheit über das Verhältnis dieser drei Stellen untereinander, wie auch über die Authentizität der Metapher im Amos-Buch, ja nicht zuletzt sogar über den Sinn dieser

<sup>12</sup> H. Weinrich, Semantik der kühnen Metapher: Deutsche Vierteljahrsschr. f. Literaturwiss. u. Geistesgesch. 37 (1963), S. 340.

<sup>13</sup> Ebd., p. 338. – Vgl. Ortega y Gasset: «Die Metapher ist die größte Macht, die der Mensch besitzt. Sie grenzt an Zauberei und ist wie ein Schöpfungsgerät, den Gott im Innern seiner Geschöpfe vergaß»; zitiert nach H. Friedrich, Die Struktur der modernen Lyrik (1961), S. 151.

<sup>14</sup> Vgl. H. Seidler, Allgemeine Stilistik (1953), S. 14ff.; ders., Die Dichtung (1959), S. 22ff.

Stelle. In einer hebräischen Studie versuchte ich die verschiedenen literar-historischen Fragen zu beantworten auf Grund einer Erörterung dessen, wie die Ganzheit jeder der drei Texte, in denen die Metapher auftritt, auf diese ihre sinngebende Kraft ausübt, oder genauer gesagt, wie die Metapher ihren Sinn aus ihrem «Stellenwert» in jeder der drei Prophezeihungen wandelt und neu gewinnt<sup>15</sup>. Hier will ich mich nur auf die Klärung des *Sinnes* der Metapher in der Amos-Stelle beschränken.

**ה' מצין ישאג ומירשלם יתע קולו ואבלו נאות הרעים ויבש ראש הכרמל**  
 «Der Herr von Zion her brüllt er und von Jerusalem her gibt er aus seine Stimme, und die Triften der Hirten welken und das Haupt des Karmel dorrt» (Am. 1, 2)<sup>16</sup>.

Da im Sprachwerk die Teile dem Ganzen untergeordnet sind und ihr Sinn durch den Gesamtkontext determiniert wird, so ist zum Verstehen unseres Verses zunächst das literarische Ganze, dessen Teil er ist, abzugrenzen. Die Meinungen der wissenschaftlichen Kommentare und Abhandlungen<sup>17</sup> gehen darüber auseinander<sup>18</sup>. Da

<sup>15</sup> M. Weiss, «Auf den Spuren einer Metapher in der Bibel. Methodologische Bemerkungen und exegetische, literarische und historische Beleuchtungen»: Tarbiz 34 (1965), S. 107–128. 211–223. 303–318 (hebr.).

<sup>16</sup> Die Übersetzung fußt auf der «Verdeutschung» von M. Buber-F. Rosenzweig. Im allgemeinen sind die deutschen Bibelzitate dieser Übersetzung entnommen.

<sup>17</sup> A. Bentzen, The Ritual Background of Amos I, 2–II, 16: Oudtest. Stud. 8 (1950), S. 85ff.; K. Budde, Zu Text und Auslegung des Buches Amos: Journ. Bibl. Lit. 43 (1924), S. 46ff.; K. Cramer, Amos (1930); R. S. Cripps, A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Amos (2<sup>1960</sup>); B. Duhm, Anmerkungen zu den Zwölf Propheten (1911); A. B. Ehrlich, Randglossen zur hebräischen Bibel, 5 (1912); W. R. Harper, A Critical and Exegetical Commentary on Amos and Hosea (1905); A. S. Kapelrud, Central Ideas in Amos (1956); J. Kaufmann, «Die Geschichte des israelitischen Glaubens» (1937ff.; hebr.); V. Maag, Text, Wortschatz und Begriffswelt des Buches Amos (1959); K. Marti, Das Dodekapropheton (1904); J. Morgenstern, Amos Studies, I: Hebr. Un. Coll. Ann. 11 (1936), S. 141ff.; W. Nowack, Die Kleinen Propheten (2<sup>1922</sup>); Th. H. Robinson, Die zwölf kleinen Propheten (2<sup>1956</sup>); H. Schmidt, Die Herkunft des Propheten Amos: Zs. atl. Wiss. Beih. 34 (1920), S. 167ff.; E. Sellin, Das Zwölfprophetenbuch, 2–3 (1929); A. Weiser, Die Prophetie des Amos (1929); ders., Das Buch der zwölf kleinen Propheten (2<sup>1956</sup>); J. Wellhausen, Die kleinen Propheten (3<sup>1898</sup>).

<sup>18</sup> In den Meinungen kommen sämtliche Möglichkeiten zum Ausspruch (A. 17): (a) V. 2 bildet mit V. 1 eine Einheit (Marti, Ehrlich); (b) V. 2 ist die Einleitung der mit V. 3 beginnenden Einheit (Wellhausen, Nowack, Lindblom, Kaufmann [III/1, p. 70, Anm. 1]; N. H. Tur-Sinai, «Die Sprache und das Buch» 1 [2<sup>1954</sup>], S. 82 [hebr.]; Bentzen, Kapelrud); (c) V. 2a gehört zu

aber einerseits – wie dies schon etlichemal betont wurde – V. 3 ff. eine in sich geschlossene Einheit bildet, andererseits – wie ich es zu beweisen versuchte<sup>19</sup> – die Verbindung des V. 2 durch den ihn einleitenden Satz **וַיֹּאמֶר** mit V. 1 der Nachgeschichte unseres Verses gehört, so scheint es mir tunlich, zumindestens als Arbeitshypothese, V. 2 als selbständige *Einheit* zu behandeln. Ferner soll die überlieferte Gestalt des Verses nicht in Frage gestellt werden, solange die Analyse dies nicht als notwendig erweist.

In V. 2 werden zwei Erscheinungen nebeneinander gestellt, die zueinander im Verhältnis von «propter hoc»<sup>20</sup> oder von «post hoc»<sup>21</sup> stehen. Die Erscheinung in V. 2a ist eine akustische («Der Herr von Zion her *brüllt* er und von Jerusalem her *gibt* er *aus seine Stimme*»). Man ist sich darüber einig, daß die Prädikate, die diese Erscheinung bezeichnen, Metaphern sind. Aber über den Sinn der Metapher – betreffend «vehicle» (יִתְן קָולו, **שָׁאָג**) und «tenor»<sup>22</sup> – herrscht Meinungsverschiedenheit.

Die Ansichten über V. 2a lassen sich in zwei Hauptgruppen zusammenfassen: (A) Kundgabe Gottes mittelbar in einer akustischen Naturerscheinung, d.h. (a) im Donner, als Synekdoche von Gewitter<sup>23</sup>; (b) im Erdbeben<sup>24</sup>; (c) im Ostwind<sup>25</sup>; (d) in allen dreien<sup>26</sup>. (B) Kundgabe Gottes unmittelbar im

---

V. 1, 2b zu V. 3ff. (Budde, Schmidt); (d) V. 2 bildet in seiner überlieferten Gestalt eine geschlossene literarische Einheit (die meisten Forscher, zuletzt Weiser, Neher, Maag, R. Fey, Amos und Jesaja [1963], S. 41, J. Jeremias, Theophanie [1965], S. 12f., etc.).

<sup>19</sup> Weiss (A. 15), S. 304ff.

<sup>20</sup> Im allgemeinen.

<sup>21</sup> Z. B. A. Neher, Amos (1950).

<sup>22</sup> Diese Bezeichnung für die beiden Teile der Metapher stammt von I. A. Richards, *Philosophy of Rhetoric* (1936), S. 96ff.

<sup>23</sup> Wellhausen, Nowack, Marti (A. 17); H. Gressmann, *Der Ursprung der isr.-jüd. Eschatologie* (1905), S. 23; Budde (A. 17); M. Buttenwieser, *The Prophets of Israel* (1914), S. 211f., Anm. 1; Cripps (A. 17) [1] und andere, zuletzt Jeremias (A. 18). So schon unter den jüdischen Exegeten des Mittelalters Ibn Ezra [1].

<sup>24</sup> Schmidt (A. 17), Morgenstern (A. 17), S. 137, Anm. 144; J. Hempel, *Worte der Propheten* (1949), S. 229, und andere. So auch Weiser, *Die Prophetie* (A. 17), S. 83f., doch in seinem Kommentar spricht er über «Donnerstimme», «Gewitter». Auf ein Erdbeben deutete den Satz unter den jüdischen Exegeten des Mittelalters Eliezer aus Beaugency (12. Jahrhundert).

<sup>25</sup> G. Hoffmann, *Versuche an Amos*: Zs. atl. Wiss. 3 (1883), S. 96; H. Guthe: *Die heil. Schrift des A.T.*, hrsg. von E. Kautzsch, 2 (1910), z. St.

<sup>26</sup> Sellin (A. 17).

figurativen Ausdruck des Löwengebrülls<sup>27</sup>. Die Erscheinung in V. 2b ist als Darstellung (a) einer Dürre<sup>28</sup>; (b) einer Verwüstung, einer Verlassenheit<sup>29</sup>; (c) eines staatlichen Zusammenbruchs<sup>30</sup> aufgefaßt.

Die verschiedenen Auffassungen werden mit strukturellen und stilistischen Beweisen zu erhärten und die gegnerischen mit eben diesen Mitteln zu entkräften versucht. Aus der Fülle der Meinungen, Einwendungen und Erwiderungen greife ich nur die methodologisch charakteristischen heraus.

Die der Meinung sind, daß V. 2a **וַיֹּשֶׁאָגַג** und **וַיִּתְנַחַן קָרְלוֹ** (A) eine Naturerscheinung bezeichnet, berufen sich darauf, daß auch in der Bibel die Naturgewalten als Versichtbarung der Gottheit angesehen werden. Die in Gottes «Brüllen» die bebende Stimme (rombo) des Erdbebens (b) hören, horchen auf den Zusammenhang zwischen V. 2 und V. 1. Die das Heulen des Ostwindes (c) hören, merken auf V. 2b, der Dürre darstellt. Und die das Rollen des Donners (a) hören, neigen ihr Ohr zu der häufigen Bedeutung des Ausdrucks **וַיִּתְנַחַן קָרְלוֹ** in der hebräischen Bibel<sup>31</sup> und ihrer Umwelt<sup>32</sup>, auch zu dem

<sup>27</sup> Wie diese Gottes-Stimme zu verstehen ist, darüber gehen wiederum die Meinungen auseinander (A. 17): (a) im buchstäblichen Sinne, d.h. durch Lauten-Lassen seine Stimme (Cramer, Cripps [2]); (b) als Synekdoche, d.h. a) durch Kundgabe seines Wortes (J. Lindblom, Die literarische Gattung der prophetischen Literatur [1924], S. 70f.; Prophecy in Ancient Israel [1962], S. 116), b) durch Kundgabe seines Zornes (I. P. Seierstad, Erlebnis und Gehorsam beim Propheten Amos: Zs. atl. Wiss. 52 [1934], S. 25); (c) als Metonymie, d.h. durch sein Sich-Erkennen-Lassen (Maag, Bentzen, Kapelrud; H. H. Krause, Der Gerichtsprophet Amos: Zs. atl. Wiss. 50 [1932], S. 226).

<sup>28</sup> Die meisten Erklärer und Forscher.

<sup>29</sup> Sellin (A. 17). Er punktiert für **וַיִּבְשֶׁ** des Masoretischen Textes (auch LXX): **וַיִּבְשֶׁ** «beschämt dastehn». So schon Duhm (A. 17).

<sup>30</sup> Kapelrud (A. 17): «The herdsmen are seen as the leaders of the foreign nations which were hostile to Judah... The word *roš* may imply a play of words, meaning at the same time the top of Carmel and the ‚head of Carmel‘, that is, the Israelite king» (S. 19). Vgl. Abrabanel: «und die Triften der Hirten‘, das sind die Völker, die weiden kamen im heiligen Land... „und das Haupt des Karmel“, d.h. Jerusalem und das ganze Land Israels.» Diese allegoristische Auffassung findet sich schon im Targum. Von den jüdischen Exegeten des Mittelalters wird sie von Raschi und Redak angenommen, Ibn Ezra hingegen weist sie ab. Der im 9. und Anfang des 10. Jahrhunderts lebende karäische Bibelexeget Daniel al-Qūmīsī bemerkt zu unserem Verse: «die Triften der Hirten und das Haupt des Karmel sind Fürsten und Könige», Commentarius in Librum Duodecim Prophetarum, ed. J. D. Markon (Jerusalem 1957).

<sup>31</sup> 1. Sam. 22, 14; Ps. 18, 14; Joel 2, 11; vgl. Ps. 77, 18. Auch bedeutet donnern (Ps. 46, 7; 48, 34). Ebenso die Ausdrücke: **קָרְלָה ה'** (Ps. 29, 3–9; Hi. 37, 4f.; Jes. 30, 30f. Vgl. Ps. 67, 19; 104, 7), **קָלָת אֱלֹהִים** (Ex. 9, 28), **קָלָת** (Ex. 9, 23, 29, 32f.; 19, 15; 20, 18; 1. Sam. 12, 17f.), als Ausdrücke für Naturerscheinungen, meinen vor allem den Donner.

<sup>32</sup> Siehe jetzt Jeremias (A. 18), S. 73ff.

metaphorischen Sinn des Verbs «brüllen» (**רִשְׁאָג**) in Urkunden des alten Orients<sup>33</sup> und auch im biblischen Schrifttum<sup>34</sup>. Die in V. 2b die Darstellung eines Staatszusammenbruchs (c) sehen, blicken auf die folgende Prophetie (V. 3ff.) und auf die anderen zwei Propheten, in denen V. 2a wiederkehrt, wenden ihre Augen zu ägyptischen Ächtungstexten<sup>35</sup> und schauen auf die metaphorische Verwendung des Wortes «Hirt» im Sinne von Führer, König, die ja auch in der Bibel nicht selten ist<sup>36</sup>. Die in V. 2b die Schilderung einer Verwüstung (b) sehen, richten ihr Augenmerk auf das in V. 2a Geschriebene, finden das dort Ausgedrückte mit dem hier Dargestellten befreundlich und berücksichtigen die bekannte Parallele **אָבָל בָּוֹשׁ** und ihre Synonyme<sup>37</sup>, die als Metaphern für Verwüstung gelten. Und die hier Dürre (a) dargestellt sehen, nehmen den Satz wörtlich.

Gegen die Auffassung **יִשְׁאָג, יִתְּנַחַם קָולָו** als Erdbeben, auf Grund des Zusammenhangs zwischen V. 2 und V. 1, wird eingewendet, daß in unserem Falle der Sinn des Verses nicht auf Grund des Zusammenhangs zu erhellen ist, sondern umgekehrt: Der Sinn des Verses soll die Art des Zusammenhangs bestimmen. Gegen die Auffassung des V. 2a als Heulen des Ostwindes wendet man ein, daß die übliche Bedeutungs-Ladung der Verben **יִשְׁאָג, יִתְּנַחַם קָולָו** eine weitere Beladung mit der «connotation» des Heulens des Ostwindes nicht mehr zuläßt. Gegen die Auffassung der «vehicle» **יִשְׁאָג, יִתְּנַחַם קָולָו** als Donnergetöse wird eingewendet, daß dann V. 2b nicht zu V. 2a paßt, denn Donner hat doch nicht Dürre zur Folge. Dagegen erwidern die Verteidiger dieser Auffassung: «Das Gewitter, das von Sion ausgeht, ist ein uneigentliches; es hat die paradoxe Wirkung, daß Kraut und Bäume welken und verdorren.»<sup>38</sup> Doch gegen diese Erklärung wird eingewendet: «Ein uneigentliches Gewitter..., aber was ist ein uneigentliches Gewitter mit sehr eigentlichen, greifbaren Wirkungen? Sollen Auen und Wälder verdorren, so wird J... dafür das geeignete Mittel, den Sirocco **קָדִים** ausgehen lassen; fährt

<sup>33</sup> Siehe H. Gressmann, Hadad und Ba'al: Zs. atl. Wiss. Beih. 33 (1918), S. 198ff. Nach Tur-Sinai «meint das arabische Verb **لَهُوَة**, das eine Parallele des hebräischen **יְהֹוָה** ist, das Brüllen des Löwen». Doch ist er der Ansicht, daß man in dieser Parallele keine Abhängigkeit oder keinen Einfluß sehen kann, da der gemeinsame Ausdruck ein unabhängiger Ausdruck einer gemeinsamen Absicht ist, eine Onomatopöie. «Der Herr Zebaoth, Gott der Lade»: Die Sprache und das Buch, 3 (1955), S. 97f.

<sup>34</sup> Hi. 37, 4. Siehe Buttenwiesers (A. 23) Meinung, S. 211f., Anm. 1.

<sup>35</sup> Bentzen (A. 17).

<sup>36</sup> Jes. 44, 28; Jer. 2, 8; 3, 15; 10, 21, 12, 10 u. ö.; Ez. 34 passim; 37, 24.

<sup>37</sup> Jes. 19, 8f.; Joel 1, 10.

<sup>38</sup> Wellhausen; so auch Nowack (A. 17). Weiser, Prophetie (A. 17), S. 83f., schreibt: «Die Frage der Modernen, wie soll man dies als Wirkung eines Gewitters denken? würde den Verfasser des Verses wahrscheinlich in Erstaunen versetzt haben: nicht ein Gewitter, sondern J...s Zorn richtet diese Zerstörung an, und dazu bedient er sich der Naturgewalten.» Ibn Ezra nimmt den «Donner» wörtlich; seiner Erklärung nach verursache die in V. 2b geschilderte Verwüstung, daß V. 2a nur Donner meint, ohne Regen.

er im Gewitter daher, so wird das seine ihm gesetzte andere Wirkung tun. Beides möchte dann uneigentlich, d.h. bildlich gemeint sein; aber *Ursache und Wirkung müssen im Bilde so gut miteinander stimmen wie in der Wirklichkeit.*<sup>39</sup> Gegen die Auffassung wieder, die in V. 2b durch Änderung der Interpunktions des Verbes שָׁבַע die Schilderung der Verlassenheit findet, wird die Einwendung gemacht: «Wie gelingt es dem Gewitter diese Wirkung hervorzubringen? Selbst wenn der Blitz mitten in eine der Herden einschläge, sie würde wohl für den Augenblick auseinanderfahren, aber darum doch die Weide nicht verlassen. Wohin denn – etwa in den Stall?! Und brauchte und hätte sie eine Zuflucht, die sie aufsuchen könnte, würde sie nicht nach einer Stunde wieder herbeigetrieben werden und von neuem zu grasen beginnen, so daß der Weide zum Trauern gar keine Zeit bliebe?»<sup>40</sup> Wegen dieser Stil- und Struktureinwände gelangen manche Forscher zum Schluß, in V. 2 stünden verschiedene, ursprünglich einander fremde Elemente unverbunden nebeneinander<sup>41</sup>. Andere meinen wieder, daß die Metapher in V. 2a eine tote Metapher (ein toter Topos) sei<sup>42</sup>.

Die Voraussetzungen der erwähnten Beweisführungen, Einwendungen, Erwiderungen haben einiges für sich. Vor allem ist es richtig, daß der Vers in seiner Ganzheit aufzufassen sei: die Bedeutung des Wortes, des Topos, des Satzes ist von dem Kontext abhängig. Es ist richtig, daß auch dichterische Rede sich einer toten Metapher bedienen kann. Es ist ferner richtig, daß in einem – besonders antiken – literarischen Werk die Redaktionstätigkeit einander Fremdes nebeneinanderstellen, voneinander Verschiedenes ineinanderknüpfen mag. Doch das auf diesen Voraussetzungen Gebaute ist schief. Denn die Beweisführungen, Einwendungen und Erwiderungen werfen höchstens einen flüchtigen Blick auf den Kontext und fragen nur nach dem Zusammenhang der zwei Vershälften, statt deren gestaltbildende, ganzheitliche Formzüge ins Auge zu fassen und die Frage zu beantworten, wie alles Einzelne von diesen Formzügen

<sup>39</sup> K. Budde, Amos I, 2, Zs. atl. Wiss. 30 (1910), S. 38 (von mir gesperrt).

<sup>40</sup> Budde (A. 17), S. 53.

<sup>41</sup> Schmidt, Budde (A. 17). – Nach Gressmann (A. 23), S. 23, ist die «Inkonzinnität» in V. 2 die Folge dessen, daß hier drei verschiedene Vorstellungen über Manifestation Gottes zusammengeflossen sind, nachdem «die Sätze nicht mehr lebendig, sondern durch den Gebrauch bereits erstarrt waren, und... in das Gebiet des religiösen Sprachsatzes gehörten». Jeremias (A. 18), S. 16f., sieht in dem losen Nebeneinanderstehen der Ursache und der Wirkung die erste Art der Entwicklung der Theophanieschilderungen: die «ursprüngliche» zweigliedrige Form hat sich noch gehalten, aber mindestens eines der Glieder ist mit neuem Inhalt gefüllt worden.

<sup>42</sup> H. E. W. Fosbroke, Interpreter's Bible, 6 (1956), S. 778. So schon Marti (A. 17); siehe auch Gressmann (A. 41).

aufgenommen, gleichsam umgeschmolzen wird in die gestalthafte Einheit des Vers-Ganzen – wie es nach dem hermeneutischen Kanon «der Totalität und des sinnhaften Zusammenhangs»<sup>43</sup> erforderlich ist. Aber das besonders Umsichtige in den erwähnten Erklärungen und Erörterungen ist, daß sie die Richtlinie der Auslegung vollkommen außer acht lassen, die Betti «als Kanon der hermeneutischen Autonomie des Objekts oder als Kanon der Immanenz des hermeneutischen Maßstabs» bezeichnet. Betti meint damit, «daß die sinnhaltigen Formen in ihrer Eigengesetzlichkeit verstanden werden müssen, gemäß der eigenen Bildungsgesetzlichkeit nach ihrem intendierten Zusammenhang, in ihrer Notwendigkeit, Kohärenz und Bündigkeit: sie sollen daher mit dem ihrer ursprünglichen Bestimmung immanenten Maßstab gemessen werden, der Bestimmung nämlich, der die geschaffene Form vom Standpunkt des Autors... und seines Gestaltungswollens beim Schaffensprozeß entsprechen sollte; also nicht nach Maßgabe ihrer Eignung für diesen oder jenen äußeren Zweck, der dem Interpreten als der nächstliegende erscheinen mag»<sup>44</sup>.

Aus dem letzterwähnten «Kanon der hermeneutischen Autonomie des Objekts» folgt notwendigerweise: Wenn gegen eine Sinndeutung des V. 2 eingewendet wird, daß nach ihr das im Verse Gesprochene der Wirklichkeit widerspräche, so ist dies zwar eine sachliche und logische Einwendung, paßt aber nicht zur Sachlichkeit und Logik des gedeuteten Objekts. Denn dort handelt es sich um ein metaphorisches Sprechen, dessen Wesen gefühlsbetont ist. Die Einwendung paßt aber zu begrifflichem Sprechen, dessen Wesen intellektuell ist. Wer also von einem Sprach-Bild fordert, daß die in ihm gestaltete Wirklichkeit die genaue Abbildung der außer ihm befindlichen Wirklichkeit und gemäß den dort waltenden Gesetzen der Logik geordnet sei – der macht sich eines schweren methodischen Vergehens schuldig. Wohl mag ein Bild von einem Gewitter die Triften der Hirten von Mensch und Vieh vollkommen verlassen darstellen, obwohl es in der Wirklichkeit eine totale Verlassenheit nicht gibt. Der Bildner kann Partielles als Totales, Vorübergehendes als Endgültiges empfinden und zum Ausdruck bringen. «In dem lyrischen Gedicht wird der Augenblick als eine Ewigkeit dargestellt... das lyrische Gedicht entgeht dem Lauf der Zeit, es verwandelt die innere oder äußere Lage des Augenblickes zum Autonomen, es läßt weg Grund und Folge, es streicht die Zeit aus aus seinem Buche.»<sup>45</sup> Ferner sind die Worte

<sup>43</sup> M. Weiss, *המקרא כדמות* (Jerusalem 1962), S. 22; E. Betti, Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften (1963), S. 15.

<sup>44</sup> Betti (A. 43), S. 14f.

<sup>45</sup> A. L. Strauss, «Auf den Wegen der Literatur» (Jerusalem 1959), S. 62 (hebr.).

des Verses Metaphern, und wie oben bereits erwähnt, gelang die moderne Semantik zur Erkenntnis, daß die Metaphern nicht Analogien, Korrespondenzen und Ähnlichkeiten, die in der Seinsordnung oder in unserem Denken vorgegeben sind, abbilden, «sondern, daß sie Analogien stiften, Korrespondenzen schaffen und demiurgische Werkzeuge sind» (A 13).

Wer also eine strikte logische Übereinstimmung von V. 2a und V. 2b fordert, verkennt überhaupt das Wesen der Metapher, welche nicht nur, ja auch nicht einmal überwiegend optisch, sondern auch akustisch, oft auch überhaupt nicht sinnlich, sondern gerade *psychologisch* ist<sup>46</sup>. Aus diesem Grunde ist also die Metapher der Pflicht der Logik entbunden. «Die Kraft der Metapher liegt gerade im ‚Unlogischen‘. Das will aber keineswegs sagen, daß sie nicht... annehmbar wäre... Auch im literarischen Vergleich gibt es eine Logik, nur ist es die des Dichters, der vergleicht, und nicht die der Dinge oder Erscheinungen, die miteinander verglichen werden. Die Metapher ist immer eine Entdeckung, eine Überraschung. Ständig nähert sie die Entfernten»<sup>47</sup>, ja sogar die am meisten Entgegengesetzlichen. «Die Metapher ist eine widersprüchliche Prädikation.»<sup>48</sup> Es darf also nicht gesagt werden: «Die Hauptschwierigkeit, die sich der Zusammenfassung des Verses [2] zu einer Einheit entgegenstellt, sieht man in dem Widerspruch, in dem die beiden Vershälften zueinander stehen sollen.»<sup>49</sup> Es darf eine Auffassung nicht damit widerlegt werden, daß nach ihr ein Widerspruch zwischen den beiden Vershälften entsteht. Man soll sagen, daß nach dieser Auffassung eine Katachrese im Verse vorhanden ist. Und wenn sich bei näherer Untersuchung der Katachrese herausstellt, daß z.B. die zwei Vershälften sich «auch im Gefühlsgehalt widersprechen»<sup>50</sup> und dieser Widerspruch keiner «besonderen Absichten diene»<sup>51</sup> – so soll man den künstlerischen Wert der Metapher oder der Katachrese in Abrede stellen, aber keinesfalls ihr Vorhandensein leugnen und noch weniger eine Auffassung nur damit widerlegen, daß nach ihr die

<sup>46</sup> J. M. Murry, Metapher: Countries of the Mind, 2nd series (1931), S. 4; R. Wellek-A. Warren, Theory of Literature (1955), S. 190ff. (Theorie der Literatur, übers. von E. und M. Lohner, 1963, S. 163ff.).

<sup>47</sup> S. Zemach, «Über das Gleichnis»: Essay und Kritik (Tel-Aviv 1954), S. 140, 144 (hebr.).

<sup>48</sup> Weinrich (A. 12), S. 337.

<sup>49</sup> Weiser, Profetie (A. 17), S. 78f.

<sup>50</sup> H. Seidler, Allgemeine Stilistik (1953), S. 159.

<sup>51</sup> W. Kayser, Das sprachliche Kunstwerk (61960), S. 112.

Metapher der Logik widerspricht. Nicht gering ist die Zahl der Metaphern in der Poesie aller Zeiten, nicht zuletzt auch in der Bibel, in welchen eine rationalistische Pedanterie Antilogik, Disharmonie, lückenhaften Aufbau entdeckt zu haben glaubte<sup>52</sup>. Solch eine «Inkonzinnität» ist auch – wenigstens von vornherein – noch kein Zeichen einer «formgeschichtlichen» Entwicklung.

a) Über die Auffassung (A), daß *V. 2a* die Kundgabe Gottes in einer Naturerscheinung meint, ist zu bemerken: Zwar findet sich diese Auffassung in vielen Stellen der Bibel, wer aber in dem «Brüllen» Gottes an unserer Stelle die Stimme einer Naturerscheinung hört, der gehorcht nicht dem im Verse selbst Gesagten, sondern dem, was ihm von der Gedankenwelt der Bibel und dem Alten Orient bekannt ist. Wer unseren Vers auf Grund der Verben יְתָן קָולוֹ, יְשַׁאֲגָנָה in diesem Sinne auffaßt, der blickt auf jene Verse, in denen diese Verben diese Art der Gotteserscheinung meinen, aber betrachtet nicht unseren Vers in seiner Ganzheit.

«Die Tatsache, daß ein Ausdruck, ein Bild in den *meisten* Stellen ein und denselben Gedanken bedeutet, zwingt nicht zur Voraussetzung, daß dieser Ausdruck, dieses Bild eine stehende Redewendung ist, die nur diesen einzigen Gedanken verkörpert, so daß der betreffende Ausdruck, das betreffende Bild in *jeder* Stelle diesen betreffenden Gedanken bedeutet.»<sup>53</sup> Die in den Verben נְתָן קָולוֹ, שְׁאָגָן gestaltete Anschauung von der Gotteserscheinung, über die *V. 2a* spricht, kann also nur auf Grund dieser Verben in diesem Verse verstanden werden, bzw. auf Grund ihrer Funktion innerhalb der Einheit des Vers-Ganzen. Nun ist die hier gemeinte Art der Theophanie nicht die durch die strittigen Verben im allgemeinen bezeichnete, da sie hier eine andere Funktion ausüben als in jenen Versen, in welchen sie das Erscheinen Gottes in Naturgewalten meinen. Dafür sprechen folgende Überlegungen: a) In jenen Versen steht zu נְתָן קָולוֹ nicht שְׁאָגָן in Parallel. b) ist in unserem Verse ein synonymer Ausdruck für יְשַׁאֲגָנָה<sup>54</sup>, seine Funktion ist hier demnach, dem שְׁאָגָן als Parallel zur Seite zu stehen<sup>55</sup>, seinen Sinn zu um-

<sup>52</sup> E. König, Stilistik, Rhetorik, Poetik in bezug auf die bibl. Literatur (1909), S. 274ff.

<sup>53</sup> Weiss (A. 43), S. 90; vgl. Kayser (A. 51), S. 106.

<sup>54</sup> Jer. 2, 15; Am. 3, 3.

<sup>55</sup> G. Bolling, «Synonymous» Parallelism in the Psalms: Journ. of Sem. Stud. 5 (1960), S. 221–254, behauptet als strukturelle Regel in den Psalmen, daß von synonym-parallelen Ausdrücken der gewöhnlichere, der prosaischere Ausdruck in der ersten Vershälfte stünde, während der seltener Ausdruck in der zweiten Vershälfte im allgemeinen nur deshalb kommt, weil der Dichter ein Synonym brauchte. Diese Regel jedoch beansprucht eine gründliche Überprüfung. Es ist mir überhaupt nicht sicher, ob die Anzahl der dieser Regel entsprechenden Fälle größer ist als die Zahl der Ausnahmen.

schreiben. Also nicht die Bedeutung von יִתְנַשֵּׁאָג ist auf Grund von קָולָו festzustellen, sondern umgekehrt die des יִתְנַשֵּׁאָג auf Grund von קָולָו. c) Von den zwei «vehicles» der Metapher in V. 2a ist יִתְנַשֵּׁאָג mehr «abgebraucht» als קָולָו; so ist das erste Prädikat, יִשְׁאָג, als eigentliches «vehicle» der Metapher zu betrachten, das zweite, קָולָו, hingegen nur als sein Begleiter. Zum vollen Verständnis von V. 2a kann also nur die vollkommene Auffhellung des Verbes נִשְׁאָג nach «denotation» wie nach «connotation» führen.

Das Verb נִשְׁאָג bezeichnet ursprünglich eine Tätigkeit, die für den Löwen nicht nur charakteristisch ist, sondern auch ausschließlich<sup>56</sup>. In ägyptischen Texten dient zwar der Ausdruck des Löwen-Brüllens zur Bezeichnung des Donner-Getöses, und auch in der Bibel kommt das Verb נִשְׁאָג einmal im Zusammenhang mit Donner vor (Hi. 37, 4)<sup>57</sup>; aber diese Stellen vermögen nicht die auf Grund von den erwähnten Überlegungen oben ausgesprochene Ansicht zu widerlegen, daß in unserem Verse der Sinn des יִשְׁאָג nicht der gebräuchliche übertragene Sinn des קָולָו sein kann. In der Hiob-Stelle ist das Subjekt קָולָ als Synekdoche von Donner, und nicht wie hier: ה<sup>58</sup>. In den ägyptischen Texten wiederum liegt dem Gebrauch des auch das Löwenbrüllen bezeichneten Verbs im Sinne vom Gottesdonnern die dort allgemein bekannte Vorstellung zugrunde, daß die betreffende Gottheit eine Gewitter-Gottheit, ihre Stimme also die des Donners ist. Im biblischen Gebrauch des Verbes נִשְׁאָג in bezug auf Gott darf jedoch dem Verb im vornherein nicht diese Bedeutung zugemutet werden. Denn auch wenn man die Vermutung als richtig erachtet, daß in der vorbiblischen Phase der israelitischen Religion ה sonderlich als der donnernde Gewittergott aufgefaßt wurde, muß zugegeben werden, daß diese Vorstellung im biblischen Zeitalter dem Bewußtsein völlig entschwunden, eine solche Beziehung also als «connotation» von ה יִשְׁאָג anzunehmen nicht mehr statthaft ist.

Man muß zur Erörterung des in V. 2a יִשְׁאָג... ה Gemeinten der repräsentativen Bedeutung des Wortes שָׁאָג, des Löwenbrüllens<sup>59</sup>, und all den damit verbundenen Vorstellungen auf den Grund gehen, zumal von den Propheten der Löwe mehr als andere Tiere als Gleichnis für Gott gebraucht wurde<sup>60</sup>, um ihr Erlebnis, «das ganze

<sup>56</sup> Siehe Maag (A. 17), S. 195ff. Bei Maag schließt die semantische Untersuchung nur das Verb ein. Das Nomen שָׁאָג kommt in der Bibel siebenmal vor. Auch ist in Maags Statistik Ungenauigkeit zu bemerken. Das Verb bezieht sich zwölfmal auf den Löwen (das Nomen viermal).

<sup>57</sup> Siehe oben Anm. 33, 34.

<sup>58</sup> Buttenwieser (A. 23), S. 211f., Anm. 1, hat unrecht in seiner Bemerkung zu V. 2.

<sup>59</sup> Vgl. die Übersetzungen des נִשְׁאָג bei Aquila, Theodotion und Symmachus. – F. Willesen, Vet. Test. 2 (1952), S. 300ff., hört im Worte נִשְׁאָג in unserem Verse und in anderen Versen (Sach. 11, 3; Ps. 74, 4) ein Echo der akkadischen Mythologie.

<sup>60</sup> Jes. 31, 4; Jer. 49, 19; Hos. 5, 14; 13, 7f. Siehe J. Hempel, Apoxysmata (1961), S. 24f.

Erschauern des Menschen von der geheimnisvollen Übergewalt des Gottes»<sup>61</sup>, zum Ausdruck zu bringen. Das Verb **בָּרַע** als Bezeichnung für Gottes Tätigkeit deutet also nicht auf den akustischen Ausdruck, der einem durch Naturerscheinungen verursachtes Verderben vorangeht oder es begleitet, als wäre es die Äußerung seines Zornes oder die Ausführung seines Gerichtes, und es meint auch nicht nur oder hauptsächlich das Akustische in der Theophanie, sondern vielmehr den ganzen Assoziationskomplex, der beim Brüllen des Löwen in der Seele des Hörers auftaucht. Das Brüllen deutet auf das Vorhandensein eines Löwen in der Gegend, es ist das Zeichen einer schrecklichen Gefahr: «Der Löwe brüllt, wer fürchtet sich nicht?!» (Am. 3, 8). Wenn es also im Verse heißt: «Der Herr... brüllt... gibt aus seine Stimme», so drückt es die Seelenstimmung angesichts des Furchtbaren, Furchterregenden, Drohenden in der Kundgebung Gottes aus. Von den zwei Auffassungen der Metapher im V. 2a<sup>62</sup> scheint mir also die Richtigkeit der zweiten (B) durch die vorstehende Untersuchung erhärtet.

Maag, der V. 2a auch so auffaßt, übersetzt ihn folgendermaßen: «Wie ein Leu brüllt J... von Zion, gibt Laut von Jerusalem her.» Als Erklärung fügt er hinzu: «vom Zion brüllt J..., wie ein zum Überfall auf seine Beute bereiter Löwe» (p. 48). Wenn wir die durch **בָּרַע** hervorgerufenen Assoziationen uns vor Augen halten, so scheint uns der von Maag der Metapher zugeschriebene Gedanke richtig. Und dennoch – etwas «stimmt» in Maags Übersetzung und Erklärung nicht, worauf aus methodischen Gründen hingewiesen werden soll. Genau genommen ist Maags Übersetzung eine Paraphrase, sie wandelt die Metapher des Originals in einen Vergleich um («wie ein Leu...»). Die klassische Rhetorik hat zwischen Metapher und Gleichnis geschieden, in der modernen Literaturwissenschaft jedoch sieht man in dieser Unterscheidung bloß eine formale, die weder im Erlebnis des Dichters noch in dem des Zuhörers ihre Bestätigung findet<sup>63</sup>. Und wahrlich, nicht immer besteht ein wesentlicher Unterschied zwischen dem Identifizieren (Metapher) und dem Vergleichen (Simile) zweier Vorstellungen. Manchmal besteht der Unterschied bloß in der Intensität des Empfindens, manchmal nicht einmal darin. Es herrscht aber bestimmt ein wesentlicher Unterschied zwischen beiden Figuren vor, wenn nicht sowohl «tenor» wie auch «vehicle» erscheinen, sondern nur das «vehicle» zum Ausdruck kommt, der «tenor» dagegen bloß angedeutet wird. In Maags Erklärung kommt die Idee durch ein optisches Bild zum Ausdruck («wie ein zum Überfall auf seine Beute bereiter Löwe...»), dadurch sind die Züge unseres Eindrucks scharf, klar, eindeutig. Der Eindruck ist eigentlich intellektuell. Wir erhalten Kunde über die Art des Gottes-Brüllens. Das Brüllen

<sup>61</sup> Hempel (A. 60), S. 26.

<sup>62</sup> Siehe oben S. 6f.

<sup>63</sup> Murry (A. 46), S. 3.

wurde erklärt, geschildert; es ist eher etwas Bewußtes als Empfundenes. Weniger bildhaft ist die Idee in der Übersetzung von Maag. Das Bild ist hier verschwommener, seine Züge weniger scharf umrissen, da die Einzelheiten der Art des Brüllens und seiner Absicht nicht zum Vorschein kommen. All dies ist unserer Phantasie überlassen; darum ist unser Eindruck von dem in der Übersetzung Gesagten intensiver, emotionaler; aber es bleibt noch immer etwas Intellektuelles durch den Aufschluß: «wie ein Leu brüllt J...».

Im Original des Verses fehlt jeder Appell an den Intellekt, da ja dort kein Vergleich, sondern eine Übertragung vorliegt. V. 2a vergleicht weder das Brüllen Gottes mit dem Brüllen des Löwen noch Gott mit dem Löwen, sondern identifiziert die Tätigkeit Gottes mit der des Löwen, ohne es zu sagen. Richtiger: er bezeichnet die Tätigkeit Gottes mit dem Verb, das als die Bezeichnung der Tätigkeit des Löwen bekannt ist, und so deutet er auf die Tätigkeit Gottes hin. «Der Herr... brüllt» – und schon tauchen alle Assoziationen auf, die mit dem Verb **רָם** verbunden sind. Daran schließt sich noch eine Assoziation an, die entsetzlichste, weil nämlich das Brüllen Gottes nicht *wie* das Brüllen des Löwen ist, sondern das Brüllen Gottes sein *eigenes* Brüllen ist. Wenn das Brüllen Gottes mit dem Brüllen des Löwen bloß verglichen wäre, so könnte man ein gleiches Verhalten erwarten: wie beim Hören des Löwenbrüllens bestünde noch immerhin ein Funken Hoffnung auf die Möglichkeit, dem Löwen zu entrinnen, und so könnte auch beim Brüllen Gottes eine Hoffnung auf Errettung geblieben sein. Wenn du aber die Stimme Gottes so hörst, daß sie nicht dem Brüllen des Löwen gleicht, sondern in seinem eigenen Brüllen zum Ausdruck kommt, dann ist eben alle Hoffnung verloren. All diese Assoziationen werden zwar nicht klar zum Ausdruck gebracht, klingen jedoch «irgendwie» mit, und eben darum wird ihr Eindruck bis ins Unerträgliche gesteigert. Die Fassung unseres Verses wirkt nicht auf unser Sehfeld, sondern nur auf unser Gehör. Wir *hören* bloß, daß «*der Herr... brüllt*» und daß «*der Herr... brüllt*». Hören ist etwas anderes als sehen. Beim Hören ist die Sache weniger umrissen, und deshalb geheimnisvoller. Das Hören erregt die Phantasie, vertieft den Gedanken, es erweckt zum Nachsinnen. Das Hören regt mehr an, darum ist das durch das Hören Aufgenommene mehr intensiv als durch das Sehen. Im angeführten Verse des Amos-Buches *hören* wir das Brüllen Gottes und fühlen es in seiner ganzen Bedeutung, sehen also nicht das Komende, sondern empfinden es und sind daher ganz und gar von Schreck und Angst gepackt.

b) Die spontane, automatische Reaktion auf die Aktion Gottes ist in V. 2b folgendermaßen dargestellt: «Und die Triften der Hirten welken, und das Haupt des Karmel dorrt.» Beide Sätze bilden einen synonymen Parallelismus: **וְאַבְלָו נָאוֹת הַרְעִים ||וַיִּבְשֶׁ רָאשׁ הַכְּרָמֵל**. Die Prädikate – **יִבְשׁ, אַבְלָ** – stehen auch an anderen Stellen im Parallelismus<sup>64</sup>. Nach der allgemein verbreiteten Meinung hat das Verb **אַבְלָ** (trauern) die metaphorische Bedeutung: verdorren. G. R. Driver ist aber der Meinung, daß die primäre Bedeutung des Stammes **אַבְלָ** wie im Akkadischen abālu = verdorren ist, während **אַבְלָ** der Bedeutung von trauern eine Übertragung vom Physischen auf Seelisches ist<sup>65</sup>. Wie dem auch sei, sind die zwei Prädikate der parallelen Sätze in V. 2b miteinander nicht nur hinsichtlich ihrer Stellung im Verse parallel, sondern auch ihrem Sinne nach. So auch die Subjekte: «die Triften der Hirten», «das Haupt des Karmel». Sie sind parallel sowohl ihrer Stellung als ihrer Bedeutung nach. Was aber die Formulierung der Subjekte betrifft, ist der Parallelismus nicht ganz exakt.

Der Ausdruck «das Haupt des *Karmel*» würde als Parallele «die Triften der *Wüste*» (נָאוֹת מַדְבֵּר) erfordern. Der Gebrauch des Ausdrucks «die Triften der *Hirten*» ist hier vom stilistischen Standpunkte verwunderlich, da die zwei Ausdrücke – «Triften der Hirten», «Triften der Wüste» – zwei Benennungen für einen und denselben Begriff sind. Diese stilistische Besonderheit ist um so auffallender, als der Ausdruck «die Triften der Wüste» in der Bibel sechsmal vorkommt<sup>66</sup>, wogegen der Ausdruck «die Triften der Hirten» außer in unserem Verse nur noch einmal (Jer. 33, 12)<sup>67</sup>. Daraus läßt sich vielleicht folgern, daß die Benennung «Trifte der Wüste» die gebräuchlichere war. Warum wurde gerade die seltene Benennung gewählt, zumal da logischerweise der Parallelismus eben die häufigere erfordert hätte? Ferner, an der zweiten Stelle (Jer. 33, 12), wo die Benennung «Triften der Hirten» vorkommt, ist ihr Gebrauch durch die Absicht des Abschnittes erwünscht. Es sind Trostworte. Nun ist «Trift der Wüste» laut seiner «denotation» zwar ein blühender Ort, aber eine «connotation» könnte durch den Wortsinn der Komponente «Wüste» die Erinnerung an Öde wecken und nicht mit der nötigen Kraft die erfreuliche Antithese von «dem verödeten [Ort], ohne

<sup>64</sup> Jer. 12, 4; 23, 10. Vgl. **אַמְלָל || אַבְלָ** in Jes. 24, 7; 33, 9; Hos. 4, 3; Joel 1, 10.

<sup>65</sup> G. R. Driver, Occident und Orient. Gaster-Anniversary (1936), S. 73 ff. – Maag (A. 17), S. 117, meint unter Berufung auf Driver, daß es sich um homonyme Ausdrücke handelt, so auch L. Köhler in seinem Wörterbuch. Doch ist dieses nicht die Meinung Drivers.

<sup>66</sup> Jer. 9, 9; 23, 10; Joel 1, 19f.; 2, 22; Ps. 65, 13.

<sup>67</sup> LXX, Pesh. (wahrscheinlich Vulg.) auch in Zeph. 2, 6.

Mensch, auch Vieh» bilden. Dem vorzubeugen gebraucht der Vers die Benennung «Trift der *Hirten*»<sup>68</sup>. Wäre nun vielleicht auch in Am. 1, 2 ein plausibler Grund für das Wählen dieser Benennung zu finden, obwohl der parallele Ausdruck («der Haupt des *Karmel*») gerade den häufigeren («Triften der *Wüste*») zu erfordern scheint?

Was ist die Bedeutung der parallelen Ausdrücke «die Triften der Hirten» und «das Haupt des Karmel» in unserem Verse? נאות (<נאות) ist Plural von Weideplatz<sup>69</sup>, aber die genaue Bedeutung ist die des Wortes *nawūm* in den Mari-Dokumenten, d.h. das Zeltlager des Nomaden oder des Halbnomaden (z.B. Hirten) auf einem rasigen Boden der Wüste, der für Herdenweide geeignet ist<sup>70</sup> (daher das dreifache Epitheton für denselben Ort: נאות מדבר נוה צאן, רעים נוה).

Die Erklärer verleihen im allgemeinen diesem Epitheton auch in unserem Verse seine repräsentative Bedeutung. Doch wollen manche hier (auf Grund seiner Parallelie «Karmel») eine uneigentliche Bedeutung, eine Synekdoche für: «die Triften der Hirten» am Südende des Landes<sup>71</sup>, oder in der Gegend von Tekoa<sup>72</sup>, oder in der Nähe vom Karmel<sup>73</sup> hören. Andere wieder sehen in «den Triften der Hirten» eine Metonymie für das Königreich Juda, wie «Karmel» – ihrer Meinung nach – eine Metonymie für das Königreich Israel bildet<sup>74</sup>. Der Ausdruck **ראש הכרמל** («das Haupt des Karmel») selbst – sowohl **ראש** und **כרמל** gesondert, wie auch beide zusammen – wird in verschiedener Weise gedeutet. Die meisten Erklärer fassen «Karmel» als Eigennamen auf, als die Benennung des Berges, der sich an der Grenze vom Zebulun-Tal und Jesreel-Tal erstreckt. Darunter sind einige, die den Karmel wörtlich nehmen, d.h. auf den Berg deuten<sup>75</sup>, andere wieder fassen den «Berg Karmel»

<sup>68</sup> Ebenso berechtigt zum Gebrauch dieser Benennung das Anliegen in Zeph. 2, 6.

<sup>69</sup> 2. Sam. 7, 8; Jer. 23, 3; 49, 20, 50, 15; 1. Chron. 17, 7.

<sup>70</sup> A. Malamat, Mari and the Bible: Journ. Am. Or. Soc. 82 (1962), S. 146. M. Noth, Die Ursprünge des alten Israel im Lichte neuer Quellen (1961), S. 16. 31, hingegen meint, in den Urkunden von Mari bezeichne das Wort den Weideplatz der Herde. Nach H. Rabin, Tarbiz 33 (1964), S. 110 (hebr.), bedeutet das Wort *nawūm* im Urakkadischen «der Weideplatz». Er erwähnt es als Beispiel «für die Neigung der semitischen Sprachen, mit demselben Wort das Weidevieh und den Weideort zu benennen».

<sup>71</sup> Buttenwieser (A. 23), S. 205. Siehe auch Hoffmann (A. 25); Morgenstern (A. 17), S. 138, Anm. 44.

<sup>72</sup> Cripps (A. 17).

<sup>73</sup> Ehrlich (A. 17).

<sup>74</sup> Robinson (A. 17); G. A. Danell, Studies in the Name Israel in the O.T. (1946), S. 113.

<sup>75</sup> Nowack, Marti (A. 17); Gressmann (A. 23), S. 23; Weiser, Maag (A. 17) und andere. So schon Ibn Ezra, Eliezer aus Beaugency.

als Metonymie auf, womit das Reich Israel gemeint wäre<sup>76</sup>. Einige hingegen deuten «Karmel» als Gattungsnamen, d.h. als besonders fruchtbare Gegend<sup>77</sup>. Was das Wort שָׂרֵךְ betrifft, so verstehen es diejenigen, die «Karmel» als Gattungsnamen auffassen, qualitativ als den vorzüglichsten, den besten Teil, und die in «Karmel» Eigennamen sehen, topographisch als die höchste Spitze, den Gipfel. Aber auch in der letzterwähnten Gruppe ist es nur eine Minderheit<sup>78</sup>, die das Wort שָׂרֵךְ lediglich topographisch auffassen zu dürfen glaubt<sup>79</sup>. Die Mehrheit dagegen ist der Ansicht, daß es sich im wesentlichen oder ausschließlich um etwas Qualitatives handelt, da es doch am Gipfel des Karmel dichte, dickbelaubte Wälder gibt<sup>80</sup>. Betreffs der Gegenüberstellung der beiden Orte – «die Triften der Hirten» und «das Haupt des Karmel» – sind die Erklärer einig, daß sie den Totalitätsbegriff ausdrückt, der Sinn des V. 2b also allgemeine, vollkommene Verwüstung ist.

Zwischen den verschiedenen Meinungen ist auf Grund der Bedeutung der Prädikate eine Entscheidung möglich. Das Prädikat יְבַשׁ weist darauf hin, daß in dem Subjekt «das Haupt des Karmel» nicht das Geographische und das Topographische, sondern das Qualitative gemeint ist: die Fruchtbarkeit. Dementsprechend soll auch das parallele Subjekt, «die Triften der Hirten», nicht geographisch aufgefaßt werden. Wo «der Karmel» auch einen geographischen Charakter hat, erscheinen jeweils im dazugehörigen Parallelsatz solche geographischen Begriffe wie «Scharon», «Libanon», «Basschan»<sup>81</sup>. In unserem Verse aber, in dem «das Haupt des Karmel» und die «Triften der Hirten» die Parallele bilden, stehen als Merismen<sup>82</sup> zwei polar verschiedene Sphären einander gegenüber: die der minimalen Vegetation und die der maximalen. Mithin bestätigt auch die Analyse des Bildes in V. 2b, daß «die Triften der Hirten» nicht die entsprechende Parallele zum «Haupt des Karmel» sind. Die Verkümmерung der Vegetation würde ja viel prägnanter zum Ausdruck kommen, wenn als antithetische Parallele der häufigere Ausdruck «die Triften der Wüste» stünde. Diese Vermutung leuchtet um so

<sup>76</sup> Siehe Anm. 74.

<sup>77</sup> Redak (A. 30); Morgenstern (A. 17); Jeremias (A. 18). Vgl. Jes. 10, 18; 16, 10; 29, 17; 32, 16f.; Jer. 2, 7; 4, 26; 48, 33 usw.

<sup>78</sup> Z.B. Ibn Ezra, Eliezer aus Beaugency, Maag (A. 17) und andere.

<sup>79</sup> Ex. 30, 23; Jer. 22, 6; Ez. 37, 22; Cnt. 4, 14.

<sup>80</sup> Vgl. Am. 9, 4; Cnt. 7, 6.

<sup>81</sup> Jes. 33, 9; Nah. 1, 4.

<sup>82</sup> Vgl. Jer. 9, 9; Ps. 65, 13. Siehe H. A. Brongers, Merismus, Synekdoche und Hendiadys in der bibelhebräischen Sprache: Oudtest. Stud. 14 (1965), S. 100ff.

mehr ein, da als Gegensatz zum «Karmel» im Sinne von Fruchtbarkeit im allgemeinen das Wort «Wüste» (מִדְבָּר) gebraucht wird<sup>83</sup>. Also im Gegensatz zu Jer. 33, 12<sup>84</sup> findet der Gebrauch des Ausdrucks «die Triften der *Hirten*» hier keine Rechtfertigung, denn er paßt nicht zum parallelen Ausdruck und zum Satzganzen.

Stilistische Unstimmigkeit zwischen zwei Bestandteilen eines sprachlichen Bildes, wie sie sich in V. 2b erwiesen hat, ist sicherlich als Kunstfehler zu betrachten. Aber bevor wir dieses Urteil aussprechen und mit der Feststellung dieser Tatsache uns begnügen, sei der Warnung gedacht, die W. Kayser in bezug auf Unstimmigkeiten, Brüche im Kunstwerk an uns richtet: «Es bleibt zu untersuchen, ob Brüchigkeiten nicht als Elemente in einem größeren Funktionszusammenhang besonderen Sinn haben.»<sup>85</sup> Die Unstimmigkeit, die im Benützen der Benennung «die Trifte der Hirten» festgestellt werden müßte, nötigt also, sie im Rahmen des Vers-Ganzen nochmals zu untersuchen. Wie oben erwähnt, wird von den Forschern in V. 2 selbst von einer Inkonzinnität geredet. Jedoch nach dem, was über die Logik im figurativen Reden gesagt wurde, ist jeder Einwand gegen die Konzinnität in der vorhandenen Gestalt unseres Verses ein vollkommen unsachgemäß. In der Welt der Natur führt zwar das Brüllen nur zum Schrecken, Zittern und Fliehen, aber in der Welt, die sich in der Seele gestaltet und die sich durch ein sprachliches Gebilde und in ihr entfaltet, kann das Brüllen auch Dürre verursachen. Es ist demnach überhaupt keine Inkonzinnität in V. 2, in den zwei Vershälften ist nicht ein «unterschiedlicher Vorstellungsgehalt», folglich läßt sich in ihnen nicht «eine von ihrem ursprünglichen Inhalt gelöste Form» der Theophanieschilderungen erkennen, «wo die beiden Glieder noch selbständige, unverbundene nebeneinanderstehende Sätze sind».

V. 2a und V. 2b bilden eine *organische* Einheit, sind auch ein *originelles* Gebilde. Organische Einheit, wie die Worte des Hundes in einer mittelassyrischen Fuchs-Fabel, bei der W. G. Lambert auf Am. 1, 2 hinweist: «Ich bin gewaltig an Kraft, die Klaue des Zû, ein leibhaftiger *Löwe*... von meiner schrecklichen *Stimme verwelken* (e-ta-na-ab-ba-la-a [vgl. יָאָבָלוּ] Berge und Flüsse.»<sup>86</sup> Es sei bemerkt, daß das Vorhandensein solch einer Parallelle zu unserem Verse nicht auffallend ist. Aus ihr kann nur das Gesagte gefolgert werden, nämlich daß ein sprachliches Bild eine nüchtern-sachliche Aussage durch eine eigene, eigenartige Gegenstandswelt ersetzen kann. Dies allein

<sup>83</sup> Vgl. Jer. 4, 26; Jes. 32, 15f.

<sup>84</sup> So auch in Zeph. 2, 6. Siehe oben Anm. 67, 68.

<sup>85</sup> W. Kayser, Die Vortragsreise. Studien zur Literatur (1958), S. 46.

<sup>86</sup> Vorderas. Abteil. Berl. Tontaf. 13836 1. 16. 18; W. G. Lambert, Babylonian Wisdom Literature (1960), S. 192f., 334. Diesen Hinweis verdanke ich meinem Kollegen, Prof. S. E. Loewenstamm.

darf gefolgert werden, nichts anderes, nicht einmal, daß das Verb **אָבַל** in beiden Fällen dieselbe Bedeutung habe, indem wie dort von der Stimme des Hundes «die Berge und Flüsse» verwelken, so hier vom Brüllen Gottes «die Triften der Hirten». Dies müßte auch dann nicht zwingend folgen, falls das Verb **אָבַל** im Hebräischen wie im Akkadischen nur die einzige Bedeutung «vertrocknen» und nicht noch die andere «trauern» und die übertragene «verlassen sein» hätte. Insbesondere darf man nicht die Vermutung ausschließen, daß das Prädikat **וְאָבַלְוּ** hier auch eine andere, oder zu allererst eine andere Bedeutung als im zitierten assyrischen Satze hat, da das Objekt «die Triften der Hirten» ist, ein Ausdruck, der als unstimmig und sogar nichtpassend zu seiner Parallele erkannt wurde und deshalb zum gründlichen Untersuchen seiner Bedeutung im Funktionszusammenhang auffordert. Dies und die Gegenüberstellung des Prädikats **וְאָבַלְוּ** mit den Prädikaten in V. 2a (**יִתְשַׁאֲגָג יִתְקַוֵּל**), überhaupt alles, was durch das Verhalten zum Brüllen des Löwen an Assoziationen hervorruft, veranlassen zur Annahme, daß das Verb **אָבַל** hier *in erster Linie* dasselbe anklingen läßt wie in Thr. 1, 4: «Die Wege Zions trauern (**אָבְלוֹת**), fort sind, die einst zum Fest kamen.» «Die Triften der Hirten trauern» (**וְאָבַלְוּ**), d. h. sie sind verödet, denn fort sind die Hirten. Der Vers bezeichnet die Stätten nicht mit ihren gebräuchlichen Namen: «Triften der Wüste», ja auch nicht mit der Synonyme «Triften der Herde», sondern nennt sie: «Triften der *Hirten*». Die Triften werden verödet, verlassen sein, da die Hirten geflohen sind vor dem Brüllen, mit dem sich Gott der Welt kundgibt. «Wie ein Löwe steigt er auf vom Hochwuchs des Jordans zur urständlichen Trift... Wer doch ist ein Hirt, der vor meinem Antlitz bestünde?» (Jer. 49, 19).

Ein sprachliches Bild, das der Dichter schafft oder dessen er sich bedient, ist zwar nicht notwendigerweise Zeugnis für seine Lebensgeschichte, seinen Beruf<sup>87</sup>, aber es zeugt sicherlich für seine Bildung oder für die kulturelle Lage seines Zeitalters und Kreises, oder von seinem individuellen *Erlebnis*<sup>88</sup>. Wer also die Gestalt der Metapher im V. 2 genau betrachtet, wird in dem nicht üblichen Sprachgebrauch «die Triften der Hirten» entdecken, daß hier ein Mensch ge-

---

<sup>87</sup> L. H. Hornstein, Analysis of Imagery. A Critique of Literary Method: Publ. of the Mod. Language Ass. of Am. 57 (1942), S. 638–653; Wellek-Warren (A. 46), S. 214ff. (deutsch, S. 185ff.); vgl. Weiss (A. 43), S. 31.

sprochen hat, für den «die Triften der Hirten» die Erde und was sie füllt bedeutet, und der, wenn er genötigt ist, das *Zunichte-Werden* des Seins auszusprechen, es nur im Satz «die Triften der Hirten trauern» zum Ausdruck bringen kann. Ebenso kann die Erschüttierung, das Erschauern vor dem schlechthin Gewaltigen, Grausig-Gewalttätigen der göttlichen Majestät, wenn es durch ihn zum sprachlichen Ausdruck kommen muß, nur durch das Bild angedeutet werden: «Der Herr von Zion her brüllt er und von Jerusalem her gibt er aus seine Stimme.» Von der Glaubenswelt<sup>88</sup> zeugt unser Vers mit begrifflichen und strukturellen Mitteln, indem er das *Zunichtewerden der Welt beim Erscheinen Gottes* aussagt und den Offenbarungsort bezeichnet bzw. durch seine Stellung vor den Prädikaten betont. Von der Erlebniswelt zeugt der Vers hingegen mit Stilmitteln, indem er die Glaubenswelt in dem Bilde von Brüllen und von «Triften der Hirten» gestaltet. Das Bild «Der Herr... brüllt... gibt aus seine Stimme» wie auch das Bild «und die Triften der Hirten trauern» sind in logischer Hinsicht nicht unstimmig, sie passen vielmehr zueinander und ergänzen einander hinsichtlich des Erlebnisses. Dieses Bild ist ein Transparent für die Seele des Hirten: hört er den Löwen brüllen, so fühlt er, das Ende ist nahe. Und das Ende ist in seinen Augen, daß «die Triften der Hirten trauern» – ohne Blöken, Muhen, Wehgeschrei zu hören, ohne Flucht und Vernichtung zu sehen. Denn die Hirten sind fort, folglich gibt es keine Herde mehr, nichts ist da, bloß die Trauer, die vollkommene Öde. Und was ist mit den Triften selbst? Mit dem Rasen? Der Parallelsatz «und das Haupt des Karmel dorrt» ergänzt das Bild. Jedoch bildet nur der *Inhalt* des zweiten Satzes die Ergänzung des *Inhalts* des ersten; aber die beiden *Bilder* verhalten sich nicht so zueinander. Es ist überhaupt kein bildliches Zusammenstimmen zwischen den zwei Subjekten und Prädikaten.

Nun darf es aber nicht außer acht gelassen werden, daß das Wort in der Dichtersprache noch mehr als in der Umgangssprache virtuell mehrere Bedeutungen, nicht selten auch tatsächlich verschiedene Bedeutungen hat. «Doch die verschiedenen Bedeutungen sind nicht auf einen Gedankenfaden

<sup>88</sup> Vgl. Hieronymus z. St.

<sup>89</sup> Siehe M. Noth, Jerusalem in der israelitischen Tradition: Gesammelte Studien (1957), S. 177ff.; H. G. Reventlow, Das Amt des Propheten Amos (1962), S. 113; gegen Reventlow R. Smend, Das Nein des Amos: Ev. Theol. 23 (1963), S. 408, 419.

gezogen, sondern der Dichter gleicht dann einem, der mehrere Fäden ineinanderflechtet, wobei trotz ihrer Verflechtung ein jeder von ihnen abwechselnd bald sichtbar, bald hinter den andern verborgen zu sein scheint. Wer eine Doppelsinnigkeit behauptet... sage nicht, dies sei der gemeinte Sinn, der andere gesellt sich nur nebenbei hinzu, sondern er wisse, daß nicht von primär und sekundär die Rede sei. Die Melodie ist vieltönig, und alle Töne sind von gleichem Werte.»<sup>90</sup> Insbesondere findet sich diese Erscheinung in der Metapher, da hier die «contiguous association»<sup>91</sup> zum Ausdruck kommt und es in voller Kraft ersichtlich wird, wie der Gedanke unversehens von einem Gegenstand zum anderen hinübergleitet als Folge der gegenseitigen Zu- oder Abneigung auf dem durch harmonische oder disharmonische Assoziationen geebneten Wege. Metaphern, die auf dem Wege der Gedankenverknüpfung entstanden waren, sei es durch Doppeldeutigkeit des Wortes, sei es durch ein Homonym, sind vielfach auch in der biblischen Literatur zu finden<sup>92</sup>. Eine nicht weniger seltene Erscheinung ist dieser Prozeß bei der Gestaltung ein und derselben Metapher. Ein doppeldeutiges Wort wechselt seine Bedeutung innerhalb der Metapher; die verborgene Bedeutung wird sichtbar, die sichtbare verborgen. Eine derartige Transformation ist besonders in der biblischen Dichtung am Platze. Denn wie schon bemerkt: «gehört ein Bewußtsein von der Doppeldeutigkeit des Wortes zu den psychologischen Zügen des biblischen Hebräisch»<sup>93</sup>. Nicht wenige Metaphern in der Bibel zeugen von solcher Transformation<sup>94</sup>.

So verrät auch der Satz in unserem Verse «das Haupt des Karmel dorrt» eine Transformation des Bildes des vorhergehenden Satzes **וְאָבְלוּ נָאוֹת הַרְעִים**. Während des Gebrauchs von **וְאָבְלוּ** im übertragenen Sinne: «trauern», «verödet sein», ist im Bewußtsein die ursprüngliche Bedeutung: «verdorren» (nach Driver<sup>95</sup>) mit gegen-

<sup>90</sup> Weiss (A. 43), S. 49. <sup>91</sup> Richards (A. 22), S. 107.

<sup>92</sup> Z.B. «Du *Anmutige*, du Verwöhnte, geschweigt wirst du nun, Tochter Zion! Auf sie kommen daher Hirten mit ihren Herden, *stoßen* rings um sie Zeltpflöcke ein» (Jer. 6, 2f.). Das Wort «Anmutig» (**נוֹה**) in V. 2 erweckt die Assoziation des Homonym **נוֹה** = Trift und gestaltet die Metapher in V. 3. Das Wort «einstoßen» (**תַּקְשֵׁעַ**) in V. 3 wieder ruft den übertragenen Sinn des Verbes **עָקַת** (stoßen in die Posaune) hervor, die auch eine mit dem Krieg verbundene Tätigkeit ist, und die Erinnerung dieses Sinnes stoßt die Metapher von V. 3 weg und zieht die Metapher, die sicher nicht «zusammenstimmt» mit der vorhergehenden: «heiligt Krieg gegen sie». Dieses Beispiel verdanke ich meinem Sohn Raphael.

<sup>93</sup> I. L. Seeligmann, Voraussetzungen der Midraschexegese: *Vet. Test. Suppl. 1* (1953), S. 159.

<sup>94</sup> Beispiele bei Seeligmann (A. 93), S. 158f. Siehe noch Koenig (A. 52), S. 10ff.; R. Gordis, «Zu Eigentümlichkeiten der rhetorischen Figuren in der heiligen Schrift»: *Festschrift Seidl* (Jerusalem 1962), S. 259f. (hebr.).

<sup>95</sup> A. 16.

wärtig und kommt aus seiner Geborgenheit zum Vorschein. Nun haben wir jetzt vor unseren Augen ein neues Bild: die *Triften* der Hirten sind *verwelkt*, die armseligsten Stätten der Vegetation. Und dieses Bild erweckt mittels der logischen Kraft der Assoziation das Bild des letzten Satzes: «und *das Haupt des Karmel dorrt*», die Stätte der allerreichsten Vegetation. Die beiden Bilder nacheinander, nebeneinander, miteinander sind ein Bild, ein Merismus, der wie schon erwähnt durch den polaren Ausdruck der absoluten Trockenheit der Vegetation das Zunichtewerden der ganzen Welt ausspricht.

### 3.

So enthüllt sich das in der Metapher Am. 1, 2 Verspeicherte und Versiegelte. Aus den Zügen des Bildes wird das von der Metapher Gemeinte klar: Das *Sich-Erkennbar-Machen Gottes* von seiner Wohnstätte auf Erden her in der Welt. «Er brüllt... gibt aus seine Stimme»: dies ist die Aktion; «die Triften der Hirten trauern/welken» usw.: das ist die Reaktion. Nicht Gericht und Strafe, sondern Erscheinung und Reagieren kommen im Verse zum Ausdruck. Weitere, ausführlichere Einzelheiten, z.B. ob dieses Sich-Erkennbar-Machen einen Zweck hat oder Selbstzweck ist, ob nur das Sich-Erkennbar-Machen des Furchtbaren oder auch des Zornes gemeint ist, sind nicht ersichtlich, sondern bleiben verhüllt. Jedoch «die... Stildeutung kann nur Andeutung, die Aufzeigung nur Hinzeigung sein auf etwas, was in seiner Wirklichkeit wahrzunehmen, nicht aber zu umschreiben und zu umdenken ist»<sup>96</sup>. Mit solch einer Andeutung läßt sich sagen, daß Am. 1, 2 in seiner Gesamtgestalt zu uns den Gedanken spricht: Beim Sich-Erkennbar-Machen Gottes wird «das Sein» zu Nicht-Sein.

Was ist das zeitliche Verhältnis zwischen den zwei Vershälften zueinander? Was ist das Verhältnis zwischen den Zeitpunkten der zur Sprache kommenden Tätigkeiten und dem Zeitpunkt des Sprechenden? Was ist der syntaktische Aufbau des Verses? Die Antworten, die auf diese Fragen gegeben wurden, erschöpfen alle syntaktischen und stilistischen Möglichkeiten<sup>97</sup>. Die

<sup>96</sup> M. Buber, Leitmotivstil in der Erzählung des Pentateuch: Die Schrift und ihre Verdeutschung (1936), S. 214; auch in Werke, 3 (1964), S. 1133.

<sup>97</sup> Manche Erklärer nehmen Gleichzeitigkeit beider Vershälften an, teils per-

Forscher meinen, hier auf Grund von sprachlichen<sup>98</sup>, sogar ästhetischen<sup>99</sup> Erwägungen entscheiden zu können. Doch diese Erwägungen vermögen das Zweifelhafte im Verse nicht zu klären. Der Vers besteht – soviel ist klar – aus zwei nebengeordneten Hauptsätzen, zwischen denen ein innerer Zusammenhang vorhanden ist. Es fragt sich, was meint dieser Zusammenhang? In dieser exegetischen Frage wie in anderen sprachlichen Fragen ist keine Entscheidung möglich. Unser Vers bildet – nach der mir plausiblen Vermutung – eine selbständige literarische Einheit; darum kann zur Lösung dieser Fragen der Kontext nicht zu Hilfe gezogen werden, der im allgemeinen doch eine Hilfe leistet in solchen Fällen, wo die Syntax nicht genügt. Vor allem ist die Sprache des Verses die der Dichtung; diese ist ihrem Wesen nach zeitlos, und es gehört zu ihrer Eigenart, Bindewörter nicht zu gebrauchen.

Zugleich aber sind es Stimmen in der Metapher unseres Verses, welche durch die Syntax hörbar werden. V. 2a hat ein Subjekt in dem einen Worte 'נ. V. 2b hat zwei Subjekte: «die Triften der Hirten» und «das Haupt des Karmel», und jedes ist durch zwei miteinander verbundene Worte umschrieben. Die in V. 2b geschilderte Tätigkeit, die Tätigkeit des Seins, ist nicht durch *ein* Geschöpf

---

fektische Bedeutung der Verben (LXX, Bertholet), teils imperfektische. Andere sehen in beiden Vershälften zeitliches Nacheinander: V. 2a bezeichnet Gegenwärtiges, V. 2b Zukünftiges (Raschi, Eliezer aus Beaugency, Morgenstern). Die Mehrheit faßt den Vers als Satzverbindung, die Minderheit als Satzgefüge, und zwar V. 2a als Bedingungssatz, V. 2b als Hauptsatz (Harper), oder V. 2a als Hauptsatz und V. 2b als adverbialen (L. Köhler, Amos [1917], S. 3; Robinson, Cramer [A. 17]) oder als kausalen Nebensatz (Maag [A. 17]).

<sup>98</sup> Z.B. gegen die Auffassung, daß die Handlung des V. 2a dem Bereich der Vergangenheit angehöre, wendet man die *jiktōl*-Form ein (Lindblom [A. 27], Weiser [A. 17] und andere). Aber diese Einwendung an sich beweist nichts: E. Kautzsch, W. Gesenius' Hebr. Grammatik (281909), § 107b. Für Bedingungs- oder Zustandssatz beruft man sich auf Kautzsch, § 142c. Dort wird zwar vom Bedingungssatz gehandelt, aber nicht als syntaktische Kategorie, sondern als Bedeutungs-Kategorie. Für Kausalsatz beruft man sich auf die Erörterung L. Köhlers, Deuterojesaja (1923), S. 61f., die an sich problematisch ist. Allerdings ist der Aufbau der Verse, mit denen Köhler seine Meinung illustriert, ein anderer als der unseres Verses.

<sup>99</sup> Z.B. gegen die Auffassung, daß die Handlung des V. 2a eine zukünftige ist, war Köhlers (A. 97) Einwendung, S. 3: «Wollte Amos das Brüllen J...s hervorsagen, so wäre das eine üble und fast lächerliche Metapher.» Dies ist jedoch kein sachlicher Einwand. Warum sei die Metapher lächerlich, da sie doch eine zukünftige Handlung Gottes meint? Wer verbietet übrigens dem Propheten, eventuell auch eine üble und lächerliche Metapher zu gestalten oder zu gebrauchen? Wo liegt die Gewißheit, daß Amos keine solche hergestellt oder gebraucht hätte?

gestaltet, sondern durch *zwei*, die polar sind, so wie auch die Um- schreibung jedes einzelnen eine Verbindung *zweier* Namen bedarf. Die Prädikate des V. 2a sind «er brüllt», «er gibt seine Stimme aus», die Prädikate des V. 2b «trauern/welken», «dorrt». Die Tätigkeit Gottes ist eine aktive: Stimme, Ausdruck des Lebens. Die Tätigkeit des Seins ist eine passive: Tod, Stille. Der Herr – er wird nicht gesehen, man hört nur, daß er ist. Das Sein – man hört es nicht, nur sieht man es, daß es nicht ist.

*Meir Weiss, Jerusalem*