

Das prophetische Berufungserlebnis

Autor(en): **Rüthy, Albert E.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie**

Band (Jahr): **31 (1941)**

Heft 3-4

PDF erstellt am: **15.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-404168>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Das prophetische Berufungserlebnis¹⁾.

Im Jahre 1927 noch konnte Ernst Sellin schreiben, dass die Bestrebungen antisemitischer Kreise, das Alte Testament aus der christlichen Kirche zu verdrängen, «einen nennenswerten Widerhall in der evangelischen Kirche Deutschlands nicht gefunden» haben²⁾. Dass dem heute nicht mehr so ist, brauche ich hier nicht weiter auszuführen. Je mehr aber diese Angriffe auch weit über den deutschen Protestantismus hinaus die Gemüter erregen und teils auf Zustimmung oder Unentschiedenheit, teils auf energische Abwehr stossen, desto notwendiger wird es, dass wir Christen uns in allem Ernst fragen, was uns eigentlich das Alte Testament bedeutet. Die Beschäftigung mit ihm ist daher gerade heute weit mehr als eine bloss wissenschaftliche Angelegenheit. Die Wissenschaft ihrerseits aber ist verpflichtet, ihre helfende Hand zu bieten, wo es um Entscheidungen von so grosser Tragweite wie die Ausschaltung des Alten Testamentes geht.

Wenn wir fragen, welche Stücke des Alten Testamentes in der christlichen Welt die grösste Nachwirkung ausgeübt haben, so werden wir neben den ersten Kapiteln der Genesis mit der Geschichte von Weltschöpfung und Sündenfall, dem mosaischen Dekalog, den Psalmen, besonders auf die grossen Propheten hinzuweisen haben. Was aber diese im speziellen betrifft, so hat hier das Interesse in der neuzeitlichen Theologie eine wesentlich andere Richtung genommen, als wie das bis anhin der Fall gewesen war. Früher war dem christlichen Leser des Alten Testamentes der Inhalt der prophetischen Weissagungen die Hauptsache, und zwar ganz besonders der messianischen und derjenigen, die sich wenigstens irgendwie messianisch deuten liessen. Mit dem Aufkommen der modernen Bibelwissenschaft aber hat sich die Aufmerksamkeit viel mehr den Propheten selbst zugewendet, den Propheten als Gestalten der israelitischen Geschichte und Literatur, dem Prophetentum als religionsgeschichtlicher Erscheinung.

Die Literarkritik lehrte uns echtes von unechtem Gut in den prophetischen Büchern unterscheiden, die einzelnen Stücke richtig abgrenzen, den unbekanntem Exilpropheten, den wir mit einem

¹⁾ Antrittsvorlesung, gehalten am 5. Juli 1941 an der Universität Bern.

²⁾ RGG 2. Auflage I S. 985.

Verlegenheitsausdruck Deuterocesaja nennen, dem vorexilischen Jesaja gegenüberstellen u. a. m. Die literaturgeschichtliche Forschung zeigte uns die verschiedenen Gattungen prophetischen Schrifttums auf. Die seit einem Jahrhundert ins Ungeahnte erweiterte Kenntnis der altvorderasiatischen Geschichte und Kultur liess uns die Umwelt der Propheten und ihres Volkes in viel klarerem Lichte erscheinen. Die komparative Religionsgeschichte trug ein reichhaltiges Vergleichsmaterial nicht nur aus dem alten Orient, sondern auch aus scheinbar entlegensten Gebieten zusammen. Die psychologische Betrachtungsweise suchte das besondere seelische Erleben der Propheten zu durchleuchten und zu analysieren. Eine ganze Fülle von Gesichtspunkten, von denen aus sich das alttestamentliche Prophetentum in immer neuem Lichte zeigte! Eine Anzahl von Gesamtdarstellungen schöpfte das überreiche Material aus, von denen wir nur zwei der wichtigsten nennen wollen: Duhms glänzendes Buch «Israels Propheten» (1916, 2. Auflage 1922) und Hölschers an religionsgeschichtlichem Stoff und psychologischen Betrachtungen reiches Werk «Die Profeten. Untersuchungen zur Religionsgeschichte Israels» (1914). Dass daneben die eigentlich theologische Bemühung um die systematische Darstellung der prophetischen Botschaft nach ihrem Inhalt gerade in neuester Zeit nicht ruht, mögen die einschlägigen Abschnitte aus Eichrods «Theologie des Alten Testaments» (1933—1939) belegen.

Bei all dem scheint uns aber eine Betrachtungsweise zu kurz gekommen zu sein; wir möchten sie die offenbarungsgeschichtliche nennen und an einem eng begrenzten Gegenstand aus dem Gesamtbereich des Prophetismus zu zeigen versuchen, was wir damit meinen ³⁾.

* * *

Für den Propheten spielt die Berufung eine entscheidende Rolle. Durch sie weiss er sich in seine besondere Aufgabe hineingestellt; durch sie hat er die Gewissheit, im Auftrage Gottes zu reden und zu handeln. Dabei ist nun zu unterscheiden zwischen

³⁾ Eine Betrachtungsweise also, die im AT nicht nur Religionsgeschichte und «Literatur» sieht, sondern vor allem Offenbarung, die aber andererseits den wesenhaften Unterschied zwischen alt- und neutestamentlicher Offenbarung nicht zu verwischen sucht (daher offenbarungsgeschichtlich). Vgl. hierzu die in manchem nicht unberechtigten Einwände Baumgartners (Schweiz. Theol. Umschau 2/3 1941, S. 17 ff.) gegen eine durchgängig christologische Auslegung des AT.

dem Berufungsbewusstsein, das dauernd in ihm lebt und ihn trägt in der Ausübung seiner Mission ⁴⁾, und dem Berufungserlebnis, jenem Vorgang, durch den er erstmalig die Gewissheit erhält, von Gott zu einem besondern Dienste bestimmt zu sein. Bei allen drei grossen Propheten steht ein solches entscheidendes Erlebnis am Anfang ihrer Wirksamkeit. Jeremia zwar lebt in dem Bewusstsein, schon vor der Geburt zum Werkzeug Gottes prädestiniert zu sein: «Noch ehe ich dich bildete im Mutterleibe, habe ich dich erwählt; ehe du aus dem Schosse hervoringst, habe ich dich geweiht» (Jer. 1, 5). Aber auch ihm wird diese Gewissheit erst durch ein besonderes Erlebnis zuteil, durch das er erfährt, wozu ihn Gott vorbestimmt hat. Diesem für die Propheten so wichtigen Vorgang wollen wir unsere Aufmerksamkeit zuwenden.

Sowohl bei Jesaja wie bei Jeremia und Ezechiel finden wir Schilderungen ihres Berufungserlebnisses. Bei den beiden letztern stehen diese, wie zu erwarten, am Anfang des Buches, bei Jesaja jedoch erst im 6. Kapitel. Dies hängt wohl mit der Entstehungsgeschichte des Buches zusammen, und es ist anzunehmen, dass auch hier einmal der Berufsbericht am Anfang einer Sammlung von Berichten über des Propheten Tätigkeit gestanden hatte. Dem literarischen Charakter nach gehören alle drei Stücke zu den prophetischen Selbstberichten. Es sind nämlich drei Gattungen innerhalb des prophetischen Schrifttums zu unterscheiden: 1. Prophetenworte, kürzere oder längere Sprüche vorwiegend metrischer Form; 2. Fremdb Berichte über den Propheten, die von ihm in der dritten Person reden; und 3. Selbstberichte, in denen der Prophet in der ersten Person erzählt ⁵⁾. Es ist leicht begreiflich, dass den Propheten, wenn sie schon zu schriftlicher Aufzeichnung übergingen, besonders daran lag, zu zeigen, dass sie nicht aus eigener Anmassung, sondern auf Grund göttlicher Berufung redeten und handelten.

Wir besitzen also hier Quellenstücke von erstklassiger Bedeutung, deren Echtheit auch sozusagen allgemein anerkannt wird. Duhm will dies zwar in betreff des Berufsberichtes des Jeremia nicht gelten lassen und schreibt ihn spätern Bearbeitern zu, die den Gedanken von der Auserwählung schon im Mutterleibe (in

⁴⁾ Vgl. dazu Eissfeldt, Das Berufungsbewusstsein der Propheten als theologisches Gegenwartsproblem (Theol. Studien und Kritiken 1934/35, S. 124 ff.).

⁵⁾ Eissfeldt, Einleitung in das AT 1934, S. 161 ff.

dem oben zitierten Wort) aus Deuterocesaja (49, 1 ff.) entlehnt hätten⁶). Doch hängt dies mit seiner extrem kritischen Einstellung gegenüber dem Jeremiabuche zusammen, wonach nur die Stücke in metrischer Form von Jeremia selbst stammen würden, ein Standpunkt, der heute ziemlich aufgegeben ist⁷).

Ziemlich verwickelt liegen die Verhältnisse bei Ezechiel. Zunächst war man sich schon lange darüber einig, dass vor allem in den Anfangskapiteln spätere Überarbeitung und Erweiterung den ursprünglichen Wortlaut unerträglich entstellt haben. Es blieben aber auch so noch der Rätsel und Widersprüche genug, die die verschiedensten Lösungsversuche hervorgerufen haben. Die einleuchtendste Erklärung scheint mir nun die von Bertholet zu sein. Dieser Forscher, der schon 1897 für Martis Kurzen Hand-Commentar das Buch Ezechiel bearbeitet hatte, schenkte uns als schöne Altersgabe rund 40 Jahre später (1936) noch einmal einen Kommentar zum selben Buche in Eissfeldts Handbuch zum Alten Testament. Hier entwickelt er eine völlig neue Auffassung, die geeignet scheint, manches Dunkel im Ezechielbuche zu erhellen. Nach Bertholet ist eine doppelte Wirksamkeit des Propheten zu unterscheiden, zuerst in Jerusalem und dann im babylonischen Exil. Entsprechend findet er auch zwei Berufungsvisionen, die Thronwagenvision in c. 1, 4 bis 2, 2, und die Buchrollenvision in c. 2, 3 bis 3, 9. Die letztere ist die Anfangsvision, durch die Ezechiel, noch in Jerusalem weilend, zum Unheilspropheten berufen wird; die erstere (zeitlich später anzusetzende) aber bestimmt ihn, auch im Exil seine Tätigkeit fortzusetzen, und zwar jetzt, nach Eintritt des Strafgerichts, als Heilsprophet⁸). Durch die Annahme einer jerusalemischen und einer exilischen Wirksamkeit wird das Bild Ezechiels psychologisch sozusagen «normaler»; es wird, wie Bertholet sagt, «von einer Reihe von Zügen entlastet, die in das Gebiet des Parapsychologischen gehören».

⁶) Duhm, *Israels Propheten* 333; in seinem Kommentar zu Jeremia (Martis KHC) 1901, 5, hatte er noch die Möglichkeit offen gelassen, dass der Vers, der Schrift Baruchs entnommen, auf Jeremia selbst zurückgehen könnte.

⁷) Eissfeldt, *Einleitung*, S. 395 f.

⁸) Damit dürfte sich auch Hölschers These (*Hesekiel, Der Dichter und das Buch. Beih. z. Zeitschr. f. alttest. Wissensch.* 39, 1924) erledigen, wonach der echte Ezechiel nur Unheilsprophet gewesen wäre und alles übrige, mehr als die Hälfte des Buches, von einem im 5. Jahrhundert lebenden Redaktor stammte.

Uns interessiert hier vor allem die Buchrollenvision, die ja nach Bertholet's Auffassung den eigentlichen Anfang der prophetischen Wirksamkeit Ezechiels bedeutet und so das Gegenstück zu den entsprechenden Erlebnissen bei Jesaja und Jeremia bildet. Dabei ist noch zu beachten, dass allem Anschein nach in dem Bericht zwei Parallelrezensionen ineinandergearbeitet sind, die Bertholet wiederum auszuschneiden versucht ⁹⁾.

Ausser den drei grossen Propheten bietet uns noch das Buch Amos wertvolles Material. Schon der Ausspruch des Propheten 7, 15: «Jhwh hat mich hinter der Herde weggenommen, und Jhwh hat zu mir gesprochen: Gehe hin und weissage über mein Volk Israel!» beweist, dass auch für ihn ein entscheidendes Erlebnis am Anfang steht, durch das er zum Propheten wird. Aber noch mehr: in den Visionen, die sich in c. 7 und 8 des Buches finden ¹⁰⁾ — auch hier in der Form des prophetischen Selbstberichtes —, sehen wir gerade die Erlebnisse, die seine Berufung bedeuten. Zwar wird dies nicht ausdrücklich gesagt und ist daher auch nicht unbestritten ¹¹⁾, aber es wird sich uns zeigen, dass wir hier im wesentlichen den gleichen Vorgang wie in den Berufungsvisionen der grossen Propheten vor uns haben.

So haben wir es also im folgenden in der Hauptsache mit diesen Stellen zu tun: Jes. c. 6; Jer. 1, 4—10; Ez. 2, 3—3, 9; Am. 7, 1—8 und 8, 1—3.

* * *

Das Berufungserlebnis hat bei all diesen Propheten die Form der Vision, verbunden mit Audition. Hierbei ist nicht etwa an schriftstellerische Fiktion zu denken, wie das in der spätern Apokalyptik der Fall ist, sondern an reales Erleben. Die Beschreibung, die die Propheten von ihren Berufungsvisionen geben, durchzittert überall die Scheu vor der göttlichen Majestät, die sich ihnen zeigte. Am zurückhaltendsten ist dabei Jeremia. Zunächst erwähnt er überhaupt nur das Reden Gottes an ihn: «Und es erging an mich das Wort Jhwhs» (1, 4). Dass es sich aber auch bei ihm nicht nur um Audition, sondern ebenso um

⁹⁾ A. a. O., S. 9 ff.

¹⁰⁾ Die fünfte Vision in c. 9 ist für unsern Zusammenhang weniger wichtig und kann hier ausser Betracht bleiben.

¹¹⁾ Sellin (Kommentar zum AT XII, 2. und 3. Auflage 1929, S. 249) z. B. sieht in den Visionen «den Schlusspunkt seines prophetischen Wirkens».

Vision handelt, zeigt v. 9: «Und Jhwh streckte seine Hand aus und berührte meinen Mund.» Das einzige Sichtbare jedoch, das er erwähnt, ist die Hand Gottes¹²⁾.

Eine Hand, die gegen ihn ausgestreckt ist, schaut auch Ezechiel, aber er scheut sich sogar zu sagen, dass es Gottes Hand ist (2, 9). Andererseits aber ist die Erscheinung bei ihm konkreter; die Hand hält ihm eine Buchrolle hin, die mit Schriftzeichen bedeckt ist: «Und er breitete sie vor mir aus, und sie war auf der Vorderseite und auf der Rückseite beschrieben, und es stand darauf geschrieben Klage und Ach und Wehe» (2, 10). Der Inhalt der Verkündigung, die dem Propheten aufgetragen ist, steht also bei Gott zum voraus schon fest, ja sie ist sogar schon geschrieben. Wir stehen am Anfang der Schriftreligion, der die Offenbarung ein schwarz auf weiss fixiertes abgeschlossenes Ganzes ist. Beinahe grotesk wirkt aber die Art, wie Ezechiel sich den Inhalt der Botschaft aneignen soll: «Er sprach zu mir: Menschensohn, iss diese Rolle!» (3, 1) oder noch drastischer nach der zweiten Rezension: «Deinem Leib gib zu essen und deine Eingeweide fülle mit dieser Rolle, die ich dir gebe» (3, 2). Welcher Gegensatz zu Jeremia, dem Gottes Hand nur den Mund berührt, um seine Worte darein zu legen!

Die Berührung des Mundes spielt auch schon bei Jesaja eine wichtige Rolle, aber hier nicht als Zeichen der göttlichen Beauftragung, sondern als Sinnbild der Reinigung, und zwar tut es hier nicht Gott selbst, sondern «einer der Seraphe flog zu mir her, einen glühenden Stein in der Hand, den er mit der Zange vom Altare genommen. Und er berührte damit meinen Mund und sprach: Siehe, das hat deine Lippen berührt, und deine Schuld ist gewichen und deine Sünde gesühnt» (Jes. 6, 6 f.). Im übrigen aber unterscheidet sich Jesaja von den beiden spätern Propheten dadurch, dass er die Erscheinung Jhwhs selbst und nicht bloss die seiner Hand beschreibt: «Ich sah Jhwh auf einem hohen und erhabenen Throne sitzen» (6, 1). Aber auch ihm zeigt sich die Majestas Domini nicht unverhüllt: «Seine Säume füllten den Tempel» (ebd.). So kann der natürlich unten stehende Prophet nur die Säume des Gewandes sehen, das ihm den Anblick der Gestalt Gottes verbirgt. Seraphe umgeben die Erscheinung wie der Hofstaat den Thron eines Königs und singen das Trishagion, das dreimalige qādōsch. Dabei erbeben die Schwellen des Tempels,

¹²⁾ Zur «Hand Jhwhs» s. Hölscher, Die Profeten, S. 24 f., S. 29 f.

und der Raum füllt sich mit Rauch (v. 2 ff.). Alles dient dem einen Zweck: Gottes Erhabenheit recht eindrücklich hervorzuheben.

Wenden wir uns noch dem ältesten der Schriftpropheten, Amos, zu. Bei ihm finden wir nicht eine Vision, die sich gerade als die Berufungsvision bezeichnen liesse, sondern eine Reihe solcher, durch die er zum Prophetenamt bestimmt wird. Bertholet¹³⁾ will zwar in c. 1, 2: «Jhwh brüllt vom Zion her, von Jerusalem erhebt er seine Stimme; da welken¹⁴⁾ die Auen der Hirten, und der Gipfel des Karmel verdorrt» den Nachhall des Berufungserlebnisses finden: im Gewitter habe Amos die Stimme des Herrn vernommen. Aber abgesehen davon, dass es sich in dem Vers gar nicht um ein Gewitter handelt — dazu passt das Welken der Auen und das Verdorren des Bergwaldes auf dem Karmel nicht —, sondern um die Schilderung des göttlichen Strafgerichts¹⁵⁾, braucht es ein solches stimmungsmässiges Moment wie das Rollen des Donners nicht, um den Propheten seine Berufung erleben zu lassen.

Wir bleiben also auf die Visionen in cc. 7 und 8 angewiesen. Sie gehören zusammen und bilden eine geschlossene Reihe, trotzdem sie im heutigen Bestand des Buches durch den Bericht über des Amos Vertreibung aus Bethel (7, 10—17) auseinandergerissen sind. Sie gruppieren sich schon nach dem äussern Aufbau zu zwei Paaren, aber auch inhaltlich gehören je zwei von ihnen enger zueinander und haben im Grunde die gleiche Bedeutung.

Der Schafzüchter von Tekoa ist ein Mann von einfacher Bildung. Seine Visionsschilderungen sind nicht so kunstvoll wie die des Jesaja und nicht so künstlich wie die des Ezechiel. Auf die Ausmalung der Gotteserscheinung wird gar kein Gewicht gelegt. Mit knappen Worten sagt Amos, was Gott ihm zeigt: «Solches liess der Herr Jhwh mich schauen: siehe, er bildete Heuschrecken...» (7, 1) oder: «Siehe, er rief die Flamme des Feuers¹⁶⁾...» (7, 4) oder: «Siehe, der Herr stand auf einer Mauer¹⁷⁾,

¹³⁾ Zu Amos 1, 2. Bonwetsch-Festschrift 1918, S. 1 ff.

¹⁴⁾ 'ābal ist, parallel zu jābēsch, nach akkad. abālu mit «welken» statt mit «trauern» wiederzugeben (s. Gesenius-Buhl, Handwörterbuch, 17. Auflage 1921, S. 5); dadurch erübrigt es sich, mit Duhm statt jābēsch jēbōsch zu vokalisieren.

¹⁵⁾ So mit Recht Weiser, Die Prophetie des Amos (Beih. z. Zeitschr. f. alttest. Wissensch. 53, 1929), S. 79 ff.

¹⁶⁾ L. lahab 'ēsch (Elhorst, Sellin u. a.).

¹⁷⁾ Für das nach chōmat stehende 'anāk, in dem ein Textfehler stecken muss, hat sich bis jetzt noch keine befriedigende Erklärung gefunden.

mit einem Senkblei in der Hand...» (7, 7). Das Erscheinen Gottes wird nur eben erwähnt, um dann sofort zu dem überzugehen, was er ihn schauen lässt, die Bilder nämlich, die alle das nahende Gericht bedeuten: die Heuschrecken, die das Land kahl fressen; die Feuerflamme, die alles verzehrt; das Senkblei, das an das Volk Israel gelegt wird. In der vierten Vision wird die Gotteserscheinung überhaupt unerwähnt gelassen und gerade das Bild selbst beschrieben: «Siehe, ein Korb mit Herbstobst» (8, 1), wobei die Bedeutung des Bildes in einem Wortspiel des Hebräischen liegt: qajis, Obst, klingt an qēs, Ende, an; daher die Erklärung: «Gekommen ist das Ende für mein Volk Israel» (8, 2). Aber qajis bedeutet auch den Sommer als die Zeit der Reife und Ernte, so dass auch eine gedankliche Verbindung mit der Gerichtsankündigung besteht: «Das Volk ist reif zur Ernte.»

Ihrer Art nach sind diese Visionen ganz ähnlich den beiden, die bei Jeremia unmittelbar auf das Berufungserlebnis folgen (1, 11—16) und gewiss mit ihm eng zusammenhängen. Es sind die Gesichte vom Mandelzweig und vom siedenden Topf, auch hier ganz einfache Bilder, mit wenigen Strichen gezeichnet. Die Mandelzweigvision berührt sich insofern noch näher mit der des Amos vom Obstkorb, als auch bei ihr die Bedeutung in einem Wortspiel liegt. Denn das hebräische Wort für Mandelbaum, schāqēd, enthält den Begriff des Wachens, und daran schliesst sich die Deutung des Gesichts: «Ich wache (schōqēd 'anī) über meinem Worte, es zu vollstrecken» (v. 12). Der siedende Topf aber kommt vom Norden her, und dies wird also erklärt: «Vom Norden her kommt siedend¹⁸⁾ das Unheil über alle Bewohner des Landes» (v. 14).

Hölscher¹⁹⁾ und mit ihm Weiser²⁰⁾, Robinson²¹⁾ und andere sind nun der Meinung, dass Erlebnisse dieser Art auf normalen Sinneseindrücken beruhen, die den Ausgangspunkt für die darauf folgende Gehörshalluzination bilden. So hätte Amos z. B. wirkliche Heuschrecken gesehen: «Es ist die Zeit, in der die Sommersaat zu sprossen anfängt; da wandert der junge Hirt übers Feld und sieht, wie Heuschrecken das junge Gras abfressen», erklärt Hölscher

¹⁸⁾ L. tuppach (Houbigant, Graf, Duhm u. a. nach LXX).

¹⁹⁾ Die Profeten, S. 45 ff.

²⁰⁾ Die Prophetie des Amos, S. 9 f., 13, 17, 23.

²¹⁾ In Eissfeldts Handbuch z. AT I, 14 (1938), S. 97, 99, 101. Ähnlich Volz (Kommentar zum AT X, 2. Auflage 1928, S. 10 f.) zu Jer. 1, 11—16.

den Vorgang ²²⁾). Ebenso hat er einmal einen Maurer auf der Mauer stehen gesehen, das Bleilot in der Hand usw. Oder Jeremia erblickt zu der Zeit, da die übrige Natur noch im Winterschlaf ruht, einen blühenden Mandelstrauch, ein andermal einen auf dem Feuer siedenden Topf. Immer hätte so eine normale Sinneswahrnehmung den Ausgangspunkt für das Erlebnis gebildet.

Doch wir glauben, dass man damit auf den Weg einer unstatthafter Rationalisierung gerät. Deutlich leitet Amos die Beschreibung der Gesichte mit den Worten ein: *kō hir'anī jhwh* («also liess Jhwh mich schauen») (7, 1.4.7; 8, 1), wobei dieses *hār'ā* (Hiphil von *rā'ā*) gerade ein typischer Ausdruck für den Visionsempfang ist ²³⁾). Also nicht der Prophet sieht — auf natürliche Weise — Heuschrecken usw., sondern Gott lässt ihn diese Dinge schauen. Und in der dritten Vision des Amos ist es doch, wenn man dem Text nicht Gewalt antun will, offenbar so, dass er Jhwh selber mit dem Senkblei in der Hand auf der Mauer stehen sieht und nicht irgendeinen Maurer ²⁴⁾). Auch für die erste und zweite Vision ist es wahrscheinlich, dass Gott selbst erscheint und nicht nur der Gegenstand, mit dem er dem Amos das kommende Gericht andeutet. Damit ist aber natürliches Sehen ausgeschlossen.

Bei Jeremia allerdings erscheint Gott nicht selbst. Er erwähnt aber auch sonst nie eine direkte Erscheinung Jhwhs, nur etwa seine Hand kann er schauen, die ihm den Mund berührt, wie in der Berufungsvision (1, 9), oder ihm einen Becher reicht, den er den Völkern zu trinken geben soll (25, 15 ff.). Aber in dem Gesicht von den beiden Feigenkörben (24, 1 ff.) braucht er wie Amos die Einleitungsformel *hir'anī jhwh*, «Jhwh liess mich schauen», und nicht «ich sah». Und die Feststellung Gottes in der Mandelzweigvision: «Du hast recht gesehen» (1, 12) hätte doch keinen Sinn, wenn Jeremia einen wirklichen Mandelzweig gesehen hätte. Gott will doch nicht seine botanischen Kenntnisse prüfen, wenn er ihn fragt: «Was siehst du?» (v. 11). Diese Frage kann nur den Sinn haben, dass sich Gott vergewissern will, ob Jeremia den Inhalt der Schauung recht erfasst habe. Die gleiche Frage wird übrigens auch an Amos in der dritten und vierten Vision (7, 8; 8, 2) gerichtet.

* * *

²²⁾ A. a. O., S. 47.

²³⁾ Vgl. Ex. 27, 8; 33, 18; Ez. 40, 4; Sach. 2, 3; 3, 1.

²⁴⁾ So auch Seierstad, Zeitschr. f. alttest. Wissensch. 1934, S. 26.

Die Form des Berufungserlebnisses ist also zunächst die Vision. Damit erscheinen die Propheten all den vielen Visionären im weiten Gebiet der Religionsgeschichte nahegerückt, und es eröffnet sich hier ein dankbares Feld für die Arbeit des Religionspsychologen. Aber eine solche Betrachtungsweise geht immer vom Menschen und seinem Erleben aus. Uns interessieren hier jedoch nicht so sehr die seelischen Vorgänge, wobei es ja immer noch fraglich bliebe, ob ihnen auch ein objektives Geschehen entspricht. Wir sehen in der Berufung eines Propheten in erster Linie einen Offenbarungsakt Gottes und fragen daher nicht: Was geht in der Seele des also Berufenen vor? sondern: Was geht zwischen Gott und dem Menschen vor, den er seiner Offenbarung würdigt? Das ist die Fragestellung, die wir als die offenbarungsgeschichtliche bezeichnen möchten. Für sie ist nun im Berufungserlebnis das Visionäre, das, was der Prophet schaut, weit weniger wichtig als das, was zwischen Gott und dem Berufenen geredet wird. Gesichte werden den Propheten auch nach ihrer Berufung noch zuteil, aber der Ruf, der an sie ergeht, hat eine einmalige Bedeutung, da durch ihn erst der von Gott Erwählte zum Propheten wird.

Am Anfang steht der Anruf Gottes. Er spricht den Menschen an, um ihm den Berufungsauftrag zu erteilen; und nicht der Prophet ist es, der sich an Gott herandrängt, um seiner habhaft zu werden. Bei Jesaja redet zwar zunächst der Prophet. Überwältigt von der Erscheinung der göttlichen Majestät spricht er: «Weh mir, ich bin verloren; denn ich bin ein Mensch mit unreinen Lippen und wohne unter einem Volke mit unreinen Lippen — und habe den König, Jhwh der Heerscharen, mit meinen Augen gesehen» (6, 5). Aber das ist ein Selbstgespräch des Jesaja; er redet nicht Gott an, ja, er würde es überhaupt nicht wagen. Ausserdem braucht das Verbum 'āmar nicht zu besagen, dass die Worte wirklich ausgesprochen werden; es hat öfters die Bedeutung von 'āmar b^elibbō, «in seinem Herzen sagen», d. h. denken ²⁵). So ist es auch hier der göttliche Anruf, der das Gespräch wirklich einleitet.

Die Anrede Gottes kann sofort die Mitteilung der Berufung bringen, so bei Jeremia, und zwar bei ihm in der besonderen Prägung, dass Gott ihn schon vor seiner Geburt, ja vor der Zeugung im Mutterleibe zum Propheten bestimmt habe (1, 5).

²⁵) Vgl. Gen. 44, 28; Richt. 15, 2; Klag. 3, 18. 24 u. a.

So auch bei Ezechiel: «Menschensohn, ich will dich zu den Kindern Israels senden, die von mir abtrünnig geworden sind, sie wie ihre Väter bis auf den heutigen Tag» (2, 3). Bei Jesaja jedoch geht dem Berufungsauftrag die vorbereitende Frage Jhwhs voraus: «Wen soll ich senden? wer wird uns gehen?» (6, 8). Erst nachdem der Angerufene seine Bereitschaft erklärt hat, erfolgt der Auftrag selbst: «Geh und sprich zu diesem Volke...».

Bei allen dreien aber ist mit der Berufung ein direkter Befehl Gottes verbunden, oder sie ist von vornherein in die Befehlsform gekleidet. Dies letztere ist der Fall bei Jesaja mit den Imperativen *lāk w'āmartā*, «geh und sprich» (6, 9). Bei Jeremia folgt auf die Mitteilung der Berufung und eine Einrede des Angesprochenen der eigentliche Auftrag: «Zu allen, zu denen ich dich sende, wirst du gehen, und alles, was ich dir gebiete, wirst du reden» (1, 7), wobei die Imperfecta *tēlāk* und *t'dabbēr* ebenfalls imperativische Bedeutung haben ²⁶). Dann folgt die Berührung des Mundes und die inhaltliche Bestimmung des Auftrags: «Sieh, ich beauftrage dich heute, auszureissen und niederzureissen, zu verderben und zu zerstören, zu pflanzen und aufzubauen» (v. 10). In v. 17 aber, im Anschluss an die beiden mit dem Berufungserlebnis zusammenhängenden Visionen vom Mandelzweig und vom siedenden Topf erfolgt noch einmal ein ausdrücklicher Befehl: «Du aber, gürtle deine Lenden, mache dich auf und rede zu ihnen alles, was ich dir gebiete.»

Ebenso verhält es sich bei Ezechiel. Nach der Sendung in 2, 3 f. folgt der Befehl: «Du sollst zu ihnen sagen: So spricht Jhwh...» bzw. nach der zweiten Rezension in v. 7: «Rede zu ihnen meine Worte.» Nachdem dann Ezechiel die dargereichte Buchrolle verschlungen hat, erfolgt noch einmal der Befehl: «Menschensohn, auf, geh zum Hause Israel und rede zu ihnen meine Worte» (3, 4).

Auch Amos hat einen ausdrücklichen göttlichen Befehl vernommen. Er kommt zwar in den Visionen nicht direkt zum Ausdruck, weshalb man ja auch nicht einhellig ist in der Meinung, dass diese sein Berufungserlebnis darstellen. Warum wir den Gesichtern des Amos dennoch diese Bedeutung zuerkennen, werden wir nachher noch sehen. Aber in dem Bericht über die Ausweisung des Propheten aus Bethel spricht dieser zu Amazja: «Jhwh hat mich hinter der Herde weggenommen, und Jhwh hat zu mir

²⁶) Gesenius-Bergsträsser, Hebr. Grammatik II 1929, § 10m.

gesagt: Geh hin und weissage über mein Volk Israel» (7, 15). Also auch hier der göttliche Imperativ.

Ein Befehl bedeutet immer ein Gegenüber, ein Ich und ein Du, einen, der befiehlt, und einen, der angesprochen wird. Aber dieses Gegenüber wird auch noch weiter gewahrt, indem der Angesprochene seinerseits zu Worte kommt; es findet ein Gespräch zwischen Gott und dem Berufenen statt. Bei Jesaja fordert Jhwh selbst eine Antwort heraus durch seine Frage: «Wen soll ich senden? wer wird uns gehen?» (6, 8). Und der Prophet antwortet: «Hier bin ich, sende mich.» Aber auch nachher noch öffnet er den Mund zu der bangen Frage: «Wie lange, o Herr?» — wie lange soll die Verstockung des Volkes dauern? (v. 11).

Auch Jeremia antwortet Gott, wenn auch zunächst nicht mit der entschlossenen Bereitschaft Jesajas: «Ach, Herr Jhwh, ich verstehe ja nicht zu reden; ich bin noch zu jung» (1, 6). Jhwh aber lässt den Einwand nicht gelten: «Sage nicht: ich bin noch zu jung, sondern zu allen, zu denen ich dich sende, sollst du gehen...»

Bei den Gesichten des Amos vollends ist das Gespräch geradezu die Hauptsache. In den beiden ersten Visionen ruft er, erschreckt von den Bildern der Verheerung, die er schaut: «O Herr Jhwh, vergib doch! Wie kann Jakob bestehen? Er ist ja so klein» (7, 2.5). Und beide Male wird die Bitte erhört: «Es soll nicht geschehen! sprach Jhwh» (v. 3.6). Ganz anders verläuft das Gespräch im zweiten Visionenpaar. Hier fragt Gott jeweilen, ganz wie bei den auch sonst so ähnlichen beiden Gesichten des Jeremia (1, 11 ff.): «Was siehst du, Amos?» (7, 8; 8, 2). Nachdem dieser bestätigt hat, dass er das Geschaute richtig erfasst hat, gibt Gott, wiederum wie bei Jeremia, die Deutung der beiden Bilder: «Siehe, ich lege das Senkblei an inmitten meines Volkes Israel; ich will ihm nicht länger vergeben» (7, 8) — und: «Gekommen ist das Ende für mein Volk Israel; ich will ihm nicht länger vergeben» (8, 2). Da verstummt Amos und wagt weder Einrede noch Fürbitte mehr.

Alles kommt hier auf den Fortschritt des Gesprächs vom ersten zum zweiten Visionenpaar an. Lässt sich Gott die beiden ersten Male noch erweichen durch des Propheten Flehen für sein Volk, so ist nachher sein Beschluss unverrückbar festgestellt: «Ich will nicht länger vergeben.» Der zunächst erfolgende Aufschub

des Gerichts bedeutet auch einen Aufschub für Amos; er braucht noch nicht zu predigen. Anders wird es aber nach dem dritten und vierten Gesicht. Jetzt ist auch für ihn die Stunde gekommen; er muss nun dem Rufe Folge leisten und, so schwer es ihn ankommen mag, als Gerichtsprediger in Gottes Dienst treten. In dieser entscheidenden Änderung der Situation zwischen der zweiten und dritten Vision sehen wir gerade das, was für die Berufung des Amos bestimmend ist ²⁷⁾. Waren vorher die Dinge noch unentschieden, so ist jetzt, da der göttliche Strafbeschluss feststeht, auch für Amos alles entschieden: wenn er Gott gehorchen will, so muss er nun prophezeien ²⁸⁾.

Wenden wir uns dem Inhalt der Gespräche zwischen Gott und Prophet zu, so treten zwei Momente hervor: der Einwand des Berufenen, der sich seiner Mission entziehen möchte, und die Erklärung der Bereitschaft ²⁹⁾.

Jesaja formuliert seinen Einwand schon, als er die göttliche Erscheinung schaut: «Ich bin ein Mensch unreiner Lippen» (6, 5). Aber dieses Bedenken wird behoben, da der Seraph seinen Mund mit dem glühenden Steine berührt: «Siehe, das hat deine Lippen berührt, und deine Schuld ist gewichen und deine Sünde gesühnt.» Denkt Jesaja an seine eigene Makelhaftigkeit, so fühlt sich Jeremia in anderer Weise unzulänglich: er ist noch zu jung und deshalb der Aufgabe nicht gewachsen: «Ich verstehe ja nicht zu reden» (1, 6). Es ist die gleiche Einrede, die Moses macht: «Ach Herr, ich bin kein beredter Mann... schwerfällig ist mein Mund und meine Zunge» (Ex. 4, 10).

Bei Amos erfolgt der Einwand nicht aus dem Gefühl seiner Unzulänglichkeit heraus, sondern er erscheint als Fürbitter für sein Volk. Nimmt Gott seinen Beschluss zurück, so muss aber auch er nicht auftreten und das Gericht verkünden. Dass Ezechiel nicht wagt, dem göttlichen Anruf mit einer Einrede zu begegnen, hängt mit dem bei ihm ganz besonders ausgeprägten Bewusstsein der Distanz zwischen Gott und Mensch zusammen. Ja, er redet überhaupt nicht und tut schweigend, was er geheissen wird. Je

²⁷⁾ Weiser, a. a. O., S. 71 ff.

²⁸⁾ Vgl. auch 3, 8.

²⁹⁾ Es geht kaum an, in diesen und andern bei den verschiedenen Propheten wiederkehrenden Zügen nur «Darstellungsmotive» (Bertram, in RGG, 2. Auflage, I S. 942 f.) zu sehen. Die Übereinstimmung ist weniger durch literarische Abhängigkeit der jüngern von den ältern Propheten zu erklären, als dadurch, dass eben das Geschehen wesentlich das gleiche ist.

stärker der Abstand zwischen Gott und Mensch empfunden wird, desto wichtiger wird aber das Vehikel der Vermittlung, dessen Gott sich dem Menschen gegenüber bedient. Die dargereichte Buchrolle enthält alles, was der Prophet zu verkünden hat; sie ist der Zwischenträger der Offenbarung. So ergibt sich eine fortschreitende Entwicklung von Amos, der die Erscheinung Gottes und das Reden mit ihm als etwas für einen Propheten Selbstverständliches hinnimmt, über Jesaja, der vor der nur verhüllt sich zeigenden Herrlichkeit Jhwhs erschauert, über Jeremia, der schon nur noch von der Hand Gottes redet, die ihm die Worte in den Mund legt, bis zu Ezechiel, wo sich zwischen die gebende Hand und den empfangenden Mund noch die Schriftrolle einschleibt.

Das andere Moment, die Erklärung der Bereitschaft, kommt nur bei Jesaja *expressis verbis* vor: «hinn^enī sch^elachēnī», «hier bin ich, sende mich!» antwortet er klipp und klar auf die auffordernde Frage Gottes (6, 8). Diese Entschiedenheit der Antwort ist aber bedingt durch die vorhergehende Reinigung der Lippen. Aber auch bei den andern in den Kreis unserer Betrachtung einbezogenen Propheten lässt sich das bereitwillige Sichfügen unter den göttlichen Auftrag nachweisen. Da Ezechiel Gott überhaupt nicht anzureden wagt, so erklärt er seine Bereitschaft durch den Vollzug der ihm befohlenen sinnbildlichen Handlung: er verschlingt die Buchrolle. Dass diese materiell gar nicht existiert, sondern nur als Gegenstand der Vision, tut nichts zur Sache; denn es handelt sich hier um eine andere Realität als um die der Materie. Auch das Essen der Rolle gehört mit in die Vision, bedeutet aber doch einen Entschluss Ezechiels und nicht eine traumhaft willenslose Handlung.

Bei Amos und Jeremia scheint weder in einem Wort noch in einer Handlung eine Bereitschaftserklärung vorzuliegen. Und doch ist sie irgendwie da, nämlich im Verzicht auf weitere Einwände. Jeremias Einrede richtet sich ja ohnehin nicht gegen seine Berufung überhaupt, sondern nur dagegen, dass er schon jetzt («ich bin noch zu jung») als Prophet auftreten soll. Nachdem er aber die Versicherung erhalten hat: «Fürchte dich nicht, denn ich bin mit dir, dich zu erretten!» (1, 8), entgegnet er nichts mehr und gibt durch sein Schweigen seine Bereitschaft zu erkennen. Auch Amos lehnt eigentlich nicht den Ruf zum Propheten ab, sondern möchte das angedrohte Unheil von seinem Volke ab-

wenden. Wie er erkennt, dass das Gericht Gottes endgültiger Beschluss ist, schweigt auch er gegenüber Gott und gehorcht.

Nach dem Ausgeführten ergibt sich folgendes: 1. Die Berufung erfolgt als Anruf Gottes an den Menschen, das göttliche Ich wendet sich an das menschliche Du. Ja, auch der angerufene Mensch kann Gott gegenüber zu Worte kommen. Der Abstand zwischen Gott und Mensch wird gewahrt; er wird sogar von Amos bis auf Ezechiel fortschreitend stärker empfunden. Mit Recht stellt daher der norwegische Theologe Seierstad in dem für unser Thema bedeutungsvollen Aufsatz: «Erlebnis und Gehorsam beim Propheten Amos»³⁰⁾ fest, dass das Verhältnis der Schriftpropheten zu Gott weit entfernt sei von aller Identitätsmystik³¹⁾, dadurch in entschiedenem Gegensatz zu Hölscher u. a. tretend. Gott geht nicht in den Propheten ein, um aus ihm zu sprechen, sondern er spricht ihn an mit dem Auftrag, das Gehörte weiterzugeben. Gegenüber Gott ist der Prophet der Hörende, gegenüber seinem Volke der Redende. Was er weiss, weiss er nicht aus mystischer Schau, sondern weil er Ohren hat und hört.

2. Der Berufungsauftrag erfolgt als Befehl. Gott der Herr redet zum Propheten als zu einem Knecht. Befehl verlangt Gehorsam. Das bedeutet aber gerade nicht ein Überwältigtwerden des Menschen durch die in ihn einströmende Macht. Er ist nicht der Gottheit seelisch ausgeliefert, so dass er als Traumwandler täte, wozu die ihm innewohnende Gottheit ihn treibt. Wohl spüren die Propheten den Anspruch der göttlichen Macht; ihre Grösse besteht gerade darin, dass sie diesem Anspruch restlos Geltung verschaffen wollen, auf allen Gebieten des Lebens, von der Religion zur Sittlichkeit, zum sozialen Leben und bis zur Politik. Aber eben, es ist ein Anspruch Gottes, ein Appell an den Willen, der keineswegs ausgeschaltet wird.

3. Der Prophet kann sich seinerseits äussern, sei es zu Einwänden und Bedenken, sei es zur schliesslichen Bereitschaftserklärung. Also keine Überrumpelung durch die Übermacht; im Gegenteil, der Gott, der zum Propheten spricht, erwartet, dass dieser seinerseits erkläre, ob er dem Rufe Folge leisten will, wie dies am deutlichsten mit dem hinn^enī sch^elachēnī des Jesaja geschieht. An sich könnte der Prophet auch anders antworten.

³⁰⁾ Zeitschr. f. alttest. Wissensch. 1934, S. 22 ff.

³¹⁾ A. a. O., S. 30.

Wenn er es nicht tut, so nicht deshalb, weil er unter seelischem Druck und Zwang steht, sondern weil er willentlich Gottes Machtanspruch anerkennt und sich ihm unterwirft.

* * *

Es fällt nicht in unser Thema, uns mit dem Inhalt der dem Propheten aufgetragenen Botschaft weiter zu befassen. Aber auf ein Moment müssen wir noch hinweisen: schon im Berufungsauftrag selbst macht Gott den Propheten darauf aufmerksam, dass er gerade durch die Berufung in eine Kampfsituation hinein versetzt wird. Er wird, was z. B. für einen Jeremia das Allerschmerzlichste ist, in schärfsten Gegensatz zu seinem eigenen Volke geraten. Er muss dem Volk gerade das verkünden, was ihm selbst das Schrecklichste ist, Vernichtung und Gericht; daher die flehentliche Fürbitte des Amos, dass Gott es doch nicht geschehen lasse! Aber auch sofern er Heilsprophet sein darf, wird es nicht so geschehen können, wie das Volk es am liebsten hört.

Bei Jesaja ist es der Gedanke der Verstockung, in dem dieser Gegensatz zum Ausdruck kommt: «Sprich zu diesem Volk: Höret immerfort, doch verstehet nicht, und sehet immerfort, doch erkennet nicht! Verstocke das Herz dieses Volkes, mache taub seine Ohren und blind seine Augen» (6, 9 f.). Und dem Jeremia wird gesagt: «Ich mache dich zur festen Burg und zur eisernen Mauer ³²⁾ wider die Könige Judas und seine Fürsten, wider seine Priester und wider das Volk des Landes. Sie werden wider dich streiten, dich aber nicht überwältigen» (1, 18 f.). Ein ebenso harter Kampf wird dem Ezechiel angekündigt: er wird es mit einem «widerspenstigen Geschlecht» (2, 5 ff.; 3, 9.26 f.) zu tun haben; Disteln und Dornen ³³⁾ werden um ihn sein, und er wird unter Skorpionen wohnen (2, 6). Bei Amos finden wir eine solche Ankündigung nicht, aber der Gegensatz zum Volke spricht aus all seinen Worten, und dass es ihm an Anfeindung nicht fehlte, beweist seine Ausweisung aus Bethel (7, 10 ff.). Mit Recht sagt daher Seierstad: «Prophet sein in diesem Sinne hat zu sehr den Charakter eines Dienstes, eines Kampfes, einer steten Überwindung innerer und äusserer Widerstände, um seine wesentliche

³²⁾ Zum Plur. *chômöt* s. Volz, Komm. z. AT X 11; die Auslassungen nach LXX.

³³⁾ Trotz LXX und den meisten modernen Auslegern noch immer die wahrscheinlichste Bedeutung der schwierigen Ausdrücke.

Triebkraft in ekstatischen Erlebnissen, in überströmenden Gefühlsbewegungen unter Ausschaltung des Selbstbewusstseins haben zu können³⁴⁾».

Mit dieser Kampfsituation, in der die Propheten stehen, hängt es zusammen, dass sie immer wieder des Verkehrs mit Gott bedürfen. Wohl hat die Stunde der Berufung ihre einzigartige Bedeutung, aber damit ist dem Propheten nicht alles in die Hand gegeben. Er muss immer wieder, in jeder Lage, neu hören können. Göttliche Kundgebungen und Aufträge ergehen daher an ihn fort und fort, dann und wann auch wieder mit visionärem Erleben verbunden, aber eigentlich mehr ausnahmsweise. Vor allem muss er hören und gehorchen können.

Bei Ezechiel möchte es zwar scheinen, als ob er ein für allemal die ganze Offenbarung schwarz auf weiss erhalten hätte; die Buchrolle enthält ja alles! Aber tatsächlich empfängt auch er stets neue Botschaften und Aufträge Gottes, so dass auch ihm die Offenbarung nicht als etwas fertig Abgeschlossenes zur Verfügung steht.

Und gerade dieses Nichtverfügenkönnen, dies Unterstellsein unter die Notwendigkeit steten Hörens auf Gott ist ein Kennzeichen der echten Propheten. Wir kennen ja zur Genüge ihre Polemik gegen die falschen Propheten, die von ihrer Gabe ganz nach Wunsch Gebrauch machen können, je nach dem Gefallen ihrer Hörer und Auftraggeber³⁵⁾. Und wir haben ausserhalb Israels ein schlagendes Beispiel dafür, wohin es führt, wenn ein Prophet dieses Verfügenkönnen über die Offenbarung als ihm von Rechts wegen zustehend betrachtet. Wir denken an Muhammed, den seine Gläubigen als den nabī, den Propheten schlechthin verehren. Wir zweifeln zwar nicht daran, dass sein Ausgangspunkt in subjektiv durchaus echtem Erleben ruht, so dass er in dieser Beziehung ebensowenig wie Moses oder Christus zu den Impostores gezählt werden darf. Aber höchst bedenklich ist es, wie er vor allem in seiner medinensischen Periode, da er mehr Staatslenker als religiöser Kündler wird, für alles und jedes eine Offenbarung Allahs zur Verfügung hat, mag es sich um die Regelung sittlicher und kultischer Dinge, um rechtliche und soziale Bestimmungen handeln, ja selbst um die wenig sauberen Angelegen-

³⁴⁾ A. a. O., S. 37.

³⁵⁾ Jer. 23, 16 ff.; Ez. 13, 1 ff.; Mich. 3, 5 ff.

heiten seines Liebes- und Ehelebens ³⁶⁾. Frühere Offenbarungen können ohne weiteres durch neue abgeändert oder aufgehoben werden ³⁷⁾. Wie weit entfernt sind wir da von dem bitteren Ringen und Kämpfen der grossen Propheten Israels!

Die Bedeutung dieser Männer kann kaum überschätzt werden. Wir sehen sie allerdings nicht mehr mit der Wellhausenschen Schule darin, dass sie die Begründer des israelitischen Monotheismus gewesen wären. Dieser bestand schon vor ihnen ³⁸⁾. Aber sie beruht darauf, dass sie sich in solcher Unbedingtheit dem göttlichen Wort unterstellten, unbekümmert um Menschenurteil, ja im Kampfe selbst mit den Wünschen ihres eigenen Herzens. Nichts als gehorsame Hörer des Rufes, der an sie ergeht, wollen sie sein, Diener der göttlichen Offenbarung, nicht aber Geniesser des Einswerdens mit der Gottheit. Dass Gott solche Männer erweckt hat, darin liegt die Bedeutung der Propheten innerhalb der Offenbarungsgeschichte des Alten Bundes; darin liegt aber auch ihre Gegenwartsbedeutung und mit ein Grund für die Berechtigung des Kampfes der Kirche gegen die Ausschaltung des Alten Testamentes.

Bern.

Albert E. Rüthy.

³⁶⁾ Koran, Sure 24, 11 ff.; 33, 49 ff.; 66; und dazu Sprenger, *Leben und Lehre des Mohammed III* 1865, S. 61 ff., 84 ff.

³⁷⁾ Sure 2, 100; Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, 4. Auflage 1925, I 670.

³⁸⁾ Vgl. Eichrodt, *Theologie des AT I*, 2. Auflage, S. 112.
