

## Die Vollmacht des Propheten im Alten Testament\*

Jörg Jeremias

---

Wann immer ein Mensch geläufige Wertmaßstäbe, Glaubenssätze und Hoffnungen unter Berufung auf Gott und Gottes Offenbarung in Frage stellt, begegnen ihm Widerspruch und Zweifel. Das gilt heute wie zur Zeit Jesu und zur Zeit der Propheten des Alten Testaments. Widerspruch und Zweifel sind prinzipiell auch notwendig und berechtigt, wenn nicht jedem Menschen, der sich als Sprachrohr Gottes weiß, Glaube und Gehorsam entgegengebracht werden sollen — unabhängig davon, was er zu sagen hat. „Prüfet alles (d. h. alle Geistwirkungen), das Gute behaltet“, ruft daher Paulus seinen Lesern zu (1. Thess. 5, 21). Erst vom Inhalt seiner Verkündigung her kann ein Gottesbote vollgültig legitimiert werden.

Und doch ist diese Aussage nur begrenzt richtig. Das Prüfen des Inhalts zielt auf die Wahrheit eines Wortes ab. Wahr oder nicht wahr sind etwa die Worte eines israelitischen Weisheitslehrers, der unter Bezugnahme auf Ursache-Wirkung-Zusammenhänge, d. h. aufgrund von Erfahrung, in konkreter Lage Rat erteilt. Ein solcher Rat ist verifizierbar. Wie aber steht es mit der Prüfbarkeit der Ankündigung Jesu, die Königsherrschaft Gottes sei im Anbruch begriffen? Oder seines „Ich aber sage euch...“? Oder der Worte alttestamentlicher Propheten, die die zukünftigen Taten Gottes verkündigen? Solche Worte sind in einem viel tieferen Sinne „wahr“ oder „unwahr“ als die Ratschläge des Weisen, da sie die in der Zukunft verborgene Wirklichkeit aufdecken wollen, die die jeweilige Gegenwart entscheidend bestimmt, anders ausgedrückt: weil sie den *kommenden* Gott verkünden.

Prüfung mit Hilfe der Erfahrung gerät hier an ihre Grenze. Das kann und darf aber nicht heißen, daß damit Prüfung überhaupt unmöglich wird. Denn angesichts jeder Botschaft vom kommenden Gott stehen grundsätzlich Gewinn und Verlust des Lebens auf dem Spiel, da sich an ihr Begegnung mit Gott oder aber das Verfehlen Gottes entscheiden sollen. Vor allem wird Prüfung aber dort dringlich, wo das Phänomen der „falschen“ Prophetie in den Blick kommt. Wie sie vorzunehmen ist, zeigt der Verfasser des 1. Johannesbriefes, der aus seiner

\* Der folgende Beitrag wurde in verschiedener Gestalt im SS 1970 als Antrittsvorlesung an der Universität Heidelberg und im WS 1970/71 als Gastvorlesung an den Kath.-theol. Fakultäten Fribourg sowie des Kapuzinerklosters Solothurn in der Schweiz gehalten.

Kenntnis falscher Propheten seinen Lesern einschärft: „Prüfet die Geister, ob sie von Gott sind“, und das heißt für die neutestamentliche Gemeinde, ob sie „bekennen, daß Jesus Christus im Fleisch gekommen ist“ (4, 1 f.), und Paulus nennt entsprechend die „Unterscheidung der (guten und bösen) Geister“ eine der wichtigsten Geistesgaben der Gemeinde (1. Kor. 12, 10; 14, 29), die sich wiederum wesentlich daran orientiert, ob ein Geistbegabter Jesus als Kyrios bekennt (1. Kor. 12, 3).

Wer immer die Zukunft Gottes ankündigt, muß sich daher die Frage der Hörer Jesu gefallen lassen: „Aus welcher Vollmacht tust du das? Wer hat dir diese Vollmacht gegeben?“ (Mt. 21, 23) Ihr müßt euch auch die alttestamentlichen Propheten stellen, ja sie müßt es in verstärktem Maße, da die Traditionen Israels den Hörern der prophetischen Botschaft kein derart eindeutiges Kriterium wie das Bekenntnis zu Jesus als Kyrios an die Hand geben, um zu erkennen, ob sie „von Gott stamme“. Von daher kann es nicht verwundern, daß der Zweifel am Gotteswort insbesondere der kritischen Propheten im Alten Testament selbst vielfach belegt ist; er findet dort seine äußerste Zuspitzung, wo zwei Propheten einander gegenüberstehen, um sich gegenseitig die Bevollmächtigung durch Jahwe zu bestreiten. Grundsätzlich kann ein solcher Zweifel ganz verschiedene Gestalt annehmen: Er kann dem prophetischen Wort seine Bedeutung für die Gegenwart absprechen und es als Wort, das auf ferne Zukunft zielt, für irrelevant halten, ohne die Vollmachtsfrage direkt zu stellen<sup>1</sup>; er kann aber auch das prophetische Wort an Maßstäben wie etwa den überkommenen Traditionen messen und es von daher widerlegen wollen, um somit implizit oder explizit die Vollmachtsfrage zu verneinen<sup>2</sup>; er kann schließlich — eine äußerste Möglichkeit im Streit zwischen Prophet und Prophet — einen Propheten als von Gott betört bezeichnen, so daß er zwar besten Glaubens mit dem Anspruch, Gottes Wort zu reden, auftritt, nichts destoweniger aber objektiv Falsches sagt; hier wird in der Reflexion über prophetische Vollmacht ein im Ansatz dualistisches Denken sichtbar, das freilich Jahwes Alleinwirksamkeit noch nicht in Frage stellt<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Vgl. Am. 6,3; Jes. 5, 19; Jer. 17,15 und bes. Ez. 12,27 und dazu *W. Zimmerli*, Der Wahrheitserweis Jahwes nach der Botschaft der beiden Exilspropheten: Tradition und Situation, Festschr. A. Weiser (1963), 140. Von diesen Äußerungen ist es nur ein kleiner Schritt zum „praktischen Atheismus“ (*E. Sellin*) von Zeph. 1,12: „Jahwe tut weder Gutes noch Böses.“

<sup>2</sup> Mi. 2,6 f.; Jer. 5,12 („So nicht“, d. h.: So handelt Jahwe nicht!); vgl. Am. 6,1; Mi. 3,11; Jer. 7,4; 14,13 u. ö. Explizit wird die Vollmacht Jeremias in Jer. 43,2 bestritten: „Lüge redest du da; Jahwe, unser Gott, hat dich nicht gesandt zu sagen . . .“; vgl. zu dieser Stelle bes. *M. A. Klopfenstein*, Die Lüge nach dem AT (1964), 99 ff. 103 f. Entsprechend ist, zumindest im gegenwärtigen Kontext, Jer. 5,13 zu interpretieren: „Die Propheten erweisen sich als Luft: Das Wort ist nicht in ihnen“ (vgl. aber *F. Giesebrecht*, Das Buch Jeremia, 1894, z. St., der den Vers als Rede Jeremias aufgefaßt wissen möchte); vgl. weiter Ez. 12,22.

<sup>3</sup> 1. Kö. 22,19 ff.; vgl. Dt. 13,4; Jer. 4,10; Ez. 14,9 und u. S. 314 ff.

Schon aus diesen wenigen Hinweisen geht deutlich hervor, daß die Frage nach der Vollmacht der Propheten, d. h. die Frage nach der Legitimation und Gültigkeit ihrer Botschaft, die geheime Frage aller Prophetie ist, auch wenn sie im Alten Testament nur in der Auseinandersetzung der Propheten untereinander direkt thematisiert wird. Sie steht jedoch, ob ausgesprochen oder unausgesprochen, überall dort zur Debatte, wo ein Prophet öffentlich mit dem Anspruch auftritt, Jahwes Wort zu sagen.

## I

Träger des Wortes Jahwes zu sein, ist in der Tat vornehmste Aufgabe der Propheten<sup>4</sup>, gleichviel ob sie dieses Wort nur aussprechen oder zugleich in symbolischen Handlungen gleichnishaft darstellen. Wie die kultische oder rechtliche Weisung für den Priester, wie der Ratsschlag für den Weisen, so ist der נָבִיא, das Wort, für den Propheten charakteristisch und kann seinen Tätigkeitsbereich umschreiben (Jer. 18, 18 u. ö.). Gruppen von ekstatischen Schwärmern, wie sie uns für die Zeit des ersten israelitischen Königs, Saul, unter der Bezeichnung „Propheten“ belegt sind (1. Sam. 10; 19), sind so lange noch ohne spezifisch prophetische Vollmacht gewesen, als sie ohne artikuliertes Wort auftraten; zumindest für das spätere Israel ist nicht schon Gottbegeistertheit, sondern erst das verständliche Gotteswort Kennzeichen des Propheten. Dagegen gibt die bekannte und früh belegte Formel „So spricht Jahwe“, mit der sich die Propheten zumeist legitimieren, in konzentrierter Gestalt die Eigenheiten prophetischer Vollmacht in Israel zu erkennen und grenzt die Propheten gleichzeitig von den verschiedenen im Alten Orient und auch in Israel begegnenden Wahrsagern und Zukunftsdeutern ab: Zum einen weist die Formel darauf hin, daß die Initiative zum Auftreten der Propheten wesenhaft von Jahwe, nicht von den Propheten selber ausging, zum anderen impliziert sie, da sie altorientalischer Diplomatensprache entnommen ist, die Sendung der Propheten mit einer Botschaft an Dritte; dem entspricht, daß nie allgemeine Erkenntnisse über zukünftige Ereignisse Inhalt einer solchen Botschaft sind, sondern stets Worte, deren Inhalt speziell auf ihre vom Propheten aufgesuchten Empfänger abzielt<sup>5</sup>.

Jedoch ist die Beauftragung der Propheten mit einem Gotteswort für Dritte nur die eine Seite prophetischer Vollmacht, die deshalb so beherrschend in der alttestamentlichen Überlieferung im Vordergrund steht, weil die sog. „Schriftpropheten“ diese Überlieferung entschei-

<sup>4</sup> Auf eine Differenzierung verschiedener prophetischer Berufstypen in der frühen Königszeit wird im folgenden der Übersichtlichkeit halber verzichtet; vgl. dazu etwa *H. H. Rowley, The Nature of OT Prophecy in the Light of Recent Study*, in: *The Servant of the Lord* (1952), 102 ff.; *J. Lindblom, Prophecy in Ancient Israel* (1963), 65 ff.

<sup>5</sup> Vgl. bes. *C. Westermann, Grundformen prophetischer Rede* (1964), 70 ff.

dend geprägt haben. Für sie war, daran kann kein Zweifel bestehen, die Beauftragung mit dem Wort Jahwes die zentrale, alles andere zurückdrängende Aufgabe. Wo uns jedoch im Alten Testament gängige volkstümliche Bilder der Propheten gezeichnet werden, da tritt eine andere Funktion zumindest gleichwertig neben die genannte: ihre Fähigkeit, für andere Menschen Jahwe zu befragen oder für sie fürbittend einzutreten<sup>6</sup>. Sie kann zuweilen als *die* prophetische Aufgabe schlechthin charakterisiert werden (1. Sam. 9, 9; 2. Kö. 3, 11). Befragung Jahwes und Fürbitte meinen dabei letztlich Gleiches: Eine prophetische Fürbitte ist ihrem Wesen nach nicht ein Monolog, sondern ist auf eine günstige Antwort Jahwes aus und sucht sie herbeizuführen, eine prophetische Befragung Jahwes (etwa in einem Krankheitsfall oder vor politischen Unternehmungen eines Königs) will nicht nur Jahwes Pläne erkunden, sondern sie zugleich beeinflussen. Ein Bittsteller, der zum Propheten kommt, bittet diesen häufig um eine Anfrage an Jahwe, „deinen Gott“<sup>7</sup>, und spricht damit die spezielle Vollmacht an, die der Prophet im Zugang zu Jahwe und in der Möglichkeit, Jahwe umzustimmen, besitzt. Die volkstümliche Erzählung 1. Kö. 18, 2b ff. läßt den König Ahab zur Zeit der Dürre die gesamte Welt nach dem Propheten Elia absuchen, weil er allein Jahwe zur Abwendung der Not veranlassen kann, die er auch mit seinem Wort herbeigerufen hatte (17, 1).

Wenn die Überlieferung Mose und Samuel als die idealen Propheten beschreibt, rückt sie diese Funktion beherrschend in den Vordergrund. Schon die Sinaioffenbarung schildert der Elohist als eine grundlegende erste Jahwebefragung, wenn er in Ex. 19, 19 formuliert: „Mose war es, der sprach — Jahwe, der mit vernehmbarer Stimme antwortete.“ Durch prophetische Fürbitte vermögen Mose und Samuel immer wieder, Israel vor dem Untergang zu bewahren, den Jahwe aufgrund ständiger Schuld ihm zu bringen gedachte. Als ein Beleg für viele mag Ps. 106, 23 gelten:

Da beschloß er (sc. Jahwe), sie zu verderben —  
wäre nicht Mose, sein Erwählter,  
vor ihm in die Bresche getreten,  
seinen Zorn vom Verderben abzuwenden.

<sup>6</sup> Auf die Bedeutung der prophetischen Fürbitte als „das altprophetische Amt schlechthin“ haben schon vor einigen Jahrzehnten *H. Junker*, Prophet und Seher in Israel (1927), 36 f.; *M. Buber*, Königtum Gottes (1932), 165 mit Anm. 62; *A. Jepsen*, Nabi (1934), 200 f. und insbes. *G. von Rad*, Die falschen Propheten: ZAW 51 (1933), 114 ff. (109 ff.; Zitat aus Theol AT I<sup>5</sup> 305) hingewiesen; die prophetische Befragung Jahwes haben *A. R. Johnson*, The Cultic Prophet in Ancient Israel (1962) und vor allem *C. Westermann*, Die Begriffe für Fragen und Suchen im AT: KuD 6 (1960), 16 ff. (2 ff.) untersucht. Zur Beziehung beider prophetischer Tätigkeiten und zu ihren Unterschieden vgl. *J. Jeremias*, Kultprophetie und Gerichtsverkündigung in der späten Königszeit Israels (1970), 140 ff., wo auch weitere Literatur und die relevanten Belege in größerer Zahl aufgeführt sind.

<sup>7</sup> 2. Kö. 19,4; Jer. 42,2 f. 5; vgl. 1. Sam. 15,15.21.30; 1. Kö. 17,12; 18,10 u.ö.

Ja, Mose und Samuel können gelegentlich von schuldigen Israeliten direkt um Vergebung gebeten werden, wie man sonst Gott bittet, weil sie als Propheten den direkten Zugang zu Gott haben (Num. 12, 11 f.; 1. Sam. 15, 25; vgl. Ex. 10, 17). Von daher wird deutlich, daß Jeremia und Ezechiel ihre Gegner unter den Propheten nicht empfindlicher treffen konnten als mit dem Vorwurf, Jahwe nicht „bedrängt“ zu haben, um seine Hilfe zu erwirken (Jer. 27, 28), nicht fürbittend „in die Bresche getreten“ zu sein, als in Israel Mauern fielen<sup>8</sup>.

Auch wo die Überlieferungen klassischer Propheten, insbesondere Elias und Jesajas, die primär in Schülerkreisen gebildet wurden, später ergänzt worden sind, geschah das vorwiegend durch Erzählungen, die diese Propheten als Fürbitter schildern (vgl. etwa 1. Kö. 17, 17 ff.; 2. Kö. 19). Nicht der „historische“ Elia oder Jesaja treten uns in solchen ergänzenden Überlieferungen unmittelbar entgegen, wohl aber ideale Propheten in ihrer vornehmsten Funktion<sup>9</sup>.

Die Vollmacht alttestamentlicher Propheten war somit prinzipiell doppelseitig: Als Fürsprecher Israels oder eines einzelnen Israeliten machten sie die jeweilige individuelle oder kollektive Not zu der ihren und brachten sie vor Jahwe, um ihn zur Abwendung der Not zu bewegen; als Mund Jahwes verkündeten sie dem Volk oder dessen Gliedern den Willen Jahwes. Beide Seiten prophetischer Vollmacht gehören von Haus aus eng zusammen.

Sie sind im Alten Testament auf zweierlei Weise miteinander verbunden. Einerseits findet jener Vorgang, den wir zuvor „Befragung Jahwes“ nannten, im prophetischen Schrifttum und in einigen prophetischen Psalmen dort seine nähere Konkretion, wo fürbittende Prophetenworte und antwortende Jahwesprüche aufeinander folgen<sup>10</sup>. Eine solche Abfolge begegnet mehrfach in doppelter Gestalt<sup>11</sup> und ist schon aufgrund dieser Eigenschaft kaum als schriftstellerische Fiktion verständlich, sondern nur als Spiegelung und Nachhall realer kultisch-liturgischer Vorgänge, speziell in Notzeiten, an Klagefeiertagen. Dabei ist es relativ gleichgültig, ob man sich die Situation so vorstellt, daß der Prophet die Gemeinde warten ließ, bis er auf sein

<sup>8</sup> Ez. 13,5; 22,30. Es ist freilich denkbar, daß das Bild vom in die Bresche tretenden Propheten das Fürbitteamt schon transzendiert; vgl. *G. von Rad*, *Theol AT II*<sup>4</sup> 286.429 f.

<sup>9</sup> Solche Belege sind um so bemerkenswerter, als die erzählende Überlieferung des AT vornehmlich ungewöhnliche Prophetenworte und -taten tradierte, die den Lauf der Geschichte wesentlich beeinflussten oder doch zumindest spätere Generationen noch intensiv beschäftigten. Fürbitte war dagegen prophetisches Alltagsgeschäft, das zumeist kaum überlieferungsbildend wirken konnte.

<sup>10</sup> Etwa Jer. 14 f.; Hab. 1,2 ff. 12 ff.; Mi. 7,8 ff.; Jes. 33; 51,9 ff.; Ps. 12; 14 u. ö.; vgl. bes. *H. Graf Reventlow*, *Liturgie und prophetisches Ich bei Jeremia* (1963), 140 ff.

<sup>11</sup> Vgl. die ersten vier Belege der vorigen Anm. und *J. Begerich*, *Studien zu Deuterijosaja* (1938), 12 f. (= Neudruck 1964,20).

Gebet hin eine Jahweantwort empfang, oder aber so, daß der Prophet ein Zwiegespräch vor der Gemeinde ausbreitete, das er schon zuvor mit Jahwe geführt hatte. Wichtig für unseren Zusammenhang ist vielmehr, daß in einem solchen gottesdienstlichen Geschehen beide Seiten prophetischer Funktion, Fürbitte vor Jahwe und Übermittlung des Jahwewortes, zusammentreffen und eng aufeinander bezogen sind, wobei die Initiative zur Übermittlung des Gotteswortes in solchen Notzeiten eindeutig vom Propheten als Repräsentanten der Gemeinde ausging.

Die umgekehrte Reihenfolge beider prophetischer Funktionen findet sich in solchen Überlieferungen, die schildern, wie ein Prophet ein Unheilswort Jahwes für Israel empfang, in einer Art spontanen Protestes aber Jahwe um Rücknahme dieses Entschlusses bat<sup>12</sup>. In diesen Fällen geht die Initiative zur prophetischen Verkündigung deutlich von Jahwe aus, der Prophet aber ist nicht unbeteiligter Befehlsempfänger und beliebig austauschbares Werkzeug, sondern er ist zutiefst innerlich am Wortempfang beteiligt; er lehnt sich mit aller Kraft gegen Jahwes Strafbeschluß auf, fällt Jahwe sozusagen in seinen zum Strafen ausgereckten Arm.

Für das Alte Testament gehören also prophetische Fürbitte und prophetischer Wortempfang, Offenbarung an den Propheten und Gebet des Propheten, eng zusammen. Ist das Gebet im einen Fall amtliche Funktion des Propheten, durch die er für Israel den Willen Jahwes einzuholen hat, um Israel im heilvollen Bereich Jahwes zu halten, so im anderen Fall spontanes und eigenmächtiges Eintreten des Propheten für Israel, um Jahwe gnädig zu stimmen. Wie stark sich Jahwe von solchen Gebeten der Propheten in seinen Entschlüssen leiten läßt, zeigt die Tatsache, daß er mehrfach den größten aller Propheten, Mose, bitten muß, ihn am Unheilshandeln nicht zu hindern (Ex. 32, 10; Dt. 9, 14). Der göttliche Plan bedarf hiernach geradezu der prophetischen Duldung.

Wichtiger als die vieldiskutierten psychologischen Voraussetzungen der Propheten für ihren Offenbarungsempfang scheint mir daher zu sein, daß die Propheten den Vorgang des Wortempfanges in der Kategorie der Zwiesprache mit Gott beschreiben. Daraus geht hervor, daß für sie Gottes Wille und Plan nicht wie ein blindes Fatum oder ein ehernes Gesetz über Israel verhängt sind, sondern daß Gott im Gespräch mit den Propheten das Denken, Vertrauen und Hoffen Israels mit in seinen Willen einbezieht und sich von ihnen beeinflussen läßt. Die Propheten aber haben ihre Vollmacht jeweils neu verantwortungsvoll für Israel einzusetzen; der Gedanke der Stellvertretung hängt im Alten Testament eng mit dieser prophetischen Funktion zusammen<sup>13</sup>. Die Propheten sind damit mehr als nur Übermittler der Worte Jahwes: In Gestalt der Fürbitte fließt das Eintre-

<sup>12</sup> Belege bei J. Jeremias aaO. 141 Anm. 3.

<sup>13</sup> Das hebt G. von Rad aaO. (Anm. 8) hervor; vgl. u. S. ◇.

ten für Israel in den prophetischen Wortempfang mit ein; die Propheten sind am Gestalten des Jahwewortes mitbeteiligt und damit zugleich am Gestalten der Zukunft Israels, die das Jahwewort heraufführt.

## II

Um so stärker muß nun auffallen, daß die Fürbitte bei den sog. „Schriftpropheten“ nur eine sehr untergeordnete Rolle spielt. Ein Amos bäumt sich nur in den ersten beiden seiner fünf Visionen gegen den Unheilsplan Jahwes auf (Am. 7, 2. 5); dann verstummt seine Fürbitte, als er in einer dritten Vision Jahwe mit dem Senkblei die Mauer Israels erneut prüfen sieht (7, 7 f.) und in einer vierten Vision das Wort vom „Ende Israels“ als feststehendes Urteil Jahwes vernimmt (8, 2). Deutlicher noch schränkt Jahwe Jeremias Vollmacht ein; wir hören mehrfach, daß er diesem Propheten die Fürbitte geradezu untersagt und damit die Möglichkeit, Jahwe am Unheilshandeln zu hindern:

Du aber sollst nicht für dieses Volk da beten,  
sollst nicht für sie Klage und Gebet erheben,  
sollst nicht in mich dringen —  
denn ich werde dich nicht erhören.  
Siehst du denn nicht, was sie treiben?<sup>14</sup>

Das ist ein überaus schwerwiegender Eingriff in den Bereich prophetischer Vollmacht. In der Tendenz vergleichbar ist er einzig den harten Worten der Propheten über den gegenwärtigen Kult Israels, die seit Amos (5, 21 ff.) nicht verstummen und die ganz Ähnliches aussagen: Für ein Israel, in dem Recht und Gerechtigkeit mit Füßen getreten werden, ist gottesdienstliches Handeln sinnlos, ja geradezu schuldhaft geworden. In diesem Horizont ist auch das göttliche Verbot prophetischer Fürbitte zu sehen. Wie Israels Gottesdienst, so erreicht prophetische Fürbitte Jahwe jetzt nicht mehr. Mit dieser Erkenntnis bricht für den Propheten das Ende Israels bereits an, sein Untergang ist nur noch eine Frage der Zeit.

Das Verbot prophetischer Fürbitte, das an Jeremia erging, ist somit etwas grundsätzlich Anderes als die gelegentliche Ablehnung einer Fürbitte, wie sie etwa dem Propheten Samuel zuteil wurde, als er für Saul bat (1. Sam. 15, 11 f.). Zwar ergeht das Fürbittverbot an Jeremia nicht für alle Zeiten, sondern nur im konkreten Heute, weil das Israel zu Jeremias Zeit vor Jahwe total versagt hat. Aber dieses Heute hat für den Propheten grundsätzliche Bedeutung: Für ein derart schuldiges Israel kann er sich nicht mehr vor Jahwe einsetzen. Amos und Jeremia treten als Propheten mit einer *verkürzten Vollmacht* auf: Sie dürfen nicht länger Fürsprecher Israels vor Jahwe,

<sup>14</sup> Jer. 7,16 f.; vgl. 11,14; 14,11; 15,1.

dürfen nur noch Übermittler der Worte Jahwes an Israel sein. Sie gehorchen nur widerstrebend und nicht von heute auf morgen: Jeremia läßt die Fürbitte nicht (Jer. 14, 13 u. ö.) und kritisiert die Unterlassung der Fürbitte bei seinen Gegnern selbst dann, als er selbst unabwendbares Unheil ansagen muß (27, 18). Wenn jedoch an vier zentralen Stellen des Jeremiabuches das Fürbittverbot belegt ist, so beweist diese Tatsache, daß Jeremia hier den Kristallisationspunkt seines Prophetenauftrages sah, auch ohne daß sich jedes Einzelwort seiner Verkündigung dem logisch unterordnen ließe. Es ist von daher sehr wahrscheinlich, daß Jeremia erst aus der Retrospektive von einem prinzipiellen Fürbittverbot sprach. Vergleichbar fassen aber auch die anderen Schriftpropheten ihre Verkündigung zusammen, und ihre Schüler folgen ihnen darin: Wo ein Jesaja im Rückblick seine Berufung darstellt, da spricht er vom Auftrag Jahwes zur Verstockung Israels; das Buch des Propheten Hosea lassen seine Schüler damit beginnen, daß Hosea seinen Kindern die Namen „Ohne Erbarmen“ und „Nicht-mein-Volk“ geben muß, die Israels Geschick im voraus abbilden<sup>15</sup>. Solche Jahweworte und -visionen, die jetzt geradezu überschriftartig die Botschaft dieser Propheten einleiten, müssen nicht auch die gleiche Anfangsstellung im Leben der Propheten besessen haben, die ihnen jetzt im Prophetenbuch zukommt. Aber sie sind in der Biographie der Propheten einmal zu jenem geworden, was H. W. Wolff jüngst die „Grundgewißheit“ des Amos vom Ende Israels genannt hat<sup>16</sup>.

Von dieser Grundgewißheit her ist die Vollmacht dieser Propheten entscheidend umgewandelt worden. Sie ist auf der einen Seite beschnitten worden, da die Propheten weitestgehend von der Möglichkeit zur Fürbitte für Israel getrennt wurden; sie ist auf der anderen Seite aber wesentlich erweitert worden: Männer wie Amos, Jesaja und Jeremia, deren Vorläufer Propheten wie Elia und Micha ben Jimla waren, sind mit einem umfassenden Auftrag an ihr Volk betraut worden, und zwar an jeden einzelnen Israeliten: Sie müssen Israel auf ein Leben angesichts des Todes vorbereiten, auf eine Existenz an der Schwelle zum Untergang. Das war ein prinzipiell anderer Auftrag als der früherer israelitischer Propheten, die Vergehen einzelner Israeliten — und sei es des Königs — aufzudecken und mit Jahwes Gericht zu konfrontieren hatten, um Israel als Ganzes vor Schaden zu bewahren und auf dem rechten Weg Jahwes zu halten. Diesen Weg sehen die Schriftpropheten versperrt: Wo sie noch Rettungshinweise geben — etwa im Aufruf zum Glauben (Jes. 28, 16) oder zur Demut (Zeph. 2, 3) —, da denken sie gemeinhin an die Rettung weniger aus dem wie auch immer vorgestellten Untergang Isra-

<sup>15</sup> Jes. 6; Hos. 1,6.9; vgl. Jes. 1 („als Zusammenfassung der Verkündigung Jesajas“: G. Fohrer, ZAW 74, 1962, 251 ff.); Jer. 1, 11 ff.; Ez. 2, 1 ff.; Mi. 3, 8; Zeph. 1, 2 ff.

<sup>16</sup> BK XIV/2 (1969), 368.



els<sup>17</sup>, wo sie Heil verkünden, meinen sie zumeist das Heil eines neuen Israel nach dem Gottesgericht<sup>18</sup>.

Von ihrer neuartigen Vollmacht her mußten diese Propheten ganz anders als ihre Vorgänger sorgfältig auf den Verlauf der Weltgeschichte achten, um in diesem Bereich die vernichtend eingreifende Hand Jahwes aufzuweisen; sie mußten die Verschuldungen ganz Israels im gesellschaftlichen wie im religiösen Leben offenlegen, um ihren Hörern den kommenden Untergang einsichtig zu machen; sie mußten diese Hörer zugleich die alten Heilstraditionen neu verstehen lehren; nicht als Heilsgarantien, sondern als Gaben, die zu erhöhter Verantwortung gegenüber Jahwe und den Armen riefen (Am. 3, 2 u. ö.). Wer jedoch diese Propheten von ihrer Geschichtsdeutung oder von ihrer Gesellschaftskritik her verstehen und in ihnen primär weit-sichtige Interpreten gegenwärtiger Wirklichkeit oder Sozialrevolutionäre sehen wollte, müßte ein falsches Bild von ihnen gewinnen. Denn sie betrachten die Geschichte vom vorwegnehmenden Urteil Jahwes über Israel her, treiben Gegenwartsanalyse unter dieser Zielvorstellung<sup>19</sup>. Wer sie als wahre Propheten bestreiten wollte, träfe sie noch nicht entscheidend, wenn er ihre Einschätzung der Gegenwart als falsch erweise, er träfe sie erst, wenn er ihre Grundgewißheit erschüttern könnte, von der her sie denken. Damit ist nicht ge-  
leugnet, daß erst gesellschaftliches Unrecht in Israel und vor allem die weltgeschichtliche Lage jener Zeit — die Aramäergefahr unter der Dynastie Jehus und danach die Weltherrschaftsansprüche der Assyrer und Babylonier — die Voraussetzungen für dieses Denken boten. Aber die Propheten diskutieren nicht mögliche Folgen solcher geschichtlichen Konstellationen, sondern sagen das Ende Israels an. Wie sehr sie von der Grundgewißheit des Untergangs Israels her denken, geht am deutlichsten daraus hervor, daß die älteren unter ihnen allein die Ankündigung dieses Untergangs mit ihrem „So spricht Jahwe“ als Gotteswort formulieren, nicht aber ihre Anklagen gegen Israel, die die Rechtmäßigkeit des Gotteswortes belegen sollen. Diese Unterscheidung zwischen Gotteswort und Prophetenwort ist um so auffälliger, als die jüngst entdeckten Briefe mit Prophetenworten aus Mari am Euphrat, die die engsten Parallelen zu alttestamentlichen Prophetenworten aus Israels Umwelt bieten, eine solche Unterscheidung nicht kennen. Zudem ist zu beachten, daß gerade

<sup>17</sup> Erst die exilische Überarbeitung der Jeremia Worte stellt Israel wieder vor die freie Entscheidung einer Nullpunktsituation und entwickelt eine reiche Umkehrpredigt, die ganz Israel Rettung anbietet. Vor Jeremia gehört „das Thema Umkehr“ nicht in die prophetische Mahnrede, wie H. W. Wolff, Ges. St. 130 ff., überzeugend nachgewiesen hat.

<sup>18</sup> Als bes. beachtenswerte Ausnahme sei Hos. 11,8 ff. genannt. — Freilich wissen auch die anderen „Unheilspropheten“, daß Jahwes Heilswille sein primärer Wille bleibt (Am. 5,4; Jer. 29,11; Ez. 18,23 u. ö.); nur kann er jetzt nicht zum Durchbruch kommen.

<sup>19</sup> Vgl. E. Würthwein, Amos-Studien: ZAW 62 (1949/50), 41 mit Anm. 63 und bes. W. H. Schmidt, Atl. Glaube und seine Umwelt (1969), 212 f.

zentrale Unheilsankündigungen der Schriftpropheten ohne Begründung, d. h. ohne Anklage gegen Israel, ergehen<sup>20</sup>; manchen prophetischen Anklagen ist dementsprechend noch abzuspüren, daß sie als Motivation für die Ansage des Endes Israels gar nicht ausreichen. Die eigentliche Vollmacht der klassischen Propheten Israels lag somit darin, Israel mit seinem von Jahwe beschlossenen Untergang zu konfrontieren und gegebenenfalls einem Rest einen möglichen Rettungsweg zu weisen; Israel seinen Untergang einsichtig zu machen, wird ihrer zusätzlichen Verantwortung und ihrem pädagogischen Geschick anvertraut, ist Folge ihrer Vollmacht, allerdings unumgängliche Folge, da eben sie die Propheten wesenhaft von allen Wahrsagern unterscheidet<sup>21</sup>.

### III

Bestanden somit seit Amos zwei grundlegend unterschiedene Auffassungen von prophetischer Funktion und Vollmacht in Israel nebeneinander, so mußte es früher oder später zur Konfrontation verschiedener Propheten kommen. Eine Geschichte solcher Streitigkeiten ist für uns allerdings schon deshalb kaum zu schreiben, weil die uns überkommene Überlieferung sie fast durchweg aus der Sicht der Schriftpropheten darstellt — eine Ausnahme bildet allenfalls das Deuteronomium. Offenbar waren aber primär die Schriftpropheten mit ihrer neuartigen Verkündigung die Angegriffenen; an vielen Stellen ist in den Überlieferungen ihrer Worte der Zweifel an ihrem Gotteswort belegt<sup>22</sup>. Sie haben zu ihrer Rechtfertigung insbesondere

<sup>20</sup> Etwa Am. 5,1—3; Hos. 1,6.9; Jes. 7,18—25; 10,28 ff.; Jer. 1,14 f.; 13,12—14. 18 f.; vgl. schon 1. Kö. 13,3b.

<sup>21</sup> Erst die Verbindung von Anklage und Ankündigung des göttlichen Eingreifens ist für das Wort der vorexilischen Schriftpropheten charakteristisch (H. W. Wolff, *Ges. St.* 9 ff.; C. Westermann, *Grundformen*, passim). Die Unterscheidung zwischen Gottes- und Prophetenwort durch die Propheten selbst ist daher nur insofern von Bedeutung, als sie erkennen läßt, von wo prophetisches Denken und Reden seinen Ausgangspunkt und seine Bevollmächtigung nimmt. Theologische Relevanz im strengen Sinne kommt ihr schon deshalb nicht zu, weil die Propheten auch ihr Gotteswort eigenständig formulieren (man vgl. etwa die Aufnahme verschiedener Glaubens-traditionen Israels im Gotteswort einzelner Propheten) und ihm seine Gestalt geben, es somit stets nur als schon gedeutetes übermitteln. Ohne die zugehörige Begründung in der Anklage würde dieses Gotteswort nicht nur unverständlich bleiben, sondern zudem seine jeweilige geschichtliche Situation verfehlen; denn zum Gotteswort der Propheten gehören für das AT per definitionem konkrete Adressaten und konkrete historische Gegebenheiten unlöslich hinzu. Daher können die Propheten von Jahwe zum ständigen Prüfen der Situation ihres Volkes und damit implizit zugleich zum Prüfen der eigenen Botschaft aufgerufen werden (Mi. 7,1 ff.; Jer. 5,1 ff.; 6,9 ff. 27 ff.).

<sup>22</sup> Vgl. o. Anm. 1 u. 2. Solche Stellen lassen noch andeutungsweise erkennen, daß die Schriftpropheten zu ihrer Zeit die Außenseiter der Gesellschaft waren. Dennoch wird man sich vor einem allzu einseitigen Bild zu hüten haben: Im Jeremiabuch erfahren wir vom Märtyrertod eines Propheten

auf ihre Berufung durch Jahwe hingewiesen; ihre Berufungsberichte dienen dem Nachweis ihrer Bevollmächtigung, können letztlich freilich nur auf den Ursprung jenes „So spricht Jahwe“ verweisen. Der jüdische Theologe Sh. H. Blank hat die Berufungsberichte aus der Sicht der Gegner unter den Propheten nicht ganz zu Unrecht als „Diplome ohne Unterschrift“ bezeichnet<sup>23</sup>. Zudem wissen wir nicht, wieweit auch manche der Gegner auf ähnliche Berufungen durch Jahwe hinweisen konnten; zwingende Gründe gegen eine solche Annahme lassen sich kaum anführen, da das Prophetenamt in Israel anders als das Priesteramt nie erblich war.

Obwohl uns also die prophetischen Streitgespräche im wesentlichen einseitig aus dem Blickfeld der Schriftpropheten dargestellt sind, ist soviel schon aus dem Rückverweis der Schriftpropheten auf ihre Berufung zu erkennen: Es ging in diesen Konfrontationen durchweg um mehr als um die Frage, ob ein einzelnes Unheilswort gegenüber einem ihm entgegengesetzten Heilswort im Recht war oder umgekehrt. Wo ein prophetisches „So spricht Jahwe“ einem andersgerichteten „So spricht Jahwe“ gegenübertrat, stand von allem Anfang an die grundlegende Frage nach der prophetischen Vollmacht auf dem Spiel. Der innerprophetische Konflikt wird m. E. in seiner ganzen Schärfe erst dann begriffen, wenn erkannt ist, daß in ihm zwei völlig verschiedene Auffassungen von der Vollmacht des Propheten in Israel aufeinanderprallten. Aus der Sicht der Schriftpropheten hieß das: Es ging darum, wieweit jetzt, da Jahwe Israels Untergang fest beschlossen hatte, prophetisches Eintreten für Israel und damit prophetisches Heilswirken überhaupt noch mit einer Sendung durch Jahwe vereinbar war. Die Begründung und Aufweisbarkeit der jeweiligen prophetischen Vollmacht mußte damit zum entscheidenden Problem werden.

Daß hier völlig neue Fragestellungen für die Propheten aufbrachen, erhellt daraus, daß erst rund anderthalb Jahrhunderte nach Amos bei Jeremia gegnerischen Propheten ihre Vollmacht grundsätzlich bestritten wird, jetzt allerdings sogleich auf der einen wie auf der anderen Seite<sup>24</sup>. Es bedurfte offensichtlich einer äußersten Zuspitzung des Konfliktes nach dem Untergang des Nordreiches, bis diese letzte Konsequenz gezogen wurde: „Jahwe hat dich (euch) nicht gesandt.“

Die Propheten vor Jeremia waren noch ohne sie ausgekommen, freilich waren auch sie schon in ihre unmittelbare Nähe vorgegedrungen. Wenn Micha ben Jimla in 1. Kö. 22 die 400 Heil verkündenden Propheten neben sich von Jahwe betört sieht, dann wird zwar die eigent-

Uria (26,20 ff.), und Hosea verweist mehrfach auf eine größere Zahl gleichgesinnter Propheten; vgl. *H. W. Wolff*, *Hoseas geistige Heimat*: Ges. St. 232 ff.

<sup>23</sup> „Of a Truth the Lord has Sent Me“: An Inquiry into the Source of the Prophet's Authority, in: *Interpreting the Prophetic Tradition* (1969), 10 (1—19).

<sup>24</sup> Vgl. Jer. 23,9 ff. mit Jer. 5,13; 43,2 und dazu o. Anm. 2.

liche Vollmachtsfrage noch umgangen, insofern sie in Jahwes Willen zurückverlegt wird: Auch die 400 sind Bevollmächtigte Jahwes, allerdings bevollmächtigt, den König unwissentlich zu täuschen und ihm den wahren Plan Jahwes vorzuenthalten. Aber die Vision Michas, in der er Jahwe seinen Truggeist auf die Propheten aussenden sieht (V. 19 ff.), impliziert schon die Folge, daß allein Micha — und nicht die 400 — zu Jahwes Thronrat hinzugezogen wurde. Jeremia kann später diesen Gedanken aufgreifen und weiterführen, wenn er seinen Gegnern nun bestreitet, daß sie je in Jahwes Thronrat gestanden haben<sup>25</sup>.

Eine gewisse Verschärfung gegenüber Micha ben Jimla erfährt die Auseinandersetzung der Propheten bei Micha von Moreshet. Er wirft seinen Gegnern nun schon bewußte Irreleitung des Volkes vor, wenn er sagt:

Wenn ihre Zähne etwas zu beißen bekommen,  
rufen sie Heil aus;  
wer ihnen aber nichts in ihren Mund stopft,  
dem erklären sie den heiligen Krieg (Mi. 3, 5).

Die gegnerischen Propheten richten demnach ihr Jahwewort nach der jeweiligen Höhe der Bezahlung aus<sup>26</sup>. Aber — das ist wichtig zu beachten — Micha bestreitet diesen Propheten noch nicht ihre Vollmacht, sondern prangert nur deren Mißbrauch an, wie aus seinem Gerichtswort über sie erhellt:

Darum kommt Nacht ohne Gesicht über euch,  
Finsternis ohne Weissagung.  
Über den Propheten geht die Sonne unter,  
schwarz wird ihnen der Tag (3, 6).

Als kommende Strafe für ihren Frevel werden diese Propheten den Entzug ihrer Vollmacht erleben, die sie jetzt so verantwortungslos mißbrauchen.

Die Frage der Aufweisbarkeit prophetischer Vollmacht bleibt in jener ersten Phase prophetischer Streitigkeiten demnach noch weithin in der Schwebelage, da innerprophetische Gegensätze hier entweder mit der Möglichkeit erklärt werden, daß Jahwe Propheten betören kann, oder mit der ganz andersartigen Möglichkeit, daß Propheten

<sup>25</sup> Jer. 23,22. Es ist kein Zufall, daß gerade die „Unheilspropheten“ das Bild von Jahwes Ratsversammlung gebrauchen: Da ihnen die Möglichkeit, Jahwes Pläne zu beeinflussen, weithin genommen worden ist, treten sie ganz auf die Seite Jahwes und verstehen sich als seine Vertrauten und intimen Kenner seiner Ratschlüsse.

<sup>26</sup> Zugleich zeigt dieser Beleg, daß der Konflikt der Propheten untereinander mit der Gegenüberstellung von Heilsverkündigung hier, Unheilsverkündigung dort nicht zureichend charakterisiert werden kann; denn Mi. 3,5 impliziert, daß falsche Propheten auch leichtfertig einzelnen mißliebigen Personen Unheil verkünden können; vgl. Ez. 13,18 ff. und R. Rendtorff, ThW VI 807; H. Graf Reventlow aaO. 121 ff.; J. Jeremias aaO. 145 und passim.

ihre Vollmacht pervertieren können. Ein Jahrhundert später versucht das Deuteronomium, den Konflikt von neutraler Warte aus zu lösen. Zum einen weist es seine durch die prophetischen Streitigkeiten verwirrten Hörer darauf hin, daß die Zukunft den wahren Propheten bestätigen, den falschen widerlegen werde (Dt. 18, 22); aber für die Gegenwart mußte dieses Kriterium, das schon bei Micha ben Jimla anklingt (1. Kö. 22, 25—28), wenig hilfreich sein. Vor allem meldet das Deuteronomium selbst Zweifel an seiner Verwendbarkeit an, wenn es damit rechnet, daß auch die Ankündigung falscher Propheten eintreffen könne; hier nun nennt es das erste Gebot als weiteres Kriterium:

Wenn in deiner Mitte ein Prophet oder Träumer auftritt, dir ein Zeichen oder Wunder gibt und das Zeichen oder Wunder, das er dir angekündigt hatte, trifft ein, er aber dabei sprach: „Laßt uns anderen Göttern, die du nicht kennst, nachfolgen und sie verehren“, so sollst du nicht auf die Worte jenes Propheten oder Träumers hören, denn Jahwe, euer Gott, stellt euch auf die Probe, um zu erkennen, ob ihr wirklich Jahwe, euern Gott, von ganzem Herzen und von ganzer Seele liebt (Dt. 13, 2—4).

Zunächst wird hier die Vorstellung Micha ben Jimlas nachvollzogen: Jahwe kann falsche Propheten senden, ja — so wird verschärfend hinzugefügt —, sie können sich sogar mit wunderhaften Zeichen ausweisen; Israel aber soll prüfen, ob sie seine Bindung an Jahwe auflösen wollen, die über alle Wunder gestellt wird<sup>27</sup>. Aber konnte das erste Gebot als Maßstab der Prophetie dienen? Es hatte in dem langen Verlauf der Begegnung Israels mit seiner Umwelt immer wieder Israels Eigenheit bewahren geholfen, hatte für Israel besonders in der Abwehr verschiedenartiger Wahrsager seine Macht erwiesen; denn immer neu wurde durch das erste Gebot Israels Blick dafür geschärft, wann sich derartige Zukunftsdeuter in Machtbereiche begaben, in denen nicht Jahwe herrschte<sup>28</sup>. Wie aber sollte vom ersten Gebot her entschieden werden, welcher Prophet sein „So spricht Jahwe“ zu Recht im Munde führte?

Wenige Jahrzehnte später wird der innerprophetische Konflikt durch Jeremia voll ausgetragen. Kein Prophet vor ihm hat seinen Gegnern so prinzipiell ihre Vollmacht, d. h. ihre Sendung durch Jahwe, bestritten, kein anderer ihnen so ausdrücklich vorgeworfen, „Wunschgesichte“, „selbstersonnenen Lug und Trug“ zu weissagen — und das im Namen Jahwes<sup>29</sup>. Wie aber konnte Jeremia diese Behauptung beweisen wollen? Gab es Normen, mit deren Hilfe echte, d. h. bevoll-

<sup>27</sup> Die Nivellierung der Beweiskraft des Wunders zeigt aufs deutlichste, wie notwendig die Suche nach einem Wahrheitskriterium für das prophetische Wort geworden war.

<sup>28</sup> Vgl. W. H. Schmidt, Das erste Gebot (1970), 25 f. und passim. Zu Dt. 13, 2—4 vgl. ebd. 33 f.

<sup>29</sup> Jer. 5,30 f.; 14,14; 23,16 ff.; 27,10.14—16; 28,15; 29,8 f.23.31; vgl. Ez. 13,2 ff.; 21,34; 22,28; Thr. 2,14.

mächtigste Prophetie und Prophetie, die Wunschvorstellungen als Gottes Wort ausgab, sich reinlich scheiden ließen?

Man spürt den Versuchen Jeremias, zu einer solchen Scheidung zu gelangen, das behutsame Vorwärtstasten, das Wissen um die Unvollkommenheit der Kriterien ab. Zunächst greift er manche der nun schon traditionellen Lösungen des Konfliktes auf: Wie das Deuteronomium verweist er auf die Zukunft, die die wahren Propheten bestätigen werde (28, 9; 44, 28), wie Micha von Moreshet wirft er seinen Gegnern ethisches Versagen vor (6, 13; 23, 14; 29, 23), ja er beruft sich nun schon auf eine Tradition der Unheilspropheten:

Die Propheten vor mir und dir von alters her haben gegen viele Länder und mächtige Königreiche Kampf, Hunger und Pest geweissagt (28, 8).

Aber ethische Vorwürfe konnten allenfalls die Glaubwürdigkeit der Gegner in Zweifel ziehen, nicht aber zur prinzipiellen Bestreitung ihrer Vollmacht dienen, und auf eine prophetische Tradition konnten sich seine Gegner eher leichter als Jeremia selbst berufen, verstanden sie sich doch nicht ganz zu Unrecht als gradlinige Fortsetzer prophetischer Verkündigung von den Anfängen her; zudem wußten die Gegner Jeremias die israelitischen Erwählungstraditionen ganz auf ihrer Seite.

Bis zu diesem Punkt argumentiert Jeremia wie seine Vorgänger wesentlich von einem rein formalen Vollmachtsverständnis aus; seine Kriterien hätten von seinen Gegnern ebensogut verwendet werden können. Auf einer zweiten und höheren Reflexionsstufe beginnt er aber nun, die Normen echter Prophetie inhaltlich zu füllen, d. h. von seiner Grundgewißheit her zu durchdenken. Er selbst war ja nicht leichtfertig und freiwillig zum Unheilspropheten geworden:

Ich habe dich nie bedrängt um Unheils willen,  
habe den Unglückstag nie herbeigesehnt,

bekannt er vor Jahwe (17, 16). Wo er mit seiner Unheilsbotschaft auftritt, ist sie häufig von klagenden Worten über das Geschick seines Volkes begleitet. Wie gern hätte er anderes verkünden wollen<sup>30</sup>; ja seine Auflehnung gegen seinen Auftrag führte bis zum Versuch der Lossagung von Jahwe; aber vergeblich:

Dachte ich: Ich will es (sc. sein Wort) verschweigen,  
will nicht mehr in seinem Namen verkünden,  
da ward es in meinem Herzen wie brennendes Feuer,  
unlöschar in meinen Gebeinen;  
ich versuchte, es auszuhalten,  
konnte es aber nicht (20, 9; vgl. 6, 11; 15, 17).

Er sieht sich von Jahwe geradezu vergewaltigt und wird so nicht der geehrte, sondern der verspottete, ja verfolgte Prophet:

<sup>30</sup> Vgl. Jer. 8,21—23; 13,17; 28,6 und weiter etwa Am. 7,2.5; Jes. 6,11.

Du hast mich verführt, Jahwe — und ich habe mich verführen lassen,  
du warst mir übermächtig, hast mich überwältigt.  
So bin ich Tag für Tag zum Gelächter geworden,  
ein jeder spottet über mich.  
Sooft ich rede, muß ich laut aufschreien,  
„Gewalttat, Unterdrückung“ muß ich rufen;  
denn Jahwes Wort ist mir geworden  
zu Schimpf und Spott Tag für Tag (20, 7 f.).

Diesem Propheten ist Jahwes Wort als das unliebsame, grundsätzlich fremde Wort begegnet, und zwar als fremd sowohl für ihn selbst — er lehnt sich immer wieder gegen es auf — als auch fremd für seine Hörer — sie verspotten, verfolgen ihn aufgrund seiner Verkündigung. In der theologischen Reflexion über diese Erfahrung gelangt Jeremia wohl erstmalig geradezu zu einer Definition des Wortes Jahwes, in der er die zwingende Macht des Wortes festzuhalten versucht:

Ist nicht mein Wort wie Feuer, spricht Jahwe,  
wie ein Hammer, der Felsen zerschlägt? (23, 29)

Diese Definition ist jedoch nicht um ihrer selbst willen gewählt, sondern hat eine rein polemische Spitze<sup>31</sup>. Wiederum erstmalig werden nämlich jetzt die Wege, auf denen die Gegner ihre Offenbarungen empfangen, hinterfragt und an der Definition des Jahwewortes gemessen:

Der Prophet, der einen Traum hat, erzähle den Traum. Wer aber mein Wort hat, der rede mein Wort — zuverlässig. Was haben Stroh und Korn miteinander gemein? spricht Jahwe (23, 28).

Träumende ermangeln der engen Vertrautheit mit Jahwe und damit der Eindeutigkeit des Offenbarungsempfanges<sup>32</sup>; ja man kann über Träumen Jahwe und seinen Willen vergessen (23, 27).

In der theologischen Verarbeitung der eigenen Widerfahrnisse, die seine Vollmacht begründen, ist Jeremia somit primär daran gelegen, die Objektivität, d. h. den Zwangscharakter des Wortes Jahwes herauszustellen, an dem „das Herz (des Propheten) zerbricht“ (23, 9)<sup>33</sup>. Freilich mußte es dem jeweiligen Propheten selbst vorbehalten bleiben zu entscheiden, wo Jahwe sein Herz, d. h. seinen Willen, „zerbrach“ und wo dieser eigene Wille die Aussage bestimmte; Außenstehende konnten hier nicht urteilen. Wohl aber waren Jeremia in

<sup>31</sup> „Wo kein Brand entsteht und wo kein Fels zersplittert wird, da ist kein echtes Gotteswort“, deutet G. Quell, Wahre und falsche Propheten (1952), 167 zu Recht (vgl. Jer. 5,14; 20,9). Es ist dieses Wort, das in noch unsichtbarer, aber doch voll wirksamer Gestalt Königsreiche aufbaut und einreißt (Jer. 1,9 f.).

<sup>32</sup> Vgl. Num. 12,6—8 (Ex. 33,11; Dt. 34,10).

<sup>33</sup> Dieses Anliegen ist innerhalb der Schriftprophetie nicht neu, wohl aber der Grad der Reflexion; vgl. etwa Am. 3,8; Hos. 6,5; Jes. 8,11; 9,7 und dazu O. Grether, Name und Wort Gottes im AT (1934), 90.103 ff.

seinen Widerfahrnissen mit dem Wort Jahwes die Augen dafür auf-gegangen, welche Kluft — sowohl im gesellschaftlichen wie im religiösen Bereich — das Israel seiner Zeit von Jahwe trennte. Aufweisbar ist die Objektivität des Jahwewortes für ihn daher nur in der Fremdheit, mit der es seinen Hörern begegnet und sie überführt, anders ausgedrückt: in der kritischen und richtenden Funktion des Wortes gegenüber seinen jeweiligen Adressaten:

Ich habe diese Propheten nicht gesandt... Hätten sie in meinem Rat gestanden, würden sie meinem Volk meine Worte verkünden, d. h. sie von ihrem unheilvollen Weg abbringen (23, 21 f.).

Jeremias Gegner aber

stärken die Hände der Übeltäter, daß ja keiner sich von seiner Bosheit abwendet (23, 14);

denn:

zu allen, die mit abgestumpftem Herzen dahinleben, sagen sie: Euch wird kein Unheil treffen (23, 17)<sup>34</sup>.

Jeremias Gegner bestätigen ihre Hörer in dem, was sie schon immer dachten und hofften; sie sind, um mit D. Bonhoeffer zu reden, Boten der „billigen Gnade“:

Leichtfertig heilen sie den Zusammenbruch meines Volkes (6, 14; 8, 11).

Hier nun geht Jeremia zu einem letzten und eigentlich zentralen Angriff gegen seine Gegner über: Er stellt ihr Gottesverständnis in Frage, mit dem ihre Vollmacht unlöslich zusammenhängt<sup>35</sup>:

Bin ich denn nur ein Gott aus der Nähe, spricht Jahwe,  
nicht vielmehr auch ein Gott aus der Ferne?  
Kann sich einer so heimlich verstecken,  
daß ich ihn nicht sehe? spricht Jahwe.  
Der Himmel und Erde erfüllt,  
bin ich es nicht? spricht Jahwe (23, 23 f.).

Die Gegner kennen Jahwe nur als den nahen, und das heißt stets hilfreich eingreifenden Gott, Jeremia kennt ihn auch, ja zuerst, als den fernen. Damit will er zweierlei zum Ausdruck bringen: einmal die Distanz Gottes vom Propheten im Sinne seiner Transzendenz, die der Objektivität seines Wortes korrespondiert<sup>36</sup>, zum anderen aber —

<sup>34</sup> Diese Aussage hängt sehr wahrscheinlich mit dem Glauben an die Unverletzlichkeit des Zions zusammen; vgl. die Belege o. Anm. 2. — Die Gegner Jeremias verzichteten demnach auf jenes Prüfen, von dem o. Anm. 21 die Rede war. Ezechiel nennt das: „Tünche auf eine brüchige Wand streichen“ (13,10 ff.); vgl. auch Jes. 30,10 f.

<sup>35</sup> Diesen Zusammenhang hat bes. S. Mowinckel, *The „Spirit“ and the „Word“ in the Pre-Exilic Reforming Prophets*: JBL 53 (1934), 217 ff. (199—227) mit Recht hervorgehoben.

<sup>36</sup> Vgl. A. Weiser, *W. Rudolph* z. St. sowie H. J. Kraus, *Prophetie in der Krisis* (1964), 47 f.; Th. W. Overholt, *The Threat of Falsehood* (1970), 64. Dieses Gottesverständnis läßt Raum auch für Jahwes „fremdes Werk“ (Jes. 28,21).



und wie der Kontext zeigt: primär — kennzeichnet er so Gott vom Schöpfungsglauben her als den Richter, dem nichts verborgen bleibt und dem keiner entrinnen kann (vgl. 16, 17). Dann aber mußte ein bevollmächtigter Prophet *dieses* Gottes gerade mit aller Unerbittlichkeit auf die verderblichen Schäden im Volk Gottes hinweisen<sup>37</sup>.

#### IV

Jeremia war zu dieser Definition prophetischer Vollmacht gelangt, weil er sich trotz intensiven Widerstandes nicht aus dem Zwang zu der ihm aufgebürdeten Unheilsverkündigung lösen konnte; von hier aus mußte er die Heilsbotschaft seiner Gegner als Wunschdenken verstehen, das deshalb ohne Vollmacht geschah, weil es das von Jahwe verworfene Israel nur tiefer in Schuld hineinführte, statt es zur Erkenntnis seiner Schuld gelangen zu lassen. Jedoch hat Jeremia in seiner Reflexion das Verständnis prophetischer Vollmacht schon so weit vorangetrieben, daß es weit über Jeremias eigenen Verkündigungsinhalt hinaus Geltung beanspruchen kann. Nach dem Untergang Jerusalems kündigt Deuterojesaja seinen Hörern die große, alles Frühere überbietende Heilstat Jahwes an. Dieser Prophet greift nun in seiner Heilsverkündigung die beiden wesentlichen Kennzeichen Jeremias für seine Vollmacht auf. Zum einen verobjektiviert er das Wort Jahwes in noch stärkerer Weise als Jeremia, wenn er es als schöpferische und damit alle vergangene wie zukünftige Geschichte allein bestimmende Macht beschreibt (Jes. 55, 10 f.; 41, 21 ff. u. ö.) und es als das einzig Beständige und Vertrauenswürdige „*allem Fleisch, das wie Gras ist*“, gegenüberstellt<sup>38</sup>. Zum anderen bestätigt auch er seine Hörer nicht in ihren Gedanken; für seine hoffnungslosen und in der Lethargie versunkenen Zeitgenossen in der Verbannung ist das Heilswort des Propheten anstößiges, fremdes, kritisches Wort, das ihm den Spott seiner Hörer einbringt, wie die überaus zahlreichen Angriffe gegen den Propheten zeigen, mit denen er sich in sei-

<sup>37</sup> Vgl. Jer. 9,23; 22,15 f., wo Gotteserkenntnis und Sorge für Gerechtigkeit in engsten Zusammenhang miteinander gebracht werden. Der Prophet Micha kann Gottes Kraft und prophetische Schuldaufdeckung sogar miteinander identifizieren (Mi. 3,8).

Die Frage nach der Aufweisbarkeit prophetischer Vollmacht ist für Jeremia somit — gerade von seiner Grundgewißheit her — letztlich nur dialektisch beantwortbar: Die Vollmacht des Propheten muß sich am (kritischen) Bezug des Prophetenwortes zur Gegenwart aufweisen lassen, wenn der Prophet seine ihm zugedachte Aufgabe nicht verfehlen will, sie darf zugleich in diesem Aufweis ihres Gegenwartsbezuges aber nicht aufgehen, wenn anders sie in den eigenen Gedanken des Propheten nicht aufgehen kann, sondern fremde und unableitbare Autorität bleiben muß.

<sup>38</sup> Jes. 40, 6—8; vgl. 40, 28—31. Mit Recht hat G. von Rad mehrfach mit Nachdruck darauf hingewiesen, daß diese Sätze über das Wort Jahwes, die von einem im AT parallelen Abstraktionsvermögen zeugen, nur aus der Reflexion des Propheten über seine Vollmacht verständlich werden (Theol AT II<sup>4</sup> 101 ff.253.273 f.).

nen Disputationsworten auseinandersetzen muß. Ja, auch dieses heilvolle Wort muß zuerst die Widerstände des Propheten selbst beseitigen (40, 6 f.), bevor es Israel mit der Ankündigung der Befreiung und Rettung entgegentreten kann.

Deuterocesaja überträgt somit Jeremias Vollmachtsverständnis auf seine veränderte Lage. Gleichzeitig aber kommt in seiner Verkündigung vom Gottesknecht auch jene andere Seite prophetischer Vollmacht wieder zum Tragen, die Jahwe einem Amos und Jeremia zu ihrer Zeit untersagt hatte: das rückhaltlose Eintreten für Israel vor Gott, das im stellvertretenden Sterben des Knechts für die Vielen seine äußerste Konsequenz erfährt. Prophetisches Leiden am Verkündigen des Wortes Jahwes, das alles Leiden Jeremias überbietet (Jes. 50, 4 ff.), und prophetische Stellvertretung für Israel, die jeglichen fürbittenden Einsatz vor Jahwe transzendiert<sup>39</sup>, sind in der Gestalt des Gottesknechts zu einer unlöslichen Einheit zusammengefügt. Man wird zumindest fragen dürfen, ob der Streit um das Verständnis prophetischer Vollmacht in Israel mit dieser Botschaft nicht seine letztmögliche Zuspitzung und zugleich Antwort gefunden hat.