

auf diese Fragen eben nicht her. Nur wäre zu wünschen, daß bei der popularisierenden Weitergabe solchen Wissens auch das Bewußtsein des jeweiligen Sicherheitsgrades mitvermittelt wird. A. ist sich darüber klar und weist deshalb immer wieder einmal auf den hypothetischen Charakter einzelner Aussagen hin. Aber es läßt sich nicht leugnen: ein gewisses Unbehagen bleibt. Woran liegt es? Mir scheint, die Technik historischer Aufreihung der Aussagen erzeugt im Leser eine unmittelbare Präsumption reiner Faktizität, gegen die gelegentliche reflexive Warnungen nicht ankommen. Die in der üblichen Einleitungswissenschaft gebrauchte Technik, von jedem biblischen Buch aus gesondert nach seiner Vorgeschichte und Entstehung zu fragen, macht dagegen durch sich selbst schon klar, wo eine Folgerung, wo eine Hypothese vorliegt. Die erkenntnistheoretische Reflexion ist also in der einen Darstellungsart impliziert, in der anderen erschwert. Möchte man um der Lesbarkeit und Breitenwirkung willen die Entstehung der biblischen Bücher nun doch „erzählen“, dann wird man in Kauf nehmen müssen, daß uninformierte Leser naiv als sicher übernehmen, was einem selbst weithin als äußerst hypothetisch bewußt ist. A. hat diese Konzession gemacht, und vermutlich muß man sie machen, weil es eben einfach nicht anders geht. Und trotzdem wissen wir doch, daß die biblische Einleitungswissenschaft ständig im Fluß ist und daß nach einiger Zeit die Vorgeschichte vieler biblischer Bücher ganz anders zu schildern sein wird als heute.

So erhebt sich die bange Frage, ob wir nicht — sollten die Popularisierungen im Stile dieses Buches sich mehren und sollte vor allem diese Darstellungstechnik auch in die religiöse Unterweisung übergreifen — eine ähnliche Anhäufung von (sachlich unberechtigten, aber psychologisch dann verständlichen) Glaubensschwierigkeiten für die nächste Generation präparieren, wie sie diese jetzt lebende Generation im katholischen Raum zu bewältigen hatte, als nach „Divino afflante Spiritu“ sich die z. B. bei A. vertretene Einleitungswissenschaft an die Stelle der alten, vorwissenschaftlichen Auffassungen von der Entstehung der biblischen Bücher setzte. In den Darstellungstechniken bibelwissenschaftlicher Vulgarisation liegen also religionspädagogische Probleme, die m. E. einmal gründlich durchdiskutiert werden müßten.

N. Lohfink S. J.

Reventlow, Henning Graf, *Das Amt des Propheten bei Amos* (Forsch. zur Rel. u. Lit. d. A. u. NT 80). gr. 8<sup>o</sup> (120 S.) Göttingen 1962, Vandenhoeck u. Ruprecht. 12.80 DM.

In dieser Studie geht es weniger um Amos als um das Wesen des Prophetismus. Denn das bei Amos erzielte Ergebnis besitzt „eine beispielhafte Bedeutung für das Verständnis des prophetischen Amtes überhaupt“ (115). Das sichert der Arbeit ein spezielles Interesse, zumal alle bisherigen Bemühungen „sich letzten Endes als Fehlleistungen erwiesen haben“ (11). Der neue Weg R.s, der nun zum Ziel führen soll, heißt: Untersuchung der Prophetentexte selbst nach einer rigorosen form- und traditions-geschichtlichen Methode. Er führt den Verf. etwa zu folgender These: Amos hat das Amt eines Kultpropheten beim Bundesfest inne. Dieses umfaßt als eine „im Rahmen des Kultes ausgeübte Funktion des Mittlers zwischen Gott und Volk“ (55 112) „sowohl die Heils- wie die Unheilsverkündigung, sowohl die Botschaft an das eigene Volk wie an die Fremdvölker“ (75). Es ist dabei in Inhalt und Form ganz gebunden an die Tradition der alten Bundesfestverkündigung, speziell an die Segen- und Fluchformulare (passim). So „ist Amos kein Neuerer“, sondern schreitet „auf den wohlbekannten Bahnen einer Institution, in der er in der Nachfolge vieler Vorgänger steht“, weiter (22 104). „Denn das Amt steht in einer fortwährenden Sukzession“ (116) und kennt neben einer berufenden Designation durch Jahwe „vielleicht eine mit ganz äußerlichem Zeremoniell vollzogene Amtsübernahme“ (30).

Den Nachweis für die Existenz und Art dieses Amtes versucht R. in der formkritischen Analyse von sechs Textgruppen des Amosbuches, auf die nur mit einigen Bemerkungen eingegangen werden kann.

Die beiden ersten Stücke (Am 7, 10—17 und 3, 3—8) hängen eng zusammen, weil sie vom prophetischen Bewußtsein des Amos zeugen. R. versteht 7, 14 als Vergangenheit („ich war kein Nabi“). Dann distanziert Amos sich hier nicht von den Nabis, sondern bezeichnet sich selbst als solchen und ordnet sich so in die Sukzession der 2, 11 f. erwähnten angefeindeten Nabis ein. Auch diese haben offensichtlich Un-



heil verkündet. Darum ist nach R. die übliche Unterscheidung zwischen heilverkündendem Nabitum und unheilverkündendem Prophetentum falsch. Sodann leitet R. aus der Wendung „Jahwe nahm mich hinter der Herde weg“ (7, 15) mit Hinweis auf 2 Sam 7, 8 und 1 Kg 19, 19 ff. ab, daß Amos in ein „regelrechtes Amt . . . wie das Königtum . . . mit einer ordentlichen Amtsnachfolge“ (21) berufen wurde. Für diesen Schluß sind die beiden Hinweise sicher nicht ausreichend. Denn in 2 Sam 7, 8 will die Formel lediglich die Größendistanz zwischen der früheren und der jetzigen Existenz Davids, zu der Jahwe ihn erhoben hat, aussagen, nichts aber über die besondere Art der Berufung und des Amtes Davids. Ebenso ist der in 1 Kg 19, 19 ff. beschriebene Vorgang nicht mit der Berufung und Einsetzung des Elisäus zum „vollwertigen Propheten“ und Nachfolger des Elias identisch. Er wird durch diesen Akt zunächst nur als persönlicher Diener des Elias engagiert; das Überwerfen des Mantels ist Zeichen der Eigentumsaneignung. „Vollwertiger Prophet“ wird er anscheinend erst durch Empfang des Geistes 2 Kg 2. Dieser Nachweis eines Amtsempfangs bei Amos ist also kaum überzeugend. Doch R. sieht ihn bestätigt durch die ganze Art des Duells zwischen Amos und Amasja 7, 10—17. Dieses ist in seiner Schärfe und in der Sicherheit des Auftretens des Amos nur zu verstehen als „Auseinandersetzung zwischen zwei Institutionen“ (23), hier „das Amt des von Jahwe eingesetzten Propheten“, dort das „vom nordisraelitischen König eingerichtete Amt des Oberpriesters“ (23). „Der Ausweisungsbefehl wie die Entgegnung blicken auf das Amt, nicht auf die Person“ (23). Woraus soll man das schließen? Der Ausweisungsbefehl trifft den Amos — trotz allen Mißbehagens, das Unheilsreden allgemein erwecken mochten (2, 11 f.; 3, 8) — nur wegen einer ganz individuellen scharfen Kritik am Königshaus und Gesamtvolk, wie 7, 10 ff. absolut deutlich machen. Andererseits zielt die Antwort des Amos ganz exklusiv auf das persönliche Geschick des Amasja und seiner Familie, nimmt aber in keiner Weise auf das Priesteramt Bezug, wie Amos auch sonst in seiner wiederholten Kritik am Kult nie den Priester erwähnt. Die ganze Sicherheit und Schärfe des Amos versteht sich vollkommen aus der inneren Gewißheit seines Jahweauftrags. „Jahwe hat (zu ihm) gesprochen“ — auf nichts Anderes beruft er sich hier wie 3, 8. So scheidet mir der Textnachweis, daß „der Beruf des Amos sich nicht anders als in Auftrag und Formen eines festgefügtten Amtes begreifen läßt“ (22), nicht recht gelungen. Ich vermag für ein so charakterisiertes Amt in diesen Textabschnitten keine Anhaltspunkte zu entdecken. Die einzige Folgerung, die sich mir aus R.s Darlegungen (seine Auffassung von 7, 14 vorausgesetzt) ergibt, ist, daß das Wort Nabi samt dem entsprechenden Verb im Amosbuch weder auf beamtetes noch auf exklusiv Heil verkündendes Prophetentum eingeschränkt werden kann und von daher jedenfalls kein Grund vorliegt, 2, 11 f. als Glosse zu betrachten.

Um die Formen und Funktionen dieses „festgefügtten Amtes“ bemüht sich R. in den weiteren vier Abschnitten der Studie. Sie behandeln jeweils Textstücke, die in der formalen Struktur oder (und) in inhaltlichen Motiven feste Prägungen aufweisen. Sie sind nach R. als „Rituale“ zu verstehen, die Amos bei kultischen Begehungen des Bundesfestes vorgetragen hat.

Es sind „die Visionen des Amos“ (7, 1—8; 8, 1—2 mit 9, 1—2, das im Anschluß an TM als reale Symbolhandlung des Propheten verstanden wird), dann „das Völkeritual“ (1, 3—2, 6), „das Fluchritual“ (4, 6—11) und „das Segensritual“ (9, 13—15).

Bei den Visionen lehnt R. es ab, aus dem Aufhören der Fürbitte des Amos auf einen Bruch in seinem Berufsbewußtsein zu schließen, und hat damit zweifellos recht. Wenig überzeugend dagegen ist es, als Subjekt der Handlung in der Vision 1—3 nicht Jahwe selbst, sondern mit Berufung auf Zacharias eine Mittlergestalt einzuführen, da zur Zeit des Propheten Zacharias Mittlergestalten im Denken Israels schon eine ganz andere Rolle spielen als in der früheren Zeit des Amos. Zudem widerläßt die straffe stilistische Korrespondenz zwischen Visionsschilderung und Ausdeutung, die es außerdem nicht erlaubt, bei der vierten Vision in dem Geschauten eine Handlung („Vorzeigen [?] des Korbes“, 45) anzusetzen, um die Gleichartigkeit der Vorgänge zu erhöhen (was übrigens vorher von R. auch deutlich abgelehnt war, 42). Nun haben Visionsschilderungen, obwohl R. in ihnen eine auf eine höhere Ebene gerückte Darstellung einer „prophetischen, im Rahmen des Kultes ausgeübten Funktion“ sieht (55), ebensowenig wie Drohsprüche über Völker (1, 3 ff.)



an sich kaum etwas mit dem Kult zu tun. Aber das Gleichmaß der Form macht sie für R. sicher zu liturgischen Ritualen (s. u.).

In dem „Fluchritual“ 4,6—11 liegt tatsächlich keine Fluchhandlung vor, aber die dort erwähnten Plagen werden als Umformung eines kultischen Fluchrituals (Lev 26; Dt 28) angesehen, das von der Zukunft in die Vergangenheitsform transponiert ist. Sie bezeichnen aber nicht Plagen, die Israel in jüngster oder auch fernerer Vergangenheit wirklich erlebt hat (80), sondern „hier wird auf ein abstraktes, von aller geschichtlichen Wirklichkeit grundsätzlich entferntes Schema zurückgegriffen“ (88) als „Rückblick auf das vergangene Strafhandeln Gottes an seinem Volk“ und die „Vergeblichkeit seines Handelns“ (88). Dann entsteht allerdings eine seltsame Situation: Amos macht dann hier seinen Hörern viermal den Vorwurf, auf den Anruf imaginärer Plagen nicht mit Bekehrung reagiert zu haben, um ihnen daraufhin das radikale Gericht (V 12) anzudrohen (89)! Ob ihnen das imponiert hat? Nach Am 9, 10 (vgl. auch Is 5, 18 f.; Jer 5, 12 f.) sind die angezielten Bösewichter aus härterem Holz. Sie lassen sich nicht einmal durch Ansage von Plagen in einer noch nicht überschaubaren Zukunft beeindrucken! Ein Rückverweis auf eine grundsätzlich (!) nicht stattgefundene „Vergangenheit“ würde nur eine Reaktion wie Jer 5, 13 voll rechtfertigen: „Die Propheten — nichts als Dunst!“ Aber Amos macht sonst nie den Eindruck eines Illusionisten. R. braucht allerdings diese Deutung als kultisches Schema zum Nachweis, daß dieser Text nicht bloß Anklänge an Wendungen der Kultsprache übernommen hat, sondern selbst nach seiner Umwandlung des kultischen Formulars noch im Kult beheimatet ist. Denn nur dann ist er ein Beleg und ein neuer Aspekt für die kultische Funktion des Amos.

Auf ein anderes Problem, das sich sowohl bei dem Fluch- wie dem Segens-„Ritual“ stellt, sei nur kurz hingewiesen. Einmal müssen an dem als echt anerkannten Amostext allerhand Eingriffe vorgenommen werden, um eine Urform herauszubringen, die in brauchbare Nähe zu entsprechenden Texten in Lev 26 und Dt 28 usw. gerückt werden kann, wobei dann immer noch Stücke, die dort als Fluch, bei Amos als Segen erscheinen und umgekehrt, in Anspruch genommen werden müssen. Sodann sind die Aussagen inhaltlich so allgemein (Hunger, Regen, Fülle oder Mangel an Getreide, Obst, Wein), daß schlechthin jeder, der zu Heil und Unheil in Israel im agrarischen Bereich etwas sagen wollte, notwendig von eben diesen Dingen sprechen mußte, ob er nun im Kult redete oder nicht. Läßt sich mit solchen manipulierten und inhaltlich zwangsläufigen Texten überhaupt noch ein formgeschichtlicher Nachweis für einen „entsprechenden Sitz im Leben“ (9) für das konkrete Wort des Amos führen?

Das weist auf die grundsätzliche Frage der Methodik dieser Studie. Sie bedient sich der form- und traditionsgeschichtlichen Methode, deren Wert bei umsichtiger Handhabung außer Zweifel steht. Fragt sich nur, wie R. sie handhabt! Erfreulicherweise legt er das in der Einleitung deutlich fest. „Grundvoraussetzung form- und traditionsgeschichtlicher Untersuchung ist, daß zu einer geprägten Form auch ein entsprechender Sitz im Leben gehört. Im Augenblick, wo man mit der Übernahme und freien Verwendung anders beheimateter Stoffe durch die Propheten rechnet, bricht man mit diesem Prinzip . . . Ein jeder Stoff weist auf die ihm entsprechende Institution, in der er seine Wurzeln hat . . . Die Frage nach den prophetischen Formen bedeutet grundsätzlich die Frage nach dem prophetischen Amt. Denn da es sich hier um Personen handelt, besteht die Institution, der die Formen zugeordnet sind, in einem Amt“ (9 f.).

Wir haben also nach R. eine zwingende Verkettung: geprägte Form = Sitz im Leben = Institution = Amt. Finden sich also bei Amos geprägte Formen, was bei 1, 3 ff. und 7, 1 ff. evident ist, so hat er nach dieser Methodik ohne weiteres ein Amt. Läßt sich für diese Formen oder Stoffe eine Verwendung im Kult nachweisen, so ist er ebenso sicher ein Kultbeamter. Da hilft ihm nichts, es sei denn, er weise für die übernommenen Stoffe und Formen einen neuen Sitz im Leben (= Institution = Amt) nach. Aber das dürfte ihm nicht leichtfallen. Denn selbst, wo die vorausgesetzten kultischen Formen bei Amos unleugbar gründlich umgeprägt vorliegen wie in 4, 6—11, ist für R. damit noch keineswegs ein Zeichen ihrer Abwanderung vom Kult gegeben (s. o.). Schon die Annahme, diese neue feste Form „gehe auf die schöpferische Kraft des Propheten selbst zurück, (kann) keine Wahrscheinlichkeit



beanspruchen“ (79 — zu 4, 6—11!). Leider sagt R. zu den freier gestalteten Teilen des Amosbuches, die doch auch eine erhebliche Formkraft des Autors verraten, kein Wort. Jedenfalls, eine freie und nur gelegentliche Verwendung kultischer Formen und Stoffe unabhängig vom Kult gibt es für R. prinzipiell nicht. Ebenso entstehen „geprägte Formen“ überhaupt nur im Kult, wie es scheint, so daß zwischen ihnen und „kultischen Sitz im Leben“ eine direkte Verbindung besteht. Denn so liest man zu den Visionen: „Was wir also an den Visionen formkritisch hervorheben müssen, ist gerade das Gleichmaß der Gestaltung. Dieses Gleichmaß weist zwingend auf eine liturgische Verwurzelung der Form“ (53). Eine Begründung für diesen „Zwang“ wird nicht gegeben, lediglich ein Hinweis auf das Fluchformular Dt 27. Aber die Identifizierung: Gleichmaß — Liturgie scheint für R. wirklich ein formkritisches Prinzip zu sein. Denn zu der „immer wieder unübersehbar durchbrechenden Einheitlichkeit der Form“ bei den Völkersprüchen 1, 3—2, 6 heißt es genauso: „Eine solche Form kann nicht zufällig entstanden sein, sondern weist in ihrem Gleichmaß auf eine hinter ihr stehende liturgische Begehung“ (62). So ist es allerdings leicht, jeden sprachschöpferisch begabten Propheten in den Kult hineinzumanövrieren! Aber Israel dürfte wenigstens im 8. Jahrhundert schon allgemein weit über diese einfache Alternative „zufällig oder liturgische Begehung“ hinausgewesen sein in seinem literarischen Schaffen.

Mir scheint, jede Diskussion dazu erübrigt sich. Hier wird eine an sich wertvolle und notwendige exegetische Methode durch eine unwahrscheinlich einseitige und simplifizierende Überspitzung zu Tode geritten. Da R. zu Beginn seiner Darlegung der formgeschichtlichen Methode auf K. H. Bernhardt: Die gattungsgeschichtliche Forschung am Alten Testament als exegetische Methode, verweist (S. 9, Anm. 9), sei ausdrücklich vermerkt, daß dieser Autor solchen Rigorismus in keiner Weise vertritt.

So ist diese im ganzen sehr inhaltreiche, sorgfältige und anregende Studie in ihrer Hauptthese schwersten Bedenken ausgesetzt, ganz abgesehen davon, daß sie das in Frage stehende Amt des Propheten so beharrlich vom Bundesfestkult her aufhellen will, der für uns eine unvergleichlich hypothetischere Größe ist als das Prophetentum selbst. Dennoch ist diese Arbeit keineswegs wertlos. Ihre stete Diskussion heutiger Ansichten und Fragestellungen zum Prophetentum gibt viele Anregungen, die Formanalyse und Deutung der behandelten Perikopen enthält manches Neue und Gültige (z. B. zum Verkündigungscharakter der Visionen) und auch zum Prophetentum selbst wird vieles gesagt, was von der Hauptthese unbelastet ist und das Verständnis positiv fördert. So wird man das Buch, wenn man von den Einseitigkeiten zu abstrahieren vermag, mit Interesse und Nutzen durcharbeiten — aber gerade dafür muß man seine Grenzen klar sehen. J. H a s p e c k e r S. J.

Schnackenburg, Rud., *Neutestamentliche Theologie. Der Stand der Forschung* (Biblische Handbibliothek, 1). gr. 8° (159 S.) München 1963, Kösel. 9.50 DM; geb. 11.80 DM. — D e r s., *La théologie du Nouveau Testament. État de la question* (Studia Neotestamentica, Subsidia, 1). gr. 8° (123 S.) Bruges 1961, Desclée de Brouwer. 135.— bFr.

Der Verfasser bietet in diesem Werk, dessen französische Übersetzung zwei Jahre vor der deutschen Originalfassung erschienen ist, nicht einen Abriss der neutestamentlichen Theologie, sondern befaßt sich mit der Problematik einer solchen. Er will, wie der Untertitel schon besagt, den Leser über den heutigen Stand der einschlägigen Forschung unterrichten. Zu diesem Zwecke spricht er im 1. Kapitel von der Problematik der neutestamentlichen Theologie im allgemeinen, d. h. von ihrer Möglichkeit und Berechtigung (12 ff.), von dem Verhältnis der Offenbarung zum Kerygma und Bekenntnis und zur Theologie (14—17), von der Einheitlichkeit und Differenzierung der neutestamentlichen Theologie (17 ff.), von der Anlage und dem Aufbau einer solchen (19—23) und schließlich von der neutestamentlichen Theologie und dem Fortschritt der Bibelwissenschaft (23 f.).

Das 2. Kapitel befaßt sich mit den Hauptströmungen und den Hauptwerken auf dem Gebiet der neutestamentlichen Theologie (25—43). Mit Recht betont der Verfasser, daß es nicht angeht, „die Exegese, sofern sie ihre Aufgabe erkennt, über die philologische und religionsgeschichtliche Erklärung hinaus zur theologischen Inter-