

III Sachanalyse: Positionen zum Prophetenverständnis in der deutschsprachigen Forschung¹

1. Methodische Vorüberlegungen

Befasst man sich im Rahmen einer Schulbuchanalyse mit dem sachlichen Vorverständnis des Untersuchungsthemas, so stellt sich sofort die Frage, wie diese Darstellung methodisch anzulegen sei. Auf den ersten Blick ergeben sich nur zwei Möglichkeiten: 1. kann man Grundpositionen und konsensfähige Forschungsergebnisse referieren oder man präsentiert 2. neueste Untersuchungen und zeigt so die hoch differenzierten und kontroversen Debatten zum Thema auf. Beide Darstellungsweisen werden im Blick auf die folgende Schulbuchanalyse kaum befriedigen können. Erstere wird keiner fachwissenschaftlichen Überprüfung wirklich standhalten, weil sie zu viele Allgemeinplätze, Abstraktionen und Trivialitäten enthält; dem zweiten Verfahren wird man vorwerfen können, jenseits der Schulbuchwirklichkeit "Elfenbeinturmtheologie" zu betreiben. Fachwissenschaftliche Einzelgutachten zu ausgewählten Themen, die Problemstellungen gleichsam lexikalisch aufarbeiten wollen, sind im Blick auf Schulbuchrealitäten wenig sinnvoll, denn das Medium Schulbuch kann nur in beschränktem Umfang auf Spezialuntersuchungen eingehen. Die negativen Ergebnisse eines solchen Vergleichs stünden von vornherein fest.

Da es aber außer Frage steht, dass eine Schulbuchanalyse zum Thema Prophetie einer grundsätzlichen Klärung des Untersuchungsgegenstands bedarf, muss eine dritte vermittelnde Lösung gefunden werden, die sowohl im Blick auf die Forschung als auch hinsichtlich der kritischen Bewertung von Religionsbüchern sinnvoll ist.

Nach dem Vorbild amerikanischer und angelsächsischer Darstellungen² wird daher ein Verfahren ausgewählt, indem einzelne Positionen zum Prophetenverständnis und deren Wirkung auf den Fortgang der Erforschung des Phänomens dargestellt werden. In chronologischer Reihenfolge sind diejenigen Untersuchungen rezipiert, die für die alttestamentliche Wissenschaft wichtige Neansätze und Denkanstöße erbrachten. Hauptaugenmerk liegt dabei auf den Diskussionsbeiträgen, deren kritisches Potential (etwa zur Frage nach dem Verständnis der Gerichtsworte) die Forschung in besonderer Weise inspirierte und zu konträren Auffassungen im Blick

¹ Eine Beschränkung auf die deutschsprachige Forschung ist sinnvoll im Blick auf die Fragestellung dieser Arbeit. Es ist zu vermuten, dass Schulbuchautoren und -autorinnen, wenn sie fachwissenschaftliche Untersuchungen zur Kenntnis nehmen, schwerpunktmäßig deutschsprachige Arbeiten rezipieren.

² Vgl. z.Bsp. Blenkinsopp (1983): 26-52; Tucker (1985): 325-368, Clements (1996): 1-19. Alle drei Arbeiten stellen einen Abriss über den Fortgang der Forschung zur Prophetie an den Anfang ihrer eigenen Untersuchung. Gegliedert nach Sachgebieten (Tucker (1985) gliedert seine Darstellung nach den Gesichtspunkten: Gesetz und Prophetie; Von der mündlichen Überlieferung zu den prophetischen Büchern; Hintergründe und Quellen der israelitischen Prophetie; Der soziale Ort der Propheten, wahre und falsche Prophetie) rezipieren die Wissenschaftler wichtige Arbeiten zur Prophetie und stellen anhand ausgewählter Untersuchungen die Entwicklung der Prophetenforschung mit ihren jeweiligen Schwerpunkten dar. Ziel dieser Darstellung (so bei Blenkinsopp und Clements) ist die bessere Verortung der eigenen Forschungsposition, die sie im Laufe der Arbeit entwickeln. Anders als in den meisten deutschen Darstellungen beschäftigen sich die amerikanischen Exegeten intensiver mit der Forschungsgeschichte der Prophetie, vgl. dazu z.Bsp. die kurze Darstellung bei Koch (1997): 477-478.

auf ein mögliches Prophetenverständnis führte. Nicht zur Sprache kommen demgegenüber singuläre Meinungen oder Forschungsbeiträge zu Spezialthemen der Prophetie.³ Das Prophetenverständnis als Thema *sui generis* soll in den Blick genommen werden. Welche Prophetenbilder brachte und bringt die alttestamentliche Forschung hervor und in welchen Begründungszusammenhängen sind sie dargelegt? Diese Fragerichtung wird auch durch das Thema der Analyse gerechtfertigt, denn auch hier geht es letztlich um die Klärung der Frage, welches Prophetenverständnis die Religionsbücher voraussetzen bzw. durch ihre Einheit entwerfen. Die Beschränkung auf im engeren Sinne fachwissenschaftliche Arbeiten zum Thema ergab sich ebenfalls aus dem Analysethema. Zur Diskussion steht die übergeordnete Frage nach dem Verhältnis von Fachwissenschaft und Religionspädagogik. Welche fachwissenschaftlichen Ergebnisse finden Eingang in Religionsbücher und wie werden sie dort rezipiert?

Dass sich die Darstellung an einzelnen Forschern orientiert und nicht nach Sachgebieten geordnet ist,⁴ liegt am Thema selbst. Anders als z.Bsp. beim Thema Schöpfung ist es im Blick auf die Erforschung der Prophetie möglich, den Fortgang der wissenschaftlichen Entwicklungen an Einzelpositionen bestimmter Wissenschaftler zu verdeutlichen. Viele der entworfenen Prophetenbilder sind mit Namen von Exegeten verbunden, die sich für diesen Entwurf verantwortlich zeigen. Schwieriger war es demgegenüber, den zeitlichen Beginn für die Darstellung festzulegen. Hier war der Gedanke leitend, welche Prophetenbilder in der Forschung auch heute noch diskutiert werden und die u.U. auf diesem Wege Eingang in die zu analysierenden Religionsbücher gefunden haben. Sie alle setzen die historisch-kritische Erforschung des Alten Testaments voraus. Nicht in den Blick kommen daher Forschungsbeiträge des letzten Jahrhunderts⁵, die in starkem Maße von den Auffassungen der Orthodoxie und des Rationalismus geprägt waren. Die Prophetie galt als normative Größe, die Propheten wurden entweder als vorbildliche Weise oder als Verkünder göttlicher Wahrheiten dargestellt.⁶ Dieser Auffassung wurde im ausgehenden 19. Jahrhundert heftig widersprochen. Die Propheten, so die Ausleger, seien als eigenständige Persönlichkeiten mit besonderen Fähigkeiten und Begabungen zu würdigen. Auch die Rückbindung der Prophetie an das Gesetz wurde mehr und mehr hinterfragt, da die historische Kritik die Abhängigkeit der prophetischen Überlieferungen vom Pentateuch aus Gründen der Datierung für unwahrscheinlich erklärte (*lex post prophetas*).

³ Sie werden im Analyseteil herangezogen, wenn sich die Fragestellung aus dem Kontext des Religionsbuches ergibt.

⁴ So in den angelsächsischen und amerikanischen Studien, vgl. dazu Anm. 2.

⁵ Eine Ausnahme bildet Heinrich Ewald (1803-1875).

⁶ Vgl. dazu die Darstellung von Baumgartner (1959): 27-41, bes. 40f. Vgl. auch die Darstellung von Kraus (1988): 144-147, der in seinem Forschungsrückblick auch die reformatorischen Auffassungen mitberücksichtigt: "Während die Reformatoren sehr einfach darauf hinwiesen, dass die Propheten Gottes Boten und Gesandte seien, gerät die Orthodoxie bereits in allerlei verwickelte Reflexionen. Teilweise wird das reformatorische Verständnis übernommen, doch setzen sich mehr und mehr doktrinaire Gesichtspunkte durch. Die alttestamentlichen Propheten werden als inspirierte Lehrer gesehen." (144)

Den Beginn dieser kritischen Auseinandersetzung markiert dabei das Prophetenverständnis von Heinrich Ewald,⁷ der als erster versuchte, das Phänomen grundsätzlich neu zu beschreiben.

2. Positionen zum Verständnis von Prophetie

2.1. Heinrich Ewald

Heinrich Ewald (1803 - 1875), selbst häufig als Göttinger Prophet bezeichnet, weil er sich gegen die Obrigkeit auflehnte und unter Bismarck dafür im Gefängnis saß, beschäftigte sich mit dem altisraelitischen Phänomen in seinem zweibändigen Werk "Die Propheten des Alten Bundes" (1840/41, 2.Aufl. 1867/68).

Ewald geht von der im Idealismus vertretene Vorstellung aus, dass der Keim der Wahrheit (das sind die Gedanken Gottes) in allen Menschen zu finden und der Mensch dazu geschaffen sei, diesem nachzuspüren. So betont er, dass auch der Ruf Gottes zunächst an *alle* Menschen gerichtet sei, von den *Propheten* aber in besonderer Weise aufgenommen werde.⁸ Auf sie fällt der göttliche Geist, der ihnen wie ein Gesicht erscheint.⁹ "Das Unterscheidende und Einzige bei jenem prophetischen Wege ist nur das Gewaltsame und Unmittelbare der ganzen prophetischen Tätigkeit, der unwiderstehliche Trieb von Gott selbst, das Drängen und Fortreißen sowohl das innere als das äussere. Der Prophet muss sprechen was sein Gott will und wie er es will, er muss es ohne alle Rücksicht gegen jedermann wo es erforderlich ist; er verschwindet vor seinem Gott, er kennt fühlt fast sich selbst nicht mehr."¹⁰ So betont Ewald die enge Verbindung des Propheten zu Gott, beide laufen aufeinander zu und haben ein gemeinsames Interesse. Zugleich weist er darauf hin, dass die Propheten nicht Schreiber, sondern *Sprecher* ihrer Botschaft sind.¹¹ Zwei wesentliche Charakteristika der alttestamentlichen Prophetie, an denen auch die neuere Forschung festhält, sind damit benannt.

Differenziert beschreibt Ewald das Verhältnis der Propheten zu Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft: Die Propheten sähen die Vergangenheit mit klarem Blick, die Gegenwart mit ihren Finsternissen "ohne Täuschung"¹² und die Zukunft läge vor ihnen als Ahnung, die sich aus der Perspektive der Wahrheit ergäbe. Beschrieben würden die Ereignisse der Zukunft (Heil und Unglück) mit Hilfe alter Vorstellungen (z.Bsp. im Andenken an Sodom). So stellt Ewald die Propheten in eine schon längere währende Überlieferungstradition. Zurückhaltend äußert sich

⁷ Vgl. Darstellung bei Koch (1997): 477f und Neumann (1979): 5f.

⁸ "Dieser Ruf nun der ursprünglich an alle Menschen ergeht, kann nicht ohne alle Folgen, ohne jedes Antworten und Entsprechen von Seiten des Menschen, diese Fähigkeit nicht immer ohne ihre Erfüllung bleiben: sie wäre keine ursprüngliche und keine göttliche Fähigkeit wenn sie auf immer ohne Erreichung ihres Ziels ja ohne einen Anfang und eine Tätigkeit dazu bliebe. Vielmehr reizt der gesammte Weltlauf und die hinter diesem verborgene göttliche Tätigkeit den Keim unaufhörlich nicht ganz todt und träge zu bleiben..." Ewald (1840): 2.3.

⁹ Ewald (1840): 5.

¹⁰ Ewald (1840): 8.

¹¹ Belegen lässt sich dies z.Bsp. mit Hinweis auf den Botenspruch, der die wörtliche Rede einleitet.

¹² Ewald (1840): 24.

Ewald zur Beauftragung des Propheten, hier wahrt er den Geheimnischarakter und spricht von einem heiligen Augenblick, in dem der Prophet ergriffen wurde.¹³

Ebenfalls konstitutiv für das Prophetenverständnis Ewalds ist die Überzeugung, dass die Prophetie ein in sich abgeschlossenes Ereignis des Altertums ist. Damals hätte die Prophetie, die wie Ewald weiß, kein ausschließlich israelitisches Phänomen ist,¹⁴ sondern einen wichtigen geistigen Entwicklungsschritt darstellt, ihre Notwendigkeit gehabt.¹⁵ Die bis dahin nicht bekannten -wenn auch bereits existenten- göttlichen Wahrheiten sind von den Propheten aus einem inneren Drang heraus aufgenommen worden und für alle Menschen zugänglich gemacht worden. Heute nun käme es darauf an, diese Botschaften richtig anzuwenden. Dafür braucht es keine Propheten mehr, denn ihre Erkenntnisse seien durch die Überlieferung bekannt.¹⁶

2.2. Bernhard Duhm

Duhm (1847 - 1928), der bei Ewald studierte und als wichtiger Diskussionspartner von Julius Wellhausen (1844 - 1918) gilt, bemühte sich wie er um ein *Gesamtbild* der israelitischen Religion. Beide bezogen sich auf wichtige Arbeiten zur Entstehung des Pentateuch, so z.Bsp. auf die These von Karl Heinrich Graf, mit der er bewies, dass die Priesterschrift die jüngste Quellenschrift des Pentateuch ist und die Propheten als ältere Schriften zu gelten haben.¹⁷ Wellhausen wie Duhm trieben die so begonnene historische Kritik weiter und trennten die Prophetie vom Gesetz, indem sie der Vorstellung widersprachen, die Prophetie setze die mosaischen Gesetze als Grundlage ihrer Theologie voraus: *lex post prophetas*.¹⁸ Damit war ein wichtiger Schritt auf dem Weg der historischen Erforschung des alten Testaments

¹³ “ Wenn nun den echten Propheten der höhere Gedanke überrascht, so ist’s als ob eine gewaltige Hand von oben ihn ergriffe und festhielte, deren Übermacht er nicht widerstehen kann: es ist der heilige Augenblick wo eine neue klare Wahrheit in ihn dringt und ihn so erfüllt dass er selbst durch sie ein anderer Mensch wird ...” Ewald (1840): 28.

¹⁴ Vgl. Ewald (1840): 11: “So hat denn das ganze prophetische Wesen seine Zeit und seine Blüte; es ist im Allgemeinen eine Erscheinung der nur das höhere Alterthum ihre Notwendigkeit und ihr Recht gab. Es wird sich daher ursprünglich auch unter allen Völkern geregt haben, und wir wissen genug wie die ältesten Erinnerungen und Sagen aller alten Völker von solchen Sprechern und Boten ihrer Gottheiten erzählen...”

¹⁵ Die Propheten waren das “nothwendige Gefäss welches der göttliche Geist vorfinden musste um seinen prophetischen Samen hineinzuzerfen...” Duhm (1840): 22.

¹⁶ Ewald (1840): 10.

¹⁷ Zu Grafs wichtigsten Werken zählen “Die geschichtlichen Bücher des Alten Testaments, zwei historisch-kritische Untersuchungen” (1866) und “Die sogenannte Grundschrift des Pentateuchs” (1869). Duhm (1875): 18 bezeichnet die Hypothese Grafs als “Revolution”. Anders Reventlow (1988): 263 und Peritt (1965), die eine Abhängigkeit der Arbeiten der beiden Bibelwissenschaftler Duhm und Wellhausen von der Graf’schen Kritik bezweifeln - Reventlow (Duhm); Peritt (Wellhausen).

¹⁸ Duhm widmet sich in seiner Beschäftigung mit den Propheten daher nicht mehr den mosaischen Gesetzen, sondern versucht, “die Theologie der Propheten nach ihren eigenen Dokumenten und in möglichster Unabhängigkeit zu entwickeln.” Duhm (1875): 19. Wellhausen schließt aber den Rückgriff der Prophetie auf “ältere”, durch die Priester vermittelte Rechtstraditionen nicht aus. Seine Ausführungen sind dahingehend zu verstehen, dass beide Größen (Thora und Prophetie) aufeinander gewirkt und sich gegenseitig inspiriert haben. “Man darf wohl behaupten, dass die stille Arbeit der Priester, von der wir z.B. in Exod. 21-23 ein sehr altes Document besitzen, den Propheten das Fundament bereitet hat, wovon sie ausgehen konnten. Es soll nicht geleugnet werden, dass dann auch umgekehrt das Wort der Prophetie umbildend auf die Thora der Priester eingewirkt hat; jedenfalls aber beruht das schriftliche Gesetz des Pentateuchs zunächst nicht auf dem Wort der Propheten, sondern auf der “Weisung” der Priester.” Wellhausen (1876): 157.

getan. Dennoch war die Herangehensweise der beiden Alttestamentler sehr verschieden,¹⁹ Wellhausen stellt die *Geschichte* in den Mittelpunkt seiner Betrachtung und Duhm wählt die *Prophetie* als Perspektive zur Beschreibung der israelitischen Religion. Duhm erklärt das Phänomen Prophetie ganz aus sich selbst, d.h. aus den Gotteserfahrungen der Propheten heraus. Entsprechend kritisch reagiert Wellhausen auf das erste große Werk Duhms zu den Propheten “Die Theologie der Propheten” (1875) und wirft ihm vor, die historische Seite der Prophetie zu vernachlässigen.²⁰ Duhm hat -wie die Neubearbeitung des Buches (“Israels Propheten” 1916) deutlich belegt- von dieser Kritik einiges angenommen und weist gleich zu Beginn des Bandes auf die historische Bedingtheit der Prophetie hin: “Denn die Prophetie hat eine Geschichte.”²¹ Einig sind sich beide Bibelwissenschaftler darin, dass durch die Propheten Moral und Sittlichkeit evident werden. Es ist das Anliegen der Propheten, so Duhm, “die Religion von der Sinnlichkeit zu befreien, in die sie der Kult mit seiner Förderung des Trieblebens und seinen magischen und mantischen Anhängseln hinabgezogen hatte, und sie auf die Höhe des sittlichen Verkehrs zwischen freien Persönlichkeiten zu erheben.”²² Propheten sind die *Gesandten Gottes*²³, die als Sprecher Jahwes das Volk sprechen lehren und damit das Opfer mehr und mehr überflüssig machen.²⁴ Es ist offensichtlich, dass Duhm es als wichtige prophetische Aufgabe sieht, die Religion vom äußeren Kult zu befreien. Ebenso kritisch äußert er sich zum Gesetz, auch in der Bindung an -wie er meint- äußere Institutionen könne die Religion nur verkommen.²⁵ Die freie Person aber käme ohne derlei Äußerlichkeiten aus und könne ohne institutionelle Hilfe in einen Austausch mit Gott treten.

Die *Verkündigung* der Propheten ist bezogen auf die von ihnen erlebte *Geschichte*, also nicht ohne historischen Bezug denk- und verstehbar. Hier führt Duhm die Kategorie der Geschichte für das Verständnis der Prophetie ein. Auch wenn er diese Erkenntnis Julius Wellhausen verdankt, so präzisiert er sie doch dahingehend, dass er auch die Offenbarungen der Propheten nicht für zeitlose oder überirdische Wahrheiten hält.²⁶ Die Propheten seien die Führer der inneren Geschichte Israels gewesen in einer Zeit, als das Volk zu einem Bauernvolk geworden und sich seiner auserwählten Stellung unter den Völkern nicht mehr bewusst gewesen sei. In dieser

¹⁹ Duhm (1875), (1916); Überblick über weitere Werke bei Kraus (1988): 275-283; Ebach (1982): 214.215. Wellhausen (1886), (1894); Überblick über weitere Werke bei Kraus (1988): 255-274.

²⁰ Wellhausen (1876): 152-158 stellt das Werk Duhms in einer kritischen Rezension vor. Zur Kritik von Wellhausen an Duhms Prophetenverständnis vgl. Perlitt (1965): 179f, 197f u.ö., ebenfalls Reventlow (1988): 268.

²¹ Duhm (1916): 3.

²² Vgl. Duhm (1916): 142.143.

²³ Duhm (1916): 4.

²⁴ Z.Bsp. im Blick auf Mi 7,7ff, vgl. Duhm (1875): 85.

²⁵ Entsprechend negativ äußert sich Duhm zu den Propheten der nachexilischen Zeit, die er als Gesetzesperiode beschreibt. Neue Impulse für die israelitische Religion erwartet er von dieser Zeit nicht. Die nachexilischen Propheten, so Duhm, ständen im Schatten der vorexilischen und exilischen Prophetie und hätten sich ihrer bedient, doch wären sie selbst kaum eigenständig tätig gewesen. Vgl. Duhm (1916): 396ff. “Der Fluß der israelitischen Geschichte hatte sein Meer erreicht, ein stilles Binnenmeer.” Duhm (1916): 8.

²⁶ Vgl. Duhm (1916): 3.

Zeit habe nicht nur Gott mit seiner eigenen Person in die Geschichte eingegriffen,²⁷ sondern auch die Propheten hätten sich dazu berufen gefühlt,²⁸ als “Männer des ewig Neuen”²⁹ bisher unbekannte - vor allem den Bereich der Sittlichkeit und Moral betreffende - Erkenntnisse ans Licht zu bringen. Sie bilden damit für Duhm die alles tragende Grundlage für die weitere Entwicklung der israelitischen Religion.

Nach dieser eher geschichtlich orientierten Einleitung beschreibt Duhm im folgenden die Propheten und ihre Botschaften im Einzelnen. Dabei würdigt Duhm besonders die *Person* und *Persönlichkeit* des Propheten: Die individuellen Eigenschaften und Fähigkeiten sind für die prophetische Botschaft von großer Bedeutung. Duhm sieht die Propheten als fromme Männer, die tiefgreifende religiöse Erfahrungen gemacht haben.³⁰ Duhms große Leistung besteht darin, dass er in den Schriften die Werke lebendiger Persönlichkeiten entdeckte und diese zu würdigen verstand.

Dabei werden besonders die Propheten der vorexilischen und exilischen Zeit (nicht Ezechiel, dagegen besonders Deuterocesaja) von dem Bibelwissenschaftler positiv beschrieben, diesen “echten” Zeugnissen -Duhm argumentiert hier nur theologisch, nicht historisch- gilt seine besondere Wertschätzung.

Die Propheten, die Unheil zu verkünden haben, charakterisiert Duhm als Menschen mit ambivalenten Gefühlen: So konkret auch die Angst des Amos vor dem assyrischen Heer gewesen sei, so sicher sei der Prophet in der Überzeugung, dass hier Gott Geschichte macht. “Die Propheten fürchten das was kommt, aber sie würden nicht von der assyrischen Gefahr sprechen. Menschen können keine Gefahr bringen. Jahwe “ist ihre Furcht und ihr Schrecken”: Jahwe hat etwas vor, etwas Großes und Schreckliches. Die Propheten fürchten es, weil ihr Volk dabei zugrunde gehen wird. Und doch lebt auch ein Hochgefühl in ihnen: Jahwe ist am Werk!”³¹

Im Blick auf die Aufgabe der Vermittlung sittlicher Werte kommt Duhm zu dem Ergebnis, dass die Propheten Amos und Micha mit ihren ethischen Forderungen den wichtigen Ausgangspunkt für die Weiterentwicklung dieses Gedankens markieren; im Gegensatz zu Jesaja aber noch nicht mit ihrer ganzen Person für ihre Verkündigung einstünden. Erst Jesaja begründe ein neues Prophetentum, indem er

²⁷ Gott wird von Duhm als “Leiter der Geschichte” gesehen, vgl. Duhm (1916): 7. Kritisch äußert sich dazu Wellhausen, der stärker die historischen und politischen Rahmenbedingungen für das Phänomen berücksichtigt sehen will. “Wellhausen kann also weder unreflektiert (und damit auch untheologisch) sagen, es habe Gott gerade zu dieser Zeit gefallen, die Propheten zu senden, noch mag er ‘immanent evolutionistisch’ deren Auftreten als ausschließlich *innere* ‘Notwendigkeit’ bezeichnen, als Historiker sieht er vielmehr die allgemeine Verflochtenheit der konkreten Begebenheiten...” Perliitt (1965): 180

²⁸ Duhm schließt Ekstase und parapsychologische Erfahrungen bei den Propheten nicht aus.

²⁹ Duhm (1916): 8.

³⁰ Vgl. dazu das Kapitel “Der Prophet” in Duhms erstem Werk zur Prophetie, vgl. ders. (1875): 73-91. “Wären sie (die Propheten, K.B.) religiöse Schriftsteller oder Dichter, die ihre subjektive Erfassung der Religion zum Ausdruck bringen und aus der sittlichen Erfahrung und Überzeugung heraus reden, so würden zwar ihre Persönlichkeiten und ihre Schriften so innig mit einander verbunden sein, dass man sich nicht mit dem Einen befassen könnte, ohne das Andere ganz und voll mit zu übernehmen; aber sie würden selbst ihrer Individualität als solcher kein Gewicht und keine Autorität beilegen und uns nicht verpflichten, ihre Person als selbständige Grösse in der Religion an erster Stelle zu behandeln.” Duhm (1875): 73.74.

³¹ Duhm (1916): 89.

sein Amt als ‐Lebensberuf‐³² begreift. Während Jesaja, Jeremia und besonders Ezechiel³³ von Duhm in mancher Hinsicht noch kritisch gesehen werden, erfährt Deuterocesaja eine fast durchgängig positive Beurteilung. Auch er sei Prophet und Poet gewesen -wie Ezechiel-, doch wäre ihm die Aufgabe zugekommen, die ‐Summe der Prophetie zu ziehen‐³⁴. In nachexilischer Zeit seien viele seiner idealistischen Ausfuhungen von den Schriftgelehrten aufgegriffen und missdeutet worden.³⁵ Die antijudaistische Haltung, die im Werk Duhms besonders im Blick auf seine Bewertung der nachexilischen Zeit zutage tritt, wird in der Sekundärliteratur häufig verschwiegen oder nur unklar benannt.³⁶ Sie macht eine nur positive Würdigung der Arbeiten Bernhard Duhms jedoch unmöglich und darf nicht unwidersprochen bleiben.

2.3. Julius Wellhausen

Anders als Duhm verortete Julius Wellhausen (1844 - 1918) die Prophetie stärker in der Geschichte Israels und gab ihr einen anderen Stellenwert als Duhm, der die Religionsgeschichte Israels zu einem nicht geringen Teil von der Prophetie abhängig machte.³⁷ Folgerichtig widmet Wellhausen den Propheten auch keine eigenständige Abhandlung, sondern beschäftigt sich mit ihnen an den Orten der Geschichte Israels, an denen sie gewirkt haben. Für das Prophetenverständnis Wellhausens ist besonders der 1894 erstmalig und inzwischen in der 9. Aufl. vorliegende Band ‐Israelitische und jüdische Geschichte‐ aufschlussreich.³⁸ Im siebten Kapitel, das den Untergang Samarias zum Gegenstand hat, referiert Wellhausen als Einleitung zu Amos und Hosea Ausführliches zum Prophetenverständnis. Konstitutiv für sein Prophetenverständnis ist die Einsicht, dass die Propheten nichts grundsätzlich Neues verkünden wollen, sondern nur aus

³² Duhm (1916): 101.

³³ Ezechiel wird von Duhm fast durchgängig negativ charakterisiert, er sei mehr Schriftgelehrter denn ein klassischer Prophet und durch seine theologielastigen Interpretationen verlören Religion und Moral an persönlichem Charakter. Die nachexilische Zeit sei leider -so betont Duhm- mehr durch Ezechiel als durch Jeremia geprägt worden. Duhm (1916): 227 - 241; vgl. Reventlow (1988): 265f.

³⁴ Duhm (1916): 292.

³⁵ ‐Aber freilich hat das spätere Volk, in dem der Geist des Deuteronomiums und Hesekiels die Führung hatte, von Deuterocesajas Ausfuhungen sich meist nur das angeeignet, was ihm angenehm klang und ihm schmeichelte, so dass dieser Idealist unbewußt und ungewollt mitgeholfen hat, die Ansprüche und Anmaßungen vieler Juden ins Malose zu steigern.‐ Duhm (1916): 292.

³⁶ Vgl. Reventlow (1988): 273.274.

³⁷ ‐Duhm hat die Bedeutung der Prophetie gewaltig übertrieben. Neben ihnen und vor ihnen bestanden Priester, und sie waren nicht bloße Opferer, sondern von jeher war die ‐Weisung‐ zunächst des Rechtes und dann des Rechten ihre Hauptaufgabe, die Thora pflanzte sich mündlich in ihrem Stande fort.‐ Wellhausen (1876): 157. Propheten seien im Gegensatz zu den Priestern aufgrund ihrer impulsiven Äußerungen häufig mißverstanden worden.

³⁸ Es kann an dieser Stelle nicht das Gesamtwerk des Autors vorgestellt und seine Leistungen im Einzelnen gewürdigt werden. So kommen auch die beiden für die exegetische Wissenschaft bahnbrechenden und zunächst heftig umstrittenen Abhandlungen Wellhausens ‐Prolegomena zur Geschichte Israels‐ (1883, hier zitiert nach 3. Aufl. 1886) und ‐Israelitische und jüdische Geschichte‐ (1894) hier nur im Bezug auf das Prophetenverständnis zu Wort. Zum gesamten Inhalt und der Wirkung dieser Werke vgl. Überblick bei Kraus (1988): 260-269, 269-274.

dem bekannten überlieferten Wissen schöpfen.³⁹ Dennoch sind sie keine Ausleger des Gesetzes, sondern ebenbürtige Nachfolger Moses.

Was aber veranlasst sie zu reden? Wellhausen bezeichnet die Propheten als *Sturmboten*⁴⁰, die ein *geschichtliches Gewitter*⁴¹ heraufziehen sehen. Grund für das Hereinbrechen des Gewitters aber ist nicht die Sündhaftigkeit des Volkes, sondern die Tatsache, dass Gott etwas tun will. Die Leistung der Propheten besteht darin, dass sie im "Weltlauf das Wirken moralischer Gesetze"⁴² erkennen und in der Geschichte den "furchtbaren Ernst der Gerechtigkeit Jahves"⁴³ entdecken. Die Ereignisse der Geschichte sind dabei der Anlass, aus dem heraus sich der "Fortschritt der Moral" bei den Propheten entwickelt. "Wo stützen sie sich jemals auf eine andere Autorität als die moralische Evidenz, wo jemals auf eine andere Autorität als ihre eigene Gewissheit."⁴⁴ Anders als das Volk haben sie die Einsicht und Gewissheit, dass Gott sein auserwähltes Volk zur Rechenschaft ziehen wird. So verbinden sie Gott sehr eng mit der Vorstellung von sozialer⁴⁵ Gerechtigkeit, die als oberstes (monotheistisches) Prinzip den Weltlauf bestimmt.⁴⁶

Den Propheten, so schließt Wellhausen seine Ausführungen zu Amos und Hosea ab, sei es letztlich zu verdanken, dass der Untergang von Samaria der Religion Israels nicht geschadet habe. "Sie (die Propheten, K.B.) empfanden ihn (den Untergang, K.B.) auf Grund der Religion voraus, sie retteten den Glauben, indem sie die Illusion zerstörten, sie verewigten auch Israel dadurch, dass sie Jahve nicht mit in den Sturz des Volkes verwickelten."⁴⁷ Anderen Aufgaben hätten sich die Propheten der Exilszeit zugewandt, nach den Unheilsverkündigungen stünde nun der Glaube an die Zukunft im Mittelpunkt ihrer Verkündigung.⁴⁸ Wenig Beachtung finden die Propheten der nachexilischen Zeit im Werk Wellhausens.⁴⁹ Anders als Duhm schätzt Wellhausen die Wirkkraft der Überlieferungen Deuterocesajas und Jeremias für die nachexilische Zeit besonders hoch und auch positiv ein.⁵⁰

Mit Duhm teilt Wellhausen die Überzeugung, dass die Individualität des Propheten in den Vordergrund gerückt werden muss, denn eine Offenbarung ohne die Anbindung an die Persönlichkeit des Propheten, d.h. "in abstracto",⁵¹ ist für Wellhausen nicht denkbar. So beschreibt und würdigt Wellhausen die Propheten als konkrete Personen:⁵² "...es ist bezeichnet dass uns nur von ihnen Namen und

³⁹ Wellhausen (1894): 74, ders. (1886): 417.

⁴⁰ Wellhausen (1894): 74.

⁴¹ Wellhausen (1894): 74.

⁴² Wellhausen (1894): 74.

⁴³ Wellhausen (1894): 77.

⁴⁴ Wellhausen (1886): 416.

⁴⁵ Wellhausen unterscheidet hier zwischen individueller und sozialer Gerechtigkeit, vgl. ders. (1894): 76.

⁴⁶ "Dies ist der sogenannte ethische Monotheismus der Propheten; sie glauben an die sittliche Weltordnung, an die ausnahmslose Geltung der Gerechtigkeit als obersten Gesetzes für die ganze Welt." Wellhausen (1894): 75.

⁴⁷ Wellhausen (1894): 82.

⁴⁸ Wellhausen (1894): 109ff.

⁴⁹ Zu Haggai und Sacharia vgl. die kurzen Notizen bei Wellhausen (1894): 123.

⁵⁰ Wellhausen (1894): 118f. Auch zu Ezechiel äußert sich Wellhausen weitaus positiver als Duhm, vgl. Wellhausen (1894): 109-113.

⁵¹ Wellhausen (1886): 416.

⁵² Positiv bei ihm -anders als Duhm- der Prophet Ezechiel!

Lebensbilder erhalten sind. Dem Zug der Zeit folgend gliedern sie sich zwar auch zu Corporationen, aber eigentlich heben sie dadurch ihr Wesen auf: die Koryphäen stehen immer einzeln, auf sich selber...⁵³

2.4. Hermann Gunkel

Einen anderen Blick auf die Prophetie warf Hermann Gunkel (1862-1932), der, anders als die von ihm als bieder empfundenen traditionellen Entwürfe⁵⁴, die Propheten und ihr innerstes Seelenleben zu ergründen versuchte.⁵⁵ In seinem berühmten Forschungsbeitrag "Die geheimen Erfahrungen der Propheten Israels. Eine religionspsychologische Studie" (1903)⁵⁶ trägt Gunkel dieser Fragestellung Rechnung. Wie Hölscher⁵⁷ stellt auch er die ekstatischen Erscheinungen bei den Propheten in den Mittelpunkt seiner Betrachtung und verband sie mit psychologischen Erklärungsansätzen.⁵⁸

Dieser Zugang unterscheidet sich grundsätzlich von anderen Arbeiten Gunkels, die wesentlich stärker Fragestellungen zur Gattung und typischen Redeformen einer Erzählung aufgreifen.⁵⁹ Diesen aber widmet sich Gunkel in Bezug auf die Prophetie erst *nach* seiner Untersuchung zum eigentlichen Wesen des Phänomens.⁶⁰ Das Vorverständnis Gunkels, das sich aus der religionspsychologischen Studie zur Prophetie ergab, prägt auch die Arbeiten zur *Formensprache der Propheten*. Diese sind nicht streng literaturgeschichtlich -wie beispielsweise die Arbeiten Gunkels zu den Psalmen-, sondern seine Beobachtungen sind beeinflusst durch sein spezifisches "ekstatisches" Prophetenverständnis.⁶¹

So differenziert die folgende Darstellung zwischen 1. Gunkels Arbeiten zum Wesen der Prophetie und 2. Arbeiten zur Gattungsbestimmung und Literaturgeschichte.

1. Als Grunderlebnis der Propheten bestimmt Gunkel die *Ekstase*,⁶² deren klassische Merkmale er bei vielen Propheten -vorklassischen wie Schriftpropheten-

⁵³ Wellhausen (1886): 416.

⁵⁴ Sie verstünden die Propheten als fromme Lehrer und Prediger. Gunkel (1903) bei Neumann (1979): 109.

⁵⁵ Gunkel (1903) bei Neumann (1979): 110.

⁵⁶ Hier zitiert nach dem Sammelband hrsg. von H.A. Neumann (1979): 109-143. Der Beitrag, der drei Kapitel umfasst (Geschichte Vorderasiens zur Zeit der großen Propheten; Die geheimen Erfahrungen der Propheten; Die Propheten als Schriftsteller und Dichter), erschien auch als Einleitung zum Kommentar von Hans Schmidt (1915) zu den großen Propheten. Zu weiteren Beiträgen Gunkels zur Prophetenforschung vgl. Klatt (1969):192-218.

⁵⁷ Hölscher (1914) führt das ekstatische Prophtentum auf kanaänäische Kulte zurück.

⁵⁸ Gunkel (1903) bei Neumann (1979): 122ff.

⁵⁹ Gunkel schaffte die Grundlage für die formgeschichtliche Fragestellung der historisch-kritischen Exegese. Er geht von den Erzählungen des Alten Testaments aus und fragt von dort weiter nach Gattungen und typischen Redeformen. Drei Merkmale fasst Gunkel zusammen, die die Bestimmung *einer* Gattung ermöglichen: ein bestimmter Schatz von Gedanken; eine bestimmte Formensprache; ein Sitz im Leben, aus dem heraus Inhalt und Form entstanden sind. Aus den Beobachtungen entwirft Gunkel (1906) ein Konzept für die israelitische Literaturgeschichte, in dem auch die Schriftprophetie besonders berücksichtigt wird.

⁶⁰ Gunkel (1906), hier zitiert nach einer Ausgabe von (1963).

⁶¹ "Dieses Propheten-Vorverständnis GUNKELS ist dafür verantwortlich, dass er auf dem Gebiet der prophetischen Literatur nicht mit gleicher Freiheit und Klarheit an die Texte heranging wie bei der Genesis und dem Psalter, wo sein eigenes religiöses Interesse vergleichsweise nicht so stark berührt war." Klatt (1969): 205. 213.

⁶² Gunkel (1903) bei Neumann (1979): 111.

wiederfindet: Sie leben zusammen in Konventikeln (vorklassische Propheten), führen rhythmische Bewegungen aus (I Reg 18,26), ziehen sich zur Zwiesprache mit Gott zurück (Elia, Elisa, Ezechiel), werden von Gott "gepackt" (I Reg 18,46; Ez 3,14), tun merkwürdige Dinge (Symbolhandlungen u.a. bei Hosea und Ezechiel), reden nicht in ruhiger Gelassenheit, sondern stottern, schreien oder flüstern und verlieren zeitweilig bestimmte Körperfunktionen (Symbolhandlungen bei Ezechiel).⁶³ Auf der höchsten Stufe ihrer religiösen Leidenschaft geraten die Propheten dann in Ekstase, sehen Gesichte, hören Töne und verändern ihre Körpersprache: für Gunkel sind dies typische psychologisch erklärbare Erscheinungsformen des Phänomens.⁶⁴

Wie aber sehen sich die Propheten selbst? Sie fühlen sich, so Gunkel, vom Geist Gottes ergriffen⁶⁵ und sind sich ihrer Berufung gewiß.⁶⁶ Dass sie ihr ekstatisches Erleben auf Gott zurückführen, erklärt Gunkel religionsgeschichtlich, denn im gesamten Altertum seien ekstatische Erscheinungen auf äußere Einflüsse zurückgeführt worden.⁶⁷ Die Funktion der Propheten lässt sich am besten als die eines *Mediums* beschreiben, durch das Gott zu den Menschen spricht. "Ihrer aller Grundüberzeugung ist, dass sie ihre Gedanken von Jahve selber haben."⁶⁸ Doch auch sie selbst sind zukunfts mächtig in der Weise, dass sich erfüllt, was sie verheißen oder auch befehlen.

Blickt man auf die geschichtliche Entwicklung der Prophetie, die Gunkel in einem zweiten Durchlauf beschreibt, so verliert die Ekstase mehr und mehr an Bedeutung: Aus den Propheten von einst werden in dieser Betrachtung *religiöse Denker* (gemeint sind die Schriftpropheten), die Sittlichkeit und Religion miteinander verknüpfen.⁶⁹ Diese Leistung der Propheten bewundert Gunkel ganz besonders. Und so schließt er nicht mit einer Wertschätzung der ekstatischen Züge des Prophetentums, was aufgrund des ersten Durchgangs nahegelegen hätte, sondern mit einer Hommage an die Unheilpropheten Israels.⁷⁰ Ihnen verdanken wir, so Gunkel, nicht nur fromme und sittliche Ideale, sondern letztlich auch den Monotheismus.⁷¹

Die Brüche in dieser Darstellung Gunkels fallen deutlich ins Auge: So hat er bei den ekstatischen Erscheinungen der Propheten viel biblisches Material

⁶³ Nachweise und weitere Erklärungen bei Gunkel (1903) und Neumann (1979): 111-121.

⁶⁴ Vgl. Gunkel (1903) bei Neumann (1979): 122f.

⁶⁵ Gunkel geht hier so weit zu behaupten, die Gottheit habe den Propheten "vergewaltigt" - eine fragwürdige Metapher für die Beschreibung Gottes, vgl. Gunkel (1903) bei Neumann (1979): 125.

⁶⁶ Für diese Gewissheit, die die Propheten ganz auf der Seite Gottes stehen lässt, haben die Propheten Berufungsvisionen gesehen, auf die sie in Zeiten der Ungewissheit "zurückgreifen" können. Gunkel (1903) bei Neumann (1979): 142.

⁶⁷ Vgl. Gunkel (1903) bei Neumann (1979): 124f.

⁶⁸ Vgl. Gunkel (1903) bei Neumann (1979): 138.

⁶⁹ "So ist denn GUNKEL unschwer ein Gefühl der Erleichterung anzumerken, dass er die Geschichte des israelitischen Prophetentums so darstellen kann, dass die Entwicklung sich vom 'Propheten' über den 'Prediger' hin zum 'religiöser Denker' vollzieht. Für die ekstatischen Propheten alten Schlages war die Ekstase noch Selbstzweck, auf einer weiteren Stufe werden sie zu Orakelgebern und Wunderärzten; werden - besonders die Unheilpropheten - zu Verkündigern des Jahwewillens über Könige und Völker, bis sich eben als religiöse Denker die Tiefen des göttlichen Willens erforschen und mitteilen." Klatt (1969): 208.

⁷⁰ Gunkel unterscheidet Heils -und Unheilpropheten, vgl. Gunkel (1903) bei Neumann (1979): 136f.

⁷¹ Vgl. Gunkel (1903) bei Neumann (1979): 137.

zusammengetragen und systematisiert. Dieses ist ihm gelungen ohne ein ergebnisorientiertes Vorverständnis.⁷² Trotz seiner eigenen Bedenken prägen Geschichte und Kultur seiner Zeit die Wertungen Gunkels erheblich: Letztlich sind die Propheten Gunkels dann doch fromme Personen, die als Träger ewiger Gedanken ihren Dienst tun.⁷³ Genau gegen diese einseitige Wahrnehmung der Prophetie wollte sich Gunkel ursprünglich hinwegsetzen - dies aber ist ihm nur begrenzt gelungen.

2. Uneingeschränkter zu würdigen sind demgegenüber die Leistungen Gunkels im Blick auf seine Beschreibung der Literaturwerdung der prophetischen Bücher. Wichtige Ansätze und grundlegende Beobachtungen zu Form und Gattung werden bis in die jüngste Forschung hinein rezipiert.⁷⁴

So weist Gunkel erstmalig darauf hin, dass es sich bei der prophetischen Literatur um Krisenliteratur handelt, die man als Versuch der Bewältigung einer schwierigen geschichtlichen Situation verstehen muss.⁷⁵ Doch hätten die Propheten, deren Individualität Gunkel besonders auch im Blick auf ihren sprachlichen Ausdruck hervorhebt, nicht von Beginn an *geschrieben: Mündliche Vorträge* auf dem Marktplatz oder Zeichenhandlungen, die sie ihren Worten hinzufügten, seien die zunächst charakteristischen Verkündigungsformen gewesen.⁷⁶ Die ersten schriftlichen Zeugnisse hätten den Charakter eines "Flugblatts"⁷⁷ gehabt und erst im Laufe der Zeit habe die Schreibtätigkeit der Propheten, besonders aber die ihrer *Schüler* zugenommen.⁷⁸ Diese noch unsortierten Sammlungen bildeten, so Gunkel, den Grundstock, aus dem später "erst nach vielen Jahrhunderten"⁷⁹ die Prophetenbücher entstanden sind.⁸⁰ Eine Ausnahme bilden dabei die Propheten Ezechiel und Deuterocesaja, die bereits selbst umfangreich schriftstellerisch tätig gewesen seien.⁸¹

Ebenso bahnbrechend und für weitere formgeschichtliche Untersuchungen wegweisend⁸² waren Gunkels Beobachtungen zu einzelnen prophetischen

⁷² Völlig zu recht weist Gunkel auf die Fremdheit der alttestamentlichen Prophetie hin, vgl. Gunkel (1903) bei Neumann (1979):142.

⁷³ Gunkel (1903) bei Neumann (1979):143.

⁷⁴ Das Redaktionsmodell, das von der sukzessiven Entstehung der Prophetenbücher unter Mitwirkung späterer Redaktoren ausgeht, bezieht sich u.a. auf die Arbeiten Gunkels, in denen er Schüler der Propheten für die Herausgabe des Nachlasses verantwortlich macht. Dieses Modell gehört bis heute zu den drei wichtigsten in der Forschung diskutierten Entstehungsmodellen der Prophetenbücher, vgl. Lang (1997): Sp.188-192, bes. Sp. 189.

⁷⁵ Gunkel (1963): 27.

⁷⁶ Gunkel (1963): 31. In diesem Zusammenhang weist Gunkel auch auf die Botenspruchformel (Gunkel bezeichnet die Formel als Element der "gewöhnlichen Anfängen prophetischer Rede") hin.

⁷⁷ Klatt (1969): 212.

⁷⁸ Parallel zu dieser Entwicklung beschreibt Gunkel auch die Veränderung der sprachlichen Form der prophetischen Worte, dabei meint er eine Entwicklung von der Poesie zur Prosa nachzeichnen zu können. Gunkel (1963): 33.

⁷⁹ Gunkel (1963): 32.

⁸⁰ Gunkel betrachtet zwar die Entstehung der prophetischen Bücher, arbeitet aber nicht auf der Stufe der Endredaktion weiter.

⁸¹ Auch für Gunkel spielt die nachexilische Prophetie keine große Rolle. So bezeichnet er die Propheten dieser Zeit als "Epigonen". Erst mit dem Evangelium Jesu begänne dann eine neue prophetische Religion. Gunkel (1963): 43.44.

⁸² "GUNKEL hat auf dem Felde der Prophetenforschung die ersten, bis heute wirksamen Schritte in Richtung auf eine literaturgeschichtliche Behandlung der Prophetenbücher des Alten Testaments getan. Er hat eine

Gattungen. So gibt er eine Übersicht über die in den prophetischen Büchern vorkommenden Gattungen: "Orakel (damit sind gemeint: Visionen und Auditionen, K.B.) ...Verheißungen, Drohungen; Ermahnungen, geschichtliche Rückblicke, Disputationen, Lieder ... Liturgieen, Parabeln, Allegorieen Scheltreden, Mahnreden, Geschichtserzählungen."⁸³ Doch Gunkel weiß auch, dass viele dieser Gattungen nicht als ursprünglich prophetisch zu klassifizieren sind, sondern von den Propheten als bekannte Redeformen benutzt wurden. Als im engeren Sinne prophetisch bestimmt er die Unheils- und Heilweissagung⁸⁴ und die Fremdvölkerorakel. Auch wenn im Bereich der Terminologie Gunkels einiges noch unscharf bleibt⁸⁵ und die psychologisierenden Deutungen das Verständnis in manchen Punkten erschweren, so muss doch eindringlich darauf hingewiesen werden, dass Gunkel sowohl im Blick auf die Entstehung der Prophetenbücher als auch bezüglich vieler Gattungen Wesentliches zum Verständnis der Prophetie beigetragen hat.

2.5. Max Weber

Der Religionssoziologe Max Weber (1864-1920) ist für die Theologie wegweisend gewesen, weil er mit der religionssoziologischen Fragestellung auf die *Funktion* von Religion(en) aufmerksam machte. Doch auch seine Arbeiten zur Prophetie sind bedeutsam. Weber vertrat in der 1905 veröffentlichten Studie "Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus"⁸⁶ die These, dass die Religion die Ursache des sozialen Wandels darstelle, d.h. die Entstehung des Kapitalismus maßgeblich beeinflusst habe.⁸⁷ Zu diesem universalgeschichtlichen Gedankengang gehört für Weber auch die altisraelitische Prophetie, die die Ethisierung der Religion beschleunigt habe.⁸⁸ So weist auch Weber, wie bereits Duhm, Wellhausen und Gunkel, auf die sittliche Bedeutung der Prophetie hin.

In einer mit vielen Einzelbeobachtungen und religionsgeschichtlichen Vergleichen⁸⁹ versehenen Abhandlung zum antiken Judentum⁹⁰ befasst sich Weber 1920 ausführlich mit den biblischen Schriftpropheten.⁹¹ Darin charakterisiert er die

Vielfalt von Gattungen erkannt, die auch heute noch bei einer statistischen Übersicht den Grundstock bilden würden." Klatt (1969): 217. Auf seine Ergebnisse beziehen sich u.a. Westermann (²1964) und Koch (1989).

⁸³ Gunkel (1963): 33-37.

⁸⁴ Gunkel differenziert bereits zwischen Scheltrede und Drohwort einerseits und Mahnrede und Verheißung andererseits, vgl. Gunkel (1963): 33-37.

⁸⁵ An vielen Stellen kritisch äußert sich Klatt (1969): 210-218.

⁸⁶ Weber (1905) hier zitiert nach einer Ausgabe von (1972).

⁸⁷ Vgl. dazu Kehrer (1988): 42ff.

⁸⁸ "Am Anfang steht ein magisch-irrationales Bewußtsein der Volksmassen, das durch den ethischen Rationalismus der Intellektuellen in Frage gestellt und unter dem Einfluß prophetischer Demagogie abgelöst wird, dieser wiederum fließt mit dem wissenschaftlichen Denken Griechenlands zusammen und findet seine Fortführung im ökonomischen Rationalismus der Puritaner, der zum "Geist" von Kapitalismus und Bürokratie wird." Lang (1984): 158.

⁸⁹ Weber zieht zum Vergleich vor allem Quellen des antiken Griechenland heran.

⁹⁰ Weber (1920), hier zitiert nach einer Ausgabe von (1976).

⁹¹ Vgl. Weber (1976): 281-400.

Propheten als Sonderlinge⁹² der altisraelitischen Gesellschaft, die ohne Lobby⁹³ und daher unentgeltlich⁹⁴ ihre unheilvollen (später auch heilvollen) Botschaften verkündet haben. Begabt mit einem prophetischen *Charisma*⁹⁵, treten die Propheten in einer Zeit der sozialen Krise den Mächtigen entgegen. Sie beobachten die politische Situation genau, sprechen sich gegen Bündnisse und falsche Loyalitäten aus. Das Interesse der Propheten galt dabei weniger Einzelpersonen als vielmehr dem Schicksal des gesamten Volkes.⁹⁶ Ihre Verkündigungen, so beobachtet Weber, schwanken zwischen totaler Hoffnungslosigkeit und der Überzeugung, dass Gott einen "Rest" erretten wird.⁹⁷

Die Botschaft der Propheten zeichnet sich aus durch ein hohes Maß *ethischer Rationalität*:⁹⁸ Es gilt, nach den Geboten Gottes zu leben; wer dies verweigert, kann der Strafe Gottes nicht entgehen - umgekehrt wird der gut leben, der sich auch gut verhält.⁹⁹ Sittliches Verhalten wird aber nicht nur von Israel verlangt, sondern von allen Völkern, denn Gott erweist sich bei den Propheten als "Weltmonarch"¹⁰⁰, der nicht nur auf *sein* Volk sieht, sondern auch über die Geschichte anderer Völker mächtig ist.

Zum Ziel, so Weber, haben die Propheten -bei aller sozialen und politischen Kritik¹⁰¹- kein Reformprogramm, sie waren keine Parteigänger, die an neuen Staatsentwürfen Interesse gezeigt oder politische Ziele verfolgt hätten, sondern ihre Motivation ist *religiöser Natur*.¹⁰² "Es ging um die Befolgung der Gebote Gottes,

⁹² Vgl. Weber (1976): 300ff.

⁹³ Weber weist daraufhin, dass die Propheten aufgrund ihrer negativen Aussagen wenig Unterstützung aus dem Volk erhalten hätten. Vgl. Weber (1976): 292ff.

⁹⁴ Weber (1976): 292f. "Ständig eint die Propheten ein wichtiges Prinzip: die *Unentgeltlichkeit* ihrer Orakel. Sie schied sie von den Königspropheten, die von ihnen als Landverderber verflucht werden und von allem Erwerbsbetrieb nach Art der alten Seher oder Traumdeuter, die sie verachten und verwerfen. Die vollkommene innere Unabhängigkeit der Propheten war dabei nicht sehr die Folge, als vielmehr eine der wichtigsten Ursachen jener Praxis."

⁹⁵ Zur Verbindung von Prophetie und Charisma vgl. Weber (1956): 140ff; 268ff; 662ff. Weber macht u.a. auf drei charakteristische Merkmale charismatischer Herrschaft aufmerksam: 1. Charismatische Autorität ist labil, weil sie verloren gehen kann und 2. Charisma ist wirtschaftsfremd, denn ihre Herrschaftsform kein ökonomisches Interesse verfolgt und 3. Charismatische Macht kann eine Veränderung von innen heraus bewirken, weil sie keinen rationalen Maßstäben unterworfen ist. Zur theologischen Bedeutung der Kategorie *Charisma* vgl. Blenkinsopp (1983): 42f.

⁹⁶ Weber (1976): 331.

⁹⁷ Weber geht davon aus, dass die Propheten, auch wenn sie zunächst Unheil verkündet haben, sicher sind, dass dies nicht "das Ende von Jahwes Plänen mit Israel sein könne.", eine Hoffnung gäbe es für einen "Rest, der sich bekehrt". Weber (1976): 321.322.331 u.ö. hier zitiert 322. Zur Abfolge von Unheil und Heilsverkündigungen vgl. Weber (1976): 337ff.

⁹⁸ "Jahwe war, wenigstens dem Postulat nach, ein Gott gerechter ethischer Vergeltung." Weber (1976): 298. Daher seien seine Gebote auch auf eine prinzipielle Verständlichkeit und auch Diesseitigkeit ausgelegt, vgl. Weber (1976): 328f.

⁹⁹ "Zur Rationalität ethischer Forderungen gehört in erster Linie, dass es sich 'lohnt', ihnen zu entsprechen." Lang (1984): 158. Weber überträgt den Tun-Ergehen-Zusammenhang, der als weisheitliches Prinzip gilt, auf die prophetische Verkündigung. "Die Motive Jahwes sind menschlichem Verstehen nicht entrückt. Dieser rationale Charakter des Weltgeschehens und der Prophetie ist für Weber das Spezifikum Israels. Es gab keine prinzipielle 'Unerforschlichkeit', und darum auch kein Bedürfnis nach einer philosophischen Theodizee..." Bily (1990): 401.

¹⁰⁰ Weber (1976): 316.

¹⁰¹ Häufig weist Weber auch die prophetischen Stellungnahmen zur Bündnispolitik der Könige hin.

¹⁰² Weber (1976): 293. 334

der levitischen Thora, das sittlich richtige Handeln war also entscheidend für das Heil.“¹⁰³

Die Einschätzung der Prophetie als ausschließlich religiöse Bewegung gehört zu den Grundauffassungen Webers. Doch gerade zu diesem Punkt sind kritische Rückfragen unausweichlich. Es drängt sich der Verdacht des Widerspruchs auf, wenn Weber einerseits unermüdlich auf die historische Bedingtheit vieler Aussagen hinweist und die politische Situation genau skizziert und andererseits die Deutung vornimmt, es handle sich bei den prophetischen Botschaften um religiöse Äußerungen.¹⁰⁴ “Seine Darstellung der Ziele und Motive israelitischer Prophetie gerät auf diese Weise in eine eigenartige Spannung zum realistischen Bild, das er vom Auftreten sich demagogisch bekämpfender Prophetengruppen zeichnet.“¹⁰⁵

Im Blick auf die nachexilische Gemeinschaft arbeitet Weber mit dem Begriff des *Pariavolkes*, eine aus Indien übernommene Vorstellung, mit der Gruppierungen bezeichnet werden, die außerhalb des Kastensystems (“outcast”) stehen. Verantwortlich für diese Stellung des Judentums in der Welt seien die israelitische Ethik (maßgeblich durch die Prophetie geprägt) und die rituellen Gewohnheiten und Vorschriften, wie sie die Priesterthora formuliert (Verbot von Mischehen, Speisegesetze, Verbot des Blutgenusses, Sabbatheiligung u.a.).¹⁰⁶ Kritik an dieser Begrifflichkeit, die sich auch den Vorwurf des Antijudaismus gefallen lassen muss, wurde in der Forschung häufig geäußert.¹⁰⁷ Nicht unumstritten ist auch die These Webers, dass die Propheten der Exilszeit durch ihren “Theodizeewurf”, in dem das Leiden einen positiven Sinn erhält¹⁰⁸ (z.Bsp. die Vorstellung des Gottesknechts), zu einer verklärten Sicht der nachexilischen Situation geführt habe. Das Ausharren in leidvollen Lebenssituationen wird, so interpretiert Weber die Propheten, als vorbildliches Verhalten bewertet: Der Gottesknecht wird zum Heilsbringer.¹⁰⁹

¹⁰³ Bily (1990): 400. Es fällt auf, dass Weber nicht von grundsätzlich *neuen* Aussagen der Propheten spricht, sondern stets darauf verweist, dass sie sich bei ihrer Kritik auf die Gebote der Thora bezogen haben. “Es (Israel, K.B.) zieht sich seinen Grimm zu vor allem durch Verletzung der ‘Gerechtigkeit’, das hieß aber: der ihm eigentümlichen sozialen Institutionen. Bei den meisten Propheten gelten dafür jene Brüderlichkeitsgebote, welche die levitische Paränese im Anschluß an die alten Rechtssammlungen entwickelt hat.” Weber (1976): 316f. An anderer Stelle beschreibt Weber (1976): 319, dass levitische Thora und die Sache der Propheten identisch waren. Zur Kritik vgl. Lang (1984): 162-165.

¹⁰⁴ Widersprüche weist auch Lang (1984): 159 Anm. 11 nach.

¹⁰⁵ Lang (1984): 160. Langs Kritik geht noch weiter: “Kritik an Webers Prophetenverständnis muss bei dieser Unverträglichkeit von religiöser und politischer Rationalität einsetzen, denn das Bild des ‘rein religiösen’ und innerlich weltfremden israelitischen Propheten wird heute immer mehr aufgegeben.” Lang (1984): 159. Unschärfer Bily (1990): 416.

¹⁰⁶ Vgl. Weber (1976): 366-370. “Die Leistung der Prophetie wirkte zusammen mit den überkommenen rituellen Gewohnheiten Israels, um das hervorzubringen, was dem Judentum seine Pariastellung in der Welt eintrug.” Weber (1976): 351ff.

¹⁰⁷ Kritische Positionen referiert Bily (1990): 423-429.

¹⁰⁸ Vgl. Weber (1976): 384ff.

¹⁰⁹ Weber (1976): 392. Es geht also nicht um Widerstand gegen Ungerechtigkeit und politische Willkür, sondern um ein “gehorsames Erdulden...Diese enthusiastische Verklärung des Leidens, als des Mittels, der Welt zum Heil zu dienen, ist dem Propheten offenbar die letzte und in ihrer Art höchste Steigerung der Verheißung an Abraham, dass sein Name, dereinst ein ‘Segenswort für alle Völker’ werden soll.” (392)

Ungeachtet dieser kritischen Anmerkungen bleibt zu würdigen, dass Weber äußert differenziert die Propheten als unabhängige Persönlichkeiten versteht¹¹⁰ und ihre Botschaften als Aufruf zu rationalem innerweltlichem Handeln deutet. Der von Weber angenommene Einfluss der Prophetie auf die Entwicklung des Kapitalismus ist der Versuch, über die Grenzen der Bibel hinaus Einflüsse alttestamentlicher Vorstellungen auch auf politische Systeme nachzuzeichnen - dieses Anliegen muss besonders gewürdigt werden. "Der ganze innere Aufbau des 'Alten Testaments' ist ohne die Orientierung an den Orakeln der Propheten undenkbar, und indem dieses heilige Buch der Juden auch ein solches der Christen wurde und die ganze Deutung der Sendung des Nazareners vor allem durch die alten Verheißungen an Israel bestimmt wurde, reicht der Schatten dieser Riesengestalten durch die Jahrtausende bis in die Gegenwart hinein."¹¹¹

2.6. Zwischen Max Weber und Gerhard von Rad

Zwischen der Veröffentlichung von Max Weber zum antiken Judentum 1920 und der ersten Auflage des zweiten Bandes der Theologie des Alten Testaments von Gerhard von Rad 1960 liegen genau 40 Jahre. Wenn aus dieser Zeit in der hier vorliegenden Sachanalyse keine Positionen zum Prophetenverständnis vorgestellt werden, so bedarf dies einer Begründung. Denn in der Tat sind auch in dieser Zeit einige Gesamtdarstellungen (mit unterschiedlichen Schwerpunkten) zur Prophetie erschienen, vgl. z.Bsp. A. Heschel (1936); J. Lindblom (1934, 1939); G. Quell (1952); C. Kuhl (1956); P. Heinisch (1950).¹¹² Doch markieren diese Werke keine grundsätzliche Neuorientierung im Blick auf das Prophetenverständnis; sie haben das Verständnis der Prophetie nachhaltig nicht beeinflussen können.

Die Literatur aus den dreißiger, vierziger und fünfziger Jahren zeigt eine Interessensverschiebung, die für den Fortgang der prophetischen Forschung nicht

¹¹⁰ Ganz anders deutet zwei Jahre später Mowinkel die Propheten und beschreibt sie als Angestellte der israelitischen Gesellschaft. Die oft behauptete These, Prophetie und Kult stünden sich polar gegenüber, weist er ebenfalls zurück und hebt sowohl die prophetischen Anteile im Kult als auch die kultischen Anteile in der Prophetie hervor. Mowinkel (1922) zitiert nach Neumann (1979): 182f. Für die institutionelle Gebundenheit der Propheten spricht sich auch Reventlow (1961) aus und will mit Hilfe gattungsgeschichtlicher Untersuchungen einen festgelegten Gang der Wortübermittlung nachweisen. Reventlow behauptet eine große Nähe zwischen dem Mittleramt Moses und dem Prophetenamt. "Es trägt die Merkmale derselben Beziehungsverhältnisse einer entsprechenden Institution. Auch das Prophetenamt ist institutionell geordnetes Mittleramt." (282) Anders als Weber und Gunkel erklären Mowinkel und Reventlow die Persönlichkeit des Propheten für zweitrangig und ordnen sie nach dem für sie wichtigerem "Amt des Propheten" ein.

¹¹¹ Weber (1976): 350.

¹¹² Vgl. dazu die umfangreiche Aufarbeitung der Literatur zur Prophetie von Georg Fohrer. In drei Jahrgängen der Zeitschrift 'Theologische Rundschau' stellt er verschiedene Arbeiten zur Prophetie dar, jeweils mit kurzen Inhaltsangaben und theologischen Einordnungen versehen. Fohrer teilt die Literatur zunächst nach Erscheinungsjahren ein (1932-1939; 1940-1950; 1951-1960) und gliedert die Arbeiten dann nach einzelnen Themenkomplexen und Fragestellungen ein wichtiger Themenblock sind u.a. Arbeiten, die sich mit Darstellungen zur Prophetie auf allgemeiner Ebene beschäftigen. Vgl. Fohrer (1951): 277-346; (1952): 193-271, 295-361; (1962): 1-75; 235-297; 301-374. Fortgeführt wurde diese von Fohrer begonnene Aufarbeitung der Literatur von J.M. Schmidt (1972): 39-81, der die zur Prophetie erschienenen Arbeiten aus den Jahren von 1962 bis 1971 in einem Aufsatz vorstellte und Tendenzen in der Prophetenforschung der sechziger Jahre deutlich machte.

ohne Folgen blieb. Wenn auch einerseits das Interesse an dem Phänomen Prophetie sui generis in dieser Zeit nachließ,¹¹³ so lässt sich andererseits feststellen, dass die Forschung viele neue Aspekte in ihren Themen- und Fragenkatalog aufnahm, so dass in dieser Zeit eine große Fülle an Darstellungen und Studien zu *Einzelfragen* der Prophetie entstanden ist. Zu nennen sind hier u.a. Arbeiten zum Verhältnis von Prophetie und Geschichte, Arbeiten zur Frage nach der Berufung der Propheten, der Unterscheidung von wahrer und falscher Prophetie, der Interpretation der Weissagungen, viele Arbeiten zu religionspsychologischen Fragen und vermehrt auch Studien zur den Prophetenbüchern im Einzelnen.¹¹⁴ Ebenso zeigt sich, dass die Orientierung an einzelnen Forschern und deren Prophetenverständnis zunehmend schwierig wird, da nicht mehr Einzeldarstellungen einiger weniger Autoren das Forschungsgebiet Prophetie dominieren, sondern Einzelstudien zu unterschiedlichen Fragestellungen die Diskussionslage bestimmen.¹¹⁵

Ebenfalls signifikant für diesen Forschungszeitraum sind archäologische Funde, allen voran und für die Erforschung der Prophetie besonders wichtig die Entdeckung der mesopotamischen Stadt Mari. Schnell wurde die Frage laut, in welchem Verhältnis die dort gefundenen Texte zu den Überlieferungen des Alten Testaments stehen. Die Ausgrabungen am Südufer des Euphrats in den dreißiger Jahren (unter A. Parrot und J. Margueron) brachten eine Fülle von Tontafeln mit Wirtschafts- und Verwaltungstexten, aber eben auch mit prophetischem Inhalt ans Licht. Letztgenannte stammen hauptsächlich aus der Regierungszeit des Königs Zimri-Lim (ca. 1717-1695v.Chr.) und spiegeln die politische Lage des Stadtkönigtums wider, das zwar in jener Zeit eine letzte Blüte erlebte, aber kurze Zeit später (1695v.Chr.) durch den babylonischen König Hammurabi erobert wurde. Die Prophetien aus jener Zeit wurden -wie die Funde zeigen- brieflich übermittelt. Die Botschaften auf den Tafeln belegen sowohl spontane prophetische Eingebungen (Visionen und Träume) als auch konkrete Antworten auf gestellte Fragen (Pläne bzgl. eines Feldzugs o.ä.). Die formalen (Aufbau des Prophetenwortes mit Botenformel) wie inhaltlichen Ähnlichkeiten zwischen der Prophetie in Mari und in Israel¹¹⁶ haben die Forschung in besonderer Weise herausgefordert und gerade in den fünfziger Jahren eine Fülle von sowohl alttestamentlichen wie auch altorientalischen Arbeiten hervorgebracht.¹¹⁷ Man sollte nun meinen, dass diese spektakulären Funde das Verständnis der alttestamentlichen Prophetie auch als Gesamtphänomen tiefgreifend erfasst hätte. Doch diese Annahme lässt sich durch die Literatur nicht bestätigen. Es besteht bis heute eine große Unsicherheit im Blick

¹¹³ So auch Herrmann (1960): 356, der darauf hinweist, dass wertende Darstellungen in der damaligen Prophetenforschung selten geworden sind, ähnlich auch Wolff (1977): 547.

¹¹⁴ Es wird auf eine umfassende Auflistung der Arbeiten an dieser Stelle verzichtet, da die Literaturübersichten bei Fohrer (vgl. Anm. 112) und J.M. Schmidt (vgl. Anm. 112) und dazu die Aufsatzzusammenstellung von Neumann (1979) einen guten und detaillierten Überblick ermöglichen.

¹¹⁵ Aufgrund dessen wird auch die chronologische Einordnung der Positionen schwieriger. So orientiert sich die folgende Darstellung zwar auch weiterhin an den Lebensdaten der Autoren, sie bezieht aber zugleich auch zusammenhängende Problemstellungen mit ein.

¹¹⁶ Vgl. dazu die kurze Übersicht bei Heintz (1995): Sp. 712.

¹¹⁷ Neben der Übersetzung einiger Briefe aus Mari findet sich im 2. Band der Reihe 'Texte aus der Umwelt des Alten Testaments' eine kurze Einführung und eine gute Literaturübersicht, vgl. Dietrich (1986-1991): 83-93.

auf den Umgang mit religionsgeschichtlichen Vergleichstexten. Sicherlich ist durch die Funde im alten Orient deutlich geworden, dass die Prophetie kein spezifisch alttestamentliches Phänomen ist -die Exklusivität der biblischen Überlieferung in diesem Punkt also in Frage zu stellen ist- doch die Forschung hat kaum wirklich theologische Schlussfolgerungen daraus gezogen. Sie verhielt sich entweder apologetisch und kämpfte für die "Einmaligkeit" der biblischen Texte¹¹⁸ oder aber sie stellte die altorientalische Prophetie lediglich als Vorgeschichte zum Alten Testament dar, etwa im Sinne von prophetischen Vorläufern.¹¹⁹ Eine konstruktive Einarbeitung der Funde in eine Gesamtdarstellung der alttestamentlichen Prophetie jedoch fehlt. Dominiert wird die Forschung von einer Fülle von Beiträgen zu Spezialfragen.¹²⁰

Neben den Ausgrabungen in Mari ist an dieser Stelle auf eine für die Auseinandersetzung mit der alttestamentlichen Prophetie kaum zu unterschätzende Arbeit hinzuweisen: 1950¹²¹ veröffentlichte der jüdische Religionsphilosoph Martin Buber (1878-1965) seine Studie "Der Glaube der Propheten".¹²² Auch wenn sich die alttestamentliche Forschung nur in begrenztem Umfang mit dieser Arbeit Bubers auseinandersetzte -die christlichen Wissenschaftler blieben unter sich-, so haben viele Denkanstöße dieses Werkes doch Eingang in die Diskussion um das Prophetenverständnis gefunden. Dies betrifft vor allem die in der Forschung sonst kaum vertretene These, Prophetie sei in jedem Fall als Umkehrprophetie zu interpretieren.¹²³ Buber versteht die Prophetie daher nicht als Vorwegnahme der Zukunft: "Prophezeien heißt die Gemeinschaft, an die das Wort gerichtet ist, unmittelbar oder mittelbar vor die Wahl und Entscheidung stellen. Die Zukunft ist nicht etwas gleichsam schon Vorhandenes und daher Wißbares ... Wenn der Prophet das Heil als ein Künftiges verkündet, setzt er die 'Umkehr' der Gemeinschaft, ihre positive und völlige Entscheidung, in diesem Geschlecht oder einem der kommenden, voraus."¹²⁴ Buber schätzt also die Entscheidungsmächtigkeit des Menschen so hoch, dass daraus auch die Möglichkeit erwächst, die Zukunft zu bestimmen. Seine These von der Umkehrprophetie "erprobt" Buber im Verlauf seiner Studie in der kritischen Auseinandersetzung mit einzelnen Propheten.¹²⁵ Im Blick auf die Unheilsansagen im Amosbuch argumentiert Buber beinahe psychologisch, indem er die Auffassung vertritt, Amos habe sich der drastischen Rede als pädagogisches Mittel bedient, um die Menschen zur Umkehr zu

¹¹⁸ Vgl. z.Bsp. Wolff (1955): 447ff.

¹¹⁹ Vgl. z.Bsp. die Darstellung bei Koch (1997): 478-480.

¹²⁰ Einen konstruktiven Beitrag bietet Jeremias (1994): 483-494, vgl. dazu Anm. 186, weiterführend auch Weippert (1988): 287-319.

¹²¹ Hier zitiert nach der Werkausgabe von (1964): 231-484.

¹²² Die folgende Darstellung markiert lediglich -auch für die alttestamentliche Forschung- wichtige Punkte der Arbeit Bubers, sie beansprucht in keiner Weise als umfassende Kritik verstanden zu werden.

¹²³ Dieser Meinung hat sich prononciert bisher nur Fohrer (1969): 275.269ff; ders. (1967): 31.36.240 angeschlossen.

¹²⁴ Buber (1964): 238.

¹²⁵ Vgl. Buber (1964): 337-484. Amos, Hosea und Jesaja werden unter der Überschrift "Die Wendung zum Kommenden"; Micha, Jeremia, Ezechiel und Deuterijosaja unter der Überschrift "Der Gott der Leidenden" behandelt.

bewegen.¹²⁶ Seine Ausführungen enden mit einer Deutung des Gottesknechts, den er mit Israel identifiziert,¹²⁷ denn Israel habe -u.a. in der Diaspora- Leid ertragen und für andere getragen. Nach Beendigung des Exils und nachdem sich die Hoffnungen Deuterocesajas auf eine messianische Zeit nicht erfüllt hatten, sei Israel, gestützt durch das Wissen, dass Gott ein Gott der Leidenden sei ("Leidensmysterium"), mit dieser neuen Deutung durch die Geschichte gegangen.¹²⁸

Ein zweiter wichtiger Gedanke durchzieht das Werk Bubers: die Vorstellung der Propheten als Ausleger der Thora. Die Prophetie stellt von daher auch nicht etwas ganz Neues dar, sondern ist zu verstehen als lebendige Auseinandersetzung mit dem Gesetz. Aber nicht nur das. Anders als die meisten Exegeten vor und nach ihm entwickelt Buber sein Verständnis der Prophetie nicht nur in Auseinandersetzung mit der Schriftprophetie, sondern beginnt seine Untersuchung mit einer Interpretation des Deborahliedes (Ri 5). Von dort aus zieht er -dem hebräischen Kanon gemäß¹²⁹ - die Linie der Prophetie bis zu den Schriftpropheten aus.¹³⁰

Es ist Kraus darin Recht zu geben, dass man die Einzelwerke Bubers kaum verstehen kann, ohne seine religionsphilosophischen Grundeinsichten zu kennen.¹³¹

Denn in der Tat haben viele Ausführungen Bubers ihren Ursprung in der Überzeugung des Autors, dass die Beziehung des Menschen zu Gott (wie auch die Beziehung der Menschen untereinander) als eine *Ich - Du - Beziehung* zu verstehen ist.¹³² Buber beschreibt den Kontakt des Menschen zu Gott als *dialogischen Prozess*, der durch Offenheit gekennzeichnet ist. In dieser Interpretation ist dann auch Platz für die als Umkehr verstandene Gerichtsprophetie.

2.7. Gerhard von Rad

Gerhard von Rad (1901 - 1971) widmet sich der Prophetie im zweiten Band seines Gesamtentwurfs zur Theologie des Alten Testaments (1960): "Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels"¹³³. In den drei Hauptteilen beschreibt er erstens die Prophetie allgemein (Schriftlichkeit der Prophetenworte, Berufung, Wort Gottes, Traditionen u.ä.), stellt zweitens die einzelnen prophetischen Bücher¹³⁴ vor und skizziert drittens Verstehensmöglichkeiten des Alten Testaments aus der Blickrichtung des Neuen Testaments.

¹²⁶ Vgl. Buber (1964): 345.

¹²⁷ Anders versteht Kraus die Auslegung Bubers und meint, Buber habe auch den Propheten selbst als möglichen Knecht verstanden, vgl. Kraus (1952/53): 75.

¹²⁸ Vgl. Buber (1964): 438f.

¹²⁹ Danach gehören die Geschichtsbücher zu den prophetischen Büchern ("vordere Propheten").

¹³⁰ Kritisch dazu Fohrer (1952): 338. - Es fällt auf, dass Buber keinen der nachexilischen Propheten detaillierter vorstellt. Seine Darstellung endet mit Deuterocesaja.

¹³¹ Kraus (1952/53): 59ff. Kraus äußert sich ansonsten eher kritisch zum Prophetenverständnis Bubers und wirft ihm vor, durch seine Fixierung auf die Thora das wirkliche Anliegen der Propheten zu verkennen.

¹³² Dabei versteht Buber Gott als das ewige Du.

¹³³ Hier zitiert nach der 10.. Aufl. von (1993).

¹³⁴ Einen kurzen Überblick zu Inhalten und Bewertungen von Rads bezüglich einzelner prophetischer Überlieferungen bietet Crenshaw (1979): 85-96.

Es ist an dieser Stelle unmöglich, die vielen Einzelbeobachtungen von Rads ausführlich zu würdigen.¹³⁵ Hauptaugenmerk liegt daher auf den Beobachtungen, die grundlegend neue Aspekte für das Prophetenverständnis erbracht haben und in der Forschung kontrovers diskutiert wurden.¹³⁶

Von Rad versteht die Prophetie in erster Linie als "ein einziges aktualisierendes Gespräch mit der Überlieferung"¹³⁷. In ihren Aussagen, so versucht von Rad nachzuweisen, greifen sie stets auf bereits vorhandene Traditionen zurück - ERWÄHLUNG, EXODUS, DAVID, ZION und später auch SCHÖPFUNG¹³⁸ -, prägen diese um und machen sie für die neue geschichtliche Situation fruchtbar.¹³⁹ In Analogie zu dem Wirken Gottes in der Vergangenheit interpretieren die Propheten ihre Zeit. Nicht grundsätzlich Neues sei daher von ihnen zu erwarten, sondern nur die kritische Anwendung bereits bekannter Traditionen auf die Gegenwart.¹⁴⁰ Aus dieser besonderen prophetischen Lesart ergibt sich für Israel nach Meinung der Propheten ein negatives Bild. "Hinsichtlich der alten Jahweüberlieferungen stellen sie (die Propheten, K.B.) sich also mit ihnen auf einen Boden; aber es ist, als läsen sie aus diesen Überlieferungen etwas völlig anderes heraus; denn die Propheten sind der Meinung, dass diese Überlieferungen nicht das Heil Israels begründen, sondern sich vielmehr gegen Israel wenden. Dabei verstehen sie sich keineswegs als die revolutionären Sprecher einer sozialen Gruppe. Zug um Zug kann man sehen, wie sie dabei Sätze des alten Gottesrechts praktizieren."¹⁴¹ Die Heilsgeschichte, so resümieren die vorexilischen Propheten, ist

¹³⁵ Wenig aussagekräftig sind die Ausführungen von Kraus (1988): 507f zum zweiten Band der Theologie von Rads. Während er zum ersten Band noch Thesen und Inhalte vorstellt, bleiben seine Ausführungen zum zweiten Band pauschal und ohne Differenzierungen. Vgl. Kraus (1988): 507f.

¹³⁶ Schärfster Kritiker von Rads ist der Alttestamentler Georg Fohrer, der sich ausführlich mit den Thesen Rads auseinandersetzt, vgl. Fohrer (1967): 24 - 28. Grundzüge seiner Kritik werden im folgenden in den Fußnoten referiert. Einen guten Überblick über weitere Positionen gibt Schmidt (1972): 55-59.

¹³⁷ Von Rad (1993): 183. Demgegenüber geht Fohrer von einer größeren Unabhängigkeit der Propheten aus. Sie seien nicht an alte Traditionen gebunden, sondern bedienten sich ihrer frei von vorgeschriebenen Deutungen. Auch die Reduzierung auf einige wenige Traditionskomplexe hält Fohrer für unwahrscheinlich. Vgl. Fohrer (1967): 25.

¹³⁸ "Während Hosea in der Exodustradition steht, kennt Jesaja nur die Heilssetzungen der David- und der Ziontradition. Bei Jeremia und Hesekiel und vollends bei Deuterocesaja steht wiederum die Exodustradition im Vordergrund." Von Rad (1993): 126, zu Schöpfungsaussagen in der Prophetie Deuterocesajas, vgl. ders. (1993): 250.

¹³⁹ Eindrücklich die Auslegung von Rads (1993): 129 - 133 zum Tag Jahwes, in der er die enge Verbindung zwischen der alten Jahweüberlieferung (dort war der Tag Jahwes immer verbunden mit einer kriegerischen Aktion) und den nach Meinung von Rads nicht-eschatologischen Aussagen der Propheten (Am 5; Jes 2; 13; 34; Joel 2; Zeph 1 u.a.) zu diesem Tag nachweist. "Die Propheten waren aber der Meinung, dass sich Jahwes letzter Aufbruch gegen seine Feinde unter ähnlichen Zeichen ereignen wird wie in den alten Zeiten." Von Rad (1993): 133.

¹⁴⁰ Fohrer behauptet demgegenüber, die prophetische Überlieferung könne sich nur sehr begrenzt auf alte Traditionen berufen, da diese literarischen Überlieferungen zu einem großen Teil noch gar nicht vorgelegen haben. "Zur Zeit der vorexilischen Propheten bestanden die Geschichtstraditionen, auf die er (von Rad, K.B.) sich beruft, nämlich erst bruchstückhaft und in Ansätzen. Gerade diejenigen, die theologisch am stärksten betont sind, müssen zugleich als die jüngsten bezeichnet werden - die deuteronomistische Theologie und die priesterschriftliche Quellenschrift des Hexateuchs." Fohrer (1967): 24.

¹⁴¹ Von Rad (1993): 185. Differenzierter dazu Zimmerli (1980): 216-235, der einzelne prophetische Überlieferungen und ihre möglichen Rückbezüge auf das Gottesrecht untersucht. Fohrer stellt zwar das Wissen der Propheten über alte Rechtssatzungen nicht gänzlich in Frage, weist aber darauf hin, dass es bei

zu einem vorläufigen Ende gekommen: Die Geschichte war ein großer Fehlschlag.¹⁴² Doch von Rad bleibt nicht bei den Unheilsverkündigungen der Propheten stehen, sondern weist darauf hin, dass die Propheten in ihren eschatologischen Aussagen¹⁴³, die er auch für die vorexilische Prophetie annimmt, eine neue mögliche Heilsgeschichte für Israel ankündigen. Nur von diesen Heilsaussagen, die sich wiederum an den alten Traditionen orientieren,¹⁴⁴ kommt auch die Gesetzespredigt in ein rechtes Licht.¹⁴⁵ Die Propheten wissen um ein neues Handeln Jahwes.¹⁴⁶

Aufgrund dieser traditionsgeschichtlichen Lesart der prophetischen Bücher kommt von Rad zu dem Schluss, dass man von den Propheten keine „*Lebensbilder*“, d.h. Biographien erstellen kann.¹⁴⁷ Das Interesse an den Persönlichkeiten sei gegenüber der Interpretation der Traditionen vergleichsweise gering, so argumentiert von Rad und verweist auf die doch nur spärlichen Angaben der Bücher zum Lebensweg der Propheten. „Hätte der Erzähler von Amos 7, 10ff. die Absicht gehabt, etwas von dem Lebensweg des Amos mitzuteilen, wie hätte er dann seinen Bericht so schließen können, wie er ihn geschlossen hat, nämlich ohne den Leser darüber zu informieren, ob der Prophet dem Ausweisungsbefehl nun Folge geleistet hat oder nicht.“¹⁴⁸ Von Rad setzt sich mit diesen Beobachtungen sehr deutlich von den zuvor referierten Propheteninterpretationen ab, die die Einzelpersönlichkeiten sehr stark in den Mittelpunkt rückten (vgl. besonders Gunkel).¹⁴⁹

Im Blick auf die prophetischen *Redeformen* erläutert von Rad, die Propheten hätten sich sehr unterschiedlicher Gattungen bedient und diese als „Gefäß“¹⁵⁰ für ihre Botschaften verwendet.¹⁵¹ Da die Propheten von Hause aus Redner waren, wurden zunächst kleine Sprucheinheiten von den Propheten selbst oder ihren Schülern zusammengestellt. Die dann einsetzende Fortschreibung der prophetischen Bücher sei der Überzeugung zu verdanken, dass ein prophetisches Wort -auch wenn es sich bereits erfüllt habe- im Laufe der Geschichte nicht an Bedeutung verliert. Dieser „produktive Traditionsprozeß“¹⁵², der Ergänzungen, Umdeutungen und Neuakzentuierungen einschließt, ist für das Wachsen der prophetischen

ihrer Verkündigung letztlich auf die „konzentrierte Grundform: Gutes tun“ ankäme. Fohrer (1967): 27; ders. (1961): 27.

¹⁴² Von Rad (1993): 187.

¹⁴³ Zur Eschatologisierung der Geschichte durch die Propheten vgl. von Rad (1993): 121-129.

¹⁴⁴ Neue Landnahme (Hosea); neuer David (Jesaja); neuer Bund (Jeremia), vgl. von Rad (1993): 127f.

¹⁴⁵ Vgl. von Rad (1993): 192.

¹⁴⁶ Demgegenüber spricht Fohrer von der inneren und äußeren Wandlung des sündigen Menschen. Eine einfache Umkehr des Menschen zu Jahwe sei nicht denkbar (Jer 13,23). „Wenn sie nicht im Gericht untergehen wollen, besteht die einzige Möglichkeit der Rettung darin, dass sie durch die Traditionen hindurch und über die Traditionen hinweg, die ihre Sünde nicht verhindert oder sie - wie die kultischen Traditionen - sogar herbeigeführt haben, den Weg in ein neues Dasein gehen.“ Fohrer (1961): 29. Wie man sich konkret eine solche „Erlösung“ vorzustellen habe, bleibt allerdings unklar.

¹⁴⁷ Vgl. von Rad (1993): 43ff

¹⁴⁸ Von Rad (1993): 43. Andere Beispiele folgen.

¹⁴⁹ Vgl. auch Clements (1996): 3ff zu der Theologie von Rads.

¹⁵⁰ Von Rad (1993): 46.

¹⁵¹ Auf virtuose Weise hätten die Propheten sakrale und profane Redeformen für ihre Zwecke verwendet, vgl. von Rad (1993): 46f.

¹⁵² Von Rad (1993): 54.

Überlieferungen verantwortlich.¹⁵³ Von Rad würdigt diesen Prozess durchgehend positiv und hält eine Trennung zwischen echten und unechten Prophetenworten dann für unbedeutend, wenn sie zu einer negativen Wertung der späteren (d.h. unechten) Prophetenworte führe.¹⁵⁴

Von Rad schlussfolgert: „Sind die Prophetenworte derart mit Israel durch die Geschichte gegangen und haben sie auch über ihre erste Verkündigung hinaus ihren Charakter als Botschaft behalten, so muss ihre Interpretation durch die Späteren eine elastische gewesen sein; denn das Wort erreicht die späteren Empfänger nur durch eine ‘Adaption’ seines Gehaltes.“¹⁵⁵ Ihre letzte Aktualisierung, so meint von Rad, haben die prophetischen Überlieferungen durch das Neue Testament erhalten.

2.8. Siegfried Herrmann

Siegfried Herrmann (*1926) hat umfangreich und vielseitig zur Prophetie, besonders zu Jeremia, gearbeitet und dabei grundlegende Neuinterpretationen zum Verständnis des Phänomens vorgestellt.¹⁵⁶ Es gehört zu den Überzeugungen Herrmanns, dass der israelitischen Prophetie welthistorische Bedeutung zukommt: Judentum, Christentum und Islam hätten von dieser Bewegung profitiert und stünden bis heute im Wirkungskreis (u.a. auch hinsichtlich religionsphilosophischer Denksysteme) des alttestamentlichen Phänomens. Die charakteristische Verbindung von Religion und Recht, d.h. Glaube und Ethos, ist für diese großangelegte Wirkungsgeschichte verantwortlich.¹⁵⁷ Besonders im Blick auf die wechselhafte Geschichte Israels, wie sie das Alte Testament beschreibt, ist die Funktion der Prophetie bedeutsam. Die Propheten, so Herrmann, haben dafür Sorge getragen, dass Israel auch im Exil „die Fäden zur Geschichte nicht zerriß, sondern unerbittlich seine Schwächen aufdeckte und zu einem neuen Anfang mit dem alten Gott - auf der Grundlage eines neuen Bundes - bereit war.“¹⁵⁸

Weitaus stärker als seine Vorgänger bindet Herrmann die Prophetie an die konkrete Geschichte Israels.¹⁵⁹ In seinem vielbeachteten Aufsatz „Ursprung und Funktion der Prophetie im alten Israel“ (1976)¹⁶⁰ entwickelt er sein Prophetenverständnis aus der Geschichte der Prophetie heraus. Herrmann beginnt mit einer Skizzierung und

¹⁵³ Vgl. von Rad (1993): 54ff.

¹⁵⁴ Kritisch dazu auch Fohrer, der von Rad eine flächige Lesart der Texte vorwirft, die nicht zu unterscheiden vermag, welche Prophetenworte als authentisch gelten und welche nicht (z.Bsp. im Blick auf Jes 9,1-6; 11,1-9). Vgl. Fohrer (1967): 24f.

¹⁵⁵ Von Rad (1993): 57.

¹⁵⁶ Vgl. Bibliographie in der Festschrift für Herrmann, Prophetie und geschichtliche Wirklichkeit im alten Israel (1991): 469-476.

¹⁵⁷ Vgl. Herrmann (1976): 59.

¹⁵⁸ Herrmann (1967): 27.

¹⁵⁹ Aufgrund dieser Gewichtung wundert es nicht, dass Herrmann sich in seinen Arbeiten nicht nur den prophetischen Überlieferungen zugewandt hat, sondern 1973 (²1980) eine Geschichte Israels entwarf, die bis heute als eines der Standardwerke dieses Forschungszweiges bezeichnet werden kann.

¹⁶⁰ Ebenfalls erwähnt werden muss die 1967 erschienene Studie: Prophetie und Wirklichkeit in der Epoche des babylonischen Exils, in der Herrmann die prophetischen Botschaften als Schlüssel für die Bewältigung des Exils beschreibt. Vgl. dazu auch den Forschungsüberblick von Schmidt (1972): 51-53.

Charakterisierung der vorklassischen Prophetie¹⁶¹ -lässt aber auch religionsgeschichtliche Vergleichstexte nicht außer Acht¹⁶²- und kommt durch die Auseinandersetzung mit diesen "Vorläufern" zur Schriftprophetie. Er erarbeitet Unterschiede und Ähnlichkeiten und stellt den Wandel der Prophetie von der Frühgeschichte bis in nachexilische Zeit dar. Herrmann beobachtet u.a., dass die Schriftpropheten stärker als ihre Vorgänger das Staatsganze im Blick haben, großangelegte Fehlentwicklungen aufzeigen und die oft düsternen Konsequenzen benennen. Ihr besonderes Augenmerk liegt dabei auf der Außenpolitik Israels, hier ziehen sie die Verantwortlichen für ihre politischen Wagnisse zur Rechenschaft.¹⁶³ Dass die Prophetie in nachexilischer Zeit dann mehr oder weniger zum Stillstand kommt, begründet Herrmann mit der historischen Situation: Die staatliche Selbständigkeit und das Königtum waren die Voraussetzungen und Reibungspunkte für die alttestamentliche Prophetie.¹⁶⁴

Doch die Propheten sind nicht nur kritische Berater und aufmerksame Zeitgenossen, Herrmann versteht die Propheten in erster Linie als *Künder göttlicher Botschaften*, die durch ihre Berufung im Auftrag Jahwes reden.¹⁶⁵ Da sie sich ganz dem Konzept ihres "Auftraggebers"¹⁶⁶ verpflichtet fühlten, war ihre Position gegenüber ihrem Volk weitgehend unabhängig: Sie waren sowohl Königsmacher wie auch Königskritiker.¹⁶⁷ Die Kriterien für ihre Verkündigungen lieferten ihnen die religiösen Verpflichtungen und Bindungen Israels gegenüber seinem Gott.¹⁶⁸ Die Propheten beurteilen Israel in seiner Relation zu Jahwe, der sich als dynamischer Gott¹⁶⁹ erweist, der in der Geschichte durch konkrete Taten für die Menschen erfahrbar ist.¹⁷⁰ In Bezug auf die Anbindung an religiöse Traditionen betont

¹⁶¹ Herrmann (1976): 19-28. Hier versucht Herrmann u.a., das Verhältnis von Sehern (הַרְאֵה) und Propheten (נְבִיאִים) zu klären und kommt zu dem Ergebnis, dass zur Zeit Samuels der Begriff "Seher" für einzelne charismatische Persönlichkeiten verwendet wurde, Prophetengruppen demgegenüber mit dem Begriff "Prophet" bezeichnet wurden, der eine negative Konnotation enthält (vgl. 1 Sam 10,10ff; eine Ausnahme bildet der Prophet Nathan, der zwar in den Texten als Prophet bezeichnet wird, aber doch eher als "Diplomat" und Berater des Königs wirkte). Herrmann weist in diesem Zusammenhang auch auf Am 7,10-17 hin und interpretiert die Stelle so, als habe Amos mit dem Hinweis auf seinen angesehenen Zivilerwerb sich von den Prophetengruppen absetzen wollen. Erst später sei der Begriff "Prophet" im positiven Sinne auch für Einzelpersonen verwandt worden.

¹⁶² In diesem Zusammenhang verweist er auf die prophetischen Texte aus Mari, den Bericht der Reise des ägyptischen Beamten Wen-Amon nach Byblos, die aramäische Inschrift des Königs ZKR von Hamath. Vgl. Herrmann (1976): 16-19. Ähnlichkeiten mit den prophetischen Überlieferungen des Alten Testaments sieht Herrmann vor allem im Blick auf die charismatische Begabung, doch anders als in den altorientalischen Überlieferungen hätten die Propheten des Alten Testaments religiöse Funktionen mit geschichtlicher Wirkung inne gehabt, die ohne religionsgeschichtliche Parallele blieben.

¹⁶³ Vgl. Herrmann (1976): 30. 42.

¹⁶⁴ Vgl. Herrmann (1976): 41.

¹⁶⁵ Die Berufung trifft, so Herrmann "undisponierte Einzelpersönlichkeiten", die durch dieses Erlebnis über eine charismatische Gabe verfügen. Vgl. Herrmann (1976): 31.

¹⁶⁶ Herrmann (1976): 24.

¹⁶⁷ Das Phänomen "Kultprophetie" hält Herrmann aufgrund der wenigen Hinweise auf eine solche institutionelle Anbindung für unwahrscheinlich. Vgl. Herrmann (1976): 32.

¹⁶⁸ Vgl. Herrmann (1976): 23.

¹⁶⁹ Die Propheten erfahren Jahwe als persönlichen Gott, der sich in die Geschichte als Korrektiv einschaltet. "Gott ist gegenwärtig Korrelat richtiger Praxis." Herrmann (1971): 664.

¹⁷⁰ "...es herrscht nicht jener intentional vernichtende 'Feldweibelblick', der nur das Negative sieht, weil er es sucht; prophetische Kritik entsteht aus positiver Einsicht, im Wissen um das Bessere, unter dem Zwang des Richtigen." Herrmann (1971): 655.

Herrmann weitaus stärker als Gerhard von Rad das z.Z. des Königtums besonders tief verankerte “Stammesdenken”.¹⁷¹ In Korrespondenz mit der konkreten Geschichte und den religiösen Traditionen entwickeln die Propheten Perspektiven für die Geschichte ihres Volkes.¹⁷² Dabei gehen die heilvollen Aussagen nur selten über die nächstfolgende Generation hinaus (eine Fernperspektive bleibt der Apokalyptik vorbehalten), die Propheten machen in der Regel zeitgebundene Aussagen.

Konstitutiv für das Prophetenverständnis Herrmanns ist die Annahme, die kritische Analyse der Gegenwart sei die Ursache für das Eingreifen Gottes in die Geschichte. *“In diesem Zusammenhang gehört es zur Pragmatik im Denken der Propheten, dass sie innenpolitische Entwicklungen in einer uns nicht mehr voll einsichtigen, für die damalige Zeit aber wohl unausweichlichen Kausalitätsbeziehung zu außenpolitischen Katastrophen sahen, genauer gesagt, dass sie den Eingriff fremder Mächte in Israel als göttliche Strafe für innenpolitische Verfehlungen deuteten.”*¹⁷³ (Hervorhebung K.B.) Hierzu sind zwei Anmerkungen notwendig:

1. Herrmann weist darauf hin, dass der Kausalzusammenhang von sozialen und politischen Verfehlungen und die Voraussage von Katastrophen für die Propheten im Rahmen des Tun-Ergehen-Zusammenhangs zwar einsichtig, auf heutige Verhältnisse aber nicht ohne weiteres übertragbar ist. Es handelt sich um ein antikes Denkschema.

2. Herrmann versteht das Eingreifen Gottes als ein voraussehbares Ereignis. Nicht unbegründet oder spekulativ seien die Aussagen der Propheten, sondern an der konkreten Geschichte ablesbar.¹⁷⁴ Prophetie hat also nicht in erster Linie mit Zukunft zu tun,¹⁷⁵ sondern mit einem konkreten Wissen über die gegenwärtige Wirklichkeit, die sie aufzudecken vermag.¹⁷⁶ Für die “sachgemäße” Erschließung der Gegenwart ist aber wiederum die Kenntnis der Vergangenheit (d.h. der

¹⁷¹ “Man versteht das alte Israel auch in der Phase seiner Königszeit am besten unter der Voraussetzung seines tief eingewurzelten Stammesdenkens. Die Überlieferung von den ‘zwölf Stämmen’, als historisches Faktum vorstaatlicher Zeit quellenmäßig ungesichert, später idealisiert und als eine Art ältere Verfassungsform in die Frühzeit projiziert, spiegelt deutlich diese Form des Selbstverständnisses. Dabei kommt es weniger auf die Zwölfzahl an, vielmehr auf die Überzeugung, dass Israels Gott die für alle letztlich verpflichtende Instanz war.” Herrmann (1976): 23.

¹⁷² Bezüglich der Redeform der Propheten erläutert Herrmann, dass die zunächst mündlichen Vorträge der Propheten im Laufe der Geschichte mehr und mehr in den Hintergrund treten und in nachexilischer Zeit eine bewusst konzipierte prophetische Literatur entstünde. In diesem Zusammenhang verweist Herrmann auf die Ergebnisse der Forschung, die sich in großem Umfang mit der Entstehung der Prophetenbücher auseinandersetzt. Die Exegese, mit Form- und Gattungsgeschichte, Traditions- und Redaktionsgeschichte gekennzeichnet, hat inzwischen den Rang der “Literaturwissenschaft” erreicht. Vgl. Herrmann (1976): 35.

¹⁷³ Herrmann (1976): 40. Konträr zu dieser Auffassung stehen die Ausführungen von Schmidt (1971), die in Pkt. 2.11. näher erläutert werden. Es gibt darüber hinaus wenig kritische Stimmen zu dem Prophetenverständnis Herrmanns.

¹⁷⁴ Vgl. Herrmann (1976): 40f. Noch deutlicher sagt Herrmann dies bereits (1967): 6. “Es ist durchaus keine Vergrößerung zu sagen, dass echte Prophetie auf einem alle Tiefen der Erkenntnis umfassenden Gegenwartsbewusstsein beruht, dass die Erkenntnis gegenwärtiger Wirklichkeit bis in ihre letzten Möglichkeiten hinein sogar die erste, aber auch einzige Voraussetzung zu echter prophetischer Aussage ist.”

¹⁷⁵ Herrmann grenzt auf diese Weise die Prophetie von der Mantik ab.

¹⁷⁶ Herrmann (1967): 6; ders. (1960): 356.

religiösen Traditionen) notwendig.¹⁷⁷ Auf diese Weise verschränkt Herrmann die Zeitdimensionen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, wobei er den Gegenwartsbezug prophetischer Aussagen besonders betont: Prophetische Aussagen sind situationsgebunden.

Es spricht für den Entwurf Herrmanns, dass er seine geschichtlichen und exegetischen Beobachtungen zur Prophetie immer wieder auch in Bezug zur aktuellen Situation seiner Zeit gesetzt hat.¹⁷⁸ Seine Grundüberzeugung, dass Prophetie auf die gegenwärtige Situation bezogen ist, aus deren Analyse sich bestimmte Konsequenzen ergeben, erleichtert Herrmann die Übertragung in andere - auch moderne - Lebenszusammenhänge. Doch Herrmann weiß auch, dass sich das prophetische Denken, in dem sich Gott und Empirie, d.h. religiöse Überzeugungen und reale Geschichte entsprechen und nicht zwei Bereiche autonomer Gesetzlichkeiten sind, nicht mehr unkritisch auf heutige Verhältnisse übertragen lässt. Unser durch die Aufklärung geprägtes analytisches Denken, in dem Gott und Welt zwei voneinander getrennte Größen sind, macht eine einfache Applikation unmöglich. Die prophetischen Aussagen können aber auch für unsere Zeit noch "gefährlich" sein, so Herrmann, weil sie die Wirklichkeit (und unser Verständnis davon) unnachlässig herausfordern.¹⁷⁹ "Es gibt keine Imitation, aber es gibt eine Vergegenwärtigung des prophetischen Erkenntnisweges, solange wir dazu bereit sind, geschichtliche Erfahrungen und den aktuellen Anspruch Gottes als korrespondierende Glieder göttlichen Redens anzuerkennen."¹⁸⁰

2.9. Hans Walter Wolff

Hans Walter Wolff (1911-1992), ein Alttestamentler, der sich der kerygmatischen Wort-Gottes-Theologie verpflichtet weiß, hat sich der Prophetie in vielen kleineren Studien gewidmet.¹⁸¹ In einem Aufsatz von 1955 "Hauptprobleme alttestamentlicher Prophetie" hat er exegetische Ergebnisse und theologische Fragestellungen seiner Zeit erörtert und dazu Position bezogen. Auch spätere Arbeiten weichen nicht von den hier grundsätzlich getroffenen Entscheidungen ab, wenngleich sie manche Beobachtungen präzisieren, bzw. sich auch neueren wichtigen Einzelfragen zuwenden. Die folgende Darstellung orientiert sich daher schwerpunktmäßig an dieser frühen Arbeit Wolffs, arbeitet aber auch jüngere Studien mit ein.

Wolff versucht zunächst, die israelitische Prophetie von vergleichbaren altorientalischen Phänomenen abzuheben.¹⁸² Er räumt zwar ein, dass in Bezug auf

¹⁷⁷ "Das Wort des Propheten wird zu einem Konzentrat hochaktueller Erkenntnis, wo es begriffen wird als die Aufdeckung der Wirklichkeit schlechthin, die aus der Vergangenheit erwachsen, die Gegenwart zwar belastet, aber darum die Hoffnung auf Zukunft nicht ausgelöscht hat." Herrmann (1967): 7.

¹⁷⁸ Vgl. Herrmann (1971): 650-664; ders. (1960): 341-362.

¹⁷⁹ Vgl. Herrmann (1971): 664.

¹⁸⁰ Herrmann (1960): 362.

¹⁸¹ Vgl. Bibliographie bei Wolff (1987): 157-195, zu einzelnen traditionsgeschichtlichen Arbeiten vgl. Kraus (1988): 469f.

¹⁸² "...die theologische Forschung [kann, K.B.] nicht nachlassen, das wahrhaft Unvergleichliche aufzuspüren, um aus seiner Existenz und Wirkung Konsequenzen zu ziehen." Wolff (1955): 446.

Form (Mari)¹⁸³ und stoffliche Motive (Ägypten)¹⁸⁴ Ähnlichkeiten nicht zu übersehen sind, doch greife die israelitische Prophetie in ihren grundsätzlichen Anfragen, in denen “die Existenz der Angesprochenen total in Frage”¹⁸⁵ gestellt wird, weiter als die zeitlich vor ihr entstandenen Überlieferungen.¹⁸⁶ Die Propheten Israels, so Wolff, bereiten die Menschen auf die Konfrontation mit Gott vor.¹⁸⁷ Dabei versteht Wolff die Menschen nicht als Gegenspieler Gottes, sondern als Gesprächspartner in der Geschichte, die von Gott gelenkt wird.¹⁸⁸

Wie gegen religionsgeschichtliche Nivellierungen, so wendet sich Wolff auch entschieden gegen psychologische Deutungen, die die Propheten entweder als berauschte Ekstatiker¹⁸⁹ oder als durch ihr Unterbewußtsein beeinflusste Personen begreifen wollen. Diesen Beobachtungen setzt Wolff die Vermutung entgegen, die Propheten hätten in einem Zustand des *gesteigerten Wachbewußtseins*¹⁹⁰ ihre Botschaften empfangen.¹⁹¹ Die Propheten werden also durch die Berufung nicht ihrer selbst beraubt, sondern gelten als autoritative Ausleger des empfangenen Wortes.¹⁹² Ebenso charakteristisch wie die Berufung ist auch das *Leiden* der Propheten, das besonders in den Konfessionen Jeremias thematisiert wird. Ihr

¹⁸³ Wolff (1955): 447f.

¹⁸⁴ Wolff (1955): 451: Prophezeihungen des Neferehu. Kritisch dazu Herrmann (1963): 47-65.

¹⁸⁵ Wolff (1955): 449.

¹⁸⁶ Ähnlich geht auch Jeremias (1994) bei seiner Darstellung zum Proprium der alttestamentlichen Prophetie vor: In einem Vergleich zwischen den Briefen aus Mari und den prophetischen Überlieferungen arbeitet er Unterschiede in Form und Inhalt heraus. Dabei kommt er zu einer der These Wolffs vergleichbaren Beobachtung: Im Alten Testament geht es um grundsätzliche theologische Fragen. “Es geht um die Bindung Gottes an seine Menschen und um die Frage, unter welchen Umständen diese Bindung gelöst wird.” (487) Dagegen sind es Alltagsprobleme, denen sich die Propheten Maris zugewendet hätten - es sind keine das Gottesverhältnis als Ganzes betreffende Äußerungen. Darüber hinaus stellt Jeremias fest, dass die Verschriftung der Prophetenworte verschiedene Wege ging. Während man in Israel Prophetenworte systematisch sammelte, redigierte und aktualisierte, um sie für spätere Generationen zu erhalten, gab es in Mari keine “redaktionskritische Bewegung”, die die Texte zusammenstellte und überarbeitet hätte. Die Worte waren an aktuelle Vorkommen gebunden und hatten dann ihren Dienst getan. Vgl. Jeremias (1994): 483-494.

¹⁸⁷ Vgl. Wolff (1987, 1. Aufl. 1977): 47.

¹⁸⁸ Vgl. Wolff (1968, 1. Aufl. 1960): 323. Hier stellt sich allerdings die Frage, ob die Vorstellung vom Menschen als Gesprächspartner Gottes und der angedrohte Untergang für Israel harmonieren können. Welcher Mensch wird schon seiner eigenen Vernichtung zustimmen. Ein hierarchisches Verhältnis muss hier vorausgesetzt werden.

¹⁸⁹ Vgl. Wolff (1955): 453f; ders. (1987; 1. Aufl. 1984): 31.

¹⁹⁰ Vgl. Wolff (1955): 454; Wolff (1987; 1. Aufl. 1984): 32f. “Dann wird man vielleicht an besten von einer Stufe *exaltierten Wachbewußtseins* sprechen. Mit dem rationalen Element persönlichen Bewußtseins ist das Moment leidenschaftlicher Erregung über ganz ungewöhnliche Einsichten verbunden. Hier war uns wichtig zu zeigen, dass der Gedanke an Ekstase und mythische Einung für die klassische Prophetie zum Verständnis ungeeignet ist.” Mit dieser These wendet sich Wolff u.a. gegen Gunkel, der die Ekstase als Grunderlebnis vieler Propheten beschrieb, vgl. oben II 2.4. Hermann Gunkel.

¹⁹¹ Auch die Anbindung an kultische Institutionen hält Wolff für unwahrscheinlich, Prophetie und Institution stünden vielmehr in einem Spannungsverhältnis zueinander (u.a mit Verweis auf Am 7,10-17), vgl. dazu die Einzeluntersuchung Wolffs “Prophet und Institution im Alten Testament” (1987; 1. Aufl. 1985): 50-64.

¹⁹² Wolff (1987, 1. Aufl. 1978): 12f. Als ebenso charakteristisch für die Prophetie benennt Wolff auch das *Leiden* und die *Anfechtung*, denen die Propheten ausgesetzt sind. Besonders bei Jeremia und Deuterocesaja gehören Leiden der eigenen Person und Verkündigung eng zusammen. Vgl. Wolff (1987, 1. Aufl. 1978): 22-24.

Auftreten ist okkasionell, d.h. es ist nicht an bestimmte festliche Anlässe noch an Institutionen gebunden.¹⁹³

Was aber sind die Inhalte der prophetischen Verkündigung? Wolff stellt -im Blick auf die vorexilische Prophetie-¹⁹⁴ drei Themenkomplexe vor, zu denen die Propheten Stellung bezogen haben: gesellschaftliches Leben, Außenpolitik und gottesdienstliche Praxis.¹⁹⁵ Doch die prophetische Kritik an den bestehenden Verhältnissen hat nicht die Funktion, die Menschen zur Umkehr zu bewegen -Wolff widerspricht damit der Auffassung Fohrers, die vordringliche Aufgabe der Propheten sei die Rettung des schuldigen Menschen-¹⁹⁶, sondern die Gegenwartskritik begründet die bereits sicheren Zukunftsaussagen. So sind die Propheten keine Reformatoren,¹⁹⁷ sondern von einer "Zukunftsgewißheit hingerissen"¹⁹⁸, die für die Menschen zunächst das Ende der Heilsgeschichte bedeutet. Ganz im Gegensatz zu Siegfried Herrmann hält Wolff es für unmöglich, aus den geschichtlichen Gegebenheiten die prophetischen Verkündigungen kausal abzuleiten. Der prophetische Blick geht weiter ins Eschatologische. Konsequenterweise stellt Wolff daher auch nicht die sozialen, politischen oder kultischen Vergehen in den Vordergrund, die das Eingreifen Gottes notwendigerweise nach sich ziehen, sondern die dem Menschen fehlende *Gotteserkenntnis*: Israel hat Gott vergessen und damit war ein sozialverträgliches Zusammenleben unmöglich geworden.¹⁹⁹

Doch bedeutet das vorläufige *Ende* der Geschichte (Wolff verweist hier u.a. auf Am 8,2; Hos 1,9; Jes 28,21; Ez 4f) nicht einen letzten Schlußpunkt, sondern -hier folgt Wolff der Chronologie der Geschichte- die Propheten stellen eine mögliche Wende in Aussicht. "Im Verlust des Landes, des Staates und des Heiligtums wird das angedrohte Ende des Gottesvolkes erkannt. So werden die Geschehnisse um 587 zum Anlass der Sammlung der Prophetenworte aus der vorexilischen Zeit. Jetzt wird nicht nur immer deutlicher das Ende als die Wende verkündet, sondern es gewinnt auch das Neue jenseits der Wende immer klarere Umrisse."²⁰⁰ Dieses Neue bleibt -im Gegensatz zu den Verkündigungen des Neuen Testaments- auf Israel beschränkt. Die Heilsankündigungen korrespondieren dabei mit den alten Traditionen (z.Bsp. im Blick auf Jer 31,31-34), die sie neu interpretieren und auch überbieten.²⁰¹ Durch die Aufnahme der alten Überlieferungen weisen sich die Propheten als Propheten Israels aus -der Prophet gilt als "Herold neuer Gottestaten

¹⁹³ Wolff (1987, 1.Aufl. 1985): 56.

¹⁹⁴ Es fällt auf, dass Wolff in den meisten Studien die vorexilische Prophetie in den Mittelpunkt seiner Betrachtung rückt.

¹⁹⁵ Vgl. Wolff (1987, 1.Aufl. 1978): 19ff.

¹⁹⁶ "Die erste Antwort auf die Frage, wie es zu solcher Rettung kommen könne, war der Ruf zur Umkehr, der sich bei allen großen Einzelpropheten findet.... Vollzieht der Mensch solche Umkehr, so wird Jahwe ihm gnädig sein." Fohrer (1968): 275.

¹⁹⁷ So warnt Wolff vor soziologischen Nivellierungen und einem Verständnis der Propheten als Sozialreformer oder Zeitanalytiker.

¹⁹⁸ Wolff (1987, 1.Aufl. 1977): 42. Hier bezieht sich Wolff auf die These seines Schülers W.H. Schmidt (1973).

¹⁹⁹ Wolff (1987, 1.Aufl. 1978): 21.

²⁰⁰ Wolff (1987, 1.Aufl. 1978): 17.

²⁰¹ Wolff spricht in diesem Zusammenhang von *Typologie*. "Geschichte ist für die Prophetie als kontinuierliche Einheit erkennbar, weil sie im kommenden Gotteshandeln die Anfänge der Heilsgeschichte wiedererkennt." Wolff (1968, 1. Aufl. 1960): 329.

des alten Gottes Israels”²⁰²-; dennoch warnt Wolff vor einer zu einseitigen Betonung der traditionsgeschichtlichen Gebundenheit und betont demgegenüber immer wieder die Souveränität Gottes.

Abschließend sind noch zwei weitere Grundüberzeugungen Wolffs zu reflektieren, die in fast allen Studien -wie auch in den Kommentaren Wolffs zu einzelnen biblischen Büchern- thematisiert werden. Zum einen fällt auf, dass Wolff, nachdem er sehr differenziert Kriterien zur Bestimmung *wahrer und falscher Prophetie* genannt hat,²⁰³ doch zu dem Ergebnis kommt, dass eine Unterscheidung nicht möglich sei und letztlich nur der *Glaube* als rechter Wegweiser fungieren könne.²⁰⁴

In eine ähnlich systematisch-theologische Richtung weist auch die folgende Beobachtung: Wolff setzt als Abschlußgedanken an das Ende vieler seiner Studien die alttestamentliche Prophetie und die Überlieferungen des Neuen Testaments in Beziehung.²⁰⁵ Dabei versteht Wolff Jesus als Propheten, der ohne die alttestamentlichen Texte nicht verstehbar ist, sie aber zugleich durch seinen universalen Anspruch überbietet. In einigen prophetischen Texten, so Wolff, sei die Rettung bereits prototypisch vorgestellt.²⁰⁶ So werden beispielsweise die Konfessionen in Beziehung zur Passion Jesu gesetzt und die Gottesknechtlieder dem Sühnetod Jesu zugeordnet. Viele exegetische Beobachtungen Wolffs sind von diesen theologischen Vorentscheidungen des Verfassers abhängig.²⁰⁷

²⁰² Wolff (1955): 458.

²⁰³ Wolff nennt u.a. drei mögliche Kriterien: 1. Unheilsbotschaften beanspruchen tendenziell einen höheren Wahrheitsanspruch als Heilszusagen 2. Das Eintreffen der Verkündigungen und 3. Die kerygmatische Verkündigung (d.h. wer den Verächtern Gottes Frieden verheißt, kann kein wahrer Prophet sein), vgl. Wolff (1955): 465ff. Hermisson (1995) weist auf die Aktualität der Frage hin, denn die Diskussion um den Wahrheitsanspruch von Prophetie sei nicht nur in religiösen Zusammenhängen wichtig, sondern auch in profanen Lebensbereichen von Bedeutung: “In säkularisierter Gestalt begegnet sie darüber hinaus ganz allgemein: als Frage nach einer zuverlässigen und verbindlichen Analyse der Situation und nach einer verbindlichen Anweisung, was in dieser Lage zu tun sei.” (121) Dass es keine vollständig in sich schlüssigen Kriterien für die Beantwortung der Frage nach wahrer und falscher Prophetie gibt, sei, so Hermisson, ein Charakteristikum dieses Phänomens. Die biblische Überlieferung, in der die Kriterien stets variieren, ist ein Beleg für das Ringen um die Frage. Vgl. auch Tucker (1985): 354-356.

²⁰⁴ Vgl. dazu auch Wolff (1987, 1.Aufl. 1985): 64.

²⁰⁵ Vgl. Wolff (1955): 468; ders. (1987, 1.Aufl. 1977): 49; ders. (1978, 1.Aufl. 1985): 64; ders. (1987, 1.Aufl. 1984): 38.

²⁰⁶ Vgl. Wolff (1978, 1.Aufl. 1978): 24.

²⁰⁷ Kritisch dazu auch Herrmann (1971): 665f.

2.10. Walter Zimmerli

Walter Zimmerli (1907-1983) hat sich mit vielen Einzelfragen der prophetischen Überlieferungen beschäftigt, aber auch Grundsätzliches zum Verständnis des Prophetentums beigetragen.²⁰⁸ Aufschlussreich für sein Prophetenverständnis ist der 1972 erstmalig erschienene Aufsatz “Die Bedeutung der grossen Schriftpropheten für das alttestamentliche Reden von Gott”²⁰⁹. In dieser Studie setzt Zimmerli die prophetischen Überlieferungen mit anderen biblischen Erzählungen, z.Bsp. den Schöpfungserzählungen (J und P), in Beziehung und fragt nach der Verträglichkeit und nach möglichen Verbindungslinien zwischen den verschiedenen Redeweisen, in denen sich die Bibel über Gott äußert. Dabei kommt er zu dem Ergebnis, dass die prophetischen Überlieferungen in einer “Challenge and Response”²¹⁰- Beziehung zu anderen Texten stehen. Allen biblischen Überlieferungen ist gemein, so Zimmerli, dass sie sich auf den Rechtswillen Jahwes²¹¹ beziehen, der in der Geschichte Israels sichtbar und in den Überlieferungen dokumentiert wird.²¹² “ Da, wo sie (die verschiedenen nicht-prophetischen Überlieferungen: J; P; Bundesbuch, D, K.B.) von Jahwes Wort über Israel, auf das hin auch die prophetische Rede konvergiert, sprechen, da befinden sich ihre Aussagen in auffallender Nähe zueinander.”²¹³ Bei der Interpretation sei daher zu beachten, dass alle Texte nur von der “Mitte des Alten Testaments”²¹⁴ her zu verstehen sind: Gott hat sich seinem Volk als der “Ich bin, der ich bin” offenbart.²¹⁵ Die Menschen, so Zimmerli, müssen demzufolge akzeptieren, dass Gott als der frei Handelnde sich auch gegen Israel entscheiden kann, die Berufung Israels als erwähltes Volk also nicht unverbindlich immerwährenden Bestand hat, sondern an den Glauben gebunden ist.²¹⁶ Was bleibt, ist also der Gehorsam gegen Gott,²¹⁷ der sich nach dem Gericht wieder

²⁰⁸ Vgl. dazu die Zusammenstellung der Aufsätze in Zimmerli (1974). An dieser Stelle zu nennen ist auch der 1955 in erster Lieferung erschienene Kommentar Zimmerlis zum Ezechielbuch (letzte Lieferung des achtzehnten Teils 1969).

²⁰⁹ Vgl. Zimmerli (1.Aufl. 1972, 1974): 55-72.

²¹⁰ Zimmerli (1.Aufl. 1972, 1974): 58.59.

²¹¹ Zimmerli setzt sich in seiner Studie “Das Gesetz und die Propheten” (1963) ausführlich mit dem Verhältnis von Gottesrecht und Prophetie auseinander und ergänzt die These Wellhausens (lex post prophetas) dahingehend, dass er den Dekalog wie auch die Gesetzgebung des Bundesbuches für die Prophetie als vorgegeben annimmt (42). Bei Einzelbeobachtungen zu den Prophetenbüchern kommt er daher immer wieder auf diese Rechtstexte zurück, so z.Bsp. bei Amos auf das Bundesbuch und bei Hosea auf den Dekalog, vgl. dazu u.a. Zimmerli (1980): 234. Rückbezüge von Hosea (Hos 4,1ff) zum Dekalog stellt auch Schmidt (1993): 15. 30ff her. Er kommt zu dem Ergebnis, dass der Überlieferungsprozess des Dekalogs bis ins 8 Jhd. v.Chr. zurückreicht.

²¹² “In solchem Messen Israels und Jerusalems am Rechtswillen Jahwes bringt die große Prophetie durchaus ein genuines Element auch des sonstigen Alten Testaments zur Geltung. Die Berufung Israels ist nie eine unverbindliche Einladung gewesen, sondern hat dieses von früh an mit einem fordernden Rechtswillen Jahwes verbunden.” Zimmerli (1.Aufl. 1972, 1974): 68. Demgegenüber betont W.H. Schmidt die Unmöglichkeit der Herleitung des Gerichts aus bereits bekannten Überlieferungen, vgl. II 2.1. Werner H. Schmidt. Kritische Stellungnahmen Schmidts zu Zimmerli sind daher häufig zu finden, vgl. Schmidt (1989): 185 Anm.11, 187 Anm.18, ders. (1981): 160 Anm. 10.

²¹³ Zimmerli (1.Aufl. 1972, 1974): 64.

²¹⁴ Zimmerli (1973): 96.

²¹⁵ Zimmerli (1973): 96.

²¹⁶ Zimmerli (1980): 234f.

²¹⁷ Die Propheten fordern “Gehorsam, Anerkennung des Herrn als wirklichen Herrn, Beugung unter seine erhobene Hand.” Zimmerli (1.Aufl. 1943, 1974): 299.

erbarmungsvoll seinem Volk nähert und Heil verspricht. "Es ist der Beitrag der großen Schriftprophetie zum alttestamentlichen Reden von Gott, das aus den Völkern herausgeführte, unter die Verheißung des Segens (J) und der Gottesnähe (P) gestellte Volk von jeder Eigengerechtigkeit zu entblößen und ihm den Gott sichtbar zu machen, vor dem der Mensch allein aus der freien Gabe zu leben vermag."²¹⁸

Wenn dieser theologische Entwurf, in dem der Mensch fast ohnmächtig und ohne eigenen Willen Gott ausgeliefert ist, wohl heute auf keine breite Zustimmung mehr treffen dürfte -die Autonomie des Menschen wird inzwischen positiver gewertet-, so bleibt doch zu bedenken, dass Zimmerli, durch die Ereignisse des 2. Weltkriegs geprägt, zu einer positiveren Einschätzung des Menschen aus guten Gründen nicht hat kommen können.

Bis heute einflussreich ist demgegenüber eine andere Beobachtung Zimmerlis: Sein Kommentar zum Ezechielbuch und die darin aufgestellten Thesen zur Entstehung des Buches wird in der Forschung immer wieder rezipiert. Zimmerli macht an dem von ihm ausgewählten Beispiel deutlich, dass im Blick auf die Entstehung der Prophetenbücher mit einem Erweiterungsmodell zu rechnen ist.²¹⁹ Nach seiner Auffassung gehen einige wenige Orakel und andere schwer bestimmbare kürzere Textabschnitte auf den Propheten zurück. An diesem Kern sei dann über viele Jahrhunderte interpretierend gearbeitet worden, ein Fortschreibungsprozess sei in Gang gekommen, im Zuge dessen die Prophetenbücher erweitert worden sind. Am Ende habe dann das kanonische Prophetenbuch vorgelegen, das aus unterschiedlichen Erweiterungsstufen zusammengesetzt ist.²²⁰ Für diesen Entwicklungsprozess verantwortlich sei, so Zimmerli, eine "Schule Ezechiels"²²¹, die an der Fortschreibung des Prophetenbuchs gearbeitet hat.²²²

²¹⁸ Zimmerli (1. Aufl. 1972, 1974): 71.72.

²¹⁹ Zimmerli (1969): 104-114 weist darauf hin, dass viele Texte des Ezechielbuches nicht als gesprochene Rede vorgelegen haben, sondern man "mit einem Vorgang literarischer Bearbeitung zu rechnen" (105) hat. Zu den Kernelementen seien durch Redaktorentätigkeit Anreicherungen hinzugekommen, ferner sind Überlieferungen im Laufe der Geschichte überarbeitet worden, damit sie der aktuellen Situation entsprechen. Zimmerli macht für die Weiterbearbeitung einen "Lehrhaus-Betrieb" verantwortlich, der nach den Vorgaben des Propheten gearbeitet hat. (109) Und so schlussfolgert er: "Die These vom Propheten als dem ein Gesamtbuch komponierenden Buchschreiber (Smend u.a.) wird von diesen Wahrnehmungen her ebenso unmöglich wie die Auffassung des Buches als eines Pseudoepigraphs eines späten Tendenzschriftstellers." (114)

²²⁰ Vgl. Lang (1997): Sp. 189.

²²¹ Zimmerli (1969): 109.

²²² "Bei diesen 'Fortschreibungen' wird es nun aber sehr fraglich, ob sich darin überall noch ein Vorgang der mündlichen Verkündigung des Propheten niedergeschlagen hat. Manches ist darin ohne Zweifel als schulmäßige Weiterbearbeitung des schon schriftlich vorliegenden Wortes zu beurteilen." Zimmerli (1969): 107. Zu einer negativen Wertung der Redaktionstätigkeit kommt Gunkel (1917): 114: "Die kostbaren Blätter der alten Gottesmänner gerieten in die Hand von Redaktoren, die sich der heiligen Aufgabe, die ihnen von der Vorsehung gestellt war, nicht würdig erwiesen haben." In der neueren Forschung wurde und wird jenes Modell weiter ausdifferenziert, immer neue Trägerkreise und Redaktoren werden ausgemacht. Die Persönlichkeit des einzelnen Propheten tritt bei einer solchen Herangehensweise mehr und mehr in den Hintergrund. So macht z.Bsp. Kaiser darauf aufmerksam, dass die vorexilischen prophetischen Überlieferungen nach 587 v.Chr. eine grundsätzliche Überarbeitung erfahren hätten, da die angekündigten Unheilsbotschaften einer Neuinterpretation bedurft haben. Sie werden durch die exilisch-nachexilische Redaktionstätigkeit zu eschatologischen Büchern. Vgl. Kaiser Bd. 2 (1994): 21.22.27.28.

Es schließt sich die Frage an, wie Zimmerli die historischen Prophetenpersönlichkeiten bewertet hat. Er beschreibt die Propheten allgemein als „Aufgescheuchte“²²³ Jahwes, die dem konkreten Willen Jahwes unbedingt nachkommen, d.h. kein eigenes Programm verfolgen und ihre Macht nicht für die Durchsetzung persönlicher Ideen nutzen. Zimmerli sieht darin den großen Unterschied zu dem Propheten des Islams: Mohammed habe –ähnlich der altisraelitischen Prophetie– den Menschen die nahende Gottesbegegnung prophezeit und ihnen Gericht wie auch Erbarmen verkündigt, doch im Unterschied zu den alttestamentlichen Propheten sei er nicht Prophet geblieben, sondern habe seine Position genutzt für die Durchsetzung weltlicher Ideen.²²⁴ Insgesamt steht aber für Zimmerli nicht die Person des Propheten im Mittelpunkt, sondern seine von Jahwe erhaltene Botschaft. Der einzelne Mensch erfährt im Prophetenverständnis Zimmerlis keine besondere Wertschätzung. Wie Hans Walter Wolff, weiß sich auch Zimmerli der kerygmatischen Wort-Gottes-Theologie verpflichtet.

2.11. Werner H. Schmidt

Schmidt (*1935), ein Schüler Hans Walter Wolffs, hat mit seinem bereits 1971 erschienenen Aufsatz „Die prophetische ‘Grundgewißheit’“ die Diskussion um ein mögliches Verständnis der prophetischen Gerichtsworte stark beeinflusst.²²⁵ Seine Grundthese, dass die prophetischen Unheilsankündigungen als *Grundgewißheit*²²⁶, später spricht Schmidt von *Zukunftsgewißheit*²²⁷, zeitlich *vor* den Schuldaufweisen den Propheten vor Augen standen, der prophetische Blick also von der Zukunft in die Gegenwart fällt, lässt sich unschwer als charakteristisches Merkmal seines Prophetenverständnisses ausmachen und findet sich auch in späteren Arbeiten immer wieder.²²⁸ Forschungsgeschichtlich steht diese Auffassung, die von einem Primat der Unheilsansage vor dem Schuldaufweis ausgeht, besonders den Beobachtungen Siegfried Herrmanns konträr gegenüber. Denn Herrmann

²²³ Zimmerli (1.Aufl. 1972, 1974): 55.

²²⁴ „Vom Sohn heißt es, dass die Welt ihn nicht kennt. Der Prophet ist Bote einer der Welt fremden Botschaft. Muhammed hat diese Fremdheit an die Welt verraten. Die Welt kennt ihn. Das ist das Unheimliche. Der Islam hat eine Zukunft in der Welt. Das Evangelium aber hat Zukunft bei Gott.“ Zimmerli (1.Aufl. 1943, 1974): 310.

²²⁵ Koch spricht im Blick auf die Frage nach der Einschätzung der prophetischen Unheilsankündigungen, die ja die Weiterexistenz des eigenen Volkes grundsätzlich in Frage stellen, von „hermeneutischen Vorentscheidungen“, die es zu treffen gilt. In seiner Darstellung wird die These Schmidts als eine mögliche, wenn auch von ihm kritisierte Deutung vorgestellt. Vgl. Koch (1997): 486.

²²⁶ Vgl. Schmidt (1971): 639.

²²⁷ Vgl. Schmidt (1973): 18 mit Anm. 10.

²²⁸ Differenzierungen und leichte Veränderungen erfuhr der Aufsatz in einer 1973 veröffentlichten Studie „Zukunftsgewißheit und Gegenwarts kritik“, vgl. ferner Schmidt (1981) und ders. (1989). Im letztgenannten Aufsatz vergleicht Schmidt die Überlieferungen des Pentateuch -sie deuten die Geschichte aus der Vergangenheit heraus- mit den prophetischen Überlieferungen -sie sagen Zukünftiges voraus- und kommt u.a. zu dem Ergebnis, dass die Propheten *Grundsätzliches* vom Pentateuch übernommen haben, insbesondere die Gewissheit der unauflöselichen Gottgemeinschaft (194). Auch in seinem 1996 in 8. vollständig überarbeiteter Auflage erschienenen Werk „Alttestamentlicher Glaube“ findet sich diese These, wenn auch moderater formuliert, wieder. „Erzählen die Geschichtsbücher von der Vergangenheit, so sagen die Propheten die Zukunft an.“ Schmidt (1996): 302.

beschreitet den umgekehrten Weg und kommt über die Gegenwartskritik zu den negativ ausfallenden Zukunftsaussagen der Propheten.²²⁹

Schmidt beschreibt die Propheten zunächst als *Außenseiter der Gesellschaft*, die man ebenso als Narren bezeichnen kann, weil sie der Aufgabe nachkommen, “der Wirklichkeit das Nicht- oder Noch-Nicht-Wirkliche, das Mögliche entgegenzuhalten.”²³⁰ Ihre Position ist einerseits außerhalb der Gesellschaft, doch um ihre Botschaften an die richtigen Adressaten zu bringen, müssen sie andererseits auch innerhalb der guten Gesellschaft verkehren. Diese doppelte Rolle ist charakteristisch für Narren und Propheten.

Welche *Absichten* verfolgen die Propheten? Schmidt geht davon aus, dass die Propheten nicht primär die Schuld ihres Volkes offen legen wollen, sondern, dass “die Ahnung des Kommenden den Propheten zur eindringlichen Analyse des Bestehenden”²³¹ führe. Dieses Wissen um die -zunächst unheilbringende- Zukunft (Am. 8,2²³²; Jer, 1,14; Hos 1,9; Jes 6,9) wird in einem nächsten Schritt mit der Kritik an den gegenwärtigen Verhältnissen begründet.²³³

Die Schuldaufweise, so Schmidt, zielen jedoch nicht auf Umkehr oder ein verändertes Verhalten der Menschen, sondern sie sind als Begründung für die endgültigen Aussagen über die Zukunft des Volkes zu verstehen. “Die Sünde hat sich dem Menschen so tief eingepägt, dass er sie nicht mehr loszuwerden, auch von sich aus nicht mehr Buße zu tun vermag.”²³⁴ Schmidt folgert, dass das Ende beschlossen ist, da die prophetische Gerichtsbotschaft vorausgesetzt ist.²³⁵ Die Schuldaufweise haben daher nur die Funktion, den Hörern eine leichtere Annahme

²²⁹ Vgl. dazu die Darstellung zu Herrmann II 2.8. Siegfried Herrmann.

²³⁰ Schmidt (1973): 11. Schmidt schließt sich religionsphänomenologischen Unterscheidung an, die zwischen Priestern und Narren differenziert (Kolakowski), wobei die einen wertkonservativ agieren und die anderen festgefügte Denk- und Deuteschemata aufbrechen möchten. Der Begriff “Narr” eignet sich auch deshalb gut für die Propheten, weil sie im Alten Testament selbst gelegentlich so bezeichnet werden (II Reg 9,11; Hos 9,7; Jer 29,26). Vgl. Schmidt (1973): 11-14.

²³¹ Schmidt (1971): 632.

²³² Immer wieder weist Schmidt darauf hin, dass die Botschaft des Amosbuches nur von Am 8,2 *Gekommen ist das Ende über mein Volk Israel* zu verstehen ist. Eine Begründung für das Ende nennt der Vers nicht. Vgl. Schmidt (1973): 55.

²³³ Schmidt spricht in diesem Zusammenhang von der erst nachträglich erfolgten *Motivation* für das Gericht, vgl. Schmidt (1973): 17. Fleischer (1989): 419 weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass die Reihenfolge innerhalb der Formulierung der prophetischen Sprüche (Lagehinweis, Botenspruchformel, Unheilsankündigung) gegen eine solche Interpretation spricht. Würde Schmidt mit seiner Deutung recht haben, so Fleischer, würde die Unheilsansage logischerweise doch *vor* dem Schuldspruch stehen und die Begründung für das Unheil käme erst an zweiter Stelle. Die Gerichtsworte aber folgen dem umgekehrten Aufbau. Fleischer kritisiert die Position von Schmidt auch dahingehend, dass sie zu einer unpolitischen Interpretation der Propheten führe. (418) Das Interesse der Propheten am Zustand der Gesellschaft sei nach der Lesart Schmidts eher ein Zufallsprodukt, aber nicht charakteristisches Kennzeichen ihrer Botschaft. Darauf aber legt Fleischer großen Wert und weist darauf hin, dass für die alttestamentlichen Propheten eine Unterscheidung von Glaube und Politik sich nicht nachweisen lässt. (412)

²³⁴ Schmidt (1981): 164.

²³⁵ Vgl. Schmidt (1973): 39-54. Hier bezieht er u.a. Position gegen Fohrer und Buber, die die Prophetie als Umkehrprophetie verstehen. Im Blick auf die Mahnworte der Prophetie stellt Schmidt fest, dass sie oft gegen ihre Intention gebraucht werden (Jer 2,20f) und auch die Rückblicke in die Geschichte (bes. bei Hosea) hätten lediglich die Funktion, das Gericht zu stützen: Die Geschichte Israels wird als Geschichte des Abfalls von Gott interpretiert. Schmidt weist allerdings auch darauf hin, dass das Verständnis der prophetischen Mahnungen zeitbedingt ist. So trete im Exil das Zukunftswort (als erfüllt) zurück und die Schuldaufweise und Umkehrrufe erhielten eine Vorrangstellung, vgl. Schmidt (1973): 52.

der Unheilsansagen zu ermöglichen - eine Mitbestimmung an ihrer Zukunft aber wird von vornherein ausgeschlossen.²³⁶ Die "Gegenwartaspekte"²³⁷ sollen, so könnte man weiterinterpretieren, das Gericht als notwendige Maßnahme plausibel machen. Hier stellen sich allerdings schwergewichtige Fragen: Zum einen scheint es doch unwahrscheinlich, dass Menschen so ohne weiteres ihrem eigenen Untergang zustimmen werden. Vorausgesetzt, sie täten dies, so bleibt zum anderen die Frage, welchen Sinn diese Einsicht haben könnte. Verfolgt Schmidt hier letztlich nicht doch eine pädagogische Absicht?

Weitaus differenzierter und mit viel Textmaterial belegt, stellt Schmidt demgegenüber die Bereiche dar, die von der prophetischen Kritik betroffen sind: 1. Gesellschaftskritik 2. Kritik am Kult und 3. Kritik am religiösen Bewusstsein.²³⁸

Doch auch hier bleibt Schmidt dem Duktus seiner Arbeit treu und weist darauf hin, dass es den Propheten nicht um die Erstellung von Sozialprogrammen oder die Reform des Gottesdienst geht, sondern um die Feststellung, dass das Wissen um die Zukunft die Einsicht in die Überflüssigkeit, z.Bsp. des Kultes, ans Licht bringt.²³⁹

Die Frage nach der *Entstehung* der Radikalität bei den prophetischen Unheilsansagen beantwortet Schmidt auf zwei Wegen. Er hält es zwar für denkbar, dass die zunehmende Schärfe in den Botschaften der Propheten auch biographisch begründbar ist, die Propheten also im Laufe ihres Lebens immer "sicherer" wurden; doch legt Schmidt sein Hauptaugenmerk auf eine andere Herleitung: Er argumentiert ausführlich mit der Geschichte der Prophetie. Bereits Elia hätte das gestörte Gottesverhältnis zum Thema gemacht und mit Konsequenzen gedroht - die Aramäerkriege zeigten Israel als im Gericht stehend- und auch Micha ben Jimla habe nicht gezögert, kommendes Unheil für das ganze Volk anzusagen (I Reg 22). Auch wenn der vorklassischen Prophetie noch die Totalität "fehle", so sieht Schmidt die Schriftpropheten in direkter inhaltlicher Abhängigkeit zu diesen Vorläufern.²⁴⁰

Schließlich beschäftigt sich Schmidt mit den prophetischen *Heilsankündigungen*.

Anders als die Unheilsansagen stünden die Heilsankündigungen ohne Begründung, so benennt Schmidt den wichtigsten Unterschied zwischen beiden Verkündigungsformen: "Die erhoffte Zukunft wird nicht gemacht, sondern geschenkt."²⁴¹ Als Verbindungsglied steht zwischen beiden Ankündigungen die bereits von Wolff beschriebene "Nullpunktsituation"²⁴². In den Gerichtsankündigungen wird das Ende der Geschichte vorausgesagt und eben diese Rücknahme birgt als andere Seite der Medaille auch den Neubeginn in sich. Das Ende der Geschichte ist zugleich ihr Anfang, das Gericht stellt sich so als notwendige Voraussetzung für das künftige Heil dar. Beide Verkündigungen stehen so in einem sachlichen Abhängigkeitsverhältnis. Ebenfalls verbunden sind sie durch

²³⁶ "...die Variabilität in der Zukunftsansage besteht höchstens für den Propheten, nicht für die Betroffenen." Schmidt (1971): 639. Vgl. ders. (1973): 65ff.

²³⁷ Schmidt (1973): 55.

²³⁸ Schmidt (1973): 67-82. An dieser Aufteilung hält Schmidt bis in jüngste Zeit fest, vgl. ders. (1996): 335-340 (Sozial-, Kultkritik und Kritik am religiösen Selbstbewusstsein).

²³⁹ Vgl. Schmidt (1973): 77.

²⁴⁰ Schmidt (1971): 643-645.

²⁴¹ Schmidt (1971): 467, vgl. ders. (1981): 164ff.

²⁴² Wolff bei Schmidt (1971): 646.

die Tatsache, dass die angekündigte Zukunft bereits die Gegenwart bestimmt, der sie je auf ihre Art widersprechen.²⁴³ Wie auch das Ende Israels als Naherwartung für die Propheten bereits Realität ist, so ist auch das Heil²⁴⁴ von einem „schon jetzt“²⁴⁵ gekennzeichnet. Im Blick auf dieses Zeitverhältnis -das Heil ist gegenwärtig und zukünftig- stellt Schmidt auch die Verbindung zum Neuen Testament her.²⁴⁶ Der Mensch wirkt in diesem Szenario fast wie ein Zuschauer, seine Einflussmöglichkeiten auf drohendes Unheil wie auch auf mögliches Heil sind gering. Untätig muss er sich von Gottes Geschichte lenken lassen.²⁴⁷

Es ist zu würdigen, dass Schmidt die Radikalität der prophetischen Gerichtsworte wie keiner vor ihm ernstgenommen hat. Seine These von der -in der Geschichte einmaligen und nicht wiederholbaren- Zukunftsgewißheit der Propheten führt zu der Erkenntnis, dass die Propheten von einem *Überschuß* an Wissen profitiert haben, den sie als Unheil und Heil an die Menschen vermittelten. Auf der positiven Seite mag sich dieser Gedanke gut weiterdenken -die Hoffnung auf das Reich Gottes ist mehr als ein eventuell scheiterndes Sozialprogramm-²⁴⁸ doch im Blick auf die Begründung der Unheilsansagen kann dieser Interpretationsversuch nicht befriedigen. Er könnte Katastrophen rechtfertigen und einen autoritären Gott postulieren, der ohne die Auseinandersetzung mit der Realität in die Geschichte willkürlich eingreift.

2.12. Klaus Koch

Ähnlich wie W.H. Schmidt hat auch Klaus Koch (*1926) die Diskussion um ein Gesamtverständnis der alttestamentlichen Prophetie, besonders aber die Auseinandersetzung um die Interpretation der prophetischen Unheilsansagen, stark beeinflusst und nachhaltig geprägt. In seinem zweibändigen Werk „Die Profeten“²⁴⁹ stellt er sowohl Grundsätzliches als auch Forschungsgeschichtliches

²⁴³ „Das Moment des Widerspruchs bleibt also der Heilsverkündigung erhalten.“ Schmidt (1973): 93.

²⁴⁴ Schmidt verweist in diesem Zusammenhang auf Deuterocesaja.

²⁴⁵ Schmidt (1971): 648. Vgl. ders. (1973): 93-98.

²⁴⁶ Vgl. Schmidt (1973): 102.

²⁴⁷ Auch der Hinweis von Schmidt auf die sich durchhaltende Verantwortlichkeit des Menschen ändert an dieser Einschätzung wenig, vgl. Schmidt (1973): 82..

²⁴⁸ Vgl. Schmidt (1973): 101.

²⁴⁹ Die erste Auflage des ersten Bandes erschien 1978, die 2. durchgesehene Aufl. 1987. 1995 erschien die dritte, völlig neu bearbeitete Fassung. Ein Vergleich zwischen den Auflagen führt zu folgendem Ergebnis: Gerade im Einführungsteil sind Überarbeitungen und Neuakzentuierungen feststellbar. Umfassend beschäftigt sich Koch (1995) mit Deutungsmodellen zum Prophetenverständnis und grenzt seine eigene Position kritisch ab (16-26). Die Darstellung seiner Grundthese von der *schicksalswirkenden Tatsphäre* und die von ihm vorausgesetzte *Metahistorie* als Deutungsschlüssel für die Prophetie finden sich jedoch in allen Buchfassungen wieder, wenngleich Koch im jüngsten Band weitere Differenzierungen eingearbeitet hat. Trotz der erheblichen Kritik, vgl. bes. Herrmann (1991): 145-159, hat Koch hier keine grundsätzlichen Änderungen vorgenommen. Weitaus umfangreicher als in früheren Bänden beschäftigt sich Koch (1995) mit der Frage nach dem Verhältnis von Prophetenwort und Prophetenbuch. Der Prozeß der Verschriftlichung der Prophetenworte und spätere Redaktionstätigkeiten nehmen in der Darstellung einen breiten Raum ein (26-52). Gleiches gilt für die als „Vorspiel“ (53) bezeichnete Auseinandersetzung mit anderen altorientalischen Phänomenen, die der Prophetie vergleichbar sind (53-63). Was auf diese Einführung folgt, ist zunächst ein Abriß über die vorklassische Prophetie, dem dann eine ausführliche Darstellung der einzelnen Prophetenbücher folgt, auch hier sind Überarbeitungen zur ersten Fassung erkennbar (eingefügt sind Überblicke zur Komposition der Bücher); die Gliederung mit vielen inhaltlichen

zum Verständnis der Prophetie dar, entwickelt darüber hinaus aber auch ein als *Metahistorie*²⁵⁰ bezeichnetes eigenes Deutungsmodell für die Prophetie. Aufschlussreich ist zudem der jüngst veröffentlichte Artikel “Propheten/Prophetie II”²⁵¹ in der Theologischen Realenzyklopädie, in dem unverkennbar die Position Kochs zum Ausdruck kommt. Auch zur Klärung der Frage nach der Entstehung der sozialen Kritik bei den Propheten hat Koch -bereits 1971- intensiv gearbeitet.²⁵² Koch beschreitet im Blick auf die Erklärung der Unheilsansagen der Propheten einen grundsätzlich anderen Argumentationsweg als W.H. Schmidt, H.W. Wolff aber auch S. Herrmann.²⁵³ Koch geht von einer *schicksalswirkenden Tatsphäre*²⁵⁴ aus, in der jedes Tun des Menschen auf ihn selbst zurückfällt. “Sie begleitet ihn wie eine unsichtbare Hülle, die eines Tages ‘auf sein Haupt zurückschlägt’ und ihn entweder Leben und Wohlfahrt oder Untergang und Tod erfahren lässt.”²⁵⁵ Garant dieser Ordnung ist Gott! Er bürgt durch seine Gaben (טשפּט und צדקה)²⁵⁶ einerseits dafür, dass gutes, d.h. gemeinschaftsverträgliches Leben prinzipiell möglich ist, und sorgt andererseits durch sein Einwirken in die Geschichte für die Einhaltung dieses Ordnungsprinzips. Er setzt den Tun-Ergehen-Zusammenhang in Kraft. Von diesem Vorverständnis her versteht Koch auch die Unheilsansagen der Propheten. In seiner Interpretation weist er zunächst den in der exegetischen Literatur häufig verwendeten Begriff *Gericht bzw. Gerichtsprpheten* mit dem Hinweis zurück, dass von einer Richterfunktion Gottes in den prophetischen Texten

Unterthemen aber blieb bestehen. - Der zweite Band (1.Aufl. 1980) erschien bisher nur in einer 2. durchgesehenen Auflage (1988).

²⁵⁰ Koch (1995): 21. Erläuterungen dazu s.u.

²⁵¹ Vgl. Koch (1997): 477-499.

²⁵² Vgl. Koch (1971): 236-257. Koch vertritt die These, dass die soziale Kritik ihren Ursprung in einem *punktuellen* Ereignis gehabt haben muss, und widerspricht damit dem Modell des sozialhistorischen Prozesses (Vertreter dieser Richtung z.Bsp. Donner). Koch begründet seine Vermutung mit der -nur schwer zu widerlegenden- These, dass es soziale Unterschiede auch *vor* dem 8. Jhd. gegeben haben wird und sich daher die Frage stelle, welches *Ereignis* die scharfe Sozialkritik, die sich besonders mit dem Geschick der Bauern und der Bodenpolitik befasst, plötzlich ausgelöst habe. Vgl. dazu auch Kap. IV Anm. 93.

²⁵³ Vgl. dazu die vorangegangenen Darstellungen.

²⁵⁴ Koch (1995): 23.

²⁵⁵ Koch (1995): 23. Das Schicksal des Menschen wird durch sein Handeln bestimmt. Gott ist in diesem Zusammenhang nur ausführendes Organ und sorgt für die Einhaltung dieses Lebensprinzips, vgl. dazu besonders den Aufsatz Kochs zum ‘Vergeltungsglauben’ im Alten Testament, ders. (1955): 1-42. Zu einer positiven Einschätzung des Tun-Ergehen-Zusammenhangs kommt auch Ebach, der dieses Prinzip als Hoffnung auf gerechte Verhältnisse interpretiert. “So ist der Tun-Ergehen-Zusammenhang in Israel zuerst Ausdruck nicht der Empirie, sondern der Hoffnung: Es möge so sein, dass der Guttäter die Früchte seiner guten Taten genießen kann - es möge so sein, dass der Übeltäter von den Folgen seiner bösen Taten getroffen wird.” Ebach (1986): 367.

²⁵⁶ Vgl. dazu Koch (1995): 138-143. Koch geht davon aus, dass beide Wirkungsgrößen als positive Vorgegebenheiten zu verstehen sind, die die Menschen mutwillig ins Gegenteil verkehren (vgl. Amos). Sedaqa meint gemeinschaftgemäßes Verhalten, wie z.Bsp. Sorge und Unterstützung für in Bedrängnis geratene Menschen; *miōpaó* beschreibt die wirtschaftliche und rechtliche Existenz Einzelner und der Gemeinschaft, meint aber zugleich auch die “Aktion”, diese Existenz zu erhalten, bzw. zu erkämpfen. - Im Blick auf die Entstehung der Sozialkritik der Propheten kommt Koch zu dem Ergebnis, dass das Volk diese positiven Gaben nicht anerkannt hat. So geht es in der Sozialkritik nicht einfach um ein zu verteidigendes Verfassungsideal oder um die Nicht-Einhaltung bestimmter Gesetze, sondern um die “*Treue zur geschichtlichen Führung* durch den Gott Israels”, wie sie in טשפּט und צדקה zum Ausdruck kommen. Vgl. Koch (1971): 250-257, hier 256.

nicht die Rede sei und die Gattung des richterlichen Urteilspruches fehle.²⁵⁷ Der Deuteschlüssel Gericht verzeichne daher die prophetische Gottesvorstellung und bediene, so Koch, die abendländische Gottesidee, nach der der alttestamentliche Gott erbarmungslos schuldige Menschen auslösche. Demgegenüber versteht er die angekündigte Aktion Gottes als Reaktion auf menschliches Fehlverhalten. “Gott steht im Begriff, ‘ein Böses’ (הַרְאֵה fem.) herbeizubringen; das aber ist kein anderes als das vom Volk sich selbst bereitete Böse (Jer 6,19; 18,8). Er gedenkt (זָכַר), naht heran und sucht heim (פָּקַד), was sich als Guttat oder Übeltat über dem menschlichen Subjekt festgesetzt hat, wendet die Tatsphäre auf den Verursacher zurück (הַשִּׁיב).”²⁵⁸ So ist nicht Gott verantwortlich für die hereinbrechenden Katastrophen, sondern die Menschen bereiten sich selbst das Ende -das Gericht? -. Aufgrund dieser Kausalitäten fordert der Prophet auch keinen blinden Glauben von seinen Hörern, sondern nachlaufende Einsicht, bzw. *Erkenntnis*²⁵⁹, dass das, was geschieht, in Korrelation zur aktuellen Geschichte, d.h. ihrem eigenen Leben, geschieht. Auch wenn sich die Zukunft nicht unmittelbar aus den gegenwärtigen Verhältnissen extrapolieren lässt -Gottes Eingreifen geschieht dann doch unerwartet-, so ist Koch der Auffassung, dass Lagehinweis (mit Sozial- und Kultkritik) und Unheilsansagen in einem kausalen, ja logischen Verhältnis stehen. Damit widerspricht Koch grundlegend der Auffassung von Wolff und Schmidt, die von einem Primat der Unheilsansagen vor dem Lagehinweis ausgehen.²⁶⁰ Herrmann kritisiert die These Kochs dahingehend, dass Gott kein unveränderliches System sei und die Propheten demzufolge auch nicht Träger einer autonomen Logik sind. “Das Ziel der Prophetie ist, so paradox es klingen mag, die Überwindung der schicksalswirkenden Tatsphäre mit ihren Folgen.”²⁶¹ Der Mensch, so Herrmann, sei wegen seiner unbegrenzten Irrtumsfähigkeit darauf angewiesen, von Gott aus der Verstrickung von Tat und Folge befreit zu werden. Unser Weiterleben in der durch soviel Unrecht gekennzeichneten Geschichte versteht Herrmann von da aus nicht als logische Konsequenz (wir haben uns den Tod bereits verdient), sondern als Geheimnis.

Wie aber verhält sich der Tun-Ergehen-Zusammenhang im Hinblick auf die prophetischen Heilsverheißungen?²⁶² Folgt das Heil auch hier in kausaler Folge auf die Taten der Menschen?²⁶³ Zu dieser Frage bezieht Koch keine Stellung und seine

²⁵⁷ “Danach waren Amos und seine Nachfolger *Gerichtspropheten*, die ein totales, nicht mehr abgestuftes oder abstufbares Gerichtsurteil Jahwes über sein Volk kundgeben. Der unerbittlich richtende Gott wäre demnach die Mitte ihres religiösen Denkens. Nun benutzen zwar manche Propheten neben Metaphern für den Israel gegenüberstehenden Gott wie Krieger oder Bauer gelegentlich auch die des forensischen Anklägers ...; freilich wird bezeichnenderweise nie die Gattung des richterlichen Urteilspruches benutzt.” Koch (1997): 486.

²⁵⁸ Koch (1997): 491.

²⁵⁹ Koch weist auf die Häufigkeit des Gebrauchs des Verbs וָיָדָע, erkennen, hin. Vgl. Koch (1995): 12.

²⁶⁰ Vgl. Darstellung oben, ferner Schmidt (1991): 167.

²⁶¹ Herrmann (1991): 157.

²⁶² Zu einzelnen Motiven (Rest; zweiter Exodus, Zion, neuer Bund u.a.) vgl. Koch (1997): 492.

²⁶³ So fragt auch Schmidt in seiner Auseinandersetzung mit dem Prophetenverständnis Kochs, vgl. Schmidt (1991): 173. Schmidt erkennt zwar an, dass das menschliche Tun als Begründung für das Gericht gedient haben mag, doch die “sogenannte Heilsgeschichte erscheint als Geschichte der Zusagen und Verheißungen Gottes angesichts und trotz menschlicher Schuld.” Schmidt (1991): 175.

Ausführungen bleiben unpräzise: So spricht er einmal von der Möglichkeit, dass Gott auch in seiner Rache²⁶⁴ letztlich das Volk retten wollte und an anderer Stelle mutmaßt er, dass die Vergehen der Menschen nicht ausreichen, um den endgültigen Heilswillen Gottes zu brechen.²⁶⁵ Positive, das Heil fördernden Taten der Menschen beschreibt Koch jedoch nicht.

Worin besteht nun die Aufgabe der Propheten? Der Prophet beschäftigt sich mit der Zukunft - allerdings nicht in Form hellseherischer Orakel, sondern im Sinne einer intuitiven Inspiration²⁶⁶, die dem Propheten auch die Möglichkeit der Begründung ihrer Aussagen liefert. Die Aufgabe der Propheten besteht nun darin, ihre so erlangten Gewissheiten rational einzuordnen. Im Sinne einer *Metatheorie* suchen sie, so Koch, nach den Vernetzungen zwischen der menschlichen Geschichte (Koch betont hier besonders den moralisch-sittlichen Bereich) und der Gottesgeschichte, um daraus die Folgen für die Zukunft begründen zu können.²⁶⁷ Dabei stellen sie keine Rückbezüge zu bereits vorhandenen Gesetzen her -dieser rechtliche Hintergrund finde sich explizit erst bei Jeremia und Ezechiel (Ez 18)-, sondern ihre Äußerungen sind in der Regel spontan.²⁶⁸

Die Propheten sind, so Koch, als *selbständige Denker*²⁶⁹ zu begreifen, die nach einem bestimmten, dem hebräischen Denken²⁷⁰ verpflichteten System die Verhältnisse beurteilen.²⁷¹ Die Propheten und ihre Zuhörer teilen dieses gemeinsame Denken und bis zu einem gewissen Grad auch signifikante Grundüberzeugungen, die für die Antike charakteristisch sind. Diese Gemeinsamkeit ist die Voraussetzung für das Verstehen der prophetischen Botschaft.²⁷² Das besondere Gespür der Propheten für Geschichte und ihre Klarsicht im Blick auf die gesellschaftlichen Verhältnisse ihrer Zeit lassen sie jedoch zu Außenseitern der Gesellschaft werden. Sie kommen zu dem Ergebnis, dass Gott - angesichts der eklatanten Verfehlungen seines auserwählten Volkes- “vor einer

²⁶⁴ Koch spricht davon, dass Gott den Untergang beschleunigte, “um sich und seine Schöpfung ‘zu rächen’”. Koch (1997): 490.

²⁶⁵ Vgl. Koch (1997): 491f. Hier beschreibt Koch u.a. das Geschichtsbild der Propheten: Sie gehen von einer urzeitlichen Heilsgeschichte aus, die zwischenzeitlich in eine Unheilsgeschichte mündet (assyrisches und babylonisches Exil), dann als Ziel aber auf eine alles überbietende Heilsgeschichte zuläuft. (492f.)

²⁶⁶ Koch (1997): 14.

²⁶⁷ Vgl. Koch (1995): 21.

²⁶⁸ Koch (1997): 490, vgl. auch Koch (1988): 9-11.

²⁶⁹ Vgl. Koch (1995): 9.

²⁷⁰ Dazu gehören für Koch acht Grundeinsichten: 1. Das Individuelle ist im Kollektiven verborgen 2. Verlauf der Natur und Zustand der Gesellschaft korrespondieren 3. Gott hat eine Präsenz auf Erden 4. Menschliche Sünden bedrohen das Leben 5. Der Tun-Ergehen-Zusammenhang 6. Gott sendet sein Volk, das sofort eine neue Realität schafft 7. Israels Sonderstellung unter den Völkern 8. Unterscheidung eines mythischen und eines geschichtlichen Zeitalters. Die Propheten, so Koch, setzen diese Grundeinsichten bei ihren Zuhörern voraus und erwarten von ihnen ein entsprechendes Verständnis für ihre Botschaft. Vgl. Koch (1995): 22-25.

²⁷¹ Koch (1995): 9. Dagegen Herrmann (1991): 158: die Propheten sind nicht Träger einer autonomen Logik.

²⁷² Da es sich bei diesen Grundüberzeugungen um typisch hebräische Einsichten handelt, können auch wir heute viele der prophetischen Aussagen nicht verstehen. Koch macht damit auf die Verstehensvoraussetzungen der prophetischen Texte aufmerksam, vgl. Koch (1995): 25f.

(zeitweisen) Verwerfung des ureigensten Verehrerkreises nicht zurückschreckt.²⁷³ Diese Botschaft bringt garantiert keine Freunde.²⁷⁴

Für den Fortgang der Prophetie und die spätere Anerkennung der Unheilsprophetie ist es wichtig, dass die Geschichte die Weissagungen der Propheten im Wesentlichen bestätigt, denn aufgrund dieser Tatsache bekommen auch die Heilszusagen ihre besondere Bedeutung: Sie werden sich ebenso erfüllen wie die Unheilsansagen. Dass sich viele der Zusagen bis heute nicht realisiert haben, ist ein Beleg für die offene Struktur der Texte -ein zeitlich festlegbares Erfüllungsdatum ist ausgeschlossen.

Und so lässt sich zusammenfassen: “Die Leistung der Propheten besteht darin, dass sie gedanklich verarbeiten, was sprachliches Erbe, alltägliche Wahrnehmung und geheime Erfahrung zusammen ihnen auf den Weg geben.”²⁷⁵ Ist die prophetische Botschaft zutreffend dargestellt, wird sie, so Koch, auf den modernen Leser befremdlich wirken. Viele Verstehensvoraussetzungen teilen wir heute nicht mehr. Die Auseinandersetzung mit der Prophetie kann aber auch für uns neue Zukunftsperspektiven eröffnen und zwar derart, dass der Mensch nicht nur für sich selbst, sondern auch für die Gemeinschaft verantwortlich ist und dass Gott als ein in der Geschichte Handelnder begriffen wird.

2.13. Odil Hannes Steck

Odil Hannes Steck (*1935) trägt in seinem 1996 erschienenen Werk “Die Prophetenbücher und ihr theologisches Zeugnis”²⁷⁶ der Tatsache Rechnung, dass sich die neuere Forschung vor allem der redaktionellen Überarbeitung der Prophetenbücher gewidmet hat, denn sein Konzept der “prophetischen Prophetenauslegung” berücksichtigt in besonderer Weise den Entstehungsprozeß der prophetischen Bücher. Anders als die traditionelle Redaktionsgeschichte jedoch, beschreitet Steck den methodisch umgekehrten Weg. Seine Grundthese lautet: “Vor dem Propheten steht das Buch”²⁷⁷. Daher entschließt er sich für die Umkehrung der Fragewege und stellt das kanonisch-vorliegende Prophetenbuch in den Mittelpunkt der Betrachtung.²⁷⁸ “Nicht Personen wie du und ich, nur größer zum Einleben,

²⁷³ Koch (1995): 15. Koch hält es jedoch für unmöglich, dass die Verfolgung *alle* Menschen betreffen könnte, die Möglichkeit eines “Restes” also nicht gegeben ist. Das altorientalische Denken lässt eine solche Vorstellung, nach der ein Gott ohne menschlichen Verehrerkreis existieren würde, nicht zu. Vgl. Koch (1997): 487.

²⁷⁴ Koch betont die Paradoxie, die in der Verneinung des eigenen Verbands steckt: Die Propheten verzichten auf jedes ethnische Selbstwertgefühl. Welche Funktion diese Selbstverleugnung haben könnte, dieser Frage geht Koch leider nicht weiter nach.

²⁷⁵ Koch (1995): 25.

²⁷⁶ Das Buch gliedert sich in zwei Teile, wobei der zweite Teil “Prophetische Prophetenauslegung” auf eine im Rahmen einer in Zürich veranstalteten Ringvorlesung zurückgeht und bereits 1993 publiziert wurde. Für das 1996 erschienene Buch wurde der Vortrag leicht überarbeitet.

²⁷⁷ Steck (1996): 7. Vgl. dazu Kaiser Bd.2 (1994): 21ff, der in dem Kapitel “Vom Prophetenspruch zum Prophetenbuch” den methodisch anderen Weg einschlägt und den Tradierungsprozess von möglichen mündlichen Überlieferungen bis hin zur Fortschreibung in exilisch-nachexilischer Zeit nachzuzeichnen versucht.

²⁷⁸ Die Vorarbeit für diesen Arbeitsweg leistete Steck in seinem Buch “Der Abschluß der Prophetie im Alten Testament” (1991), in dem er den Kanonisierungsprozess der Prophetenbücher nachzeichnete.

sondern Schriftgut zum Lesen tritt uns da entgegen.“²⁷⁹ Von dort aus, dem als sichere Quelle vorhandenen Schriftgut, und nicht von der doch nur subjektiv und hypothetisch zu vermutenden Prophetengestalt, will Steck Rückfragen nach der Entstehung der Bücher und letztlich auch nach den ursprünglichen Prophetenpersönlichkeiten stellen.²⁸⁰

Dafür entwickelt er im ersten Teil seines Buches einen idealtypischen Arbeitsweg,²⁸¹ indem er von der “Schlußformation”²⁸² ausgehend über großflächige literar- und redaktionskritische Arbeitsschritte (s.u.) am Ende des Durchgangs mögliche mündliche Überlieferungseinheiten²⁸³ bestimmt. Prophetenbücher wachsen nicht planlos, so die These Stecks, sondern als *Schriften*, die als solche immer wieder Sinn ergeben, weil sie neue Lese- und Deutungsperspektiven eröffnen. Der bisherigen Exegese wirft Steck vor, allzu oft das literarische Produkt vernachlässigt zu haben. “Das *Prophetenbuch selbst* als eine Ganzheit mit einem womöglich eigenen Sachprofil und einer eigengewichtigen Buchbotschaft bleibt im toten Winkel historischer Nachfrage, obwohl es für diese doch das Allernächste ist.”²⁸⁴ Auch die vielfach geäußerte Vermutung, aus den Prophetenbüchern ließen sich unproblematisch kleinere Verkündigungseinheiten herauslösen und als authentisches Prophetenwort bestimmen, hält Steck so für nicht mehr praktikierbar. Demgegenüber setzt er sich für eine “dem Prophetenbücherbefund angemessene *Literarkritik*” (81) ein, die ihren Blick u.a. auf *konzeptionelle* Brüche, Dubletten und Spannungen wirft, die man historisch begründen können muss. - Auch wendet sich der Verfasser gegen die in der Literarkritik oft kleinteilige Textauswahl und betrachtet wieder größere literarische Einheiten -so nimmt er beispielweise das

²⁷⁹ Steck (1996): 6.

²⁸⁰ Steck geht also auch davon aus, dass die ursprüngliche Prophetengestalt auffindbar ist! Vgl. Steck (1996): 9.

²⁸¹ Man muss dazu kritisch anmerken, dass viele der hier vorgestellten methodischen Schritte im Theoretischen bleiben. Wie die Umsetzung des Arbeitsweges in der Praxis aussehen soll, bleibt offen. Die von Steck vorgestellten Deutemuster sind derart komplex, dass unklar bleibt, wie die Anwendung seiner Theorie auf konkrete Texte aussehen soll. Was trägt die Methodik für die Interpretation von Einzeltexten aus? Dieser Frage geht Steck nur sehr begrenzt nach, er wählte als Beispiel das Jesajabuch (Kap. 1-66!) aus, verzichtete aber auf die Auslegungen einzelner Textpassagen. Ähnlich auch Kessler (1998) in seiner Rezension zur Arbeit von O.H. Steck. Auch Kessler kritisiert die ständigen Methodisierungen und merkt an, dass, wenn Steck an Einzeltexten arbeitet, die Akzeptanz seiner Theorie von den Ergebnissen seiner an anderer Stelle veröffentlichten Exegesen abhängt. Vgl. Kessler (1998): Sp. 371. - Nicht frei ist besonders dieser erste Teil von Wiederholungen sogenannter “Lieblingsgedanken” des Autors. Es drängt sich der Verdacht auf, als hätte man viele der virtuos vorgebrachten Thesen und Beobachtungen in diesem -auch aufs Ganze hin- anstrengend zu lesenden Buch prägnanter und vieles sicher auch kürzer fassen können. Steck ist von seinen eigenen Beobachtungen so angetan, dass er Redundanzen nicht erkennt.

²⁸² Auf der Ebene der Schlussformation steht dabei die Beachtung von Signalen, die den Leseablauf bestimmen (Buchüberschriften, Sachbeziehungen zwischen Buchanfang und Buchende, Wiederaufnahme bestimmter Stoffe, Leitwörter, programmatische Texte u.a.), im Vordergrund, vgl. Steck (1996): 36ff..

²⁸³ Vgl. dazu Steck (1996): 120-123. Doch bildet diese Frage keinen Schwerpunkt in der Untersuchung Stecks, vgl. Kessler (1998): Sp. 371.

²⁸⁴ Steck (1996): 8. Am Beispiel der unterschiedlichen Kommentare zu Jesaja und Jeremia macht Steck deutlich, dass die Exegese in ihrer engen Konzentration auf einzelne literarische Schichtungen doch nur das findet, was sie auch sucht. Die Fixierung auf die Frage nach den Logien der Prophetenbücher mache eine positive Einschätzung des Überlieferungsprozesses unmöglich. Das Ergebnis sei, so Steck, dass die Forschungswelt zwar immer neue Detailuntersuchungen hervorbringt, im Grunde sich aber über weite Strecken nur noch mit sich selbst beschäftigt. Alles unter dem Fragemotto: Wer traut dem Propheten was zu? (8)

Jesajabuch wieder als Ganzes in den Blick²⁸⁵, fragt nach Sinnsignalen im gesamten Buch und schließlich auch nach dem Ort der Prophetenschrift im Verbund mit der Prophetenschriftenreihe.²⁸⁶ Diese großflächige Literarkritik kann literarische Schichten aus den Prophetenbüchern extrapolieren, die in die Bücher (ob als Kompilation oder Fortschreibung, muss geklärt werden)²⁸⁷ eingearbeitet wurden und dem Leser neue Leseperspektiven eröffnen. Im nächsten Arbeitsschritt will Steck nach einem "buchspezifischen Redaktionsmodell" verfahren, das darüber Aufschluss geben soll, in welcher Weise die verschiedenen Buchteile miteinander verbunden sind. "Dieses Modell zieht in Erwägung, dass die Überlieferung nicht nur durch Einzelfortschreibung aktualisierte Sammlungen und nicht nur externes Textgut zusammenstellende und einzeln kommentierende Kompilationswerke weitergeben wollte, sondern in sich durchgestaltete literarische Ganzheiten, Bücher(folgen), die als solche in ihrer Gesamtpräsentation sinntragend und sinnvermittelnd sein wollen."²⁸⁸ - Insgesamt meint Steck durch ein sorgfältiges historisches Verstehen und unter Anwendung von Methoden, die nicht mit Hypothesen (z.Bsp. im Blick auf mögliche authentische Prophetenworte) arbeiten, sondern Wissen voraussetzen, zu objektiveren Ergebnissen als denen, die bisher in der Exegese erzielt wurden, zu kommen.²⁸⁹ Er vergisst dabei, dass auch der von ihm eingeschlagene methodische Weg nur *eine* mögliche Lesart und Verstehensweise der biblische Texte beschreibt.

Im zweiten Teil seines Buches "Prophetische Prophetenauslegung im Wachstum der Prophetenbücher"²⁹⁰ zeichnet Steck dann den umgekehrten Weg des Traditionsprozesses nach und versucht, das Werden der Bücher von den Anfängen der Überlieferung bis zur letzten literarischen Form zu beschreiben. Es stellt sich jedoch die Frage, ob sich die in Teil 1 und 2 vorgestellten Herangehensweisen nicht methodisch ausschließen. Geht Steck im ersten Teil von der Schlussformation der Bücher aus und lehnt explizit die Arbeit an möglichen mündlichen Vorstufen ab, so versucht er im zweiten Teil den Wachstumsprozess von der mündlichen Überlieferung bis zur letzten literarischen Überarbeitung nachzuzeichnen. Diesen Arbeitsweg hielt Steck -wenigstens im ersten Teil- für unmöglich. Die konzeptionelle Schwäche des Buches tritt hier deutlich zutage: Die beiden Buchteile gehen methodisch nicht zusammen.

Ungeachtet dieser Kritik gelingt es Steck im zweiten Teil seines Buches, den lebendigen Entstehungsprozess der Bücher und die daraus zu folgernden hermeneutischen Rückschlüsse seinen Lesern deutlich vor Augen zu führen. "In

²⁸⁵ Vorbildhaft für Steck daher z.Bsp. der Kommentar B.Duhms zum Gesamtjesajabuch, vgl. Steck (1996): 13.

²⁸⁶ Vgl. Steck (1996): 9.

²⁸⁷ Vgl. Steck (1996): 90-93.

²⁸⁸ Vgl. Steck (1996): 94.

²⁸⁹ Steck wird nicht müde, darauf hinzuweisen, dass die Sichtweise der Menschen damals und die Textbeurteilungen der Neuzeit nicht miteinander zu vergleichen sind - den historischen Graben versucht Steck durch eine sachlichere Untersuchungsmethode zu überspringen. Immer wieder wird die Frage laut: Was wissen wir wirklich? Ein unmittelbares Verstehen der biblischen Texte schließt Steck von vornherein aus. Vgl. Steck (1996): 5. 81 u.ö.

²⁹⁰ Steck (1996): 138-204.

diesem Traditionsvorgang, den die Prophetenbücher mit ihrem Wachstum in sich schließen, wird älter Formuliertes weitergetragen, aber zugleich für Herausforderungen und Konstellationen späterer Zeit produktiv vergewissert und angeeignet. Zwischen Überliefertem und (Weiter-) Überlieferung, zwischen *traditum* und *traditio* herrscht also in gewissem Sinne ein *Auslegungsverhältnis*, dem wir näher nachdenken müssen.²⁹¹ Die Aufgabe der Tradenten ist es, den Fortgang der Geschichte mit der prophetischen Perspektive abzugleichen und zu aktualisieren.²⁹² Grundüberzeugung ist, dass die prophetischen Ankündigungen vom “Sinnhandeln Jahwes”²⁹³ Geltung haben.²⁹⁴ Von den Propheten wird “göttlich Gültiges” ausgesagt, dieses gilt jedoch nicht über die konkrete Geschichte hinweg *immer*, sondern es war die schwierige Aufgabe der Tradenten, immer neu herauszufinden, wann - was - für wen Gültigkeit hat. Letztlich, so Steck, fragen die Tradenten nach dem “metahistorischen Lösungsansatz”²⁹⁵, den die prophetische Überlieferung verspricht. Den Vorgang dieser Tradierung (Auslegung) begreift Steck als prophetische Arbeit und spricht daher in diesem zweiten Teil von “prophetischer Prophetenauslegung”.²⁹⁶

Im Blick auf die ursprünglichen Autoren der Prophetenbücher und ihrer Leserschaft kommt Steck zu dem Ergebnis, dass Tradenten und Rezipienten identisch sind -man schrieb also für sich-.²⁹⁷ Die Texte fungierten als Vergewisserungslektüre und waren zunächst nicht für die Öffentlichkeit bestimmt.

Es ist das besondere Verdienst von Steck, dass er die Redaktionsarbeiten, die die prophetischen Bücher erfahren haben, in ein positives Licht rückt. Den Traditionsprozeß als Teil der prophetischen Arbeit zu begreifen, die für neue geschichtliche Situationen Leseanleitungen und Perspektivenwechsel anzeigt, verhilft zu einem besseren Verständnis auch schwieriger Textpassagen.²⁹⁸ “Der

²⁹¹ Steck (1996): 158.

²⁹² Jeremias (1994), der wie Steck den Vorgang der Verschriftlichung als das Charakteristikum der alttestamentlichen Prophetie versteht, weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass für die letzten Tradenten des Jesajabuches die Zeit des Jesaja lange Vergangenheit war, doch aufgrund der steten Weiterbearbeitung blieben der Prophet und sein Buch lebendig. Vgl. ders. (1994): Sp. 492. Er zieht daraus die Konsequenz: “Die Ursprungssituation des Wortes erhält durch die Schriftlichkeit Modellcharakter und vermittelt grundsätzliche Erkenntnisse über Gottes Handeln an Israel, die auf neue geschichtliche Stunden übertragbar sind.” (491). Es geht um den Gesamtwillen Gottes.

²⁹³ Steck (1996): 169.

²⁹⁴ Im Gegenüber zur Thora steht das Corpus propheticum dafür ein, dass nicht die Thora allein Geltung beanspruchen kann. Die Fertigstellung des Prophetenkanons verfolgte auch im Blick auf andere biblische Schriften theologische Ziele: “Nebiiim als autoritative Schriftensammlung sichert, dass sich das Gottesvolk in der Zeit im Blick auf seine Vergangenheit und im Blick auf seine Zukunft aus dem Wirken Jahwes in der Geschichte verstehen muss...” Steck (1991): 173.

²⁹⁵ Steck (1996): 170. Ähnlichkeiten zur Argumentationslinie Kochs (vgl. Darstellung oben) sind unübersehbar, vgl. dazu auch Steck (1996): 150 Anm. 42.

²⁹⁶ Steck (1996): 127ff. Eine Zusammenfassung bietet Zenger (1995): 297f.

²⁹⁷ Vgl. Steck (1996): 15.169f. Kritisch dazu Kessler (1998): Sp. 371, der zwar keine inhaltlichen Einwände gegen diese These vorbringt, der aber nicht ohne Ironie bemerkt, dass Steck und seine Schüler sich wohl als rechtschaffene Nachfahren (“wir in Zürich”, Steck (1996): 142) der biblischen Tradenten verstehen. Man bleibt unter sich.

²⁹⁸ Viele der kurzen und in der Regel auf eine konkrete geschichtliche Situation zugespitzten Prophetenworte bekommen durch die literarische Fortschreibung einen anderen (weniger konkreten) Kontext. “Dies kann man einerseits als Entkonkretisierung bedauern, man kann es aber andererseits als nachträgliche

Wechsel von Perspektiven und Akzentsetzungen im Verlauf der prophetischen Überlieferung muss dabei nicht schrecken. Im Gegenteil: Sie zeigen gottes- und erfahrungsrealistische Lebensbeweglichkeit und wehren doktrinärer Vereinseitigung.²⁹⁹ Den lebendigen Wachstumsprozeß der Bücher sieht Steck daher auch als Vorbild für die Arbeit von Theologen und Predigern, denen ja ebenfalls die Aufgabe zukommt, die biblische Tradition lebendig zu halten und die alten Texte für die heutige Zeit neu auszulegen.³⁰⁰

Die Auffassung Stecks, es handele sich bei der Bibel um ein für neue Erfahrungen offenes Buch, in dessen Auslegungs- und Traditionsprozess auch wir uns einschreiben dürfen, hält daher Exegese lebendig.³⁰¹ Auch wenn der Kanon zu einem Abschluss gekommen sei, so Steck, der Prozess der Aneignung müsse weitergehen und zwar nicht durch Rezitation gleichbleibender Formulierungen, sondern durch eine stete und kritische Auseinandersetzung mit der biblischen Tradition. „Wer der biblische Gott heute, in unserem eigenen, eigentümlichen geschichtlichen Kontext, ist, kann nicht aus der Bibel zitiert, sondern nur aus den formulierten Wahrnehmungen der grundlegenden biblischen Zeit jeweils erneut überdacht und bis in eine neue, heutige Sprachgestalt hinein verantwortlich aktualisiert werden.“³⁰²

2.14. Auswertung

Die deutschsprachige Forschung hat in diesem Jahrhundert eine Fülle von unterschiedlichen Deutungen des alttestamentlichen Phänomens Prophetie erarbeitet. Von großem Einfluss auf die Erforschung der Prophetie war die Entwicklung und Anwendung der historischen Kritik. Sie ermöglichte einen sehr differenzierten Umgang mit den Texten, brachte verschiedene literarische Gattungen (Gunkel, Westermann) und redaktionelle Zugriffe (Zimmerli, Steck u.a.) ans Licht und ließ die Entstehung der prophetischen Literatur als sukzessiven Prozeß deutlich hervortreten.³⁰³ Immer weniger wurden und werden demgegenüber die Propheten als individuelle Persönlichkeiten betrachtet und gewürdigt. Während noch zu Beginn des Jahrhunderts die prophetischen Einzelgestalten als „fromme Männer“ (Duhm), als „Sturmboten der Geschichte“ (Wellhausen) oder als religiöse Denker (Gunkel) bzw. Charismatiker (Weber) bezeichnet und deren Individualität besonders hervorgehoben wurde, blickt die neuere Forschung stärker auf die Botschaft der Propheten und weniger auf die dahinterstehenden Persönlichkeiten

Vertiefung und Universalisierung einer paradigmatischen Einzelsituation begreifen und hochschätzen.“ Zenger (1995): 298.

²⁹⁹ Steck (1996): 201.

³⁰⁰ Vgl. Steck (1996): 201.

³⁰¹ Vgl. Steck (1996): 190.

³⁰² Steck (1996): 196.

³⁰³ Verschiedene Modelle zur Erklärung der Entstehung der prophetischen Bücher wurden von der Prophetenforschung entwickelt: das Redaktionsmodell (Gunkel, Koch), das Erweiterungsmodell (Zimmerli, Wolff, Jeremias) und ein drittes Modell (ohne genaue Bezeichnung), nach dem die Prophetenbücher nur als Zeugnisse der hebräischen Literaturgeschichte zu verstehen und auch deren Helden nichts weiter als fiktive Figuren sind (Gerstenberger, Knauf). Vgl. Lang (1997): Sp. 189f.

(Zimmerli u.a.). Den prophetischen Büchern, so die jüngere Forschung, fehlt ein um Vollständigkeit bemühtes Interesse an der Biographie der Propheten.³⁰⁴ Damit war der Weg frei für ein Prophetenverständnis, in dem die einzelnen prophetischen Schriften und ihr literarisches wie auch theologisches Zeugnis stärker in den Vordergrund treten konnten.³⁰⁵

Bereits Duhm war sich darüber im klaren, dass die Propheten "Sprecher" und nicht "Schreiber" ihrer Botschaften waren. Die Verschriftlichung der Prophetenworte begann in der Regel erst *nach* ihrem konkreten historischen Auftreten. Die traditionelle Exegese bemüht sich daher um die möglichst genaue Nachzeichnung dieses Überlieferungsprozesses. Sie bestimmt mögliche literarische Schichten, rekonstruiert die dafür verantwortlichen Trägerkreise und versucht, Traditionen ausfindig zu machen wie auch den sogenannten "Sitz im Leben". In jüngster Zeit sind allerdings zunehmend Stimmen laut geworden, die sich kritisch zu einzelnen methodischen Arbeitsschritten äußern die Literarkritik sei häufig zu kleinteilig und von subjektiven Entscheidungen³⁰⁶ abhängig, sie verlöre darüber hinaus den Blick für das gesamte Buch und seinen Ort in der Schriftenreihe (Steck). Inzwischen hat sich daher eine weitere exegetische Lesart etabliert, die die "Schlußformation" (Steck) der Bücher zum Ausgangspunkt der Betrachtung macht. Auch das Plädoyer Kochs für eine "holistisch-kanonische Lesung"³⁰⁷ der Bibel ist in dieser Weise zu verstehen. Es bleibt abzuwarten, wie sich die Forschung in dieser Frage weiter entwickelt.

Ebenfalls als Ergebnis der historischen Kritik sind diejenigen Untersuchungen zu nennen, die sich um die Zusammenstellung von Themenschwerpunkten innerhalb der prophetischen Überlieferungen bemühen. Hier wird der Frage nachgegangen, ob es sogenannte *Hauptthemen* in der Verkündigung der Propheten gibt. Im Mittelpunkt der Betrachtung standen dabei in der Regel die Überlieferungen der

³⁰⁴ Vgl. dazu besonders Baltzer (1975), nach dem im Blick auf die Biographien der Propheten nur mit Typischem, nicht Individuellem zu rechnen ist. So spricht er bei den Berufungserzählungen von Idealbiographien, die Rechenschaft über Amt und Funktion eines Menschen ablegen wollen. Beispiele außerhalb der Prophetie sind für ihn z.Bsp. 2. Sam 23,1-7; Ri 6-8 u.a. bzw. altorientalische Texte. Vgl. auch Gerstenberger (1989): 49f, der einigen Überlieferungen zwar ein biographisches Interesse zubilligt, jedoch vermutet, dass dieses auf spätere Generationen zurückzuführen sei. "Das eigentliche Interesse, das zur erzählenden Prophetentradition geführt hat, ist kein autobiographisches, sondern eben ein unter Nachfahren vorhandenes biographisches Interesse." (49).

³⁰⁵ Weiterhin beschäftigt man sich mit der Frage nach dem soziologischen Ort der Propheten in der altisraelitischen Gesellschaft, vgl. dazu u.a. Blenkinsopp (1983): 38-46. Zenger (1995): 295 unterscheidet zwischen Ordens- bzw. Genossenschaftspropheten, Tempelpropheten, Hofpropheten und Einzelpropheten, wobei die Schriftpropheten zur letztgenannten Gruppe gehören. Ihr Auftreten sei okkasionell bedingt und setze demzufolge eine bestimmte gesellschaftliche Situation voraus, die ein prophetisches "Eingreifen" nötig macht.

³⁰⁶ Als Beispiel möge hier die jüngst veröffentlichte Arbeit von Levin (1997) dienen, in der der Verfasser nachzuweisen versucht, dass einige Textstellen im Amosbuch (2,6-8; 4,1-2; 5,12b; 8,4-8), an denen von der Unterdrückung der Armen (Anawim) die Rede ist, auf eine in nachexilischer Zeit entstandene Armenbewegung zurückzuführen sei. Dieser Trägerkreis habe das Buch Amos als Vorlage verwendet, um darin eigene Eintragungen zu machen. Auch wenn die Argumentationskette Levins auf den ersten Blick überzeugt, so ist doch zu kritisieren, dass der Verfasser eine subjektive Textauswahl vornimmt und nur deshalb zu den von ihm gewünschten Ergebnissen gelangt.

³⁰⁷ Koch (1995): 46.

Propheten aus vorexilischer und exilischer Zeit.³⁰⁸ Die systematische Erschließung der Texte ermöglichte es, gemeinsame Fragestellungen und Problemfelder innerhalb der prophetischen Überlieferungen zu erkennen; die Bücher wurden nicht nur als Einzelschriften betrachtet. Folgende Themenschwerpunkte kristallisierten sich in den Untersuchungen heraus: Gesellschaftskritik, Kultkritik, Kritik am religiösen Bewusstsein, Kritik an der politischen Führung. Als sich wiederholende typische prophetische Gattungen sind Visionen, Berufungserzählungen, Berichte von symbolischen Handlungen, Gerichtsworte (gegen das eigene Volk und gegen fremde Völker) und Heilsverheißungen in vielen prophetischen Schriften erkannt. Auch die Tatsache, dass einige prophetische Bücher (Mi; Ez) nach einem bestimmten Aufbauschema konstruiert sind -als prägend hat sich die Abfolge von Gericht und anschließendem Heil gezeigt³⁰⁹ fand in der Forschung vielfache Beachtung.

An die die Prophetenschriften als Ganzes betreffenden Beobachtungen schlossen sich eine Fülle von Einzeluntersuchungen, z.Bsp. zur Entstehung der Sozialkritik,³¹⁰ zum Problem wahrer und falscher Prophetie u.ä., an.

Durch die von der historischen Kritik vollzogene Trennung der prophetischen Überlieferungen vom Gesetz (*lex post prophetas*; Wellhausen) wurde die Frage laut, worauf -wenn nicht auf die Thora- die Propheten sich bei ihrer Kritik bezogen hätten. Brachten sie durchweg neue Erkenntnisse ans Licht (Duhm), indem sie z.Bsp. die moralische Verantwortung der Menschen in den Vordergrund rückten (Wellhausen, Weber), oder griffen sie auf das zurück, was als Tradition bereits bekannt war, und führten ein Gespräch mit der Überlieferung (von Rad)? Die Beantwortung dieser Frage hängt maßgeblich von der Beurteilung ab, welche Textüberlieferungen man als bekannt voraussetzt.³¹¹ - Allen hier vorgestellten Entwürfen ist gemein, dass sie die Anbindung der Propheten an das *Wort Gottes* besonders hervorheben. "Wenn Gott nicht spricht, hat auch der Prophet nichts zu

³⁰⁸ Eine Ausnahme bildet Weber, der die nachexilische Gemeinde als Pariavolk bezeichnet und ihr besondere Aufgaben zuerkennt.

³⁰⁹ Vgl. Kaiser Bd. 2 (1994): 27f. Die Texte bekamen nach der Eroberung von Samaria (722 v.Chr.) und dem Ende Jerusalems (587v.Chr.) eine andere Konnotation: Die Botschaften wurden als Bußrufe und Schuldauflage interpretiert. An dieser Überarbeitung waren deuteronomistische Kreis in besonderer Weise beteiligt. Da das Gericht eingetreten war, konnten auch die Rettungsaussagen anders gelesen werden, sie erhielten eine "eschatologische" Perspektive.

³¹⁰ Bis heute steht man dabei einer kontrovers geführten Fachdiskussion gegenüber. Würthwein unterstellt - gerade im Bezug auf die Sozialkritik im Amosbuch- eine enge Verbindung zu den Gesetzestexten der Thora. Andere Deutungen versuchen mit Hilfe einer Bruderschaftsethik (Troeltsch), der Anbindung an kanaanäische Vorbilder (Kaiser; Stolz) oder Herleitungen aus der Weisheit (Gerstenberger) die prophetischen Texte mit ihrem kritischen Potential zu erklären. Die Favorisierung einer der vorgestellten Deutungen ist schwierig. Vgl. dazu Fleischer (1989): 355-390 mit weiterer Literatur und kritischer Zusammenfassung.

³¹¹ Beachtung verdient in diesem Zusammenhang auch der Entwurf des Ägyptologen Jan Assmann (1992), der nicht alternativ von einer möglichen Anbindung an das Recht spricht oder demgegenüber das Neue der Prophetie betont, sondern in den prophetischen Texten (Jes 1,11-17; Am 5,21-24; Mi 6,6-8) eine "Verschiebung der sozio-politischen Handlungssphären Recht und Gerechtigkeit in die theo-politische Sphäre" (64) dokumentiert sieht. Gerechtigkeit wird nicht mehr nur politisch oder sozial gedacht, sondern als Wille Gottes beschrieben. So findet, nach Meinung Assmanns, der diese "Umbuchung" (65) auch in ägyptischen Texten nachweisen kann, durch die Propheten eine "Sakralisierung der Ethik" (69) statt. "Damit werden nicht radikal neue Forderungen an die Lebensführung gestellt, sondern es werden wohlbekannte Forderungen erhoben, aber in einem neuen Sinne und im Namen einer anderen Instanz." (69).

sagen.“³¹² Ob man diese Anbindung nun als geheime Erfahrung (Gunkel) bzw. Gotteserfahrung (Duhm) verstehen will oder aus der literarischen Form (Botenspruchformel; Berufungserzählungen) rekonstruiert, ist zweitrangig.³¹³ Wichtig ist, dass die Forschung von einem unmittelbaren Rückbezug der Propheten auf Gott ausgeht, der seinerseits ihre Botschaften legitimiert. Die Propheten sind Künder göttlicher Botschaften (Herrmann).

Als umstritten gelten muss die Frage nach einer adäquaten Interpretation der *Gerichtsworte*. Hier stehen sich äußerst konträre Auffassungen gegenüber. Während Herrmann die Propheten als Gegenwartsanalytiker versteht, die die Botschaft des Gerichts aus der genauen Betrachtung der gegenwärtigen Verhältnisse ableiten, behauptet Schmidt (in Nachfolge auch Wolff, ähnlich Zimmerli) ein Primat der Unheilsansagen gegenüber den Schuld aufweisen. Die Propheten, so Schmidt, verfügen über eine Zukunftsgewissheit, die von ihnen in einem zeitlich nachfolgenden Schritt mit der Kritik an dem Verhalten der Menschen begründet wird. Die Funktion dieser Begründungen sei es, das Gericht für die Menschen annehmbar zu machen. Spielräume in der Gestaltung der Zukunft bestehen jedoch nicht. Dieser Auffassung stehen die Interpretationen Bubers und Fohrers gegenüber, die die Gerichtsprophetie als *Umkehrprophetie* bezeichnen und einen offenen Dialog voraussetzen, der den Einfluss des Menschen auf den Fortgang der von Gott gelenkten Geschichte nicht prinzipiell ausschließt. Einen anderen Ansatzpunkt in der Bewertung der Unheilsansagen wählt Koch, der von einem Tun-Ergehen-Zusammenhang ausgeht und das drohende Unheil als *logische Konsequenz* der Verfehlungen der Menschen versteht. Koch spricht in diesem Zusammenhang von einer *schicksalswirkenden Tatsphäre*; nach dieser Auffassung fällt das Tun des Menschen in jedem Fall auf ihn selbst zurück. Zudem wendet er sich gegen den Begriff “Gericht”, da die Texte nicht von der Richterfunktion Gottes sprächen und die Gattung des richterlichen Urteilspruchs fehle. Ihre kanonische Akzeptanz, so belegen es viele Auslegungen, haben die Gerichtsworte durch den Gang der Geschichte erlangt. Die Unheilsansagen der Propheten haben sich erfüllt. “Sie (die unheilsprophetische Tradition, K.B.) hat sich am Ende bestätigt und so dazu beigetragen, dass die vorexilischen Unheilspropheten als die wahren Propheten in den Kanon kamen.“³¹⁴

Die unterschiedlichen Auffassungen im Blick auf die Gerichtsworte machen auf ein Problem aufmerksam, dem man sich bei der Lektüre der prophetischen Texte kaum

³¹² Zenger (1995): 296.

³¹³ An dieser Stelle zu nennen ist der Versuch von Lang (1980), der das Phänomen Prophetie aus Sicht der Wahrnehmungspsychologie darstellt. Lang entwickelt dazu eine in vier Phasen unterteilte typische Berufungsgeschichte der Propheten. Danach durchläuft der Prophet 1. die Phase der Wahrnehmung (er ist Mitglied der israelitischen Gesellschaft und nimmt deren Lebensformen wahr), 2. die Phase des Erlernens (der Prophet nimmt Kontakt mit anderen Propheten auf, er will selbst Prophet werden), 3. die Phase des Durchbruchs (der Prophet identifiziert sich mit seiner Rolle) und 4. die Phase der prophetischen Aktivität (der Prophet tritt öffentlich auf). Lang vertritt die These, dass zum Werden eines Propheten das Durchlaufen eines längeren *Lernprozesses* unbedingt dazugehört: Propheten fallen nicht vom Himmel. Alles, was ein Prophet erfährt, ordnet er in das ihm bekannte (erlernte) religiöse Referenzsystem ein. Er ist Teil der Gesellschaft und weiß sich an deren Überlieferungen -wenigstens in Teilen- gebunden. Vgl. Lang (1980): 11-58, bes. 42-58.

³¹⁴ Hermisson (1995): 139.

entziehen kann. Die Vorstellung von einem in die Geschichte eingreifenden Gott, der die Heilsgeschichte ebenso vorantreibt wie auch das Ende seines auserwählten Volkes beschließen kann, ist modernen Lesern und Leserinnen zu recht fremd (Koch, Herrmann). Im Zuge der Aufklärung hat sich die Auffassung durchgesetzt, dass zwischen Gott und Welt, d.h. zwischen Heilsgeschichte und Profangeschichte zu unterscheiden ist. Das biblische Denken aber nimmt keine Differenzierung zwischen Empirie und Transzendenz (Herrmann) vor, sondern es gilt als selbstverständlich, Gutes und Böses, Heil und Unheil von Gott her zu erklären (Jes 45,7; vgl. auch 1. Sam. 2,6; Am. 3,6; Klg. 3,38). Dessen ungeachtet bleibt es ein theologisches Problem, dass die Propheten das Ende ihrer eigenen Ethnie ankündigen.³¹⁵ Dieser in der altorientalischen Religionsgeschichte einmalige Vorgang erfordert eine theologische Auseinandersetzung, wie sie Schmidt, Herrmann, Koch, Buber und Fohrer geführt haben.³¹⁶ Befriedigen allerdings kann keiner der vorgestellten Entwürfe. Während Herrmann die Möglichkeit des Unheils allein aus der Analyse der Gegenwart heraus versteht und auch "ohne Gott" zum Gericht kommen kann (Herrmann bleibt hier der Moderne verhaftet), geht Schmidt von einem geschichtsmächtigen Gott aus, der ohne die Notwendigkeit einer Begründung die Vernichtung beschließen kann. Dieser Entwurf läuft Gefahr, Katastrophen zu rechtfertigen und verschließt sich von vornherein einer *auch* politischen Interpretation der Texte.³¹⁷ Das Interesse der Propheten am Zustand der Gesellschaft ist nach der Lesart Schmidts eher ein Zufallsprodukt. Fleischer weist demgegenüber darauf hin, dass für die alttestamentlichen Propheten eine Unterscheidung von Glaube und Politik nicht nachweisbar ist.³¹⁸ Die Lesart Bubers und Fohrers, die die Prophetie unter allen Umständen als Umkehrprophetie verstehen will, ist zwar theologisch gut begründbar, hält aber einer Überprüfung an den biblischen Texten nicht stand. Viele Texte sprechen von einem kaum mehr abwendbaren Unheil für Israel bzw. für die Nachbarländer.³¹⁹ So bleibt es ein

³¹⁵ Dem Problem unsachgemäß aus dem Weg geht meiner Meinung nach Thompson, der den Kontrast von Gericht und Heil als emotionale, nicht als historische Perspektiven versteht. Die Propheten, so Thompson, kündigen keine geschichtlichen Ereignisse an. Die Texte wurden auch nicht aufbewahrt, weil sie sich erfüllten -dies würde kein Volk tun-, sondern um die Gnade Gottes in besonderer Weise hervorzuheben. Die Gerichtsworte dienen in gewisser Weise als Folie, auf der sich die Barmherzigkeit Gott besonders gut abheben kann. Vgl. Thompson (1995): 168f.

³¹⁶ Vgl. dazu auch die Arbeit von Koenen (1994), der sich der Frage nach dem Verhältnis von Gericht und Heil unter der speziellen Fragestellung widmet, wie sich die Ankündigungen der Propheten im Blick auf die Zukunft von Gerechten und Sündern verhalten. Nicht immer, so die Beobachtung Koenens, sei das ganze Volk im Blick der Kritik, sondern es sind Differenzierungen erkennbar zwischen positiv und negativ qualifizierten Gruppen. Koenen stellt fest, dass sich die Gegenüberstellung von "Sündern" (für sie bedeutet die Prophetie Unheil) und "Gerechten" (ihnen wird Heil verheißen) zumeist in redaktionellen Zusätzen der Prophetenbücher findet und sie dort u.a. eine seelsorgerische Funktion hat.

³¹⁷ Weder Herrmann noch Schmidt stellen einen Bezug zwischen der politischen und geographischen Lage Israels und der theologischen Frage nach dem Eingreifen Gottes in die Geschichte her. Es wäre doch denkbar, dass Israel als "Spielball" der Großmächte eine in unseren Augen extreme Gotteskonzeption entworfen hat, die letztlich dazu diente, die schwierige politische und religiöse Situation zu meistern und darin zu überleben.

³¹⁸ Vgl. Fleischer (1989): 412. Konsequenterweise folgert Fleischer, dass die Propheten, von den politischen Verhältnissen ausgehend, Auswirkungen für die Zukunft aufzeigen. Dies geschieht allerdings nicht in Form von Reformvorschlägen, sondern durch die Ankündigung, dass die Verursacher der Mißstände beseitigt würden. (423)

³¹⁹ Zur Problematik vgl. Preuß Bd. 2 (1992): 289ff.

theologisches Problem, dass nach den Textzeugnissen der Bibel Gott in einer Ambivalenz von Autonomie und begründetem Handeln in die Geschichte eingreift. Im Blick auf die Heilsverheißungen der prophetischen Bücher gibt es keine ähnlich konträren Erklärungsansätze. Schmidt hebt hervor, dass im Gegensatz zu den Gerichtsworten *Heilsworte* nicht mit menschlichem Tun begründet werden. Eine heilvolle Zukunft wird den Menschen von Gott geschenkt.³²⁰ Heil wie auch Gericht verfügen über ein gemeinsames Charakteristikum: Beide widersprechen auf ihre Art der Gegenwart. Das Gericht, darin sind sich fast alle Exegeten einig, stellt die Vorbedingung für die nach dem Exil neu ansetzende Heilsgeschichte dar. (Koch, Schmidt, Zimmerli).

Blickt man auf die von der Exegese entworfenen Prophetenbilder, so lässt sich festhalten, dass die Vorstellung von Propheten als sittlichen Lehrern ihrer Gesellschaft, die im Weltlauf das Wirken moralischer Gesetze sahen und ethische Grundsätze verkündigten (Wellhausen, Gunkel, Duhm und Weber) - inzwischen keine breite Akzeptanz mehr findet. "Das alte Prophetenbild ist unerträglich geworden."³²¹ Die alten Auffassungen wurden aufgegeben zugunsten neuerer Interpretationen, die den Zeitbezug der prophetischen Worte stärker in den Vordergrund rücken (Herrmann, Hermisson). Die Propheten wurden als Außenseiter der Gesellschaft vorgestellt, die durch ihre Kritik an den Zuständen der Gesellschaft zu unbeliebten Mitgliedern des Volkes wurden. Ihre Anerkennung war maßgeblich abhängig vom Gang der Geschichte. Im Laufe der Zeit wuchs die Akzeptanz, so dass sie -wenigstens in der Literatur- die Funktion einer intellektuellen Führerschaft (leadership) einnehmen konnten.³²² Ebenso besteht ein breiter Konsens darüber, dass die Propheten keine Sozialreformer gewesen sind,³²³ die eine bessere -weil

³²⁰ Koch widerspricht dieser Auffassung und sieht keine gattungsspezifischen Unterschiede zwischen Gerichts- und Heilsworten, vgl. Koch (1997): 485.

³²¹ So drastisch formuliert es Gerstenberger (1989): 57 und weist auf die Gefahren einer Interpretation hin, in der die Propheten als moralische Fortschrittsbringer und Heroen verherrlicht werden. Diese Auslegung laufe Gefahr, nur das eigene Erwählungsbewusstsein zu stabilisieren und daraus Machtansprüche abzuleiten. "Die Gottesunmittelbarkeit der alten Propheten, ihre göttliche Autorität und urwüchsige Gewalt stützten das Gefühl der eigenen Erhabenheit und des missionarischen Auftrags" (57). Heute sei es wichtiger, so Gerstenberger, den Propheten als "Partisanen Gottes" (57) wiederzuentdecken. Dass auch Partisanen sich meist auf eine für sie unumstößlich Autorität berufen, bzw. eine Idee absolut setzen, übersieht Gerstenberger, wenn er meint, dass diese Interpretation vor Mißbrauch schütze.

³²² Vgl. Blenkinsopp (1995): 141-147. "...the intellectual often plays an socially destabilizing role in taking an independent, critical, or innovative line over against commonly accepted assumptions or a dominant ideology." (144) Blenkinsopps These von den Propheten als andersdenkende Intellektuelle (dissident intellectuals), -sie sind nicht notwendigerweise Akademiker (144)-, die im Laufe der Verschriftlichung der prophetischen Überlieferungen an Anerkennung gewannen, steht im Kontrast zu der Auffassung von Albertz, die Propheten seien als Totalopposition zu verstehen, denen jegliche Anerkennung verwehrt geblieben sei, vgl. Albertz Bd.1 (1992): 255ff. Zur Diskussion vgl. Rendtorff (1977): 169-187, bes. 182ff. - Am Beispiel von Jes. 34,16 macht Donner (1990) darauf aufmerksam, dass die Propheten in nachexilischer Zeit als Schriftgelehrte verstanden werden sollten (Jes. 34,16 wird von Donner als schriftgelehrtes Interpretement gelesen). Donner möchte mit diesem Beispiel auf die Vielgestaltigkeit und den Wandel innerhalb der prophetischen Überlieferung aufmerksam machen. Die charismatische Prophetie des Anfangs wurde im Laufe der Zeit zur Schriftgelehrtentätigkeit. Ähnlich auch Gerstenberger (1989), der die Wurzeln für die lehrhaften und ermahnenden Texte in der frühjüdischen Gottesdienstpraxis sucht (53).

³²³ Auch Bloch wäre meiner Meinung nach missverstanden, wenn man sein Prophetenverständnis auf das Bild von Sozialrevolutionären reduzieren wollte, so z.Bsp. J.M. Schmidt (1996): 142. Bloch sieht sehr genau die Beziehung der Propheten zu Gott und weiß um die im hebräischen Denken fest verankerte

gerechtere und friedlichere- Gesellschaft vor Augen hatten. Sie verstanden sich vielmehr als Sprachrohr Gottes, dessen Willen und Eingreifen in die Geschichte und Natur sie dem Volk zu verkünden hatten. Zum Prophetischen gehört die Beziehung und Verbindung zu Gott. Dass die Prophetie dennoch stets auf die Gegenwart bezogen bleibt, diese Einsicht verdankt die Exegese vor allem Herrmann, der die Verkündigungen stets mit der konkreten Geschichte Israels in Verbindung brachte.³²⁴ Hermisson spricht in diesem Zusammenhang vom *Zeitbezug* des prophetischen Wortes, den die Exegese zu bestimmen habe, zugleich weist er darauf hin, dass die prophetischen Überlieferungen über einen theologischen Mehrwert verfügen, da sie durch den Überlieferungsprozess auch über die Zeit hinweg Gültigkeit behielten. Die Anpassung an die neuen Realitäten seien, so Hermisson, ebenfalls nicht ohne den konkreten Zeitbezug verständlich, weisen jedoch auch auf eine über die konkrete Situation hinaus feststehende Gültigkeit der prophetischen Worte hin. Der vielschichtige Wachstumsprozess bietet zugleich die Erklärung für die Bewahrung auch sich widersprechender Aussagen. „Der Geschichtsbezug lässt Wahrheit erscheinen in der Gestalt vorläufiger Wahrheiten als Entsprechung zu den vielen vorläufigen Fragen des Menschlebens.“³²⁵

Einen etwas anderen Blick auf die „Leistung“ der Propheten werfen Koch und Steck. Beide Exegeten gehen davon aus, dass die von den Propheten entworfene *Metahistorie* (Koch) als hermeneutischer Schlüssel diene, um die Gegenwart zu erklären. Koch betont in diesem Zusammenhang die Notwendigkeit, sich mit Denkkategorien der Bibel zu beschäftigen, da diese die Voraussetzung für das richtige Verstehen der prophetischen Überlieferungen darstellen.

Allen hier referierten Entwürfen ist gemein, dass sie Prophetie ausschließlich als Phänomen der Antike beschreiben, und es sind nur wenige Versuche unternommen

Vorstellung, dass Gott die Geschichte lenkt. Dass die Propheten sozial-moralische Predigten hielten, wie Bloch meint, schließt nicht aus, dass sie sich an die alten Überlieferungen gebunden fühlten. Neu ist allerdings, dass Bloch auf das utopische Temperament der Propheten hinweist und sie als Vorläufer für die Apokalyptik begreift. Vgl. Bloch (1970): 87-104.

³²⁴ „Eine jener Grundeinsichten, die sich aus der eindringenden Analyse prophetischer Sprüche und der Erforschung prophetischer Wirksamkeit überhaupt ergeben hat, ist die, dass es sich in der Prophetie Israels nur zu einem Teil um Voraussagen künftiger Ereignisse handelt, dass diese Voraussagen vielmehr als das letzte Resultat einer umfassenden Kenntnis gegenwärtiger und verflossener Sachverhalte anzusehen sind. Es ist durchaus keine Vergrößerung zu sagen, dass echte Prophetie auf einem alle Tiefen der Erkenntnis umfassenden Gegenwartsbewusstsein beruht, dass die Erkenntnis gegenwärtiger Wirklichkeit bis in ihre letzten Möglichkeiten hinein sogar die erste, aber auch einzige Voraussetzung zu echter prophetischer Aussage ist ... Rechte Erkenntnis der Gegenwart aber setzt nicht weniger auch zutreffendes Wissen über die Vergangenheit voraus.“ Herrmann (1967): 5f. Ähnlich auch Jeremias (1996): 482, der viele Prophetensprüche als „Prophetie für den Tag“ bezeichnet. Dagegen neuerdings Thompson (1995), der eine historische Lesart der Texte zugunsten einer wieder stärker theologischen Interpretation der Überlieferung ablehnt. „Man erwartet von uns lediglich, dass wir ehrlich über unsere Texte und unsere Traditionen sprechen, über unsere Geschichten und unsere Träume.“(161). Die historisch-kritische Methode, so Thompson, bietet für diese Fragestellung nicht das richtige Instrumentarium. Israel, so wie es im Alten Testament geschildert wird, stelle zudem eine fiktive Realität dar und könne nur mit theologischen Nachfragen sachgemäß erschlossen werden. Ein rationaler Standpunkt sei aufzugeben. Im Blick auf die prophetischen Bücher kommt Thompson zu dem Ergebnis, es handele sich um „Sammlungen pädagogisch wertvoller poetischer Lieder“ (173).

³²⁵ Hermisson (1981): 108. Hermisson würdigt die Verschiedenartigkeit der prophetischen Überlieferungen auch in der Weise, dass darin letztlich die verschiedenen Dimensionen Jahwes zum Ausdruck kommen. Gott bleibt sich im Fortgang der Geschichte nicht der immer Gleiche. (98)

worden, einen möglichen Gegenwartsbezug herzustellen. Die alttestamentliche Wissenschaft leistete bisher keinen Beitrag für ein Verständnis der Prophetie im Blick auf aktuelle Problemlagen und Fragestellungen!³²⁶ Natürlich sind viele der hier vorgestellten Perspektiven vom jeweiligen Zeitgeist beeinflusst (auffallend ist dies besonders bei Zimmerli und Wolff, die sich als Vertreter der kerygmatischen Wort-Gottes-Theologie verstehen), doch dies beantwortet kaum die Frage nach einer möglichen Übertragung prophetischer Aussagen auch in unsere Zeit. Eine Ausnahme sind Weber und Herrmann, wobei Weber besonders die Auswirkungen der prophetischen Einsichten auf den Kapitalismus und Herrmann den Gegenwartsbezug der Prophetie als Vergleichsmoment hervorhebt.

Einen besseren Anknüpfungspunkt für eine aktuelle Prophetenrezeption bietet demgegenüber die von Steck vorgetragene These von der "prophetischen Prophetenauslegung". Steck sieht als charakteristisches Merkmal der prophetischen Bücher ihren sukzessiven Wachstumsprozess.³²⁷ Die lebendige Auslegung, die die Bücher durch die verschiedenen Redaktionen erfahren haben, belegt, dass prophetische Worte nicht als allgemeingültig ultimative Aussagen verstanden worden sind, sondern der Aktualisierung bedurften. Perspektivenwechsel sind die notwendige Konsequenz einer solchen Lesart. Gerade in diesem Sachverhalt liegt meiner Meinung nach auch die theologische Herausforderung der Bibel: Wurden die Texte bereits innerbiblisch stets neu kommentiert und ausgelegt, so gilt diese Aufforderung für heute nicht minder! Die prophetischen Texte erfordern Stellungnahmen und Kommentierungen: Legen wir die Texte für unsere Zeit neu aus, so tun wir letztlich nichts anderes als die biblischen Überlieferungen selbst. "Heutige Aktualisierungen eines atl. Prophetenwortes in Predigt und Unterricht tun diesem Wort also nichts sachlich Fremdes an. Vielmehr liegt dieses Prophetenwort längst als ein für neue Zeiten aktualisiertes vor. Es ist eben nicht überliefert worden, um historische Neugier Späterer zu befriedigen, sondern um den Anspruch der

³²⁶ Ganz anders verläuft die Rezeption der prophetischen Texte in Lateinamerika, wo besonders die Texte mit sozialkritischem Inhalt auf die konkrete politische Situation im Land bezogen werden, vgl. dazu Crüsemann (1990); Lateinamerikanische Exegese (1991), darin auch Aufsätze zur Prophetenrezeption von Pixley und Gorgulho. Mit der Frage, ob es auch heute noch so etwas wie Prophetie gibt, beschäftigte sich meines Wissens nach nur Lohfink (1988), der in seinem Aufsatz dafür plädiert, dass die Kirche als kritisches Gegenüber zur Gesellschaft prophetische Funktionen übernehmen sollte. Doch Lohfink weiß auch, dass die Kirche als Institution selber der prophetischen Kritik bedarf und nur zu gern unbequeme Stimmen zum Schweigen bringt. Lohfink gebraucht in diesem Zusammenhang den Begriff der Domestikation (191). Vgl. auch Kraus (1986), der versucht, die alttestamentliche Theologie mit der Botschaft des Neuen Testaments zu verbinden und daraus ihre Aktualität für die Kirche ableitet. Der Entwurf kann jedoch nicht überzeugen, da die gegenwärtige Situation und aktuelle Probleme nicht in den Blick kommen. Kraus argumentiert ausschließlich historisch. Gerstenberger (1989): 57f wünscht sich eine Prophetenrezeption, die das kritische Potential der Prophetenbücher ("Partisanen Gottes") herausstellt und auf heutige Verhältnisse anwendet. Gerechtigkeit, Solidarität und Glaubensloyalität sind seiner Meinung nach die prophetischen Botschaften, die auch in unserer Zeit Geltung beanspruchen.

³²⁷ So auch Gerstenberger (1989), 44-58, der die "Empfängerseite" der prophetischen Worte stärker berücksichtigen will. Gerstenberger geht davon aus, dass die prophetischen Worte von den Adressaten vielfach überarbeitet wurden und unter der kreativen Mitarbeit der Empfänger sich stellenweise so verändert haben, dass die Frage nach dem Ursprungslogion nicht mehr beantwortbar sei. "... in die Stunde Null können wir nicht zurückspringen." (47) Gerstenberger nimmt an, dass in nachexilischer Zeit in Juda, der babylonischen und ägyptischen Diaspora Jahwegläubige an der Schaffung der kanonischen Prophetenschriften beteiligt waren. Man las und überarbeitete die Prophetenworte mit dem Ziel, die Vergangenheit zu bewältigen (48). Ähnlich auch Herrmann (1967): 47.

Prophetenworte, der in einer jeweils unverwechselbaren einzelnen historischen Stunde laut wurde, über diese Stunde hinaus auf kommende Generationen auszuweiten.”³²⁸ Dabei handelt es sich von alters her um einen dialogischen Prozess (Buber), bei dem gelegentlich Tradition und Auslegung auch “im Clinch” gelegen haben. Widerspruch ist erlaubt!

³²⁸ Jeremias (1996): 22. So auch Gerstenberger (1989): 56ff, der von einem legitimen Recht der Adressaten spricht, an der Interpretation der Texte mitzuarbeiten, allerdings, so fügt er hinzu, dürfe dies nicht unreflektiert geschehen.