

Israels Propheten im Licht von Sundéns Rollenpsychologie

Von BERNHARD LANG, Tübingen

Die Propheten Israels verstanden sich als Boten ihres Gottes und sahen keinen Grund, ihr Sendungsbewußtsein zu verbergen. In der Regel eröffnete der Prophet seine Rede mit der Formel „So sagt Jahwe“, um dann im göttlichen „Ich“ fortzufahren. Die prophetische Redeweise und das durch sie ausgedrückte Sendungsbewußtsein, das in unserer Umwelt ausgestorben ist oder wenigstens keine erkennbare Rolle mehr spielt, ruft nach einer Erklärung, die uns diese Erscheinung psychologisch verständlich macht. Dazu wurden drei klassische Denkwege angeboten.

1. Nach Hölscher, T. H. Robinson, G. Widengren und Lindblom haben wir es bei den Propheten mit Ekstatikern zu tun, die ihr etwa durch wilden Tanz oder Meditation erzeugtes „Außer-sich-Sein“ als Erfahrung Gottes verstehen. Die nächsten Verwandten der Propheten wären demnach die aus dem Islam bekannten Derwische oder die christlichen Mystiker des Mittelalters.

2. Ein zweiter Weg, die Prophetie verständlich zu machen, führt in den Bereich der „abnormal psychology“. Vor allem Nichttheologen favorisieren immer wieder die Ansicht, die Propheten mit ihren Visionen, Auditionen und Fernwahrnehmungen gehörten in das Ressort der Psychopathologie. Besonders der Prophet Ezechiel erwies sich als geeignetes Studienobjekt für psychopathologische Spekulationen. Der bekannteste Verfasser einer einschlägigen Arbeit ist K. Jaspers – aber er ist nur einer von vielen (vgl. Klostermann, Broome, van Nuys, Cohen).

3. Außerhalb der Psychopathologie suchen Haeussermann, Allwohn, Povah und Arlow eine Erklärung des prophetischen Bewußtseins mit den Kategorien von C. G. Jung und S. Freud. Während Povah „das Unbewußte“ als Quelle allerdings nur der falschen Prophetie bemüht und diese als „the mere outcroppings of the unconscious mind“ (105) bezeichnet, sieht Haeussermann die prophetische Erfahrung insgesamt in unbewußten Tiefenschichten der Seele wurzeln. Allwohn glaubt bei Hosea verdrängte Sexualität festzustellen. Arlow faßt die Berufung zum Propheten als eine Phase der Über-Ich-Bildung auf, bei der es nicht ohne „narzißtische Regression“ und „schizophrene Verlassen der Realität“ abgeht, um die Propheten schließlich doch jenseits Freudscher Kategorien als „Geburtshelfer der Träume der Menschheit“ zu feiern.

Gegen alle drei Richtungen wurden Widerlegungen geschrieben. In der klassischen Prophetie Israels sei Ekstase höchstens am Rande zu beobachten und bilde keine Erklärung für das prophetische Phänomen (Seierstad); die Thesen über

prophetische Krankheiten hielten keiner ernsthafte Prüfung stand (Howie, Cassem); und schließlich könne man die biblischen Propheten nicht mit den Mitteln der modernen Psychologie analysieren, weil keine oder zu wenig persönliche Daten vorhanden sind (Klein). Nach all diesen Widerlegungen ist es kein Wunder, daß sich die bibelwissenschaftliche Standardliteratur auf die Rede von den „geheimen Erfahrungen“ der Propheten als Ursprung ihres Sendungsbewußtseins zurückzieht (Fohrer) und L. Ramlot in seinem großen Forschungsbericht über die Prophetie in den Stoßseufzer ausbricht, die psychologische Erfahrung der Prophetie, näherhin „les problèmes psychologiques posés par l'extase et l'inspiration prophétiques“ befinde sich „au point mort“.

Die folgenden Ausführungen wollen dazu beitragen, die Forschung von ihrem „toten Punkt“ wegzuführen. Dazu scheint mir Sundéns Wahrnehmungspsychologie wegweisend zu sein, die er selbst schon auf die biblische Prophetie angewandt hat (Sundén 1966, 28f. 77.93; 1969, 139). Bevor die von ihm angebotenen Kategorien herangezogen werden können, muß weiter ausgeholt werden.

II.

„Mose war allein im Ausgang von Ägypten, Elija allein zu König Ahabs Zeiten, Elischa auch allein nach ihm, Jesaja war allein zu Jerusalem, Hosea allein zu Israel, Jeremia allein in Judäa, Ezechiel allein zu Babylonien und so fort mehr . . . Sanct Ambrosius war zu seiner Zeit allein, nach ihm S. Hieronymus, und darnach Sanctus Augustinus“, schrieb Luther (Weimarer Ausgabe VII, 311. 317) und suggeriert damit ein geläufiges Mißverständnis der Prophetie. Die Propheten waren gewiß immer wieder einzelne als Verfolgte oder als Männer der Entscheidung, aber sie waren keine *Ausnahmeerscheinung*. In Israel scheint es von Propheten geradezu gewimmelt zu haben – sie gehörten zum Straßenbild von Stadt und Dorf und waren vertraute Gestalten. Allerdings dürfen wir nicht sofort an die großen Persönlichkeiten denken. Männer wie Amos, Jesaja und Jeremia waren nicht überall und immer anzutreffen; die großen Einzelgestalten, deren Sprüche uns in der Bibel erhalten sind, waren eine verhältnismäßig marginale Erscheinung gegenüber einer großen Masse anderer Propheten. Denn das Phänomen der Prophetie ist nicht nur geläufig, sondern äußerst vielgestaltig. Wir können heute noch wenigstens vier Typen klar unterscheiden:

- tanzende Derwische in der Wüste, die in einer Art Mönchsgemeinschaft leben;
- Hofpropheten, die am Königshof als Berater tätig sind;
- oppositionelle Einzelpropheten wie Amos und Jesaja mit meist stark politischer Ausrichtung;
- Kultpropheten, die in Tempelgottesdiensten auftreten.

Die letzte Gruppe dürfte die zahlenmäßig stärkste gewesen sein. Leider wissen wir über sie nur sehr wenig. Fohrer (1971) stellte die wenigen verfügbaren

Daten zusammen. Seinen Befund auswertend kann man von einer prophetischen Nebentätigkeit von Laien sprechen. Es handelte sich um Privatleute und diese gehörten nicht zum regelmäßig bezahlten Kultpersonal des Tempels – Prophetie war kein Brotberuf. Die Kultpropheten gaben Orakel, übten Fürbitte für einzelne oder das Volk; sie taten dies spontan oder auch auf Anfrage und vermutlich nicht selten gegen Honorar. Mitunter hatte sich die Tempelpriesterschaft gegen die sich wild gebärdende Laienprophetie zu wehren und bestellte einen Aufseher über die Propheten (vgl. Jer 29,26f). Die große Masse der Propheten stammte aus allen sozialen Schichten; dagegen gehörten die oppositionellen Einzelpropheten – soweit wir sehen – zu den Wohlhabenden. Das hat seinen Grund einmal darin, daß sie als Politiker, die sich aus dem engen Zusammenhang mit dem gottesdienstlichen Leben herauslösten, es mit den höchsten Schichten der Gesellschaft Israels zu tun hatten, auch mit dem König. Ohne umfassende Bildung wäre der Versuch einer Einflußnahme auf solche Kreise von vornherein aussichtslos gewesen. Nicht weniger wichtig ist die Möglichkeit zu intensiver Tätigkeit in einem Freiraum, über den damals nur Reiche verfügten. Wer als einfacher Hirt, Fellache oder Lohnarbeiter um das tägliche Brot sorgen muß, kann kaum eine umfassende prophetische Wirksamkeit entfalten, ohne unmittelbare Nachteile zu haben.

Wie kam man dazu, Prophet zu werden? Zwei nebeneinander bestehende Möglichkeiten sind in Betracht zu ziehen: Entweder durch eigenen Entschluß oder durch Familientradition. Fohrer (1971) rechnet damit, daß der Prophetenberuf erblich war und auf die Kinder, auch Mädchen übergehen konnte. Die Berufsgenese läßt sich versuchsweise rekonstruieren. Sie beginnt mit einer *Phase der Wahrnehmung*: Der Kandidat lebt in der israelitischen Gesellschaft, erfährt von Propheten, erlebt ihr Auftreten und liest vielleicht ihre Schriften. So nimmt er das Erscheinungsbild der Propheten in sich auf. Das Phänomen der Prophetie, samt seiner besonderen Erlebnisformen wie etwa der Vision, gehört zu den unbefragten Selbstverständlichkeiten seines Milieus. Diese Phase der Wahrnehmung, die der Prophetenkandidat mit seinen Altersgenossen gemeinsam hat, wird durch die *Phase des Erlernens* abgelöst. In ihr fühlt sich der junge Israelit von diesen Männern angezogen, interessiert sich für ihre Tätigkeit, nimmt persönlichen Kontakt auf, befaßt sich intensiv mit ihrem Auftreten, ihren Schriften, ihrem Gedankengut. Er beschließt, selbst Prophet zu werden und saugt daher alle Informationen über das Prophetsein in sich auf. Vielleicht begleitet er einen Propheten mehr als einmal bei seinem Auftreten und fühlt sich nicht nur als dessen begeisterter Anhänger, sondern als dessen Schüler. Als solcher bereitet er sich auf den Beruf des Propheten vor. Aber noch ist er nicht selbst Prophet – das geschieht erst in einer *Phase des Durchbruchs*. Eines Tages vernimmt der Kandidat selber die Stimme Jahwes oder hat eine Vision, in der er berufen und zum Prophetenamt beauftragt wird. Dieses Ereignis hatte er monatelang, vielleicht jahrelang erwartet und sich darauf vorbereitet. Die Begegnung

des Propheten mit seinem Gott verstehe ich somit als wirklichen, innerpsychischen Vorgang, der zur Rolle des Propheten gehört und so real erwartet wie erfahren wird. (Der Rollenbegriff, der an dieser Stelle gebraucht werden muß, wird später von Sundéns Rollenpsychologie her näher beleuchtet). Eine Pseudoberufung von Schwindlern halte ich für ausgeschlossen. Mit dem Ereignis der Berufung ist die Lehrzeit zuende; nun ist er selbständiger Prophet. Das zuvor als Rolle Erlernte ist mit dem Kern seiner Persönlichkeit verschmolzen. Der Kandidat identifiziert sich nun mit seiner Rolle. Nachdem das Berufungserlebnis stattgefunden hat, beginnt die *Phase der prophetischen Aktivität*. In ihr tritt er öffentlich auf und gebraucht die Botenformel „So sagt Jahwe“ oder deren Varianten. (In Ezechiels Berufsbericht ist ausdrücklich von der Ermächtigung zum Gebrauch dieser Formel die Rede: Ez 2,4.) Es gehört zu seinem Selbstbewußtsein und zu seiner Rolle, durch Auditionen und Visionen mit seinem Gott in Verbindung, in Kommunikation zu stehen. Zwar urteilt der Prophet als Beauftragter Jahwes eigenständig, doch ist er immer noch in Kontakt mit der prophetischen Tradition, die teilweise schriftlich greifbar ist. Die prophetische Überlieferung dürfte weiterhin eine wichtige Orientierungshilfe für die Aktivität des prophetischen Neulings gewesen sein. Das läßt sich aus Jer 28, 8–9 gut belegen. Im Kontext der Auseinandersetzung mit einem anderen Propheten be ruft sich Jeremia auf die Tradition:

Die Propheten, die vor mir und vor dir gelebt haben, weissagten Krieg, Unheil und Pest gegen viele Länder und mächtige Reiche. Der Prophet aber, der Heil weissagt, – am Eintreffen des prophetischen Wortes erkennt man den Propheten, den Jahwe wirklich gesandt hat.

Jeremia (oder, falls es sich um ein unechtes Wort handelt, Pseudo-Jeremia) beruft sich also *nicht* auf die Gewißheit seiner individuellen Gotteserfahrung, sondern auf die traditionelle Rolle des Propheten als Ansager von Unheil. Diese Ansage gehört zur prophetischen Rolle, die Jeremia spielen will. Er sieht sich in Kontinuität zur Überlieferung. Vielleicht liegt im herkömmlichen Charakter der Unheilsprophetie auch die Erklärung für die Tatsache, daß die frühe Verkündigung Jesajas wie Jeremias von einer politisch unpräzise bleibenden Unheilsdrohung beherrscht ist (vgl. Zimmerli) – beide Propheten lebten zunächst ganz aus der Tradition, von der sie sich erst allmählich lösten, um eigenständig zu wirken. Nicht nur der Prophet war traditionsgeleitet, sondern auch sein Publikum. Im heftigen Disput um ein scharfes Wort Jeremias „standen einige von den Ältesten des Landes auf“ und erinnerten daran, daß Jeremia keine unerhörte, sondern eine schon von einem gewissen Micha von Moreschet verbreitete Prophetie gesagt hatte und diese in Israel Heimatrecht habe (Jer 26, 17ff).

Der Prophet ist nicht als Einzelgänger aufzufassen. Vielmehr ist Kontakt zu prophetischen Zeitgenossen als Kollegen und Schülern anzunehmen, wenngleich die Propheten sich im faktischen Auftreten stets als Boten ihres Gottes und nie als Repräsentanten einer Gruppe oder Sprecher eines Gruppenwillens gaben.

Der Prophet muß, weil als einzelner unvertretbar berufen, auch als einzelner auftreten. Das für Israels Propheten charakteristische Gefühl, ein „einzelner“ zu sein, zeigt sich auch in der freien, kreativen Beziehung zur vorgegebenen Tradition.

Das versuchsweise entworfene Phasenmodell will den Weg vom gewöhnlichen Israeliten zum Träger der prophetischen Rolle als Lernprozeß darstellen. Seinem Ablauf nach entspricht dieser Vorgang dem der Habitualisierung jeder anderen Rolle, die sich ein neues Mitglied einer Gesellschaft aneignen muß. Bei der Rolle des erwachsenen Israeliten z. B. spielt die Eheschließung eine ähnlich einschneidende Rolle wie die Berufung zum Propheten. Wie sich ein Prophet auf seine Berufung vorbereitet, so bereitet sich jedermann auf den Tag seiner Eheschließung vor. In beiden Fällen geht dem entscheidenden Ereignis ein längerer Prozeß des Lernens und Aneignens voraus. Nach diesem Verständnis ist die nicht selten in einer Vision gipfelnde prophetische Berufung ein realer psychischer Vorgang, der jedoch durch die Aneignung der Tradition vorstrukturiert und vordefiniert ist. Herkommen und wirkliche Erfahrung durchdringen einander und sind im Ereignis der Berufung miteinander verschmolzen.

III.

Nachdem wir ein primär an der *Rollensoziologie* orientiertes Bild vom Propheten Israels entworfen haben, können wir dieses, wie schon angedeutet, durch die *Rollenpsychologie* ergänzen und präzisieren.

Sundén (1966, 28f) berichtet von Lewi Pethrus, der zu Beginn unseres Jahrhunderts die schwedische Pfingstbewegung ins Leben rief, wie dieser sich mit dem Propheten Elija identifizierte – nicht etwa nach der pathologischen Art derer, die sich für Napoléon oder Churchill halten, sondern indem er seinen Lebensweg im Muster der biblischen Gestalt vorgezeichnet sah. Hören wir Pethrus wörtlich: „Eines Abends saß ich zu Hause in Storgardskleven und las die Bibel. Ich las von Elija, dem Gott begegnet war . . . da befahl ihm Gott, sich am Bach Kerit niederzulassen. So las ich, daß der Bach nach einiger Zeit austrocknete, daß Elija zu einer armen Witwe in Sarepta gehen mußte und dort in Armut und Not Gottes Wunder erblickte. Nach diesen Erfahrungen war es Elija vergönnt, das Feuer auf sein Opfer fallen zu sehen und für Israel Gott zu offenbaren. Dies erregte mich. Es wurde mir ganz klar, daß, wenn es auch mir widerfahren würde, daß die Tätigkeit, die Gott mit befohlen hatte, austrocknen würde wie der Bach Kerit, und wenn ich in kärglichsten und ärmlichsten Verhältnissen leben müßte, Gott sich auch dort offenbaren können würde. Ich wußte: dies war der Weg zu tieferen religiösen Erfahrungen und der Weg, um für andere zu reicherm Segen zu werden.“

Durch seine Identifizierung mit Elija eignet sich Pethrus die Möglichkeit an,

in seinem eigenen Schicksal Gott wirksam zu sehen. Petrus übernimmt also nicht nur die äußere Rolle des Propheten, sondern tritt in die „duale Rollensituation“ ein, die neben der menschlichen Rolle auch die Gottes enthält und somit die religiöse Situation schlechthin ausmacht. „Psychologisch gesehen“, schreibt Sundén, „muß der Gott der Bibel als eine Rolle bestimmt werden, die der Mensch durch Identifizierung mit irgendeiner Gestalt der biblischen Tradition antizipierend aufnimmt.“ Und er fährt dann fort, das Ergebnis seiner Analyse zusammenfassend: „Identifiziert sich ein Mensch mit einer menschlichen Gestalt der biblischen Tradition, sagen wir, daß er deren Rolle übernimmt; aber in demselben Augenblicke nimmt er die Rolle Gottes auf, das heißt, er kann kraft der biblischen Erzählung Gottes Handeln antizipieren und kann alles kommende Geschehen in seinem eigenen Leben als das Handeln Gottes wahrnehmen“ (Sundén 1966, 29).

Dieser von Sundén kursiv gesetzte Leitsatz enthält drei Momente: *Erstens* das Übernehmen einer vorgegebenen menschlichen Rolle; *zweitens* das Aufnehmen der Rolle Gottes, die mit der tradierten menschlichen Rolle als Konstellation zusammengehört; *drittens* die Ausprägung einer Wahrnehmungsbereitschaft für Gottes Handeln.

Ohne Schwierigkeit können wir diese Elemente der Rollenpsychologie auf die im vorigen Abschnitt geschilderte Situation der Propheten Israels übertragen.

1. Dabei bedarf das erste Element von Sundéns Leitsatz keiner weiteren Ausführungen mehr – daß ein Israelit, der zum Prophet wird, eine vorgegebene menschliche Rolle übernimmt, wurde schon herausgestellt. Im Gegensatz zu Sundéns Beispiel mußte sich der Israelit nicht an einer literarisch vermittelten Einzelgestalt orientieren, sondern kannte die Prophetie als gut eingeführte Institution, deren Funktionieren ihm in zahlreichen Personen und bei vielen Gelegenheiten erlebbar war. Seine Übernahme einer Rolle war nicht nur partiell und beschränkt, wie bei Petrus, der natürlich kein Gottesworte redender Mann werden konnte, weil er im Schweden des 20. Jahrhunderts und nicht im biblischen Israel lebte. Der Israelit brauchte keine Abstriche an der herkömmlichen Rolle zu machen und sie nicht in ein anderes Milieu zu verpflanzen. Wenn sich ein Europäer unseres Jahrhunderts mit einem biblischen Propheten identifiziert, durch den Gott Wunder geschehen läßt, und sich nicht nur allgemein mit der Rolle des Menschen vor Gott begnügt, dann darf man das als Ausnahmefall bezeichnen. Nicht jedoch bei einem Israeliten, in dessen Gesellschaft der Prophetenberuf nicht gerade selten war; ihm lag die Übernahme der Prophetenrolle ohne Zweifel näher als uns.

2. „Die persönliche Inspiration der Propheten mit ihrem direkten Erlebnis von dem Gott, der zu dem Menschen spricht und ihm erscheint, und der Gottesverkehr des normalen Frömmigkeitslebens, das im Gebet ein Gespräch des Herzens mit Gott führt und in Worten der Schrift, Psalmversen und erbaulichen Gedanken Eingebungen von Gott entgegenzunehmen verspürt, dies alles sind

eigentlich Punkte ein und derselben Skala von Zuständen, die unmerkbar ineinander übergehen“, schreibt Sundén (1966, 77), einen Satz des schwedischen Religionshistorikers Tor Andrae aufnehmend. Der Prophet erlebt die Rolle Gottes viel intensiver als der gewöhnliche Gläubige, auch als der durchschnittliche Israelit. Was der Beter als die stumme Gegenwart Gottes erfährt, wird dem Propheten, der dies erwartet, zur Erfahrung des redenden Gottes in der Audition, die sich zur Vision steigern kann, die dann alle seine Sinne und Tätigkeiten umfaßt, neben dem Sehen und Hören auch das Schmecken, Berührt-werden, Sprechen und Handeln (Ez 3,3; 37,7; Jes 6,7). Sundén stellt heraus, „daß Visionen rollenpsychologisch gesehen gar nicht pathologischen Charakter bekommen, wie es der Fall ist, wenn sie als isolierte Phänomene betrachtet werden. Rollenpsychologisch gesehen bedeuten sie, daß das Andachtsleben eines Menschen sehr innig gewesen ist und daß er sich die Situationen und Rollen z. B. der Bibel so tief angeeignet hat, daß eine Gehirndisposition ähnlicher Art entstanden ist wie die, die das Einüben einer fremden Sprache schließlich hervorbringt: Erst nachdem eine solche Disposition im Gehirn fixiert wurde, lassen sich die verschiedenen Lautmassen der fremden Sprache so bearbeiten, daß sinnvolle Erlebnis-inhalte hervortreten. Erst wenn Übung in Rollenübernahme und Aufnahme vorgegangen ist, treten Visionen – aber nur unter gewissen Bedingungen – ein“ (Sundén 1969, 136). Leider wissen wir nicht, ob sich die Propheten Israels einer besonderen „Technik“ bedient haben, um Gottes Stimme zu hören und Visionen zu erleben. Daß man über gewisse Techniken verfügte, läßt Daniels Fasten vor seinem Erleben einer Vision immerhin vermuten (Dan 10,3). Wichtiger als solche äußere Technik dürfte die Feststellung sein, daß sich die Propheten mit prophetischer Literatur beschäftigten und sich von ihr viele Motive geben ließen, die ihnen die Möglichkeit zu eigener Erfahrung eröffneten. So konnte etwa Miller nachweisen, daß sich Ezechiel sehr intensiv mit den Worten seines älteren Zeitgenossen Jeremia beschäftigte.

3. In der „dualen Rollensituation“, in der sich der Prophet seinem Gott gegenüber weiß, erfolgt eine Umstrukturierung des gewöhnlichen Erlebnissfeldes. Der Prophet sieht die Welt mit anderen Augen an, nämlich als Raum, in dem Gott handelt. „Was dem Menschengeschlechte in Epiphanien entgegentritt, ist nicht eine durchaus unerkennbare und unanschauliche, nur die weltfremde Seele erschütternde Wesenheit, sondern die Welt selbst als göttliche Gestalt, als Fülle göttlicher Gestaltungen.“ Was Sundén, W. F. Otto zitierend, vom Gotteserleben in der Natur sagt (Sundén 1966, 89), gilt erst recht vom Gotteserleben im menschlichen Schicksal und in der Geschichte. „Die profane technische Gestalt der Vielheit, unter welcher die Welt gewöhnlich dem Menschen begegnet, kann sich momentan auflösen, eine andere Gestalt tritt hervor, das ganze Universum individualisiert sich und differenziert sich rollenmäßig als agierende Person. Dabei erlebt der Mensch sich als ganz passiv, wie es sich bei jedem Gestaltwandel verhält“ (Sundén 1969, 139). Als Beispiele nennt Sundén treffend Luthers Aus-

legung von Jona 2,2, „wo er besonderes Gewicht darauf legt, daß hier gesagt wird, daß *Gott* und nicht nur die Schiffsbesatzung den Propheten ins Meer geworfen habe, und daß nicht nur die Wogen des Meeres, sondern Gottes Wogen ihn überspülen . . . Für Jona, der eigenmächtig Gott und dessen Willen entflohen, wurden die Seeleute, der Sturm und die Wogen zum Ausdruck für Gott, Handlungen von Gott und Werkzeuge zur Anfechtung des Gewissens. Dies bedeutet, daß die äußeren Dinge und Verhältnisse, die den Menschen umgeben, diesem Menschen gegenüber Gott repräsentieren oder ‚Gottes Masken‘, larva dei, sind“ (Sundén 1966, 93).

Dieselbe Struktur des Erlebnisfeldes wird sichtbar, wenn die Propheten das Verhältnis zwischen Jahwe und Israel schildern und dabei Jahwe mit verschiedenen Bildern als Vater (Jer 3,19), Mutter (Jes 66,13), Ehemann (Hos 2,16), Freund (Jer 3,4), Hirt (Ez 34,31), Bauer (Am 7,7), Töpfer (Jer 18,16), Fischer (Hab 1,14), Hebamme (Jes 1,2) usw. zeichnen: „Was man gewöhnlich ‚Bilder‘ nennt, muß doch wohl besser als Rollen bezeichnet werden. Mit dieser Terminologie können wir klarer sehen, wie sich das Erlebnisfeld der Propheten organisierte. Es sind Lebenssituationen des Volkes Israel, die den Propheten als duale Situationen zustießen, wo nur Jahwe und Israel sich in Interaktion befanden, d. h. daß Jahwe hier gewissermaßen mit allem zusammenfällt, was nicht Israel ist. Die ganze Welt manifestiert sich gegen Israel als rollengeprägte Aktivität!“ (Sundén 1969, 139.)

Zweifellos kann die Erforschung der prophetischen Psyche durch Sundén in eine neue, von unnötigen Annahmen und Entstellungen freie Richtung geführt werden. „Die Rolle ist der einzige psychologische Begriff“, schreibt Sundén (1969, 140f), „der bei der Beschreibung religiöser Erfahrung diese nicht entstellt, sondern den Anspruch des Frommen, Gott als einer Person zu begegnen, berücksichtigt.“

BIBLIOGRAPHIE

- Allwohn, A.*, Die Ehe des Propheten Hosea in psychoanalytischer Beleuchtung. Gießen 1926.
Arlow, J. A., Die Konsekration des Propheten. In: Y. Spiegel, Hrsg., Psychoanalytische Interpretationen biblischer Texte. München 1972, 232–242.
Broome, E. C., Ezekiel's Abnormal Personality. JBL 65, 1946, 277–292.
Cassem, N. H., Ezekiel's Psychotic Personality: Reservations on the Use of the Couch for Biblical Personalities. In: The Word in the World. Essays in Honor of F. L. Moriarty. Cambridge 1973, 59–70.
Cohen, S., The Ontogenesis of Prophetic Behavior: Psychoanalysis and the Psychoanalytic Review 49, 1962, 100–122.
Fohrer, G., Geschichte der israelitischen Religion. Berlin 1969, 239f.
Fohrer, G., Priester und Prophet – Amt und Charisma? KuD 17, 1971, 15–27.
Haessermann, F., Wortempfang und Symbol in der alttestamentlichen Prophetie. (BZAW 58.) Gießen 1932.
Hölscher, G., Die Profeten. Leipzig 1914.

- Howie, C. G.*, The Date and Composition of Ezekiel. Philadelphia 1950, 69–84.
- Jaspers, K.*, Der Prophet Ezechiel. Eine pathographische Studie. In: Arbeiten zur Psychiatrie, Neurologie und ihren Grenzgebieten. Festschr. f. K. Schneider. Heidelberg 1947, 77–85.
- Klein, W. C.*, The Psychological Pattern of Old Testament Prophecy. (The 1955 Winslow Lectures.) Evanston 1956.
- Klostermann, A.*, Ezechiel. Ein Beitrag zu besserer Würdigung seiner Person und seiner Schrift. ThStKr 50, 1877, 391–439.
- Lindblom, J.*, Prophecy in Ancient Israel. Oxford 1962.
- Miller, J. W.*, Das Verhältnis Jeremias und Hesekiels sprachlich und theologisch untersucht. Assen 1955.
- Nuys K. van*, Evaluating the Pathological in Prophetic Experience. JBR 21, 1953, 244–251.
- Povab, J. W.*, The New Psychology and the Hebrew Prophets. London 1925.
- Ramlot, L.*, Prophétisme. In: Supplément au Dictionnaire de la Bible, VIII. Paris 1972, 811–1222, hier 914.
- Robinson, T. H.*, Prophecy. The London Quarterly and Holborn Review 134, 1959, 32–37, hier 32f.
- Seierstad, I. P.*, Die Offenbarungserlebnisse der Propheten Amos, Jesaja und Jeremia. Oslo 1965.
- Sundén, H.*, Die Religion und die Rollen. Eine psychologische Untersuchung der Frömmigkeit. Berlin 1966.
- Sundén, H.*, Die Rollenpsychologie und die Weisen des Religions-Erlebens. In: Wesen und Weisen der Religion. Festgabe für W. Keilbach. München 1969, 132–144.
- Widengren, G.*, Literary and Psychological Aspects of the Hebrew Prophets. (Uppsala Universitets Årsskrift 1948: 10.) Uppsala 1948.
- Zimmerli, W.*, Jesaja und Hiskia. In: Ders., Studien zur alttestamentlichen Theologie und Prophetie. (Tlb 51.) München 1974, 88–103, hier 88–91.