

Antonius H. Gunneweg

# Beiträge zu Exegese und Hermeneutik des Alten Testaments

Zum 60. Geburtstag

≡book

Vandenhoeck & Ruprecht

Antonius H. Gunneweg, Sola Scriptura

A. H. J. GUNNEWEG

# Sola Scriptura

Beiträge  
zu Exegese und Hermeneutik  
des Alten Testaments

Zum 60. Geburtstag  
herausgegeben von Peter Höffken



VANDENHOECK & RUPRECHT  
IN GÖTTINGEN

*CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek*

*Gunneweg, Antonius H. J.:*

Sola scriptura: Beitr. zu Exegese u. Hermeneutik  
d. Alten Testaments / A. H. J. Gunneweg.

Zum 60. Geburtstag hrsg. von Peter Höffken. –  
Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1983.

ISBN 3-525-58120-3

NE: Gunneweg, Antonius H. J.: [Sammlung]

Umschlag: Karlgeorg Hofer

© Vandenhoeck & Ruprecht 1983. – Printed in Germany. Ohne  
ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet,  
das Buch oder Teile daraus auf foto- oder akustomechanischem  
Wege zu vervielfältigen. Satz und Druck: Gulde-Druck GmbH,  
Tübingen. Bindearbeit: Hubert & Co., Göttingen.

## Vorwort

Antonius Gunneweg wurde in diesem Jahre sechzig Jahre alt. Dies ist zugleich der äußere Anlaß gewesen, an eine Aufsatzsammlung zu denken, die über die Arbeit des Jubilars Rechenschaft gibt. Der Gedanke an die Veröffentlichung dieser gesammelten Aufsätze wurde im Kreise der Schüler geboren. Deren Verfasser ging auf diese Idee ein. So können nun die Einsichten eines Alttestamentlers vorgelegt werden, der über das im „eigentlichen“ Sinne exegetische Geschäft am Alten Testament hinaus auch in hermeneutischer Sicht Rechenschaft zu geben vermag über die Frage, die derzeit wieder aktuell ist, inwiefern die hebräische Bibel ihr christliches Recht hat, Altes Testament zu sein.

Die Zweiteilung der im folgenden vorgelegten Beiträge in exegetische und hermeneutische ergab sich somit von der Sache her: Zweiteilung soll freilich Unterscheidung, nicht Trennung meinen. – Leider erwies sich der Gedanke, den Aufsatz „Zur Interpretation der Bücher Esra – Nehemia. Zugleich ein Beitrag zur Methode der Exegese“ (erschieden in Congress Volume Vienna. 1980, VT.S. 32, Leiden 1981, 146 ff.) in diese Aufsatzsammlung aufzunehmen, als nicht realisierbar. Der Leser sei daher ausdrücklich auf diesen Aufsatz zusätzlich hingewiesen samt den dort gemachten Ausführungen zur Methode der Exegese.

Endlich sei der Leser noch auf einen Aufsatz von W. Zimmerli („Von der Gültigkeit der ‚Schrift‘ Alten Testaments in der christlichen Predigt“ in: Textgemäß. Aufsätze und Beiträge zur Hermeneutik des Alten Testaments. Festschrift für Ernst Würthwein, Vandenhoeck & Ruprecht 1979, 184 ff.) hingewiesen, der sich unter anderem mit A. Gunnewegs hermeneutischen Auffassungen auseinandersetzt.

Es bleibt zu danken: einmal dem Verleger, der bereitwillig auf die Idee, diese Aufsatzsammlung zu veröffentlichen, eingegangen ist. Zum anderen der Evangelischen Kirche im Rheinland, die der Veröffentlichung durch einen namhaften Druckkostenzuschuß zu Hilfe kam. Desgleichen ist zu danken der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau für einen Druckkostenzuschuß. Endlich auch Frau R. Hanuš vom Seminar für Evangelische Religionspädagogik an der Pädagogischen Fakultät der Universität Bonn, die anfallende Schreibebeiten erledigte, sowie den mir bekannten wie den unbekanntem Mitarbeitern des Verlages, die sich der Herstellung dieses Buches gewidmet haben.

Der Herausgeber aber kann dies Vorwort nur mit der Bemerkung abschließen, daß für ihn diese Herausgebereätigkeit ein kleines Dankeszeichen ist für das, was er als Schüler vom Lehrer lernen konnte.

Königswinter im Juni 1982

PETER HÖFFKEN



## Inhalt

Vorwort . . . . .	5
Nachweis der Erstveröffentlichungen . . . . .	8

### *I. Exegetische Beiträge*

Erwägungen zu Amos 7, 14 . . . . .	9
Über den Sitz im Leben der sog. Stammessprüche . . . . .	25
Mose in Midian . . . . .	36
Mose – Religionsstifter oder Symbol? . . . . .	45
Heils- und Unheilsverkündigung in Jesaja VII . . . . .	53
Konfession oder Interpretation im Jeremiabuch . . . . .	61
Urgeschichte und Protevangelion . . . . .	83
Aspekte des alttestamentlichen Geistverständnisses . . . . .	96
Heil im Gericht.	
Zur Interpretation von Jeremias später Verkündigung . . . . .	107
Schuld ohne Vergebung? . . . . .	116
Prophetie und Politik . . . . .	129
Herrschaft Gottes und Herrschaft des Menschen.	
Eine alttestamentliche Aporie von aktueller Bedeutung. . . . .	143

### *II. Beiträge zur Hermeneutik*

Über die Prädikabilität alttestamentlicher Texte . . . . .	159
Sola Scriptura. Theologische und methodologische Erwägungen zu einem akuten Problem . . . . .	184
Religion oder Offenbarung.	
Zum hermeneutischen Problem des Alten Testaments . . . . .	199
„Theologie des Alten Testaments“ oder „Biblische Theologie?“ . .	227
Exegese und Predigt zu Psalm 1 . . . . .	234
Bibliographie von A. H. J. Gunneweg . . . . .	242
Bibelstellenregister (Auswahl). . . . .	247
Autorenregister . . . . .	251

## Nachweis der Erstveröffentlichungen

*Erwägungen zu Amos 7, 14.*

Aus: ZThK 57, 1960, 1–16.

*Über den Sitz im Leben der sog. Stammesprüche.*

Aus: ZAW 76, 1964, 245–255.

*Mose in Midian.*

Aus: ZThK 61, 1964, 1–9.

*Mose – Religionsstifter odere Symbol?*

Aus: EvErz 17, 1965, 41–48.

*Heils- und Unheilsverkündigung in Jesaja VII.*

Aus: VT 15, 1965, 27–34.

*Konfession oder Interpretation im Jeremiabuch.*

Aus: ZThK 67, 1970, 395–416.

*Urgeschichte und Protevangelion.*

Aus: Festschrift Ernst Fuchs. 1974, 147–159.

*Aspekte des alttestamentlichen Geistverständnisses.*

Aus: Loccumer Protokolle 9/1975, 1–12.

*Heil im Gericht. Zur Interpretation von Jeremias später Verkündigung.*

Aus: Traditio-Krisis-Renovatio. Festschrift W. Zeller, 1976, 1–9.

*Schuld ohne Vergebung?*

Aus: EvTh 36, 1976, 2–14.

*Prophetie und Politik.*

Aus: Beiträge aus der ev. Militärseelsorge Heft 25, 1978, 5–18.

*Herrschaft Gottes und Herrschaft des Menschen. Eine alttestamentliche Aporie von aktueller Bedeutung.*

Aus: KuD 27/1981, 164–179.

*Über die Prädikabilität alttestamentlicher Texte.*

Aus: ZThK 65, 1968, 389–413.

*Sola Scriptura. Theologische und methodologische Erwägungen zu einem akuten Problem.*

Aus: WuPKG 65, 1976, 2–16.

*Religion oder Offenbarung. Zum hermeneutischen Problem des Alten Testaments.*

Aus: ZThK 74, 1977, 151–178.

„Theologie des Alten Testaments“ oder „Biblische Theologie“.

Aus: Textgemäß. Festschrift E. Würthwein, 1979, 39–46.

*Exegese und Predigt zu Psalm 1.*

(Unveröffentlicht).

## I. EXEGETISCHE BEITRÄGE

### Erwägungen zu Amos 7,14

Wenn die mit ROWLEYS Aufsatz »Was Amos a Nabi?«<sup>1</sup> einsetzende und noch immer nicht beendete Diskussion über Am 7, 14<sup>2</sup> eines gezeigt hat, so ist es dieses, daß die Interpretation dieser Stelle von eminenter Wichtigkeit ist nicht nur für das Verständnis des Amos, sondern für das der Schriftpropheten überhaupt. Behauptet Amos hier in seiner Auseinandersetzung mit dem Priester Amazja, er sei kein Nabi, sondern – das wäre ja dann die Alternative – ein nicht beamteter Verkündiger, ein »freier« Prophet, so hat man in dieser Stelle ein Argument, wenn nicht gar den schlagenden Beweis dafür, daß es überhaupt in Israel neben dem Nabitum ein freies Prophetentum gegeben habe. Lehnt Amos den Nabi-Titel jedoch nicht ab, ist also die Stelle präterital zu übersetzen, so wird dieses Argument nicht nur hinfällig, sondern dann zeigen eben diese Amos-Worte, daß sogar ein Unheilsverkündiger wie Amos sich dem Nabitum zurechnet, zumindest der Herkunft nach.

Die Möglichkeit einer präteritalen Übersetzung ist zwar nicht erst von der modernen alttestamentlichen Wissenschaft entdeckt worden, sondern schon in den LXX bezeugt, aber erst nachdem sich ein neues Verständnis des Prophetentums überhaupt anzubahnen begann, das auch die Schriftpropheten mehr auf dem Hintergrunde der israelitischen Traditionen und im Rahmen des israelitischen und altorientalischen kultischen Lebens zu sehen versuchte, konnte diese Übersetzungsmöglichkeit wieder ernsthaft in Erwägung gezogen werden.

---

<sup>1</sup> H. H. ROWLEY, Was Amos a Nabi? Festschr. O. Eißfeldt z. 60. Geburtstag. Halle 1947, S. 191–198.

<sup>2</sup> A. R. JOHNSON, The Cultic Prophet in Ancient Israel. Cardiff 1944; E. WÜRTHWEIN, Amos-Studien. ZAW NF 20, 1949/50, S. 10 ff.; DERS., Der Ursprung der prophetischen Gerichtsrede. ZThK 49, 1952, S. 11 ff.; F. HESSE, Wurzelt die prophetische Gerichtsrede im isr. Kult? ZAW NF 24, S. 45 ff.; S. LEHMING, Erwägungen zu Amos. ZThK 55, 1958, S. 145 ff.



Dennoch vermochte sich bislang, trotz der Argumente insbesondere ROWLEYS und WÜRTHWEINS, die präteriale Übersetzung noch nicht allgemein durchzusetzen. Tatsächlich weist die ROWLEY-WÜRTHWEINSche Argumentation eine Lücke auf, welche den Widerspruch, vornehmlich F. HESSES und S. LEHMINGS, auslöste.

Die vorliegende Arbeit versucht zu zeigen, daß diese Lücke mühelos zu schließen und die präteritale Auffassung von Am 7, 14 und das damit gegebene Verständnis des Amos als eines Nabi lücken- und widerspruchslos möglich ist.

## I

Die Frage, ob Am 7, 14a zu übersetzen sei mit: »Ich bin kein Nabi« oder aber mit: »Ich war kein Nabi«, ist bekanntlich bedingt dadurch, daß die Kopula »ist« oder »war« im Hebräischen fehlt. Es wäre freilich denkbar, daß die Frage von allgemeinen grammatischen und syntaktischen Erwägungen hier zu beantworten wäre. Tatsächlich scheint der Anfang von V. 15: »aber Jahwe nahm mich« eine präteriale Übersetzung auch von V. 14 nahezulegen. Außerdem scheint auch schon V. 14b die Vergangenheit zu meinen; es sei denn, man wolle annehmen, Amos sei ein Hirte auch nach seiner Berufung zum Propheten, also auch nachdem ihn Jahwe »von hinter der Herde genommen« hatte, geblieben. Aber das wäre keine sprachliche, sondern bereits eine sachliche Erwägung. Rein sprachlich ist die Frage nicht zu entscheiden und auch die präsentische Übersetzung ist möglich, wie die ähnliche Konstruktion in Ex 6, 2f. (»ich bin Jahwe . . . und ich bin erschienen«) zeigt. Zu diesem negativen, aber dennoch sehr wichtigen Ergebnis führte ROWLEYS Untersuchung der Stelle in seinem erwähnten Aufsatz.

Auch die – umstrittene – Etymologie des Stammes נָבִי führt hier nicht weiter und liefert auf jeden Fall kein Argument für oder wider diese oder jene Übersetzung von Am 7, 14, schon deswegen nicht, weil die von diesem Stamm abgeleiteten Vokabeln ganz offensichtlich schon bald als Termini technici gebraucht wurden, deren Verständnis und Übersetzung in hohem Maße von der Deutung von Am 7, 14 abhängig sind.

## II

So vermag nur eine umfassendere Betrachtung der Stelle in ihrem Kontext und in ihrem Zusammenhang mit den prophetischen Überlieferungen überhaupt zu einer rechten Lösung dieses exegetischen Problems zu führen.

Es ist bekannt, daß die präsentische Übersetzung lange Zeit die traditionelle war und es wohl auch immer noch ist<sup>1</sup>.

Wo aber Syntax und Etymologie beide Übersetzungsmöglichkeiten zeigen, der Kontext aber vielleicht sogar die präteritale Übertragung ein wenig näherzulegen scheint, drängt sich die Frage auf, worauf die traditionelle Neigung, die Amos-Worte präsentisch zu übersetzen, eigentlich beruhe. Die Antwort ist nicht so schwierig. Seit WELLHAUSEN und VOLZ – zwei Namen, die hier stellvertretend für eine ganze Forschungsrichtung stehen mögen – gilt es als eine allgemein anerkannte Erkenntnis, daß das Schriftprophetentum, unbeschadet eventueller genetischer Zusammenhänge, mit dem »vulgären« Nabitum nichts gemeinsam haben kann. Nach der Auffassung dieser Schule stellt das Schriftprophetentum eine so einmalige Größe und einen so einsamen Höhepunkt in der israelitisch-jüdischen Religionsgeschichte dar, daß eine positive Beziehung oder gar eine Zugehörigkeit dieser Prophetengestalten zum kultisch verwurzelten, vielfach auf erlernbare Techniken angewiesenen Nabitum von vornherein ausgeschlossen scheinen muß. In dieser Sicht ist es undenkbar, daß ein Mann wie Amos sich ohne Protest hätte Nabi nennen lassen können: Stolz auf seinen ehrbaren bürgerlichen Beruf weist er die ihm wie eine Beleidigung vorkommende Bezeichnung »Nabi« zurück.

Diese Deutung der Stelle schien schlechterdings selbstverständlich, und wenn neuerdings, zuletzt von S. LEHMING<sup>2</sup>, gegen die von ROWLEY und WÜRTHWEIN befürwortete präteritale Übersetzung polemisiert wurde, so geht es auch hier weniger um die Übersetzung als solche als vielmehr darum, jene früher allgemein angenommene Distanz zwischen Nabitum und Schriftprophetentum zu wahren. Es fragt sich aber – und nur diese Fragestellung kann weiterführen –, ob diese Gesamtkonzeption zu Recht besteht. Von einer Erörterung der allgemeinen wissenschafts- und geistesgeschichtlichen Voraussetzungen, worauf sie beruhte, muß in diesem Rahmen freilich abgesehen werden; wie man aber auch immer zu diesen Voraussetzungen steht, es ist ein methodischer Fehler, wenn unmittelbar von dem Inhalt der Verkündigung der Schriftpropheten auf deren Stellung innerhalb der israelitischen Gemeinschaft geschlossen wird. Nicht darin liegt dieser Fehler, daß die Besonderheit und Einmaligkeit der prophetischen Botschaft betont wird – an dieser Erkenntnis der literarkritischen und religionsgeschichtlichen Schule ist gegen alle Nivellierungsversuche,

<sup>1</sup> So auch bei A. WEISER, Das Buch der zwölf kleinen Propheten. ATD 24. Göttingen 1949, S. 16ff.; Th. H. ROBINSON, Die zwölf kleinen Propheten. HAT 1. Reihe, 14. Tübingen 1957, S. 100; V. MAAG, Artikel »Amos« in RGG<sup>3</sup>, Bd. 1, Sp. 550. <sup>2</sup> Vgl. oben S. 1, Note 2.

etwa A. HALDARS<sup>1</sup> durchaus festzuhalten –, sondern daß auf Grund ihrer Botschaft voreilig angenommen wird, die Verkündiger dieser Botschaft seien mit den üblichen Kategorien nicht faßbare Propheten *sui generis*. Hier wird aus einem inhaltlichen Kriterium ein formales Kriterium gemacht.

Demgegenüber muß festgestellt werden, daß die Versuche, einen phänomenologisch faßbaren, formalen Unterschied zwischen den Nebiim und den Schriftpropheten herauszustellen, zu keinem eindeutigen Ergebnis geführt haben<sup>2</sup>.

Mit diesen allgemeinen Erwägungen ist freilich noch keine Vorentscheidung über die Exegese von Am 7, 14 gefällt, wohl aber der Blick auf *beide* Möglichkeiten einer Übersetzung von einer gewissen Befangenheit befreit, welche sogleich eine totale Nivellierung der prophetischen Verkündigung befürchtet, wenn die Schriftpropheten zu »vulgären« Nabi »gemacht« werden, und welche darum von vornherein gegen die untraditionelle präteritale Übersetzung eingenommen ist. Erst wenn man, wie es ROWLEY tut, bei den Propheten zwischen »function« und »message« unterscheidet<sup>3</sup>, wird man den Argumenten, welche für eine präteritale Übersetzung sprechen, gerecht werden können.

### III

ROWLEY versuchte der Lösung des Problems näherzukommen, indem er auf die schwierigen *sachlichen* Konsequenzen hinwies, wozu die präsentische Übersetzung führen muß, und faßte diese Schwierigkeiten in dem Satz zusammen: »If he (Amos) denies the title of the nabi he yet claims the function.«<sup>4</sup> Wenn Amos' Worte in 7, 14 präsentisch zu verstehen sind, stehen sie ja in einem schwierigen Gegensatz zu seiner weiteren Aussage in V. 15, wo er zur Bezeichnung seiner Tätigkeit ein Verb gebraucht, das vom selben Stamme wie das Substantiv Nabi abgeleitet ist. Dieser Gegensatz ist ein kompletter Widerspruch, wenn man nicht – recht willkürlich – einen Bedeutungsunterschied zwischen Verb und Substantiv vom selben Stamm annehmen will, so, daß das Substantiv »Nabi« den kultgebundenen »Zunftpropheten« bezeichnet, das Verb jedoch nicht bloß die Tätigkeit dieses Nabi, sondern ganz allgemein »ver-

<sup>1</sup> A. HALDAR, *Associations of Cult Prophets among the Ancient Semites*. Uppsala 1945.

<sup>2</sup> Für eine ausführlichere Auseinandersetzung mit solchen Versuchen vgl. A. GUNNEWEG, *Mündliche u. schriftliche Tradition der vorexilischen Prophetenbücher*. FRLANT NF 55. Göttingen 1959, S. 85–94.

<sup>3</sup> AaO S. 197f.

<sup>4</sup> AaO S. 194.

kündigen« bedeutet. Diese Theorie ist seinerzeit am konsequentesten von A. JEPSEN vertreten worden<sup>1</sup>. Nun kann zwar נבא im Niphal zweifels- ohne »verkündigen« bedeuten, es kann aber ebenfalls kein Zweifel daran bestehen, daß der Ausdruck ursprünglich die Tätigkeit des Nabi meint und daß auch dort, wo ein »hinnabe« von anderen Personen ausgesagt wird, an eine der prophetischen ähnliche Tätigkeit gedacht wird (Jer 20, 6; Joel 3, 1). Wenn auch diese Personen deshalb noch keine Nabis sind, so bleibt es doch sehr auffällig, daß Amos, wenn er sich von diesen Nabis bewußt und ausdrücklich distanzieren wollte, zur Bezeichnung seiner eigenen Tätigkeit gerade auf diesen Terminus zurückgriff und keinen anderen, unmißverständlicheren Ausdruck wählte. Diese Frage konnte bisher nicht beantwortet werden. Sie ist jedoch nicht die einzige Schwierigkeit, womit die präsentische Übersetzung belastet bleibt. Noch schwerer wiegt, daß es unerklärlich bleiben muß, daß der Priester Amazja Amos mit נבא anreden kann, mit einer Bezeichnung also, welche, wie die Erwiderung des Amos zeigt, für diesen offensichtlich so viel bedeutet haben muß wie der Titel »Nabi«.

Was veranlaßte den Priester, Amos so zu nennen? Doch offenbar nur der Umstand, daß Amos' Auftreten dem der Nabis zum Verwechseln ähnlich war<sup>2</sup>. Diese offenbare Ähnlichkeit mit einem Nabi, welche von ROWLEY präzise formuliert wurde mit den Worten: »He was so like a prophet that Amaziah thought he was one, and he himself felt so like one that he could only use the term ›prophesy‹ for what he was engaged in doing«<sup>3</sup> –

<sup>1</sup> A. JEPSEN, Nabi. Soziologische Studien zur altt. Literatur u. Religionsgeschichte. München 1934, vgl. S. 5 ff. Es ist lehrreich, zu sehen, zu welchen Konsequenzen JEPSEN genötigt wird. Nur in ältester Zeit sei das Verbum die Bezeichnung für die Tätigkeit der Nebiim gewesen. Später habe es die allgemeinere Bedeutung »verkündigen« bekommen. Die Bedeutungsverschiebung habe aber nur bei dem Verb, nicht, oder wenigstens nicht im gleichen Umfang, auch bei dem entsprechenden Substantiv stattgefunden. Darum lasse sich auf Grund des Terminus »hinnabe« keine sichere Entscheidung über die Zugehörigkeit zum Nabitum derjenigen fällen, von denen ein solches »hinnabe« ausgesagt wird. Das Nabitum spricht JEPSEN aber den Schriftpropheten, aber auch schon einem Elia und Elisa ab. Sie sind nach seiner Meinung erst nachträglich durch eine nebiistische Redaktion zu Nabis gemacht worden. Die Stellen, die das Gegenteil besagen, werden aus diesem Grunde als unecht ausgemerzt. Es ist aber deutlich, daß hier eine schwer zu belegende religionsgeschichtliche Entwicklungstheorie nicht ohne Gewalt und Willkür den Texten übergestülpt wird.

<sup>2</sup> Diese Erwägung nötigt S. LEHMING (aaO S. 161 ff.) zu der wohl recht willkürlichen Annahme, Amos habe sich nur äußerlich wie ein Nabi verhalten, sei auch dementsprechend gekleidet gewesen, dies habe den Amazja getäuscht. Vgl. unten S. 11.

<sup>3</sup> AaO S. 195.

ist eine weitere Schwierigkeit, womit die präsentische Übersetzung belastet ist.

Aber auch die schon erwähnte kleine Besonderheit, daß Amos von Amazja »Seher« (שֵׁהַר) genannt wird, und nicht »Nabi«, daß aber Amos darauf, die Richtigkeit der präsentischen Übersetzung einmal vorausgesetzt, sich von dieser Kategorie entrüstet distanziert, indem er sagt: »Ich bin kein *Nabi*« statt, wie dann doch zu erwarten wäre: »Ich bin kein *Seher*«, ist doch sehr auffällig und deutet darauf hin, daß sich seine Erwiderung gar nicht gegen diese bestimmte Bezeichnung seiner Person richtet und daß der Ton gar nicht auf diesem »Nabi« liegen kann.

Diese Argumente erhalten ein desto schwereres Gewicht, wenn sich zeigt, daß die präteritale Übersetzung keineswegs dem Gesamtbild, das wir von Amos aus dem nach ihm genannten Buch gewinnen, widerspricht, ja daß sich dieses besser und einheitlicher verstehen läßt, wenn man von der präteritalen Deutung der Stelle ausgeht.

#### IV

An dieser Stelle unserer Erwägungen ist es nötig, etwas zu der Sache, welche der Titel »Nabi« meint, zu sagen. Mit dem Begriff »Kultprophetentum« (Nabitum) ist hier, nach einer präzisen und doch nicht zu engen Definition O. PLÖGERS<sup>1</sup>, eine allgemeine Bindung an kultische Institutionen und Traditionen, die den Rahmen für die Funktion dieses Prophetentums abgeben, gemeint. Wo hier von »Kultpropheten« gesprochen wird, soll also mit dieser Bezeichnung weder eine totale, jedes Charisma ausschließende Abhängigkeit von den kultischen Vorgegebenheiten, welche die Nabis zu bloßen untergeordneten »Kultdienern« machen würde, behauptet, noch von vornherein über den Inhalt ihrer Verkündigung eine Aussage gemacht werden.

Daß es in diesem, bewußt sehr allgemein umschriebenen Sinne in Israel die Institution des Kultprophetentums gegeben hat, steht seit den diesbezüglichen Arbeiten MOWINCKELS, JUNKERS, JOHNSONS, HALDARS<sup>2</sup> außer Zweifel. Als gesichert darf weiter gelten, daß die Nebiim solche »Kultpropheten« sind. Fraglich ist jedoch – und das ist von entscheidender Wichtigkeit für die Beurteilung des Prophetentums überhaupt und

<sup>1</sup> O. PLÖGER, *Priester u. Prophet*. ZAW NF 22, 1951, S. 177.

<sup>2</sup> S. MOWINCKEL, *Psalmstudien III, Kultprophetie und prophetische Psalmen*. Kristiania 1922; A. R. JOHNSON, *The Cultic Prophet in Ancient Israel*. Cardiff 1944; DERS., *The Prophet in Israelite Worship*. Expository Times 47, 1935/36, S. 312 bis 319; H. JUNKER, *Prophet und Seher in Israel*. Trier 1927; A. HALDAR, *Associations of Cult Prophets among the Ancient Semites*. Uppsala 1945.

für die Exegese von Am 7, 14 insbesondere – welche Funktion, bzw. welche Funktionen man diesem kultisch verwurzelten Nabutum meint zuschreiben oder auch absprechen zu müssen.

Unumstritten ist es, daß die Verkündigung von »Heil« als erste legitime Aufgabe des Nabi zu gelten hat. Als die berufenen, offiziellen, anerkannten Mittler zwischen Jahwe und Israel »vermitteln« sie wirksam das Heil, das Jahwe als der Bundesherr schenkt, indem er seinen Bund hält, Israel »Ruhe« gibt und Israels Feinde fernhält. Im prophetischen »dabar«, der immer mehr ist als bloße Mitteilung oder Ankündigung, vielmehr Wort, das die gemeinte Sache setzt, verwirklicht, – Ankündigung, welche das Angekündigte kommen läßt<sup>1</sup>, vergegenwärtigt sich Jahwe selbst.

Diese institutionelle Mittlerschaft zwischen Jahwe und Israel hat aber noch eine andere Seite. Sie ist nicht nur das Organ, durch das die Gottheit zu dem Volke redet und an ihm handelt; sie ist zugleich auch die Instanz, welche Israel vor Jahwe vertritt. Stellen wie 1 Reg 13, 6; 2 Reg 19, 1 ff.; Jer 7, 16; 27, 18; 37, 3; Gen 20, 7 zeigen, daß die Fürbitte für das Volk, das Anrufen Jahwes im Namen des Volkes ebenfalls eine feste, traditionelle Funktion des Prophetentums ist<sup>2</sup>.

Zu diesen Heil verkündenden und Heil schaffenden Funktionen des Nabi kann aber auch noch die sogenannte Gerichtsrede gerechnet werden. Eine formgeschichtliche Betrachtung lehrt, daß sie eine genuin prophetische, im Kult wurzelnde Gattung ist und nicht, wie früher etwa von GUNKEL angenommen wurde<sup>3</sup>, als Nachahmung der profanen Gerichtsrede und Anklageerhebung verstanden werden kann, wie WÜRTHWEIN ausgeführt hat<sup>4</sup>. Diese Gerichtsreden versetzen die Angeredeten in den Anklagezustand, aber ohne jegliche Beweisführung und ohne daß etwa Zeugen verhört würden; das kann aber nicht der Eigenart der profanen Gerichtsrede entsprechen. Sie stehen vielmehr im Zusammenhang mit der kultischen Verlesung des Gesetzes. Zur Begründung sei, außer auf die soeben genannte Arbeit WÜRTHWEINS, auf folgendes hingewiesen. Das apodiktische Gottesrecht hatte, wie A. ALT nachgewiesen hat<sup>5</sup>,

<sup>1</sup> O. GREYER, Name und Wort Gottes im AT. BZAW 64, 1934, S. 59 ff., 103 ff.

<sup>2</sup> G. VONRAD, Die falschen Propheten. ZAW NF 10, 1933, S. 114; A. R. JOHNSON, The Prophet in Israelite Worship, aaO S. 315 f.; DERS., The Cultic Prophet in Ancient Israel, aaO S. 48. 50.

<sup>3</sup> Vgl. etwa Die Schriften des AT in Auswahl, II 2, 2. Aufl. 1923, S. XXXIV f.

<sup>4</sup> E. WÜRTHWEIN, Der Ursprung der prophetischen Gerichtsrede. ZThK 49, 1952, S. 1 ff.

<sup>5</sup> A. ALT, Die Ursprünge des israelitischen Rechts. Ber. üb. d. Verhdl. der Sächs. Akad. d. Wiss. zu Lpz. Phil.-hist. Kl. 86, 1954.

seinen Sitz im Leben in einem kultischen Vorgang, nämlich in der kultischen Übermittlung, Verlesung und Vergegenwärtigung dieser Rechtsätze. Dabei ist in unserem Zusammenhang nur diese Erkenntnis relevant und nicht die weitere Frage, ob mit A. ALT dieser Vorgang als Element eines alle sieben Jahre gefeierten Bundeserneuerungsfestes zu betrachten sei<sup>1</sup>, oder ob man mit G. VON RAD und A. WEISER an ein alljährliches<sup>2</sup> oder auch mit H.-J. KRAUS an ein je und dann einmal begangenes Bundesfest denkt<sup>3</sup>. In dieser kultischen Feier wird das Gesetz aber nicht nur verlesen, das Volk muß auch, wie WÜRTHWEIN in seiner genannten Arbeit ausgeführt hat, am Gesetz geprüft, »gewogen« werden. Hier ist von altersher der Ort des »Richtens« Jahwes<sup>4</sup>, und die Nabis sind mit ihren Gerichtsreden die Verkündiger dieses Gerichts, die Sprecher Jahwes, der zum Gericht kommt.

Mit dieser Feststellung ist noch nicht darüber entschieden, ob die uns im Psalter und in den Prophetenbüchern erhaltenen Gerichtsreden tatsächlich im Kult gesprochen worden sind oder nicht. Zur Beantwortung dieser wichtigen Frage kann es erst kommen, wenn wir über ein detaillierteres und differenzierteres Bild von der Geschichte des israelitischen Kultes verfügen werden. Wohl aber impliziert die Einsicht in die formgeschichtliche Herkunft der prophetischen Gerichtsrede, daß diese zu den genuinen Nabi-Funktionen zu rechnen ist, gleichviel in welchem kultischen oder nicht-kultischen Zusammenhang sie zur Zeit der Schriftpropheten gesprochen worden sein mag.

## V

Sind die Verkündigung von Heil, die Fürbitte und die Gerichtsrede Nabi-Funktionen, ist es dann möglich, Amos als Nabi zu verstehen? Ausgehend von der präteritalen Übersetzung von Am 7, 14, deren Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit ROWLEY gezeigt hatte, und von der Voraussetzung, daß außer der Heilsverkündigung auch die Fürbitte zum tradi-

<sup>1</sup> Siehe vorige Note.

<sup>2</sup> G. VON RAD, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs*. BWANT 4, 26. Stuttgart 1938; A. WEISER, *Die Psalmen*. ATD Bd. 14, 3. Aufl. Göttingen 1950, S. 13f.; DERS., *Zur Frage nach den Beziehungen der Psalmen zum Kult. Die Darstellung der Theophanie in den Psalmen und im Festkult*. Bertholet-Festschrift. Tübingen 1950, S. 513ff.

<sup>3</sup> H.-J. KRAUS, *Gottesdienst in Israel, Studien zur Geschichte des Laubbüttenfestes*. Beitr. z. Ev. Theol. 19. München 1954, S. 49ff.; DERS., *Psalmen*. Bibl. Komment. AT, XV, 1958, S. 375f. zu Ps. 50.

<sup>4</sup> Ex 17, 7; 18; Num 20, 15.

tionellen Amt des Nabi gehört<sup>1</sup>, versuchte WÜRTHWEIN in seinen Amos-Studien<sup>2</sup>, ein neues Gesamtbild dieses Propheten, in das sich die präteritale Übersetzung einfügt, zu entwerfen. Die von Amos geleistete Fürbitte (7, 2. 5) und seine Fremdvölkerorakel (1; 2, 1–3) gehören in dieser Sicht nicht in seine vorprophetische Zeit, sondern sind nach seiner Berufung zum Nabi, aber vor seinem Auftreten als Unheilsprediger anzusetzen.

Als Nabi war Amos freilich, wie die Fremdvölkerorakel und seine Fürbitte zeigen, Heils-Nabi. Ein Unheils-Nabi wäre ja ein Widerspruch in sich selbst, wie WÜRTHWEIN sagt<sup>3</sup>, sofern ja ausschließlich Heil verkündigende und Heil schaffende Funktionen zu seinem Amt gehören. Aber auf Grund persönlicher Erfahrungen, durch eine Art zweiter Berufung, wird aus dem Heilspropheten ein Unheilsverkündiger. Erst aus einer späteren Phase seiner persönlichen Entwicklung stammen der Israel-Spruch und überhaupt die gegen Israel gerichteten Schelt- und Drohworte. Seine Herkunft aus dem Nabitum hat Amos aber nie vergessen oder geleugnet, wie seine Worte in 7, 14 (in präteritaler Übersetzung) und in 2, 11 f. (wo Amos selbst seine Verbundenheit mit dem Nabitum bezeugt) sowie die Stellen 3, 8 und 7, 15 (wo er seine Tätigkeit mit einem Verb, das vom selben Stamme wie das Substantiv »Nabi« abgeleitet ist, bezeichnet) zeigen. Amos war also ein Nabi, er wurde aber zum Unheilsprediger – so könnte man das Ergebnis der Amos-Studien WÜRTHWEINS zusammenfassen.

Bekanntlich blieb dieses Amos-Bild nicht unwidersprochen. Gerade die Erweiterung, die der Nabi-Begriff und damit zugleich auch das Bild des Amos als eines Nabi dadurch erfuhr, daß, wie oben dargestellt, nunmehr auch die Gerichtsrede als eine Funktion des Kultpropheten erkannt wurde, löste den Widerspruch aus. Diese mit der gattungsgeschichtlichen Methode gewonnene These wurde freilich weniger aus formkritischen Gründen bestritten, als vielmehr auf Grund der Erwägung, daß ein kultisches Gerichtsverfahren, das nur aus einer Gerichtsrede, worin das Volk am Gesetz geprüft wird, besteht, jedoch ohne daß irgendwelche Folgen in Aussicht gestellt werden für den Fall, daß diese Prüfung negativ ausfallen sollte, kaum als sinnvolles »Gerichtsverfahren« betrachtet werden könne. Ein Gerichtsverfahren, in dem nur Anklage erhoben, nicht aber ein Urteil gesprochen wird, wäre ja in dieser Unvollständigkeit ein Torso, wie

<sup>1</sup> Die Gerichtsrede als Nabi-Funktion wurde von WÜRTHWEIN erst später, in seiner Arbeit über diese Gattung in der ZThK 49, 1952, S. 1 ff. als solche erkannt.

<sup>2</sup> E. WÜRTHWEIN, Amos-Studien. ZAW NF 20, 1949/50, S. 10 ff.

<sup>3</sup> AaO S. 26.



F. HESSE, der die These von der kultischen Verwurzelung der Gerichtsrede kritisiert, bemerkt<sup>1</sup>. Wenn aber der Nabi Heils-Nabi ist – ein Unheils-Nabi wäre ja ein Widerspruch in sich selbst –, kann die Urteilsverkündung nicht seine Funktion gewesen sein. Da nun die Gerichtsrede ohne Urteilsverkündung in irgendeiner Form kaum denkbar wäre, meint HESSE, beides dem Kultpropheten absprechen zu müssen, zumal die Nabis, von welchen wir etwa bei Jeremia hören, bekanntlich nur Heil verkündigen.

Dieser von HESSE geltend gemachte Einwand richtet sich nur scheinbar gegen ein Detail, sofern er sich auf die Frage, ob die Gerichtsrede wohl oder nicht im Kult beheimatet ist, beschränkt. Erkennt man diesen Einwand aber an und spricht man dem Kultpropheten, der ja Heils-Nabi ist, die Funktion der Gerichtsrede ab, so wird es, trotz ROWLEY und WÜRTHWEIN, tatsächlich sehr schwer, in einem Amos, dessen hauptsächliche Verkündung ja aus Gerichts- oder damit formgeschichtlich zusammenhängenden Scheltreden und aus Unheilsweissagungen besteht, einen Nabi zu sehen. Dann scheint es leicht, das von ROWLEY und WÜRTHWEIN entworfene Amos-Verständnis von dessen eigenen Voraussetzungen her zu überprüfen und zu widerlegen. Die Argumente liegen auf der Hand und brauchten eigentlich nur zusammengestellt zu werden. Hier setzte S. LEHMING mit seiner Arbeit über dieses Problem an<sup>2</sup>.

LEHMING geht von der Erkenntnis aus, daß über die Übersetzung von Am 7, 14 syntaktisch nicht entschieden werden kann, und von der These, daß ein Nabi als solcher ein Heils-Nabi sein muß. Die Gerichtsrede spricht er mit HESSE dem Nabi ab. Von diesen Voraussetzungen her unterzieht LEHMING die von WÜRTHWEIN herangezogenen Amos-Stellen, die ein positives Verhältnis dieses Propheten zum Nabitum nahelegen scheinen, einer erneuten Untersuchung. In 2, 11f. lautet Amos' Vorwurf, man habe den Nabis das »Prophezeien« (hinnabe) verbieten wollen. Aber – so lautet LEHMINGs Gegenargument – gerade wegen der Tatsache, daß man ihnen das Auftreten unmöglich machen wollte, können mit diesen Nabis keine Heilspropheten gemeint sein, denn solchen hätte man das Weissagen gewiß niemals verboten. LEHMING möchte dieses Wort deshalb für unecht erklären; es stamme aus der Zeit nach Amos, als es keine klare terminologische Unterscheidung zwischen Heils-Nabis und Unheilspropheten mehr gab. Auch Am 3, 8 lege nur scheinbar die Vermutung nahe, daß Amos sich hier, wie WÜRTHWEIN annimmt, in eine Linie mit den

<sup>1</sup> F. HESSE, Wurzelt die prophetische Gerichtsrede im isr. Kult? ZAW NF 24, 1953, S. 45–53, vgl. S. 51.

<sup>2</sup> S. LEHMING, Erwägungen zu Amos. ZThK 55, 1958, S. 1+5 ff.

Nabis stellt, wenn er von einem »hinnabe« spricht, das als unausweichliche Notwendigkeit aus seiner Berufung durch Jahwe folgt. Das hier gebrauchte Verb »hinnabe« habe hier seiner Bedeutung nach eine Ausweitung erfahren, es kennzeichne hier – wenn es das je getan haben sollte – nicht die Tätigkeit der Nabis, sondern bedeute ganz allgemein »verkündigen«, wobei selbstverständlich an die Verkündigung von Unheil gedacht sei<sup>1</sup>. Dieses Argument trifft Am 7, 15, wo dieselbe Vokabel Amos' Tätigkeit bezeichnet, gleichermaßen: Wenn dieser Terminus eine sehr viel weitere Bedeutung hat, impliziert seine Verwendung an dieser Stelle ja nicht, daß Amos sich als Nabi gefühlt haben muß. Der Sinn der – präsentisch zu übersetzenden – Antwort in 7, 14 wäre dann, so schließt LEHMING: Ich unterstehe deiner Kompetenz nicht, denn ich bin ein Hirte; aber dennoch bin ich zur Verkündigung berufen. Freilich bleiben die eingangs genannten Schwierigkeiten, womit die präsentische Übersetzung belastet war, bestehen. Wenn wir hier von der doch recht schwierigen Theorie, nach der nur das Verb, nicht aber das Substantiv vom Stamme  $\text{נָבִי}$  einen Bedeutungswandel erfahren hat, absehen, so ist es vor allem die Frage, wie der Priester Amazja Amos als »Seher«, also praktisch als Nabi, anreden und offenbar annehmen konnte, Amos unterstehe seiner Kompetenz, wo Amos in Wirklichkeit schon wegen seiner ganzen Unheilsverkündigung, welche dem Amazja doch offensichtlich bekannt war, kein Nabi sein konnte, welche vor eine unüberwindliche Schwierigkeit stellt. Ähnlichkeit mit einem Nabi muß auf jeden Fall bestanden haben – das gibt auch LEHMING ja zu –, denn sonst wäre Amazjas Irrtum ausgeschlossen gewesen. LEHMING versucht, der Schwierigkeit zu entgehen, indem er tatsächlich eine Ähnlichkeit eingesteht, aber diese sei nur eine äußerliche gewesen: Amos sei wie ein Nabi gekleidet gewesen, habe wie ein Nabi ausgesehen und gesprochen.

Das ist aber eine Hypothese, die nicht zu belegen ist und welche die Schwierigkeit, die sie lösen möchte, nur verschiebt: Warum sah Amos wie ein Nabi aus, wenn er keiner war? Wenn er sich in seiner Antwort an Amazja schroff und beleidigt von den Nabis distanziert, warum dann nicht auch in seinem ganzen Habitus?

## VI

Nun vermögen die Schwierigkeiten, die mit der präsentischen Übersetzung verbunden sind, die anderen Bedenken, welche die präteritale Übertragung belasten, natürlich nicht aufzuheben. Tatsächlich wiegen

<sup>1</sup> Ähnlich schon JEPSEN, Nabi. Vgl. oben S. 5, Note 1.

diese letzteren noch schwerer, als selbst LEHMING anzunehmen scheint.

Das eigentliche Problem, vor das die präteritale Übersetzung stellt, liegt darin, daß Amos' Nabi-Sein und seine Unheilsbotschaft sich nicht zu vertragen scheinen. Ist der Nabi per definitionem Heils-Nabi, so kann der Unheilsverkündiger Amos allenfalls in einem früheren Stadium seiner persönlichen Entwicklung ein Nabi gewesen sein; als Verkündiger einer Unheilsbotschaft kann er es aber nicht, oder nicht mehr sein. Es wird dann, wenn man die präteritale Übersetzung nicht überhaupt preisgeben will, nötig, eine Art Doppelberufung anzunehmen: einmal zum Nabi und einmal zum Unheilsprediger. Diese *Möglichkeit* soll nicht bestritten werden, aber sie löst die eigentliche Schwierigkeit nicht. Die Tatsache, daß Amos von Amazja trotz seiner Gerichtsverkündigung auf sein Nabi-Sein hin angesprochen werden kann, bleibt unerklärlich, *gleichviel* ob man Amos' Antwort präterital oder auch präsentisch übersetzen will. Lehnt Amos den Titel ab, so fragt es sich, wieso sich der sachverständige Priester in der Klassifizierung des Amos so sehr täuschen konnte. Lehnt er aber den Titel nicht ab, so taucht die ebenso schwierige Frage auf, wie Amos und Amazja ihn als Bezeichnung für einen Unheilsprediger verwenden konnten.

Dieses Problem löst sich aber, wenn man die zugrunde gelegte These, daß ein Nabi als solcher Heilsprediger sei, einer Überprüfung unterzieht.

Ist es wirklich eine gesicherte Erkenntnis, daß Nabis grundsätzlich nur Heil schaffende Funktionen haben können? Gewiß läßt sich auch noch die Gerichtsrede, wenn sie wirklich zu den legitimen Nabi-Funktionen gehört, als eine Heil wirkende Aufgabe verstehen; sie dient ja der Reinigung der Gemeinde und will sie warnen. Sie bliebe aber tatsächlich nur ein Torso, wenn sie nicht mit der Verkündigung des Urteils, des Gerichts verbunden wäre oder doch damit verbunden sein könnte. Wurzelt die Gerichtsrede im Kult, ist sie legitime Aufgabe des Nabi-Amtes, dann muß dasselbe auch von der Urteilsverkündigung gelten. Beides gehört auf das engste zusammen, und entweder ist beides Funktion des Nabi oder keins von beiden.

Die formgeschichtliche Untersuchung der Gerichtsrede, die deren kultische Verwurzelung zeigt, findet aber eine Bestätigung in der anderen, älteren Erkenntnis, daß »Segen« und »Fluch«, also die Verheißung von Heil und die Androhung von Unheil, ebenfalls ursprünglich in einem kultischen Geschehen ihren Haftpunkt hatten<sup>1</sup>; hier gehörten sie offenbar eng mit jenem »Richten« Jahwes, das die prophetische Gerichtsrede aktualisiert und konkretisiert, zusammen. In diesem Zusammenhang ist

<sup>1</sup> Vgl. die S. 7, Note 5, und S. 8, Note 2, genannte Literatur.

aber nicht nur diese *gemeinsame* kultische Verwurzelung des »Richtens« Jahwes (Gerichtsrede) und der Fluchandrohung (Urteilsverkündigung) relevant; zu beachten ist auch die polare Zusammengehörigkeit von Segen- und Fluchreihen im Kult. Im Rahmen der Gesetzesverlesung oder im Anschluß daran wird das Volk am Gesetz geprüft und ihm für den Fall der Einhaltung Segen, für den gegenteiligen Fall Unheil in Aussicht gestellt<sup>1</sup>. Diese Polarität von Segen und Fluch, Heil und Unheil, welche sich hier im ältesten amphiktyonischen Kultgeschehen zeigt, spricht nicht für die These von einem kultischen, aber einseitig auf Heil ausgerichteten Nabi-Amt.

Wenn es ein solches Amt, durch das Jahwe zu seinem Bundesvolk in einem aktualisierenden kultischen Geschehen redet, gegeben hat, so muß diese Polarität, diese Ambivalenz, welche dem Jahwe-Glauben eignet, auch in diesem Amt zum Ausdruck gekommen sein. Ja, wo anders könnte sich diese Ambivalenz mehr gezeigt haben als gerade in dem Amt, das den Anspruch erhebt, in Jahwes Namen zu sprechen?

So ist die Gerichtsrede in ihrer Zusammengehörigkeit mit der Unheilsandrohung sowohl auf Grund form- und kultgeschichtlicher Beobachtungen als auch wegen des Gesamtcharakters der Jahwe-Religion als eine von Anfang an vorhandene, legitime Funktion des Nabi-Amtes zu betrachten. Das bedeutet zugleich, daß die These vom Heilsnabi-Amt dahingehend zu revidieren ist, daß dieses Amt zwar primär auf Heil ausgerichtet ist – sofern ja der Bundesgott für Israel primär ein Gott des Heils ist –, aber dies nicht ausschließt, daß dieses Amt auch die Funktion der Unheilsverkündigung umfaßt, – sofern Jahwe als der Gott des Bundes ein »eifriger Gott« ist, »der da heimsucht der Väter Missetat an den Kindern bis in das dritte und vierte Glied, die mich hassen«<sup>2</sup>.

## VII

Damit lösen sich tatsächlich die Probleme, vor die die präteritale Übersetzung von Am 7, 14 und das damit gegebene Amos-Verständnis zu stellen schienen, und nur von hier aus werden die bereits oben zitierten Stellen verständlich. Die Schwierigkeit, daß 2, 11 f. offensichtlich nur Unheils-Nabis gemeint sein können, ist bloß eine scheinbare. Es bedarf weder einer Unechtheitserklärung<sup>3</sup> noch einer willkürlichen Theorie über einen

<sup>1</sup> Dt 27; 28; 11, 26 ff.; Jos 8, 55 f.; Lev 26.

<sup>2</sup> Diese Ambivalenz der Jahwe-Religion hat Amos selbst 5, 2 klassisch formuliert.

<sup>3</sup> Ein zwingender Grund liegt dazu gar nicht vor. V. 11 f. entsprechen dem Tenor: »ich (Jahwe)..., aber ihr (Israel)...« Dem von LEHMING behaupteten Tenor: »ich allein..., nicht ihr...« (aaO S. 150) widersprechen ja die Verse 6 b. 7. 8.

späteren Bedeutungswandel des Begriffes »Nabi«, der zufolge das Wort erst in einer späteren Zeit den Verkündiger von Unheil meinen könne. Der klare und unmißverständliche Text zeigt vielmehr, daß Amos sich in einer Linie mit einer Reihe von Vorgängern sieht, denen man ihre Verkündigung ebenfalls schon schwer zu machen versuchte, wie es ihm jetzt geschieht, und daß die Verkündigung dieser Nebiim offensichtlich den Charakter einer Unheilsbotschaft gehabt haben muß. Die Stelle widerspricht also zwar der These von einem einseitigen Heilsnabi-Amt; wenn man aber diese These im oben angegebenen Sinne revidiert, fügen sich diese Worte mühelos in das Amos-Buch ein. Sie bestätigen, daß es für Amos weder eine solche Kluft zwischen Nabis und Unheilspropheten gab, wie die Forschung meinte lehren zu müssen, noch er einen Gegensatz empfand zwischen seinem Nabi-Amt und seiner Unheilsverkündigung.

Dasselbe gilt von 3, 8. Hier bezeichnet der Prophet selbst seine Tätigkeit mit dem Verbum נָבִיא (Niph.), dem Ausdruck also, der geradezu als Terminus technicus zur Beschreibung der Nabi-Tätigkeit dient. Auch hier stellt sich Amos somit in eine Linie mit den Nebiim<sup>1</sup>. Die Vermutung LEHMINGS<sup>2</sup>, das Verbum habe hier der Bedeutung nach eine Ausweitung erfahren, sofern es sich hier ja auf eine Unheilsverkündigung beziehen müsse, und seine Annahme, die Stelle lege deshalb nur *scheinbar* ein positives Verhältnis zu den Nabis nahe, werden hinfällig, wenn man – und LEHMING selbst rechnet mit dieser Möglichkeit – erkennt, daß dieses Verbum inhaltlich nicht auf einseitige Heilsverkündigung fixiert gewesen ist. Darin stimmen Verbum und Substantivum völlig überein<sup>3</sup>. Beide kennzeichnen den »Kultpropheten« und seine Tätigkeit, ohne von vornherein über den Inhalt seiner Botschaft etwas auszusagen.

Daß aber sowohl Substantiv als auch Verb den Unheilsverkündiger und dessen Tätigkeit meinen *können*, geht deutlich aus Jer 28, 8 hervor. Hier stehen beide zusammen und beide beziehen sich auf »Krieg, Unheil und Pest«. Zugleich zeigt sich hier, daß auch Jeremia, wie schon Amos, um Vorgänger weiß, die er Nebiim nennt, und es ist dabei gleichgültig, ob er an die uns namentlich bekannten Schriftpropheten oder auch an Nebiim schlechthin denkt. In beiden Fällen sind ja Unheils-Nebiim gemeint. Schließlich sei noch hingewiesen auf Hos 6, 5. Exegese und Übersetzung dieser Stelle sind freilich umstritten, und die Schwierigkeit steckt vor allem in dem Verbum חָצַב, das im allgemeinen »spalten«, »hauen« be-

<sup>1</sup> Vgl. E. WÜRTHWEIN, Amos-Studien, aaO S. 18.

<sup>2</sup> AaO S. 153.

<sup>3</sup> Gegen LEHMING (ibid.), der das Substantiv einseitig auf »Heil« beziehen möchte, das Verb aber inhaltlich unbestimmt sein läßt.

deutet. Hier, wie so oft, leistet der offensichtliche Parallelismus membrorum eine Hilfe. In V. 5b heißt es, Jahwe töte durch die Worte seines Mundes und diese Aussage ist der von 5a parallel gesetzt, wo von einem  $\text{נָבִיא}$  durch die Nabis die Rede ist. Es dürfte sicher sein, daß das in beiden Vers-Teilen begegnende  $\text{בְּ}$  mit »durch« zu übersetzen ist<sup>1</sup>. Wie man das Verbum  $\text{נָבִיא}$  auch meint übersetzen zu müssen, in beiden Vers-Teilen ist auf jeden Fall an ein Gerichtshandeln Jahwes gedacht, das er durch Nebiim, nämlich durch die »Worte seines Mundes« vollziehen läßt<sup>2</sup>. So zeigt auch diese Stelle, daß Hosea ebenfalls von einem Unheil weiß, das Jahwe durch Nabis verkündigen läßt.

Der terminologische Befund bestätigt also unsere Beobachtung, daß das Nabi-Amt bisher offenbar zu einseitig definiert worden ist. Dieses Amt muß die Funktion der Heils- und der Unheilsverkündigung gehabt haben. Wie die Gerichtsrede, so gehört auch die Gerichtsandrohung, das Drohwort, die Unheilsverkündigung zu den legitimen Funktionen des Nabi. Nur diese Erkenntnis wird dem Gebrauch der Termini  $\text{נָבִיא}$  und  $\text{נְבִיאִים}$  und der Eigenart der jahwistischen Religion gerecht, wie sie sich uns heute in ihrer kultischen Verwurzelung und zugleich in ihrer strengen Bindung an einen Gott, der trotz »Bund« der Freie bleibt, darstellt.

## VIII

Ist mit diesen Erwägungen die Lücke in der ROWLEY-WÜRTHWEINschen Argumentation geschlossen, so bietet die Stelle Am 7, 14 keinerlei Schwierigkeiten mehr<sup>3</sup>. Amos wird vom Amazja als Kultprophet an-geredet, er nimmt dieses Stichwort schlagfertig und treffsicher auf und zeigt mit radikaler Schärfe die Konsequenzen dieses seines Nabi-Seins. Ist er wirklich ein Nabi, dann nur, weil Jahwe ihn dazu gemacht, berufen hat. Diesem Handeln Jahwes, so lautet der gegen Amazja gerichtete Vorwurf, stellt sich Amazja entgegen. Man könnte auf Grund des dreimaligen  $\text{אָנֹכִי}$  die Amos-Worte mit gutem Recht so paraphrasieren: »Nicht ich habe mich zum Nabi gemacht, nicht ich habe mich zum Propheten erkoren – ich war nur ein Schäfer, ein Maulbeerenpflücker –, aber Jahwe...«

<sup>1</sup> Gegen H. S. NYBERG (Studien zum Hoseabuch. Uppsala Universitets Årsskrift 1935, 6. S. 40), der (wie die LXX)  $\text{בְּנְבִיאִים}$  als Objekt von  $\text{קָטַל}$  betrachtet.

<sup>2</sup> H. W. WOLFF bemerkt im Neukirchner Komm. AT, Bd. XIV, S. 134 zu der Stelle, daß das Verb in Ugarit mehrfach im Sinne von »kämpfen« belegt ist. Er übersetzt: »Drum schlage ich drein...«.

<sup>3</sup> Die Argumentation LEHMINGS, welche sich für eine präsentische Übersetzung einsetzt und dabei von der unbesenen übernommenen These: Nabi = Heils-Nabi ausgeht, bricht in sich zusammen, sobald ihr diese Voraussetzung, worauf sie aufgebaut ist, entzogen wird.

Nach diesem Verständnis, das dem Wortlaut des Textes und der herangezogenen verwandten Stellen entspricht, fügen sich die berühmten Amos-Worte mühelos in die Gesamtverkündigung dieses Propheten ein und liefern selbst einen wichtigen Beitrag zum rechten Verständnis seiner Botschaft und darüber hinaus zur Ermittlung des religionssoziologischen Ortes der israelitischen Prophetie überhaupt.

Ob freilich die gesamte Unheilsverkündigung eines Amos als Funktion des legitimen, traditionellen Nabi-Amtes verstanden werden kann, ist eine Frage, welche hier offen bleiben muß. Sie führt über diese Untersuchung hinaus, und ihre Beantwortung wird, wenn überhaupt jemals, erst möglich sein, wenn ein differenzierteres Bild des israelitischen Kultes und seiner Entwicklung erarbeitet sein wird. Dies erst könnte uns zeigen, welche Möglichkeiten und welche Freiheiten dem Nabitum *im* Kult gegeben waren und welche nicht und ob sich dieses Nabitum in der Gestalt eines Amos von seinen Traditionen und Funktionen entfernt. Nach dem Selbstverständnis des Amos war das offenbar nicht der Fall; ob er sich dafür aber auf die bessere historische Tradition hätte berufen können, oder ob das Urteil, das Amazja gegen *diesen* Kultpropheten erläßt, vom Kult her gesehen, legitim war, ist eine Frage, auf die wir heute noch keine Antwort haben.

## Über den Sitz im Leben der sog. Stammessprüche<sup>1</sup>

Gen 49 Dtn 33 Jdc 5

### I.

In Gen 49, Dtn 33 und — mit einer gewissen Modifikation — auch in Jdc 5 liegen Aneinanderreihungen von spruchartigen, offenbar metrisch geformten Wortgebilden vor. Das auffälligste, ihnen allen gemeinsame Merkmal ist, daß sie sich je auf einen einzelnen Stamm bzw. Jakob-Israel-Sohn beziehen, weshalb man sie Stammessprüche nennt. Ansonsten zeigen sie nach Form und Inhalt sehr erhebliche Unterschiede. Lobende oder tadelnde Beschreibungen wie Gen 49 19: »Gad bedrängen Bedränger, doch er drängt ihnen nach auf der Ferse« oder Gen 49 14: »Issachar ist ein knochiger Esel, der zwischen den Hürden lagert« — stehen neben Wünschen: »Es lebe Ruben und sterbe nicht«, Dtn 33 6. Wieder andere Stammessprüche zeigen eine Verwandtschaft mit prophetischen Redeformen, so die Verfluchung Levis und Simeons in Gen 49 5-7: »Verflucht ihr Zorn, daß er so grausam, ihre Wut, daß sie so heftig ist. Ich will sie verteilen in Jakob, zerstreuen in Israel«. Ja, es kommen sogar Gebete vor: »Höre, Jahwe, Judas Stimme und bring ihn zurück zu seinem Volk«, Dtn 33 7.

Auch sind die einzelnen Sprüche offensichtlich verschiedenen Alters. Während etwa Gen 49 die kurzen Sprüche über Sebulon, Issachar, Dan usw. in die Richterzeit gehören, wird man bei dem Juda-Spruch eher an die Königszeit zu denken haben, wenn es Gen 49 10 heißt: »Nicht weicht das Szepter von Juda, noch der Herrscherstab von seinen Füßen«. Einzelne Sprüche entstammen aber nicht nur verschiedenen Epochen, sie sind z. T. auch örtlich verschiedener Herkunft. Der soeben genannte Juda-Spruch wird aus Juda, der Joseph-Spruch mit seinen überschwenglichen Segnungen für diesen Stamm eben aus Joseph stammen.

Diese bunte Verschiedenartigkeit legt den Gedanken an einen gemeinsamen Sitz im Leben und an eine ursprüngliche Zusammengehörigkeit der Stammessprüche nicht nahe. Es kommt noch folgendes

---

<sup>1</sup> Probevorlesung, gehalten am 30. 1. 1963 vor der Theol. Fakultät der Philipps-Universität zu Marburg/Lahn.



hinzu: in Gen 49 und Dtn 33 sind die Sprüche in einen Rahmen hineingestellt, der deutlich sekundär ist und dem einige Sprüche offenbar ebenso sekundär angepaßt worden sind<sup>2</sup>. Aus dem sekundären Charakter dieser Rahmenstücke, sowie aus der formalen, inhaltlichen, zeitlichen und örtlichen Verschiedenartigkeit der einzelnen Sprüche ist die naheliegende Schlußfolgerung gezogen worden, nicht nur daß die Sprüche zu interpretieren seien unabhängig von dem Rahmen, worin sie jetzt stehen, sondern auch daß sie einmal als selbständige Überlieferungseinheiten umliefen. Nicht nur der jetzige Rahmen, sondern die Sammlung der Sprüche überhaupt sei den Einzelsprüchen gegenüber sekundär<sup>3</sup>.

Wie schwierig diese Ansicht aber ist, geht aus dem Resultat der den Stammessprüchen gewidmeten Dissertation von H. J. KITTEL hervor<sup>4</sup>. KITTEL muß gegen Ende seiner Untersuchung gestehen: »Es gibt keine Antwort auf die Frage nach der Entstehung der Spruchsammlungen in der auf uns gekommenen Art<sup>5</sup>«. Eben das ist die Schwierigkeit: wer soll aus welchem Interesse solche Einzelsprüche verschiedener Herkunft, verschiedener Zeit und verschiedener Form gesammelt und zu Reihen zusammengestellt haben? Und wenn sich ein solcher Sammler und solche Interessen, die ja erst ein Tradieren verständlich machen könnten, ausfindig machen ließen, — wo, in welchen Kreisen und mit welchem Interesse könnten dann die Einzelsprüche in den einzelnen Stämmen gedichtet und tradiert worden sein? Auch diese Frage wäre sehr schwer zu beantworten.

Eine andere Auffassung ist insbesondere von GUNKEL in seinem Genesis-Kommentar vertreten worden<sup>6</sup>. Gen 49 und Dtn 33 seien

<sup>2</sup> So liegt, was Gen 49 betrifft, in v. 1a und dann wieder in 28b der P-Faden vor. Die Sprüche werden hier samt und sonders, aber nur sehr teilweise passend zu Segnungen gemacht. Sodann gibt es noch einen inneren Rahmen, der in den v. 1b und 28a enthalten ist. Hier werden dieselben Sprüche als Zukunftswissagung gedeutet. Dieser innere Rahmen wird von dem Redaktor stammen, der die Sammlung hier eingeschoben hat. Schließlich haben wir in v. 2 noch eine Einleitung vor uns. Sie ist rhythmisch geformt, könnte also zur Spruchsammlung ursprünglich gehören, wenn hier nicht die Situation des seine Söhne anredenden Vaters vorausgesetzt wäre, welche zwar zu einigen, nicht aber zu allen Sprüchen paßt. Ähnlich liegen die Dinge in Dtn 33. Hier wird der innere Rahmen gebildet von einem psalmartigen Gedicht in v. 2b-5 und 26-29, das selbst wieder eingeleitet wird in v. 1-2a, wo ein Redaktor Psalm und Sprüche insgesamt als Segen Moses bezeichnet.

<sup>3</sup> So in den Komment. von HOLZINGER, Genesis, KHK 1898, S. 263, und GRESSMANN in SATA I 2, 1914, S. 183, und noch von RAD in ATD 2/4, 1958, S. 368. Vgl. K. BUDDE, Der Segen Moses (Dtn 33), 1928; O. EISSFELDT, u. a. in Hexateuch-Synopse, 1922, S. 28—29; und schließlich H. J. KITTEL, Die Stammessprüche Israels, Diss. Kirchl. Hochschule Berlin, 1959.

<sup>4</sup> S. vorige Fußnote.

<sup>5</sup> A. a. O., S. 117.

<sup>6</sup> HAT I, 1, 1901, S. 429ff.

Erzeugnisse der Kunstpoesie und von vornherein als Einheit gedacht. Die Verschiedenheiten zwischen den einzelnen Sprüchen erklärt er daraus, daß diese Gedichte eine lange Geschichte durchlaufen haben.

Aber so bahnbrechend hier das Moment einer Überlieferungsgeschichte ins Auge gefaßt und so richtig hier gesehen wird, daß die einzelnen Sprüche irgendwie aufeinander angewiesen sind, so bleiben doch auch bei dieser Deutung erhebliche Schwierigkeiten. Schwierig ist vor allem der Begriff der Kunstpoesie. Das auch von GUNKEL erkannte sehr hohe Alter dieser Gedichte, das Urtümliche, oft schwer Verständliche der Ausdrucksweise spricht nicht gerade dafür, daß wir es hier mit Kunstpoesie zu tun haben oder gar, daß es sich um »popular songs« handelt, wie LINDBLOM vorgeschlagen hat<sup>7</sup>. Nicht genügend gewertet wird hier auch das nicht zu leugnende Eigengewicht, das die Einzelsprüche haben: warum soll »Israels Herrlichkeit und Macht« — nach GUNKEL das Thema dieser Gedichte — gerade durch eine Aneinanderreihung von Sprüchen über die einzelnen Stämme besungen worden sein? Vor allem aber der Begriff der Kunstpoesie läßt die Frage nach dem Sitz im Leben gar nicht erst aufkommen.

Zusammenfassend läßt sich also sagen: die Frage unseres Themas wurde entweder noch gar nicht gestellt, weil sie von den methodischen Voraussetzungen aus gar nicht gestellt werden konnte; oder aber man fragte nur nach dem Sitz im Leben der Einzelsprüche als der kleinsten Einheiten und machte dann die durchaus richtige Entdeckung, daß diese Frage aussichtslos ist<sup>8</sup>. Soweit die scheinbar nicht sehr hoffnungsvolle Problemlage.

Nun hat A. WEISER einige Male die Vermutung geäußert, der Sitz im Leben der Stammessprüche könnte in einer Feier des Stämmebundes, worin die Epiphanie Jahwes begangen wurde, zu suchen sein<sup>9</sup>. Eine Begründung und nähere Ausführung dieses nur nebenher geäußerten Gedankens gibt er nicht. Er sei hier aber als Anregung auf-

<sup>7</sup> J. LINDBLOM, *The Political Background of the Shiloh Oracle*, SVT I, 1953, S. 78–87.

<sup>8</sup> J. COPPENS stellte allerdings ausdrücklich die Frage nach dem Sitz im Leben von Gen 49, aber in einem viel allgemeineren Sinn, näml. als Frage nach dem »milieu historique« des Jakobsegens in seiner heutigen Form. Vgl. *La bénédiction de Jacob*, SVT IV, 1957, S. 97–115. Mit den historischen Hintergründen der Stammessprüche und speziell mit der Frage, inwiefern diese für die Rekonstruktion der Frühgeschichte der Stämme verwertbar seien, beschäftigt sich HANS-JÜRGEN ZOBEL, *Stammesspruch und Geschichte. Die den Stammessprüchen von Gen 49, Dtn 33 und Jdc 5 zu entnehmenden Angaben über die politischen und kultischen Zustände im damaligen »Israel«*, Diss. Halle 1962 (vgl. ThLZ 88, 1963, Sp. 954). Diese von einer anderen Fragestellung ausgehende Arbeit war mir noch nicht zugänglich.

<sup>9</sup> So in seiner Einleitung, 1939, S. 38, und vor allem in einer Fußnote zu Ps 68 in seinem Psalmenkommentar im ATD, S. 320, N. 3.