

Jörg Jeremias

Grundtendenzen gegenwärtiger Prophetenforschung

I.

1. Daß die Prophetie innerhalb des Alten Testaments eine Sonderstellung einnimmt, ist allen nachbiblischen Generationen bewußt gewesen. Die jüdische Tradition etwa teilt den Kanon in drei Teile ein: Tora (5 Bücher Mose) – Nebi'im (die Propheten) – Ketubim (die übrigen Schriften). Diese Einteilung spiegelt zugleich die Reihenfolge wider, in der die Schriften des Alten Testaments in den letzten Jahrhunderten vor Christi Geburt kanonische Geltung erlangt haben. Wenn dabei die älteren Geschichtswerke, die Bücher Josua bis 2 Könige, der mittleren Gruppe zugerechnet werden, weil sie als prophetisch verfaßt gelten, so werden gleichzeitig die in diesen Geschichtswerken enthaltenen Prophetenerzählungen als ihr wichtigster Bestandteil herausgestellt. Sachgemäß werden diese Bücher als „frühere Propheten“ von den „späteren Propheten“ unterschieden; letztere Bezeichnung gilt den Propheten, mit deren Namen ganze biblische Bücher benannt werden. Mit dieser Differenzierung hält die jüdische Tradition den entscheidenden Einschnitt in der Geschichte der Prophetie fest: Erst von den „späteren“ Propheten liegen Worte in systematischer Sammlung vor, während zuvor über die „früheren Propheten“ nur vereinzelte und selten schon früh miteinander verknüpfte Erzählungen überliefert sind.

2. Dennoch ist die Erkenntnis relativ jung, daß die alttestamentliche Prophetie ein für sich selbst zu beurteilendes Phänomen völlig eigener Art darstellt. Sie kommt deutlich etwa in der prägendsten Gesamtdarstellung alttestamentlichen Denkens in den letzten Jahren – in der Theologie G. v. Rads – zum Tragen, wo den Propheten ein eigener zweiter Band vorbehalten ist. Diese Erkenntnis verdankt sich erst bedeutenden Forschungen des ausgehenden 19. Jahrhunderts und ist insbesondere mit den Namen Julius Wellhausen und Bernhard Duhm verbunden. Für die Prophetendeutung der Jahrhunderte zuvor mag es genügen, zwei repräsentative Stimmen zu Wort kommen zu lassen. Im 3. Jahrhundert lehrte der jüdische Gelehrte Schemuël, daß kein Prophet bevollmächtigt gewesen sei, etwas über die Tora Moses Hinausgehendes zu sagen¹.

¹ (H. Strack –) P. Billerbeck, Kommentar zum NT III 279.

Die Tora wird damit zur Mitte der Schrift erklärt und begrenzt die prophetische Vollmacht, oder anders ausgedrückt: Mose wird zum Maßstab der rechten Lehre der Propheten. Ganz entsprechend hat Luther nach vielen Vorgängern in der westlichen Kirchengeschichte die Prophetie so definiert: „Prophetie war nichts anderes als die Darlegung, sozusagen die praktische Entfaltung des Gesetzes für die Gegenwart“². Bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts hinein lagen Prophetie und Pentateuch theologisch weithin auf einer Ebene, nicht sachlich, sondern nur zeitlich voneinander geschieden. Zugespitzt formuliert: Es war die mosaische Tradition, die die Propheten als rechte Propheten legitimierte.

Revolutionierend wirkte in dieser Situation die literarhistorische Beobachtung Grafs, Kuenens und Wellhausens, daß weite Teile des Pentateuch, besonders die gesetzlichen Passagen, später als die klassischen Propheten niedergeschrieben worden sind. Damit traten diese Propheten plötzlich in ein völlig neues Licht. Man verstand sie nun – unabhängig vom Gesetz – als Begründer einer neuen Phase der Glaubensgeschichte Israels. Von persönlicher und unmittelbarer Gottesbegegnung herkommend, erheben sie „die Religion aus der Sphäre der Natur in die der Sittlichkeit ...; von jetzt ab kann sie sich höher entwickeln“³. „Die (sc. prophetische) Moral zerstörte den nationalen Charakter der Religion ... Obwohl die Propheten durchaus keinen neuen Gottesbegriff aufstellten, so waren sie doch die Begründer des „ethischen Monotheismus““⁴. Weite Verbreitung fand der bekannte Satz B. Duhms⁵: „Propheten sind die Männer des ewig Neuen“.

3. Alle gegenwärtige Forschung an den Propheten fußt auf der Erkenntnis jener Epoche, zugleich aber steht diese Forschung heute in ausgesprochener oder unausgesprochener Auseinandersetzung mit ihr. Denn daß die Propheten nicht so gottunmittelbar zu verstehen sind, wie es Wellhausen und Duhm meinten, auch nicht einen so abrupten Einschnitt in der Geschichte des alttestamentlichen Glaubens herbeigeführt haben, ist heute übereinstimmender Basiskonsens aller Forscher. Noch viel weniger ist freilich ein unmittelbarer Rückgriff auf die Forschung vor Wellhausen und Duhm möglich. Freilich wird heute das Recht jener älteren Forschung darin anerkannt, daß auf der Basis der Erkenntnisse Wellhausens und Duhms neu nach den vorgegebenen Traditionen gefragt wird, auf die sich die Propheten beziehen – G. v. Rad konnte die Prophetie geradezu als ein ständiges Gespräch mit der Tradition definieren⁶–; die Annahme, diese Überlieferung sei die Tora als ganze gewesen, ist freilich unmöglich geworden. Auch hat die Forschung seit Wellhausen und Duhm immer wieder darauf hingewiesen, mit welcher großer

² *Prophetia enim nihil aliud quam expositio et (ut sic dixerim) praxis et applicatio legis fuit*, WA VIII 105.

³ B. Duhm, *Theologie der Propheten*, 1875, 103.

⁴ J. Wellhausen, *Geschichte Israels* (1880), in: ders., *Grundrisse zum AT*, hg. R. Smend, ThB 27, 1965, 48f.

⁵ *Israels Propheten*, ²1922, 8.

⁶ *TheolAT II*, 1960, 187.

und zuvor unbekannter Freiheit die Propheten die überkommenen Traditionen neu deuten.

Bevor der wichtigen Frage nach dem Verhältnis von Prophetie und Tradition aber näher nachgegangen wird (III), soll zunächst von der Funktion der Propheten und ihrer gesellschaftlichen Stellung die Rede sein (II). Abschließend werden in zwei kürzeren Abschnitten der Wahrheitsanspruch der Propheten (IV) und die Überlieferung ihrer Worte (V) gestreift, mit denen die Relevanz der Prophetie für die Gegenwart wesentlich zusammenhängt. Die grundlegende Unterscheidung von „früheren“ und „späteren“ Propheten (s.o.) ist insofern berücksichtigt, als Abschnitt II erstere, Abschnitt III–IV letztere ins Zentrum der Betrachtung rücken.

II.

1. Fragt man zunächst ganz vordergründig, *welche Funktionen* denn ein Prophet im alten Israel *ausgeübt* habe, so gibt das AT eine verwirrende Vielfalt an Antworten, die sich unmöglich in einem Satz zusammenfassen lassen. Das wird beispielhaft deutlich an Stellen, an denen das AT Gestalten der vorstaatlichen Frühzeit als Propheten bezeichnet oder aber mit prophetischen Kategorien darstellt⁷ (historisch sind uns Propheten seit der frühen Königszeit belegt; vgl. 1 Sam 10). So heißt Abraham Prophet, weil er durch seine vollmächtige Fürbitte das Leben Abimelechs zu retten vermag (Gen 20,7.17), Aaron, weil er im Auftrag eines anderen redet und insofern dessen „Mund“ ist (Ex 4,16; 7,1), Mirjam als Sängerin ihres Liedes, das sie im Kreis anderer Frauen bei Musik und Tanz vorträgt (Ex 15,20), Deborah, weil sie einen militärischen Führer im Auftrag Jahwes zu seiner Funktion beruft (Ri 4,4), Samuel als Sprecher, dessen Worte Jahwe wahrmacht (1 Sam 3,19f.; vgl. 2 Chron 35,18). Wenn schließlich das AT sagen will, daß Mose mehr war als alle Menschen vor und nach ihm, so kann es dies nicht besser tun, als indem es Moses Gottesverhältnis noch über das eines Propheten stellt (Num 12,6–8; Dtn 34,10), so gewiß seine Berufung (Ex 3f.) und viele seiner Reden und Taten wie die eines Propheten beschrieben werden und Propheten von Mose her ihre Legitimation ableiten können (Num 11,16f. 24ff.; Dtn 18,15.18). Aus all dem entsteht nicht das Bild eines einheitlichen Prophetenstandes; vielmehr zeigen die Belege, daß die Gestalten der frühen Tradition Israels aufgrund ganz unterschiedlicher Funktionen, die sie ausübten, im Lauf der Geschichte Propheten genannt wurden.

2. Die Vielfalt prophetischer Funktionen wird allein schon daran erkennbar, daß uns im AT seit der Staatenbildung Propheten in Gruppen und als einzelne begegnen, und zwar jeweils in einer Vielfalt von Erscheinungsformen. Allein an Gruppenpropheten lernen wir nicht weniger als vier verschiedene Arten aus den Texten des AT kennen:

⁷ Vgl. L. Perlitt, Mose als Prophet, EvTh 31, 1971, 588–608; W. Zimmerli, Der „Prophet“ im Pentateuch, in: Studien zum Pentateuch, Festschrift W. Kornfeld, 1977, 197–211.

- a) In 1 Sam 10,5ff. und 19,18ff. treten uns für die Zeit Sauls (mit Mirjam und ihren Frauen vergleichbare) ekstatische Gruppenpropheten entgegen, die in Scharen umherziehen und sich in Häusern versammeln. Die Fülle erwähnter Musikinstrumente dient offensichtlich dazu, sich in Ekstase zu versetzen; freilich wird diese Ekstase zurückgeführt auf den Gottesgeist, der zugleich auf alle Menschen überspringt, die mit diesen verzückten Propheten auch nur zufällig in Berührung kommen. Ihre spezifische Funktion bleibt letztlich unklar, da uns von ihnen keine Worte überliefert sind. Offensichtlich aber ist man ihnen anfangs mit großer Verachtung entgegengetreten, wie sich etwa aus der Frage ergibt: „Wer ist denn deren Vater?“ (1 Sam 10,12; vgl. auch Josuas Einwand gegen unkontrollierbare prophetische Ekstase in Num 11,28: „Mein Herr, Mose, wehre ihnen!“)
- b) Zwei Jahrhunderte später lernen wir in 1 Kön 22 eine Gruppe von 400 Propheten kennen, die unter einem namentlich genannten Leiter Dienst am Königshof tun. Sie heißen (nur hier) Königspropheten und werden vom König bei wichtigen politischen Ereignissen zusammengerufen, um „Jahwe zu befragen“, das heißt im vollmächtigen Gebet den Plan des Königs vor Jahwe zu bringen und Jahwes Antwort dem König zu vermelden. Die Könige wollen durch den Dienst der Propheten sicherstellen, daß ihr Vorhaben im Einklang mit dem göttlichen Willen steht. Insofern sind die Propheten ihrer Funktion nach – nicht dagegen der Gestalt ihrer Tätigkeit nach – den Kultspezialisten in Mesopotamien zu vergleichen, die den König durch Leberschau, Traumdeutung, Vogelschau oder Astrologie der Übereinstimmung seiner Pläne mit dem göttlichen Willen versichern.
- c) 2 Kön 2ff. schildert um die gleiche Zeit ein völlig anderes Prophetentum: Prophetengruppen versammeln sich um Elisa, sie heißen Propheten-Jünger, bilden eine Art Zunft und nennen ihren Leiter „Vater“⁸. Sie erhalten Unterricht in der Tradition und leben in klösterlichen Kommunen zu etwa 50 Personen mit ihren Familien zusammen. Sozial stammen sie offensichtlich aus der untersten Schicht, wie ihre Besitzverhältnisse nahelegen; es ist häufig vermutet worden, daß sie aus Protest gegen die feudale, kanaanisierte Wirtschaftsordnung zu religiösen Radikalen wurden.
- d) Schließlich lernen wir aus einigen Psalmen (etwa Ps 12,6; 75,3f.) und einigen Prophetenschriften (Habakuk und Obadja) sogenannte Kultpropheten kennen, die am Tempel wirkten, vielleicht bei der Krönung eines Königs in Erscheinung traten (Ps 2,6f.; 72; 110), häufiger und gewichtiger aber bei nationalen Unglücksfällen. In den Kasualgottesdiensten solcher Zeiten des Unheils – wir hören von Feindeinfall, Mißernte, Seuchen etc. – war es ihre Aufgabe, im vollmächtigen Gebet Gott um Wendung der Not zu bitten und ihn durch Beseitigung erkannter Schuldherde zu versöhnen⁹. Möglicherweise sind die Gruppen, mit denen sich Jeremia auseinandersetzte, solche Tempelpropheten gewesen.

Ob wir mit dieser Unterscheidung von vier Typen das Phänomen der Gruppenprophetie im vorexilischen Israel auch nur einigermaßen vollständig beschrieben haben, wissen wir nicht, da die Texte keineswegs darauf angelegt sind, umfassende Nachrichten phänomenologischer Art zu geben. Vielmehr werden die unterschiedlichen Typen durchgehend mit dem gleichen Begriff *nābī* bezeichnet wie auch die noch gleich zu nennenden Einzelpro-

⁸ Vgl. zuletzt H.-C. Schmitt, Elisa, 1972; vgl. auch ders., Prophetie und Tradition, ZThK 74, 1977, 255–72.

⁹ S. Mowinckel, Psalmenstudien III: Kultprophetie und prophetische Psalmen, 1925; J. Jeremias, Kultprophetie und Gerichtsverkündigung in der späten Königszeit Israels, 1970; H. W. Wolff, Obadja, Jona, BK XIV/3, 1977, 3ff.; A. R. Johnson, The Cultic Prophet and Israel's Psalmody, 1979.

pheten; an einer Differenzierung unterschiedlicher Funktionen liegt den Texten also gerade nicht¹⁰.

3. Dennoch läßt sich andererseits deutlich aufweisen, daß die prophetischen Einzelgestalten der Frühzeit noch einmal anders zu bewerten sind als die Gruppenpropheten. Gad und Nathan etwa waren Vertraute Davids, aber nicht Hofpropheten im Sinne der zuvor genannten Gruppe in 1 Kön 22; vielmehr waren sie an David persönlich gebunden (Gad schon lange, bevor David König war), und sie nahmen die Beratung des Königs auf die umfassendste Weise wahr, etwa im Falle des Tempelbaus, der Erziehung des Kronprinzen etc. Die anderen Einzelpropheten, die wir in Erzählungen der Königsbücher kennenlernen, wohnten nicht am Königshof, ja nicht einmal in der Hauptstadt (vgl. etwa Ahia von Silo, Elia und Elisa). Jedoch wird immer wieder davon berichtet, wie sie von Königen aufgesucht wurden – oft mittels offizieller Regierungsdelegationen, bei denen auch Priester fungierten (2 Kön 19,2; 22,12; Jer 21,1; 37,3) –, und offensichtlich sind die Erzählungen um solcher herausgehobener Ereignisse willen überliefert (vom Besuch anderer Personen hören wir nur zufällig; vgl. 1 Sam 9,6ff.; 2 Kön 4,22f.). Insbesondere sind es wiederum Notlagen – oft wirtschaftlicher Art wie in Kön 17–18 oder innen- beziehungsweise außenpolitischer Art wie in 2 Kön 22,8f. bzw. Jer 37,3ff. oder schließlich privater Art wie im Falle von Krankheit 1 Kön 14,1ff. und 2 Kön 1,2ff. –, die einen König veranlaßten, in eigener Person oder durch Mittelspersonen den Propheten aufzusuchen und ihn um seine vollmächtige Fürbitte zu „Jahwe, deinem Gott“ (2 Kön 19,4; Jer 42,2f. 5 u.ö.) zu bitten; über den Propheten wollte er Gott zum Guten beeinflussen, damit die Not eine Wende finde. Von den mitgebrachten Gaben haben die Propheten offensichtlich weithin ihren Lebensunterhalt bestritten (vgl. 1 Sam 9,7f.; 1 Kön 14,3; Mi 3,5 u.ö.).

4. Bis in unser Jahrhundert hinein hat man das Nebeneinander von Gruppen- und Einzelpropheten zumeist aus zwei Wurzeln erklärt. Als nächste Analogie zu den Einzelgestalten erschienen einzelne „Seher“-Gestalten wie Bileam (Num 22–24) und Samuel (1 Sam 9) bzw. der Kāhīn der vorislamischen Araber, während die Gruppenpropheten aufgrund der teilweise genannten Ekstase und Bindung an den König als kanaanäisches Erbe betrachtet wurden. Die israelitische Prophetie hätte demnach zwei Wurzeln: eine aus der eigenen Vergangenheit in Anknüpfung an das nomadische Sehertum, eine zweite aus der Kulturlandtradition, die anfangs offensichtlich skeptisch beurteilten Gruppenpropheten. Diese Antwort hat im Groben bis heute Gül-

¹⁰ In jüngster Zeit ist eine weitergehende Differenzierung und Klassifizierung versucht worden mittels einer in den Humanwissenschaften gewonnenen Theoriebildung. So greift R. Wilson, *Prophecy and Society in Ancient Israel*, 1980, behutsam anthropologische Studien zur Prophetie auf, H. Utzschneider, *Hosea*, 1980, die Theorie der Institution von P. L. Berger und T. Luckmann, am kühnsten, anregendsten und anfechtbarsten D. L. Petersen, *The Roles of Israel's Prophets*, 1981, soziologische Rollentheorien.

tigkeit behalten. Nur wissen wir inzwischen, daß sie zu einfach ist. Seit Mitte der dreißiger Jahre ist uns erstmalig im Alten Orient eine wirkliche Analogie zu den frühen Einzelpropheten entgegengetreten: in den Keilschrifttexten von Mari am mittleren Euphrat aus dem 18.–17. Jahrhundert v. Chr., auf denen hohe Beamte in Gestalt von Briefen an den König Worte von Propheten im Land festhielten¹¹. Auch diese Propheten beriefen sich wie die alttestamentlichen Propheten auf eine Sendung Gottes und redeten im Auftrag Gottes zu dem König; im Formalen gibt es im einzelnen viele Parallelen. Vor allem läßt sich auch hier ein (im engeren Sinne) Berufsprophetentum am Tempel unterscheiden von einzelnen Laien, die plötzlich von einer Gottesbotschaft überfallen wurden; auch Gruppenpropheten sind belegt. Die Unterschiede sind freilich bei näherer Betrachtung gewichtiger als die Gemeinsamkeiten. Ich nenne andeutend nur drei: a) Es sind ausschließlich Forderungen der Tagespolitik an den König, besonders kultische Forderungen, die diese Propheten (neben Verheißungen und Warnungen) aussprechen: Reparatur eines Tempels, höhere Abgaben, bessere Unterrichtung über des Königs Pläne etc. b) Diese Forderungen werden mit Drohungen im Namen der Gottheit für den Fall des Ungehorsams verbunden; dagegen findet sich nie eine aufgrund erfolgter Schuld an den König gerichtete Strafankündigung Gottes, wie sie etwa Gad und Nathan in den sogleich zu nennenden Kapiteln 2 Sam 12 und 24 aussprechen. c) Der Hauptunterschied aber besteht wohl darin, daß wir von den Worten der Maripropheten nur durch einen archäologischen Zufallsfund Kenntnis haben, während die Worte der alttestamentlichen Propheten in Erzählungen und später in Büchern systematisch überliefert wurden (vgl. dazu u.V.).

5. Auf einer höheren Abstraktionsebene lassen sich die vielfältigen prophetischen Funktionen vereinfachen mit Hilfe der religionssoziologischen Kategorien der „induktiven“ Prophetie, bei der die Initiative zum Sprechen vom Propheten ausgeht, und der „intuitiven“ Prophetie, bei der die Gottheit den Propheten zum Reden oder Handeln treibt. „Induktive“ Funktionen haben die Propheten wahrgenommen, wenn Bittsteller zu ihnen mit der Absicht kamen, durch sie in einer (individuellen oder kollektiven) Notlage „Jahwe zu befragen“. Mit einer solchen „Befragung“ war nie nur die Einholung eines Orakels gemeint, sondern das vollmächtige Gebet des Propheten zugunsten der Wendung der Not, im Falle kollektiven Unheils am nationalen Fasten- tag. Sie bezeichnet also ein Heilswirken des Propheten für den einzelnen oder das Gottesvolk als ganzes; „Befragung Jahwes“ und prophetische Fürbitte sind letztlich identisch¹². „Intuitive“ Funktionen haben die Propheten vor allem dort wahrgenommen, wo sie im Namen Gottes ein sich mehr und mehr vom überkommenen Glauben lösendes, nach Autonomie strebendes

¹¹ F. Ellermeier, *Prophetie in Mari und Israel*, 1968; A. Malamat, *Mari and the Bible*, 3¹⁹⁷⁷; E. Noort, *Untersuchungen zum Gottesbescheid in Mari*, 1977.

¹² J. Jeremias, a.a.O. 140–47; C. Westermann, *Die Begriffe für Fragen und Suchen im AT*, KuD 6, 1960, 2ff. = *Ges. Studien II*, 1974, 162ff.

und außerdem rechtlich nicht belangbares Königtum mit den Maßstäben des tradierten Jahweglaubens konfrontierten und ihm für geschehene Schuld Gottes Gericht ankündigten. Das geschah vor allem auf zwei Gebieten¹³: dem des Krieges und dem des Rechts. Den „heiligen Krieg“ (bzw. genauer: Jahwekrieg) hatte das älteste Israel als das primäre Handlungsfeld Gottes erlebt, auf dem er kriegsunerfahrene Nomaden vor dem Heer einer Weltmacht retten konnte (Ex 14f.; die alttestamentlichen Begriffe des „Wunders“ und des „Glaubens“ haben in dieser Erfahrung ihren Ursprung). Wenn jetzt der König mittels Konskription aller Heerbannpflichtigen den Krieg plante (2 Sam 24), wenn er selber das Ziel des Krieges und der Beute bestimmte (1 Sam 15), setzte er sich in den Augen der Propheten an Gottes Stelle. Das königliche Autonomiestreben, wie es schon in der Aufstellung eines stehenden Heeres an Berufskriegern zum Ausdruck kam, hieß für sie, daß die Könige einen Bereich in ihre Kontrolle nahmen, in dem bisher Gott für Israel gesorgt hatte¹⁴. Noch empfindlicher reagierten sie auf der Ebene des Rechts¹⁵. Wenn der König nicht die Schwächsten schützte, sondern stattdessen in ihre Ehe eingriff (2 Sam 12), wenn er die Bewahrung unveräußerlichen Familieneigentums geringer achtete als seine Eigeninteressen (und zur Durchsetzung auch vor Justizmord nicht zurückschreckte, 1 Kön 21); wenn er somit – kanaanischem Empfinden gemäß – Königsrecht als Kollektivrecht über das altüberlieferte israelitische Familienrecht stellte (das den Besitz der Familie sicherte, weil aller Besitz als Lehensgabe Gottes galt, Lev 25), dann war er des Todes schuldig. Ein Gottesvolk ist für diese Propheten nur unter dem Gottesrecht denkbar; so treten sie leidenschaftlich einem sich emanzipierenden und „fortschrittlichen“ Königtum mit den Maßstäben der Tradition entgegen.

6. Was die unterschiedlichen Ausprägungen des frühen Prophetentums eint und es dem Alten Testament ermöglicht, sie mit *einem* Begriff zu bezeichnen, kommt umrißhaft auch in den Blick, wenn die Propheten mit den anderen beiden prägenden geistigen Ständen ihrer Zeit, mit den Priestern und (Weisheits-)Lehrern, verglichen werden¹⁶:

a) Priester und Lehrer waren seit der Staatenbildung gleichsam „etablierte“ und unentbehrliche Stände; für die Propheten läßt sich dies nicht – oder jedenfalls nicht im gleichen Maße – behaupten, wie etwa Klagen über das Fehlen propheti-

¹³ Zu Zeiten Elias tritt ein drittes Gebiet hinzu: der aus staatspolitischen Interessen geförderte Synkretismus (etwa die Hälfte der Einwohner des Staates waren Kanaanäer). Dem setzte Elia unerbittlich den Maßstab des ersten Gebotes entgegen (1 Kön 18; 2 Kön 1).

¹⁴ G. v. Rad, *Der Heilige Krieg im alten Israel*, 1958; F. Stolz, *Jahwes und Israels Kriege*, 1972.

¹⁵ F. Horst, *Gottes Recht*, ThB 12, 1961; W. Zimmerli, *Das Gesetz und die Propheten*, 1963; H. J. Boecker, *Recht und Gesetz im AT und im AO*, 1976.

¹⁶ O. Plöger, *Priester und Prophet*, ZAW 63, 1951, 157–92 = *Aus der Spätzeit des AT*, 1971, 7–42; A. C. Welch, *Prophet and Priest in Old Israel*, 1953; W. H. Schmidt, *Prophetisches Zukunftswort und priesterliche Verheißung*, Kairos 1970, 289–308; G. Fohrer, *Priester und Prophet*, KuD 17, 1971, 15–27.

- scher Offenbarungsempfänge (1 Sam 3,1; 28,6 u.ö.) oder gar der Prophetie überhaupt (Ps 74,9: „Kein Prophet ist mehr da“) beweisen.
- b) Priester und Lehrer waren klar umrissene Berufsstände mit deutlich umgrenzten Funktionen; sie waren ausnahmslos und selbstverständlich Männer. Unter den Propheten aber begegnet zusammen mit der Vielzahl an Funktionen auch eine Fülle von Frauen.
 - c) Priester und Lehrer wurden in Institutionen ausgebildet, die man als Frühformen heutiger Fachschulen und Universitäten beschreiben könnte; eine solche staatliche Ausbildung haben Propheten üblicherweise offensichtlich nicht genossen.
 - d) Dem entspricht, daß sich Priester und Lehrer einer typischen Berufssprache bedienten, während sich im AT spezifisch prophetische Redeformen nur sehr selten nachweisen lassen. Die Propheten benutzten vielmehr fast durchweg Redeformen anderer Berufsstände – bis hin zu ihrem berühmten „So spricht Jahwe“, von dem man seit langem weiß, daß es sich formal an Diplomaten-sprache anlehnt.
 - e) Priester und Lehrer machten ihre Aussagen im Alltag unter Berufung auf Traditionen, in denen sie ausgebildet wurden und die ihnen die Maßstäbe für ihr Reden und Handeln lieferten; Propheten waren von keiner vergleichbaren Schultradition gedeckt. Sie bezogen sich stattdessen auf einen Gesamtwillen Gottes, wie sie ihn – oft in kühner Ausweitung und Verschärfung (s.u.) – den Überlieferungen der frühen Geschichte Israels entnahmen. Der Anspruch der Priester und Lehrer auf Autorität und Glaubwürdigkeit war also ungleich leichter überprüfbar als der entsprechende Anspruch der Propheten.
 - f) Jedoch gilt umgekehrt, daß dieser – schwerer nachprüfbarer – Anspruch der Propheten erheblich weiter reichte als der Anspruch der Priester und Lehrer. Priester und Lehrer gaben in Gottesdienst, Unterricht und Unterweisung Ratschläge für konkrete Einzelsituationen. Propheten dagegen waren keineswegs Wahrsager, die behaupteten, ein beliebiges Einzelergebnis voraussagen zu können, sondern sie traten mit dem Anspruch auf, Gottes Wort für das Heute und damit die Wahrheit für ihre Hörer zu bringen, an der sich Heil und Unheil, Leben und Tod der Hörer entscheiden sollten. Dem entspricht, daß es für die Berufungsberichte und Visions-schilderungen, mit denen sich die Propheten von Fall zu Fall legitimierten (s.u.), unter den Priestern und Lehrern nichts Vergleichbares gibt.

III.

1. Die „späteren Propheten“ nach der jüdischen Tradition, häufig auch (mißverständlich) Schrift-Propheten genannt, haben offensichtlich grundsätzlich die gleichen Funktionen mit den gleichen Differenzierungen ausgeübt wie die Propheten vor ihnen (vgl. zur Befragung Jahwes etwa Jer 21; 37; 42).

Was ihre soziale Stellung betrifft, so erfahren wir nur von einigen Präzisen, sind bei anderen auf Rückschlüsse angewiesen und wissen von wieder anderen (etwa Hosea) gar nichts. Die drei „großen“ Propheten gehörten zu den Gebildeten der Landeshauptstadt (die sich nach Jer 18,18 primär aus den drei Ständen der Priester, Weisen und Propheten zusammensetzten): Für Jesaja hat man dies seit langem aus seiner breiten Verwendung weisheitlicher Tradition geschlossen¹⁷, Jeremia wuchs als Sohn eines Priesters

¹⁷ J. Fichtner, Jesaja unter den Weisen, ThLZ 74, 1949, 75–80 = Gottes Weisheit, 1965, 18–26.

unmittelbar vor den Toren Jerusalems auf und hat anscheinend in Jerusalem die Hauptzeit seines Lebens verbracht, Ezechiel ist offensichtlich selber Priester gewesen, wie aus Ez 1,3 und seinem starken Interesse an Tempel und sakralrechtlichen Ordnungen hervorgeht. Demgegenüber war Amos ein begüterter Bauer, der Schafe züchtete (Am 1,1), Rinder besaß und außerdem Maulbeerfeigen im entfernten Jordangraben anbaute (7,14), Micha ein Bauer aus einer kleinen Stadt am Rand des Hügellandes der Schephela, vielleicht gleichzeitig Ortsältester und Sippenhaupt des Städtchens¹⁸. Schließlich ist – mit weniger gewichtigen Gründen – bäuerliche Tätigkeit auch für Haggai vermutet worden und umgekehrt für Sacharja priesterliche Herkunft¹⁹. Diese Gelegenheitsnachrichten spiegeln vor allem den Unterschied zwischen (Haupt-)Stadt und Land wider, wie er auch das prophetische Wirken beeinflusste. Die vor einigen Jahren vertretene These, die genannten Propheten seien insgesamt – und nicht nur einzelne unter ihnen wie Habakuk und Obadja (s.o.) – von einer Tätigkeit am Tempel her als Kultpropheten zu deuten²⁰, hat keine Anhänger gefunden.

Jedoch zeigt schon die neue Form der Überlieferung der Prophetenworte (s.u.V), daß mit Amos ein Einschnitt in der Geschichte der alttestamentlichen Prophetie vorliegt. Auffallen muß sogleich, daß sich der Kreis der Adressaten weitet: Nicht mehr nur der König ist vom Propheten angesprochen, sondern zumeist das ganze Volk Israel oder doch zumindest einzelne repräsentative Stände in ihm: Priester, Richter, Großgrundbesitzer. Völlig neuartig ist aber vor allem der Inhalt der prophetischen Gottesworte und ihr *Verhältnis zur Tradition*. In unüberbietbarer Härte klagen sie Israel als Ganzes an und sagen ihm aufgrund seiner Schuld die Aufkündigung des Gottesverhältnisses und damit das Ende seiner Existenz an:

Gekommen ist das Ende für mein Volk Israel. (Am 8,2)

Ihr seid nicht (mehr) mein Volk. (Hos 1,9)

Diese unerbittliche Gerichtsbotschaft der Propheten, die in solcher Härte das Gottesvolk mit seinem kommenden Untergang konfrontiert, ist in der Tat analogielos²¹. Sie kann sich darum auch nicht in gleicher Weise auf die

¹⁸ H. W. Wolff, Micha, BK XIV / (= XIV/4) 14, 1982, XIV ff.; ders., Mit Micha reden, 1978, 30 ff.

¹⁹ W. A. M. Beuken, Haggai – Sacharja 1–8, 1967, 197. 221 ff. bzw. H. Gese, ZThK 70, 1973, 39 f. = Vom Sinai zum Zion, 1974, 221 f.

²⁰ Etwa A. H. J. Gunneweg, Mündliche und schriftliche Tradition der vorexilischen Prophetenbücher, 1959, 81 ff.; H. Graf Reventlow, Das Amt des Propheten bei Amos, 1962.

²¹ Die Radikalität prophetischer Gerichtsbotschaft haben am stärksten H. W. Wolff, (Joel-)Amos, BK XIV/2, 1969, und W. H. Schmidt, Zukunftsgewißheit und Gegenwartskritik. Grundzüge prophetischer Verkündigung, 1973, herausgearbeitet; sie haben damit ein Verständnis der vorexilischen Propheten als Rufer zur Umkehr (M. Buber, Der Glaube der Propheten, 1950 = Werke II, 1964, 231 ff.; G. Fohrer, Studien zur atl. Prophetie, 1967) abgewiesen. Vgl. zu dieser Kontroverse auch P. H. A. Neumann, Das Prophetenverständnis in der deutschsprachigen Forschung seit H. Ewald (Wege der Forschung 307), 1979; K. Koch, Die Profeten, Urban-Tb 280–81, 1978–80.

Tradition stützen wie die Verkündigung der älteren Propheten. Zwar war auch in dieser Tradition vielfach vom Versagen Israels die Rede – man denke etwa an die Erzählung vom Murren Israels gegen Gott auf der Wüstenwanderung. Die Möglichkeit eines Endes seiner Bindung an Gott, die Möglichkeit seines Untergangs war aber in der älteren Tradition kaum je angedeutet. Vielmehr müssen die Propheten zuweilen die überkommenen Überlieferungen geradezu in ihr Gegenteil verkehren, um Israel zu verdeutlichen, welches Unheil von Gott her auf es zukommt. War es Gott in alter Zeit, der die Kriege Israels führte und die Feinde in Schrecken versetzte, so kündigt derselbe Gott jetzt an:

Stoßt ins Horn im Land,
ruft laut aus: Schart euch zusammen! Auf,
hinein in die festen Städte!
Empor das Panier gegen Zion!
Flieht, verweilet nicht!
Denn Unheil führe ich von Norden heran
und großes Verderben. (Jer 4,5f.)

Das ist der Alarmruf eines Obersten in extremer Not. Das Ungewöhnliche nur besteht darin, daß derjenige, der hier warnt, vor keinem anderen warnt als vor sich selbst. Gott führt das Heer der Feinde, Israel aber muß verwirrt fliehen; und auch der Zion rettet nicht! Israels alleiniger Helfer, zu seinem Feind geworden, führt Kriege gegen das Gottesvolk. Er führt die Kriege mit derselben Macht, mit der er zu Zeiten Davids die Israel übermächtigen, kriegerisch geschulten Philister vor den Toren Jerusalems schlug:

Denn wie am Berge Perazim wird Jahwe sich erheben,
wie (einst) im Tal bei Gibeon wird er wüten,
um sein Werk zu wirken – befremdlich sein Werk,
um seine Tat zu vollbringen – fremdartig seine Tat. (Jes 28,21)

Fremdartig ist die Tat, weil sie nicht zur Vernichtung der Feinde, sondern des Gottesvolkes führt. Israel bekommt also die gleiche Macht Gottes, die es früher heilvoll erlebte und der es seine Existenz verdankt, nun unheilvoll und gegen sich selbst gerichtet zu spüren, und das kann nur heißen: zu seiner Vernichtung. Die Heilsgeschichte wird aufgehoben, das Urbekenntnis Israels, daß Gott es aus Ägypten herausgeführt habe, wird revoziert:

Jetzt gedenkt er ihrer Schuld,
ahndet ihre Vergehen:
Sie müssen zurück nach Ägypten. (Hos. 8,13)

Weil es der gleiche Gott ist, den Israel jetzt strafend erlebt, wie zuvor rettend und helfend, darum ist das auf Israel zukommende Unheil kein partielles oder vorübergehendes, das nur Wunden schlägt, sondern ein prinzipielles, totales, tötendes, vernichtendes, aus dem es keine Rettung gibt, solange sich nicht das Gottesvolk selber total ändert. Wege dazu werden nur ganz selten noch gewiesen:

Suchet mich – dann lebt ihr!

Sucht nicht Bethel ..., denn Bethel wird zuschanden. (Am 5,4f.)

2. Nicht weniger kühn verwenden diese Propheten die alte Rechtstradition, um Israels Schuld aufzuzeigen, die zu solchem Unheil führt. Wenn Amos Israel anklagt, das Schuldrecht so zu mißbrauchen, daß es Arme um guten Geldes willen wegen einer Bagatellschuld in Sklaverei verkauft, das Pfandrecht so zu übersteigern, daß dem Armen auch sein Mantel genommen wird, der seine einzige Zudecke in der Nacht ist, Richter so zu bestechen, daß der schuldlose Abhängige verurteilt wird statt des schuldigen Reichen (Am 2,6f.; 5,10.12), so hatte auch das altisraelitische Recht derartige Praktiken in gleicher Weise oder doch wenigstens ähnlich untersagt. Allerdings bestand ein ganz wesentlicher Unterschied in der Perspektive. Wo das altisraelitische Recht mit der Verletzung solcher elementaren Grundsätze menschlichen Miteinanders rechnet, da werden zumeist als Strafen Ausschluß aus der Gemeinde oder sogar Tötung vorgesehen. Denn wer das von Gott geschenkte Leben des anderen so herzlos mißachtet, kann nach diesem Denken nicht mehr Glied des Gottesvolkes sein, das seine Existenz der Rettungstat Gottes verdankt. Amos dagegen, der die gleichen Fälle des Rechtsbruchs vor Augen hat, drängt nicht auf Bestrafung der Schuldigen, drängt nicht auf ihren Ausschluß aus der Gemeinde, sondern begründet mit diesem Aufweisen den Untergang Israels. *Diese* Konsequenz war in den Rechtssätzen *nicht* angelegt. Amos wie seine Nachfolger sehen Israel so von der Wurzel her verderbt, daß eine Heilung bzw. Reinigung des Volkes durch Bestrafung Alleinschuldiger unmöglich ist. Der Tatbestand, den der alte Rechtssatz und der Prophet ins Auge fassen, ist der gleiche – aber Schuld wird hier und dort grundsätzlich anders gesehen: auf den einzelnen bezogen hier, in ihrer Auswirkung auf das Volksganze dort²². Diese Propheten sind unfähig, die aufgewiesenen Vergehen für sich zu sehen als heilbare Schäden im Blick auf das Volksganze; sie sind unfähig, ihr Volk mit den priesterlichen Kategorien von „gerecht“ und „frevlerisch“ – schuldlos und schuldig – zu beurteilen. Sie urteilen von einer Wirklichkeit des Gottesvolkes her, die entweder ganz vom erfahrenen Heil Gottes bestimmt ist – und zwar in allen Teilbereichen seiner Existenz – oder aber gar nicht. Angesichts solcher – verschärfter – Maßstäbe sehen sie ihr Volk wurzelhaft verderbt und begründen die rettungslose Verlorenheit des Volkes nun mit einer Tradition, die diese Konsequenz nie in den Blick gefaßt hat. So wird die Tradition im Gebrauch durch die Propheten sozusagen völlig überfordert: Wo ihre Intention dahin ging, Israel den Weg zum Heil zu weisen, indem es sich von einzelnen Frevlern trennt, ebendort muß dieselbe Tradition nun das Ende ganz Israels begründen.

3. Ganz analog wird auch etwa priesterliche Tradition von den Propheten „überfordert“. Ich nenne wiederum ein Beispiel aus dem Propheten Amos:

²² G. von Rad, TheolAT II, 1960, 410ff.; W. H. Schmidt, a.a.O. 57ff. 63ff.; M.-L. Henry, Prophet und Tradition, 1969. Es gibt wenige Ausnahmen: Mi 2,5. 6ff. etwa werden die Unterdrückten („mein Volk“) vom Gericht ausgenommen.

Ich hasse, lehne ab eure Feste,
kann eure gottesdienstlichen Versammlungen nicht riechen.
Eure Gaben will ich nicht,
das Opfer eures Mastviehs schaue ich nicht an. (Am 5,21f.)

Die Verben, die Amos hier gebraucht, verwenden gemeinhin Priester. Auch sie können sagen, daß Gott ein Opfer ablehne beziehungsweise nicht anschau, insbesondere dann, wenn es sich um ein nicht fehlloses Tier handelt. Aber in priesterlichen Texten ist stets das Einzelopfer im Blick, über dessen Wohlgefälligkeit der Priester zu urteilen hat. Amos und seine Nachfolger (vgl. etwa Jes 1,10ff.; Jer 6,19.21; Hos 6,6 u.ö.) dagegen verkünden mit Hilfe dieser Tradition, daß Israels gesamter Gottesdienst Gott nicht mehr wohlgefällig sei; es sind „eure Feste“, nicht „Feste für Jahwe“ wie in der aufgefgriffenen Tradition. Dabei sind sie keineswegs der Meinung, daß Gott kein Opfer mehr wolle, sondern sie urteilen, daß Israel die Grundlagen seines Gottesverhältnisses zugrunde gerichtet habe:

Es wälze sich aber Recht wie Wasser heran,
Gerechtigkeit wie ein nie versiegender Bach. (V.24)

Israel glaubt, Jahwe im Gottesdienst versöhnen zu können und zugleich im Alltag frei zu allem Unrecht zu sein. Diesem Israel sagen die Propheten an, daß seine gottesdienstliche Praxis Gott nicht mehr erreicht²³. Damit bricht für diese Propheten das Ende Israels schon an. Mit der Wirkungslosigkeit des Gottesdienstes ist Israels Untergang nur noch eine Frage der Zeit.

Wieder wird deutlich: Diese Konsequenz, daß Gott nicht nur das Einzelopfer, sondern den gegenwärtigen Gottesdienst Israels als ganzen abweisen könne, war in der Tradition selber nirgends auch nur angelegt. Wo die Priester bisher dem einzelnen Gottesdienstbesucher Huld oder Abweisung Gottes ansagten, da verkünden die Propheten nun die Verwerfung ganz Israels und seines Kultes. Weil Israel ohne Gott lebt, ist für sie auch sein Gottesdienst „Verbrechen“ (Am 4,4).

4. Jedoch würden wir das Bild dieser Propheten und ihr Verhältnis zur Tradition verzeichnen, wenn wir ihre Heilsbotschaft außer Betracht ließen. Heil verkünden sie freilich zumeist nicht als eine gleichwertige zweite Handlungweise Gottes für den Fall, daß Israel sich wieder wandelt, sondern üblicherweise meinen sie das Heil eines neuen Israel nach dem Gottesgericht beziehungsweise durch das Gericht hindurch. Sie erwarten, daß jenseits des Gerichts, dem seine Schärfe damit nicht genommen wird, der Rettungswille Gottes durchbricht, der einem neuen Israel eine neue Existenz schenkt. Sie zeichnen dieses Heil etwa im Bild der Erweckung von Totengebeinen (Ez 37), um den völlig neuen Anfang zu betonen, oder reden zu gleichem Zweck von einem neuen Exodus (etwa Jes 52, 11f.), einem neuen David (etwa Jes 11,1–5), einem neuen Bund (etwa Jer 31,31ff.) oder einem neuen Himmel und einer

²³ Vgl. zu diesem Sinn prophetischer Kultkritik F. Hecht, Eschatologie und Ritus bei den „Reformpropheten“, 1971; J. Jeremias, a.a.O. (Anm. 9) 156ff.

neuen Erde (Jes 65,17). In diesen letztgenannten Bezeichnungen liegen Kontinuität und Diskontinuität mit der Tradition zugleich miteinander verbunden.

Die Kontinuität besteht darin, daß die Propheten das neue Heil gar nicht anders zeichnen können als in den Farben der Tradition, die die Erfahrung mit Gott verdichtet festhält. Die Diskontinuität kommt im Adjektiv „neu“ zum Ausdruck und sachlich in einer vielfältigen Überbietung der Tradition. Der kommende König führt keine Kriege mehr, regiert vielmehr in einem „Frieden ohne Ende“ (Jes 9,6); seine Herrschaft über die Völker wird darin bestehen, daß ihnen der König wie ein Prophet Anteil an Gottes universalem Heil verkündigen wird (Sach 9,9f.). Der neue Bund ist darin vom alten unterschieden, daß nun kein von außen auf Israel zukommendes Gesetz mehr auf ihm lastet, sondern Gott es ihm ins Herz schreibt und damit selbst für seine Erfüllung sorgt; kurz: Gott schafft einen neuen Menschen (Jer 31,31ff.; vgl. die Rede vom „neuen Herzen“ in Ez 36,26). „Neuer Himmel und neue Erde“ schließlich verdeutlichen, daß von dem neuen Heil Gottes angemessen nur in der Kategorie der Neuschöpfung geredet werden kann: Das zuvor erfahrene Heil ist kaum noch Modell des Neuen, sondern eher nur noch Folie, von der sich das analogielose Neue um so schärfer abhebt²⁴.

IV.

Es versteht sich von selbst, daß Propheten dieses Schlages, die gemeinhin von ihren Hörern abgelehnt wurden, sich weit stärker als ihre Vorgänger ausweisen und *legitimieren* mußten. Noch viel weniger als diese konnten sie sich wie die Priester auf eine Schulbildung und eine Schultradition berufen (s.o.II). Vielmehr verwiesen sie – wie später noch Paulus in 1 Kor 9,16 – auf den Zwang, der auf ihnen lastet und nur mit der Furcht vor dem Brüllen des Löwen vergleichbar ist (Am 3,8) beziehungsweise mit fressendem Feuer innerhalb der eigenen Gebeine, das ein Sich-Loslösen aus dem Auftrag unmöglich macht (Jer 20,9). Die Berufungsberichte der Propheten sind in diesem Zusammenhang mit Recht „Legitimationsurkunden“ genannt worden²⁵, da sie gegenüber einer zweifelnden und die Botschaft des Propheten ablehnenden Hörschaft darlegen wollen, daß der Prophet keineswegs aus eigenem Willen und aus eigener Absicht heraus spricht; den Hörern beziehungsweise Lesern wird darin zugleich verdeutlicht, daß sie nicht den Propheten ablehnen, sondern seinen Auftraggeber (Am 7,14f.; Jer 1 u.ö.). Ja, diese prophetischen Berufungsberichte haben eine feste Form gefunden, in der als ein häufig wiederkehrendes Glied der Einwand des Propheten begegnet (Jer 1,6: „Ach, mein Herr Jahwe, ich kann doch nicht reden, ich bin noch zu jung“; vgl. Ex 4,10: „Ach, mein Herr, ich bin kein beredter Mensch, weder früher noch heute“; Ri 6,15: „Ach, mein Herr, ... mein Geschlecht ist doch das

²⁴ G. von Rad, TheolAT II 125ff.; W. H. Schmidt, a.a.O. (Anm. 21) 82ff.

²⁵ H. W. Wolff, Hauptprobleme atl. Prophetie, Ges. St., 1964, 214; vgl. G. v. Rad, a.a.O. 65ff.; K. Baltzer, Die Biographie der Propheten, 1975.

geringste in Manasse, und ich bin der jüngste in meiner Familie“); damit betonen die Propheten, daß sie sich nach menschlichem Maßstab als völlig ungeeignete Werkzeuge Gottes wissen, daß ihre Verkündigung somit nur von Gottes Auftrag, nicht von menschlichem Planen her zu beurteilen sei. Zu solchen Verteidigungen ihrer Botschaft mußten die Propheten vor allem greifen, wenn die Zweifel der Hörer am allerstärksten wurden: dort nämlich, wo ihnen andere Propheten gegenübertraten, die sich wie sie auswiesen mit einem „So spricht Jahwe“, im Namen Gottes aber Gegenteiliges verkündigten. Die Frage nach der *Wahrheit des prophetischen Gotteswortes* ist nie schärfer gestellt worden als in solchen Situationen²⁶. Älteren Texten spürt man noch das tastende Suchen nach einer Antwort innerhalb dieses schwierigen Problems ab, etwa wenn der Prophet Micha seinen Gegnern vorwirft, sie richteten ihre Botschaft nach der Höhe der Bezahlung (Mi 3,5) oder wenn Dtn 18, 22 die Hörer auf die Zukunft vertröstet, in der die wahre Prophetie bestätigt, die falsche widerlegt werde. Die Gesinnung der Propheten war für die Hörer kaum als Entscheidungskriterium zwischen wahr und falsch handhabbar, und beim Eintreffen der Zukunft würde es für sie zu spät sein, um in der Gegenwart Entscheidungshilfe zu erhalten. Erst der Prophet Jeremia im 7. Jahrhundert hat die Frage nach der Wahrheit der Prophetie in tiefer Reflexion grundsätzlicher zu beantworten versucht. Intensiver als seine Vorgänger hat er um die Kriterien echter Prophetie gerungen und dabei zugleich seinen Gegnern bestritten, daß Gott sie gesandt habe. Zum entscheidenden Wahrheitskriterium der Prophetie wird ihm, daß solche wahre Prophetie sich nachweislich vom menschlichen Wunschenken abgrenzen lassen muß. Zugleich hat er die Wirkung prophetischer Verkündigung thematisiert. Indem seine Gegner den „Trug ihres Herzens“ und ihre Wunschträume mit Gottes Wort verwechseln, verhindern sie die Schulderkenntnis ihrer Hörer, führen sie damit irre, statt sie auf den rechten Weg zu bringen (Jer 23,16–32). Jeremia dagegen ist keineswegs leichtfertig und freiwillig zum Unheilspropheten geworden:

Ich habe dich nie bedrängt um Unheils willen,
habe den Unglückstag nie herbeigesehnt. (Jer 17,16)

Im Gegenteil, er hat sich bis zum Versuch, sich aus dem Auftrag Gottes grundsätzlich zu lösen, gegen diese Botschaft aufgelehnt (Jer 20,9), aber gegenüber dem gewaltsamen Zugriff Jahwes, den er in einem frivolen Bild mit der Verführung eines nichtsahnenden Mädchens vergleicht, war er machtlos (20,7). Er hat die Macht des Gotteswortes als schlechthin zwingend erfahren:

Ist nicht mein Wort wie Feuer, spricht Jahwe,
wie ein Hammer, der Felsen zerschlägt? (Jer 23,29)

²⁶ J. Jeremias, Die Vollmacht des Propheten im AT, EvTh 31, 1971, 305–22; L. Hoßfeld – I. Meyer, Prophet gegen Prophet, 1973; G. Münderlein, Kriterien wahrer und falscher Prophetie, 1974.

Das Wort Jahwes in seinem Zwangscharakter hat ihm „das Herz zerbrochen“ (Jer 23,9).

Der nicht-gewollte, zwanghafte Charakter des Gottesauftrags bringt Jeremia in die Isolation. Vereinsamung und Trauer sind sein Los, wo um ihn herum Freude und Gemeinschaft herrschen (Jer 15,17), ja mehr: Verspottung, Schimpf und Gewalttat (Jer 20,7f.). Damit wird auf einer höheren Ebene gerade das Leiden des Propheten zu seinem Wahrheitserweis. Die erzählenden Texte in der sogenannten Baruch-Biographie (Jer 26-29; 36-45) halten die Stationen dieses Leidens fest – nicht aus vordergründig biographischem Interesse, sondern weil dieser Prophet als wahrer Prophet das Wort Jahwes sozusagen verkörpert, sein Leiden unter der Ablehnung und Mißachtung der Hörer im Verborgenen mit Gottes Leiden identisch ist. Diese Erfahrungen Jeremias werden ein bis zwei Generationen später in den sogenannten Gottesknechtsliedern von Deuterocesaja verarbeitet; beim leidenden Gottesknecht freilich entstehen seine Ablehnung und sein Leiden – abgründiger noch – angesichts seiner Heilsbotschaft.

V.

Mit der Ablehnung der Prophetenworte durch die Hörer ihrer eigenen Generation hängt die Gestalt der *Überlieferung* dieser Worte eng zusammen. Eine systematische Sammlung von Prophetenworten ist ja alles andere als etwas Selbstverständliches. Ein Seitenblick auf die obengenannte Mari-Prophetie mag das verdeutlichen. Kenntnisse von Prophetenworten aus Mari haben wir, weil der König die an ihn gerichteten Beamtenbriefe, in denen von solchen Prophetenworten die Rede war, sorgfältig in seinem Archiv aufgehoben, in unserer Terminologie: in Akten abgeheftet hat. Es waren Worte für den bestimmten Tag – ob nun Forderungen oder Verheißungen oder Drohungen oder Mahnungen –, mit dem Tag, für den sie gedacht waren, abgetan und ablegbar. Auch die Worte der alttestamentlichen Propheten richteten sich an bestimmte unverwechselbare Adressaten und waren für eine eng umgrenzte Zeit gedacht. Dennoch aber wurden sie mündlich und schriftlich weitertradiert mit dem Anspruch, auch für andere spätere Adressaten gültig zu sein. Bei den älteren Propheten vor Amos war dieser Prozeß allerdings beschränkt auf herausragende Worte in bemerkenswerten Situationen, üblicherweise im Zusammenhang mit dem König. Diese Situationen und die ihnen zugeordneten Prophetenworte wurden im Laufe des Vorgangs der Tradierung als modellhaft verstanden und damit auch als gültig für kommende Zeiten. Häufig genug wurden sie mit Erweiterungen und Ergänzungen versehen, um genauer in neue historische Situationen hineingesprochen werden zu können.

Von diesem Überlieferungsprozeß noch einmal zu unterscheiden ist die systematische Sammlung von Prophetenworten bei den späteren Propheten seit Amos. Hier ergeht die Überlieferung im Namen eines weit höheren Anspruchs, insofern offensichtlich auf ein Verkündigungs-Ganzes der ein-

zelen Propheten gezielt wird, nicht mehr nur auf ein einzelnes Wort in einer besonderen Situation, die sich auf andere Situationen übertragen ließ. Wo ein König wie Jojakim versucht, die gesammelten Prophetenworte durch Verbrennen der Buchrolle zu vernichten, ergeht sogleich der Auftrag an den Propheten, sie erneut niederzuschreiben (Jer 36). Die Schriftlichkeit der Prophetenworte garantiert ihre bleibende Wirkung und Präsenz auch angesichts der Ablehnung durch den König als den Repräsentanten des Volkes. An anderen Stellen begründen die Propheten ihr Schreiben geradezu mit der Ablehnung der Hörer (Jes 8,16–18; 30,8ff.) oder aber mit der noch ausstehenden Verwirklichung des Angekündigten (Hab 2,1–3). Die Schriftlichkeit beglaubigt die Wahrheit von Ankündigungen, deren Erfüllung noch bevorsteht. Zugleich wird damit in die Zukunft vorausgeblickt auf eine kommende Generation, bei der die Worte, denen jetzt der Gehorsam versagt wird, zum Ziel kommen (Jes 30,8). Für die ablehnende Generation sind sie nur Zeichen und Symbol des sicheren und unweigerlichen Gerichts (Jes 8,16–18).

Erst im Exil, also unter der Erfahrung des Gerichts, haben die Worte der großen Propheten seit Amos allgemeine Anerkennung gefunden. Hier wurden sie zur entscheidenden Hilfe zum Bestehen der Not, insofern sie das Exil als Strafe Gottes für geschehenes Unrecht begreifbar machten; in dieser Situation wurden sie noch einmal ungleich intensiver als zuvor gesammelt und mit aktualisierenden Auslegungen für die Gegenwart versehen. Lange Zeit hat sich die alttestamentliche Forschung, und zwar sehr kontrovers, um die Frage gemüht, ob bis zum Exil die Überlieferung der Prophetenworte mündlich oder schriftlich erfolgte²⁷. Ein sachlich ungleich wichtigerer Gesichtspunkt blieb in diesem Streit unbeachtet: die Veränderung des Prophetenwortes im Zuge der Überlieferung²⁸. Zwischen dem an den Propheten ergangenen, mündlich auszurichtenden Wort und seiner späteren Niederschrift ist ja grundsätzlich zu unterscheiden. Das mündlich gesprochene Wort ergeht in eine unwiederholbare geschichtliche Stunde hinein, deren Jahr (Jes 6,1: „Im Todesjahr Ussias“), ja sogar Monat und Tag (Ez, Sach) festgehalten werden. Es will nicht wie das Wort des Weisheitslehrers ständig bewährte, allgemeingültige Wahrheit bieten, sondern die unverwechselbare aktuelle Wahrheit genau dieser einen geschichtlichen Stunde. Ohne diese Stunde gäbe es *dieses* Prophetenwort nicht; es ist von ihr unablösbar. Im Prozeß der Überlieferung und auch der schriftlichen Niederlegung geht die geschichtliche Stunde der Ursprungssituation nicht verloren; sie wird vielmehr beharrlich festgehalten als ein unverlierbares Wesensmerkmal des prophetischen Wortes. Aber sie erhält eine neue Funktion. Sie bleibt nicht länger alleiniger Zielpunkt des Wortes, sondern wird zur Trägerin von

²⁷ Vgl. etwa S. Mowinckel, *Prophecy and Tradition*, 1946; A. H. J. Gunneweg, a.a.O. (Anm. 20) mit Lit.

²⁸ I. Willi-Plein, *Vorformen der Schriftexegese innerhalb des AT*, 1971; H. Barth, *Die Jesaja-Worte in der Josiazeit*, 1977, 280f.; J. Jeremias, in: „Ich will euer Gott werden“. Beispiele biblischen Redens von Gott, SBS 100, 1981, 75ff.

grundsätzlichen Erkenntnissen über das Verhältnis Gott – Mensch, die auf andere geschichtliche Stunden übertragbar sind und auch in ihnen ihre prägende Kraft erhalten und erweisen. Die aktuelle Stunde wird verallgemeinerbar. Jedes uns überkommene Prophetenwort hat auf diese Weise, schematisch ausgedrückt, einen doppelten Sinn und eine doppelte Funktion: als mündlich verkündigtes, auf eine unwiederholbare und einmalige Situation hinzielendes Wort und als tradiertes, in die Schriftlichkeit übergegangenes Wort, als das es nun – obwohl von der einmaligen geschichtlichen Situation nicht gelöst – den Anspruch erhebt, grundsätzliche Aussagen über das Gott-Mensch-Verhältnis zu machen. Das schriftliche Prophetenwort will auch in neuen geschichtlichen Situationen gültig sein. Im Prozeß der Weitergabe erfuhren die Prophetenworte deshalb eine immer neue aktualisierende Deutung, deren Erforschung die redaktionsgeschichtliche Fragestellung dient; erst mit der Kanonbildung wurde diese Deutung von der Überlieferung abgetrennt, um sich seitdem in Auslegungen und Kommentaren niederzuschlagen.

Heutige Aktualisierung eines alttestamentlichen Prophetenwortes in Predigt und Unterricht tut diesem Wort also nichts sachlich Fremdes an. Vielmehr liegt dieses Prophetenwort längst als ein für neue Zeiten aktualisiertes vor. Es ist eben nicht überliefert worden, um historische Neugier Späterer zu befriedigen, sondern um den Anspruch der Prophetenworte, der in einer jeweils unverwechselbaren einzelnen historischen Stunde laut wurde, über diese Stunde hinaus auf kommende Generationen auszuweiten. Das leidenschaftliche Eintreten der Propheten für die Ärmsten ihrer Zeit, die Verschärfung der in der Tradition überkommenen Rechtssätze, ja darüber hinaus die vollmächtige Freiheit im Umgang mit der Tradition, die Mahnung an die Zeitgenossen, Gottes Heil verspielen zu können, und das gleichzeitige Bewußtsein, daß Heil nur von Gott zu erwarten sei, das entschlossene Einbeziehen aller Einzelbereiche der Wirklichkeit unter den von Gott ausgehenden Anspruch, das Unverständnis der Hörer gegenüber diesem hohen Anspruch und das nachfolgende Leiden der Propheten: all das spielt bei solcher Aktualisierung eine Rolle und hat zudem dazu geführt, daß die Zeitgenossen Jesu kein höheres Würdeprädikat für ihn wußten, als daß er ein Prophet sei (Mt 16,14; 21,46 etc.).