

Jörg Jeremias

## Das Wesen der alttestamentlichen Prophetie\*

Am Beginn meines Studiums wurde ich von einem renommierten Alttestamentler belehrt, dass die alttestamentliche Prophetie eine Größe sui generis sei, nur aus sich zu erklären, ohne jede wirkliche Analogie. Diese Aussage war schon in den 50er Jahren des gerade vergangenen Jahrhunderts nachweislich falsch, auch wenn man damals nur einen kleinen Teil der altorientalischen Prophetentexte zur Verfügung hatte, die wir heute kennen. Die Aussage war aber auch im Blick auf das Alte Testament selbst falsch. Denn das Alte Testament macht keinen Hehl daraus, dass Prophetie ein gemein-altorientalisches Phänomen ist. Um nur zwei geläufige Texte zu nennen:

a) Elia steht auf dem Karmel einer großen Menge an Baalpropheten gegenüber, die ausdrücklich als Angestellte am Königshof bezeichnet werden (1Kön 18,19), und

b) die Könige der Nachbarn Judas, die nach Jer 27 zu einer Konferenz nach Jerusalem gekommen waren, um die Möglichkeit eines Aufstandes gegen die Babylonier auszuloten, haben ganz selbstverständlich neben ihren anderen Zukunftsfachleuten wie Traumdeutern und Orakelspezialisten auch ihre Propheten mitgebracht, um sicher zu sein, dass ihr Planen im Einklang mit dem Willen der Götter stehe (V. 9).

Diese Texte kannte natürlich auch der eingangs genannte Dozent. Wenn ich nachträglich versuche, mir seine These der Analogielosigkeit alttestamentlicher Prophetie verständlich zu machen, so kann ich sie am ehesten begreifen als einen späten Reflex auf den erregten Babel-Bibel-Streit zu Beginn des 20. Jh.s. Damals waren die Gemeinden aufgeschreckt worden durch die Erkenntnis, dass so gut wie alle Institutionen des Alten Testaments (Königtum, Priestertum, Recht, Weisheit etc.) auch im Alten Orient, besonders in Mesopotamien, belegt waren und die Rechtstexte, Psalmen, Rituale, Königsannalen und Weisheitssprüche hier sehr ähnlich klangen wie im Alten Testament selbst. In diesem Zusammenhang konnte man es als eine gewisse Beruhigung verstehen, dass wenigstens die alttestamentliche Prophetie insofern eine Sonderstellung zu erhalten schien, als zwar zahlreiche altorientalische Texte gefunden wurden, die verschiedene Unter-Arten von Prophetie belegten, aber keinerlei (genauer: nur ganz wenige) Texte mit Worten dieser Propheten. Es sollte noch drei Jahrzehnte dauern, bis in Gestalt des Archivs des Königs von Mari auch diese Lücke geschlossen wurde.

Nein, das Phänomen der Prophetie im Alten Testament ist gewiss kein analogieloses; es ist breit belegt.<sup>1</sup> Wohl aber gilt – und das ist das Korn Wahrheit an der eingangs genannten Ansicht –, dass die alttestamentliche Prophetie im Lauf ihrer Geschichte immer analogieloser geworden ist, und dies weit mehr als alle anderen alttestamentlichen Institutionen. Um diesen Prozess soll es in den folgenden Ausführungen an exemplarischen Sta-

dien gehen, nicht um eine Gesamtwürdigung des Phänomens Prophetie, die auf wenigen Seiten kaum zu leisten wäre. Vielmehr möchte ich ins Bewusstsein rücken, was es heißt, dass wir in Gestalt der Prophetie eine mehr als acht Jahrhunderte umfassende Geschichte einer sich wandelnden Institution in den Blick nehmen (von Saul bis zum Beginn der Seleukidenherrschaft in Palästina). Im Zuge dieser acht Jahrhunderte bedeutete Prophetie höchst Verschiedenes. Ich werde mich im Folgenden auf vier Stadien beschränken, die nach meinem Urteil die gewichtigsten Einschnitte in dieser langen Geschichte der alttestamentlichen Prophetie markieren.

### I.

Die Eigenart der frühen Propheten im Alten Testament, die wir die vorklassischen zu nennen pflegen (d. h. die Prophetie bis zur Mitte des 8. Jh.s v. Chr.), bekommt der phänomenologisch fragende Forscher nie in den Blick. Phänomenologisch herrscht die gleiche bunte Vielfalt wie im Alten Orient: Gruppenpropheten stehen neben einzelnen Gestalten, Männer neben Frauen, Berufspropheten neben punktuell inspirierten Laien etc.<sup>2</sup> Angesichts dieser Vielfalt an prophetischen Erscheinungen ist es höchst erstaunlich, dass die tradierten Worte dieser Propheten einen insgesamt eher einheitlichen Eindruck hinterlassen. Sieht man einmal von der in mancherlei Hinsicht eigenartigen Elisa-Überlieferung ab, so sehen wir *die frühen Propheten überwiegend im Konflikt mit den Königen stehen*: Samuel im Konflikt mit Saul, Nathan und Gad mit David, Ahia von Silo mit Jerobeam I., Elia mit Ahab etc. Diese programmatischen Streitgespräche kreisen vornehmlich um drei Konfliktfelder, die allesamt ursächlich mit den notwendigen Neuerungen des jungen Staates zusammenhängen:

a) Um das Problemfeld des Krieges, auf dem der frühe Jahweglaube der vorstaatlichen Zeit zu allererst die menschliche Möglichkeiten übersteigende Hilfe Gottes erfahren hatte, wenn das Gottesvolk von übermächtigen Feinden – wie programmatisch von den Ägyptern am Schilfmeer – bedroht war: Sollte das Feld des Krieges nun ganz in das Machtkalkül des jungen Königtums übergehen (vgl. etwa 1Sam 15; 2Sam 24)?

b) Um das Problem des Rechts: Sollte der König, der natürlich nicht vor die lokale Rechtsgemeinde im Tor zitiert werden konnte, völlig außerhalb des Rechts stehen, d. h. rechtlich nicht belangbar sein (vgl. etwa 2Sam 12; 1Kön 21)?

c) Um das Problem der staatlichen Legitimation: Hier beanspruchte die Prophetie – zumindest im Nordreich –, Könige im Namen Jahwes einzusetzen, sie aber im Fall des Ungehorsams auch im Namen Jahwes abzusetzen (vgl. etwa Samuel und Saul in 1Sam 9–10 und 15 oder Ahia von Silo und Jerobeam I. in 1Kön 11 und 14).

\* Abschiedsvorlesung an der Philipps-Universität Marburg am 12.07. 2005.

1) Vgl. etwa die von M. Nissinen herausgegebene Textsammlung »Prophets and Prophecy in the Ancient Near East« (Atlanta 2003) sowie die Beiträge von E. Cancik-Kirschbaum, B. Pongratz-Leisten und M. Nissinen in: M. Köckert/M. Nissinen (Hrsg.), Propheten in Mari, Assyrien und Israel (FRLANT 201), Göttingen 2003.

2) Vgl. zuletzt neben J. Blenkinsopp, Geschichte der Prophetie in Israel (übers. von E. Gerstenberger), Stuttgart 1998, Kap. II, sowie B. Uffenheimer, Early Prophecy in Israel, 1999, bes. B. Lehnart, Prophet und König im Nordreich Israel (VT. S 96), Leiden 2003.

Auf allen drei Konfliktfeldern zwischen Königtum und Prophetie vertreten die Propheten die Seite der religiösen Tradition gegenüber den geschichtlich notwendigen Neuerungen, die die Entstehung des jungen Staates mit sich brachte.<sup>3</sup>

Nun musste jedem verständigen Bibelleser auch vor der Entdeckung der altorientalischen Paralleltex te deutlich sein, dass mit dieser relativ einheitlichen und überschaubaren Thematik der Texte nicht einfach die Alltagswirklichkeit prophetischen Wirkens abgebildet war. Wie zahlreichen Zufallsnachrichten deutlich zu entnehmen ist, waren Propheten keineswegs vornehmlich oder gar ausschließlich mit Streitgesprächen mit Königen beschäftigt. Aber erst seit der *Entdeckung der Prophetie in Mari* am mittleren Euphrat (aus dem 18. Jh. v. Chr.) in den 30er Jahren des letzten Jahrhunderts<sup>4</sup> ist uns das Maß vor Augen geführt worden, in dem die Überlieferung prophetischer Texte im Alten Testament eine bewusste Auswahl getroffen hat. Denn in den Maribriefen, die prophetische Texte enthalten, sind wir ein erstes Mal einem Phänomen begegnet, das man im Alten Testament vergeblich sucht: *Alltagsprophetie*.

Wenn Propheten hier vom Königshof die Ausbesserung eines Tempeltors fordern oder die Abgabe eines Stückes Land an den Tempel oder aber bessere Information, oder wenn sie den König vor der akuten Gefahr eines bestimmten Tages warnen, dann liegt die evidente Differenz zu den zuvor genannten Konflikten der alttestamentlichen Propheten mit dem König nicht (wie man anfangs dachte) an der überlegenen Gottesvorstellung des Alten Testaments oder an dem überlegenen Bewusstsein seiner Propheten für ethische Fragen, sondern an der Weise, wie wir Kenntnis von den jeweiligen prophetischen Texten erhalten haben: In Mari hat der Spaten der Archäologen eine rein zufällige Auswahl aus der Bibliothek des Königs Zimrilim ans Tageslicht gefördert, die vom Zeitpunkt des Einsturzes der Gebäudedecke bestimmt war. Wäre die Decke einen Monat später zusammengebrochen, wären andere Texte gefunden worden, weil der König (schon um notwendiger Stellflächen willen) erledigte Briefe vernichten musste. Möglicherweise hing die Schriftlichkeit der meisten prophetischen Worte ohnehin mit der höfischen Etikette in Mari zusammen, die den Propheten eine unmittelbare Konfrontation mit dem König nicht erlaubte. In den Prophetenerzählungen des Alten Testaments dagegen begegnet ein *entschiedener Wille zur Auswahl* ganz bestimmter prophetischer Worte im Blick auf spätere Generationen. Diejenigen Worte wurden als überlieferungswürdig erachtet, die Maßstäbe des Handelns nicht nur für eine bestimmte Situation nannten, auch nicht nur für eine einzelne Generation, sondern an denen sich auch kommende Generationen orientieren sollten. Allein daher entsteht bei unreflektiertem Bibellesen der Eindruck, die Propheten hätten vornehmlich das Gespräch mit den Königen geführt. Die genannten Auseinandersetzungen zwischen König und Prophet boten – um der Grundsätzlichkeit der anstehenden Fragen willen – natürlich mehr Anlass zur Überlieferung als Tagesfragen wie in Mari, die es selbstverständlich auch im biblischen Israel im Gespräch der Propheten mit Gliedern ihres Volkes, aber eben auch mit den Königen gegeben hat.

3) Allerdings sind die genannten Texte in ihrer gegenwärtigen Gestalt erheblich jünger und behandeln die genannten Probleme im Rückblick und in veränderter (etwa exilischer) Interessenlage.

4) Vgl. immer noch F. Ellermeier, *Prophetie in Mari und Israel*, Herzberg 1968, sowie etwa E. Noort, *Untersuchungen zum Gottesbescheid in Mari* (AOAT 202), Neukirchen 1977, und A. Malamat, *Mari and the Early Israelite Experience*, Oxford 1989.

## II.

Ein wesentlicher Einschnitt in der Entwicklung der biblischen Prophetie auf ihrem Weg zur Analogielosigkeit bildete das Aufkommen der sog. »Schriftprophetie« im 8. Jh. v. Chr., d. h. die Entstehung von Büchern, die unter dem Namen eines Propheten herausgegeben wurden. Die jüdische Tradition sieht in diesem Erscheinen von Prophetenschriften den entscheidenden Einschnitt in der Geschichte der Prophetie und nennt die vorauslaufende Prophetie »frühere Propheten« (נביאים ראשונים), die Prophetie ab Amos dagegen »spätere Propheten« (נביאים אחרונים).

In der Tat ist die systematische Verschriftung von Prophetenworten alles andere als ein nahe liegender oder gar selbstverständlicher Vorgang. *Gemeinhin* sind Propheten *Vermittler einer aktuellen göttlichen Botschaft*. Ob sie ein Wort der Gottheit erbeten haben oder aber es unerfragt erhalten: Sie richten es an einzelne Menschen oder an eine bestimmte Berufsgruppe und haben damit ihren Auftrag erfüllt. Für den Gehorsam der Adressaten sind sie nicht zuständig. Warum dann sollte man solche aktuellen Anreden schriftlich tradieren (es sei denn, sie betreffen Grundsatzprobleme des Staates wie in der frühen Prophetie)? So ist es schwerlich Zufall, dass Archäologen zwar in Assyrien Sammlungen von schriftlich niedergelegten Prophetenworten, die das Königtum legitimierten, fanden,<sup>5</sup> nie aber außerhalb Israels systematische Sammlungen unterschiedlichster Prophetenworte wie bei Amos und Hosea. Derartige Funde sind auch in der Zukunft nicht zu erwarten; *Prophetenbücher* im genannten Sinn sind *etwas spezifisch Israelitisches*. Wo immer nämlich in den Büchern der klassischen Propheten Motivationen für die Sammlung von Prophetenworten geboten werden – häufig ist das nicht –, spielt die entscheidende Rolle, dass Prophetenworte darum anfangs verschriftlicht wurden, weil sie von ihren Hörern abgelehnt und abgewiesen wurden. Der allererste Sinn der Schriftlichkeit dieser Prophetenworte war offensichtlich, die von den Hörern abgelehnte Wahrheit der göttlichen Forderungen und Urteile gegen die Ablehnenden dokumentarisch um ihrer Wahrheit willen festzuhalten (vgl. etwa Jes 8,16–18; 30,8).

Erinnert sei nur an die in Jer 36 geschilderte berühmte Szene. Im Winter am wärmenden Kohlenbecken sitzend lässt sich der König Jojakim die vom Propheten Jeremia zuvor diktieren und von Baruch niedergeschriebenen sowie im Tempelbezirk öffentlich verlesenen Worte vortragen. Kolumne nach Kolumne der Buchrolle schneidet er nach der Verlesung ab und wirft sie ins Feuer. Da ergeht das göttliche Wort an Jeremia, die Worte erneut von Baruch aufschreiben zu lassen. Nicht der hörunwillige König, sondern Jahwe bestimmt, wie mit seinen Jeremia übermittelten Worten umgegangen wird. Auch wenn hier die anfängliche Schriftlichkeit mit der spezifischen Biographie Jeremias zusammenhängt – Jeremia, möglicherweise wieder im Gefängnis, ist verhindert, selbst auf dem Tempelplatz aufzutreten (V. 5) –, dokumentiert der göttliche Auftrag zur erneuten Niederschrift die beglaubigende und die ablehnenden Hörer anklagende Funktion der schriftlich niedergelegten Worte des Propheten.

Aus dieser Erkenntnis des Ursprungs prophetischer Bücher ergibt sich eine Reihe von Folgerungen. Ich beschränke mich auf die beiden mir am wichtigsten erscheinenden:

1) Wie den Einsprüchen der Hörer in den überlieferten Prophetentexten selbst zu entnehmen ist, waren die so genannten »klassischen« Propheten zu ihrer eigenen Zeit Außenseiter der Gesellschaft, die nur von einem relativ kleinen Kreis an Vertrauten akzeptiert wurden, die ihre Worte tradierten. Die Ablehnung ihrer harten Unheilsankündigungen im Namen Gottes hing of-

5) Vgl. etwa M. Weippert, *Aspekte israelitischer Prophetie im Lichte verwandter Erscheinungen*, FS K. Deller (AOAT 220), Neukirchen 1988, 287–319; ders., NBL IV, 196ff.

fensichtlich mit dem *hohen theologischen und ethischen Maßstab* zusammen, an dem die Propheten das Verhalten ihrer Zeitgenossen maßen und der dem Normalbürger ihrer Zeit unerreichbar war und unverständlich blieb. Propheten wie Amos und Hosea, Jesaja und Micha wussten sich nämlich nicht nur an Einzelne bzw. Gruppen gewiesen, sondern beanspruchten, mit ihrem Gotteswort über Leben und Tod ganz Israels zu entscheiden. Ein Amos hört in seiner 4. Vision als Ergebnis der Ankündigung des Endes der göttlichen Geduld das göttliche Urteil: »Das Ende ist gekommen zu meinem Volk Israel« (8,2). Ein Hosea muss seinem jüngsten Kind den grauenhaften Namen »Nicht (mehr) mein Volk« geben mit der Begründung: »denn ich bin nicht (mehr) der ›Ich bin‹ (eine Deutung des Gottesnamens) für euch« (1,9). Ein Micha, der in vielen Worten die Partei der geschundenen Kleinbauern ergreift, muss als Erster dem Tempel in Jerusalem den Untergang ansagen (3,12).

Alle diese Propheten waren der Überzeugung, dass die Schuld Israels ein Maß erreicht hatte, das die tradierten Kategorien von »unschuldig« (צַדִּיק) und »schuldig« (רָשָׁע) außer Kraft setzen musste. Für sie war die Zeit endgültig vorüber, in der die Erwartung bestehen konnte, dass Gott einige wenige Hauptschuldige bestrafen würde, um aus den übrigen Gliedern des Volks wieder ein intaktes Gottesvolk entstehen zu lassen. In einem Israel, das nicht nur die Unterdrückung, sondern auch die Rechtlosigkeit seiner schwächsten Glieder duldete (Amos, Micha), das lieber ausgiebige Opfergottesdienste feierte, statt nach Jahwes Willen zu fragen (Hosea), das sich durch Gott in seiner Eigenmächtigkeit im politischen Handeln gestört fühlte (Jesaja), waren die Grundlagen zerstört, auf denen das Gottesverhältnis beruhte.

Für diese Propheten war die Geschichte Gottes mit seinem Volk auf Grund der übermäßigen Schuld ganz Israels an ein Ende gekommen.<sup>6</sup> Am deutlichsten sagt es ein Hosea: »Sie müssen zurück nach Ägypten« (Hos 8,13; vgl. 9,3; 11,5), d. h. zurück in jene Unfreiheit und Unterdrückung, aus der ihr Gott sie einst befreit hatte. (Nur am Rande erwähnt sei, dass das Konzept eines Endes der Geschichte hier und da – möglicherweise behutsam schon bei Hosea selbst [11,11], deutlicher aber nach dem Untergang des Nordreichs bei seinen Tradenten [2,18 ff.; 14] – den Gedanken des Neuanfangs einer zweiten Geschichte, eines erneuten Auszugs aus Ägypten und eines erneuten Aufenthaltes in der Wüste, wachrief, der aber dort, wo er zu denken gewagt wurde, ganz und gar theozentrisch begründet wurde, um ein erneutes Scheitern der Geschichte definitiv auszuschließen; vgl. besonders 2,16 f. und 11,8 f.)

2) Jedoch ist der Übergang vom gesprochenen Wort der Propheten zum lesbaren Text ein einschneidender<sup>7</sup>. Sichtbar wird das schon daran, dass die Mehrzahl der überlieferten Texte der Propheten *poetisch* gestaltet ist, d. h. im Parallelismus membrorum. Diese Texte krallen sich im Gedächtnis fest, können und

sollen gelernt werden. Die Vorstellung, dass die redenden Propheten auf den Plätzen, im Tor und vor dem Tempel in Gedichtform gesprochen hätten, ist abwegig. Vielmehr ist die Verschriftung offensichtlich ein höchst bewusster Auswahlprozess, in dem die Tradenten lange Reden der Propheten auf ihren wesentlichen Gehalt reduzieren und zugleich verschiedene Reden und Themen miteinander verbinden und aufeinander beziehen.

Darüber hinaus gewinnt das Wort des Propheten als schriftlicher Text notwendig ein *Doppelgesicht*. Für einen Leser war der Text beides: einerseits Wort einer unverwechselbaren historischen Stunde und an bestimmte Adressaten gerichtet, zugleich aber Wort, das nicht in dieser historischen Stunde aufging, sondern den Anspruch auf Geltung für die den Text lesenden nachgeborenen Generationen erhob. Dieses Doppelgesicht der prophetischen Worte als Text macht m. E. eines ihrer Geheimnisse aus: Einerseits liegt auf der historischen Stunde starkes Gewicht; Prophetenworte boten nie zeitlose Wahrheit wie der Rat von Weisen. Die Texte beharren darauf, dass Jesaja im Todesjahr Usijas berufen wurde (Jes 6,1), dass Amos »zwei Jahre vor dem Erdbeben« auftrat, das jeder kannte (Am 1,1). In manchen Texten Ezechiels und Sacharjas werden nicht nur das Jahr, sondern Monat und Tag festgehalten, an denen ein Wort oder eine Vision Jahwes den Propheten erreichten. Propheten werden von Gott mit einem bestimmten Auftrag an bestimmte Menschen zu einer unverwechselbar einmaligen Stunde gesandt.

Andererseits reicht das Wort der Propheten als schriftlicher Text weit über die Stunde hinaus, in der es ausgesprochen wurde. Mit dieser zeitlichen Erweiterung wächst auch sein Gültigkeitsanspruch erheblich. War das mündliche Wort an einzelne Berufsgruppen wie Richter, Priester oder Bauern gerichtet, so wird es als Text auch von Menschen mit anderen Berufen gelesen. Nannte das mündliche Wort eine bestimmte Schuld der angeklagten Berufsgruppen, so nötigt der schriftliche Text seine Leser, sich selbst mit einem analogen Vergehen betroffen zu fühlen. Hatte das mündliche Wort Gottes Hilfe für eine bestimmte Not zugesagt, so ermutigt der schriftliche Text seine Leser, die Zusage auf andersartige eigene Nöte zu beziehen. Das verschriftete Prophetenwort mutet seinen Lesern zu, es *zu aktualisieren* und auf neue Situationen zu übertragen. Daher werden im schriftlichen Text die spezifischen Umstände der Ursprungssituation eher zurückgedrängt und verallgemeinert. Manche jüngere Erweiterungen des Textes dienen den Nachgeborenen zur Präzisierung der – inzwischen veränderten – Situation. Kurzum: Bei der Verschriftung der Texte und bei zahlreichen jüngeren Explikationen geschieht dem mündlichen Prophetenwort prinzipiell das Gleiche wie in heutigen Aktualisierungen bei der Predigt und im Unterricht.

Hinzu kommt, dass die schriftlichen Texte anders als die mündlichen Worte nicht mehr primär in einen situativen, sondern in einen literarischen Kontext eingebunden sind. Sie gewinnen ihren je spezifischen Sinn aus dem Bezug auf Nachbartexte, mit denen sie von den Tradenten bewusst kombiniert worden sind. »Die Texte, wie sie uns überliefert sind, auch die ältesten, sind von Anfang an Texte für einen literarischen Zusammenhang« (R. G. Kratz, TRE 28, 1997, 375). Es versteht sich von selbst, dass sich mit dieser Tatsache eine weitere Bedeutungserweiterung der Texte verbindet.<sup>8</sup>

7) Vgl. zum Grundsätzlichen etwa S. Niditch, *Oral World and Written Word. Orality and Literacy in Ancient Israel*, Louisville/Kentucky 1996, und zur Prophetie J. Jeremias, *Prophetenwort und Prophetenbuch*, in: »Prophetie und Charisma«, a. a. O. 19–35. H. Gunkel hatte noch die Ansicht vertreten, man müsse sich bei den Texten der klassischen Propheten nur Ort, Situation und Hörer der Rede hinzudenken, um das ursprüngliche Wort der Propheten wieder zu vernehmen (Einleitungen zu H. Schmidt, *Die großen Propheten*, SAT II, 2, 1923, XXXVI).

6) Dieser theologischen Konsequenz vermochten die gegnerischen Propheten, die sog. »falschen« und in der Überlieferung ausgeschiedenen Propheten, nicht zu folgen. – Vgl. zur näheren Charakterisierung dieser neuen Züge der Prophetie besonders W. H. Schmidt, *Zukunftsgewissheit und Gegenwartskritik. Studien zur Eigenart der Prophetie* (BThSt 51), <sup>2</sup>Neukirchen 2002; ders., *Prophetie als Selbst-Kritik des Glaubens*, in: »Prophetie und Charisma«, JBTh 14 (1999), 1–18; vgl. auch K. Koch, *Die Profeten I. Assyrische Zeit*, <sup>3</sup>Stuttgart 1995, passim, der von der »metahistorischen«, d. h. qualitativ verdichteten Sinndimension der prophetischen Analyse der Zeit im Blick auf die klassischen Propheten spricht. Allerdings hat in jüngster Zeit vor allem R. G. Kratz, *Die Worte des Amos von Tekoa*, in: *Propheten in Mari ...* (s. o. Anm. 1), 54–89; ders., *Die Propheten Israels* (Reihe Beck Wissen), München 2003, bestritten, dass die kollektive Gerichtsansage schon auf die klassischen Propheten zurückgehe, aber schwerlich zu Recht; vgl. die massiven Gegenargumente bei A. Scherer, *Vom Sinn prophetischer Gerichtsverkündung bei Amos und Hosea*, Bib. 86 (2005), 1–19.

## III.

Ich überspringe in meiner Darstellung das Jahrhundert der josianischen Reform und der großen Propheten Jeremia und Ezechiel. Die für die kritische Wissenschaft einschneidendste Veränderung im Verständnis der Prophetie erfolgte mit dem Ende des Staates Juda, der Zerstörung des Tempels und dem Exil. Dabei verdient es, darauf hingewiesen zu werden, dass die großen Religionen des Alten Orients mit dem Ende des sie tragenden Staates selbst dem Ende entgegengingen. Für die einfache Bevölkerung in Juda war das nicht anders. Insbesondere aus den Worten Deuterocesajas ist die Meinung der Zeitgenossen deutlich zu entnehmen, Marduk habe sich in der Zerstörung Jerusalems stärker als Jahwe erwiesen bzw. Jahwe habe sein Volk aufgegeben.

In dieser Situation wurden eben die prophetischen Gestalten, die zu eigenen Lebzeiten eher Außenseiter der Gesellschaft gewesen waren, nun in Gestalt ihrer Texte zur wichtigsten Deutungshilfe für das Erlebte. Die Katastrophe Jerusalems und *das babylonische Exil* wurden *als Erfüllung ihrer Worte* gedeutet und diese Worte damit in einen kanonischen Rang erhoben, während die Worte ihrer Gegner, die Gottes bleibende Güte und die Bewahrung Israels vor den Babyloniern gepredigt hatten, dem Vergessen überlassen wurden. Nun begann auf breiter Basis jene Aktualisierung prophetischer Worte, von der zuvor die Rede war: Von Boten des göttlichen Gerichts wurden die Propheten zu Predigern der Umkehr, die durch Wandel der Gesinnung zum Gewinn des Lebens locken wollten, zugleich aber mit allem Ernst den Überlebenden der Katastrophe zu verdeutlichen hatten, dass noch nicht das Überleben selbst Rettung bedeutete. Gleichzeitig aber malten sie den Überlebenden den Gott vor Augen, der seiner Gemeinde Heil und nicht Gericht bringen wollte und nur durch die Schuld der Menschen am Heilshandeln gehindert wurde.<sup>9</sup> Auf Grund dieser umfassenden und komplexen Botschaft, mit der sie einerseits den Ernst der Gerichtsbotschaft der klassischen Propheten wach hielten, andererseits zu neuem Leben durch Wandel des Verhaltens einluden und beides im Wissen um die Letztbegründung allen Heils allein in Gott taten, wurde die Bedeutung der Prophetie in einer zuvor unvorstellbaren und nun wirklich analogielosen Weise gesteigert. Die Prophetie wurde jetzt zu der Institution schlechthin, durch die Gott den Menschen seinen orientierenden Willen kundgab. Ja, sie wurde *konstitutiv für den Glauben des Gottesvolkes*.

Diese schlechterdings unüberbietbare Wertschätzung der Prophetie möchte ich an zwei Texten aus zwei völlig verschiedenen literarischen Bereichen näher erläutern.

1) Der erste Text entstammt dem so genannten Verfassungsentwurf des Deuteronomiums, und zwar in seiner erweiterten exilischen Gestalt. Es ist ja ein Unikum des vorexilischen Deuteronomiums, dass es nicht nur die Rechtsmaterialien des älteren Bundesbuches grundlegend überarbeitet und erweitert, sondern zusätzlich auch die Installation und Funktion der wichtigsten Ämter regelt: der Richter, Priester, Könige und Propheten. Bereits in dieser älteren spätvorexilischen Fassung zeigt allein schon die Schlussstellung, dass mit der Prophetie das wichtigste Amt erreicht ist. Hinzu kommt, dass Richter vom Volk bestellt werden, Könige vom Volk eingesetzt werden, einzig Propheten

aber unmittelbar von Gott gegeben werden. Der Sinn dieser Hervorhebung der Prophetie im älteren Deuteronomium ist, dass der unüberschaubaren Vielzahl an Zukunftsfachleuten in Israels Umgebung (Wahrsager, Orakelspezialisten, Zeichendeuter, Totenbeschwörer etc.) die Klarheit und Eindeutigkeit des von Gott gegebenen prophetischen Orientierungswortes entgegengestellt werden soll, das in seiner Zurückführung bis auf Mose als Israels Privileg gilt. Diese so hervorgehobene Position des Propheten schon in der älteren Fassung wird in der exilischen Fortschreibung des Deuteronomiums noch erheblich gesteigert.<sup>10</sup> Der erstmals bei Hosea belegte Anspruch der Prophetie, die Mosetradition fortzuführen und zu aktualisieren, wird jetzt so gedeutet, dass die Propheten die gleiche Funktion in der Entfaltung der göttlichen Offenbarung innehaben wie Mose. Das klingt dann so:

16. Am Horeb hast du von Jahwe, deinem Gott, am Versammlungstag Folgendes gefordert: Nicht will ich mehr die Stimme Jahwes, meines Gottes, vernehmen und dieses gewaltige Feuer nicht mehr sehen, damit ich nicht sterbe! 17. Da sprach Jahwe zu mir (Mose): Recht haben sie mit ihrem Verlangen. 18. Einen Propheten gleich dir will ich ihnen aus der Mitte ihrer Brüder entstehen lassen; meine Worte will ich in seinen Mund legen, und er soll ihnen alles sagen, was ich ihm auftrage.

Hier wird die Prophetie unter Rekurs auf die Sinaioffenbarung definiert, und es wird ihr die genau gleiche Funktion zuerteilt wie Mose am Sinai (Dtn 5 und Ex 20). Im Kern heißt das nichts anderes, als dass die Prophetie für Gottes grundlegende Offenbarung ebenso konstitutiv ist wie das dolmetschende Wort des Mose. Wie man nicht ohne Mose an Jahwe glauben kann, so nach ihm nicht ohne die Propheten. Mose hat den Glauben der alttestamentlichen Gemeinde grundgelegt; die Propheten halten ihn am Leben. Mose hat dem Leben die nötige Orientierung gegeben; die Propheten zeigen in der Gegenwart der Leser, wie sie konkret aussieht.

2) Sind die Propheten über Mose sozusagen in den alttestamentlichen Offenbarungsbegriff hineingewachsen, so bei Deuterocesaja geradezu in den alttestamentlichen Gottesbegriff. Man hat diesen Propheten nicht ohne Grund einen »theologischen Denker« (O. H. Steck) genannt, weil er mehr als alle Propheten vor ihm seine Verkündigung mit Argumenten untermauern musste. Es reichte ja nicht aus, dass er im Exil seinen verzweifelten oder in der Lethargie versinkenden Zeitgenossen ein künftiges Heil Gottes vor Augen stellte, das sie gar nicht fassen konnten. Er musste ihnen vielmehr plausibel machen, dass die Zerstörung Jerusalems und das Exil Jahwes und nicht Marduks Werk waren und dass dieses Werk als Strafe für Schuld zu deuten war und nicht auf Verwerfung Israels abzielte. So ist es kein Zufall, dass unter den wenigen – immer neu variierten – Gattungen, die Deuterocesaja aufgreift, etwa die Hälfte argumentierender bzw. diskutierender Art ist.

In der kühnsten Verwendung solcher vorgeprägter Gattungen wagt sich der Prophet behutsam an nicht weniger als an eine *Art Gottesbeweis* heran. In einem himmlischen Gerichtsverfahren, dessen fiktionaler Charakter auch für damalige Zeitgenossen deutlich erkennbar war, lässt er Jahwe und die Götter einen juristischen Streit um die Gottheit Gottes ausführen (Jes 41,21–29 mit Parallelen).<sup>11</sup>

8) Diese bis zur Buchentstehung zunehmende Bedeutungsausweitung hat niemand intensiver dargestellt als O. H. Steck, *Die Prophetenbücher und ihr theologisches Zeugnis*, Tübingen 1996; ders., *Gott in der Zeit entdecken*. Die Prophetenbücher des AT als Vorbild für Theologie und Kirche (BThSt 42), Neukirchen 2001.

9) Vgl. die Darstellung der exilischen Prophetie in R. Albertz, *Die Exilszeit* (BE 7), Stuttgart u. a. 2001, 163–323.

10) Vgl. zur Unterscheidung des Sinnes der beiden Textfassungen besonders U. Rüterswörden, *Von der politischen Gemeinschaft zur Gemeinde*. Studien zu Dtn 16,18–18,22 (BBB 65), Frankfurt 1987, 76–88, und W. H. Schmidt, *Das Prophetengesetz in Dtn 18,9–22*, in: M. Veronne (Hrsg.), *Deuteronomy and Deuteronomical Literature*, FS C. H. Brekelmans, Leuven 1997, 55–69.

11) Vgl. neben W. Zimmerli, *Der Wahrheitsrweis Jahwes nach der Botschaft der beiden Exilspropheten* (1963), in: Ders., *Studien zur alttestamentlichen Theologie und Prophetie*. Ges. Aufs. II, München 1974, 192–212 auch H. Leene, *De vroegere en de nieuwe dingen bij Deuterocesaja*,

Zum Verständnis des Gedankenganges dieses Gerichtsverfahrens bedarf es dabei zweierlei Voraussetzungen: a) Der vor Gericht zu klärende Anspruch beider Parteien war ein je verschiedener. Die Götter beanspruchten, Gott zu sein, Jahwe erhob den weitergehenden Anspruch, alleiniger Gott zu sein. b) Jahwe musste die Rollen der juristischen Partei und des urteilenden Gerichtshofs zugleich spielen. Welche neutrale Instanz hätte auch nach alttestamentlicher Vorstellung über Gott urteilen sollen?

Als Streitgegenstand, an dem der jeweilige Anspruch der beiden Parteien geklärt werden soll, wird in den Texten die Geschichte gewählt, genauer (in einer alttestamentlich zuvor unbekanntem Abstraktion): der Zusammenhang zwischen »Früherem« und »Kommendem«, zwischen Vergangenheit und Zukunft. An diesem Beweisverfahren sieht Deuterocesaja die Götter scheitern (41,24.28 f.): Er billigt ihnen zwar punktuelle Orakel zu (die freilich Jahwe als wahrer Gott in ihrer Wirkung zunichte machen wird: 44,25), lässt diese Orakel als Deutung der (vergangenen und der) zukünftigen Geschichte aber nicht gelten. Damit scheitern die Götter bei dem Versuch, ihre Gottheit nachzuweisen. Nun tritt Jahwe als der wahre Gott seinen Beweis an, und für dieses Beweisverfahren sind die Propheten konstitutiv; Jahwes Anspruch, die Geschichte zu lenken, würde ohne sie nicht nachweisbar sein. Mit ihnen aber wohl: Die Logik der Texte verläuft so, dass die Katastrophe Jerusalems, also das Geschehen, das repräsentativ für die gesamte zurückliegende Geschichte (»das Frühere«) steht, prophetisch angekündigt war, wobei die prophetischen Ansagen durch das Eintreffen des Vorhergesagten beglaubigt wurden. Die noch ausstehende Zukunft (»das Kommende«) wird eine Zukunft Jahwes sein, weil Jahwe sich in der Vergangenheit durch das von ihm beauftragte Prophetenwort als verlässlich erwiesen hat. Denn auch die noch ausstehende Zukunft (mit der die Gedanken aller Zeitgenossen fesselnden Gestalt des Kyros) ist durch Deuterocesaja prophetisch gedeutet. Sein prophetisches Wort wird verlässlich sein, weil Jahwes prophetische Worte zuvor sich schon als verlässlich erwiesen haben. Zugespielt formuliert: Bei Deuterocesajas himmlischem Gerichtsverfahren sind *die Propheten zu Gottes Gottesbeweis* geworden. Behutsamer ausgedrückt: Die Verlässlichkeit des prophetischen Wortes ist hier zu Gottes Gottesbeweis geworden. Allerdings muss eine derart zugespielte Formulierung doppelt eingeschränkt werden.

a) Deuterocesaja führt keinen philosophischen Diskurs (und weiß seinen »Gottesbeweis« schon durch die zuvor erwähnte juristische Doppelrolle Jahwes angreifbar), sondern er hat ein durch und durch seelsorgerliches Anliegen. Ihm muss es wesentlich darum gehen, seinen Hörern verständlich zu machen, wie das erfahrene Unheil und das prophetisch gewusste bevorstehende Heil aus der Hand ein und desselben Gottes zusammengehören.

b) Deuterocesaja lässt implizit erkennen, was der zuvor genannte Text des Deuteronomiums offen ausspricht: Mit seinem Wort an die Propheten gibt Gott sich in die Hände der Menschen. Es gibt die furchtbare Möglichkeit, dass Menschen das ihnen anvertraute Wort aus Eigennutz, Abhängigkeit etc. verfälschen. Die exilische Fortschreibung des deuteronomischen Verfassungsentwurfs dekretiert (im Anschluss an die oben zitierten Verse), ein solcher Prophet sei sogleich zu töten (Dtn 18,20). Aber so einfach und evident, wie dieser Satz klingt, ist die Verfälschung eines Gotteswortes oder die Eigenmächtigkeit einer als Gotteswort ausgegebenen Rede nicht nachweisbar. Die Härte der Tötungsforderung ist mehr ein Zeichen von Verzweiflung

und Hilflosigkeit als von Entschlossenheit. Vielmehr gehört auch für die zitierten Texte, die die Prophetie in den Offenbarungsbegriff einzeichnen und bis zu Gottes Gottesbeweis emporheben, das Wissen um die erschreckende Möglichkeit der Perversion dieser Vollmacht fest hinzu. Nicht umsonst klagen die Threni (2,14):

Deine Propheten haben dir Lug und Trug geschaut.

Deine Schuld haben sie nicht aufgedeckt, um dein Schicksal zu wenden; sie haben dir Worte geschaut, die Trug waren und dich verführten.

Allerdings belegen spätere prophetische Worte die feste Überzeugung, dass die Überlieferung längst – von Gott geleitet – die rechte Auswahl getroffen und nur die wahren Worte der Propheten tradiert hat.

#### IV.

Aber mit der kaum überbietbaren Hochschätzung der Prophetie in exilischen Texten ist der Weg zur Eigenart dieser alttestamentlichen Institution noch nicht am Ende. Ich überspringe wieder ein Jahrhundert und wende mich zuletzt kurz späten prophetischen Texten der *ausgehenden Perserzeit und des Hellenismus* zu. Es ist ein bemerkenswert anderes Bild von Prophetie, das in ihnen gezeichnet wird.

Die wichtigste Veränderung liegt darin, dass sich die Propheten der alttestamentlichen Spätzeit nicht oder kaum mehr wie ihre Vorgänger auf göttliche Inspiration berufen, sondern sich durch den Rekurs auf schon schriftlich überlieferte und somit ihnen vorliegende Prophetie legitimieren. Die Epoche ist von der Grundüberzeugung geprägt, dass *Gott alles für die Menschen Wesentliche durch seine Boten bereits gesagt hat*. In zahlreichen Texten – allen voraus Joel 3 und Sach 13,2–6 – kündigt sich der kurz bevorstehende Abschluss des prophetischen Kanonteiles an.<sup>12</sup> Unter diesen veränderten Umständen wird aktuelle Prophetie jedoch keineswegs bedeutungslos, sondern sie bekommt eine neue Aufgabe zugewiesen. Mit den noch unerfüllten Heils- und Unheilsansagen Gottes im Ohr, wie sie in der überlieferten Prophetie zu finden sind, müssen die späteren Propheten ihre eigene Gegenwart auf Zeichen der anbrechenden Endzeit abhören und auf diese Weise Erfahrung und Überlieferung aufeinander beziehen.

Diese Analyse der Tiefenstruktur der Gegenwart war im Einzelnen ein ebenso schwieriges wie vollmächtiges Unternehmen. Ich möchte dies kurz am Beispiel des Buches Joel zeigen. In seinen Tagen wurde Juda von einer jener verheerenden Heuschreckenplagen heimgesucht, wie sie in Palästina noch bis zum Beginn des 20. Jh.s und in Nordafrika noch heute belegt sind. Für den Propheten Joel zeigt sich in dieser Plage, die die Ernte vernichtet und jegliche Gabe für den Gottesdienst unmöglich macht, dass sie mehr ist als nur eine Naturkatastrophe: Sie ist transparent für den vielfach prophetisch geweissagten »Tag Jahwes«, den furchtbaren Gerichtstag Gottes, dem niemand entrinnen kann. Freilich ist die Heuschreckenplage nicht selbst schon dieser Gerichtstag, aber sie kann jederzeit nahtlos in diesen Gerichtstag übergehen und wird es mit Gewissheit tun, wenn die gegenwärtige Gemeinde sich nicht in einem umfassenden Bußgottesdienst zu einer Neu-Ausrichtung ihres Lebens entschließt.

12) Vgl. zu diesem Element der späten Prophetie D. L. Petersen, *Late Israelite Prophecy* (SBL.MS 23), Missoula 1977, und zuletzt besonders N. H. F. Tai, *Prophetie als Schriftauslegung* in Sach 9–14 (CTMA 17), Stuttgart 1996; ders., *The End of the Book of the Twelve*, in: F. Hartenstein/J. Krispenz/A. Scharf (Hrsg.), *Schriftprophetie*. FS J. Jeremias, Neukirchen 2004, 341–350; J. Jeremias, *Gelehrte Prophetie*. Beobachtungen zu Joel und Deuterocesaja, in: Chr. Bultmann/W. Dietrich/Chr. Levin (Hrsg.), *Vergegenwärtigung des AT*. FS R. Smend, Göttingen 2002, 97–111.

Das Überraschende und Verwunderliche an dieser Botschaft ist, dass die breit belegte prophetische Tradition vom kommenden Gerichtstag des Zornes Jahwes von Joel mit der Aussicht auf die Möglichkeit verbunden wird, dass das Gottesvolk diesem Gerichtstag entgehen könnte. Dafür gibt es scheinbar keine Belege in der vorausgehenden Prophetie. Für Joel gibt es sie doch. Er bezieht sich nicht nur explizit auf das Gottesbild der Sinai-offenbarung, das die überragende Güte Gottes über Generationen hinaus den kurzen Momenten der Erfahrung des göttlichen Zorns weit vorgeordnet hatte (Ex 34,6 f.; Joel 2,13 f.), sondern er bezieht sich auch auf die Visionen des Amos. Es ist immer wieder aufgefallen, dass die von Joel beklagte Heuschreckenplage nahtlos in die Schilderung einer Dürre übergeht. Die naturwissenschaftlichen Erläuterungen, die man zur Erklärung dieser Tatsache bemüht hat, sind hier eher fehl am Platze. Weit wahrscheinlicher spielen Heuschreckenplage und Dürre auf die ersten beiden Visionen des Amos (Am 7,1–6) an<sup>13</sup>. In ihnen hat Amos – trotz der großen Schuld Israels – durch seine Fürbitte noch einmal die Rücknahme des göttlichen Todesurteils über sein Volk erreicht. (In den folgenden Visionen dagegen hat er lernen müssen, dass es eine Grenze der göttlichen Geduld gibt.) So wagt es Joel, unter Berufung auf Amos, als erster Prophet, das prophetisch überlieferte Wissen vom endzeitlichen Gericht Jahwes mit der Möglichkeit zu verbinden, dass Gott auch diesen Tag von seinem Volk abwenden kann, weil – um mit Ps 30 zu reden – sein Zorn nur einen Augenblick währt, seine Güte aber lebenslang.

So sehen wir die Propheten der spät-persischen und der hellenistischen Zeit mit der Suche nach einem Gesamtwillen Jahwes beschäftigt. Zu diesem Zweck beziehen sie die mannigfachen überlieferten Einzelworte bzw. -texte der vorausgehenden Propheten aufeinander, um *das eine Wort hinter den vielen Wör-*

13) So schon A. Schart, Die Entstehung des Zwölfprophetenbuchs (BZAW 260), Berlin-New York 1998, 262.

*tern* aufzudecken und insbesondere das Verhältnis von göttlichem Gerichts- und Heilswillen zu klären. Sie machen dabei, wie oben an Joel 2 gezeigt, keineswegs an der Grenze prophetischer Schriften Halt, sondern beziehen die großen Texte des Pentateuchs mit ein. Die kanonische Funktion der Prophetie ist weit älter als der faktische Abschluss des prophetischen Kanonteils.

## V.

»Das Wesen der alttestamentlichen Prophetie« – ein fast hybrider Titel – in wenigen Sätzen zusammenzufassen, erscheint mir unmöglich. Möglich erschien mir nur, in groben Stadien die Wegstrecke von 800 Jahren für diese Prophetie nachzuzeichnen. An ihrem Anfang steht in den Erzählungen von Sauls Kontakt mit den Propheten die verwunderte Frage eines Zuschauers, wie denn ein Sohn aus gutem Hause in eine derart zweifelhafte Gesellschaft gelangt sei (1Sam 10,11). An ihrem Ende steht das Bemühen, die vielfältigen schriftlichen Zeugnisse von einem Reden Gottes durch Propheten zusammenzufassen, aufeinander zu beziehen und nach dem einen übergreifenden Willen Gottes zu fragen. Die Disziplin einer »Theologie der Prophetie« ist keine moderne Erfindung, sondern längst schon in der späten Prophetie selbst angelegt. Die kanonische Funktion der Prophetie ist weit älter als der faktische Übergang der Prophetie in kanonische Dignität.

## Summary

Taken by itself, Old Testament prophecy is a broad-based, generalised Ancient Near Eastern phenomenon. But through the focused selection of specific traditions and the emergence of the prophetic books, it has undergone a unique development. It is entirely without parallel in two ways: since the exilic period, it has been regarded as fundamental to Israel's relationship to God like the mosaic tradition. In addition, even before its conclusion in the post-exilic period, it gained canonical dignity as a valid documentation of the will of Yahweh.