

Israelitische Prophetie und Rollenpsychologie

In der Zeitung »The Times«, Londoner Spätausgabe vom 26. Mai 1938 war auf Seite 7 unter der Überschrift »More Finds in Lachish« ein kurzer Artikel über die Ergebnisse einer britischen Ausgrabung zu lesen. Die Notiz bezieht sich auf archäologische Forschungsarbeiten auf dem Ruinenhügel der jüdischen Stadt Lachisch und enthält folgenden Passus:

Soeben beginnt die Expedition den südlichen Palast in der Stadt auszugraben. Auf dem vertikalen Stück einer der Stufen, die zum Palast hinaufführen, fand man Kritzeleien, die wahrscheinlich auf einen Schuljungen zurückgehen. Sie bestehen aus einer rechteckigen Zeichnung mit Querlinien etwa nach der Art des Union Jack, der Zeichnung eines Löwen und den fünf ersten Buchstaben des phönizisch-hebräischen Alphabets. Diese haben von rechts nach links gelesen dieselbe Reihenfolge wie die entsprechenden Buchstaben unseres eigenen Alphabets und gelten als der früheste Beleg für diese Anordnung. Offenbar hat man sich im Königreich Juda gewöhnlich der phönizisch-hebräischen Schrift bedient und diese in den Schulen von Lachisch gelehrt.

Der Zeitungsnotiz ist eine stark vereinfachte Zeichnung des Alphabetfragments beigelegt. Wenn es den Ausgräbern in den Sinn kam, die Kritzeleien aus dem 8. Jh. v. Chr. auf einen Schuljungen zurückzuführen, mußte das der Fachwelt als journalistischer Einfall erscheinen. Inzwischen sind zu den schon damals auch aus Lachisch bekannten althebräischen Briefen zahlreiche weitere Schriftdokumente, Alphabete und Schreibversuche hinzugekommen. Wenige Meter von der erwähnten Treppe entfernt, fand sich später sogar noch eine Tonscherbe mit einem Teil des althebräischen Alphabets¹, so daß die Annahme einer Schreiberschule große Wahrscheinlichkeit erhält. Was wir aus Fundmaterial über das Schulwesen im alten Israel sagen können, hat *André Lemaire* zusammengestellt².

Schon im Jahr 1938 – in dem der erwähnte »Times«-Artikel erschien – zeichnete sich durch das Buch »Studien über Deuterocesaja« von *Joachim Begrich*³ und durch einige andere Arbeiten eine neue Auffassung der Prophetie Israels ab. Hatte man die Propheten bisher für die großen

¹ *A. Lemaire*, A Schoolboy's Exercise on an Ostrakon at Lachish: Tel-Aviv 3 (1976) 109–110.

² *Ders.*, Abécédaires et exercices d'écolier en épigraphie nord-ouest sémitique: Journal Asiatique 266 (1978) 221–235; vgl. *B. Lang*, Wie wird man Prophet in Israel? Aufsätze, Düsseldorf 1980, 104ff.

³ *J. Begrich*, Studien zu Deuterocesaja (1938), München 1963, 90: Es muß »auffallen, wie breit in Deuterocesajas Worten die religiöse Tradition Israels zum Vorschein kommt«.

Individualisten und religiösen Genies gehalten, die der hebräischen Religion auf die Höhen des ethischen Monotheismus halfen, so drängte sich nun ein neues, eher kollektives und traditionsbezogenes Prophetenbild auf. Die sogenannte *traditionsgeschichtliche* Forschung arbeitete eine außerordentlich tiefgreifende Gebundenheit der Propheten an vorgegebene Überlieferungsstoffe heraus. Eine ähnliche, wenn nicht noch stärkere Gebundenheit wurde von der *Formgeschichte* entdeckt. Nicht nur Inhalte der prophetischen Verkündigung orientieren sich an Vorbildern und Vorlagen, sondern auch die *Formen und Formeln* prophetischer Rede sind weithin traditionell und folgen allgemein bekannten Mustern. Durch diese Gesichtspunkte war es nötig, der romantischen Auffassung vom Propheten als kreativem Außenseiter den Abschied zu geben, obwohl noch 1938 der Tübinger Exeget *Paul Volz*⁴ in seinen »Prophetengestalten des Alten Testaments« das althergebrachte Prophetenbild hatte aufleben lassen. Eine erstaunlich geringe Rolle spielte bei solchen Forschungen bisher die Frage, wie sich die Traditionalität eigentlich erklärt, woher sie kommt und wodurch sie ihre Stabilität erhält. Wie kommt es, daß sich die Propheten immer wieder derselben Ausdrucks-Clichés und analoger Inhalte bedienen? Sollte das mindestens für den Schreibunterricht nachweisbare Schulwesen den Schlüssel für die Erklärung bieten? In dieser Richtung sollen Überlegungen angestellt und nach Antworten gesucht werden, wenn im folgenden die so einfach klingende und doch so schwierige Frage aufgeworfen wird: Wie wird man Prophet in Israel?

Prophetie will gelernt sein!

Die erste Schwierigkeit, die sich uns entgegenstellt, ist die Vielfalt der prophetischen Gestalten. Denn wie sollen wir die Frage nach der prophetischen Berufsgenese sinnvoll stellen, wenn mit »Prophet« zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen regionalen Milieus der israelitischen Religionsgeschichte durchaus ungleiche Charaktere und Berufsbilder bezeichnet werden? Nicht erst die griechische Übersetzung des Alten Testaments im 3. Jahrhundert, sondern schon die hebräische Sprache der späten Königszeit hat die Vielfalt des Prophetischen unter einen einheitlichen Terminus gestellt⁵. Zweifellos wird mit den Wörtern *nabi'* und *προφήτης* etwas Verbindendes ausgedrückt, aber die so bezeichneten Personen sind recht vielfältiger Art und lassen sich nur schwer mit einem einzigen Wort erfassen. Die neuere Prophetenforschung konnte *drei* verschiedene Prophetentypen einigermaßen deutlich voneinander abgrenzen: den Genossenschaftspropheten, den Tempelpropheten

⁴ P. Volz, Prophetengestalten des Alten Testaments, Stuttgart 1938.

⁵ K.-H. Bernhardt, Prophetie und Geschichte: Supplements to Vetus Testamentum 22 (1972) 27, 30, 38.

und den freien Propheten. Wir wollen versuchen, die drei Prophetenprofile anzudeuten und dann jeweils die Frage stellen, wie der Zugang zu der betreffenden Gruppe zu rekonstruieren ist. Daß die folgenden Überlegungen nicht aus einem Schatz anerkannter Ergebnisse der Forschung schöpfen können, sondern sich vorsichtig auf Neuland vorwagen, sei hier noch einmal betont.

Den ersten Prophetentyp bezeichnet man als *Genossenschaftspropheten*. Das Alte Testament nennt diese Propheten *b'ne hann'bi'im*⁶, zu deutsch »Prophetensöhne« oder besser: Mitglieder einer prophetischen Genossenschaft, Gilde, Korporation oder eines Konvents. Wir erfahren von drei solchen Gruppen, als deren Häupter Samuel, Elija und Elischa genannt werden⁷. Folgt man den kritischen Autoren⁸, dann läßt sich nur der Ekstatikerkonvent um Elischa nachweisen, der seinen Sitz in oder bei Gilgal am Jordan hat und ins ausgehende 9. Jh. v. Chr. gehört. Für die Außenstehenden sind besonders die wilden Tänze auffällig, die von den Propheten unter dem Höllenlärm einfacher Musikinstrumente aufgeführt werden und die sie mit den tanzenden und heulenden Derwischen der islamischen Welt vergleichbar machen⁹. Die Angehörigen des Prophetenkonvents gehen »gewöhnlichen« Berufen nach, sind also wohl Bauern und Hirten, können aber ihr Einkommen gelegentlich durch Gaben ihrer Anhänger oder Honorare von Kunden aufbessern. Für ihren Kunden- und Anhängerkreis werden sie auf Anfrage als Wahrsager oder Heiler tätig, mischen sich aber zweifellos auch in die Politik ein. Vielleicht kann man Elija, den die Überlieferung ohne feste Verbindung zu einem Prophetenkonvent läßt, als eine Gestalt ansehen, die in einer Krisenzeit selbständig auftritt und die Gruppensolidarität nicht in Anspruch nimmt.

Wie wird man Mitglied eines Prophetenkonvents? Trotz der spärlichen Quellenlage läßt sich dazu einiges sagen. Auszugehen ist von 2 Kön 4,38. Dort beginnt eine Elischa-Legende mit dem Satz: »Als die Prophetenjünger einmal vor ihm saßen, befahl er seinem Diener: Setz den großen Topf auf und koche ein Gericht für die Prophetenjünger!« Die Wendung »sitzen vor Elischa« begegnet noch in einer zweiten Legende: »Die Prophetenjünger klagten bei Elischa: Der Raum, in dem wir vor dir sitzen, ist zu eng für uns. Wir wollen an den Jordan gehen, und dort soll jeder von uns einen Balken holen, damit wir uns hier einen Raum errichten, in dem wir sitzen können« (2 Kön 6,1 f.). »Vor jemandem sitzen« (*jšb lpnj*) wird als »Schüler sein« übersetzt und man denkt an die Lehrvorträge, die Elischa als Prophetenmeister seinen Lehrlingen hält. Die zuerst erwähnte Legende

⁶ 1 Kön 20,35; 2 Kön 2,3–15 u. ö.

⁷ Samuel: 1 Sam 19,18–24; Elija: 2 Kön 2,1–18; Elischa: 2 Kön 4,1–7.38–41; 6,1–7 u. ö.

⁸ A. Jepsen, *Nabi, Soziologische Studien zur alttestamentlichen Literatur und Religionsgeschichte*, München 1934, 113f.; H. C. Schmitt, *Elisa*, Gütersloh 1972, 162–172.

⁹ 1 Sam 10,5–13; 19,18–24.

geht davon aus, daß der Unterricht sehr lange dauert und unterdessen alle hungrig werden; den zweiten Text hat ein Interpret den ersten Beleg für einen Schulhaus-Neubau genannt¹⁰. Obwohl »vor jemandem sitzen« als Unterrichtsterminus im Alten Testament nicht mehr belegt ist, scheint die Deutung auf das Sitzen der Schüler, die den Worten des Meisters oder »Vaters«¹¹ lauschen, einzuleuchten. Der Gegenstand des Unterrichts geht aus dem Text nicht hervor. Nach gelehrten Spekulationen ist es alles nur Vorstellbare von der Theologie bis zur Botanik, doch wird man am ehesten an Übermittlung prophetischer Tradition¹² und an gemeinsames Üben von Meditation und Ekstase denken¹³. Wenn Elischa nach 2 Kön 3,15 einen Saitenspieler braucht, um ein Gotteswort verkünden zu können, dann läßt sich das sicher für die Rekonstruktion des Unterrichts auswerten: Saitenspiel wirkt anregend und ruft den Zustand hervor, der als Berührung durch die »Hand Jahwes« bezeichnet wird. Neben den meditativen Formen der Ekstase kennt man gewiß auch die wilden Derwischtänze, obwohl diese nie in den Elischa-Legenden erwähnt sind. Ob sich noch weitere Texte für das Leben der Prophetenschule auswerten lassen, muß offen bleiben. Wenn Elija den Elischa von der Feldarbeit in seinen Konvent beruft, indem er dem jungen Bauern seinen Mantel überwirft, so darf man das vielleicht verallgemeinern; möglicherweise nimmt das Schuloberhaupt den Neuling durch Überwerfen des Mantels in die Reihe der Schüler auf (1 Kön 19,19). In der einmal erwähnten Salbung zum Propheten (1 Kön 19,16) könnte man darüber hinaus den Ritus der feierlichen Aufnahme des Novizen in die ordensähnliche Genossenschaft erkennen.

Insgesamt geht man gewiß nicht fehl, hier von »Prophetenschulen« und einem schulischen Zugang zum Prophetenberuf zu sprechen.

Die alttestamentliche Forschung hat einen Prophetentyp herausgearbeitet, der in der Bibel eine ganz untergeordnete Rolle spielt: den *Tempelpropheten*. Zu diesem Prophetentyp verfügen wir nur über ganz wenige Quellen und sind, wenn wir seine Stellung und Funktion umschreiben, weithin auf Mutmaßungen angewiesen. Doch es dürfte nach den Arbeiten von *A. R. Johnson* und *Jörg Jeremias*¹⁴ nicht mehr angehen, die Existenz von Tempelpropheten in Frage zu stellen. Diese Propheten gehören neben den Priestern zum Personal eines Tempels und scheinen ihr Amt teils vollberuflich, teils aber nur nebenberuflich auszuüben. Anders als die Priester sind sie nicht für den Opferdienst zuständig, sondern erteilen

¹⁰ *S. Herner*, Erziehung und Unterricht in Israel, in: *Oriental Studies in Commemoration of P. Haupt*, Baltimore 1926, 66.

¹¹ 1 Sam 10,12; 2 Kön 2,12.

¹² *C. F. Keil*, *Biblischer Kommentar über die prophetischen Geschichtsbücher des Alten Testaments*, Bd. 2, Leipzig ²1878, 162.

¹³ *H. C. Schmitt*, *Elisa . . .*, 165f.; *K. Koch*, *Die Propheten*, Bd. 1, Stuttgart 1978, 35.

¹⁴ *A. R. Johnson*, *The Cultic Prophet in Ancient Israel*, Cardiff ²1962; *ders.*, *The Cultic Prophet and Israel's Psalmody*, Cardiff 1979; *Jörg Jeremias*, *Kultprophetie und Gerichtsverkündigung in der späten Königszeit Israels*, Neukirchen 1970.

Zuspruch an den einzelnen Beter oder treten in größeren Gemeinschafts-Gottesdiensten auf, um der Gemeinde ein verheißendes, tröstendes oder ermahnendes Wort Jahwes zu sagen, dessen Inhalt nicht oder nur wenig festgelegt ist. Ein Beleg weist darauf hin, daß sich Priester- und Prophetenamt nicht auszuschließen brauchen. Paschchur, ein Gegner Jeremias, trägt den Priestertitel, doch wird ihm auch ein Prophetenwort zugeschrieben (Jer 20,1.6). Vielleicht erklärt sich die Doppelrolle aus seiner Stellung als Oberaufseher am Tempel; als solcher hat er Polizeifunktionen wahrzunehmen und kann widerspenstige Propheten wie Jeremia schlagen lassen und über Nacht »in Block und Halseisen« (Jer 29,26) legen. Für die Geschichte der Tempelpropheten ist bedeutend, daß es unter ihnen auch Frauen gibt und daß alle, Männer und Frauen, in der nachexilischen Zeit in der Tempelsängerschaft aufgehen und somit ihre Eigenart und Eigenständigkeit verlieren¹⁵.

Wie wird man Tempelprophet? Die nächstliegende Antwort lautet: Man wird am Tempel zu diesem Amt ausgebildet; dort lernt man die Grundformen prophetischer Rede und kommt mit der Überlieferung in Berührung. Läßt sich diese Annahme belegen?

Zunächst ist unzweifelhaft, daß größere Tempel wie der von Jerusalem über eine Schule zur Rekrutierung der Priesterschaft verfügen. Als solche Schulen längst untergegangen sind, behält die jüdische Schule noch Teile ihres Lehrplans bei. Wie anders läßt sich verstehen, daß das Priesterhandbuch Levitikus noch in talmudischer Zeit die erste Fibel der Schulkinder war¹⁶? Zweifellos gehören auch die hebräische Schrift und Orthographie zum Stoff, den sich die Zöglinge der Priester und Propheten aneignen müssen. Entgegen einer weitverbreiteten Meinung ist kaum anzunehmen, die hebräische Alphabetschrift sei mühelos, ohne förmlichen Unterricht und, wie ein Gelehrter¹⁷ behauptet, in wenigen Stunden erlernbar gewesen. Von Habakuk, der in der Forschung längst als Tempelprophet gilt, ist uns ein Wort überliefert, aus dem der Stolz dessen herausklingt, der nicht mehr zu den Analphabeten gehört. »Jahwe gab mir Antwort und sagte«, berichtet der Prophet, »schreib nieder, was du siehst, schreib es deutlich auf die Tafeln, damit man es mühelos lesen kann« (Hab 2,2)¹⁸.

Wie vollzieht sich der Übergang vom Prophetenschüler zum (beamteten) Propheten, der in Tempelgottesdiensten auftreten darf? Einige Forscher¹⁹

¹⁵ K.-H. Bernhardt, *Prophetie* . . . , 23 Anm. 2, 25 Anm. 2; *J. Jeremias*, a. a. O., 6f.

¹⁶ W. Bacher, *Das altjüdische Schulwesen*, in: *Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur* 6 (1903) 67. Für die Tempelschule vgl. H.-J. Hermisson, *Studien zur israelitischen Spruchweisheit*, Neukirchen 1968, 129ff.

¹⁷ J. Gray, *Archaeology and the Old Testament World*, London 1962, 177.

¹⁸ »Vielleicht darf man speziell aus Hab 2,2 auf eine Ausbildung dieser Propheten in der Jerusalemer Tempelschule schließen.« *J. Jeremias*, *Kultprophetie* . . . , 189 (vgl. 139).

¹⁹ A. H. J. Gunneweg, *Ordinationsformular oder Berufungsbericht?* In: *Glaube Geist Geschichte*. Festschrift für E. Benz, Leiden 1967, 91–98.

glauben, in den Berufungsberichten von Jesaja, Jeremia und Ezechiel Elemente einer Ordinations-Agenda finden zu können, doch bleiben solche Überlegungen notgedrungen unbeweisbar. Hätten jene Forscher recht, dann wäre der Tempelprophet im Rahmen eines Gottesdienstes in sein Amt berufen worden, wobei ein bereits amtierender Prophet als Sprecher der berufenden Gottheit aufgetreten wäre.

Eine andere und vielleicht wahrscheinlichere Vorstellung kann uns eine Erzählung vermitteln, die den Übergang vom Priesterfamulus zum Tempelpropheten plastisch vor Augen führt²⁰. Noch ein Kind, kommt Samuel in den Tempel von Schilo, um beim Priester Eli in die Lehre zu gehen. Eines Nachts, als Samuel im Tempel schläft, weckt ihn eine Stimme, die seinen Namen ruft: »Samuel!« Der Famulus erwacht, antwortet »Hier bin ich« und begibt sich zu Eli, seinem Meister. Der weist ihn ab: »Ich habe dich nicht gerufen, mein Sohn. Geh wieder schlafen.« Als sich dies zum drittenmal ereignet hat, erhält der Famulus die Anweisung seines Meisters, wie er sich zu verhalten habe, wenn ihn Jahwe noch einmal rufe. »Er sagte zu Samuel: Geh wieder schlafen. Wenn er dich noch einmal ruft, dann antworte: Rede, Jahwe! Dein Sklave hört.«

Gewiß ist diese Erzählung in 1 Sam 3 als Legende über den berühmten Propheten Samuel zu bezeichnen, den Gottes Ruf in das Prophetenamt unversehens trifft. Doch mit dieser Einordnung dürfte ihr Sinn nicht vollständig erfaßt sein. Hier wird nicht nur ein einmaliger, sondern ein typischer Vorgang geschildert. Daß sich ein junger Priesterfamulus im Tempel schlafen legen muß, um in einer nächtlichen Traumvision zum Tempelpropheten berufen zu werden, dürfte der Regelfall sein, zu dem Samuel das Vorbild abgibt. Bezeichnenderweise gehört der Empfang von göttlichen Mitteilungen im Traum – und zwar wohl anläßlich einer förmlichen Inkubation – zu den charakteristischen Aufgaben dieser Propheten (vgl. Jer 23,25 ff.). Wie unser Beispiel zeigt, gehen der eigentlichen Prophetenberufung zunächst Jahre der Lehre voraus. Stimmt diese Deutung, dann markiert ein mit Berufungstraum verbundener Tempelschlaf den Übergang vom Priesterfamulus oder Tempelschüler zum Tempelpropheten. Zweifellos findet die Inkubation nicht so unvorbereitet statt, wie ihn die Samuellegende schildert; vielmehr wird der Kandidat von seinem Meister oder Lehrer mit dem vertraut gemacht, was ihn erwartet, so daß die Traumwahrnehmung im Wachbewußtsein deutlich vorstrukturiert ist. Anders gesagt: Auch als »berufener« Prophet ist er ein »gelernter«. Die zahlenmäßig kleinste, für uns aber bedeutendste Gruppe ist die der *freien Propheten*. Sie haben sich aus der Tempelprophetie herausgelöst und treten nie oder nur selten im Kult oder Tempelbereich auf. Dort laufen sie nämlich Gefahr, wie Amos und Jeremia von der priesterlichen Obrigkeit

²⁰ Zu 1 Sam 3 vgl. K.-H. Bernhardt, *Prophetie...*, 46 Anm. J. T. Willis (An Anti-Elide Narrative Tradition from a Prophetic Circle at the Ramah Sanctuary, in: *Journal of Biblical Literature* 90 (1971) 288–308) führt die Tradition auf Tempelpropheten in Rama zurück.

vom Platz gewiesen zu werden, Hausverbot zu erhalten, oder sogar für eine Nacht in den Block gespannt zu werden, »der am oberen Benjaminstor beim Haus Jahwes war« (Jer 20,2).

Mit Ausnahme von Habakuk, Nahum und vielleicht noch Joel, die wohl noch als echte Tempelpropheten anzusprechen sind, gehören alle Schriftpropheten des alttestamentlichen Kanons zu dieser Gruppe. Sie treten unbezahlt und ungebeten auf und mischen sich insbesondere in die Politik ein, wo sie häufig die antikönigliche Opposition bilden und auch – wie das bekannte Beispiel Jeremias zeigt – verfolgt werden.

Vermutlich wird erst in der späten Königszeit der Terminus *nabi'* (Prophet) auf diese Gruppe angewandt²¹. Amos scheint den Titel im 8. Jahrhundert zurückzuweisen (Am 7,14); 150 Jahre später wird er für Jeremia und Ezechiel als selbstverständlich benützt. Die judäischen Einzelpropheten, zu denen Amos vielleicht gehört, scheinen sich von den Tempelpropheten energisch absetzen zu wollen, obwohl sie manches Gemeinsame verbindet. Das mag bei den Einzelpropheten des Nordreichs anders gewesen sein, wo sich Hosea (ein Zeitgenosse des Amos) in Übereinstimmung mit anderen Propheten sieht, über deren Charakter wir allerdings nicht unterrichtet werden und die wir nur vermutungsweise als Tempelpropheten identifizieren können. Die freien Propheten muß man den Tempelpropheten gegenüber als »Laien« betrachten; anders als jene darf man sie niemals in die Nähe der amtlich bestellten Priester rücken. Durch die Briefliteratur aus der babylonischen Stadt Māri wissen wir, daß sich die Gottheit bei den Westsemiten nicht nur durch Kultpersonal kundzutun pflegte; von den 30 Gottesbescheiden aus Māri stammen immerhin neun von Laien²², die man zwar nicht als Propheten, wohl aber als weitläufige Verwandte der Laienpropheten Israels bezeichnen kann.

Wie wird man zu einem freien Propheten?

Gewöhnlich denkt man sich den Vorgang so, daß die Berufungsvision oder jedenfalls ein Berufungserlebnis den Propheten gänzlich unvorbereitet überfällt und ihn aus dem, was er bisher gedacht und getan hat, herausreißt²³. Liest man aber etwa das Amosbuch unter formkritischen Gesichtspunkten, dann zeigen die »sorgsam gesetzten poetischen Sätze und

²¹ A. Jepsen, *Nabi. Soziologische Studien zur alttestamentlichen Literatur und Religionsgeschichte*, München 1934, 132–142; K.-H. Bernhardt, a. a. O., 26f; K. Koch, *Die Propheten* . . ., 26.

²² E. Noort, *Untersuchungen zum Gottesbescheid in Māri*, Neukirchen 1977, 73f.

²³ »Mit unausweichlicher Gewalt, so wissen es die sogenannten »prophetischen Berufungsberichte« überkam die zuvor undisponierte Einzelpersönlichkeit die charismatische Gabe, die sie fortan im Namen Jahwes reden ließ.« S. Herrmann, *Ursprung und Funktion der Prophetie im alten Israel*, Opladen 1976, 30f.

die Benützung der bei den Nabis gebräuchlichen Gattung Prophezeiung, daß Amos eine Schulung durchgemacht hat«, schreibt *Klaus Koch*. Er fügt ergänzend und erklärend hinzu: Der Prophet »ist nicht stracks von seiner Weide nach Bet-El gelaufen, um sich dort spontan zu äußern. Die Berufung hat ihn veranlaßt, sich in der Weise prophetischen Hineinhörens in die »innere Stimme« und visionärer Versenkung zu üben«²⁴. *Koch* rechnet also mit einer »Schulung« des Amos in den prophetischen Redeformen und einer »Übung« in Meditation und »visionärer Versenkung«. Wie das genau geschah, teilt uns *Koch* nicht mit. Aber wahrscheinlich läßt sich seine Erwägung weiterführen. Er selber sagt, Amos sei gewiß nicht »ein unbescholtene Kind vom Lande . . ., das es in die Hauptstadt verschlagen hat, und das sich dort über den ausschweifenden Luxus entsetzt«²⁵. Amos ist offenbar ein reicher Herdenbesitzer und durchaus beschlagen im damaligen Weltbild, hat Kenntnis der Verfassungen und politischen Verhältnisse umliegender Völker und Einblick in wirtschaftliche Mißstände. Dazu *Koch*: »Das erfordert eine Ausbildung, an die ein armer Hirt oder Kleinbauer gewiß nicht herangekommen ist«²⁶. So bleibt doch nur der Schluß, Amos habe eine Schulbildung genossen und in gebildeten Kreisen verkehrt. Mindestens als Gebildeter muß Amos schon vor seiner Berufung mit Botschaft und Geisteswelt der Propheten vertraut gewesen sein. Als Prophet hätte er dann auf sein Wissen zurückgegriffen, um sein Amt zu gestalten, ähnlich wie sich Mohammed der bekannten Redeformen altarabischer Wahrsager bediente, als er mit seiner Botschaft an die Öffentlichkeit trat²⁷.

Man kann fragen, ob Amos auch eine Prophetenschule durchlaufen hat. Darüber sagen uns die Texte nichts, aber die Existenz von freien Prophetengruppen, bei denen man eine solche Ausbildung erhalten konnte, ist nicht völlig auszuschließen. Es gibt immerhin einen Beleg, der darauf hindeuten könnte. Der Prophet Jesaja, ein etwas jüngerer Zeitgenosse des Amos, spricht einmal von seinen »Schülern« (*limmudim*) und »Kindern« (*ʕladim*), an die er seine Botschaft weitergibt (Jes 8,16.18). Nach der herkömmlichen Deutung sind das nicht seine leiblichen Kinder, und wohl auch nicht nur Anhänger des Propheten, sondern Männer, die sich um Jesaja scharen, ihn als ihren Meister anerkennen und sich wohl selbst auf den Prophetenberuf vorbereiten. Mit Berufung auf diesen Beleg vermuten einige Gelehrte, die Prophetenschule sei nicht nur eine im Kreis um Elischa lebendige Einrichtung gewesen, sondern habe noch lange nach

²⁴ *K. Koch*, *Die Propheten* . . ., 49.

²⁵ Ebd. 60f.

²⁶ Ebd. 60. Vgl. schon *E. Renan* (*Œuvres complètes*, hrsg. v. *H. Psichari*, Bd. 6, Paris 1953, 609) über den Stil Jesajas: »une telle perfection suppose l'école«.

²⁷ Vgl. *I. Goldziher* (*Vorlesungen über den Islam*, Heidelberg 1910, 11) über den Prosareim des Koran: »Dies war die Form, in der auch die alten Wahrsager ihre Sprüche verkündeten. In anderer Form hätte sie kein Araber als Gottessprüche anerkennen mögen.«

dem 9. Jahrhundert auch den freien Propheten eine »geistige Heimat« geboten²⁸. Allerdings muß man zugeben, daß der Jesajatext nicht leicht verständlich ist und vielleicht gar nicht von seinen Schülern, sondern zuerst allgemein von »Gebildeten« und dann von Jesajas leiblichen Kindern sprechen könnte. Außer für Jesaja wird auch für Ezechiel eine förmliche Lehrtätigkeit angenommen. *W. Zimmerli*²⁹ stellt sich Ezechiel als Lehrmeister vor, der in seinem Haus seine Anhänger geradezu schulmäßig unterweist. Die lehrhafte Sachlichkeit von Ez 18 und 33 ist ihm ein Anhaltspunkt dafür. Jedoch denkt *Zimmerli* nicht an die Ausbildung künftiger Propheten – diese Möglichkeit erwähnt er nicht einmal; er sucht vielmehr einen Personenkreis, der sich nach Ezechiels Tod mit dessen schriftlichem Nachlaß beschäftigt und dem wir die kanonische Gestalt des Ezechielbuches verdanken. Die intensive Beschäftigung mit Ezechiels Worten möchte *Zimmerli* nicht erst nach dem Tod des Propheten beginnen lassen, sondern möglichst tief in dessen Leben verankern. Daher gilt ihm Ezechiel selbst als der erste Bearbeiter seiner Worte, so daß seine Schüler später nur dessen eigene Arbeit fortgeführt hätten.

Aufgrund der dürftigen Quellenlage muß sich die folgende Rekonstruktion auf die Herkömlichkeit der prophetischen Botschaft und auf allgemeine Erwägungen über die gesellschaftliche Vermittlung besonderer »Rollen« stützen.

Die Berufsgenese des freien Propheten beginnt mit einer *Phase der Wahrnehmung*: Der Kandidat lebt in der israelitischen Gesellschaft, erfährt von Propheten, erlebt ihr Auftreten und liest vielleicht in ihren Schriften. So nimmt er das Erscheinungsbild des Propheten in sich auf. Das Phänomen der Prophetie, samt seiner besonderen Erlebnisformen (wie etwa der Vision) und Kommunikationsweisen (etwa den sog. Zeichenhandlungen)³⁰, 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

²⁸ *J. Pedersen*, Israel III-IV, London 1940, 111, *K.-H. Bernhardt*, a. a. O., 42f. Anm. 1; *S. Mowinckel*, Ecstatic Experience and Rational Elaboration in Old Testament Prophecy: Acta Orientalia 13 (1935) 267.

²⁹ *W. Zimmerli*, Ezechiel, Neukirchen 1969, 109. Die Sammlung von Gottesworten der großen Einzelpropheten des achten bis sechsten Jahrhunderts ist überhaupt nur denkbar, wenn bestimmte Tradentenkreise vorhanden waren, die das festhielten und überlieferten, was der Prophet, um den sie sich als Schüler scharten, verkündet hatte. – *W. Zimmerli* (Gottes Offenbarung, München 1963, 128f.) hält Ezechiel für einen Tempelpropheten.

³⁰ *B. Lang*, Kein Aufstand in Jerusalem. Die Politik des Propheten Ezechiel, Stuttgart 1978, 166–170.

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 wird er erst in einer *Phase des Durchbruchs*. Eines Tages vernimmt der Kandidat selber die Stimme Jahwes oder hat eine Vision, in der er berufen und mit dem Prophetenamt beauftragt wird. Dieses Ereignis hat er monatelang, vielleicht jahrelang erwartet und sich darauf vorbereitet. Die Begegnung des Propheten mit Gott ist somit als wirklicher, innerpsychischer Vorgang zu verstehen, der zur Rolle des Propheten gehört und so real erwartet wie erfahren wird. (Der Rollenbegriff, der an dieser Stelle gebraucht werden muß, wird im nächsten Abschnitt von *Sundéns* Rollenpsychologie her näher beleuchtet.) Eine Pseudoberufung von Schwindlern halte ich für ausgeschlossen. – Mit dem Ereignis der Berufung ist die Lehrzeit zu Ende; nun ist der Kandidat selbständiger Prophet. Das zuvor als Rolle Erlernte ist mit dem Kern seiner Persönlichkeit verschmolzen. Der Kandidat identifiziert sich nun mit seiner Rolle.

Er »hat« nicht die prophetische Rolle inne, er »spielt« sie auch nicht mit einem gewissen Maß von Distanz, sondern *ist* Prophet.

Auch wenn wir nur von drei Propheten einen Berufungsbericht besitzen, darf man auch bei anderen (allen?) Propheten ein Berufungserlebnis annehmen. Dafür spricht schon der Umstand, daß uns die Berufungsberichte Jesajas, Jeremias und Ezechiels in den umfangreichsten Prophetenschriften überliefert sind; hätten wir etwa von Amos eine ausführliche Überlieferung, dann wäre wohl mehr als nur die Mitteilung erhalten: »Jahwe hat mich von meiner Herde weggeholt und zu mir gesagt: Geh und rede als Prophet zu meinem Volk Israel!« (Am 7,15)³¹. 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 Berufungsbericht 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 beruft sich Jeremia auf die Tradition:

³¹ »Sacharia gehört zu den Propheten, deren Berufung nicht eigens berichtet wird (...), aber daß er eine solche erlebt haben muß, ergibt sich aus der Art seines Auftretens.« W. Rudolph, Haggai – Sacharja 1–8 – Sacharja 9–14 – Maleachi, Gütersloh 1976, 61f.

Die Propheten, die vor mir und vor dir je 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 der 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 ist³² – beide Propheten leben zunächst ganz aus der Tradition, von der sie sich erst allmählich lösen, 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 26,17 ff.).

Der Prophet ist nicht als Einzelgänger aufzufassen. Vielmehr ist Kontakt zu prophetischen Zeitgenossen als Kollegen und Schülern anzunehmen, wengleich die Propheten sich im faktischen Auftreten stets als Boten ihres Gottes und nie als Repräsentanten einer Gruppe oder Sprecher eines Gruppenwillens geben. 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 Tradition³³.

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. erscheint die Eheschließung ähnlich einschneidend wie die Berufung beim Propheten. Wie sich ein Prophet auf seine Berufung vorbereitet, so bereitet sich jedermann auf den Tag seiner Eheschließung vor. In beiden Fällen geht

³² W. Zimmerli, Studien zur alttestamentlichen Theologie und Prophetie, München 1974, 88–91. Jesajas frühe Verkündigung scheint sich besonders an die Amosüberlieferung anzuschließen (R. Fey, Amos und Jesaja, Neukirchen 1963, 145), während sich Jeremia an Hosea anschließt: »eine solche Abhängigkeit kann bei dem jungen Propheten am Anfang seiner Laufbahn nicht wundernehmen« (W. Rudolph, Jeremia, Tübingen ³1968, 17).

³³ G. Fohrer, Studien zur alttestamentlichen Theologie und Geschichte, Berlin 1969, 54–83; W. Zimmerli, Die kirchliche Infragestellung der Tradition durch die Prophetie, in: O. H. Steck (Hrsg.), Zur Tradition und Theologie im Alten Testament, Neukirchen 1978, 57–86. Hierher gehört auch der Versuch des Paulus, sich von anderen »Berufenen« möglichst unabhängig zu halten: Gal 1, 16 ff.

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 verschmelzen im Ereignis der Berufung.

Die Psyche des Propheten

Die Frage »Wie wird man Prophet in Israel?« haben wir mit den Stichwörtern »Schule, Unterricht, Lernen« zu beantworten versucht: Der Prophetenkandidat muß seine »Rolle« ebenso erlernen, wie jede andere Tätigkeit gelernt sein will, werde sie nun als Beruf oder nur gelegentlich ausgeübt. Bei dieser Überlegung blieb die psychologische Seite der Frage »Wie wird man Prophet in Israel?« ausgeklammert. Wie kann man sich das prophetische Sendungsbewußtsein, den ständigen Gebrauch der Formel »so sagt Jahwe« – also den Anspruch, im Namen Gottes zu reden – und die sich in all dem manifestierende Gotteserfahrung psychologisch verständlich machen?

»Übrigens ist's unnütze Kunst«, schrieb *J. G. Herder* zu dieser Frage, »sich in den innern Zustand der Propheten hineintaumeln oder hineingrübeln zu wollen, nachdem sich die Zeiten so sehr geändert«³⁴ – und manche Theologen stimmen ihm gewiß zu. Dennoch hat die psychologische Fragestellung eine beachtliche, wenngleich von der Exegese nicht immer gewürdigte Fachliteratur hervorgerufen. Überblickt man diese, dann lassen sich drei klassische Denkwege unterscheiden.

1. Nach einigen Autoren³⁵ haben wir es bei den Propheten mit Ekstatikern zu tun, die ihr etwa durch wilden Tanz, Musik oder Meditation erzeugtes »Außer-sich-Sein« als Erfahrung Gottes verstehen. Die nächsten Verwandten der Propheten wären demnach die nordischen Schamanen, die aus dem Islam bekannten Derwische oder die christlichen Mystiker und Visionäre des Mittelalters.

2. Ein zweiter Weg, die Prophetie verständlich zu machen, führt in den

³⁴ *J. G. Herder*, Sämtliche Werke, hrsg. v. *B. Suphan*, Bd. 12, Berlin 1880 (»Vom Geist der hebräischen Poesie«), 53. Nach *J. Becker*, *Der priesterliche Prophet*, Stuttgart 1971, 6 »ist es nicht sachgemäß, den Zustand prophetischer Ergriffenheit um jeden Preis vor den Richterstuhl der modernen Psychologie zu zerren. Er entzieht sich letztlich unserer Beurteilung.«

³⁵ *G. Hölscher*, *Die Propheten*, Leipzig 1914; *T. H. Robinson*, *Prophecy: The London Quarterly and Holborn Review* 134 (1959) 32f.; *G. Widengren*, *Literary and Psychological Aspects of the Hebrew Prophets: Uppsala Universitets Årsskrift* 1948, Bd. 10; *J. Lindblom*, *Prophecy in Ancient Israel*, Oxford 1962; *R. P. Carroll*, *The Elijah-Elisha Sagas: Some Remarks on Prophetic Succession in Ancient Israel: Vetus Testamentum* 19 (1969) 406f.; *R. R. Wilson*, *Prophecy and Ecstasy: A Reexamination: Journal of Biblical Literature* 98 (1979) 321–337.

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 vielen³⁶.

3. Eine dritte Gruppe von Autoren sucht sich das prophetische Bewußtsein mit Kategorien von *C. G. Jung* und *S. Freud* zu erklären. Während *Povah* »das Unbewußte« als Quelle allerdings nur der falschen Prophetie bemüht und diese als »the mere outcroppings of the unconscious mind« (Auswurf des Unbewußten) bezeichnet³⁷, sieht *Häussermann*³⁸ die prophetische Erfahrung insgesamt in unbewußten Tiefenschichten der Seele wurzeln. Ein anderer Autor³⁹ glaubt bei Hosea verdrängte Sexualität festzustellen und ein letzter⁴⁰ beschreibt die Berufung zum Propheten als eine Phase der Über-Ich-Bildung, bei der es nicht ohne »narzißtische Regression« und »schizophrenes Verlassen der Realität« abgehen kann.

Gegen alle drei Richtungen wurden – mehr oder weniger gelungene – Widerlegungen geschrieben. In der klassischen Prophetie Israels sei Ekstase höchstens am Rande zu beobachten und könne daher keine Erklärung für das prophetische Phänomen insgesamt bilden⁴¹; die Thesen

³⁶ *K. Jaspers*, Der Prophet Ezechiel. Eine pathographische Studie, in: Arbeiten zur Psychiatrie, Neurologie und ihren Grenzgebieten. Festschrift für K. Schneider, Heidelberg 1947, 77–85.; *A. Klostermann*, Ezechiel: Theologische Studien und Kritiken 50 (1877) 391–439; *E. C. Broome*, Ezekiel's Abnormal Personality: Journal of Biblical Literature 65 (1946) 277–292. Vgl. ferner: *Binet-Sanglé*, Les prophètes juifs. Étude de psychologie morbide, Paris 1905; *H. Hackmann*, Die geistigen Abnormitäten der alttestamentlichen Propheten: Nieuw theologisch Tijdschrift 23 (1934) 26–48; *K. van Nuys*, Evaluating the Pathological in Prophetic Experience: Journal of Bible and Religion 21 (1953) 244–251; *S. Cohen*, The Ontogenesis of Prophetic Behavior: Psychoanalysis and the Psychoanalytic Review 49 (1962) 100–122.

³⁷ *J. W. Povah*, The New Psychology and the Hebrew Prophets, London 1925, 105.

³⁸ *F. Häussermann*, Wortempfang und Symbol in der alttestamentlichen Prophetie, Gießen 1932; ebenso *O. Kaiser*, Einleitung in das Alte Testament, Gütersloh⁴1978, 191.

³⁹ *A. Allwohn*, Die Ehe des Propheten Hosea in psychoanalytischer Beleuchtung, Gießen 1926.

⁴⁰ *J. A. Arlow*, Die Konsekration des Propheten, in: Y. Spiegel (Hrsg.), Psychoanalytische Interpretationen biblischer Texte, München 1972, 232–242.

⁴¹ *S. Mowinckel*, Ecstatic Experience and Rational Elaboration in Old Testament Prophecy: Acta Orientalia 13 (1935) 264–291; *I. P. Seierstad*, Die Offenbarungserlebnisse der Propheten Amos, Jesaja und Jeremia, Oslo²1965; *H. Langkammer*, Der übernatürliche Charakter des Berufungserlebnisses des Propheten Jeremias: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 12 (1965) 426–438; vgl. *S. B. Parker*, Possession Trance and Prophecy in Pre-exilic Israel: Vetus Testamentum 28 (1978) 271–285.

über prophetische Krankheiten hielten keiner ernstlichen Nachprüfung an den Quellen stand⁴² und schließlich könne man die biblischen Propheten nicht mit Mitteln der modernen Psychologie analysieren, weil keine oder zu wenig persönliche Daten vorhanden sind⁴³. Nach all diesen Einwänden ist es kein Wunder, daß sich die exegetische Standardliteratur auf die Rede von den »geheimen Erfahrungen«⁴⁴ der Propheten als Ursprung ihres Sendungsbewußtseins und ihrer einzelnen Gottesworte zurückzieht. »Vermutlich hat man es sich so vorzustellen«, schreibt *Koch*, »daß dem Nabi bestimmte Laute an sein Ohr gedungen sind, daß aber die Übersetzung in eine andere, verständliche Sprache seine eigene Aufgabe war«⁴⁵. Als einleuchtende Erklärung kann man das nicht bezeichnen, und so versteht man den Stoßseufzer von *L. Ramlot*⁴⁶, die psychologische Erforschung der prophetischen Ekstase und Inspiration befinde sich »au point mort«. Von diesem »toten Punkt« kann jedoch die neuere Lern- und Wahrnehmungspsychologie wegführen. Unter dem Namen »Rollenpsychologie« hat sie der schwedische Gelehrte *H. Sundén* auf das religiöse Erleben und Erlernen angewandt und dabei einige Bemerkungen über die biblische Prophetie gemacht, die sich bruchlos an die im vorigen Abschnitt dargestellte Theorie anschließen und diese noch präzisieren, ergänzen und vertiefen.

Sundén 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

⁴² *C. G. Howie*, *The Date and Composition of Ezekiel*, Philadelphia 1950, 69–84: *Psychological Aspects of Ezekiel*; *N. H. Cassem*, *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/Mass. 1973, 59–70.

Ezechiel mag zwar tatsächlich krank gewesen sein (*B. Lang*, *Ezechiel. Der Prophet und das Buch*, Darmstadt 1981, 57–76: *Der kranke Prophet*), aber die Religionsethnologie warnt uns davor, von Einzelfällen auf generell pathologischen Zustand von Schamanen, Propheten und ähnlichen Gestalten zu schließen (*I. M. Lewis*, *Ecstatic Religion*, Harmondsworth 1971, 179–186; *R. R. Wilson*, *Prophecy and Society in Ancient Israel*, Philadelphia 1980, 44 ff.).

⁴³ *W. C. Klein*, *The Psychological Pattern of Old Testament Prophecy*, Evanston 1956.

⁴⁴ Der Ausdruck geht auf *H. Gunkel* (*Die Propheten*, Göttingen 1917, 1–31) zurück; er ist noch bei *G. Fohrer* (*Geschichte der israelitischen Religion*, Berlin 1969b, 240); *K. Koch* (*Die Propheten*, Bd. 1, Stuttgart 1978, 16) verwendet. Wie wenig schon *Gunkel* mit der prophetischen Psychologie zurechtkommt, stellt *W. Klatt* (*Hermann Gunkel*, Göttingen 1969, 203–210) heraus.

⁴⁵ *K. Koch*, a. a. O., 31; vgl. 92: »daß göttliche Eingebungen dem Profeten in ausformuliertem hebräischem Wortlaut zukommen«, sei »nicht anzunehmen«.

⁴⁶ *L. Ramlot*, *Prophétisme*, in: *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, Bd. 8, Paris 1972, 914. Vgl. *G. von Rad*, *Theologie des Alten Testaments*, Bd. 2, München⁴1965, 69: Wie die »Vorgänge im Innern des Propheten psychologisch näher zu bestimmen sind, hat sich mit den Methoden der neueren Psychologie noch nicht befriedigend klären lassen.«

derer, die sich für Napoleon 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 Gott 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 mir 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 reichem Segen zu werden.«⁴⁷

Durch seine Identifizierung mit Elija eignet sich Pethrus die Möglichkeit an, in seinem eigenen Schicksal Gott wirksam zu sehen. Pethrus 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 Augenblick nimmt er die Rolle Gottes auf, das heißt, er kann kraft der biblischen Erzählung Gottes Handeln antizipieren und kann alles kommende Geschehen in seinem Leben als das Handeln Gottes wahrnehmen.*«⁴⁸

⁴⁷ *H. Sundén*, Die Religion und die Rollen. Eine psychologische Untersuchung der Frömmigkeit, Berlin 1966, 28f. Vgl. auch das Material bei: *W.-E. Peuckert*, Deutsche Volkspropheten: Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 55 (1935) 35–54; *M. Scharfe*, Wunder und Wunderglaube im protestantischen Württemberg: Blätter für württembergische Kirchengeschichte 68/69 (1968/69) 190–206; *H.-J. Greschat*, Westafrikanische Propheten, Marburg 1974.

⁴⁸ *H. Sundén*, Die Religion und die Rollen. Eine psychologische Untersuchung der Frömmigkeit, Berlin 1966, 29. – Eine »rollenpsychologische« Analyse der nordischen Schamanen verdanken wir *L. Honko*, Role-taking of the Shaman: Temenos 4 (1969), 26–55, der unter »role-taking« nicht »the overt enactment of what one conceives to be one's own appropriate role in a given situation« versteht (das wäre »role-playing«), sondern »the imaginative construction of the other's role« (37 Anm. 39). Er hebt folgende, auch für die Prophetie erhellende Momente hervor: Der Schamane macht ein längeres Noviziat unter einem älteren, erfahrenen Meister durch; er erlernt seine Rolle »through intentional instruction and incidental learning« (38); der Lernprozeß erstreckt sich auch auf die Aufnahme (role-taking) von Götter- und Geisterrollen, die durch Mythen vermittelt werden; dem Novizen

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 Ausführung 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 Pethrus, der natürlich kein Gottesworte redender Mann werden konnte, weil er im Schweden des 20. Jahrhunderts und nicht im biblischen Israel lebt. Der Israelit braucht 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 ist; ihm liegt die Übernahme der Prophetenrolle ohne Zweifel näher als uns.

manifestieren sich die Geister in Visionen und Auditionen; die Geisterrollen bilden für ihn den Referenzrahmen der Weltbeobachtung.

Daß die Gottheit unter den Begriff der »Rolle« fällt, stellt auch der amerikanische Sozialpsychologe *G. H. Mead* (Geist, Identität und Gesellschaft, Frankfurt 1968, 191–195) heraus, indem er auf die im rituellen Drama gespielten Götter hinweist. Die religiöse duale Rollensituation hat eine den Zugang zu ihrem Verständnis eröffnende Entsprechung im kindlichen Spiel, bei dem durch die Phantasie geschaffene unsichtbare Spielgefährten »eine Rolle spielen« (*D. Freudenreich u. a.*, Rollenspiel, Hannover 1976, 18–20; *K. Schüttler-Janikulla*, Der Hund, den's gar nicht gibt: Spielen und Lernen, Okt. 1979, 104–106). Vgl. auch das bekannte Bühnenstück »Mein Freund Harvey« von *Mary C. Chase* (1950) und das Kapitel »Geistige Begleiter im Alltag« bei *A. Heintschel-Heinegg*, Kontakte mit Unsichtbaren? Frankfurt 1980, 173–186.

Eine Würdigung von *Sundéns* Religionspsychologie findet sich bei *J. Unger*, On Religious Experience (Acta Universitatis Upsaliensis. Psychologia religionum 6), Uppsala 1976; einen aus der amerikanischen *cultur-and-personality*-Schule herkommenden analogen Entwurf verdanken wir *M. E. Spiro*, Ghosts: Journal of Abnormal and Social Psychology 48 (1953) 367–382; *ders.* und *R. G. D'Andrade*, A Cross-Cultural Study of Some Supernatural Beliefs: American Anthropologist 60 (1958) 456–466.

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*⁴⁹, 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, Berührtwerden, 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 Erlebnisinhalte hervortreten. Erst wenn Übung in Rollenübernahme und Aufnahme vorangegangen ist, treten Visionen – aber nur unter gewissen Bedingungen – ein«⁵⁰. Leider wissen wir nicht, in welchem Umfang sich die Propheten Israels einer besonderen »Technik« bedient haben, um Gottes Stimme zu hören und Visionen zu erleben. Daß man über gewisse Techniken verfügte, lassen Elischas Harfenspieler und Daniels Fasten vor seinem Erleben einer Vision erkennen (2 Kön 3,15; 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; ebenso steht ein Einfluß von Amos auf Jesaja fest⁵¹. Im selben Sinn weist der deutsche Philosoph *Leibniz* auf den traditionellen Charakter der im Christentum immer wieder auflebenden Prophetie hin: »Man hat in allen Jahrhunderten Menschen gekannt, deren mit frommer Hingabe vermischte Melancholie, verbunden

⁴⁹ *H. Sundén*, *Die Religion . . .*, 77.

⁵⁰ *Ders.*, *Die Rollenpsychologie und die Weisen des Religions-Erlebens*, in: *Wesen und Weisen der Religion*, hrsg. von *U. Hörgel*, u. a., München 1969, 136.

⁵¹ *J. W. Miller*, *Das Verhältnis Jeremias und Hesekiels*, Assen 1955; *R. Fey*, *Amos und Jesaja*, Neukirchen 1963.

mit der hohen Meinung, die sie von sich selbst hatten, sie zu dem Glauben brachte, sie stünden auf einem viel vertraueneren Fuße mit Gott als die anderen Menschen. (...) Sie bewundern sich selbst und lassen andere jene Fruchtbarkeit bewundern, die als Inspiration gilt. Dieser Vorzug stammt zu einem guten Teil aus einer starken Einbildungskraft, welche durch die Leidenschaft beseelt wird, und *aus einem glücklichen Gedächtnis, das die Redeweise der prophetischen Bücher gut behalten hat, die ihnen durch eigene Lektüre oder durch die Reden anderer vertraut geworden sind.*«⁵² Daß außergewöhnliche religiöse Wahrnehmung Tradition voraussetzt, hält *Paul Gauguin* in seiner »Vision nach der Predigt« (1888, in der Edinburgh National Gallery) im Bild fest: Nach der Predigt nimmt ein halb wacher, halb schlafender Mann an Jakobs Kampf mit dem Engel visionär Anteil.

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 immer der Prophet erlebt, ordnet er unwillkürlich seinem religiösen Referenzsystem zu, das gegenüber allen anderen Systemen so übermächtig ist, daß er ihm niemals ausweichen kann. Hört er etwa von einem Anmarsch feindlicher Truppen, dann bedeutet das für ihn Jahwes Strafe an seinem ungehorsamen Volk, nicht eine Gelegenheit zur militärischen Bewährung oder Anlaß zu diplomatischen Aktionen. – Besonders eingehend beschreibt *Sundén* die gewöhnliche, d. h. nicht-visionäre Art und Weise der prophetischen Gotteserfahrung. »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*⁵³, *W. F. Otto* zitierend, vom Gotteserleben in der Natur sagt, 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.«⁵⁴ Als Beispiel nennt *Sundén* treffend *Luthers* Auslegungen 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

⁵² *G. W. Leibniz*, Philosophische Schriften, hrsg. v. *W. von Engelhardt* und *H. H. Holz*, Bd. 3/2, Darmstadt 1961, 617, 623.

⁵³ *H. Sundén*, *Die Religion* . . . , 89.

⁵⁴ *Ders.*, *Die Rollenpsychologie* . . . , 139.

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.«⁵⁵ 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!«⁵⁶ Wie sehr ein Prophet unter der Übermacht seines religiösen Bezugsrahmens steht, läßt sich besonders an Jeremia gut veranschaulichen. So alltägliche Dinge wie einen blühenden Baum, einen Kochtopf, Körbe mit reifen Feigen oder einen Töpfer bei der Arbeit kann er nicht sehen, ohne ihnen eine besondere Botschaft seines Gottes zu entnehmen: Jahwe wird mit einem Teil seines Volkes umgehen wie mit schlechten Feigen, die man wegwirft; er handelt wie ein Töpfer, der aus seinem Material formt, was immer er will usw. (Jer 1,11 ff.; 18; 24).

Zweifellos kann die Erfahrung 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*⁵⁷, »der bei der Beschreibung religiöser Erfahrung diese nicht entstellt, sondern den Anspruch des Frommen, Gott als einer Person zu begegnen, berücksichtigt«. Bleiben wir daher noch einen Augenblick bei der Psychologie!

Wahrnehmungsbereitschaft für Gottes Handeln aus der Sicht der Psychologie

Wie *Sundén* hervorhebt, bildet der Prophet eine Bereitschaft aus, Gottes Handeln in der menschlichen oder natürlichen Umwelt zu entdecken; ohne eine solche Einstellung könnte er ihn weder tatsächlich erfahren noch in Beziehung zu ihm treten. Weil die Propheten – anders als »gewöhnliche Gläubige« – Gott nicht nur beiläufig begegnen, sondern die ständige Gemeinschaft und Kommunikation mit ihm ihr Leben und Wirken

⁵⁵ *Ders.*, Die Religion . . . , 93.

⁵⁶ *Ders.*, Die Rollenpsychologie . . . , 139.

⁵⁷ *Ebd.* 140f.

kennzeichnet, ist es wichtig, die Wahrnehmungsstruktur und ihre Voraussetzungen näher zu betrachten.

Der Prophet zeichnet sich durch ein besonders strukturiertes Wahrnehmungs- und Erlebnisfeld aus. Daß aufgrund einer geistigen Disposition eine Umstrukturierung des Erlebnisbereichs nicht nur möglich ist, sondern unwillkürlich erfolgt, läßt sich durch viele Beispiele belegen – man denke nur an die bekannten Vexierbilder, deren Figuren man nur erkennt, wenn man das Vor-Urteil bildet, solche sehen zu wollen. Die naiv-realistische Vorstellung, Wahrnehmung sei ein auf ein Sinneserlebnis reduziertes »Abbild« der Umwelt, geht das Problem von der falschen Seite an. »Man darf nicht fragen, ob wir wirklich eine Welt wahrnehmen, sondern man muß im Gegenteil sagen: die Welt ist das, was wir wahrnehmen.«⁵⁸

Die Wahrnehmung wird nicht nur von Sinnesindrücken bestimmt, sondern von einer ganzen Reihe von anderen Gegebenheiten: »Wahrnehmungsprozesse laufen nicht in einem körperlosen Raum ab, sondern in einem Organismus, der sich zumeist in Aktion befindet. Reize sind nicht nur so organisiert, daß sie zueinander »passen«, sondern auch so, daß sie den Erfordernissen beim Handeln des Beobachters entsprechen – dem, was dieser denkt, fühlt oder zu unternehmen versucht. Der Beobachter ist niemals »neutral«, sondern *bringt verschiedene Bereitschaften und Erwartungen mit*, welche die Art und Weise mitbestimmen helfen, in der Reize wahrgenommen und gestaltet werden.«⁵⁹ Mehr noch: »Das Symbolsystem, das sich im Lauf der sozialen Interaktion herausgebildet hat, prägt das Wahrnehmungsvermögen des einzelnen und beschränkt sein Verständnisvermögen auf die Möglichkeiten, die in dem von seiner Gesellschaft konstruierten Weltbild vorgesehen sind.«⁶⁰

Eine einleuchtende theoretische Erfassung und Darstellung des kognitiven Prozesses stammt von *F. H. Allport*⁶¹ und ist unter dem Namen »Hypothesentheorie« bekannt. *Allport* beschreibt das Wahrnehmungsverhalten als einen Vorgang der Hypothesenprüfung, wobei sich eine Hypothese aus persönlichen Erfahrungen, Werthaltungen und Motiven zusammensetzt. Überträgt man *Allports* Ansatz auf *Sundéns* Psychologie der religiösen Erfahrung, dann ergibt sich, daß das religiöse, durch die

⁵⁸ *M. Merleau-Ponty*, *Phénoménologie de la perception*, Paris 1945, xi.

⁵⁹ *D. Krech/R. S. Crutchfield*, *Grundlagen der Psychologie* Bd. 1, Weinheim 1968, 88. Im selben Sinne *Sundén*, *Die Religion . . .*, 6: Wahrnehmung ist »kein passives Registrieren. Sie ist Aktivität, Deutung und Feststellung eines Sinnes, der auch das Wissen umfaßt, wie man mit dem Erlebnis fertig werden soll. Die vollständige Wahrnehmung birgt eine Reaktionstendenz in sich.«

⁶⁰ *M. Douglas*, *Ritual, Tabu und Körpersymbolik*, Frankfurt 1974, 206. – Der französische Philosoph *L. Lévy-Bruhl* betont in »*La mentalité primitive*«, daß bei den »Primitiven« zwischen Vorstellung und Wahrnehmung wenig unterschieden wird, vgl. das Referat bei *E. E. Evans-Pritchard*, *Theorien über primitive Religionen*, Frankfurt, 1968, 127f.

⁶¹ *F. H. Allport*, *Theories of Perception and the Concept of Structure*, New York 1955.

Erwartungs- und Erfahrungsmuster der Bibel vorgegebene Bezugssysteme (*frame of reference*) aus solchen Hypothesen (geistigen Dispositionen) besteht. Informationen aus der Umwelt können nun schon bestehende Hypothesen bestätigen oder widerlegen. Für einen Propheten bedeutet dies, daß er von seiner inneren Einstellung (Hinwendung zu Gott) und seinem fachlichen Wissen ausgeht, um daran die Umweltreize zu messen. Was er wahrnimmt ist also ein Produkt von Hypothesen und hinzugefügten Stimulus-Informationen aus seiner Umgebung. Dabei ist es keineswegs zwingend, daß eine bestimmte Hypothese evoziert wird; nicht alle Umwelteinflüsse werden von vornherein in Richtung auf Gottes Handeln interpretiert. Ob eine bestimmte Hypothese tatsächlich eingesetzt wird, hängt von der Menge der passenden und unterstützenden Stimulus-Informationen ab, d. h. je größer ihre Anzahl, desto schwächer kann eine Hypothese sein (und umgekehrt). Ebenso muß der Betrag an widersprechender Information, der aufgewendet wird, um eine Hypothese aufzugeben, um so größer sein, je stärker diese ist.

Ein Prophet wird aufgrund seiner Ausbildung und Einstellung die Zeichen seiner Zeit eher deuten können und ein Strafergericht Gottes voraussagen, als dies einem durchschnittlichen Gläubigen möglich sein wird; er wird den Willen Gottes deshalb deutlicher vernehmen, weil er dafür »vorprogrammiert« ist.

Die Frage ist nun, wovon die Hypothesenstärke bzw. das Ausmaß einer Disposition abhängt. An erster Stelle ist hier die Häufigkeit der Bestätigungen in der Vergangenheit zu nennen. Für einen Zuhörer in Israel war das Eintreten einer Prophezeiung ein wichtiges Kriterium, einen wahren von einem falschen Propheten zu unterscheiden⁶². Das sichere Wissen, den Willen Gottes zu vernehmen und zu verkünden, wirkt verstärkend auf die Ausbildung einer Disposition.

An zweiter Stelle steht die Anzahl der verfügbaren alternativen Hypothesen. Gerade ein Prophet verfügt durch seine Ausbildung über einen großen Wissensschatz, was sowohl Traditionsgut als auch zeitpolitische Zusammenhänge anbelangt. Er ist darauf spezialisiert und wird deshalb eine größere Anzahl von Hypothesen zur Verfügung haben, die auf ein Handeln Gottes hindeuten, so daß andere Erklärungs- und Deutungsmuster zurücktreten.

Der dritte in diesem Zusammenhang wichtige Faktor betrifft die Motivation. Das Ergebnis einer Wahrnehmung wird in starkem Maße davon beeinflußt, welchen Stellenwert es für die beteiligte Person hat (ein Hungernder wird in einem undeutlichen Gegenstand eher ein Nahrungsmittel erkennen als eine Vergleichsperson, die gerade aus der Kantine kommt). Wenn man einen Propheten als einen Menschen charakterisiert, der sich in besonderer Weise für Gottes Wort bereit hält, der also psychologisch gesprochen mit einer hohen Ich-Beteiligung auf ihn zugeht,

⁶² Dtn 18,21f; Jer 28 (bes. V. 8f. 16f.).

so kann man annehmen, daß sich bei ihm eine große Hypothesenstärke herausgebildet hat.

Als Viertes ist die kognitive Übereinstimmung mit den Wahrnehmungen anderer Personen zu erwähnen, die besonders dann zum Tragen kommen, wenn die Prüfung einer Hypothese erschwert wird. Für einen Propheten trifft dies insofern zu, als er in einer bestimmten Tradition steht und einer »Zunft« angehört, mit der er sich auch in schwierigen Situationen verbunden weiß⁶³.

Zusätzliche Sicherheit schafft das Prestige der prophetischen Voraussagen, das »auf jenen wenigen, aber für die Zeitgenossen ungeheuer eindrucksvollen Fällen beruht, in denen sie durch den Erfolg unerwartet Recht behielten«⁶⁴.

Zum Schluß ist noch hervorzuheben, daß sich natürlich nicht nur religiöse Rollen auf die besondere Struktur des Erlebnisfeldes auswirken. Dabei können wir auf den Bericht eines Psychologen zurückgreifen, der schildert, wie sich ihm die Landschaft veränderte, als er sie als Frontsoldat im Ersten Weltkrieg erleben mußte⁶⁵. Was vorher als offene Landschaft erschien, ist nun begrenzt und bricht an der Front ab; waren bisher Felder, Wälder, Häuser und Gerät wahrzunehmen, so sind sie nun Gefechtsgebilde – das Feld ist Schußfeld, die Häuser Deckung, Hausgerät ist rechtmäßiger Besitz, der dem Soldaten zur freien Verfügung stehen muß. Dieser Wechsel in der Auffassung der Umwelt beruht auf dem neuen Normensystem, das mit der Soldatenrolle und der Kriegssituation gegeben ist und nunmehr den vorherrschenden Referenzrahmen für das Erleben der Umwelt abgibt.

Ein neues Prophetenbild

Das Ende dieser Untersuchung muß der Frage gelten, wie sich das von der Rollensoziologie und Rollenpsychologie her entworfene Prophetenbild zu dem der Tradition verhält.

⁶³ »The coenobia of the earlier prophets and the disciples of the canonical prophets provided the prophetic movement with adequate support to shield them from the onslaughts of their critics and the worst ravages of dissonant experiences.« R. P. Carroll, *Ancient Israelite Prophecy and Dissonance Theory: Numen* 24 (1977) 146. Zur umfassenderen Frage nach der Bedeutung des zustimmenden, zurückhaltenden, sich verweigernden, kritischen usw. prophetischen Publikums für die Tätigkeit des Propheten s. T. W. Overholt, *Jeremiah and the Nature of the Prophetic Process*, in: *Scripture in History & Theology. Essays in Honor of J. C. Rylaarsdam*, Pittsburgh 1977, 129–150.

⁶⁴ M. Weber, *Das antike Judentum (Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie 3)*, Tübingen 1920, 322.

⁶⁵ Das Beispiel ist aus E. F. Müller/A. Thomas, *Einführung in die Sozialpsychologie*, Göttingen ²1976, 127. Mit der subjektiven Raumerfahrung beschäftigen sich Umweltpsychologie und Perzeptionsgeographie, vgl. P. A. Bell u. a., *Environmental Psychology*, Philadelphia 1978; P. Gould/R. White, *Mental Maps*, Harmondsworth 1974.

»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...« Diese Sätze stehen in der Antwortschrift, die der Reformator *Martin Luther* nach dem Erhalt seiner Verdammungsbulle im Winter 1520/21 schreibt. Er fährt fort: »Sanct Ambrosius war zu seiner Zeit allein, nach ihm S. Hieronymus, und darnach Sanctus Augustinus«⁶⁶. Das achtmalige allein macht über jeden Zweifel erhaben, daß sich Luther selbst in einer Reihe mit den großen Heiligen und Propheten sieht, sie alle versteht er als religiöse Alleinkämpfer, die sich gegen die große Masse Andersdenkender auf ihr Gewissen berufen. »Der Soziologe *Max Weber* hat in den so gezeichneten Propheten ein Musterbeispiel für seine Unterscheidung von Charisma und Amt gesehen, die ihm für menschliche Gesellschaft überhaupt konstitutiv zu sein scheint. Amt heißt Institution, Beharrung, Verfestigung, Abschließung gegen alles Neue; dafür stehen in Israel Priester und König. Charisma dagegen meint den schöpferischen Außenseiter, der auf alle Sicherung verzichtet und die Kraft der Innovation für die Gesellschaft bedeutet – siehe den Propheten.«⁶⁷

Auch wenn dieses Zitat *Webers* Auffassung nur einseitig wiedergibt und die von ihm herausgestellte Gemeinsamkeit von Israels Priestern und Propheten unerwähnt läßt, gibt *Koch* dennoch einer verbreiteten Ansicht Ausdruck. Die neueste Prophetenforschung, von der Form- und Traditionsgeschichte bis zum hier entworfenen Lernmodell läßt sich als eine einzige Widerlegung des herkömmlichen Prophetenbildes lesen. Trotzdem wäre es falsch, die großen Prophetengestalten des Alten Testaments – etwa Jesaja, Jeremia oder Ezechiel – als Menschen aufzufassen, die ganz in überkommenen Vorstellungen befangen sind. Vielmehr hat man allen Grund, auf ihre große Freiheit und Selbständigkeit sogar der eigenen prophetischen Überlieferung gegenüber hinzuweisen. So gewiß es Beispiele für das freistehende, von keiner Tradition und keinem Amt behinderte Charisma gibt, so gewiß ist auch, daß die Prophetie Israels nicht als Beispiel dafür gelten kann. Weder sind die Propheten nur Einzelgänger noch sind sie Träger eines schlechthin traditions- und institutionsfeindlichen Charismas. Charisma und Tradition sind im prophetischen Beruf miteinander verbunden und verzahnt und ertragen keine idealtypische Differenzierung. Das prophetische Charisma ist als Kraft der Kritik aufzufassen, die inmitten vorbürokratisch-institutioneller Strukturen aufbricht, ohne diese zu verlassen oder zu zerstören.

⁶⁶ *M. Luther, Werke. Kritische Gesamtausgabe Bd. 7, Weimar 1897, 311, 317.*

⁶⁷ *K. Koch, Die Propheten . . . , 34.*