

TRAJEKTE

Eine Reihe des Zentrums für
Literatur- und Kulturforschung Berlin

Herausgegeben von

Sigrid Weigel und Karlheinz Barck †

Daniel Weidner · Stefan Willer · Hrsg.

Prophetie und Prognostik

Verfügungen über Zukunft
in Wissenschaften, Religionen
und Künsten

Wilhelm Fink

Die dieser Publikation zugrunde liegende Tagung und die Drucklegung dieses Bandes wurde vom Bundesministerium für Bildung und Forschung unter dem Förderkennzeichen 01UG0712 gefördert. Die Verantwortung für den Inhalt liegt bei den Herausgebern.

Umschlagabbildung:

Johann Heinrich Füssli: Therasias erscheint dem Ulysseus während der Opferung, 1785-85, Graphische Sammlung der Albertina Wien, <http://www.zeno.org/Kunstwerke/B/Füssli,+Johann+Heinrich%3A+Therasias+erscheint+dem+Ulysseus>

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte, Zeichnungen oder Bilder durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestattet.

© 2013 Wilhelm Fink Verlag, München
(Wilhelm Fink GmbH & Co. Verlags-KG, Jühenplatz 1, D-33098 Paderborn)

Internet: www.fink.de

Einbandgestaltung: Evelyn Ziegler, München
Printed in Germany.

Herstellung: Ferdinand Schöningh GmbH & Co. KG, Paderborn

ISBN 978-3-7705-5359-4

HERBERT MARKS

Der Geist Samuels

Die biblische Kritik an prognostischer Prophetie

Kritisch betrachtet scheint die biblische Prophetie ein fatales Paradox zu implizieren. Denn nach den Kriterien, die Moses im Deuteronomium verkündet, kann sich die Wahrheit einer Prophetie nur nach dem Eintreffen oder Ausbleiben dessen richten, was sie vorhersagt:

Und wenn du denkst: Woran können wir ein Wort erkennen, das der Herr nicht gesprochen hat?, dann sollst du wissen: Wenn ein Prophet im Namen des Herrn spricht und sein Wort sich nicht erfüllt und nicht eintrifft, dann ist es ein Wort, das nicht der Herr gesprochen hat. Der Prophet hat es sich nur angemaßt, es zu sprechen. Du sollst dich dadurch nicht aus der Fassung bringen lassen. (Dtn 18,21–22)

Dieses Kriterium erweist sich für das Publikum und erst recht für die Propheten als höchst problematisch. Entweder hört das Publikum auf die Prophezeiung drohenden Unheils, bereut seine Taten und wird verschont – womit sich die Worte des Propheten allerdings als falsch erweisen –, oder es ignoriert die Weissagung und wird vernichtet – womit sich die Worte des Propheten zwar bewahrheiten, zugleich aber auch völlig nutzlos gewesen sind. Obwohl der Glaube an Voraussagen tief in der höfischen Kultur und in der volkstümlichen Tradition der vorderorientalischen Antike verankert war, war er letzten Endes nicht mit der biblischen Konzeption der Souveränität und Freiheit Gottes vereinbar. Es ist daher keine Übertreibung zu sagen, dass die fundamentale Tendenz der biblischen Prophetie, wenn man sie als Form des Wissens und nicht als rhetorischen Modus betrachtet, antiprophetisch ist.

Der klassische *locus*, an dem dieses Paradox durchgespielt wird, ist das Buch Jona, ein Triumph komischer Ironie, der gekonnt zwischen Parabel und Parodie balanciert. Das Buch stammt vermutlich aus der zweiten Hälfte der persischen Herrschaft, zu einer Zeit also, als das Corpus der Prophetenbücher kurz vor dem Abschluss stand. Sein Protagonist ist dem Buch der Könige entnommen, wo ein gewisser „Jona, [der] Sohn Amittais“ (2 Kön 14,25)¹ einen kurzen Auftritt als Kriegerprophet hat, dessen Prophezeiungen den Expansionsbestrebungen Jerobeams ein gutes Gelingen prognostiziert. Dass Gott mit Jona ausgerechnet einen Spezialisten für prognostische Prophetie beruft, um den Untergang Ninives vorherzusagen, ist allein schon zutiefst ironisch. Die ersten beiden Kapitel des Buchs Jona berichten vom Versuch des Propheten, dem Auftrag Gottes auf dem Meer zu ent-

¹ Bibelzitate folgen, soweit nicht anders angegeben, der Einheitsübersetzung.

fliehen. Als sein Schiff von einem schweren Sturm heimgesucht wird, werfen ihn die Matrosen über Bord, woraufhin er von einem riesigen Fisch verschlungen wird; nach dem er zu Gott gebetet hat, entkommt er dem Bauch des Fisches wieder. In den folgenden zwei Kapiteln zieht Jona, nunmehr Gottes Befehlen gehorsam, nach Ninive, um seine Weissagung zu verkünden: „Noch vierzig Tage, und Ninive ist zerstört!“ (3,4). Jedoch werden die Niniviter durch die Prophezeiung – und sehr zum Leidwesen des Propheten – zur Reue bewegt, und deshalb von Gott geschont. Der Text endet mit einem an das Buch Hiob mahnenden Dialog, in dem Gott die Gründe von Jonas Groll erfragt und darauf besteht, mit einem jeden, gleich wem, Mitleid haben zu können. Während die erste Hälfte des Buchs noch zu lehren scheint, dass Gott omnipräsent, ein Fluchtversuch also ohnehin zwecklos sei, unterminiert die zweite Hälfte bewusst jede moralisierende Sichtweise. Das Buch schließt mit der rhetorischen Frage Gottes: „Mir aber sollte es nicht leid sein um Ninive [...]?“ Der Prophet Jeremia etwa würde die Frage bejahen, da Reue von Gott stets belohnt wird (vgl. Jer 18,8; 26,3). Jona verschreibt sich hier jedoch der gegenteiligen Antwort, die aus der Sicht eines Propheten ebenso plausibel ist, da Gott seinem Wort immer treu bleibt (vgl. Ez 24,14). Das Buch Jona scheint diese beiden Alternativen vermitteln zu wollen, so wie auch die Niniviter die Frage offen lassen („Wer weiß, vielleicht reut es Gott wieder [...]?“ [3,9]); vielleicht weil sie erkennen, dass Gottes Liebe unberechenbar sein muss, wenn sie tatsächlich unbedingt sein soll.

Die Frage, warum Gott Ninive verschont, ist mit der zunächst scheinbar weniger dringlichen Frage, warum sich Jona Gottes Befehl zu entziehen sucht, unmittelbar verknüpft. Wie immer in biblischen Erzählungen sind hier gleich mehrere Antworten möglich: vielleicht ist es Jonas Widerwille, Israels Feinde zu warnen, oder sein Glaube an eine moralische Weltordnung, die Mitleid mit dem Bösen ausschließt. Diese zwei Deutungsmöglichkeiten betreffen allerdings vor allem die Natur und den Willen Gottes. Das epistemologische Dilemma falscher Prophetie, das hier im Zentrum stehen soll, führt uns in eine andere Richtung: Als aufmerksamer Leser der prophetischen Literatur weiß Jona, dass sich die Worte eines wahren Propheten erfüllen müssen. Offenbar erkennt Jona – anders als seine späteren Ausleger – die Unhaltbarkeit seiner Position als Prophet. Hätten die Assyrer seine Worte in den Wind geschlagen, so wären sie zugrunde gegangen und seine Mission wäre eine sinnlose Extravaganz gewesen. Da sie nun aber bereut haben und von Gott verschont worden sind, so ist seine Prophezeiung nichts als eine Farce.

Allerdings kann Jona nicht wissen, dass die Zerstörung Ninives dadurch nicht abgewendet, sondern nur hinausgezögert wurde. Zu dieser höheren, schon den ersten Lesern des Buchs Jona zugänglichen Ironie gehört, dass die günstigen Prophezeiungen von Jona, dem Sohn Amittais, den Untergang des Königreichs Israel auf Dauer nicht aufhalten konnten. Auch in der Zerstörung Jerusalems erfüllen sich die prophetischen Worte, die im Buch Jesaja auf den Untergang Ninives gemünzt werden: „Ja die befestigte Stadt ist einsam geworden, ein entvölkerter Ort, verlassen wie die Steppe. Dort weiden die Rinder und legen sich nieder. [...] Es ist ein Volk ohne Einsicht; deshalb hat sein Schöpfer kein Erbarmen mit ihm“

(Jes 27,10–11). Der Verfasser des Buchs Jona spielt auf diese Begründung göttlicher Vergeltung an, deutet sie in seiner berühmten letzten Antwort auf Jona jedoch radikal um. Jona, der inzwischen den Schatten spendenden Rizinusstrauch eingeblüßt hat, pocht auch weiterhin heroisch auf sein Recht, zornig zu sein „bis in den Tod“:

Darauf sagte der Herr: Dir ist es leid um den Rizinusstrauch, für den du nicht gearbeitet und den du nicht großgezogen hast. Über Nacht war er da, über Nacht ist er eingegangen. Mir aber sollte es nicht leid sein um Ninive, die große Stadt, in der mehr als hundertzwanzigtausend Menschen leben, die nicht einmal rechts und links unterscheiden können – und außerdem soviel Vieh? (4,10–11)

Ganz gleich, ob diese Frage als rhetorische oder tatsächliche Frage zu verstehen ist, Gottes – vorübergehende – Verschonung der Assyrer hat denselben Grund wie seine – ebenfalls vorübergehende – Verschonung der Israeliten in den Tagen des ersten Jona. Verschont werden beide Völker nicht ihrer Reue, wie Jona annimmt, sondern ihrer kläglichen Hilflosigkeit wegen (vgl. 2 Kön 14,26–27). Ob man nun auf die erfahrene Gnade oder auf die spätere Zerstörung der Stadt abheben will, durch die Erzählung wird nicht nur prognostische Prophetie zersetzt und in Frage gestellt, sondern auch der ursächliche Zusammenhang zwischen Reue und Vergeltung, wodurch es Gott jetzt freigestellt ist zu handeln, wie es ihm beliebt.

Man kann diese Burleske prognostischer Prophetie daher als Argument gegen die schicksalhafte Vorherbestimmung geschichtlicher Prozesse lesen. Philosophisch ausformuliert wird das Argument bei Cicero, dessen Buch *De divinatione* mit dem alten, vor allem von den Stoikern vertretenen Glauben an die Möglichkeit prognostischer Prophetie bricht. Die stoische Position wird in diesem Dialog von Ciceros Bruder Quintus vertreten, der Prophetie als „Verkündigung und Vorahnung der Dinge [...], die man dem Zufall zuschreibt“, definiert.² Wenn Prophetie möglich ist, so Quintus' Argumentation, dann muss es Götter geben; und wenn es Götter gibt, dann muss auch Prophetie möglich sein. Das ist genau die Prämisse prognostischer Prophetie, die in Montaignes skeptischem Essay *Des pronostications* zitiert und explizit abgelehnt wird (Essais I.11). Quintus unterscheidet weiter eine künstliche von einer natürlichen Prophetie, wobei zu dieser auch Träume und paranormale Situationen gehören (wie der prophetische Furor [*mantikē*], den Platon vom Wort *mania* herleitet [*Phaidros* 244c]). Er vergleicht die Prophetie mit der Medizin, die ebenfalls zutreffende Aussagen über den Verlauf einer Krankheit und die positiven Auswirkungen von Heilpflanzen machen könne, ohne dafür um das Weshalb und Warum wissen zu müssen. Marcus entgegnet darauf mit logischen und praktischen Argumenten. Logisch stellt er die Schlüssigkeit der stoischen Definition in Frage: Wenn Ereignisse tatsächlich kontingent sind, so ist es auch einem Gott unmöglich, die Zukunft vorherzusehen. „Weiß er es nämlich, so wird es un-

² Marcus Tullius Cicero: *Über die Wahrsagung. De divinatione*, hg. von Christoph Schäublin, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1991, Buch I.9.

bedingt eintreffen; wird es aber unbedingt eintreffen, so gibt es keinen Zufall.“³ Wenn das stimmt, so fordert Marcus seinen Bruder auf: „dann ändere deine Definition der Wahrsagung.“⁴ Das praktische Gegenargument ist noch aufschlussreicher:

Wenn alles durch Schicksalsfügung geschieht, was nützt mir das Wahrsagevermögen? [...] Wenn alles durch Schicksalsfügung geschieht, dann können seine Warnungen nicht den Zweck haben, daß wir uns besser vorsehen; denn wie auch immer wir uns betragen: es wird trotzdem das geschehen, was sein muß; wenn aber die Möglichkeit gegeben ist abzuwenden, was sein muß, dann gibt es kein Schicksal – unter dieser Bedingung aber auch keine Wahrsagung.⁵

Auch für Cicero gilt: Prophetie ist entweder falsch oder nutzlos.

Kann überhaupt irgendetwas vor einem solchen Angriff in Schutz genommen werden? Wie soll man sich die Welt vorstellen, die die biblischen Autoren – und vor ihnen vermutlich auch die Propheten selber – auf den Glauben an Prophetie gegründet haben? Bevor diese Frage überhaupt gestellt werden kann, gilt es, die verschiedenen Ausprägungen biblischer Prophetie zu unterscheiden. Als Prophet wird gewöhnlich derjenige bezeichnet, der zukünftige Ereignisse *vorhersieht* und *vorhersagt*. Diese gebräuchliche Vorstellung entstammt allerdings vor allem der christlichen Bibel. Dort stehen die Prophetenbücher am Schluss des Alten Testaments und schlagen, weil sie als Präfiguration der Ankunft Christi gelesen werden, eine Brücke zum Neuen Testament. Der Identifikation von Prophetie und Prognose hat ferner ein Missverständnis des griechischen Worts ‚Prophetie‘ selbst Vorschub geleistet, dessen Präfix *pro-* ein Substitutionsverhältnis anzeigt. Es meint daher nicht, wie meist angenommen, einen zeitlichen, sondern einen räumlichen Vorrang, so dass der *prophētēs* im klassischen Griechisch ein ‚Für-Sprecher‘ und kein ‚Vorher-Sager‘ ist. Im Apollontempel zu Delphi wurden die mantischen Orakel der Pythia, durch die der Gott gesprochen hatte, von einem professionellen „Propheten“ übersetzt und in Versen niedergeschrieben. Die ersten Bibelübersetzer wählten dieses mehr auf Klarheit als auf Enthusiasmus abhebende Wort als Übertragung des hebräischen *nabi*, welches selbst wahrscheinlich auf das akkadische *nabu*, „rufen“ bzw. im Passiv „gerufen werden“ zurückgeht. Der biblische Prophet ist somit direkter Vermittler von Gottes Wort, der ohne besondere Techniken oder Effekte auskommt. Das unterscheidet ihn von den spirituellen Ekstatikern, die allerdings mitunter auch als Propheten angesprochen werden können (vgl. Sam 19,20–24 und 1 Kön 18,26–28), und deren illegitimen Gegenspielern: den Hellsehern, Wahrsagern, Spiritisten und Geistersehern, die in Deuteronomium 18,10–12 verurteilt werden: „Es soll bei dir keinen geben, [...] der Losorakel befragt, Wolken deutet, aus dem Becher weissagt, zaubert, Gebetsbeschwörungen hersagt oder Totengeister befragt, keinen Hellseher,

3 Ebd., Buch II.18.

4 Ebd., II.19.

5 Ebd., II.20–21.

keinen, der Verstorbene um Rat fragt. Denn jeder, der so etwas tut, ist dem Herrn ein Greuel.“ Auf diese Stelle wird noch zurückzukommen sein.

In der hebräischen Bibel ebenso wie in den Mari-Briefen und anderen antiken vorderorientalischen Texten ist die Prophetie Instrument einer Offenbarung. Im engeren Sinne bedeutet Offenbarung Enthüllung, die Entdeckung eines Verborgenen. Sie vollzieht sich vorrangig als Darstellung einer zu vermittelnden Botschaft und damit als „Sprechakt“ im Sinne Bühlers. Im weiteren Sinn ist Prophetie eine Bühler'sche „Sprechhandlung“, eine Aufforderung also, in der Sprache als Medium einer Beeinflussung der Hörer fungiert. In diesem Sinn ist der Prophet weniger Entdecker von Geheimnissen als Vermittler zwischen Mensch und Gott. Da seine Rolle in der Bibel auch die Fürbitte einschließen kann, repräsentiert der Prophet nicht nur Gott vor den Menschen, sondern auch die Menschen vor Gott.

Die Offenbarung im Sinne einer Sprechhandlung fächert sich in zwei Grundformen prophetischer Rede auf, die der grammatischen Unterscheidung von Imperativ und Deklarativ entsprechen – der dritte Satztyp, der Fragesatz, ist nicht Gott, sondern dem Menschen eigentümlich; diesem allerdings so sehr, dass ihn die Bibel geradezu als fragendes Wesen definiert. Wenn sich Gottes Wille als allgemein gültiger Befehl äußert, dann nimmt er die Form des Gesetzes an. Als Vermittler der Gesetze, der damit die prophetische Berufung gleichsam in Reinform personifiziert, ist Mose der höchste Prophet. Das Gesetz ist nicht auf eine konkrete Situation beschränkt, es ist der zeitlose Ausdruck von Gottes Wille. Allerdings hat Mose bisweilen um eine genauere Erläuterung der Gesetze gebeten (so im Fall des Fluchers, Lev 24,10–23 oder des Mannes, der am Sabbat Holz las, Num 15,32–36 – beides offensichtliche Beispiele exegetischer Extrapolation). Auch wurde eine sekundäre Form der Prophetie (die von den Rabbinern *bat qol*, „Tochter der [göttlichen] Stimme“ genannt wurde und sich in ‚inspirierter‘ Exegese äußerte) notwendig, um Lücken zu füllen und Widersprüche zu lösen. Trotz allem ist das Gesetz jedoch ebenso ewig und unvergleichlich wie die Schöpfung selbst. Für die mosaische Prophetie stellt sich die Frage nach einer prognostischen Prophetie folglich nicht. Gesetz und Welt kennen Zeit und Zeiten (wie Sabbat und Pessach) nur als Abschnitte eines ewig wiederkehrenden Zyklus.⁶

In der zweiten, grammatisch mit dem Deklarativum assoziierten Form der Offenbarung spielt Zeit eine weit gewichtigere Rolle. Im Gegensatz zur Befehlsform des Imperativ haben deklarative Aussagen eine dezidiert temporale Dimension, da sie sich entweder auf Vergangenes, Gegenwärtiges oder Zukünftiges beziehen. Hier eröffnet sich das eigentliche Feld der Prophetie. Wie das Gesetz behauptet die Prophetie, Gottes Wort zu repräsentieren und einen Willen manifest werden zu lassen, der die menschliche Geschichte übersteigt; zugleich besteht sie darauf, dass Geschichte bedeutungsvoll ist als eine Bühne, auf der Gottes Wille agiert. Diese historische Prophetie kann in zwei Hauptformen unterteilt werden: eine prognostische

⁶ In diesem Zusammenhang können die Kontaminationen wie die Prophezeiung von Exil und Heimkehr in Dtn 29–30 oder die Verbindung des „prophetischen Geistes“ mit dem Richteramt in Num 11 (eine Vorwegnahme des *bat qol*) ausgeklammert werden.

und eine ethische. In der Praxis mögen die beiden Formen oft miteinander vermischt sein, sie lassen sich aber eindeutig unterscheiden. Die *prognostische Prophetie*, der es darum geht, bestimmte Inhalte zu vermitteln, ist darauf angewiesen, zukünftige Ereignisse vorhersehen zu können. Ein solches Wissen um die Zukunft gehörte bei den Israeliten ursprünglich zum Aufgabenbereich des Priesters, der die heiligen „Lose Urim und Thummim“ kontrollierte (Ex 28,30). Anders als die Augurie und Haruspexie Mesopotamiens war die prognostische Prophetie kein technisches Wissen, das von den Fähigkeiten des Amtsinhabers abhing, obwohl auch sie einen liturgischen Rahmen und besondere rituelle Gerätschaften benötigte. Die Prophezeiungen waren folglich vor allem von militärischer Bedeutung. Man befragte die Lose insbesondere im Vorfeld einer Schlacht. Prinzipiell konnten Losorakel aber bei jeder Frage, die mit ja oder nein zu beantworten war, befragt werden; etwa um die Schuldfrage im Fall eines heimlichen oder eines unbeabsichtigten Verstoßes zu klären (siehe 1 Sam 14,41–42). In den biblischen Geschichts- und Prophetenbüchern sind die prophetischen Weissager bereits Teil der staatlichen Bürokratie geworden und fungieren als politische und militärische Berater des Königs. Ihre Prophezeiungen – obwohl von der Theatralität der priesterlichen Weissagung befreit – werden immer noch erbeten; sie beantworten eine zuvor vom Hof unterbreitete Frage.

Im Gegensatz dazu antwortet die *ethische Prophetie* keiner Aufforderung, sondern bricht sich unvorhersehbar Bahn: „Der Löwe brüllt – wer fürchtet sich nicht? Gott, der Herr, spricht – wer wird da nicht zum Propheten?“ (Am 3,8). Obwohl sie eher deklarativen als imperativen Charakters ist, äußert sich die ethische Prophetie ebenfalls als direkte Anrede, nur dass sie dort droht und verspricht, wo die mosaische Gesetzes-Prophetie befiehlt. Drohung und Versprechen zeichnen sich zwar durch ein konstitutives Verhältnis zur Zukunft aus, dennoch beziehen sie sich vor allem auf die gegenwärtige Situation des Publikums, die erfahren soll, was es bedeutet, in eben diesem Moment angesprochen zu werden. An dieser unmittelbaren Erfahrung, die in Amos' Metapher des brüllenden Löwen sinnfällig wird, hat auch der als Vermittler des göttlichen Worts auftretende Prophet Anteil. Anstatt die Zukunft zu offenbaren, unterbricht der göttliche Anspruch, der in der ethischen Prophetie zu Wort kommt, den Fluss der Zeit. Dabei suspendiert er die kausale Beziehung von Ursache und Wirkung, die die Grundlage prognostischer Prophetie sowie späterer Visionen der Apokalyptik bildet, die noch eindringlicher als die prognostische Prophetie das Wissen um eine vorherbestimmte Zukunft für sich in Anspruch nehmen. Die ethische Prophetie dagegen ist dynamisch und transformativ. Das Wort fungiert hier demnach nicht nur als Signifikant, sondern vor allem als wirkende Kraft. Folglich zeichnen sich die Propheten der hebräischen Bibel – deren Weissagungen sich oft auch als falsch erweisen – nicht in erster Linie durch ihr Wissen um die Zukunft aus. Mehr ‚Für-Sprecher‘ als ‚Vorher-Sager‘ übermitteln die Propheten den Willen und die Gefühle Gottes, indem sie den inneren Konflikt von Liebe und Zorn in Szene setzen, den Abraham Heschel als „göttliches Pathos“ bezeichnet hat.⁷

⁷ Abraham J. Heschel: *The Prophets. An Introduction*, New York u. a.: Harper & Row 1962.

Der Unterschied zwischen der Repräsentation zukünftiger Ereignisse und der direkten Anrede durch Gott lässt sich mit Hilfe von Austins Unterscheidung von konstativen und performativen Äußerungen deutlicher vor Augen führen.⁸ Eine konstative Äußerung sagt aus, dass etwas der Fall ist und ist grundsätzlich verifizierbar. Wenn er sich auf die Zukunft bezieht, wird aus einer Feststellung eine Prognose. (Dabei kann der Unterschied von *vorhersagen* und *vorhersehen* in diesem Zusammenhang vernachlässigt werden, da die Bibel das, was jemand – Gott eingeschlossen – denkt, einzig durch das darstellt, was dieser sagt.) Dagegen ist eine performative Äußerung, obwohl auch sie etwas aussagt, weder verifizierbar noch zeitlich bestimmbar. Da Performativa etwas *tun*, anstatt nur etwas zu *sagen*, werden sie von Austin als „das Vollziehen einer Handlung“ definiert.⁹ Performativa sind nicht wahr oder falsch, sondern erfolgreich oder nicht erfolgreich („geglückt“ oder „verunglückt“). Werden die Worte ‚hiermit erkläre ich Sie zu Mann und Frau‘ unter bestimmten Bedingungen gesprochen, dann vollziehen sie das, was sie aussagen, und ändern den gesetzlichen Status des Paares. Wetten, Schiffstauen, Entschuldigungen und Versprechen sind Beispiele für solche Sprachhandlungen, die unmittelbare Auswirkungen haben; und sei es nur auf die Art, wie eine bestimmte Situation verstanden wird. Ein ‚falsches‘ Versprechen etwa ist kein Irrtum, sondern ein Täuschungsversuch.¹⁰ Jemand, der ein Versprechen gibt, hat sich damit zu etwas verpflichtet, selbst wenn er das Versprechen später ignoriert.

Die Unterscheidung von Konstativum und Performativum ist ebenso wenig absolut wie die von prognostischer und ethischer Prophetie. Denn auch Konstativa können die Ausführung einer Handlung ermöglichen. Da es folglich mehrere Weisen gibt, in denen ‚etwas sagen‘ zugleich ‚etwas tun‘ ist, ergänzt Austin das anfänglich zweigliedrige Modell um eine dreigeteilte Unterscheidung von lokutionären, illokutionären und perlokutionären Äußerungen. Ähnlich einer performativen Äußerung hat auch eine illokutionäre – wenn sie denn erfolgreich vollzogen wird – eine unmittelbare Wirkung auf das Publikum, und zwar nicht als Folge der Rede, sondern in der und durch die Rede selbst. Deren Wirkung hängt nicht allein von ihrer Bedeutung, sondern vor allem von der Wirkungsmacht der Lokution ab. Jemanden warnen beispielsweise ist ein illokutionärer Akt, der nur dann glückt, wenn die Zuhörer seine illokutionäre Kraft als solche erkennen; wohingegen die Vorhersage ein lokutionärer Akt ist, der als solcher wahr oder falsch sein kann. Es ist jederzeit möglich, einen illokutionären Akt mit einer performativen Wendung wie „ich warne euch, dass...“ zu umschreiben. Aber auch ohne eine solche Formel können Äußerungen eine illokutionäre Wirkung zeitigen, wie im Falle von Jonas Prophezeiung in den Straßen Ninives („Noch vierzig Tage, und Ninive ist zerstört!“ [3,4]). Die Bewohner Ninives antworteten auf die Kraft der Prophezeiung, indem sie ihre Lebensart änderten. Obwohl sich Jonas Prophetie als falsch erweist, war sie

8 Vgl. John L. Austin: *Zur Theorie der Sprechakte (How to Do Things with Words)*, hg. von Eike von Savigny, Stuttgart: Reclam 1972, S. 25–34.

9 Ebd., S. 28.

10 Ebd., S. 32–33.

dennoch als illokutionärer Akt erfolgreich. Jonas Fehler ist es, ausschließlich auf die lokutionäre Dimension seiner Prophezeiung zu achten. Deswegen redet er im abschließenden Gespräch an Gott vorbei, der wiederum ihre illokutionäre Dimension betont.

Die dritte Kategorie, die sogenannten perlokutionären Akte, umfasst Äußerungen, die eine Wirkung entfalten, welche ihrer Aussage sekundär ist. Warnung und Drohung sind illokutionär, Überzeugen und Einschüchtern perlokutionär.¹¹ Während jene durch die Kraft der Aussage zu Reaktionen lediglich *einladen*, so *erzielen* diese tatsächlich eine Wirkung.¹² Sätze wie „ich warne dich, dass...“ sind nicht nur illokutionäre Sprechakte, sondern ausdrücklich gemachte Performativa, bei denen zwischen Äußerung und Handlung nicht eindeutig unterschieden werden kann. Perlokutionäre Effekte können dagegen auch auf andere Weise und ohne die Vermittlung einer Äußerung erzielt werden. Wenn eine Gerichtsprophetie den tatsächlichen Untergang einläutet oder eine Prophezeiung der Rettung unmittelbar Linderung bringt, dann hat das prophetische Wort eine perlokutionäre Kraft. Wie beim schöpferischen Wort Gottes, auf das sie zurückgeht, äußert sich diese Perlokution in einer Änderung der Welt. Um es noch einmal zu betonen: die verschiedenen Arten prophetischer Rede treten oft in Mischformen auf. Dass eine Prophezeiung zugleich als Wort der Macht und als Wort des Wissens fungieren kann, wird nicht zuletzt im hebräischen Wort *dabar* augenscheinlich, das sowohl „Wort“ als auch „Tat“ bedeuten kann.

Der traditionellen Zählung zufolge gibt es in der hebräischen Bibel 55 Propheten. Die meisten treten in den Geschichtsbüchern auf, deren Darstellung des Königreichs durch ein aufwendiges Netzwerk von Prophezeiungen und Erfüllungen strukturiert wird. Die wichtigsten Beispiele sind wahrscheinlich die Teilung des Königreichs und der folgende Untergang des Nordreichs sowie die Zerstörung Judas. Die Teilung des Königreichs und der Untergang des Nordreichs werden schon früh von Ahija weisgesagt, der sie als Strafe für die Sünden Salomons bzw. Jerobeams versteht (1 Kön 11,29–39; 14,7–16). Die Zerstörung Judas wird sogar insgesamt dreimal vorhergesagt: von Deutero-Jesaja, von einem anonym bleibenden Propheten und von der Prophetin Hulda (siehe 2 Kön 20,17–18; 21,13–14; 22,16–17). Zu den Aufgaben der in den narrativen Büchern auftretenden Propheten, etwa Bileam, der Sohn Beors (Num 22–24) oder Jona, der Sohn Amittais (2 Kön 14,25), zählen auch Prophezeiungen über den Ausgang von Kriegen und Krankheiten. Allerdings werden vatische Äußerungen und weissagerische Techniken oftmals herabgesetzt, wie sich an der besonders widersprüchlichen Figur des ‚Sehers‘ Bileam zeigen lässt. Auch der Prophet, der Sauls Esel wiederfindet, ist, wie wir noch sehen werden, Zielscheibe des Spotts. Die Prophetenbücher lehnen vor allem die professionellen, am Hof und Tempel bediensteten Propheten ab. So wird Ezechiel befohlen: „weissage wider die Propheten Israels“ (13,1–16) – ebenso Jere-

11 Vgl. ebd., S. 137–138.

12 Vgl. ebd., S. 134.

mia (14,13–22) und Micha (3,5–8), der sie anklagt, dass sie „um Geld“ „wahrsagen“ (3,11). Selbst den Titel des „Propheten“ beansprucht keiner der klassischen Propheten und Amos verwirft ihn sogar ausdrücklich (7,14–15).

Hinter dem scheinbar prognostischen Charakter vieler biblischer Prophezeiungen verbirgt sich oft ein illokutionärer oder perlokutionärer Sprechakt. Ein einschlägiges Beispiel ist die Prophezeiung gegen Hananja, Oberhaupt der Tempelpropheten und Wortführer der Gegner Jeremias. Hananja ist zuvor durch ganz Jerusalem gezogen, um überall die bevorstehende Rückkehr der ersten Heimkehrer aus dem babylonischen Exil vorherzusagen (Jer 28). Ebenso wie Jeremia beansprucht Hananja für sich im Namen YHWHs zu sprechen. Beide bedienen sich derselben Form der Prophezeiung und geben ihre Botschaften im Tempel kund. Wenn Hananja hier die königstreue Theologie Jerusalems verteidigt, so folgt er niemand geringerem als Jesaja, der etwa 100 Jahre zuvor die Befreiung Jerusalems von den Assyriern verkündet hat (Jes 10,24–27). Dagegen hält Jeremia an der deuteronomischen Tradition fest, derzufolge Gottes Schutz nicht durch einen bedingungslosen Bund garantiert wird, sondern von der Einhaltung des Gesetzes abhängt. Jeremias Propheten-Streit mit Hananja bildet den Höhepunkt der für das gleichnamige Buch wichtigen Auseinandersetzung mit der Problematik falscher Prophetie. Von Gott angewiesen stellt sich Jeremia mit einem hölzernen Joch – ein Symbol für die baldige Knechtschaft Judas – Hananja entgegen. Dabei erinnert Jeremia an Deuteronomium 18, wo es heißt, dass wahre Prophetie sich dadurch ausweist, dass die von ihr vorhergesagten Ereignisse auch tatsächlich eintreffen (siehe Jer 28,9). Daraufhin nimmt Hananja das Joch von Jeremias Nacken und zerbricht es vor aller Augen. Zwar zieht sich Jeremia zunächst wortlos zurück, kehrt aber sodann für eine zweite Runde zurück und erklärt (im Perfekt), dass Gott alle Nationen, einschließlich Juda, den Babyloniern ausgeliefert hat: „Ein eisernes Joch habe ich auf den Nacken aller dieser Völker gelegt; sie müssen Nebukadnezar, dem König von Babel, untertan sein“ (28,14). Anschließend weissagt Jeremia in einer separaten Prophezeiung sogar den Tod Hananjas selbst: „Darum – so spricht der Herr: Siehe, ich schaffe dich vom Erdboden fort. Noch in diesem Jahr bist du tot“ (28,16). Da Hananja zwei Monate später tatsächlich stirbt, scheint es sich hierbei um eine prognostische Prophezeiung zu handeln, die zudem Jeremias prophetischen Anspruch – getreu dem von ihm selbst aufgerufenen deuteronomischen Kriterium wahrer Prophetie – legitimiert. Auf den zweiten Blick zeigt sich allerdings, dass Jeremia hier kein überlegenes Wissen um die Zukunft, sondern seine sprachliche Übermacht zur Schau stellt. Denn es ist nicht klar, ob Hananja auch gestorben wäre, wenn Jeremia seine Prophezeiung nicht verkündet hätte. Jeremias Prophezeiung von Hananjas Ende weist offenbar dieselbe Dynamik auf wie die Haupt-Prophezeiung, in der Jeremias Hananjas sagt, dass Gott den Menschen ein Joch aus Eisen machen *wird*, und die Aussage, dass er ihnen das Joch (schon) auflegt *hat* (28,13–14).¹³ Bereits im und durch das ihn persönlich betreffende Wort,

13 Der Text wurde nach Septuaginta und Vulgata emendiert. Im Masoretischen Text ist das erste Pronomen nicht „ich“, sondern „du“. So könnte die Passage bedeuten, dass Hananjas Gegenwehr

das Jeremia nicht an, sondern *auf* Hananja richtet, erfüllt sich die Prophezeiung: sie auszusprechen heißt, sie unmittelbar in die Tat umzusetzen.

Der Propheten-Wettstreit zwischen Jeremia und Hananja findet auf einer sprachlichen und einer theatral-dramatischen Ebene statt. Bezeichnenderweise wird Hananjas *coup de théâtre*, dem Jeremias dramatische Versuche nichts Konkurrenzfähiges entgegenstellen konnten, durch die überlegene Kraft der Sprache übertrumpft. Symbolische Handlungen gehören von jeher zum prophetischen Repertoire. In der Bibel werden sie allerdings vor allem im Kontext der prognostischen Prophetie vollzogen, während das prophetische Wort illokutionären Akten (wie Drohung und Versprechen) und perlokutionären Akten (wie Jeremias Verdammung Hananjas) vorbehalten bleibt. Das Aufsetzen des Jochs als Zeichen der zukünftigen Knechtschaft ist nicht Jeremias einzige symbolische Handlung: Er zerbricht ein Gefäß (Kap. 18), vergräbt ein Lendentuch aus Leinen und gräbt es wieder aus, nachdem es verrottet ist (Kap. 13), und kauft ein Feld, obwohl der Feind vor den Toren steht (letzteres ist im Gegenteil als Zeichen der baldigen Errettung Judas intendiert). Solche symbolischen Handlungen finden sich auch in anderen Büchern. Jesaja stellt das Leid dar, das die Ägypter von den Assyryern angetan werden wird, indem er nackt und barfuß umhergeht (Jes 20). Dass Ezechiel 430 Tage auf einer Seite liegt, soll die Länge des babylonischen Exils symbolisieren; dass er sein Essen über Kot garen lässt, beschwört die Widrigkeiten der kommenden Belagerung Jerusalems herauf (Ez 4). Ahija versinnbildlicht die Teilung von Salomons Königreich dadurch, dass er seinen Mantel vor den Augen Jerobeams ostentativ in zwölf Stücke zerreißt (1 Kön 11,29–30).

Zu diesen vor Publikum aufgeführten symbolischen Handlungen gehören auch die prophetischen Visionen, nur dass bei diesen Visionen – die ähnlich den Traumbildern gewöhnlich Vorahnungen und böse Omina zum Gegenstand haben – der Prophet selbst der Zuschauer ist. Exemplarisch hierfür ist Jeremias Vision eines dampfenden Kessels, dessen Rand sich von Norden her neigt. Die Vision steht für das sich aus dieser Himmelsrichtung nahende „Unheil“, welches sich „über alle Bewohner des Landes“ ergießen wird (Jer 1,13–14). Zu den prophetischen Visionen zählen auch die Reihe immer düsterer, den unentrinnbaren Untergang vorausagender Gesichte (7,1–6, 8,1–9,10) am Schluss des Buchs Amos (dessen empörte und scharfe Worte zuvor eher von der Empörung über die Perversion sozialer Gerechtigkeit provoziert wurden als von der Beunruhigung durch zukünftige Ereignisse) und Ezechiels erschütternde Vision der sich von der Schwelle des Tempels erhebenden und nach Babylon wendenden Herrlichkeit Gottes (Ez 10,4, 18–19), die den bevorstehenden Fall Jerusalems ankündigt, weil dessen Tempel nunmehr schutzlos und verwaist daliegt. Solche visionären Stellen sind die Vorbilder für die apokalyptischen Spektakel des Buchs Daniel und der Offenbarung des Johannes, in denen die Zukunft bereits auf ein unabänderliches Ziel hin ausgerichtet ist, dessen Vorboten es nun nur noch zu entziffern gilt. Während die in den Propheten-

gegen Jeremia – und damit auch gegen das Exil als Mittel der Sühne – das Leiden unweigerlich verstärken wird.

büchern ausgesprochenen Prophezeiungen einen weitgehend drohenden Charakter haben, sind die darin dargestellten symbolischen Handlungen und Visionen also zumeist prognostischer Natur. Die dramatischen bzw. bildlichen Darstellungen dieser Gesichte suchen das, was sie darstellen, möglichst getreu nachzuahmen. In diesem Zusammenhang erhellt sich auch die paradoxe Aufforderung an Habakuk: „Schreib nieder, was du siehst [...], damit man es im Vorbeigehen lesen kann“ (Hab 2,2, Übersetzung leicht verändert). Aus dem Text wird nicht ersichtlich, ob mit „vorbeigehenden“ Adressaten ein Fliehender oder ein Angreifer gemeint sein soll bzw. ob es sich um einen Leser oder um einen späteren Propheten handelt, der die Vision verkünden soll. Der Inhalt der Vision zumindest wird hier bewusst zurückgehalten: „Denn erst zu der bestimmten Zeit tritt ein, was du siehst; aber es drängt zum Ende und ist keine Täuschung“ (2,3). Habakuk bedient sich hier derselben Strategie wie der „verier ghost“ in John Donnes Gedicht „The Apparition“, der droht, seine betrügerische Geliebte heimzusuchen, grausamerweise aber für sich behält, was er ihr sagen wird. Der Prophet verstärkt die Wirksamkeit seiner Weissagung, indem er die Form prognostischer Prophetie zwar reproduziert, sie dabei aber jeglichen Inhalts beraubt; so als ob die Macht, die eine Prophezeiung über die Aufmerksamkeit und Zustimmung des Publikums ausübt, umgekehrt proportional zur Bestimmbarkeit des in ihr ausgedrückten Wissens stünde.

Wenn man den aus dem Buch der Könige übernommenen historischen Anhang ausklammert, endet das Buch Jeremia mit den Prophezeiungen gegen Babel (Jer 50–51). Der abschließende Nachtrag berichtet, wie Jeremia die „Buchrolle“, in der er „all das Unheil, das über Babel kommen sollte“ (50,60), aufgeschrieben hat, Seraja übergibt (die Passage spielt auf das symbolische Eingraben des Lendentuchs an, ein Bild für die Zerstörung Judas; siehe Jer 13). Seraja ist der Bruder des Schriftgelehrten Baruch, der Jeremias Weissagungen gegen Juda aufgeschrieben (Jer 36) und eine Abschrift angefertigt hat, nachdem die erste Schriftrolle vom König zerstört worden war. Sein Bruder Seraja wird nunmehr von Jeremia nach Babylon geschickt, wo er den Text mit den Prophezeiungen erst verlesen und dann im Euphrat versenken soll. Von einer Kopie ist keine Rede. Folglich ist die Situation nicht mit derjenigen im Buch Jesaja vergleichbar, wo das prophetische „Zeugnis“ der kommenden Ereignisse nur vorübergehend „mit einem Siegel“ verschlossen wurde (8,16), bis sich die Prophezeiungen schließlich erfüllten. Aber in Jeremias letzter Prophezeiung wird es keine Worte zu versiegeln geben. Für die abschließenden Prophezeiungen gegen Babel sorgt der Prophet selbst dafür, dass seine Worte unwiederbringlich verloren gehen, ganz gleich wie sich das Strafgericht über Babel gestalten wird. Die Worte, die wir in Kapitel 50–51 gerade gelesen haben, können demnach weder den ursprünglichen Wortlaut wiedergeben, noch auf einer autorisierten Abschrift beruhen. Er ist nichts als eine zwar literarisch plausibel, letztlich aber ungesicherte Fiktion, die im schlimmsten Fall falsch ist, in jedem Fall aber nur menschlichen und nicht göttlichen Ursprungs ist. Die Brüder Baruch und Seraja sind Pendants: während Baruch bezeugt, dass das Buch Jeremia die ureigensten Worte des Propheten wiedergibt, legt Seraja nahe, dass diese ureigensten Worte allein in den geschichtlichen Ereignissen auffindbar sind, weil sie der Geschichte

übergeben wurden und dort eben nicht als Worte, sondern als Ereignisse (als Fall von Babylon und Rettung Israels) wirksam sind. Und nur im Bereich der Geschichte können wir sie lesen. Wenn das wahre prophetische Wort das Wort ist, das sich erfüllt hat (Deut 18,22), widersetzt sich diese letzte Prophetie unserer Überprüfung.

Vielleicht wollte der Autor, der diese Geschichte dem Ende des Jeremiabuches hinzufügte, dass das Wasserbegräbnis der Buchrolle dort steht, wo eine Erzählung vom Tod des Propheten selbst erwartet werden könnte – ein Gegenstück zum Begräbnis von Mose in Deuteronomium 34, dessen Schilderung bekanntlich die traditionelle These, dass der Pentateuch aus Moses eigener Feder stammen soll, in Frage stellt. Die Leser des Pentateuch sollen abschließend lernen, sich nur auf den Wortlaut des Textes zu verlassen, wohingegen die Leser des Buchs Jeremia dazu gebracht werden sollen, sich nur auf die tatsächlichen geschichtlichen Ereignisse zu verlassen. Damit ergänzen sich die lückenhaften Begründungen der Textgenese in Deuteronomium und Jeremia gegenseitig. Zwar ist ‚Mose‘ die Quelle der Geschichte des Pentateuch, jedoch hat er die Vorgabe historischer Glaubwürdigkeit durch die Erzählung seines eigenen Todes verletzt. Das Buch Jeremia untergräbt seine eigene Wahrheit dagegen nicht, indem es das historische Faktum des Untergangs von Babel in Frage stellt, sondern es lässt an den Worten zweifeln, die eben diesen Untergang vorhergesagt haben sollen. Kennt man die Worte, so sind die Ereignisse ungewiss, kennt man jedoch die Ereignisse, so sind es die Worte, die ungewiss bleiben. Wo der Pentateuch die geläufige Vorstellung von Geschichte absichert, untergräbt das Buch Jeremia die prognostische Funktion des prophetischen Worts, das dort gezeigt wird, wo seine beiden primären Funktionen, Voraussage und Drohung, sich treffen.

Eine vergleichbare Spannung findet sich im Deuteronomistischen Geschichtswerk, wo dem Schema von Prophezeiung und Erfüllung zwei Zyklen prophetischer Legendenbildung entgegenstehen, die sich um die Figuren Elija und Elischa ranken. In diesen Passagen, die später und womöglich eigens deshalb in den Text eingefügt wurden, um den Primat prognostischer Prophetie herauszufordern, werden die prognostischen Elemente prophetischer Rede der Macht ihrer sprachlichen Dynamik untergeordnet. Elias Worte sagen die Dürre, von der sie sprechen, nicht nur voraus, sondern sie verursachen diese. So kann er behaupten, dass nur das prophetische Wort sie beenden wird: „in diesen Jahren sollen weder Tau noch Regen fallen, es sei denn auf mein Wort hin“ (1 Kön 17,1). Die Heilung des Sohns der Witwe (17,17–24), der Wettstreit mit den Propheten des Baal (18,1–40) sowie die Verbrennung der Truppen des Ahasja durch Feuer vom Himmel (2 Kön 1,1–12) schließen ebenfalls perlokutionäre Akte ein, und obgleich Elija den Untergang Ahabs, Isebels und Ahasjas vorhersagt (1 Kön 21,20–24 und 2 Kön 1,16), wird deutlich, dass seine Prophezeiungen – ebenso wie Jeremias Vorhersage von Hananjas Tod – nicht nur prognostisch sind, sondern selbst die Ereignisse hervorrufen, von denen sie sprechen.

Im volkstümlicheren Elischa-Zyklus scheinen die Kräfte des Propheten, der den Sieg Israels gegen den König von Moab vorhersagt (2 Kön 3,13–19, siehe 7,1–2)

und damit eindeutig als Kriegsprophet zu erkennen ist, eher denen eines Zauberers und Hellsehers verwandt. Auch hier haben die Verfasser zwei Szenen hinzugefügt, die die Bedeutung der Prognose im prophetischen Repertoire in Frage stellen. Die erste ist die gleichsam parodistische Geschichte von Elischa und der Schunemiterin, deren Plot an eine Komödie erinnert (2 Kön 4,8–37). Der angeblich prophetisch begnadete Meister ist hier ganz auf die Welterfahrung seines Dieners Gehasi angewiesen. Elischas Gastgeberin wünscht sich einen Sohn; einen Wunsch, den ihr schon greiser Mann nicht erfüllen kann. Die Natur dieses Wunsches muss allerdings Gehasi seinem Meister erst verdeutlichen. Die zweite Episode, auf den ersten Blick eine klassische Weissagungsszene, ist subtiler: Hasaël, ein Diener des kranken Königs von Aram, wird zu Elischa geschickt, um ihn zu fragen, ob sein Herr genesen wird oder nicht. Die Antwort des Propheten ist in gleich zweifacher Weise doppelsinnig, weil unklar bleibt, ob er nur widersprüchliche Weissagungen macht, von denen eine falsch, die andere aber richtig ist, oder ob seine Worte hier ein ganz anderes Ziel verfolgen.

Hasaël [...] kam zu Elischa, trat vor ihn hin und sagte: Dein Sohn Ben-Hadad, der König von Aram, hat mich zu dir gesandt und läßt fragen: Werde ich von dieser Krankheit wieder genesen? Elischa antwortete ihm: Geh und sag ihm: Du wirst genesen. – Doch der Herr hat mir gezeigt, daß er sterben muß. Hasaël verzog keine Miene und blickte ihn scharf an, bis er weinte. Der Gottesmann aber weinte. Als Hasaël dann fragte: Warum weint mein Herr?, gab er zur Antwort: Weil ich weiß, wieviel Leid du den Israeliten bringen wirst. Du wirst ihre Festungen in Brand stecken, ihre jungen Männer mit dem Schwert töten, ihre Kinder zerschmettern, ihren schwangeren Frauen den Leib aufschlitzen. Hasaël entgegnete: Was ist denn dein Knecht, dieser Hund, das er so gewaltige Dinge könnte? Elischa antwortete: Der Herr hat dich mir als König von Aram gezeigt. Hasaël verließ Elischa und kehrte zu seinem Herrn zurück. Dieser fragte ihn: Was hat Elischa zu dir gesagt? Und er gab zur Antwort: Er hat zu mir gesagt, daß du genesen wirst. Am folgenden Tag aber nahm er eine Decke, tauchte sie ins Wasser und legte sie ihm aufs Gesicht, so daß er starb. Hasaël wurde König an seiner Stelle. (2 Kön 8,9–15, Übersetzung leicht verändert)

Die Krux dieses rätselhaften Gesprächs ist der narrative Übergang, der auf die Prophezeiung folgt („Hasaël verzog keine Miene und blickte ihn scharf an“). Im hebräischen Wortlaut des Satzes wird nicht deutlich, wer hier wen anblickt, weil kein Name fällt. Die wörtliche Bedeutung des hebräischen Verbs *vayyāšēm* (hier als „blickte ihn scharf an“ übersetzt) ist „setzen“, was mit dem ersten Verb *vayya‘amed* (hier „verzog keine Miene“) praktisch synonym ist. Eine andere Punktierung, der die Vulgata und viele moderne Übersetzungen folgen, ergibt *vayyīššom*, „war trostlos“. Auch über die folgende Wendung (hier „bis er weinte“) herrscht Unklarheit, weil die Infinitivform des Originalwortlauts (*‘ad-bōš*) durch kein Personalpronomen näher bestimmt wird. Im anschließenden Satz heißt es, „der Gottesmann aber weinte“, was für Flavius Josephus’ Rekonstruktion der Stelle (*Antiquitates* ix.90) zu sprechen scheint, der auch die oben zitierte Übersetzung folgt. Für Josephus ist Hasaël das Subjekt des gesamten ersten Satzes: er ist es, der trostlos ist, bis Elischa zu weinen beginnt. So würden beide Männer trauern, wenn auch aus unterschied-

lichen Gründen. Viele Übersetzungen der Bibel hingegen entscheiden sich dafür, als Subjekt durchweg Elischa anzunehmen (so etwa Luther: „Und der Mann Gottes schaute ihn lange an und weinte“).¹⁴ Solche Versuche, den Text zu vereindeutigen, übersehen den Zusammenhang, der zwischen der doppelbödigen Prophezeiung Elischas und dem womöglich in Hasaëls Herzen verborgenen Ehrgeiz besteht. Sie blenden damit auch die düstere Möglichkeit aus, dass die Prophezeiung selbst Auslöser des Attentats sein könnte. Der Verfasser dieser Stelle bietet nämlich zwei Lektüremöglichkeiten an und überlässt die Entscheidung dem Leser: entweder hat Elischa Hasaëls verräterisches Wesen entdeckt und seine Tat nur vorhergesehen oder das prophetische Wort stiftet perlokutionär zu einem Verbrechen an, das andernfalls nie verübt worden wäre. Die entscheidende Frage ist, ob der mörderische Ehrgeiz Hasaëls durch Elischas Prophezeiung allererst ins Leben gerufen oder lediglich gestärkt wird.

Der vielleicht beste Kommentar zu dieser Frage ist Shakespeares Tragödie *Macbeth*, die den Hinweis aus der Hasaël-Episode weiterzuentwickeln scheint. Elischas Rolle wird dort von den *three weird sisters* übernommen, die zwar deutlich als zeittypische Hexen zu erkennen sind, zugleich aber noch über einen Rest der antiken schicksalsmächtigen Kräfte verfügen. Die Grundspannung des Dramas besteht darin, dass der Zuschauer sich nie gewiss sein kann, ob das Böse, das Schottland heimsucht, von der Figur Macbeths ausgeht oder einer Macbeth übersteigenden Quelle entspringt. Gleich zu Beginn sprechen die Hexen den von der Schlacht zurückkehrenden Macbeth als den „king hereafter“ an. Am Ende des Stücks hat Macbeth in dieser Prophezeiung „th’ equivocation of the fiend / Who lies like truth“ (V/5, Vs. 42–43) erkannt. Für den Leser jedoch ist zwischenzeitlich die Wahrheit selbst doppeldeutig geworden. Denn es fragt sich, ob die Hexen – mithilfe eines zweiten Gesichts – das in Macbeth schlummernde Böse nur geweckt oder ob sie ihm dieses allererst eingegeben haben. Wie bei der Geschichte von Elischa und Hasaël bleibt die Entscheidung zwischen diesen beiden Möglichkeiten bis zuletzt in der Schwebe. Banquos überraschte Frage: „Good sir, why do you start and seem to fear / Things that do sound so fair“ (I/3, Vs. 51–52) legt nahe, dass die Hexen nur Macbeths Wünsche widerspiegeln, die nun – wie die Schändlichkeit Hasaëls – ans Tageslicht gebracht werden und Macbeth damit zur Einsicht in seine eigenen Abgründe zwingen. Allerdings sind schon die ersten Worte, die Macbeth im Stück spricht: „So foul and fair a day I have not seen“ (I/3, Vs. 38) lediglich ein Echo des vorangegangenen Zauberspruchs der Hexen: „Fair is foul, and foul is fair“ (I/1, Vs. 11). Dies spräche dafür, dass hier tatsächlich eine okkulte Macht, die Macbeth nicht kontrollieren kann, sein Schicksal weniger als seine Sprache bestimmt.

¹⁴ Diese Übersetzung versteht *‘ad-bōš* als idiomatischen Ausdruck der Dauer. Zwei weitere Beispiele: „The man of God stood there with a set face like a man stunned, until he could bear it no longer; then he wept“ (*New English Bible*); „The man of God kept his face expressionless for a long time: and then he wept“ (*New Jewish Publication Society of American Tanakh*). Dagegen bleibt die Übersetzung von Buber und Rosenzweig näher am Originalwortlaut und erhält damit, wie so oft, die Doppeldeutigkeit: „Er machte seinen Blick stillstehen und richtete hin auf jenen bis zur Beschämung. / Dann weinte der Mann Gottes.“

Gewiss gehören Stellen wie die Prophezeiung von Ben-Hadads Tod zu den Ausnahmen im Buch der Könige. Aber sie reichen aus, um zu verdeutlichen, dass der prognostische Charakter der Prophetie in der Bibel nicht unhinterfragt bleibt. Bedeutsam ist prognostische Prophetie vor allem für die deuteronomistische Theodizee, die Gott vor dem Vorwurf bewahren soll, er habe bei der babylonischen Zerstörung Jerusalems mitgewirkt. Man kann hier also mehr über das Bedürfnis der Deuteronomisten nach einer moralischen Weltordnung als über ihr Verständnis von Prophetie lernen. Wenn sich Prophezeiungen erfüllen, so ist anzunehmen, dass Gott seinem Bund treu bleibt – und das trotz der Unbeständigkeit der Israeliten. Im Buch Samuel, dem ich mich abschließend zuwenden möchte, ist das Anliegen eher theologischer als historiographischer Natur. Daher wird dort die göttliche Beständigkeit und mithin die Kritik prognostischer Prophetie weit nuancierter dargestellt.

Der israelische Gelehrte Meir Sternberg hat eindrücklich über das geschrieben, was er „epistemologische Revolution“ nennt, die „den Schwerpunkt der antiken Welt vom Sein zum Wissen verlagert“.¹⁵ Das heißt, dass in der alten nahöstlichen und griechischen Theologie die Unterscheidung zwischen einem Gott und einem Menschen eine existentielle Unterscheidung ist: Die Menschen sterben, die Götter nicht. Dagegen soll in der Bibel das existenzielle Kriterium von Sterblichkeit und Unsterblichkeit nur *sekundär* und dem grundlegenden Unterschied von Wissen und Nichtwissen nachgeordnet sein. Durchgespielt wird dieses epistemologische Modell im Buch Genesis, wo die Sterblichkeit des Menschen aus dem Versuch folgt, vom Baum der Erkenntnis zu essen und damit die Grenze zum Göttlichen zu überschreiten, verhängt wird. Das Streben, die Begrenztheit des menschlichen Wissens zu überwinden, tritt in den heiligen Texten immer wieder in verwandelter Form auf, allerdings zieht es stets gleich schreckliche Auswirkungen nach sich. Die epistemologische Grenze von Menschen und Göttern ist in den anderen Texten des Nahen Ostens und Griechenlands weit durchlässiger als in der Bibel. Die Götter Homers sind alles andere als allwissend, so dass selbst der sterbliche Seher Teiresias die Fähigkeiten der unsterblichen Nymphe Kalypso bei weitem übertreffen kann. Der ägyptische Pharao gleicht an Weisheit dem allwissenden Gott Thot und im akkadischen Epos wird Atrahasis (dessen Name schon „äußerst weise“ bedeutet) oder Gilgamesch als „derjenige, der alles weiß“, beschrieben.

Die hier behauptete Einzigartigkeit der Bibel ist tief im jüdisch-christlichen Selbstverständnis verankert, stellt aber eine fromme Vereinfachung dar, die einerseits den Abstand von Athen und Jerusalem übertreibt, andererseits die tatsächliche Komplexität der Bibel herunterspielt. Trotzdem kann man die Fiktion eines allwissenden Gottes und seines Stellvertreters, des allwissenden Erzählers als Ausgangspunkt nehmen, um die biblische Kritik prognostischer Prophetie zu verstehen. Diese zeigt sich dann als besonderer Fall der allgemeinen Kritik an Wissen und Weisheit, die in Genesis beginnt, in den Geschichtstexten gelegentlich in Erschei-

15 Meir Sternberg: *The Poetics of Biblical Narrative*, Bloomington: Indiana Univ. Press 1985, S. 88.

nung tritt und bis zu den skeptischen Büchern Hiob und Kohelet nachweisbar ist. So werden sowohl Weisheit als auch Prophetie im Buch Samuel einer eindringlichen Kritik unterzogen, die sich – wie in der Genesis – gegen die menschliche Hybris richtet, insbesondere an der Institution des Königtums, die hier im Übergang der bis dahin vorherrschenden charismatischen Herrschaft durch das dynastische Prinzip begriffen ist. Dabei ist die Verunglimpfung der „Weisheit“ unverkennbar, die Kritik an der Prophetie dagegen subtil.

Das Buch Samuel, das geschickt zwischen moralischer Dringlichkeit und der Undurchsichtigkeit menschlicher Motive die Schwebelage hält, gilt gemeinhin als Höhepunkt biblischer Erzählkunst. Darüber hinaus führt das Buch mit Königtum und Prophetie die beiden Institutionen vor, die (zusammen mit der Priesterschaft) die hebräische Bibel, wie wir sie kennen, maßgeblich geprägt haben. Dass König und Prophet gepaart sind, liegt schon durch die äußere Form des Buchs nahe, das mit einer Einleitung von sechs Kapiteln beginnt, in denen die späteren Geschehnisse gleichsam vorweggenommen werden. In diesen Eingangskapiteln wird berichtet, wie Samuel seinen Lehrer Eli, den alten Priester von Schilo als Oberhaupt der religiösen Führungsschicht ablöst. Im Haupttext wiederholt sich diese Geschichte, als der Emporkömmling David, der als unbekannter junger Mann am Hof Sauls erschien, den Thron des gesalbten Königs usurpiert. Diese Thronfolgeproblematik steht im Zentrum des Buchs: Politisch betrachtet ist der Aufstieg Davids eine Usurpation, theologisch evoziert er den Skandal einer möglichen Unbeständigkeit Gottes. Warum Gott plötzlich ‚bereut‘ und den von ihm auserwählten König verstößt, bleibt rätselhaft. Zwar wirft Samuel ihm Untreue gegen Gott vor, aber für den Leser ist nicht entscheidbar, ob dieser Vorwurf gerechtfertigt ist, da Samuels Glaubwürdigkeit als Prophet in Frage gestellt wird, nicht zuletzt wenn er darauf besteht, dass „der ewige Ruhm Israels [...] weder lügen noch bereuen“ kann: „Er ist doch kein Mensch, so daß er etwas bereuen müßte“ (1 Sam 15,29). Hannas Gebet zu Beginn des Buchs gibt da noch eine weit schlüssigere Begründung der unvermittelten Absetzung Sauls: „Der Herr [...] erniedrigt und er erhebt. Den Schwachen hebt er empor aus dem Staub [...]; er gibt ihm einen Sitz bei den Edlen“ (2,7–8). Allerdings wird diese Logik von Erhebung und Erniedrigung in den komplexen Wiederholungen und Verdopplungen, die das Buch strukturieren, bis zur Unkenntlichkeit verkompliziert. Der anfänglich berichtete Aufstieg und Fall Sauls wird nämlich mit der folgenden Erzählung von Aufstieg und Fall seines Adoptiv-„Sohnes“ David auf eine solche Weise verschränkt, dass Sauls Untergang und Davids Aufstieg zu zwei Aspekten eines einheitlichen Geschehens werden.

Das Problem der Prophetie ist eines der vielen Themen, mit denen die Verfasser die im Buch Samuel erzählte Gründung des Königreichs anreichern. Propheten treten hier als Gegenspieler der jeweiligen Könige auf. Davids Verhältnis zur Prophetie ist dabei allerdings vornehmlich passiver Natur. Schon bei seiner Salbung zum König geht die Initiative nicht von David, sondern von dem ihn suchenden Samuel aus. Auf der Höhe seiner Macht wird David dann von Nathan dreimal aufgesucht: zunächst, um ihm seine Sünden mit Bathseba und Urija vorzuhalten, dann, um ihm Gottes Botschaft zu verkünden, dass seine Dynastie immerfort über

Israel herrschen wird und ein letztes Mal, um Salomons Thronfolge zu sichern. Ganz im Gegensatz zu David sucht Saul während seiner ganzen Karriere aktiv und mit oft tragischer Erfolglosigkeit nach prophetischer Leitung. Bei seiner ersten Begegnung mit Samuel, welche zur heimlichen Salbung führen wird, wird er als bescheidener folkloristischer Held auf der Suche nach den verlorenen Eseln seines Vaters eingeführt. Diese sonderbare Geschichte soll nicht nur YHWHs Hang zu unplausiblen Entscheidungen unter Beweis stellen. Darüber hinaus soll sie Saul auf subtile Weise in der Rolle des Protagonisten einer epistemologischen Suche einführen. Dieser Rolle wird er selbst dann noch treu bleiben, als er dem flüchtigen David nachjagt.

Die volle Bedeutung diesen Episoden – wie auch von Sauls wiederholten Bemühungen, sich Weissagungstechniken anzueignen – wird erst beim letzten Treffen mit Samuel oder vielmehr mit dessen Geist deutlich. Am Vorabend der Schlacht gegen die Philister versucht Saul, Gott über die Zukunft zu befragen. Dieser gibt ihm aber „keine Antwort, weder durch Träume noch durch die Losorakel, noch durch Propheten“ (28,6). Seine letzte Chance sieht der verzweifelte König bei der sogenannten Hexe von Endor, einem Medium, das ihm den Geist des toten Samuel heraufbeschwört. Man weiß kaum, wie man sich zu diesem gleichermaßen beeindruckenden wie unheimlichen Gespenst – das die Macht hat, Vorhersagen zu treffen und die Wahrheit zu sprechen – verhalten soll. Zumindest hat es keine Ähnlichkeit mit dem wenig auratischen ‚Seher‘, der Saul zu Beginn des Buchs bei der Suche nach den Eseln behilflich ist. Hier wird Samuel sogar zur Zielscheibe ungemein kruder Wortspiele, die den hehren „Propheten“ (hebr. *nabi*) zu einem Dorfwahrsager herabwürdigen, der einen regen Handel mit Opfern und Weissagungen betreibt. Saul ist bereits im Begriff, die Suche nach den Eseln aufzugeben, als sein Diener vorschlägt, den in der Nähe wohnenden „Gottesmann“ (9,6) aufzusuchen. Sauls erste Sorge betrifft die Bezahlung des Propheten: „Was sollen wir dem Mann mitbringen [hebr. *nabi*], wenn wir hingehen? Das Brot in unseren Taschen ist zu Ende. Wir haben nichts, was wir dem Gottesmann als Geschenk mitbringen [*lehabi*] könnten“ (9,7). Doch die Geschichte Israels hat Glück, da der Diener noch einen Viertel-Silberschekel findet. Aus dem *nabi* („Prophet“) macht Sauls volksetymologisches Wortspiel ‚einen Mann, dem man ein Geschenk bringt‘. Diese Respektlosigkeit dem Propheten gegenüber wird dann in einer Art antiquarischer Glosse fortgeführt, die Prophetie mit Hellseherei gleichsetzt: „wer heute Prophet genannt wird, hieß früher Seher“ (9,9).

Gewiss muss diese Verschmelzung des Trivialen mit dem Bedeutsamen, des Einfachen mit dem Mächtigen nicht unbedingt als Parodie gelesen werden. Hannas Gebet scheint vielmehr nahelegen zu wollen, dass man es hier mit einem theologischen Mysterium zu tun hat. In den einleitenden Kapiteln des Buchs hat der Leser bereits vom Wunder der Geburt Samuels erfahren und von seiner ganz dem klassischen Modell entsprechenden Berufung durch Gott, die ihn als deuteronomistischen ‚Propheten wie Mose‘ auszeichnet. Das dritte Kapitel untermauert Samuels Privileg, von Gott angesprochen zu sein, indem es ihn mit dem alternden körperlich und spirituell blind gewordenen Hohenpriester Eli kontrastiert. Zu der Zeit,

als Samuel von Gott gerufen wird, so wird dem Leser berichtet, sei das Wort Gottes schon selten geworden, die prophetische Visionen versiegten zusehends, die „Lampe Gottes“ sei kurz vor dem Verlöschen (vgl. 3,1–3). Mit der Berufung Samuels geht die Vorhersage vom Sturz des Hauses Eli einher, der drei Kapitel später eintrifft, als die Philister die Arche stehlen und den Tempel in Schilo zerstören (was als Vorahnung der babylonischen Gefangenschaft etwa 430 Jahre später gelesen werden kann). Die erste Konfrontation von Prophetie und Königtum scheint ebenfalls für eine positive Einschätzung von Prophet und Prophetie zu sprechen. Denn als das Volk Samuel (der neben seinen Aufgaben als Prophet und Priester auch das Amt eines Richters versieht) bittet, ihm einen König zu salben, scheint Gott die Empörung des Propheten durchaus zu teilen.

Kritischer wird der Ton in der Geschichte von Samuels zweiter Salbung. Nachdem Gott Saul verstoßen hat, weil dieser die Stimme Gottes nicht zu hören vermochte (siehe 15,23), sucht Samuel als Nachfolger einen ‚Mann nach dem Herzens Gottes‘. Dieser Mann sei, so lässt Gott Samuel wissen, unter den Söhnen eines gewissen Isai aus Bethlehem zu finden, den der Prophet daraufhin besucht und zum Opfer einlädt. „Als sie kamen und er den Eliab [den ältesten Sohn Isais] sah, dachte er: Gewiß steht nun vor dem Herrn sein Gesalbter“ (16,6). In dieser Situation ist der angebliche Prophet allerdings ebenso blind wie der Priester, den er seinerzeit ersetzt hat. Dass Samuel sich dieses Mal im Irrtum befindet, wird durch Gottes Ermahnung unterstrichen: „Sieh nicht auf sein Aussehen und seine stattliche Gestalt [Eigenschaften, die bekanntlich auch Saul auszeichnen] ...; Gott sieht nämlich nicht auf das, worauf der Mensch sieht. Der Mensch sieht, was vor Augen ist, der Herr aber sieht das Herz“ (16,7). Die ironische Spitze ist hier nicht unbedingt gegen Prophetie als solche, sondern vielmehr gegen ihre illegitime Spielart gerichtet. Dann wäre Samuel fehlgegangen, weil er nicht auf Gottes Leitung gewartet hat. Sein Versuch, den künftigen König von dessen äußerer Erscheinung her zu bestimmen, macht ihn so zum Propheten, der „ein Wort“ verkündet, „das nicht der Herr gesprochen hat“ (Dtn 18,22). Das würde bereits auf Samuels frühere Behauptung, Sauls Gedanken lesen zu können („alles [...] was du im Herzen trägst“ 9,19; Übersetzung geändert), zutreffen. Aber diese ‚fromme‘ Lesart wird im weiteren Verlauf der Geschichte, in der sich die ironischen Brechungen häufen, immer weniger haltbar.

Die Szene, in der Samuel David nicht erkennt, bildet das Gegenstück zur vorangegangenen Stelle im 15. Kapitel, in der er den ersten König verstößt. Saul hat gegen die Gesetze des heiligen Kriegs verstoßen, weil er den Amalekiterkönig Agag und den besten Teil der Beute verschont hat. Die darauf als Strafe folgende Verstoßung Sauls wird von Samuel als endgültig und unwiderruflich dargestellt. Der Prophet beruft sich hier, wie oben schon angemerkt wurde, paradoxerweise aber darauf, dass Gott, „der ewige Ruhm Israels [...] weder lügen noch bereuen [kann]. Er ist doch kein Mensch, so daß er etwas bereuen müßte“ (15,29). Samuels Haltung in dieser Situation kann mit derjenigen des Propheten Jona verglichen werden, der die Schonung Ninives ebenfalls nur unter moralischen Gesichtspunkten bewertet und Gottes Willen an das Gesetz binden will (sei es nun an einen konkreten Geset-

zestext oder an ein abstraktes Ordnungsprinzip). Die Propheten Samuel und Jona sind derart von der Allwissenheit Gottes überzeugt, dass es für sie undenkbar wäre, dass Gott sich verändern oder unbeständig sein könnte. Voltaires Drama *Saul* setzt mit der Verstoßungs-Szene des Königs ein, in der sich der edle Saul durch Milde und Fairness auszeichnet, weil er den unterlegenen Agag verschont, bevor dieser dann aber von einem vor Neid rasenden Samuel brutal zerstückelt wird. Das Interesse der Bibel gilt hier weniger der Frage, ob Samuel zu grausam handelt (die Grenze zwischen religiösem Eifer und Fanatismus ist in der Bibel ohnehin ungleich schwerer zu ziehen als bei Voltaire), als der Frage, ob König und Prophet ihre Befugnisse überschritten haben. Samuel nimmt nämlich immer wieder die militärischen und profanen Vorrechte des Königs für sich in Anspruch, während sich Saul im Gegenzug wiederholt in religiöse Belange einmischt – so wenn er seine eigenen Opfer bereitet (13,9), Weissagungen in Auftrag gibt (14,37, 28,6), rituelle Exzesse begeht (14,17–19, 24) und gar selbst „prophezeit“ (10,9–13; 19,18–24). Solche Kompetenzstreitigkeiten verstoßen gegen die deuteronomistische Zwei-Reiche-Lehre politischer Stabilität, derzufolge Prophet und König – wie Papst und Kaiser in Dantes in *De Monarchia* entworfenem Modell einer harmonischen Weltordnung – eindeutig bestimmbare Zuständigkeitsbereiche haben, deren Grenze entlang der Trennlinie von Religiösem und Weltlichem verläuft. Die Verschmelzung von sakraler und säkularer Macht vertieft die Problematik der prognostischen Prophetie bereits im ersten Kapitel des Buches, in dem das mit den Namen Samuel und Saul verbundene Netzwerk poetischer Etymologien angelegt wird.

Wie viele andere antike Texte arbeitet die Bibel gerne mit Etymologien, die Eigennamen auf konkrete Bedeutungen zurückführen. Wenn der Name die Eigenart eines Menschen bezeichnet, dann kann er auch – *nomen est omen* – einen Hinweis auf das Schicksal dieser Person geben. „[W]ie sein Name sagt, so ist er“, sagt Abigail von ihrem Mann, als dieser erfolglos versucht hat, David die geforderten Gelder vorzuenthalten: „Nabal (Thor) heißt er, und voll Thorheit ist er“ (25,25). Allerdings versuchen die biblischen Etymologien zumeist den Determinismus zu untergraben, der sich in einer solchen essenzialistischen Vorstellung des Namens ausspricht. Im wohl berüchtigsten Beispiel entzieht sich Gott dem Versuch Moses, seinen Namen zu erfahren, indem er ihm ein etymologisches Rätsel aufgibt, das seine eigene Unvorhersehbarkeit sicherstellt: *'ehyeh 'ašer 'ehyeh*, „ich werde der sein, der ich sein werde“ (Ex 3,14). In vielen Fällen arbeitet die Bibel – wenngleich oft nur implizit – mit konkurrierenden Etymologien oder sie problematisiert scheinbar klare Deutungen durch widersprüchliche Anspielungen. So führt selbst der auf den ersten Blick eindeutige Name „Nabal“ ein Geheimleben als Spiegelung von „Laban“. Denn die Geschichte, in der David Saul durch List zu übertölpeln sucht, spielt die Geschichte von Jakob und Laban erneut durch (und bildet so einen Teil des groß angelegten Jakob-Paradigmas im Buch Samuel), so dass Davids Entscheidung, sich nicht an Nabal/Laban zu rächen, die spätere und viel wichtigere Entscheidung, seinen Schwiegervater Saul zu verschonen, vorwegnimmt. Beide überlässt er der Gerechtigkeit Gottes. Es wird deutlich, dass Namen keinesfalls die Identität und Zukunft einer Person bestimmen, sondern vielmehr dazu neigen, sie

zu verbergen; wo der Name eine Identität fixiert, löst die Glosse sie wieder auf und bringt sie wieder ins Spiel.

Die komplexe etymologische Vernetzung der Namen Saul und Samuel setzt bereits bei der Geburt des Propheten ein: „Als die Zeit abgelaufen war, gebar sie einen Sohn und nannte ihn Samuel [hebr. *šemu'el*], denn (sie sagte): Ich habe ihn vom Herren erbeten [hebr. *š'iltiv*]“ (1,20). Obwohl Samuels hebräischer Name *šemu'el* hier mit der Wurzel des Wortes „fragen“ (*š'al*) assoziiert wird, liegt die Verbindung mit *š'ul*, dem hebräischen Namen Sauls weitaus näher (vgl. 1,27; 10,22). Gegen Ende des Kapitels wird diese Verbindung ausdrücklich gemacht, als Hanna ihren Sohn dem Dienst des Herrn weicht: „der Herr hat mir die Bitte erfüllt [hebr. *et-š'elatî*], die ich an ihn gerichtet habe [*š'altî*]. Darum lasse ich ihn auch vom Herrn zurückfordern [*hiš'iltihû*]. Er soll für sein ganzes Leben ein vom Herrn Zurückgeforderter sein [*hu' š'ul*, wörtlich: „er ist Saul“]“ (1,27–28, vgl. 2,20). In der Forschung nimmt man an, dass diese Stelle einer Geburtslegende entstammt, die ursprünglich mit der Figur des Königs zusammenhing und erst später auf den Propheten übertragen wurde (dessen Name wörtlich „sein Name ist Gott“ bedeutet und in diesem Fall wohl im Sinne von „der von Gott kommt“ zu verstehen ist). Woher die doppeldeutige Glosse ursprünglich auch stammen mag, zumindest nimmt sie die spätere Verwirrung der Rollen von König und Prophet vorweg.

Auch die treffendere (wenngleich ebenfalls fiktive) Etymologie, derzufolge ‚Samuel‘ vom hebräischen Verb *šama'*, ‚hören‘, ‚horchen‘, ‚gehörchen‘ abstammt, findet sich im Buch Samuel (vgl. 1,13). Zumeist tritt sie im Zusammenhang mit dem Wort *š'al* auf, namentlich wenn es um die Institution der Prophetie geht. ‚Fragen‘ bzw. ‚erfragen‘ ist der *terminus technicus* für die Bitte um eine Weissagung, welche dann – sofern Gott das Anliegen ‚erhört‘ – ‚gehört‘, d. h. befolgt werden muss. Wenn daher das Volk nach einem König fragt, weist Gott Samuel an, auf ihre Stimme zu „hören“ (8,7–10). Diese Konstellation wiederholt sich, als Samuel das Volk im zwölften Kapitel über die Rolle des Propheten im neu gegründeten Königreich aufklärt; und noch einmal – wie nicht anders zu erwarten – als Saul die Hexe von Endor befragt, um Hilfe zu erlangen. Samuel wendet sich hier Saul ein letztes Mal zu: „Warum fragst [*š'al*] du mich? [...] Weil du nicht auf die Stimme des Herrn gehört [...] hast [*šama'*], darum hat dir der Herr heute das angetan. Der Herr wird auch Israel zusammen mit dir in die Gewalt der Philister geben, und morgen wirst du samt deinen Söhnen bei mir sein“ (28,16–19).

Das Wortspiel mit fragen und hören wird durch eine Reihe von narrativen Spiegelungen gestützt. Saul hat Samuel politisch ersetzt, weil er nun an dessen Stelle dem Volk ‚vorangeht‘. In dieser Ersetzung kehrt sich die ursprüngliche Namensvertauschung von Saul und Samuel um: Hat Samuel Saul zunächst dem Namen nach ersetzt, so ersetzt Saul nunmehr Samuel dem Namen nach. Sauls Beschwörung von Samuels Geist ist also ein Gegenstück zu Hannas Gebet, in dem Samuels etymologischer Geist – die begrabene Bedeutung seines Namens – heraufbeschworen wird, als sie YHWH nach einem Sohn fragt (*š'al*). Im Hintergrund der Geisterbeschwörung in Endor steht aber vor allem Deuteronomium 18, denn die Stelle bietet nicht nur das selbst-negierende Kriterium für die Unterscheidung von falscher und wahr-

rer Prophetie (ein Prophet spricht falsch, wenn sich seine Worte nicht erfüllen), sondern auch die rechtliche Grundlage einer Klage gegen Sauls Kontakt mit dem Medium von Endor, weil die Passage die Totenbeschwörung auf das Ausdrücklichste verbietet. Außerdem ist es die einzige Stelle im Pentateuch, wo die Verben *š'al* und *šama'* verknüpft werden. *Šo'el 'ob* – der Ausdruck, mit dem auch die ‚Hexe‘ bzw. das ‚Medium‘ von Endor bezeichnet wird – bedeutet wörtlich ‚jemand, der Geister befragt‘ (vgl. Dtn 18,11) und lässt sich folglich auf dieselbe Wurzel zurückführen wie der Name Saul. Im unmittelbaren Anschluss an das Verbot der Totenbeschwörung wird ein Prophet, der Moses gleicht, versprochen, auf dessen Stimmen zu „hören“ wir angewiesen werden (das Wort *šama'* wird dabei viermal wiederholt).

Die geisterhafte Vertauschung der Namen (aus *š'a'ul* wird *šemu'el*, aus *šemu'el* wird *š'a'ul*) spiegelt nicht nur die unklare Rollenverteilung zwischen Prophet und König wider, die sich gegenseitig verdunkeln wie zwei umeinander kreisende Sterne, sondern stellt auch eine Verschmelzung hybrider Identitäten dar. Saul kann deshalb am folgenden Tag ‚bei‘ Samuel sein, weil sie von Anfang an zueinander gehört haben. Das Unheimliche an Samuels Geist ist, dass es zugleich ein lügender Geist und ein wahrer Prophet ist. Ebenso wenig wie Shakespeares Hexen als Projektionen der Wünsche Macbeths zu verstehen sind, lässt sich der Geist Samuels auf die Ängste Sauls reduzieren. Auffällig – und für das Verständnis des 28. Kapitels entscheidend – ist es, dass die Hexe *Saul* just in dem Moment erkennt, in dem der Geist *Samuels* erscheint: „Als die Frau Samuel erblickte, schrie sie laut auf und sagte zu Saul: Warum hast du mich getäuscht? Du bist ja Saul!“ (28,12). So bildet diese Szene, wie gesagt, eine Ergänzung zur Namensgebung Samuels im ersten Kapitel. Dort wurde der Geist (bzw. die Wurzel) Sauls heraufbeschworen, um die Identität Samuels zu erklären, hier wird Saul am Geist Samuels erkannt. Der Abstand zwischen der anfänglichen Verwirrung und dieser endgültigen Auflösung entspricht genau der Spanne zwischen Geburt und Tod. Die Wahrheit des Geistes ist untrennbar davon, dass er eine Verurteilung ausspricht. In Begriffen der Prophetie ausgedrückt heißt das, dass ein Prophet, der den Untergang eines Königs prophezeit, ein weinender Elischa und ein trotziger Jona zugleich ist. Denn jede wahre Prophezeiung ist ihrem Wesen nach fatal, und der Untergang, den man einem anderen voraussagt, schließt den eigenen notwendigerweise mit ein.

Wenn Samuels Geist als Typus prognostischer Prophetie figuriert, so ist die prophetische Berufung nicht nur paradox und selbstzerstörerisch, sie ist auch tödlich. Wie die Weisheit so ist auch die Weissagung eine ‚verbotene Frucht‘, deren Wissen vom Tod nicht getrennt werden kann, weil sie ein Wissen um den Tod ist. Saul ist der einzige tragische Held der Bibel, weil er sich auf die Suche nach diesem Wissen macht. Sein Ende ist der narrativen Logik des Buchs Samuel zufolge vorherbestimmt und unentrinnbar. Weder Kraft noch Ausflucht, weder Aufstand noch Unterwerfung kann das ihm drohende Schicksal abwenden. Für eine Figur, die wie Saul einen Tag und eine Nacht lang nackt vor Samuel auf dem Boden gelegen hat, sind Flucht und Verkleidung vergebens. Was Schicksal und prognostische Prophetie gemeinsam haben, ist ihre Bestimmtheit, die nicht nur die unwiderrufliche Vorher-

bestimmung der Zukunft (durch einen Gott, der nicht bereit) charakterisiert, sondern auch den Ideen von Ordnung, System, Logik und Vernunft innewohnt. Wallace Stevens' großartiges Gedicht „The Idea of Order at Key West“ unterscheidet die Ordnung des Kritikers (Ramon Fernandez) von einer Ordnungswut des Sängers („the maker's rage to order“), die – gesegnet („blessed“), aber auch verletzt (*blesse*) – die Hafentlichter aus ihrer Konstellation herauslöst und zu „geisterhafteren Abgrenzungen und eindringlicheren Tönen“ verklärt.¹⁶ Wie das poetische so ist auch das prophetische Wort ein Performativ, dessen Wahrheit nur im Hören besteht, nicht in einem jenseits des Hörens befindlichen Wissen. Das Maß der Wahrheit ist das Erstaunen [„wonder“], die, wie ein anderer Samuel – Samuel Johnson – gesagt hat, „ein Aussetzen der Vernunft“ ist.

Bei Cicero, wie auch bei Montaigne, war der Widerstand gegen den Gedanken der Ordnung die Grundlage für die Ablehnung der Prophetie. Montaignes Überlegungen zur Prognostik werden erst zu einer veritablen Kritik entfaltet, nachdem sich der Gegensatz von experimentellem und systematischem Wissen gefestigt hat. Die Unmittelbarkeit der Erfahrung, deren Konsequenz für den reifen Montaigne einzig in ihrer Inkonsequenz beruht, bleibt der Vernunft unzugänglich. In den späteren Zusätzen zum Essay *Des pronostications* und namentlich in den eingearbeiteten Cicero-Zitaten schlägt sich die Anerkennung dieser ständigen Wandelbarkeit von Erfahrung nieder. So abwegig es scheinen mag, hier eine Analogie zur biblischen Prophetie zu vermuten; was diese mit Montaigne gemein hat, ist, dass auch sie die Unvorhersehbarkeit individueller Erfahrung einem präskriptiven System entgegengesetzt. Da das Wort Gottes für den Propheten eine unmittelbare Präsenz hat und keine zu verfolgende Spur ist, kann dieses Wort mit der Vorstellung zeitlicher Dauer, die der Logik der Prognostik zugrunde liegt, niemals vereinbart werden. Wo Montaigne ein Leben im Einklang mit seiner eigenen Natur führen möchte und sich die Freiheit des Urteilsvermögens bewahrt, indem er die Anmaßung des Wissens scheut und Widerspruchsfreiheit ablehnt, öffnet sich der Prophet selbst für ein direktes Verhältnis mit einer ebenso schwer fassbaren und letzten Endes kapriziösen Quelle des Lebens.

Auch für den Verfasser der Endor-Episode im Buch Samuel sind Leben und Wissen einander entgegengesetzt. Darin gleicht er dem Verfasser der thematisch ähnlich gelagerten Erzählung in Genesis 2–3. Trotz der sogenannten epistemologischen Revolution interessiert sich der Gott der biblischen Erzählungen wenig für das Wissen – außer wenn es darum geht, den Menschen davon fernzuhalten. So ist auch Gottes eigene Weissagung im Garten Eden, in der er Adam wissen lässt, dass er am selben Tag, an dem er vom verbotenen Baum isst, auch „gewiss sterben wird“, die erste falsche Prophezeiung, wenn man die Regel von Deuteronomium

16 [...] Oh! Blessed rage for order, pale Ramon,
The maker's rage to order words of the sea,
Words of the fragrant portals, dimly-starred,
And of ourselves and of our origins,
In ghostlier demarcations, keener sounds.

18 zugrunde legt. Den Kommentaren zum Trotz, die den Wortlaut dieser Weissagung geflissentlich außer Acht lassen, konnte Allwissenheit erst dann ein Kennzeichen Gottes werden, als die Bibel mit der griechischen Philosophie in Kontakt kam. Ein allwissender Gott könnte niemals ‚bereuen‘ oder seine Meinung ändern, ohne das im Vorhinein auch zu wissen. Das, was Gott so eifrig schützt, ist nicht sein Wissen, sondern seine Freiheit, seine Unberechenbarkeit und seine Kraft in der Überraschung.

Dass in Samuels Gespenst just das verbotene Medium *wahrsagt*, ist eine ironische Inkonsequenz, durch die der biblische Erzähler die Logik seiner eigenen Schöpfung untergräbt und die Freiheit seines höheren literarischen Selbstbewusstseins zum Ausdruck bringt. Coleridge schreibt in seinen Notizbüchern einmal, dass „Wunder und Wert [Awe & Value]“ der Prophetenbücher sich erst dann zeigen konnte – oder wenigstens erst dann wirklich verfügbar wurde – „nachdem sich ihre Versprechen und ihr wörtlicher Sinn scheinbar als falsch erwiesen hatten [from the time that the apparent falsification of their promises, the failure of their literal sense, became evident]“ (26. August 1829). Deshalb warnt er davor anzunehmen, dass die Propheten „kaltblütig Rasereien zusammengezimmert haben [set to work out a cold-blooded carpentry of Furors]“.¹⁷ Eine prognostische Prophetie, die vorgibt die Zukunft in einen festen Rahmen einzuspannen, wäre so eine „cold-blooded carpentry“. Deren Telos ist die Apokalypse im Buch Daniels und in der Offenbarung des Johannes, wo Lesen zur Dechiffrierung wird und der Leser das Rätsel lösen will, anstatt an ihm teilzuhaben. Dagegen bieten die biblischen Erzählungen eine Kritik der Prophetie, die nunmehr auch im transzendentalen Sinn verstanden werden kann: als Suche nach den Bedingungen der Möglichkeit von Prophetie, wenn denn Prophetie überhaupt möglich ist. Die biblischen Erzählungen sind ‚gesegnet‘ im Sinne von Wallace Stevens: Sie sind nicht prognostisch, sondern agnostisch; sie sagen keine Wahrheiten vorher, sondern sie erneuern Formen des Erstauens.

17 Kathleen Coburn: *Coleridge on the Bible*, New York 2008, S. 230 f.