

Die Anfänge der Schriftprophetie ¹

von

Jörg Jeremias

I

Die nachbiblische jüdische Tradition unterteilt bekanntlich die biblischen Propheten von Anbeginn in »frühere« und »spätere Propheten« (*n^ebi'im ri'sonim* und *n^ebi'im 'ab^aronim*). Sie setzt mit guten Gründen den entscheidenden Einschnitt innerhalb der Geschichte der Prophetie dort, wo eine neue Literaturgattung entsteht: das Prophetenbuch. In der Tat ist ein gewichtiger Umbruch in der Prophetie kaum vorstellbar.

Man kann sich den Wandel leicht an der Tatsache verdeutlichen, daß der Alte Orient zwar – vornehmlich in Mesopotamien, aber auch im syrisch-kleinasiatischen Raum – eine Fülle unterschiedlicher Zukunftsspezialisten kennt, unter denen sich auch verschiedene Klassen von Propheten befinden², daß hier aber nur ganz selten schriftlich niedergelegte Prophetenworte begegnen, deren Überlieferung sich ungewöhnlichen Umständen verdankt. Im Mari der Hammurapi-Zeit sind die Prophetenworte zumeist von treuen Beamten auf Briefen an den König festgehalten worden, wenn sie auf ihren Inspektionsreisen durch die königlichen Besitztümer Propheten begegneten; die im Namen der Gottheit gesprochenen prophetischen Worte an den König haben die Beamten oft mit Bemerkungen versehen, aus denen hervorging, für wie glaubhaft bzw. gewichtig sie die Worte einschätzten³. Dagegen wurden die ein volles Jahrtausend jüngeren neuassyrischen Königsorakel des 7. Jahrhunderts v. Chr. vermutlich aus Legitimationsinteresse am Hof systematisch aufbewahrt und teilweise auf Sammel-

¹ Die Grundgedanken des Aufsatzes wurden in wechselnder Gestalt als Antrittsvorlesung in Marburg (Mai 1995), anlässlich des 60. Geburtstags von W. H. Schmidt in Bonn (Juni 1995) und als Gastvorlesung in Mainz (Januar 1996) vorgetragen.

² Vgl. im Alten Testament Jer 27,9: Die Könige der Nachbarvölker Judas wenden sich in einer außenpolitischen Notlage ebenso an verschiedenste Zukunftsfachleute wie an Propheten.

³ Vgl. etwa S. B. PARKER, *Official attitudes towards prophecy at Mari and in Israel* (VT 43, 1993, 50–68). Möglicherweise verbot es die Etikette in Mari, daß die Propheten sich direkt mündlich an den König wandten, so daß sie auf die Vermittlung der schreibenden Beamten angewiesen waren.

tafeln geschrieben⁴. Die Literaturgattung Prophetenbuch dagegen ist im gesamten Alten Orient gänzlich unbekannt.

Sie ist bei näherem Zusehen ja auch etwas ganz und gar Unerwartetes und Ungewöhnliches. Im Unterschied etwa zu Rechtssätzen und Ritualen, die in staatlichem Kontext um ihrer Verbindlichkeit willen der Schriftlichkeit bedürfen, ist Prophetie ein wesenhaft mündliches Phänomen. Soweit Propheten nicht von sich aus den Kontakt mit der Gottheit suchen, etwa wenn ein Bittsteller in Not zu ihnen kommt, um sie um ihr vollmächtiges Gebet zu bitten (1Kön 14,1ff; 2Kön 1,2ff u.ö.; sogenannte induktive Prophetie), wissen sie sich von Gott ungebeten zu einer bestimmten Stunde zu bestimmten Menschen mit einer ganz bestimmten Botschaft gesandt (sogenannte intuitive Prophetie). Haben sie ihr Wort den Adressaten ausgerichtet, haben sie ihre Schuldigkeit getan. Ob die Adressaten sich von der Gottesbotschaft berühren ließen oder nicht, lag nicht in ihrer Hand (vgl. Ez 33,1ff). Die Entscheidung, in die sie die Adressaten der Botschaft stellten, war situationsgebunden; wie immer sie ausfiel, sie war prinzipiell definitiv, d.h. mit der Situation, auf die sie bezogen war, ein für allemal vorüber und vergangen. Mündliche Prophetie war – wie uns insbesondere der Zufallsfund der Maribriefe gezeigt hat – Prophetie für den Tag, die Fragen und Probleme berührte, die auf diesen besonderen Tag bezogen waren. Das war grundsätzlich in Israel nicht anders als in Mari. Was sollte hier Überlieferungsbildend wirken?

II

Nun gab es in Israel freilich eine Überlieferung prophetischer Worte, längst bevor Prophetenbücher entstanden, eben die Erzählungen von den eingangs genannten »früheren Propheten«. Sie hielten das Außergewöhnliche fest, sozusagen die Ausnahme der zuvor genannten Regel. Dieses Auswahlprinzip wird schon daran deutlich, daß – außerhalb des Sonderfalles der Elisaerzählungen – so gut wie ausschließlich Könige das Gegenüber der Propheten sind. Es versteht sich von selbst, daß die Propheten vor Amos nicht primär oder gar ausschließlich Umgang mit Königen gepflegt haben; eine derartige Vermutung erweist sich allein schon deshalb als abwegig, weil die Propheten, von denen Worte überliefert sind, nach Gad und Nathan fern vom Königshofe lebten. Dennoch kennen wir von Samuel fast nur seine Auseinandersetzungen mit Saul, von Ahia von Silo fast nur seine Auseinandersetzungen mit Jerobeam I., von Elia im wesentlichen seine Auseinandersetzungen mit Ahab (und Isebel).

⁴ Vgl. etwa M. WEIPPERT, Assyrische Prophetien der Zeit Asarhaddons und Assurbanipls (in: F. M. FALES [Hg.], Assyrian Royal Inscriptions: New Horizons, Rom 1981, 71–115).

Aber auch hier gilt bei näherem Zusehen, daß keineswegs jede beliebige Begegnung zwischen König und Prophet tonbandartig festgehalten worden ist. Vielmehr zeigen die Erzählungen aus prophetischen Kreisen – häufig aus erheblichem zeitlichem Abstand zum Dargestellten verfaßt – eine auffällige Konzentration auf primär drei Konfliktfelder, die für die Nachgeborenen von grundlegender Bedeutung waren:

1) das Gebiet des Krieges, in dessen Kontext das älteste Israel seine frühesten Gotteserfahrungen machte⁵ und das nun, unter den Bedingungen des Staates, in die alleinige politische Entscheidungsvollmacht des Königs zu geraten drohte (z.B. 1Sam 15; 2Sam 24);

2) das Gebiet des Rechts, dem der König, von der Torgerichtsbarkeit nicht belangbar, scheinbar nicht unterworfen war (z.B. 2Sam 12; 1Kön 21; 2Kön 1);

3) das Problem der Legitimation des Königtums. Hier beanspruchte die Prophetie (des Nordreichs), Könige im Namen Jahwes einzusetzen (z.B. 1Sam 9–10; 1Kön 11,29ff), sie aber im Fall des Ungehorsams gegen den – prophetisch vermittelten – Willen im Namen Jahwes auch wieder abzusetzen (z.B. 1Sam 15; 1Kön 14), kurzum: eine Kontrolle des Königtums, das sich dieses – verständlicherweise – nicht gefallen lassen wollte.

Auch von diesen Erzählungen über die »früheren Propheten« mit ihrer Beschränkung auf wenige fundamentale Problemfelder des Konfliktes König – Prophet⁶ führt kein unmittelbarer Weg zu der neuen und analogielosen Literaturgattung des Prophetenbuches. In ihr wirkt sich vielmehr die Absicht der Tradenten aus, so etwas wie die Summe der Verkündigung des einzelnen Propheten festzuhalten, ein Ganzes, das in seiner notwendigen Verdichtung der mündlichen Rede repräsentativ für die prophetische Botschaft insgesamt stehen sollte. Das Gegenüber ist nur noch in den seltensten Fällen der König. Am häufigsten sind es verschiedene Berufsgruppen im Volk – Bauern, Richter, Priester, Politiker, andere Propheten –, und auch sie eher selten um ihrer selbst willen, weit häufiger als Stände, deren Vergehen repräsentativ für diejenigen des Volkes insgesamt stehen. Oft wird auf alle derartige Differenzierungen auch ganz verzichtet und sogleich das Volk als ganzes angedet, während prophetische Worte an Einzelne in den Prophetenbüchern eine verschwindende Minderheit darstellen.

⁵ Vgl. etwa G. VON RAD, *Der Heilige Krieg im alten Israel*, (1951) 1969⁵; F. STOLZ, *Jahwes und Israels Kriege* (ATHANT 60), 1972; M. WEIPPERT, »Heiliger Krieg« in Israel und Assyrien (ZAW 84, 1972, 460–93).

⁶ Erst die Elia-Überlieferung mit ihren religionspolemischen Themen (Dürre bzw. Ausschließlichkeitsanspruch) hat einen umfassenderen Anspruch, auf den sogleich näher einzugehen ist. Eine Sonderstellung nimmt die ihr weithin vorauslaufende Elisa-Überlieferung ein; vgl. zu ihr etwa H.-CH. SCHMITT, *Elisa*, 1972; H. SCHWEIZER, *Elischa in den Kriegen* (StANT 37), 1974.

Andere ebenso frappante Differenzen zwischen den »früheren« und den »späteren« Propheten kommen hinzu, die gleichfalls verdeutlichen, daß hier keinesfalls ungebrochene Kontinuität herrscht. Ich erwähne nur zwei der wichtigsten:

1) *Die Rolle der Tradition.* Die Propheten vor Amos berufen sich auf die überkommene Tradition (des Jahwekriegs bzw. des Rechts), um ein emanzipatorisches Königtum, das sich in seinen Idealen weithin an Vorbildern des Alten Orients, besonders Ägyptens und Mesopotamiens, orientierte, in seinem Machtstreben in die Schranken zu weisen. Vereinfachend gesprochen, waren die Propheten in diesem Konflikt die beharrenden, konservativen Kräfte, die Könige dagegen die Neuerer gegenüber den Bräuchen der Richterzeit⁷. Die Propheten ab Amos dagegen konnten sich für ihre harten Urteile über die gesellschaftlichen Verhältnisse ihrer Generation weit weniger auf Tradition berufen als ihre Vorgänger. Sie überstrapazierten, »überforderten« (v.Rad) diese Tradition, die etwa eine Folgerung wie die des Amos in seiner berühmten 4. Vision: »Das Ende ist gekommen für mein Volk Israel« (Am 8,2) oder wie in der Benennung des jüngsten Hoseakindes: »Ihr seid nicht (mehr) mein Volk« (Hos 1,9) nicht kannte⁸. Ein Amos ist in seinen Anklagen und kollektiven Strafankündigungen weit weniger von der Tradition gedeckt als seine Vorgänger; ja, wir lesen immer wieder, wie die Gegner der klassischen Propheten die Tradition gegen diese selbst ins Feld führen (z.B. Mi 2,6ff). Cum grano salis könnte man formulieren, daß die verurteilten Zeitgenossen jetzt die bewahrenden, konservativen Kräfte waren, die klassischen Propheten dagegen das Bild eines intakten Gottesvolkes entwarfen, das den Horizont der Tradition, jedenfalls in deren gängiger Interpretation zu ihrer Zeit, weit überschritt.

2) Mit diesem Traditionsgebrauch hing der *Grad ihrer Ablehnung* durch die Zeitgenossen zusammen. Während die Propheten vor Amos anscheinend zumindest einen gewissen Rückhalt in breiteren Kreisen des Volkes fanden, waren die klassischen Propheten zu ihrer eigenen Zeit Außenseiter der Gesellschaft, die nur bei ihnen eng vertrauten Gruppen, die ihre Worte tradierten, Unterstützung fanden⁹. Ja, die neue Überlieferungsgestalt der Prophetenbücher hängt mit die-

⁷ Vgl. etwa F. CRÜSEMANN, Der Widerstand gegen das Königtum (WMANT 49), 1978, bzw. L. SCHMIDT, Menschlicher Erfolg und Jahwes Initiative (WMANT 38), 1970.

⁸ Bei schwerer Schuld sah die Tradition statt dessen die Bestrafung der Schuldigen vor. Hinzu kam, daß die klassischen Propheten eng definierte Schuldkategorien wie *hāmās* (»lebensbedrohende Gewalttat«: Knierim) oder *dāmīm* (»Blutschuld«) auf Tatbestände ausweiteten, in denen kein Blut floß und Leben »nur« eingeengt, beschränkt wurde.

⁹ Breitere Geltung fanden sie offensichtlich erst im Exil, als ihre Botschaft durch die Zerstörung (Samaritas bzw.) Jerusalems als bestätigt galt und sie dazu verhalfen, die erlebte Katastrophe als Gericht Gottes und nicht als Verwerfung Israels zu deuten.

sem hohen Grad an Ablehnung eng zusammen¹⁰. Wo Propheten die Niederschrift ihrer Worte einmal begründen (besonders in Jes 8,16–18, 30,8; Jer 36), ist stets das von den Hörern abgewiesene Wort im Blick. Die Schriftlichkeit des Wortes garantiert gegenüber hörunwilligen Zeitgenossen die Gültigkeit des Gotteswortes. Die Schriftlichkeit demonstriert, daß das Gotteswort der Propheten mit seiner Ablehnung durch die ersten Hörer nicht am Ende ist, sondern sich neue Menschen sucht, bei denen es zum Ziele kommt, nur daß es sich jetzt um Leser handelt. Man kann spekulativ fragen, ob es Prophetenbücher je gegeben hätte, wenn das mündliche Prophetenwort bei seinen Hörern bereitwillige Aufnahme gefunden hätte; m.E. muß die Frage eindeutig verneint werden. Man müßte dann freilich sogleich spekulativ weiterfragen, ob es die entschiedene Ablehnung der klassischen Propheten durch ihre Generation je gegeben hätte, wenn diese Propheten die überkommene Tradition nicht derart verschärft und radikalisiert hätten, wie sie es taten. Wieder müßte m.E. auch diese Frage verneint werden. Wie immer es sich aber damit verhält, der neue Anspruch der klassischen Propheten, Gottes Willen für das gesamte Gottesvolk anzusagen, ihre Verschärfung und Radikalisierung der Tradition sowie die entschiedene Ablehnung, die sie durch ihre Generation erfuhren, sind eindeutige Indizien dafür, daß die neue Literaturgattung Prophetenbuch Ausdruck eines neuen Verständnisses der prophetischen Funktion war.

III

Bei dieser groben Andeutung der Unterschiede zwischen »früheren« und »späteren« Propheten soll es hier sein Bewenden haben. Wichtiger als deren präzise und vollkommene Beschreibung scheint mir die Beantwortung der Frage zu sein – die m. W. kaum je gestellt worden ist –, wie die alttestamentliche Prophetie selber diesen tiefgreifenden Einschnitt in ihrer Geschichte wahrgenommen und reflektiert hat. Gibt es prophetische Texte, die den Wandel im Verständnis der prophetischen Funktion direkt widerspiegeln? M. W. finden sich zwei derartige Textkomplexe, denen die folgenden Überlegungen nachgehen möchten¹¹:

¹⁰ Das hat insbesondere K. KIDA, Die Entstehung der prophetischen Literatur bei Amos, Diss. München 1972, nachgewiesen.

¹¹ Indirekte Belege finden sich zahlreicher. Ich nenne nur den berühmtesten: die sogenannten Konfessionen des Propheten Jeremia, in denen dieser beschreibt, wie Jahwes Worte in ihm anfangs »Freude und Wonne« auslösten, wenn er sie erhielt (15,16), während sie ihn danach in die unerträgliche Isolation trieben (V. 17), weil Jahwe ihm, statt »lebensdiges Wasser« (2,13) zu sein, zum »Trugbach« wurde (15,18).

a) die Wanderung Elias an den Horeb, um am Ort der Mose-Offenbarung den grundlegend neuen prophetischen Auftrag Jahwes zu erhalten,

b) die Visionsberichte des Amos, in denen der Prophet über seinen Erkenntnisweg von einem früheren zu einem späteren Verständnis prophetischer Funktion Rechenschaft ablegt.

Das evidenteste Beispiel ist *1Kön 19*, die Erzählung von der Wanderung Elias an den Horeb. In ihr fällt jedem sorgfältigen Leser als erstes ins Auge, wie Elia programmatisch mit Mose parallelisiert wird. Ich nenne auswahlweise einige wichtige Parallelen:

a) wie Mose 40 Tage und Nächte auf dem Sinai verbringt, so wandert Elia 40 Tage und Nächte bis zum Horeb¹²;

b) wie Mose bei seiner engsten Begegnung mit Jahwe von diesem in eine Höhle gestellt wird (Ex 33,22), so erlebt Elia seine Gottesbegegnung nach der Nächtigung in einer Höhle, die dem Leser mit Artikel als ihm bekannt eingeführt wird (1Kön 19,9; vgl. V.13);

c) wie Moses Gottesbegegnung mit dem ungewöhnlichen Theophanie-Begriff 'ābar »vorüberziehen« beschrieben wird (Ex 33,22; 34,6), so bei Elia (1Kön 19,11);

d) wie bei Mose findet bei Elia die Gottesbegegnung in den frühen Morgenstunden statt (Ex 34,2.4; 1Kön 19,11)¹³.

Häufig ist bei der Beobachtung dieser Zusammenhänge in der Forschung hervorgehoben worden, daß Elia »als ein zweiter und neuer Mose erscheinen« solle¹⁴, ein alttestamentlich nicht überbietbares Würdeprädikat. Kaum je diskutiert worden ist aber, warum diese Würde gerade Elia zukommt. Es wird ja von keinem anderen Propheten, auch von keiner sonstigen Gestalt des Alten Testaments nach Mose eine Begegnung mit Gott am Berg der grundlegenden Theophanie und des Bundesschlusses mit Israel erzählt.

Auf den ersten Blick könnte man meinen, daß Elias Kampf um die Reinheit des Jahweglaubens und sein Sieg über die Menge der Baalspropheten der Grund der Würde sei. Aber diese Annahme ist aufgrund des Kontextes von 1Kön 19 ausgeschlossen. Dieser Kontext zeichnet einen völlig andersartigen Elia als das

¹² Zum Namen »Horeb« vgl. L. PERLITT, Sinai und Horeb (in: H. DONNER u.a. [Hg.], Beiträge zur alttestamentlichen Theologie. FS W. Zimmerli, 1977, 302–322).

¹³ Vgl. zu zahlreichen weiteren Mose-Parallelen etwa G. FOHRER, Elia (ATHANT 31), 1957, 48f; O. H. STECK, Überlieferung und Zeitgeschichte in den Elia-Erzählungen (WMANT 26), 1968, 110ff; K. SEYBOLD, Elia am Gottesberg (EvTh 33, 1973, 3–18), 10ff; G. HENTSCHEL, Die Elijaerzählungen (EThSt 33), 1977, 103f.185–87; S. WAGNER, Elia am Horeb (in: R. LIWAK – S. WAGNER [Hg.], Prophetie und geschichtliche Wirklichkeit im alten Israel. FS S. Herrmann, 1991, 415–424), 421.

¹⁴ FOHRER, aaO 49; H. GESE, Der Tod im Alten Testament (in: DERS., Zur biblischen Theologie [BEvTh 78], 1977), 46, nennt Elia sogar einen »Moses redivivus, der die Mose-offenbarung ... in gesteigerter Weise fortsetzt«.

vorangehende Kapitel: nicht einen kämpferischen und triumphierenden, sondern einen verzweifelnden, resignierenden und todesmüden Elia¹⁵, der sich unter einem Ginster in der Wüste von Beerscheba zum Sterben niederlegt, auch dies ein typologischer Zug der Erzählung, aber einer, der Elia nicht mit Mose, sondern mit der Hagar der Vätererzählungen (Gen 21) verbindet¹⁶. Woher stammt dann diese – in der Abfolge der Kapitel – so überraschende Resignation? Die entscheidende Antwort nennt die Klage des Propheten in V. 4:

Genug nun, Jahwe, nimm mein Leben, denn ich bin nicht besser als meine Väter!

Der Kontext verdeutlicht, daß mit diesem »nicht besser« kein ethisches Werturteil gefällt wird, sondern die Sinnfrage gestellt ist: Elia hat nicht mehr erreicht als seine Vorgänger. Ein gescheiterter Prophet wünscht sich den Tod.

Nun hat man in neuerer Zeit gelegentlich – m. E. zu Recht für die verwertete Tradition in V. 3–6, zu Unrecht aber für den Kontext – die Resignation Elias als vorübergehende Stimmung gedeutet, die nur Jahwes stärkende Fürsorge in V. 5ff wachrufen sollte, analog der Stärkung Elias durch die Raben zur Zeit der Dürre (17,2ff). Aus einer solchen Sicht ergibt sich dann, daß die Parallelisierung Elias mit Mose den Zweck habe, Israel wieder seine »Entscheidungssituation« bewußt zu machen, »ob es sich von ganzem Herzen Jahwe zuwenden oder zum kanaänischen Baal abfallen« wolle¹⁷, da doch nun im Wirken Elias »Jahwes große Heilstaten in der Geschichte des Volkes Israel ... wieder lebendige Gegenwart« geworden seien¹⁸. Diese freundliche Sicht des Textes, die den sachlichen Bruch zwischen 1Kön 18 und 1Kön 19 einebnet, ergibt sich allerdings nur aufgrund eines hohen Preises: der literarischen Ausschcheidung von V. (14)15–18¹⁹. Was bleibt, ist ein nahezu beliebig deutbares Fragment²⁰. Ein überlieferungsgeschichtliches Wachstum des Textes (etwa V. 3–6 als ursprüngliche Einzelerzählung: Steck) ist denkbar, ja überaus wahrscheinlich; eine literarkritische Abtrennung der Verse (14) 15–18 stellt dagegen eine Operation dar, die der Text als Patient nicht überlebt²¹. Sie geschieht bei den genannten Autoren aufgrund der – berechtigten – Beobachtung der relativ jungen Entstehung der Verse (14)15–18, aber in der – unbe-

¹⁵ 1Kön 19,1–3a ist, wie seit langem erkannt, als redaktionelle Brücke zwischen beiden Kapiteln konzipiert.

¹⁶ Vgl. STECK (s. Anm. 13), 27f.

¹⁷ FOHRER (s. Anm. 13), 50.

¹⁸ HENTSCHEL (s. Anm. 13), 247.

¹⁹ Vgl. neben FOHRER (s. Anm. 13), 36ff, und HENTSCHEL (s. Anm. 13), 56ff. 223ff, auch J. GRAY, I and II Kings (OTL), 1970², 374.410; E. WÜRTHWEIN, Die Bücher der Könige (ATD 11/2), 1984, 226ff, und TH. SEIDL, Mose und Elia am Gottesberg (BZ N.F. 37, 1993, 1–25), 11.

²⁰ SEIDL, ebd., rechnet explizit mit Textverlust; WÜRTHWEIN, ebd., rekonstruiert eine wenig plausible Wallfahrtserzählung.

²¹ In der wiederum programmatischen Theophanieschilderung der Verse 11ff ist die »Stimme« Jahwes, die den Naturgewalten Sturm – Erdbeben – Feuer kontrastierend entgegengestellt wird, kaum von seinem Reden zu trennen, das nach V. 13 von der »Stimme« ausgeht; vgl. SEIDL (s. Anm. 19), 17f, im Gefolge von STECK (s. Anm. 13), 118, und J. JEREMIAS, Theophanie (WMANT 10), 1977², 203. Alle Erwartung des Lesers ist also auf die Gottesrede gerichtet, die in V. 15–18 folgt.

rechtigten – Absicht, einen älteren Kern des Textes isolieren zu können, und vor allem unter der grundsätzlichen Verkenning der Programmatik des Kapitels: 1Kön 19 ist als Ganzes »eine theologische Grundierung, Zentrierung und Interpretation der Elia-Geschehnisse, das heißt, daß die Elia-Überlieferungen von dieser Mitte her gelesen und verstanden werden wollen«²². Ein solcher abschließender Deuterahmen der Elia-Erzählungen aber steht zeitlich nicht am Anfang, sondern am Ende der textlichen Ausgestaltung²³.

Elias Resignation (V.4) sagt im Sinne des Kapitels nichts Abschließendes über den Propheten aus, sondern leitet die folgenden Ereignisse erst ein. Sie findet ihre Präzisierung und notwendige Explikation in der Klage Elias, die dieser in der Stunde der Gottesbegegnung am Horeb Jahwe entgegenhält (V.14)²⁴; der Kontrast zum Triumph des Propheten auf dem Karmel wird durch sie fast unerträglich zugespitzt:

Leidenschaftlich geeifert habe ich für Jahwe, den Gott der Heerscharen,
haben doch die Israeliten deinen Bund verlassen²⁵,
haben sie doch deine Altäre eingerissen
und deine Propheten mit dem Schwert getötet;
ich bin allein übriggeblieben – und jetzt suchen sie mir das Leben zu nehmen.

Hier werden eine Religion bzw. ein Glaube an ihrem Ende dargestellt: ohne Gotteskontakt, ohne Kultstätte und ohne Propheten – außer Elia. Dieses Ende aber haben nicht etwa fremde Mächte (Isebel) oder Feinde im Innern (Baalanhänger) heraufgeführt, sondern die Anhänger dieses Glaubens selber. Ihre Entschlossenheit, dem destruktiven Handeln zum endgültigen Erfolg zu verhelfen, steht unmittelbar vor der Vollendung; nur noch Elia ist ihnen im Weg. Anders ausgedrückt: In dieser Lage eines darniederliegenden Glaubens ist die Wahrheit Gottes ausschließlich in Elia greifbar.

Nun versteht sich von selbst, daß mit solchen zugespitzten Sätzen nicht einfach vordergründig die historischen Verhältnisse der Eliazeit beschrieben werden sollen. Es genügt der Seitenblick auf das vorangehende Kapitel, in dem erzählt wird, wie einer der höchsten Minister des Staates, dem die Palastverwaltung unterstand und der ein Sympathisant Elias war, Obadja, unter Einsatz sei-

²² WAGNER (s. Anm. 13), 420. Vgl. auch den Nachweis STECKS (s. Anm. 13), 23, daß 1Kön 19 schon die vorangehenden Elia-Erzählungen »als festformulierte voraussetzt«.

²³ Das hat in aller Deutlichkeit schon vor drei Jahrzehnten die genannte Monographie von Steck gezeigt, nur daß sie m.E. 1Kön 19 (im Blick auf die unbestreitbar verarbeiteten Erfahrungen der Aramäerkriege) erheblich zu früh ansetzt.

²⁴ Den Sinn der Verdopplung der Klage in V.10 haben unabhängig voneinander HENTSCHEL (s. Anm. 13), 77f, und R. SMEND, *Das Wort Jahwes an Elia* (1975; in: DERS., *Die Mitte des Alten Testaments. Ges.St. I [BEvTh 99]*, 1986, 138–153), 139, ähnlich und sehr plausibel erklärt.

²⁵ Statt »deinen Bund« bietet LXX in V. 10 und (teilweise) in V. 14: »dich«, möglicherweise die ältere Lesart.

nes Lebens 100 Jahre-Propheten vor der Verfolgung durch die phönizische Königin Isebel verbarg und sie mit Nahrung versorgte (1Kön 18,4.13). Die Differenz liegt klar zutage. Sie ist nicht nur darin zu erkennen, daß Elia in 1Kön 19,14 allein ist (wie er ähnlich programmatisch auch in 1Kön 18,22 den zahlreichen Baalpropheten allein gegenübersteht), sondern auch darin, daß in 1Kön 18 die phönizische Königin Isebel die Propheten verfolgte, in 1Kön 19,14 aber ganz Israel das gleiche tut, weil ganz Israel sich von Jahwe (bzw. seinem Bund) abgewandt hat²⁶. Unter diesen Umständen erhält die Resignation des Propheten fast tragischen Charakter, weil eine Situation gezeichnet ist, in der die Wahrheit allein in ihm verkörpert ist.

Aus welcher Zeit stammt dann aber diese so ungewöhnlich programmatische Prophetenerzählung mit ihrer Parallelisierung von Elia mit Mose bei gleichzeitiger Konzentration der Wahrheitsfrage einzig und ausschließlich auf Elia? Sucht man nach Analogien, wird man ohne Mühe auf die Jeremia-Überlieferung verwiesen²⁷. Die Resignation eines Propheten angesichts der Erfolglosigkeit seines Wirkens, die bis zum – vergeblichen – Versuch führt, sich aus dem Prophetenamt zu lösen, ist (vor der sehr andersartigen Jona-Novelle) nur einmal außerhalb von 1Kön 19 belegt: in den sogenannten Konfessionen des Propheten Jeremia (vgl. bes. Jer 20,7–9). Gleichermassen ist die Klage, ganz Israel habe – ohne jegliche Ausnahme – sich von Gott abgewandt und Jahwe »verlassen«, charakteristisch für die Prophetie Jeremias, und zwar durchgehend für ihre unterschiedlichen Überlieferungsstufen²⁸. Diese Beobachtungen führen zu dem Schluß, daß Prophetenkreise aus dem Umfeld der Jeremiatradition in 1Kön 19 darstellen, wie jene Prophetie begonnen hat, und zwar bei Elia begonnen hat, mit der sie sich beschäftigt²⁹ und die für sie nicht nur die einzig wahre Prophetie ist, sondern darüber hinaus der einzige Ort, an dem in einer religiös gleichgültig gewordenen Generation die Wahrheit Gottes noch anzutreffen ist. Kurzum: Für Prophetenkreise des beginnenden 6. Jahrhunderts v. Chr. ist 1Kön 19 so etwas wie die Ätio-

²⁶ Diese Differenz hat am klarsten wiederum STECK (s. Anm. 13), 24.30.109ff u.ö., herausgestellt.

²⁷ Das hat deutlich schon E. VON NORDHEIM, Ein Prophet kündigt sein Amt auf. Elia am Horeb (in: DERS., Die Selbstbehauptung Israels in der Welt des Alten Orients [OBO 115], 1992), 147f, erkannt; vgl. auch SEIDL (s. Anm. 19), 23. Vorsichtiger formuliert W. THIEL: »... aus einigem Abstand von der Zeit Elias ... , mindestens ... die Zeit nach Hosea«: Zu Ursprung und Entfaltung der Elia-Tradition (in: K. GRÜN WALDT/H. SCHROETER [Hg.], Was suchst du hier, Elia?, 1995, 27–39), 38f.

²⁸ Für die Totalität der Schuld denke man etwa an die Bilder in Jer 5 (alle, Große und Kleine, sind schuldig) und Jer 6 (die Nachlese des prophetischen Winzers ist vergeblich; keine Rebe ist zu finden); zum »Verlassen Jahwes« vgl. Jer 1,16; 2,13.17.19; 5,7.19 u.ö.

²⁹ Vgl. Jer 28,8: »Die Propheten vor mir und vor dir haben seit alters ... Krieg, Unheil und Pest geweissagt«.

logie der kritischen Gerichtsprophetie³⁰, die zugleich Schriftprophetie im zuvor genannten Sinne ist.

Trifft diese Annahme zu, muß der Hauptton in 1Kön 19 auf den neuen Auftrag fallen, den der verzweifelte Elia am Berg der grundlegenden Gottesbegegnung Israels empfängt und der durch die vorangehende Theophanie dem Auftrag zum Bundesschluß in Ex 24 an die Seite gestellt ist. Nach 1Kön 19,15–18 soll Elia drei Gestalten durch Salbung berufen und installieren: zwei Könige, beide mordgierige Usurpatoren, deren einer, Jehu, in blutiger Revolution die gesamte Omri-Dynastie ausrotten wird, deren anderer, Hasael, als Israels Erbfeind die ein Jahrhundert währenden blutigen Aramäerkriege initiieren wird, und einen Propheten, Elisa, seinen Nachfolger. Es wird angekündigt, daß alle drei Gestalten furchtbar töten werden, bis nur noch der kleine Rest der 7000 übrig ist, deren Knie sich nicht vor Baal gebeugt hat. Natürlich weiß nicht erst die kritische Wissenschaft unseres Jahrhunderts, sondern schon der Erzähler selbst, daß der historische Elia nur Elisa berufen wird und erst dieser (bzw. seine Schüler) mit den genannten Königen in Beziehung treten wird. Ebensogut weiß er, daß Elia seinen Nachfolger nicht salben, sondern durch Mantelwurf berufen wird, wie es die unmittelbar folgende ältere Perikope V.19–21 darlegt. Wenn es ihm trotzdem um die unlösliche Verbindung dieser drei so verschiedenen Männer geht, die in der gemeinsamen Salbung, d.h. in ihrer öffentlichen Einsetzung zum Zweck des Tötens³¹, zum Ausdruck kommt und in der gemeinsamen Herleitung ihrer Taten vom Auftrag Gottes an Elia, so deshalb, weil mit der Berufung Elis durch Elia Prophetie eine völlig neue Bestimmung erhält. 1Kön 19 verdeutlicht, daß prophetische Funktion seit Elia etwas Furchtbares ist: Elia muß im Auftrag Gottes die Vernichtung des Gottesvolkes ins Werk setzen, Elisa muß sie sogar durchführen, terminologisch in nichts von den beiden blutrünstigen Königen unterschieden. Analog ist Jeremia, aus dessen Tradentenkreisen 1Kön 19 am ehesten stammt, gerufen, den furchtbaren Babylonierkönig Nebukadnezar als Jahwes Strafwerkzeug zu deuten, der – im Namen Jahwes! – Jerusalem zerstören wird.

Elias Prophetie *vor* seiner Wanderung an den Horeb war nach 1Kön 18 leidenschaftlicher Kampf um die Erkenntnis Jahwes zur Zeit der Gefahr seiner Verwechslung mit Baal: voller Hoffnung geführt und im Triumph am Karmel

³⁰ Ähnlich spricht SEYBOLD (s. Anm. 13), 17, von 1Kön 19 als einer »prophetischen Apologie«, mit der »eine bisher in Israel nicht gekannte prophetische Aktivität ... ihre Rechtfertigung suchte«. SMEND (s. Anm. 24), 151, nennt »das eigentliche Thema« von 1Kön 19 »die Prophetie schlechthin«, und THIEL (s. Anm. 27), 38, formuliert treffend: »Elia und die Elia-Überlieferung werden anscheinend zum Medium des Ausdrucks prophetischer Erfahrungen«.

³¹ SEYBOLD (s. Anm. 13), 14, spricht zu Recht von einer »theologischen Stilisierung«.

endend. Prophetie *seit* seiner von Gott initiierten Wanderung an den Horeb³² dient dazu, Gottes tödlichem Vernichtungswillen zum Vollzug zu verhelfen. Um es in der Sprache der Erzählungen von den alten Jahwekriegen, die aufgegriffen wird, auszudrücken: Wie Israel bisher Gottes Macht in Wundern der Rettung erfuhr, durch die es vor militärischer Übermacht bewahrt wurde, so wird es jetzt die gleiche Macht Gottes mit umgekehrtem Vorzeichen erleben und damit Vernichtung statt Rettung, Tod statt Leben, weil Gott auf Seiten der Feinde ist. Der Prophet hat nicht mehr Gottes Wunder zu deuten (vgl. etwa Ex 15,20f), sondern im Namen Gottes die Feinde zu rufen (Elia) bzw. selber – durch die Macht seines Wortes – tödlich zu wirken (Elisa). Der Rest der 7000 aber ist nicht primär Hoffnungszeichen, sondern Beleg für den vollzogenen Bann, d.h. für die Totalvernichtung³³.

Ich breche den Gedankengang hier ab, um ihn am Ende der Darlegungen noch einmal kurz aufzugreifen, weil 1Kön 19, wie sich gezeigt hat, der jüngere der beiden Texte ist, die programmatisch den Wandel von den »früheren Propheten« zu den »späteren Propheten« thematisieren. Zuvor soll der ältere Text betrachtet werden, der – wenn wir 1Kön 19 zutreffend eingeordnet haben – mehr als eineinhalb Jahrhunderte vorausgeht.

IV

Kein Prophet vor Jeremia hat derart grundsätzlich über seine Funktion gesprochen wie *Amos* in seinen *Visionsberichten*. Amos hat seine Visionen nacheinander empfangen, vermutlich in längeren zeitlichen Abständen; jedenfalls nehmen die Visionen auf unterschiedliche Jahreszeiten Bezug, und zwar in der Reihenfolge, die der Abfolge des Jahres entspricht³⁴. Der Leser der schriftlichen Visionsberichte soll die Visionen jedoch keineswegs einzeln und separat aufnehmen, sondern soll sie in ihrem sachlichen Zusammenhang verstehen. Dazu sind

³² Die geläufige Rede von einer »Wallfahrt« Elias ist dem Text ganz und gar unangemessen.

³³ Vgl. dazu den Nachweis von STECK (s. Anm. 13), 106f. Die hoffnungsvollen Assoziationen des Restgedankens in V. 18 könnten mit der Thematik des Nordreichs zusammenhängen; auch die – verhaltene – Heilsverkündigung des Propheten Jeremia richtet sich, wie oft beobachtet, an die Bevölkerung des Nordreichs, die Gottes Gericht schon erfahren hatte.

³⁴ Die in der 1. und 4. Vision erwähnten Jahreszeiten – die Zeit der »Spätsaat« (*lqš*) im Frühjahr und die Zeit des »Sommerobstes« (*qjš*) im Herbst – sind schon im ältesten Kalender Palästinas, dem achteiligen sogenannten Bauernkalender von Gezer (10./9. Jahrhundert v. Chr.), als »Monats«-Namen belegt (letzterer in der älteren Form *qš*); vgl. etwa ANET³ 320; K. JAROŠ, Hundert Inschriften aus Kanaan und Israel, Fribourg 1982, Nr. 11.

ihm die ersten vier Visionen bis in Einzelheiten hinein paarweise angeordnet; je zwei Visionen laufen auf eine analoge Erkenntnis hinaus, wobei die jeweils zweite innerhalb des Paares die erste steigert. Viel wichtiger aber ist, daß die beiden Visionenpaare in schärfstem sachlichen Kontrast zueinander stehen. Amos selber ist über die Visionen einen Erkenntnisweg geführt worden, der für ihn unumkehrbar war und in allen anderen Texten des Amosbuches schon vorausgesetzt wird; insofern dienen die Visionsberichte innerhalb des Amosbuches als (nachträgliche) Legitimation der Botschaft des Amos. Der Leser der Visionsberichte aber wird mit diesem Erkenntnisweg als einem fertig vorliegenden und abgeschlossenen konfrontiert, den er sinnvoll, wie die paarweise Gestaltung der Visionen zeigt, nur als ganzen, d.h. vom Ergebnis her wahrnehmen darf, ohne bei den Zwischenstadien zu verweilen. Wie Strophen eines Gedichts wollen die Visionsberichte in ihrer künstlerischen Gestaltung aufeinander bezogen gelesen werden³⁵.

Die ersten beiden Visionen (Am 7,1–3.4–6) führen dem Propheten jeweils ein verheerendes Unheil vor Augen, das Jahwe im Augenblick der Schau in die Wege leitet. In der ersten Vision ist es einer jener gefürchteten Heuschreckenschwärme, wie sie bis zum Beginn unseres Jahrhunderts Palästina immer wieder heimgesucht und alles Pflanzenwachstum vernichtet haben, im Falle der Vision besonders gefährlich, weil der Spätwuchs des Korns im Frühjahr betroffen ist und damit das lebensnotwendige Getreide vor den langen regenlosen Sommermonaten; in der zweiten Vision schaut Amos steigernd einen kosmischen Brand, der die gesamten Grundwasservorräte der Erde vertilgt, so daß jegliches Pflanzenwachstum von vornherein unmöglich wird³⁶. Beide Male begehrt der Prophet beim Vorgang der Schau leidenschaftlich auf: »Mein Herr Jahwe, vergib doch!« heißt es in der ersten Vision, womit zum Ausdruck gebracht wird, daß der Zusammenhang von Unheil und Schuld des Volkes dem Propheten sogleich evident ist; »mein Herr Jahwe, halt doch ein!« heißt es, deutlich verzagter, in der zweiten Vision. Beide Male ist die Begründung der Bitte wörtlich identisch: »Wie soll Jakob bestehen, er ist doch so klein!« Amos appelliert nicht an Gottes Gerechtigkeit, als sei die Strafe unangemessen hart für die geschehene Schuld, sondern er appelliert an Gottes Mitleid, indem er mit »Jakob« jene Bindung Gottes an Israel benennt, die später technisch »Erwählung« genannt wird, und mit der »Kleinheit« Jakobs auf die totale Angewiesenheit des Gottesvolkes auf seinen Herrn anspielt. Als Gott den Namen »Jakob« hört, hält er mitten im Strafen inne: »Da ließ es sich Jahwe leid sein: 'Es soll nicht geschehen' (bzw.: 'auch das soll nicht

³⁵ Das gilt auch noch im gegenwärtigen Text, in dem sie durch zwei lange kommentierende Textkomplexe (Am 7,9–17; 8,3–14) voneinander getrennt worden sind.

³⁶ Vgl. zur Diskussion der strittigen Einzelheiten der Schau J. JEREMIAS, *Der Prophet Amos* (ATD 24/2), 1995, z.St.

geschehen'), hat Jahwe gesagt«. Der fürbittende, Gott bedrängende Prophet bewahrt sein Volk vor der Katastrophe. Würde der Text hier abbrechen, müßte er besagen: Das Gottesvolk lebt davon, daß es Propheten wie Amos hat, die es selbst im Stadium großer Schuld vor Gottes Strafgericht bewahren.

Aber die beiden folgenden Visionen (7,7f; 8,1f), wiederum paarweise gestaltet, besagen genau Gegenteiliges. Jetzt schaut Amos kein Geschehen wie in den ersten beiden Visionen, sondern ein statisches Bild, das der Deutung bedarf, ein Symbol. In der 3. Vision ist es ein seltenes Metall, Zinn, das Gott in seiner Hand hält, während er auf einer Mauer aus dem gleichen Metall steht³⁷, in der 4. Vision ist es ein Korb mit (bzw. für) Sommerobst. Beide Male wird Amos von Gott gefragt, was er schaut; beide Male antwortet er mit der Nennung des Symbols: Zinn bzw. Sommerobst. Wie der Kontext zeigt, ist mit den Fragen Gottes mehr und anderes gemeint als die Vergewisserung, daß Amos die Vision verstanden hat: Indem der Prophet in der Vision das geschaute Symbol benennt, ruft er dessen Wirklichkeit herbei. Beide Male wird ihm erst jetzt die Deutung des Symbols eröffnet, beide Male in einem überraschenden Wortspiel. In der 3. Vision heißt es: »Siehe, ich bin jetzt dabei, Zinn mitten in mein Volk Israel zu legen«, das heißt wohl: Waffen in Israel hineinzutragen, zugleich aber im Wortspiel ('*ānāk* »Zinn« – '*ānoki* »ich«): selber tödlich in Israels Mitte zu treten (vgl. Am 5,17); in der 4. Vision lautet das Wortspiel: »Gekommen ist der Sommer / das Ende (*qjṣ* – *qṣ*) zu meinem Volk Israel«. Beide Visionen enden wörtlich identisch, auf diese Weise unlöslich aufeinander bezogen: »Ich kann nicht mehr (schonend) an ihm (d.h. Israel) vorübergehen«. Mit dem »nicht mehr« ist kontrastierend der Bezug zu den ersten Visionen hergestellt. Wo für Gott ein '*ābar l'* (»vorübergehen an«) nicht mehr möglich ist, tritt sein '*ābar b'* ein, sein tödliches »Hindurchschreiten durch« (Am 5,17), ein Begriff, der in der Tradition die tödliche Präsenz Gottes in der Passnacht umschreibt (Ex 12,12.23).

Es folgt als Höhepunkt eine 5. Vision (Am 9,1–4), die ohne Parallele steht und Amos verdeutlicht, wie »das Ende« kommt: Gott zerstört sein eigenes Heiligtum und macht auf diese Weise jeden Gotteskontakt für Israel unmöglich. Die Folge ist panische Flucht, ohne jegliche Aussicht auf Erfolg.

³⁷ Um die Art des Metalls und die Assoziationen, die sich mit ihm verbinden, ist seit dem Beginn unseres Jahrhunderts, besonders aber in den letzten Jahrzehnten viel gestritten worden. Da Zinn nie rein, sondern zur Legierung mit Kupfer zu Bronze verwendet wird, ist wohl auf Waffen angespielt, für die Bronze primär verwendet wurde. Kupfervorkommen gibt es in Palästina selbst, das kostbare Zinn mußte über Zypern importiert werden. Vgl. zur Diskussion der Deutungsmöglichkeiten J. JEREMIAS, aaO 101–103, und ausführlicher DERS., Das unzugängliche Heiligtum. Zur letzten Vision des Amos (Am 9,1–4) (in: DERS., Hosea und Amos. Studien zu den Anfängen des Dodekapropheten [FAT 13], 1996, 244–256), 246–248 mit Lit.

V

Im scharfen Kontrast der Visionspaare sagen die Visionsschilderungen primär etwas *über Gott* aus, und so sind sie in aller Regel auch mit Recht ausgelegt worden. Es gibt eine Grenze der göttlichen Geduld angesichts eines Ausmaßes an Schuld, das ihm ein Verschonen seines Volkes unmöglich macht. Solange Gott es eben vermag, verschont er Israel – aufgrund seiner Bindung, die der Begriff »Jakob« in der Fürbitte ausspricht. Er tut es selbst dann noch, wenn ihm ein Vergeben der Schuld schon nicht mehr möglich ist.

Die ersten beiden Visionen unterscheiden theologisch sorgfältig zwischen Vergebung und Verschonung³⁸. Amos bittet in der 1. Vision um Vergebung – in der 2. Vision wagt er es nicht mehr – und erreicht statt ihrer Verschonung. Wäre seine Bitte im Vollsinn gewährt worden, wäre nach alttestamentlichem Verständnis die Schuld beseitigt gewesen³⁹. Die Abfolge der Visionen impliziert, daß eine derartige Nachsicht Gott von Anbeginn der Visionen nicht mehr möglich war. Vielmehr fällt er, weil er nicht mehr vergeben kann, seinem eigenen Strafwillen in den Arm – solange er es vermag. Sein Wille zum Verschonen ist ein Äußerstes zur Rettung Israels, wenn Vergebung schon nicht mehr möglich ist. Aber auch diese letzte Weise einer Bewahrung seines Volkes stößt an ihre Grenze. Es gibt ein Maß an Schuld, das sie unmöglich macht. Dann tritt der Tod Israels ein, sein Ende, wie es die 4. Vision nennt.

Die Visionen des Amos sagen aber zugleich – und nicht weniger gewichtig – etwas *über den Propheten* und seine Funktion aus⁴⁰. Amos bzw. seine Vertrauten veröffentlichten die Visionen, die von Haus aus intime Gotteserfahrungen darstellen, um nach außen zu dokumentieren, daß Amos weder freiwillig noch gern zu dem harten Ankläger Israels geworden ist, als der er auftreten mußte. Er hat sich, solange er es vermochte, mit aller Kraft gegen das von Gott geplante Unheil zur Wehr gesetzt. Ein Prophet wie Amos ist etwas anderes als ein Trichter, in den Gott von oben sein Gotteswort gießt, das die Adressaten unverändert als verständliches Menschenwort erreicht. Amos ist am Gestalten des Gotteswortes mitbeteiligt. Er wehrt sich gegen Gottes Unheilspläne und tut dies zunächst erfolgreich wie andere (vor und) nach ihm⁴¹. Höher kann man

³⁸ Das hat schon in aller Klarheit H. W. WOLFF, Dodekapropheten 2. Joel und Amos (BK XIV/2), 1985³, 344, erkannt; vgl. genauer J. JEREMIAS, Die Reue Gottes. Aspekte alttestamentlicher Gottesvorstellung (BSt 65), 1975, 40ff (erscheint in erweiterter 2. Auflage 1997).

³⁹ Es genügt dafür auf die Tatsache zu verweisen, daß *nāsā'* 'āwōn »die Schuld tragen«, d.h. unter den Folgen der Schuld zu leiden haben, mit göttlichem Subjekt »vergeben« heißt.

⁴⁰ Das hat schärfer als alle seine Nachfolger E. WÜRTHWEIN, Amos-Studien (1950; in: DERS., Wort und Existenz, 1970, 68–110), 86–93, erkannt, nur daß seine Kategorien (»Heilsnabi – Unheilsprediger«) nicht mehr die heutigen sind.

⁴¹ Erinnerung sei nur an den Vorwurf Ezechiels an die gegnerischen Propheten, sie seien in der Stunde der Gefahr »nicht in die Bresche getreten« (Ez 13,5), oder an die dtr Sicht,

von einem Propheten kaum denken. Ein Prophet wie Amos während der ersten beiden Visionen steht als Mittler zwischen Gott und Volk. Er teilt dem Volk den Willen Gottes mit, wie er ihn in Auditionen und Visionen erfährt, aber er vertritt gleicherweise das Volk vor Gott, indem er sich in der Fürbitte für es einsetzt. Er wird um dieser Gebetsvollmacht willen von Gliedern des Volkes in verschiedensten Notlagen aufgesucht (vgl. etwa 1Sam 9,6; 1Kön 14,1ff; 2 Kön 1,2ff; Jes 37,1ff; Jer 37,3ff)⁴².

Ein Prophet wie Amos ab der 3. Vision ist ein völlig andersartiger Funktionsträger. Er ist einerseits in seiner Vollmacht beschränkt, geradezu amputiert, insofern ihm die Möglichkeit seines Einsatzes gegen Gottes Unheilspläne und für sein Volk genommen worden ist⁴³. Wo Gott nicht mehr verschonen kann, kann ein Prophet nicht mehr auf das Verschonen Gottes einwirken. Aber andererseits ist die Vollmacht des Propheten erheblich gesteigert. Denn wie er nun, von der Möglichkeit zur Fürbitte abgeschnitten, ganz auf die Seite des strafenden Gottes treten muß, so ist auch seine Rede dem vormaligen Zwiespalt entnommen, daß sie gleicherweise Rede im Auftrag Gottes und Rede an Gott zugunsten des Volkes war. Jetzt ist sie eindeutig, ist nur noch Wiedergabe des Redens Gottes, auch wenn dieses für den Propheten ein furchtbares und erschreckendes Reden ist, das er lieber nicht weitergeben würde. Wie Amos und seine Nachfolger hat sich kein Prophet zuvor uneingeschränkt einzig als Sprachrohr Gottes verstanden – und sei es des richtenden Gottes.

Letztlich haben die großen programmatischen Identifikationen von göttlichem und prophetischem Reden in den späteren Jahrhunderten ihre Wurzel in diesem Wandel des Verständnisses der prophetischen Funktion bei Amos. Ich erinnere nur an die beiden wichtigsten:

1) Wenn der Prophet Jeremia in seinen Auseinandersetzungen mit gegnerischen Propheten zu der berühmten Definition des Wortes Gottes gelangt, der zufolge es »wie Feuer (wirkt) und wie ein Hammer, der Felsen zerschlägt« (Jer 23,29), so wird mit diesen Bildern vornehmlich der Zwangscharakter des Wortes festgehalten (im Kontrast zum leichter manipulierbaren Traum). Denn bevor der Prophet im Aussprechen des Wortes das Volk die erschreckende Wirkung des Wortes spüren läßt, erfährt er sie zunächst an sich selbst, wird durch sie seiner Sinne beraubt (23,9) oder möchte sich aus ihrer Umklammerung lösen und kann es doch nicht (20,9).

2) In der ebenso grundlegenden Definition des Wortes Gottes bei Deuteronesaja wird dieses wie ein Werkzeug beschrieben, das seine Wirkung so sicher

daß Mose mit seiner Fürbitte das zum goldenen Kalb abgefallene Volk vor der Vernichtung bewahrt habe (Ex 32,9–14).

⁴² Vgl. Näheres zu diesem Vorgang bei J. JEREMIAS, Kultprophetie und Gerichtsverkündigung in der späten Königszeit Israels (WMANT 35), 1970, 140ff.

⁴³ Vgl. das an Jeremia ergehende Verbot der Fürbitte in Jer 7,16; 11,14; 14,11.

zeitigt wie Regen und Schnee, die Gott sendet, die Erde zu feuchten. Nur wird jetzt durch den Vergleich die Wirkung nicht als eine furchterregende, sondern als eine lebensspendende und heilschaffende charakterisiert (Jes 55,10f).

Um es anders auszudrücken: Die Propheten seit Amos treten mit einem Wahrheitsanspruch auf, den die ältere Prophetie so noch nicht kannte. Wo diese ältere Prophetie mit Hilfe der Tradition gegen ein sich mehr und mehr aus sich selber begründendes Königtum und eine Tendenz zum Synkretismus argumentierte, da beanspruchen Propheten seit Amos, Gottes definitives Urteil über eine ganze Generation zu sprechen, ein Urteil, wie es in seiner Härte und Konsequenz in keiner Tradition vorgezeichnet war.

Zugespißt formuliert: Der Wandel von den »früheren« zu den »späteren« Propheten, der in der Entstehung der neuen Literaturgattung Prophetenbuch seinen Ausdruck fand, hat sich in der Biographie des Amos selber vollzogen und in den Visionsberichten seinen formelhaften Ausdruck gefunden. Denn die Prophetenbücher setzen beides gleicherweise voraus:

1) den gesteigerten Wahrheitsanspruch der Propheten, Gottes gültiges Urteil nicht nur für bestimmte Menschen oder Gruppen, sondern für das gesamte Gottesvolk zu sagen, und

2) den Widerstand der Zeitgenossen, die keineswegs bereit waren, diesem prophetischen Urteil – d.h. ihrer eigenen Verurteilung – widerspruchslos zuzustimmen, sondern die sich an die Aussagen der Tradition über Gottes Güte und Barmherzigkeit klammerten.

Die Gattung der Prophetenbücher aber geht auf Gruppen zurück, die sich partiell auf die Seite der Propheten schlugen und die mit der Schriftlichkeit die Gültigkeit der prophetischen Worte festhalten wollten, gerade wo diese Worte noch nicht geschichtliche Erfahrung geworden waren und von der Mehrheit der Zeitgenossen um so entschiedener abgelehnt wurden.

VI

So gewiß beide behandelten Texte, 1Kön 19 und die Visionberichte des Amos, den gewichtigsten Wandel in der Geschichte der Prophetie thematisieren, der zur Entstehung prophetischer Bücher führte, so deutlich sind sie untereinander auch wieder charakteristisch unterschieden. Während die Visionsberichte des Amos definitiv vom »Ende« Israels reden, blickt 1Kön 19 andeutend über die Mauer des göttlichen Vernichtungshandelns hinweg (V.18), und die programmatische Parallelisierung Elias mit Mose, die in einer zweiten Sinaioffenbarung gipfelt, läßt im Zusammenhang mit der Berufung Elisass zum Nachfolger – eine in der Prophetie analogielose Sukzessionsregelung – eine Fortsetzung prophetischer Erfahrungen nach Art derjenigen des Elia für die kommenden Propheten erwarten.

Dennoch ist die innerbiblische *Wirkungsgeschichte* beider Texte, die hier nur noch mit einem Seitenblick und exemplarisch berührt werden kann, äußerlich zwar sehr unterschiedlich, der Sache nach aber erstaunlich ähnlich verlaufen. Für die Eliatradition mag die Betonung der Einzigartigkeit des Propheten als Beispiel dienen. Wie wir oben sahen, ist für die Klage Elias vor Jahwe am Horeb charakteristisch, daß dem Ende des Gottesverhältnisses und dem Ende des legitimen Gottesdienstes in Israel das Töten aller Propheten außer Elia entspricht (1Kön 19,14). Die Wahrheit Gottes ist damit nur noch und ausschließlich in dem einen Propheten, Elia, vorhanden. Auffälligerweise gebraucht nun aber die von Haus aus ältere Erzählung über das Gottesurteil auf dem Karmel die gleiche Begrifflichkeit für Elias Auseinandersetzung mit den Baalspropheten. Der Menge der Baalspropheten steht auf dem Karmel der eine und einzige wahre Prophet gegenüber, »allein übriggeblieben als Prophet Jahwes« (1Kön 18,22), obwohl doch wenige Verse zuvor von der Rettung der 100 Propheten Jahwes durch Obadja die Rede war (V. 4.13). In der Endfassung der Karmelerzählung ist die prophetische Wahrheitsfrage längst gelöst von ihrer inhaltlichen Zuspitzung auf die Gerichtsverkündigung für Israel. Sowohl der richtende Gott von 1Kön 19 als auch der triumphierende Gott von 1Kön 18 sind vertreten durch den *einen* Propheten. Ein tiefes Mißtrauen gegenüber jeder großen Anzahl an Propheten durchzieht beide Texte, analog der Auseinandersetzung Micha ben Jimlas mit den 400 Propheten (1Kön 22) und analog der Auseinandersetzung Jeremias mit seinen Gegnern (vgl. bes. Jer 23,25ff). Programmatisch ist dieses Prophetenverständnis in Dtn 18 festgehalten: Um die verbindliche Wahrheit der Sinaioffenbarung unverfälscht zu erhalten, gibt Gott jeder Generation einen Propheten »wie Mose« (V. 18): einer genügt, weil die Wahrheit Gottes eine ist.

Eine ganz ähnliche Tendenz spiegelt die Wirkungsgeschichte der Visionsberichte des Amos wider. Ich nenne zwei Beispiele⁴⁴. Zum einen bestand für spätere Generationen ein dringendes Bedürfnis, bei der Deutung der Amos-Visionen den Punkt genau zu benennen, an dem Gottes Geduld zum Verschonen ein für allemal endet. Als Antwort auf diese Frage steht im Amosbuch, den ursprünglichen Zusammenhang der Visionen durchbrechend, die bekannte Erzählung vom Konflikt des Priesters Amazja mit dem Propheten Amos in Bet-El, in deren Verlauf Amos ein Auftreten in Bet-El vom Priester verboten wird. Auf die Einzelheiten des Konflikts kann ich in diesem Zusammenhang nicht eingehen, möchte mich vielmehr ganz auf die Funktion der Erzählung im Kontext beschränken,

⁴⁴ Ich lasse dabei intensiver untersuchte Felder der Wirkungsgeschichte bewußt außer acht; vgl. etwa R. SMEND, »Das Ende ist gekommen«. Ein Amoswort in der Priesterschrift (1981; in: DERS., Die Mitte des Alten Testaments [s. Anm. 24], 154–159; W. H. SCHMIDT, Nachwirkungen prophetischer Botschaft in der Priesterschrift (in: FS M. M. Delcor [AOAT 215], 1985, 369–377); W. BEYERLIN, Reflexe der Amosvisionen im Jeremiabuch (OBO 93), 1989.

mit dem sie terminologisch vielfältig verzahnt ist⁴⁵. In diesem Kontext besagt sie, daß Gottes Möglichkeiten zum Verschonen seines Volkes dort an ihre Grenzen gelangen, wo ein selbstherrlicher Staat, den der Priester Amazja repräsentiert, dekretiert, wo und unter welchen Bedingungen Gottes Prophet, bzw. genauer: Gott durch seinen Propheten, reden darf. Israel ist noch nicht verloren, wenn es vor Gott und im menschlichen Miteinander schuldig wird; wohl aber ist es rettungslos verloren, wenn seine staatlichen Repräsentanten⁴⁶ Gottes Propheten das Reden verbieten, der ihm doch seine Schuld aufdecken und es somit zur Besinnung bringen möchte. Wiederum wird deutlich, wie eng auch für diesen Text Gottes Wahrheit und sein Prophet zusammengehören. Wo der Prophet schweigen muß, stirbt Israel dahin: Höher kann man die Funktion des Propheten kaum noch einstufen⁴⁷.

Eine analoge Einschätzung kommt dort zum Ausdruck, wo die Tradenten des Amosbuchs die dringendste Frage der Generationen nach dem Exil zu beantworten versuchen, wie denn das unüberbietbar harte göttliche Urteil der 4. Vision: »Das Ende ist gekommen für mein Volk Israel« (Am 8,2) den Überlebenden der Exilskatastrophe auszulegen sei. Durften sie sich aufgrund ihres Lebens als Gerettete verstehen, oder gab es Bedingungen, die sie erfüllen mußten? Auf diese Frage antworten zentrale Verse im Schlußkapitel des Amosbuchs (Am 9,8–10); sie nennen zwei Bedingungen der Rettung:

1) zunächst die Distanzierung vom schuldigen Staat, der sich in seinem Verbot, Amos reden zu lassen, an die Stelle Gottes gesetzt hat und unrettbar verloren ist (V.8)⁴⁸;

2) sodann die ernsthafte und kontinuierliche Beschäftigung mit den Amosworten (V.10)⁴⁹.

Hier ist die Lektüre des Prophetenbuchs zur entscheidenden Bedingung des Heils geworden.

⁴⁵ Das hat am genauesten H. UTZSCHNEIDER, *Die Amazjaerzählung (Am 7,10–17) zwischen Literatur und Historie* (BN 41 [1988], 76–101), 83ff, nachgewiesen; vgl. zu den Konsequenzen J. JEREMIAS, *Der Prophet Amos (ATD 24/2)*, 1995, 107ff.

⁴⁶ Die von Am 7, 10–17 abhängige dtr Anklage Am 2,11f nennt Israel selbst als Subjekt des Redeverbots an Amos und seine Nachfolger.

⁴⁷ Genaueres bei J. JEREMIAS, *Die Rolle des Propheten nach dem Amosbuch* (in: DERS., *Hosea und Amos [FAT 13]*, 1996, 272–284), 277–279. Die Argumentation steht in der Tradition hoseanischer Theologie; vgl. Hos 6, 1–6 und dazu J. JEREMIAS, *Der Prophet Hosea (ATD 24/1)*, 1983, z.St.

⁴⁸ Spätere haben dem mit der Verheißung der Wiedererrichtung der »Hütte Davids« (V. 11) die Perspektive des gottgewollten Staats entgegengehalten.

⁴⁹ In V. 9f ist dieser Gedanke im Bild des Siebes als ein Sichtungsvorgang dargestellt, bei dem alle, die auch nach der Zerstörung Jerusalems die Worte des Amos noch nicht ernst nehmen, der Vernichtung anheimfallen.

Es gibt im Alten Testament nur einen Textbereich, der in seiner Hochschätzung der Rolle des Propheten selbst diese Aussagen der Elia- und Amos-Überlieferung noch übersteigt. Der große Heilsprophet des Exils, den wir mit dem Kunstnamen Deuterocesaja benennen, unternimmt in den sogenannten »Gerichtsreden« den kühnen und in der Bibel singulären Versuch, die Gottheit Gottes nachzuweisen, indem er in einem fiktiven Gerichtsverfahren Jahwe den Göttern gegenüberstellt. Zwei sich ausschließende Ansprüche treffen hier aufeinander: der Anspruch der Götter, Gott zu sein, und der weitergehende Anspruch Jahwes, alleiniger Gott zu sein (etwa Jes 41,21–29). Als Testgebiet gilt die Geschichte. Für deren Deutung bedarf es zum »Gottesbeweis« des zuverlässigen prophetischen Wortes. Die Götter der Völker verfügen zwar über punktuelle Zukunftsorakel (44,25), können aber die Geschichte als ganze weder deuten noch vorhersagen. Jahwe vermag dies: Weil sich sein Gerichtswort durch die Propheten in der Zerstörung Jerusalems als wahr erwiesen hat, ist auch seine nun ergehende Ankündigung kommenden Heils durch Kyros glaubwürdig. Um es plakativ und verkürzt auszudrücken: Hier sind im Alten Testament die Propheten zu Gottes Gottesbeweis geworden.

Eine solche – nicht mehr überbietbare – Einschätzung der Prophetie war dieser Bewegung nicht in die Wiege gelegt; an ihrem Anfang standen viel eher Urteile abschätziger Verachtung (vgl. etwa 1Sam 10,11f oder Num 11,28). Vielmehr hat die Hochschätzung der Prophetie im Alten Testament letztlich ihre Wurzeln im veränderten Verständnis von der Aufgabe der Propheten, wie sie in den Visionsberichten des Amos ihren ersten und in der Erzählung von der Wanderung Elias an den Horeb ihren programmatischen Ausdruck fand.