

Das Prophetieverständnis von Dtn 18 als kanonische Deutekategorie

Irmtraud Fischer

Kaum an einer Forscherpersönlichkeit und ihren Publikationen lässt sich der Wandel, den die katholische Bibelexegese seit dem II. Vatikanischen Konzil erfahren hat, besser aufzeigen als an *Erich Zenger*. Erst mit der dogmatischen Konstitution *Dei Verbum* wurde der historisch-kritischen Exegese in der katholischen Theologie volles Heimatrecht gewährt. Nach all den kirchlichen Restriktionen gegen die Bibelwissenschaft, die vor allem durch die päpstliche Bibelkommission ausgeübt wurde,¹ wurde historisch-kritisches Forschen als Befreiung erlebt. Nicht umsonst ging *Erich Zenger* nach seinen römischen Jahren vorerst nach Heidelberg, um dort in die evangelische Exegese einzutauchen. Die Begeisterung für die Königsdisziplin der historisch-kritischen Richtung, die Literarkritik, schlägt sich etwa in *Zengers* Dissertation »Israel am Sinai«² anschaulich nieder. Trotz aller neuen Ansätze, die er später in seine Arbeit integrierte und vor allem in seinem SchülerInnenkreis zuließ, war er bis zu seinem allzu frühen Tod von deren Notwendigkeit und Sinnhaftigkeit überzeugt. Seine Arbeit an den Psalmen³ mag dafür als Beispiel genügen. Ein Leben lang war *Erich Zenger* darum bemüht, dass seine Forschung bis zur Basis der Gemeinden und des Schulunterrichts durchdringt. Das Sachbuch zum Exodus⁴ oder seine vier Psalmenbücher bei Herder⁵ sprechen für dieses Anliegen Bände. Sein Engagement im jüdisch-christlichen Dialog drückte sich nicht nur in seiner langjährigen Mitgliedschaft im Editorial Board der Zeitschrift »Kirche und Israel« aus, sondern erreichte mit seiner Streitschrift »Das Erste Testament«⁶ eine breite Öffentlichkeit. Immer deutlicher wurde ihm bewusst, dass die jüdische Schriftauslegung von der christlichen Exegese durch Jahrhunderte vorrangig als dunkle Folie benutzt wurde, auf die dann die Lichtgestalt Jesu umso heller zu zeichnen versucht wurde; hier habe ein Paradigmenwechsel zu erfolgen, denn die jüdische Tradition

¹ Vgl. *H.-J. Kraus*, *Geschichte* (1982) 290–294.

² *E. Zenger*, *Israel am Sinai* (1971).

³ *F.L. Hossfeld – E. Zenger*, *Psalmen* (2 Bde, 2000/2008), und *Dies.*, *Psalmen* (2 Bde, 1993/2002).

⁴ *E. Zenger*, *Gott der Bibel* (1979).

⁵ *E. Zenger*, *Psalmen Auslegungen 1–4* (1987–1994, Gesamtausgabe 2003).

⁶ *E. Zenger*, *Das Erste Testament* (1991).

bietet nur allzu oft den Schlüssel für eine Exegese des kanonischen Endtexts. Sein Buch »Am Fuß des Sinai«⁷ mag hierfür als Beispiel stehen. Aber auch neuen Strömungen in der Exegese gegenüber war er als Forscher – und noch mehr als Lehrer – offen. Sein Rut-Kommentar⁸ hatte als erster klassischer Bibelkommentar einen Passus über feministische Auslegung, er betreute narratologisch gearbeitete Dissertationen⁹ und widmete sich intensiv der Relevanz des Kanons.¹⁰ Die gediegene Diversität seines SchülerInnenkreises zeigt, dass *Erich Zenger* nicht nur viel zugelassen, sondern auch eigenständige Ansätze explizit gefördert hat, selbst wenn er nicht alle späteren Wege der bei ihm Habilitierten mitzugehen bereit war. Auch wenn ich nie bei *Erich Zenger* studiert habe, rechne ich mich durch seine Betreuung meiner Habilitationsschrift¹¹ zu einem erweiterten Kreis dazu. Um dieses verdienten Vollblutalttestamentlers zu gedenken, werde ich im Folgenden die prägende Kraft der dtm Prophetiekonzeption bei der Gestaltung und für das Verständnis des Kanons der Hebräischen Bibel aufzeigen, um schließlich die bibeltheologische Relevanz auch für die christliche Theologie des Ganzen zu erweisen.

1. Unterschiedliches Prophetieverständnis aufgrund verschiedene Kanoneinteilungen

Wer wie ich seine theologische Grundausbildung in den Siebzigerjahren des vorigen Jahrhunderts absolviert hat, ist mit der Vorstellung groß geworden, dass Prophetie vor allem ein Phänomen der mittleren und späteren Königszeit beider Reiche, Israel und Juda, gewesen sei. Die Worte der Propheten seien in den nach ihnen benannten Büchern überliefert worden und die nachexilischen Texte trügen bereits den Keim des sodann deklarierten »Endes der Prophetie« in sich. Zudem finde man Prophetenerzählungen, die in den sog. »historischen Büchern«, in Einzeltexten der Schriftpropheten, insbesondere auch im Buch Jona zu finden seien. Die meisten Lehrbücher der damaligen Zeit präsentierten diese Sichtweise mit einer unhinterfragten Selbstverständlichkeit.

⁷ *E. Zenger*, Am Fuß des Sinai (1993).

⁸ *E. Zenger*, Ruth (1986).

⁹ *I. Müllner*, Gewalt im Hause Davids (1997).

¹⁰ *E. Zenger*, Tora als Kanon für Christen und Juden (1996).

¹¹ Erschienen als *I. Fischer*, Erzeltern Israels (1994). Die Thesen zu diesem Buch entstammen einer Vorlesung aus den späten Achtzigerjahren, die ich sodann in einer SBS Studie veröffentlichen wollte. Als Herausgeber dieser Reihe riet mir *Erich Zenger* jedoch, daraus meine Habilitationsschrift zu entwickeln.

Ein derartiges Verständnis von Prophetie¹² legt sich jedoch nur durch die traditionelle historisch-kritische Zugangsweise und durch die Anordnung der christlichen Kanontexte nahe, die der Prophetie die Schlussstellung zuweisen und damit ein Verständnis der Prophetie als Vorausverkündigung des neutestamentlichen Heilsgeschehens nahelegen. Dass diese Kanoneinteilung daher häufig antijüdische Implikationen hatte, gehört in der alttestamentlichen Forschung inzwischen zum Allgemeinwissen.¹³ Nun muss aber diese sowohl in der katholischen als auch in der evangelischen¹⁴ Theologie übliche Anordnung der Bücher, die bereits in der frühen Kirche zu belegen ist,¹⁵ nicht notgedrungen antijüdische Konsequenzen haben. Man *kann* christliche Deutungen der Hebräischen Bibel auch so auslegen, dass sie als historisch zu verortende, jedoch nicht einzig mögliche Rezeptionen sichtbar werden.

Aber ist mit einer Exegese, die vermeidet, dass jüdische Texte gegen das Judentum ausgelegt werden, bereits alles getan? Mitnichten! Denn es lässt sich zeigen, dass die jüdische Kanoneinteilung nicht als eine zufällige Anordnung der Bücher anzusehen ist, sondern dass das gesamtbiblische Verständnis von Prophetie entscheidend durch das Ämtergesetz des Dtn, das der Prophetie eine herausragende Stellung zuweist, geprägt ist. Das durch die Reihenfolge der kanonischen Schriften entstehende Prophetieverständnis ist also in die Texte eingeschrieben und damit unlösbar mit ihnen verbunden.

¹² Zum folgenden Verständnis der Prophetie siehe ausführlicher *I. Fischer*, *Gotteskinderinnen* (2002) 39–62.

¹³ Zur sog. »Profeten-Anschluß-Theorie« und ihren antijüdischen Implikationen siehe *K. Koch*, *Apokalyptik* (1970) 35–37.

¹⁴ Die Kirchen der Reformation übernehmen durch den humanistischen Anspruch »zurück zu den Quellen« zwar den Kanonumfang der Hebräischen Bibel, nicht aber deren Kanonanordnung, was freilich eine Inkonsequenz darstellt.

¹⁵ Siehe dazu die erhellende Studie über die unterschiedlichen Kanonformen und -anordnungen von *P. Brandt*, *Endgestalten* (2001). Unabhängig von historisch belegten Anordnungen kanonischer Bücher ist die Vordere Prophetie durch einen Erzählfortschritt geprägt, der die Bücherfolge bestimmt. Für die Schriftprophetie lässt sich dies allerdings nicht behaupten, wodurch Argumente, die auf einer ganz bestimmten Anordnung dieser prophetischen Bücher basieren, mit besonderer Vorsicht vorgebracht werden müssen.

jüdisch	christlich
<i>Vordere Prophetie:</i> Josua–2 Könige <i>Hintere Prophetie:</i> 3 große (Jes, Jer, Ez) 12 kleine Propheten (Hos–Mal)	<i>Schriftpropheten:</i> 4 große (Jes, Jer, Ez, Dan) 12 kleine Propheten (Hos–Mal)
<i>Kanonanordnung:</i> Mittelstellung zwischen Tora und Schriften	<i>Kanonanordnung:</i> Schlussstellung im AT gefolgt vom NT
<i>Verständnis der Prophetie:</i> Mittleramt in der Nachfolge des Mose, vermittelt/aktualisiert die Tora	<i>Verständnis der Prophetie:</i> Ankündigung der Zukunft, sagt Jesus als Christus voraus

2. Israels Prophetie wird am Offenbarungsberg gestiftet

Die Abfolge von Tora und Prophetie findet ihre Deutekategorie im Prophetiegesetz von Dtn 18,9-22. Nach einer negativen Abgrenzung der Prophetie gegen magische und mantische Praktiken der Zukunftsergründung und Gegenwartsideutung (18,9-14) wird Israels Prophetie durch den direkten Wortempfang charakterisiert (18,18-22). Die Prophetie wird im Kontext des dtn Ämtergesetzes (Dtn 17–18) dabei als jenes Amt dargestellt, das als einziges direkt und jeweils neu von Gott eingesetzt und nicht durch genealogische oder dynastische Erbfolge im Volk weitergegeben wird (18,14-18).

Als Ursprung dieses Amtes wird die Gottesoffenbarung am Horeb/Sinai vorgestellt:

(16) Gemäß allem was du von JHWH, deiner Gottheit, am Horeb am Tag der Versammlung folgendermaßen angefragt hast: »Ich kann nicht fortfahren die Stimme JHWHs, meiner Gottheit, zu hören und dieses große Feuer kann ich nicht nochmals sehen ohne zu sterben!« (17) Da sprach JHWH zu mir: »Gut ist es, was sie geredet haben.« (18) Einen prophetisch begabten Menschen will ich aufstehen lassen für sie aus der Mitte ihrer Geschwister, einen wie dich. Ich gebe meine Worte in seinen Mund und er wird alles, was ich ihm befehle, zu ihnen reden.

Prophetie wird in diesem Text als Mittleramt¹⁶ definiert, das die direkte kommunikative Konfrontation zwischen Gott und Volk vermeiden hilft, da diese durch die Vorstellung geprägt ist, dass niemand Gott sehen und am Leben bleiben könne. Gott selber lässt dabei in der Nachfolge des Mose einen prophetisch begabten Menschen aufstehen, um einen gelingenden Kommunikationsprozess zwischen ihm und dem erwählten Volk zu gewährleisten. Die-

¹⁶ J.L. Sicre, *Profetismo* (1992) 67, überschreibt sein Kapitel über das Wesen der Prophetie als eines der Mittlerämter (neben dem Deuteengel und dem Priestertum) mit »Los mediadores«, wengleich Dtn 18 bei ihm keine entscheidende Rolle spielt.

se prophetische Mittlerfigur repräsentiert das Volk gegenüber Gott. Dem Volk gegenüber spricht sie im Botenspruch stellvertretend für die Gottheit. Die Stiftung des Amtes erfolgt nach Dtn 18 am Horeb anlässlich der Offenbarung des Dekalogs, der als Gottesrede gestaltet ist und als einziger Rechtstext von Gott direkt dem Volk geoffenbart wird.

3. Das Prophetiegesetz als Schlüsseltext für den Prophetiekanon der Hebräischen Bibel

Nach dem Verständnis der Tora hat Prophetie von ihrer Gründungssituation her also mit Weisungs- bzw. Gesetzesvermittlung zu tun und nicht so sehr mit der Verkündigung von Heil oder Unheil, von Mahnung und Ermunterung, wie dies aus den Schriften der Prophetenbücher vor der Perserzeit zu erheben ist. In Bezug auf die Datierung der einzelnen Konzepte muss freilich gesagt werden, dass jenes der Schriftprophetie¹⁷, das dem Volk wegen mangelndem sozialen Engagement, kultischem Fehlverhalten oder religiöser Devianz ins Gewissen redet, das ursprünglichere gewesen sein und historisch näher an den prophetischen Einzelfiguren liegen dürfte. Da das Alter der Einzeltexte jedoch nicht als theologisches Kriterium herangezogen werden kann (auch wenn dies allzu häufig geschehen ist), da nur dem Endtext, nicht aber seinen einzelnen Vorstufen, kanonische Dignität zukommt, ist vor allem das Verständnis des kanonischen Textes in seiner intendierten Abfolge relevant. Selbst wenn die christliche Bibelwissenschaft an der überlieferten Kanonform festhält, kann sie also das Prophetiekonzept, wie es der Hebräischen Bibel und deren Kanoneinteilung zu eigen ist, nicht ignorieren, da offenkundig späte Redaktionen ein theologisches Gesamtkonzept eingeschrieben haben.

Die Verknüpfung der Tora mit der Prophetie findet sich in der Folge konsequenterweise nicht nur im Pentateuch, sondern vor allem in den dem fortlaufenden Erzählfaden folgenden Büchern Jos–2 Kön, aber auch in den hinteren Prophetiebüchern und sogar in einzelnen Büchern des Kanonteils der Schriften. Von diesen Phänomenen, die in dem von *Erich Zenger* herausgegebenen Band »Die Tora als Kanon für Christen und Juden«¹⁸ und auch andernorts bereits ausführlich dargelegt wurden, seien hier nur einige Beispiele erwähnt.

¹⁷ Zur Problematisierung des Begriffs siehe *H. Utzschneider*, *Künder* (1989) 9–17, wengleich er dafür im Kanonteil der Hinteren Prophetie verbleibt.

¹⁸ *E. Zenger*, *Tora als Kanon* (1996). In seiner Einleitung zur Prophetie blieb er jedoch ganz beim christlichen Prophetieverständnis (siehe dazu *E. Zenger*, *Einleitung* [2008] 417–426).

3.1 Die Strukturierung der Vorderen Prophetie durch das dtn Prophetiegesetz

Im Prophetiegesetz Dtn 18,18 verheißt JHWH, dass er jeweils neu – bei Bedarf, nicht in kontinuierlicher Folge – einen prophetisch begabten Menschen aufstehen lassen wird, der für ihn zum Mund werden soll, um jene Worte zu übermitteln, die die Gottheit für die jeweilige Zeit und Situation als Weisung für das Leben im Verheißungsland mitzuteilen hat. Diese Ankündigung ist als Anknüpfungspunkt für jene Texte des sog. Deuteronomistischen Geschichtswerks zu lesen, die von prophetischen Gestalten erzählen oder über die Begleitung der Geschichte durch die Prophetie reflektieren.

3.1.1 Jos als erzählerische Fortsetzung von Dtn zeichnet Josua in der Sukzession des Mose

Das Buch Josua beginnt mit einer Gottesrede, die den Nachfolger des soeben verstorbenen Mose ermuntert, das Volk in das Land zu führen. Dabei solle er nach Jos 1,7f darauf achten, »alles zu tun nach der ganzen Tora, die mein Knecht Mose dir befohlen hat« (לעשות ככל-התורה אשר צוך משה עבדי). In Anlehnung an das *Sch^ema^c Israel* wird Josua sodann darauf verpflichtet, über dieses Buch der Weisung Tag und Nacht nachzusinnen und zu reden (לא-ימוש) (ספר התורה הזה מפיו והגית בו יומם ולילה למען תשמר לעשות ככל-הכתוב בו (V 8) und danach zu handeln. Auch wenn Josua hier nirgends als Prophet bezeichnet ist,¹⁹ so steht er dennoch in der unmittelbaren Nachfolge des Mose als *politische* Führungsfigur (vgl. Num 27,15-23; Dtn 3,21-28; 31,1ff) und als solche obliegt ihm das Handeln nach der Tora.

3.1.2 In der prophetischen Nachfolge des Mose steht die Prophetin und Richterinnen Debora

Die erste prophetische Figur, die nach dem in Dtn 34 erzählten Tod des Mose in der Vorderen Prophetie auftritt und explizit als prophetisch Begabte bezeichnet wird, ist *Debora* (Ri 4,4). Sie besitzt – mit Ausnahme des Priestertums – die Fülle der Ämter Moses,²⁰ da sie wie dieser auch mit in die Schlacht zieht und dort zwar nicht kämpft, ihre Anwesenheit zum Ausgang

¹⁹ K. Schmid, Exodus (1999) 224, hat bereits darauf verwiesen, dass die Figur des Josua in Jos 24 starke prophetische Züge trägt.

²⁰ In der Tora, d h. literarhistorisch gesehen in der kanonischen Endgestalt des Pentateuchs, wird Mose die Fülle der Ämter zugeschrieben: Er ist die politische Führungsfigur, die das Volk leitet und nach außen repräsentiert (vgl. die Verhandlungen mit den fremden Herrschern, vom Pharao in Ex 5 bis zu Balak in Num 22–24), ihm obliegen das Richteramt (vgl. Ex 18) und die Prophetie und zudem ist er priesterlicher Herkunft. Auch wenn die Figur Aarons diese letzte Funktion immer mehr an sich zieht, wird gerade in den für Aaron kritischen Texten um das »Goldene Kalb« Moses priesterliche Aufgabe betont.

der Schlacht aber dennoch entscheidend beiträgt (Ri 4,8-16; vgl. Ex 17,8-16). Sie wird ausdrücklich als Richterin bezeichnet, wobei sie nicht nur (wie ihre männlichen Kollegen, die im Richterbuch diesen Titel tragen), die politisch-militärische Leitung innehat, sondern tatsächlich im Volk Recht spricht. Dass ihr – wie Mose – auch ein Lied in den Mund gelegt wird, in dem JHWH als Sieger des Konflikts und Retter gedankt wird (Ri 5; vgl. Ex 15), erweist zudem die parallele Gestaltung dieser Figuren.²¹

3.1.3 Hulda, die Prophetin mit der »Torarolle«, im Schlussteil der Vorderen Prophetie

Am Ende des Kanonteils der Vorderen Prophetie, gleichsam als Inklusion²² und damit als Mahnung, dass überall dort, wo der männliche Plural Nebiim steht, Prophetinnen zweifelsohne mitgemeint sind, ist wiederum von einer Prophetin die Rede (2 Kön 22). *Hulda*²³ gibt als Prophetin in der Nachfolge des Mose in den Zeiten Jeremias der von Joschija gesandten Staatsdelegation die Information, dass das bei Renovierungsarbeiten im Tempel aufgefundene Gesetzbuch bindend sei. Sie steht mit ihrem Akt einer »Gesetzesautorisation« ebenso in der Nachfolge des Mose.²⁴ *Klara Butting* hat bereits aufgezeigt, dass der durch die beiden Prophetinnenerzählungen entstehende Rahmen um die Vordere Prophetie für die Frage nach dem weiblichen Anteil in diesem Amt von großer Bedeutung ist. Zu diesem Rahmenteil gehören freilich auch die beiden Resümees über den Untergang des Nordreichs und über die Regierungszeit Manasses, die für den Fall des Südreichs als entscheidend eingestuft wird. Die Gründe für die Zerstörung Israels und die Exilierung seiner Bewohner werden vor allem im Verstoß gegen den Alleinverehrungsanspruch der Exodusgottheit (vgl. 2 Kön 17,7-23) und im verweigerten Hören auf die stets zur Warnung von JHWH geschickten prophetisch Begabten 17,13.23 geortet. Noch deutlicher wird dies in 2 Kön 21,10, wo JHWH durch »seine Knechte, die Propheten« das Unheil über Jerusalem noch vor Eintreffen ankündigen lässt und worauf sich im Rückblick auch 2 Kön 24,2 als Erfüllungsnote explizit beruft. Die Huldageschichte wird in diesem redaktionellen Rahmen als Beispielsgeschichte für die Warnung »meiner Dienenden,

²¹ Im Falle des späten Moseliedes könnte hier durchaus das Deboralied der »gebende« Teil sein – und nicht umgekehrt. Das würde bedeuten, dass die Hand, die das »Konzept der Nachfolge des Mose« in die Vordere Prophetie einträgt, auch in der Tora ihre Spuren hinterlassen hat.

²² Zu diesem Rahmen um die Vordere Prophetie siehe *I. Fischer*, Gotteskünderinnen (2002) 182–185, sowie *K. Butting*, Prophetinnen (2001) 165–189, wengleich ich ihre Deutung der gescheiterten Geschichte nicht teile.

²³ Zu Hulda als prophetische Gestalt siehe bereits *U. Rütterswörden*, Hulda (1995).

²⁴ Den Zusammenhang der weiblichen Prophetinnenfiguren hat *R. Kessler*, Mirjam (1996) aufgezeigt.

die prophetisch Begabten« (wie die Übersetzung für »meine Knechte, die Propheten« dann wohl heißen müsste) wahrgenommen.

3.1.4 Drei große Propheten der Vorderen Prophetie in der Nachfolge des Mose

Aber nicht nur am Anfang und am Schluss dieses Kanonteils wird von prophetisch begabten Menschen erzählt, sondern vor allem die drei großen prophetischen Figuren der Königszeit, Samuel, Elija und Elischa, sind mit Zügen eines Propheten in der Nachfolge des Mose ausgestattet.

Bei *Samuel* wird wie bei Mose eine eigene Geschichte zu seiner Kindheit bis zu seiner Berufung überliefert (vgl. Ex 1–3; 1 Sam 1–3). Er vertritt wie Mose alle Ämter, von jenem der Prophetie über das politisch leitende Richteramt bis hin zum Priesteramt. Letzteres gilt sogar, obwohl er nicht priesterlichen Ursprungs ist und die Berufungserzählung ganz offensichtlich diesen Mangel narrativ damit zu kompensieren versucht, dass der Ruf an ihn im Heiligtum ergeht. Wie sehr Samuel in Bezug auf sein Prophetentum als Kompositgestalt wahrgenommen werden muss, zeigt sich darin, dass er noch zu Lebzeiten seine Söhne als Nachfolger einzusetzen versucht und dies aufgrund der mangelnden Eignung der Männer sehr kritisch gesehen wird. Wengleich die Nachfolge in 1 Sam 8,1–5 für die Richterfunktion konstatiert wird, die offenkundig mehr als politisches Leitungsamt im Sinne des Richterbuches verstanden wird denn als juristische Aufgabe, erweist dies, dass das Amt der Prophetie mit Samuel eher lose verbunden ist. Es ist das einzige der Ämter, das nicht von Menschen weitergegeben werden kann, sondern von Gott je neu eingesetzt werden muss. Die erzählte göttliche Reaktion auf Samuels Gebet geht denn auch nur auf die politische Facette seiner Aufgaben ein und gewährt die Errichtung eines Königtums, das allerdings durch den Propheten mittels Salbung²⁵ wiederum von Gott selber eingesetzt wird. Die

²⁵ An dieser Stelle ist zu fragen, wie weit Königssalbungen durch Propheten (Saul und David durch Samuel vgl. 1 Sam 9,16; Salomo durch Natan in 1 Kön 1, sowie Jerobeam I. durch Achija von Schilo in 1 Kön 11,28–40) auf eine alte, vielleicht in der frühen Königszeit tatsächlich praktizierte Tradition zurückgehen oder ob nicht vielmehr auch hier das Zusammenspiel der Ämter, wie sie in Dtn 16–18 konzipiert sind, durchscheint: Wengleich es dynastische Nachfolge gibt, muss dennoch einer der Königssöhne durch Propheten gesalbt werden. Dass dies bei illegitim gezeichneten Dynastiewechseln der Fall ist (Jehu nach Ankündigung an Elija in 1 Kön 19,16f durch Elisches Jünger 2 Kön 9), steht offenkundig außer Zweifel. Es ist bezeichnend, dass Königssalbungen nur für jene Regenten vorkommen, deren Geschichte in der Form von Familienerzählungen erzählt wird. Auch wenn Jehu hier nicht ganz in das Schema passt, kann man seine Geschichte als Abschluss der Geschichte der königlichen Familie Ahabs und Isebels lesen.

Unterordnung des Königtums unter die Prophetie²⁶ und die Gebundenheit des Königs an die Weisungen des Ämtergesetzes wird sodann gerade beim ersten König, bei Saul, Geschichte für Geschichte vorexerziert. Von den im Prophetiegesetz Dtn 18,9-14 verbotenen Praktiken zur Zukunftsergründung und Gegenwartsdeutung (vgl. 1 Sam 28)²⁷ bis zur Vollstreckung des Bannes (1 Sam 15; vgl. Dtn 7; 20,16-18) ist Saul vom Urteil Samuels abhängig. Da er sich dem Propheten kontinuierlich widersetzt, wird er als König gezeichnet, wie er nach den Idealvorstellungen des dtn Ämtergesetzes gerade nicht sein sollte.

Elija, der in der späteren Literatur (vgl. Mal 3,23 und die ntl. Rezeptionen dieser Stelle in Mt 17,1-13; Mk 9,2-13; Lk 9,28-36) die Prophetie insgesamt repräsentiert und somit Zeugnis für einen großen Prophetiekanon gibt, geht sogar an den Horeb zurück, um sich der Anfänge seines Amtes zu vergewissern. Allerdings hat ein wahrer Prophet in der *Nachfolge des Mose* am Gottesberg nichts zu suchen. Er muss *im Land* (vgl. den Beginn des Prophetiegesetzes in Dtn 18,9) dem Volk den Weg zu einem rechten Leben nach der Tora weisen. Elija wird daher nur konsequent in seine Wirkungsstätte zurückgeschickt, nachdem ihm eine ähnlich gestaltete Gotteserfahrung wie Mose zuteil wird (Ex 32; 1 Kön 19).

3.2 Die Gestaltung der Hinteren Prophetie nach Dtn 18

Die Vordere Prophetie wird durch die Gestaltung der prophetischen Figuren in der Nachfolge des Mose mit dem dtn Prophetiekonzept verbunden. In der Hinteren Prophetie geschieht die Verknüpfung vor allem durch den gezielten Eintrag von Bemerkungen über den Umgang des Volkes mit (der) Tora in meist wesentlich früher entstandene Texte.

²⁶ Als weitere Geschichte, die diesen Aspekt im Misslingen thematisiert, wäre hier Jer 36 zu nennen: Jeremia schickt seinen Schreiber Baruch, um das Wort, das er nicht persönlich ausrichten kann, aus einer Buchrolle öffentlich im Tempel vorzulesen. Die Spitzen des Staates hören die Botschaft und schätzen sie als derart brisant ein, dass man Baruch und seinem Auftraggeber empfiehlt, sich zu verstecken. Als dann die Beamten dem König die Rolle vorlesen, lässt dieser Spalte für Spalte abschneiden und ins Feuer werfen – so als ob das Wort unschädlich gemacht werden könnte, wenn man die materielle Schreibunterlage, auf die es geschrieben wurde, vernichtet. Ein geglücktes Beispiel hingegen stellt die Kooperation der Führungsriege mit der Prophetin Hulda in Joschijas Zeiten (2 Kön 22f) dar.

²⁷ Zur Deutung der Frau von En Dor als Falschprophetin, nicht als »Hexe« siehe I. Fischer, *Gotteskünderinnen*, 131–157. Falschprophetie unter dem Aspekt des Mangels an einem Gotteswort wie Dtn 18,21f wird in Jer 28 mit der Auseinandersetzung zwischen Jeremia und Hananja als Fallbeispiel thematisiert.

3.2.1 Schriftprophetie und Prophetiegesetz: Die Aktualisierung der Tora

So ist der Eingang zum umfangreichsten Prophetenbuch, zu Jesaja, der in entscheidenden Handschriften an erster Stelle dieses Teils des Prophetiekannons steht, durch ein zwölfmaliges Vorkommen des Wortes »Tora« gestaltet.²⁸ Allein diese symbolträchtige Zahl lässt auf gezielte Gestaltung schließen. Ob das fünfmalige Vorkommen von »Tora« in der letzten Schrift dieses Kanonteils, im Maleachibuch,²⁹ an die fünf Bücher der Tora erinnern soll, ist zu erwägen. Denn gerade die Schlusspassage Mal 3,22-24³⁰ bringt die ausdrücklich als »Tora des Mose, meines Knechts« genannte Weisung mit jenem Offenbarungsgeschehen am Horeb in Verbindung, auf das sich auch das Prophetiegesetz in Dtn 18,16 beruft. Wenn in Mal 3,23 sodann vor dem »Tag JHWHs« der in den Himmel entrückte Elija (2 Kön 2,11) wiederkehrt, wird mit dieser Anspielung an die Vordere Prophetie eine Verklammerung nicht nur der beiden prophetischen Kanontteile untereinander, sondern auch der Prophetie mit der Tora vorgenommen.

Der kleinere Rahmen, der durch die Torareminiszenzen um die Schriftprophetie entsteht, kann dann als hermeneutischer Schlüssel verstanden werden: Stehen in der Vorderen Prophetie die prophetisch Begabten in der Nachfolge des Mose, so aktualisieren die Prophetenbücher die durch Mose vermittelte Tora. Einerseits wird das Volk, dem die prophetische Botschaft gilt, ganz ähnlich präsentiert wie in der Vorderen Prophetie, wo es die Tora missachtet (vgl. z.B. Jes 5,24; 42,24; Jer 6,19; 9,12; 16,11; 32,23; Ez 22,26; Hos 4,6; 8,1; Zeph 3,4; Sach 7,12); nach Am 2,9, im Kontext der Völkersprüche, besteht das Hauptverbrechen Judas, das die Untergangsankündigung begründet, sogar im *Verwerfen der Tora* und dem Verstoß gegen das erste Gebot. Andererseits wird auch das bereits in der Tora angelegte Konzept der *Demokratisierung der Ämter*³¹ in der Schriftprophetie fortgeführt: In Jes 51,7 heißt es, dass das Volk »Tora am Herzen« habe, in Jer 31,33 verheißt Gott, dass er seine Tora »in das Innere und auf das Herz« des Volkes geben werde. Da das Herz der Sitz des Willens ist, wird das Volk damit befähigt, (die) Tora zu befolgen (vgl. auch Dtn 30,10-14) und muss nicht mehr durch vermittelnde Amtsträger belehrt werden. Auch Joël 3 hat eine ähnliche Zielrichtung, wenn der Geist in Israel bei Jung und Alt, Mann und Frau die Prophetie bewirkt.

²⁸ Siehe dazu ausführlicher *I. Fischer, Tora* (1995).

²⁹ *Th. Leskow, Maleachi* (1993) insbes. 24–26, versteht das gesamte Buch von diesen »torot« her.

³⁰ Vgl. zur Begründung für die Zusammengehörigkeit dieses Schlussabschnittes *Th. Hieke, Kult* (2006) 76–84, sowie *I. Fischer, Levibund* (2007) 66f.

³¹ Eine Demokratisierung macht im Prinzip das Amt als Mittlerfunktion hinfällig: In Ex 18 wird das Richteramt, das Mose, der die Fülle der Ämter besitzt, allein ausführt, auf die siebenzig Ältesten, die in patriarchalen Gesellschaften das Volk repräsentieren, übertragen, in Num 11 geschieht Ähnliches mit der Prophetie.

3.2.2 Der Mund des Propheten als Gottes Werkzeug in den Berufungserzählungen

Die Texte, die von der Berufung und dem Wortempfang der Schriftpropheten erzählen, können als Beispielgeschichten für den Aspekt des Wortempfangs im dtn Prophetiegesetz gelesen werden. Nach Dtn 18,18 werden einem von JHWH mit Prophetie begabten Menschen Gottes Worte in den Mund gelegt. Dementsprechend werden der Mund bzw. die Lippen als äußere Sprechwerkzeuge in beinahe allen Berufungserzählungen der Schriftprophetie thematisiert.

Jesaja scheut vor der Übernahme des prophetischen Auftrags, den er im Tempel bekommt, vorerst zurück, da er ein Mann mit unreinen Lippen inmitten eines unreinen Volkes sei (Jes 6,5). Auf diesen Einwand hin erfolgt erst einmal eine Entsühnungszeremonie, die von einem im Gefolge der Gotteserscheinung auftretenden Serafen durchgeführt wird. In der Vision sieht Jesaja, dass dieser eine glühende Kohle vom Altar nimmt und damit seine Lippen läutert. Erst dann ist Jesaja bereit, die Beauftragung zu hören und anzunehmen und vernimmt die auszurichtende Botschaft (6,8-10).

Bei *Jeremia*³² wird die Berufungserzählung sogar mit expliziten Zitaten aus dem Prophetiegesetz gestaltet, die einerseits das »Legen« von Gottes Worten in den Mund des Propheten und andererseits die vollständige Übermittlung der gesamten, von Gott mitgeteilten Botschaft betonen:

Dtn 18,18: וּנְתַתִּי דְבַרִּי בְּפִיו וּדְבַר אֱלֹהִים אֶת כָּל־אֲשֶׁר אֶצְוֶנּוּ;

Jer 1,9: הִנֵּה נִתְּתִי דְבַרִּי בְּפִיךָ;

Jer 1,7: (וְאֶת כָּל־אֲשֶׁר אֶצְוֶךָ תְּדַבֵּר).

Bei *Ezechiel* wird der Aspekt der Wortübergabe nicht nur als Sprechakt dargestellt, sondern in der Geschichte vom Essen der Buchrolle als Zeichenhandlung konkretisiert. Auf Anweisung JHWHs soll Ezechiel seinen Mund öffnen und dieser legt ihm das auf eine Schriftrolle innen und außen aufgeschriebene Wort in den Mund. Die Botschaft muss der Prophet quasi »verinnerlichen«, indem er die Schriftrolle essen muss (Ez 2,8–3,3). All die bitteren Worte, die auf dem Schriftstück geschrieben stehen, werden allerdings in Ezechiels Mund süß wie Honig (3,3) und erreichen damit die Qualität der Tora (vgl. Ps 19,11; 119,103).

Dieser den Berufungserzählungen gemeinsame Aspekt der Wortbegabung wird zwar unterschiedlich ausgeformt, hat seine Referenz jedoch jeweils im dtn Prophetiegesetz. Dies sowie die Kristallisation der Botschaft in nuce und die schematische Gestaltung der Texte, die über die Berufung der Propheten

³² G. Fischer, *Prophet* (2011) betitelt sogar seine neue Aufsatzsammlung zum Jeremiabuch mit »Der Prophet wie Mose«.

reden, legen es nahe, in ihnen keine »Berichte«³³ über den ersten Wortempfang zu sehen, sondern sie vielmehr als Overtüren zu verstehen, die literarhistorisch gewiss nicht am Anfang des jeweiligen Buches entstanden.

3.2.3 Falschprophetie und Verweigerung

Das dtn Prophetiegesetz versteht durch seinen Rekurs auf die Horeb/Sinai-Perikope Prophetie als Mittleramt zwischen Gott und seinem Volk, wobei zweimal explizit betont wird, dass es sich dabei um einen Menschen »aus deiner Mitte«, also aus dem eigenen Volk handelt (Dtn 18,15.18). *Prophetie* wird damit *als innerisraelitisches Phänomen* gesehen, sowohl die Adressaten als auch die Mittlerfiguren stammen aus dem Gottesvolk. Prophetie für die Völker oder der Fall, dass ein fremder Prophet für Israel eine Botschaft auszurichten haben könnte, stehen nicht im Horizont dieses Textes. Allerdings reflektiert das Dtn an mehreren Stellen Risiken, die mit einer derart gestalteten Vermittlungsinstanz zwischen Gott und Volk gegeben sind: AdressatInnen könnten sich weigern, die Botschaft zu hören und zu befolgen (Dtn 18,19), ein Mensch könnte sich die prophetische Begabung nur anmaßen, auch wenn er kein Wort und keinen Auftrag von JHWH hat (18,20) oder jemand könnte prophetisch im Namen anderer Gottheiten reden (18,20). Dabei wird sogar mit der Möglichkeit gerechnet, dass ein solcher Mensch dennoch Zeichen und Wunder wirken könnte, die tatsächlich eintreffen (13,2-6). Das Prophetiegesetz thematisiert damit nicht nur inadäquate Praktiken für Zukunftsergründung und Gegenwartsdeutung (18,9-14), sondern auch die Möglichkeit der Falschprophetie, die im Deckmantel des für die israelitische Prophetie typischen Wortempfangs daherkommt.

Wie aber kann man erkennen, welches Wort oder Zeichen von JHWH kommt und welches nicht?³⁴ Die einfachste »Scheidung der Geister« ist wohl durch die Herkunft von der Gottheit Israels oder von anderen Gottheiten gegeben. Alles, was nicht von JHWH kommt, ist von vornherein abzulehnen, selbst wenn die angesagten Ereignisse eintreffen. Die Bewahrheitung einer Botschaft durch Eintreffen, wie sie das Prophetiegesetz in 18,21f vorsieht, erweist sich allerdings als diffiziles Kriterium, das für den Augenblick keine Entscheidungshilfen bietet.

Narrativ verarbeitet ist diese Problematik etwa in der Reaktion Jeremias auf Hananjas Aktion des Zerbrechens jenes Joches, von dem er selber kurz davor in einer Zeichenhandlung doch angekündigt hatte, es sei zu ertragen (Jer 27f, insbes. 28,5-11). *Jeremia* argumentiert mit dem Prophetiegesetz (Jer 28,9;

³³ Siehe dazu den kurzen Abriss der Forschungsgeschichte zu »prophetischen Berufungsberichten« bei K. Schöpflin, *Theologie* (2002) 179–190.

³⁴ Siehe dazu bereits die grundlegende Studie F.-L. Hossfeld – I. Meyer, *Prophet gegen Prophet* (1973).

Dtn 18,21) und wünscht, es möge so gut kommen wie sein Gegenspieler dies ankündigt, muss sich aber letztendlich quasi geschlagen zurückziehen (Jer 28,11b). Als wahrer Prophet kann er nicht einfach sein Wort wiederholen oder ein neues erfinden, sondern muss auf neuerlichen Wortempfang warten – und dieser lässt nicht lange auf sich warten (28,12-17). Wenn Hananjas Tod angekündigt wird, und die Erfüllungsnotiz sein Sterben noch im selben Jahr konstatiert, so geht dies ganz mit dem Prophetiegesetz konform (vgl. Dtn 18,20).

In der prophetischen Figur Jeremias wird noch ein weiterer, bis dorthin in der Schriftprophetie nicht problematisierter Aspekt des Unwillens bzw. der Verweigerung der prophetischen Gestalt thematisiert. In nuce ist dieser Aspekt freilich bereits im Zurückweichen vor dem Auftrag in den Berufungstexten vorhanden (vgl. z.B. Ex 4,10-13; Jes 6,5; Jer 1,6), bei Jeremia verdeutlicht er sich aber wohl aufgrund Scheiterns ob der gräulichen Botschaft. Vor allem in der letzten der Konfessionen, Jer 20,7-18, wird über den Unwillen, prophetisch im Dienst zu stehen, reflektiert und gleichzeitig die Unmöglichkeit eines solchen Unterfangens konstatiert.³⁵ Da es im Letzten kein Entrinnen vor dem prophetischen Auftrag gibt, sieht Jeremia die einzige – freilich bloß theoretische – Möglichkeit zur Flucht im Wunsch, weder geboren noch gezeugt und damit auch nicht berufen worden zu sein.

Das Faktum, dass ein berufener Mensch keine Wahl hat, den göttlichen Auftrag auszuführen oder nicht,³⁶ wird ausführlich an *Bileam* abgehandelt: Der Prophet, der vom Moabiterkönig Balak geholt wird, um das durch sein Gebiet ziehende Volk Israel zu verfluchen, und dem dafür reicher Lohn angeboten wird, steht offenkundig im Dienst JHWHs, obwohl er nicht aus Israel stammt. Ohne dass dies näher thematisiert würde, legt somit JHWH seine Worte in den Mund eines Propheten aus den Völkern (Num 22,38; 23,5.12.16: פה - ב + דבר + שים; vgl. Dtn 18,18: פה - ב + דבר + נתן). Die Begabung mit dem Wort, die nach dem Prophetiegesetz für Israel allein als typisch bezeichnet wird, gibt JHWH also nicht nur Menschen aus der »Mitte« des Volkes (vgl. Dtn 18,15.18). Mi 6,4f nennt Bileam schließlich in einer Reihe mit Mose, Aaron und Mirjam, wobei er mit der Prophetin insofern parallelisiert wird, als auch er JHWH »antwortete« (vgl. Ex 15,21; Mi 6,5).³⁷ Dieser Prophet aus den Völkern wird damit von JHWH in Dienst genommen. Seine Botschaft – vom Moabiterkönig als Fluch gedacht, von JHWH aber zum Segen umgepolt – liest sich im kanonischen Endtext freilich wie die

³⁵ Zum Zusammenhang der letzten Konfession mit der Berufungserzählung siehe *F. Hubmann*, *Ezechiel* (2003) und zuletzt wieder *W.H. Schmidt*, *Jeremia* (2008) 336.

³⁶ In Am 3,3-8 wird dieser Topos, dessen Deutewort »JHWH spricht, wer wird da nicht zum Propheten?« am Abschluss steht, mit eindrucksvollen Vergleichen thematisiert.

³⁷ Vgl. zur prophetischen Aufgabe des Antwortens ausführlicher *I. Fischer*, *Gotteskundlerinnen* (2002) 87–92.

Verwirklichung und neuerliche Konstatierung der in Gen 12,2f dem Ahnvater des Volkes gegebenen Zusage, dass Israel gesegnet ist, und wer immer dem Volk flucht, auch verwünscht sein wird.

Die in der Bileamgeschichte bereits sichtbare universalistische Perspektive wird im Jonabuch nicht durch einen fremden Propheten, sondern durch ein fremdes Volk als Adressat der Botschaft verkörpert. *Jona* wird durch die Geschichte seiner Flucht, die ihn durch wundersame Umwege dennoch dorthin bringt, wohin JHWH ihn schicken will, zum sich dem Auftrag verweigernden Propheten par excellence. Das Jonabuch liest sich einerseits als Beispielgeschichte dafür, dass es bei prophetischer Berufung kein Entrinnen gibt. Andererseits kann es als Lehrerzählung für das Verhältnis zwischen Gott und seinem Mittler nach erledigtem Auftrag, das sowohl Elemente aus dem Mose- als auch aus dem Eliazyklus aufgreift, verstanden werden: Bei Jona wird der nach vollbrachter Tat sich einschleichende Zweifel einer Erschöpfungsdepression des Berufenen, den Mose (vgl. Ex 33,12-23; Num 11,10-15) und Elia (vgl. 1 Kön 19,1-13)³⁸ erleben, in Richtung Ironie getrieben. Im Jonabuch, das ähnlich knapp, aber wunderbar erzählt und penibel mit Leitworttechnik durchdrungen ist, wie das in etwa zeitgleiche Rutbuch, geht es – wie in diesem auch – für alle Beteiligten gut aus. Es plädiert wie Rut für ein offenes Verhältnis selbst zu Fremden, die klassisch als Feinde gelten, insbesondere wenn diese sich der Ethik und Frömmigkeit JHWHs verpflichtet fühlen. Insofern steht das Jonabuch in der Tradition jener prophetischen Texte, die für die Öffnung des Glaubens an die Gottheit Israels für die Völker plädieren (vgl. z.B. Jes 19,16ff). In der Diskussion um die Problematik der Prophetie schließt das Jonabuch insofern eine im Prophetiegesetz offen gehaltene Lücke, als der nationale Rahmen, der Prophetie als Mittleramt für Israel versteht, dem internationalen gewichen ist, und Israel zum Propheten für die Völker wird. Allerdings kann die Jonageschichte auch als Entfaltung von Dtn 18,19 gelesen werden, wengleich der sich verweigernde Prophet hier nicht stirbt, sondern mit miraculösen Mitteln zur Mitteilung der Botschaft gleichsam gezwungen wird.³⁹

³⁸ In 1 Kön 19,5.7 wird wie bei Jona 1,2.6; 3,2 die Aufforderung, sich aufzumachen, mit der Wurzel מָקַח formuliert, ganz ähnlich der Wunsch, zu sterben mit מָקַח נַפְשִׁי (1 Kön 19,4; Jona 4,3). P. Weimar, *Geschichte* (2009) 166–174, versteht die Jonaerzählung und ihr Grundgerüst »als Entlehnung einer in den Eliaerzählungen gelegten Spur« (ebd. 166).

³⁹ Diesen Verweis bringt bereits U. Simon, *Jona* (1994) 89. Jona wird als Haftara am Nachmittag des Versöhnungstages gelesen (siehe M. Fishbane, *Haftarot* [2002] 397).

4. Tora – Prophetie – Weisheit: Am Ende alles eins?

Dieses für den Kanonteil der Prophetie erhobene Phänomen der *Eintragung* einer Tora-Dimension gilt umso mehr für den dritten Kanonteil der Schriften, dessen einzelne Bücher eine noch divergierendere Entstehungsgeschichte haben als die Bücher der Prophetie. In den älteren Weisheitsschriften sowie in vielen weisheitlichen Erzählungen ist wenig von einer spezifisch israelitischen Weisheit zu erkennen; man legt offenkundig Wert auf die Betonung der Internationalität weisheitlicher Lebensführung und Weltläufigkeit.⁴⁰ Nachexilisch gewinnt jedoch Israels spezifische Weisheit immer mehr an Profil: Sie ist der Anfang der Gottesfurcht (vgl. Spr 1,7; 9,10; Ps 111,10), welche wiederum synonym zu Israels Tora verstanden werden kann (vgl. Ps 19,10).⁴¹ Wenn daher die Tora der Mutter und das Gebot des Vaters ergehen (Spr 1,8; 6,20), lehren die Eltern damit nicht nur eine entsprechende Lebensführung, sondern legen dadurch auch die Tora aus.⁴² Wohl zeitgleich damit, dass Weisheitslehre als Unterrichtung der Tora für das Alltagsleben verstanden wird, tritt die personifizierte Weisheit wie eine Prophetin auf (Spr 1,20-33; vgl. Jes 65,1-3), und zeigt sich das umgekehrte Phänomen einer Prophetisierung der Tora und der Eintragung weisheitlicher Spuren in den Pentateuch. So werden der erzählten Zeit nach noch vor Einsetzung des prophetischen Mittleramtes am Sinai Abraham (Gen 20,7; in der jüdischen Tradition auch Sara in Meg 14a) und Mirjam (Ex 15,20) als prophetisch begabte Menschen bezeichnet, sowie Aaron als Mund und Prophet Moses dargestellt (Ex 7,1). Auch die Problematik der Erkennbarkeit eines wahren prophetischen Wortes und damit der Frage, mit wem Gott denn tatsächlich gesprochen habe, mit wem aber nicht, wird bereits in der Tora nicht nur im Prophetiegesetz abgehandelt (neben Dtn 13; 18,9ff vgl. vor allem Num 11f). Schließlich wird das Volk, das die Tora geoffenbart bekommen hat, als weise und einsichtig (עַם־חָכָם וְנָבוֹן) bezeichnet (Dtn 4,6)⁴³ und ebendiese Menschen ernten auch den Beifall der Völker, die am Halten der Tora die Weisheit Israels erkennen (vgl. Dtn 34,9). Sir 24 führt diese Zusammenhänge an der anderen Seite des katholischen Kanons weiter: Die Tora des Mose (V 24) bewässert und belebt mit Weisheit die Welt wie die Paradiesesströme (V 25-31)

⁴⁰ Siehe dazu ausführlicher I. Fischer, Gotteslehrerinnen (2006).

⁴¹ In diese Linie, die man wohl als Versuch einer biblischen Theologie, die die Kanontteile zusammenhält, begreifen muss, gehört auch Ps 1. G. Bodendorfer, David (2003) hat aufgezeigt, dass die jüdische Auslegung diesen Aspekt weiterverfolgt und David im Talmud schließlich zum weisen Toragelehrten wird.

⁴² So legt die Elternunterweisung von Spr 6,20-32 nicht nur das *Sch^hma^h Israel* aus Dtn 6,4ff aus, sondern auch den Dekalog (siehe dazu bereits Ch. Maier, Frau, 154–166).

⁴³ Diesem Aspekt ist bereits T. Krüger, Gesetz und Weisheit (2003) ausführlich nachgegangen.

und sie gießt Lehre wie prophetische Worte aus, um sie künftigen Geschlechtern zu hinterlassen (V 32-34).⁴⁴

Die Tora Israels wird damit zur kosmischen Weisheitslehrerin und prophetischen Mittlerin für die Völker. Werden also am Ende einer so reichen und vielfältige Wege begehenden Tradition, wie Gott sich seinem Volk zu verstehen gibt und in der Welt sich offenbart, alle Stränge zu einem zusammengeführt, eingeebnet und uniformiert? Steht am Ende also eine Verarmung und Verengung des so divergenten Theologisierens, die alles unter das Gesetz stellen will? Es gibt freilich christliche Sichtweisen, die das AT und seinen soziologischen Kontext, das Judentum, schließlich unter das Gesetz subsumieren und beides sodann abwerten. Die Linie, der in diesem Beitrag nachzugehen versucht wurde, ist von fadem Einheitsbrei oder Früchtemus⁴⁵ weit entfernt. Für jene theologischen Kreise, die sie entwarfen, kam es einem denkerischen Abenteuer gleich, die eigenen Traditionen, die sich in Tora, Prophetie und Weisheit⁴⁶ kristallisierten, zusammenzuführen. Es ist der Versuch, eine Klammer um den Kanon zu bilden und dabei Israels Glauben offen zu halten für die Völker, denn sowohl die Tora, die Prophetie als auch die Weisheit sind nach dieser Linie nicht nur für Israel bestimmt, wenngleich das Volk der primäre Adressat ist. Am Ende des Gedankengangs steht Israel vor der Aufgabe, Tora, Prophetie und Weisheit für die Völker zu vermitteln.

Literatur

Bodendorfer, Gerhard, David, der weise Toragelehrte. Zur Funktion Davids im babylonischen Talmud, in: *I. Fischer – U. Rapp – J. Schiller* (Hg.), *Auf den Spuren der schriftgelehrten Weisen*. FS J. Marböck (BZAW 331), Berlin 2003, 383–399.

Brandt, Peter, Endgestalten des Kanons. Das Arrangement der Schriften Israels in der jüdischen und christlichen Bibel (BBB 131), Berlin 2001.

Butting, Klara, Prophetinnen gefragt. Die Bedeutung der Prophetinnen im Kanon aus Tora und Prophetie (Erev-Rav-Hefte: Biblisch-feministische Texte 3), Wittingen 2001.

Fischer, Georg, Der Prophet wie Mose. Studien zum Jeremiabuch (BZAR 15), Wiesbaden 2011.

⁴⁴ Diesen Zusammenhang hat Johannes Marböck immer wieder betont (vgl. z.B. *J. Marböck*, *Gesetz* [1995] 83f).

⁴⁵ *E.S. Gerstenberger*, *Psalter* (1994) 12 verwendet dieses Bild in Auseinandersetzung mit Zengers holistischer Sichtweise der Psalmen als Buch.

⁴⁶ Hier wäre wohl auch noch der Kult zu nennen; eine Analyse dieser weiteren Kategorie hätte den Umfang dieses Beitrags aber gesprengt.

- Fischer, Irmtraud*, Die Erzeltern Israels. Feministisch-theologische Studien zu Genesis 12–36 (BZAW 222), Berlin 1994.
- , Gotteskünderinnen. Zu einer geschlechterfairen Deutung des Phänomens der Prophetie und der Prophetinnen in der Hebräischen Bibel, Stuttgart 2002.
- , Gotteslehrerinnen. Weise Frauen und Frau Weisheit im Alten Testament, Stuttgart 2006.
- , Levibund versus Prophetie in der Nachfolge des Mose. Die Mittlerkonzepte der Tora bei Maleachi, in: *Ch. Dohmen – Ch. Frevel* (Hg.), Für immer verbündet. Studien zur Bundestheologie der Bibel (SBS 211), Stuttgart 2007, 61–68.
- , Tora für Israel – Tora für die Völker. Das Konzept des Jesajabuches (SBS 164), Stuttgart 1995.
- Fishbane, Michael*, Haftarat (JPSBC), Philadelphia 2002.
- Gerstenberger, Erhard S.*, Der Psalter als Buch und als Sammlung, in: *K. Seybold – E. Zenger* (Hg.), Neue Wege der Psalmenforschung (HBS 1), Freiburg i.Br. 1994, 3–13.
- Hieke, Thomas*, Kult und Ethos. Die Verschmelzung von rechtem Gottesdienst und gerechtem Handeln im Lesevorgang der Maleachischrift (SBS 208), Stuttgart 2006.
- Hossfeld, Frank-Lothar – Meyer, Ivo* (Hg.), Prophet gegen Prophet. Eine Analyse der alttestamentlichen Texte zum Thema: Wahre und falsche Propheten (BB 9), Fribourg 1973.
- Hossfeld, Frank-Lothar – Zenger, Erich*, Die Psalmen (2 Bde; NEB.AT 29/40), Würzburg 1993/2002.
- , Psalmen (2 Bde; HThK), Freiburg i.Br. 2000/2008.
- Kessler, Rainer*, Mirjam und die Prophetie der Perserzeit, in: *U. Bail – R. Jost* (Hg.), Gott an den Rändern. Sozialgeschichtliche Perspektiven auf die Bibel. FS W. Schrottroff, Gütersloh 1996, 64–72.
- Koch, Klaus*, Ratlos vor der Apokalyptik. Eine Streitschrift über ein vernachlässigtes Gebiet der Bibelwissenschaft und die schädlichen Auswirkungen auf Theologie und Philosophie, Gütersloh 1970.
- Kraus, Hans-Joachim*, Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn³ 1982.
- Krüger, Thomas*, Gesetz und Weisheit im Pentateuch, in: *I. Fischer – U. Rapp – J. Schiller* (Hg.), Auf den Spuren der schriftgelehrten Weisen. FS J. Marböck (BZAW 331), Berlin 2003, 1–12.
- Lescow, Theodor*, Das Buch Maleachi. Texttheorie – Auslegung – Kanontheorie (AzTh 75), Stuttgart 1993.
- Marböck, Johannes*, Gesetz und Weisheit. Zum Verständnis des Gesetzes bei Jesus Ben Sira, in: *I. Fischer* (Hg.), Gottes Weisheit unter uns. Zur Theologie des Buches Sirach (HBS 6), Freiburg i.Br. 1995, 52–72.

- Maier, Christl*, Die »fremde Frau« in Proverbien 1–9. Eine exegetische und sozialgeschichtliche Studie (OBO 144), Fribourg–Göttingen 1995.
- Müllner, Ilse*, Gewalt im Hause Davids. Die Erzählung von Tamar und Amnon (2 Sam 13,1-22) (HBS 13), Freiburg i.Br. 1997.
- Rüterswörden, Udo*, Die Prophetin Hulda, in: *M. Weippert – St. Timm* (Hg.), Meilenstein. FS H. Donner (ÄAT 30), Wiesbaden 1995, 234–242.
- Schmid, Konrad*, Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments (WMANT 81), Neukirchen-Vluyn 1999.
- Schmidt, Werner H.*, Das Buch Jeremia. Kapitel 1–20 (ATD 20), Göttingen 2008.
- Schöpfli, Karin*, Theologie als Biographie im Ezechielbuch (FAT 36), Tübingen 2002.
- Sicre, José Luis*, Profetismo en Israel, Estella 1992.
- Simon, Uriel*, Jona. Ein jüdischer Kommentar (SBS 157), Stuttgart 1994.
- Utzschneider, Helmut*, Kündler oder Schreiber? Eine These zum Problem der »Schriftprophetie« auf Grund von Maleachi 1,6–2,9 (BEAT 19), Frankfurt a.M. 1989.
- Weimar, Peter*, Eine Geschichte voller Überraschungen. Annäherungen an die Jonaerzählung (SBS 217), Stuttgart 2009.
- Zenger, Erich* (Hg.), Die Tora als Kanon für Christen und Juden (HBS 10), Freiburg i.Br. 1996.
- Zenger, Erich*, Am Fuß des Sinai. Gottesbilder des Ersten Testaments, Düsseldorf 1993.
- , Das Buch Ruth (ZBK 8), Zürich 1986.
- , Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen, Düsseldorf 1991.
- , Der Gott der Bibel. Sachbuch zu den Anfängen des alttestamentlichen Gottesglaubens, Stuttgart 1979.
- , Die Sinaitheophanie. Untersuchungen zum jahwistischen und elohistischen Geschichtswerk (FzB 3), Würzburg 1971.
- , Ein Gott der Rache? Feindpsalmen verstehen (Biblische Bücher 1), Freiburg i.Br. 1994.
- , Ich will die Morgenröte wecken. Psalmenauslegungen, Freiburg i.Br. 1991.
- , Mit meinem Gott überspringe ich Mauern. Einführung in das Psalmenbuch, Freiburg i.Br. ²1988.
- , Psalmen Auslegungen 1–4, Freiburg i.Br. 2003.
- Zenger, Erich u.a.*, Einleitung in das Alte Testament (KStTh 1.1), Stuttgart ⁷2008.