

WALTER GROSS

Propheten und Prophetie im Alten Testament

Aktualisierende Rede über prophetische Sendung, Aufgaben und Zukunftsprogramme bedarf stets neu der Orientierung an den biblischen Texten. W. Groß, Professor für Altes Testament in Tübingen, gibt einen sehr kompetenten, dichten und nüchternen Überblick (1) zur Vielfalt der Bezeichnungen prophetischer Phänomene beziehungsweise Gruppen (2), zur Rolle der Propheten in der Gesellschaft Altisraels, besonders der Schriftpropheten, sowie (3) zu ihrer politischen Botschaft in Israel, ihrem Scheitern und dem Weiterleben in der Deutung der Prophetenbücher. So könnte die Vielschichtigkeit des Prophetenbildes zum Überdenken des breiten Spektrums kirchlicher Strömungen anregen. Das Beispiel der Sozialkritik des Amos (4) illustriert die Bedeutung der Unterscheidung zwischen der Intention der ursprünglichen Verkündigung (Gericht) und der schriftlichen Sammlung als gefährlicher Erinnerung und Zukunftsprogramm. (Redaktion)

Der Prophet steht von Fall zu Fall in unmittelbarer, durch Amtsinhaber nicht vermittelner, durch inhaltliche Vorgaben der Tradition kaum kontrollierbarer Beziehung zur Gottheit; er kann daher autoritativ Innovationen anstoßen oder Weisungen erteilen; vor allem aber: durch ihn kann die Gottheit unprovokiert, außerhalb kultisch-ritueller Vollzüge, ohne Anfrage (z. B. durch Priester), aus eigener Initiative und insofern unvorhergesehen hohe Funktionsträger der Gesellschaft, vor allem den König, in Israel aber auch das Volk ansprechen. Diese religiös-gesellschaftliche Rolle war auch der nordwestsemitischen Umwelt Israels bekannt, Israel wußte von Propheten in anderen Staaten und von Propheten anderer Götter im eigenen Bereich. Die YHWH-Prophetie hat in Israel eine besonders vielfältige Ausformung und einen besonders weitreichenden religiösen Einfluß erlangt.

Manchen Kreisen des nachexilischen Israel galt die Prophetie als kostbarster und unverzichtbarer (daher, soweit eschatologisch gedacht wurde, auch in der Endzeit aktiver) Garant der Führung des Gottesvolkes durch YHWH selbst. Ein israelitisches Gottesbild und eine Gestalt der YHWH-Religion ohne prophetische Prägung können wir heute kaum in Umrissen konkret rekonstruieren. Durch das Frühjudentum vermittelt, erlebte die Prophetie in gewandelter Gestalt eine kurze Blüte im Urchristentum und fand seitdem bis heute in der Kirche vor allem in Zeiten radikaler Umbrüche starke Beachtung. Solange aber Propheten in Israel tatsächlich auftraten, ihre Auftritte nicht lediglich nach theoretischen Vorgaben literarisch inszeniert wurden, erlebte die altisraelitische Gesellschaft die Prophetie völlig zu Recht als höchst ambivalente Größe. Davon soll im folgenden in Kürze und starker Auswahl die Rede sein.

1. Terminologie: Wen bezeichnen wir als Propheten?

Bereits die Septuaginta, deren Sprachgebrauch wir zumeist folgen, vereinheitlicht für ihre griechischen Leser die differenzierte Terminologie des hebräischen Alten Testaments. Einerseits verwendet die Septuaginta das Wort προφήτης, das in der profanen Gräzität (meist in kultischem Kontext) den öffentlichen Verkünder, den Deuter, meint, für drei hebräische Termini: nabî('): der Gerufene bzw. Berufene, auch im Femininum gebraucht; ḥozā, das auch aramäische Texte bezeugen, und rō'ā, beides im Deutschen durch Seher wiedergegeben. Andererseits sagt die Septuaginta zehnmal verdeutlichend ψευδοπροφήτης: Falschprophet, wo der hebräische Text einfaches Nabi hat, und deutet so an, daß (und das hält sich bis heute durch) προφῆτης zunehmend als positiv werten-

der Terminus empfunden wird, während das Hebräische Nabi wertungsfrei, der komplexen Realität entsprechend, auch für die prophetischen Gegner der kanonischen Propheten oder auch für die Propheten anderer Götter innerhalb und außerhalb Israels gebraucht. Im hebräischen Alten Testament überwiegt bei weitem das Wort Nabi; es wird mit *rō'ā* (1 Sam 9,9) und mit *ḥozā* (2 Kön 17,13; indirekt auch Am 7,12,14) gleichgesetzt, auch zwischen *rō'ā* und *ḥozā* wird nicht deutlich unterschieden (vgl. Jes 30,10). Diese drei Bezeichnungen mögen divergierende historische Wurzeln haben, in der Königszeit noch funktionierende Bedeutungsunterschiede können nicht nachgewiesen werden¹.

Wenn heute in kirchlichen Dokumenten oder in theologischem bzw. liturgischem Kontext von Propheten die Rede ist, sind vor allem die sogenannten Schriftpropheten gemeint. Von diesen aber weist Amos die Bezeichnung Nabi zurück, Jesaja nennt sich niemals Nabi und wird nur in den Jesaja-Legenden Jes 36–39 Nabi genannt, in II-Jes und III-Jes fehlt das Wort ganz. Unser Sprachgebrauch deckt sich also nicht mit dem unserer Quellen. Der Sachverhalt ist sogar noch komplizierter. Während das (nord)westsemitische Verb NB', von dem Nabi gebildet ist, im Hebräischen nicht (mehr) gebraucht wird, hat das Hebräische vom Substantiv Nabi ein denominiertes Verb NB' im N- und im tD-Stamm gebildet, das „prophetisch reden, prophezeien“ und „als Nabi auftreten/sich benehmen“ bedeutet. Amazja, der Priester von Bet-El, befiehlt Am 7,12,13 dem Amos: *Seher [ḥozā], geh flüchte dich in das Land Juda und iß dort dein Brot und tritt dort als Nabi auf/propheze dort [NB'-N]! In Bet-El aber darfst du nicht weiterhin als Nabi auftreten/prophezeien [NB'-N]!* Amazja ordnet somit dem Seher: *ḥozā* das Prophezeien bzw. Als-Nabi-Auftreten: NB'-N zu. Wenn nun Amos in 7,14 antwortet: *Nicht ein Nabi bin ich, und nicht ein Nabisonn/schüler bin ich, sondern ein Rinderhirt bin ich und ein Maulbeerfeigenritzer*, so könnte dies zwar, wie meist angenommen, bedeuten, daß Amos den Titel Seher akzeptiert und nur den Titel Nabi, diesen daher von jenem unterscheidend, ablehnt. Aber dieses Verständnis widerspricht dem Duktus des Textes, denn (1) Amos bestätigt die Bezeichnung Seher für sich nicht, deutet somit auch keinen Unterschied zwischen Seher und Nabi an; (2) er reklamiert für sich in V.15 die Tätigkeit des NB'-N, die Amazja ihm in V.12 verbietet; (3) daher entspricht dem Seher von V.12 der Nabi von V.14: Amos weist die Anrede Seher, in seiner

Formulierung: Nabi, zurück. Dagegen insistiert er in V.15: *YHWH hat mich hinter der Kleinviehherde weggeholt, und YHWH hat zu mir gesagt: Geh, propheze/tritt als Nabi hin zu meinem Volk Israel!* Amos lehnt also die Anrede Nabi(und Seher) ab, die er nach Ausweis der Opposition in V.14 als Berufsbezeichnung bzw. als Bezeichnung einer kontinuierlichen und, wie Amazja in V.12 andeutet, einer Unterhalt verschaffenden Tätigkeit versteht, beansprucht aber in gleichem Atemzug, im Auftrag YHWHS als Nabi zu sprechen. Auch gebrauchen Amos und Jesaja Redegattungen und Formeln, die von den anderen Schriftpropheten und von übrigen Nebiim vertraut sind.

Noch verwirrender als die Terminologie ist die Vielgestaltigkeit der Phänomene, die dadurch bezeichnet werden: (a) die Prophetengruppen; z. B. sozial verächtliche Ekstatischer an Landheiligtümern (1 Sam 10,5–13; 19,18–24); Nabisöhne/schüler: Angehörige von Prophetengenosenschaften, die sich in ärmlichen Lebensverhältnissen um einen Leiter wie Elija scharen (2 Kön 2,1–18; 4,1–7,38–41; 6,1–7); 400 Nebiim, die der König von Israel an seinem Hof hält und befragt (1 Kön 22); (b) „die Nebiim“, die stets kollektiv genannt werden, z. B. die 100 YHWH-Propheten, die Obadja aus der großen Prophetenverfolgung unter Isebel gerettet hat (1 Kön 18,13); die YHWH-Propheten, die nach 1 Kön 17,13 als Umkehrpropheten Israel und Juda vergeblich aufforderten, nach der Tora zu leben; die gegnerischen YHWH-Propheten der Falschprophetenpolemiken (Jer 23,9–32; Ez 13,1–16; Mi 3,5–8); die YHWH-Propheten, die YHWH nach Sach 13,2–6 samt ihrem Geist der Unreinheit aus dem Land vertilgen wird; (c) einzeln auftretende Propheten von unterschiedlichem sozialem Status und Einfluß, wie Gad und Natan am Hof Davids, Ahija von Šilo, Elia, Micha ben Jimla, Hananja, der Gegner des Jeremia, die Prophetin Hulda aus der Neustadt in Jerusalem, der Nabi wie Mose, den YHWH jeweils sen-

¹ Anders z. B. R. R. Wilson, *Prophecy and society in ancient Israel*. Philadelphia 1984, und D. L. Petersen, *The roles of Israel's prophets* (JSOTS 17). Sheffield 1981.

den wird (Dtn 18,18), und die untereinander sehr verschiedenartigen Schriftpropheten.

Es gab Propheten, die im Zentrum der Macht, am Hof wirkten oder doch, wenn auch mit mangelndem Erfolg, dort Gehör fanden (Jesaja, Jeremia), Kultpropheten, die am Tempel arbeiteten und dort bei der Eroberung Jerusalems zusammen mit den Priestern erschlagen wurden, Propheten, die eher im Rahmen einer Exilgemeinde Autorität ausübten (Ezechiel), oder solche, die sich öffentlich an das ganze Volk wandten (Amos, Jesaja). Von allen erwartete man, daß sie auf Anfrage oder spontan in Ich-Rede YHWHs sprachen²; ihre Worte sind häufig zukunftsbezogen; manchen traute man auch Heil- und andere Wunderkräfte zu (Elia, Eliša). Man konnte Propheten in außenpolitischen und militärischen Angelegenheiten, vor dem Krieg und im Krieg, bei Krankheit und in Alltagssorgen befragen, Propheten leisteten Fürbitte in öffentlichen und privaten Notlagen, versahen wahrscheinlich Funktionen im Tempelkult. Propheten übten ungefragt Sozialkritik, erteilten außenpolitische Weisungen, sprachen Orakel gegen fremde Völker, Gerichts- und Heilsankündigungen gegen das eigene Volk, stifteten zum Sturz einer legitimen Dynastie im Nordreich an und weckten nach dem Exil Hoffnung auf Erneuerung des

Königtums. Schließlich sollen die namenlosen Schreibtischpropheten (Redaktoren) nicht vergessen werden, die im Namen und mit der Autorität großer Schriftpropheten ebenfalls die prophetischen Formeln gebrauchten, Worte im Ich YHWHs verfaßten und so ursprüngliche Prophetenworte gelegentlich bis zur Unkenntlichkeit umdeuteten.

Innerhalb der Personen und Personengruppen, auf die das Alte Testament die Prophetenterminologie anwendet, gibt es nicht nur die größten Unterschiede, sondern auch Verwerfungen und scharfe Fronten. Da die alttestamentlichen Texte auf Grund ihrer literarisch-theologischen Eigenart und infolge eines bewußt auswählenden und stark verändernden Überlieferungsprozesses kaum historische Rückschlüsse auf die tatsächliche gesellschaftliche Rolle und den politischen Einfluß von Propheten zulassen, sollte jeweils sehr genau gesagt werden, was mit dem Wort *Prophet* gemeint ist.

2. Prophetenrolle(n): Die Propheten in der altisraelitischen Gesellschaft

Die Vielzahl der Rollenerwartungen, die sich auf Propheten richten konnten, wurde soeben angedeutet. Im folgenden kann es nicht darum gehen, die Rollen der Propheten in verschiedenen Entwick-

² Dies ist in nachalttestamentlicher Zeit, bei Johannes dem Täufer und Jesus von Nazareth, die von ihren Zeitgenossen als Propheten wahrgenommen wurden, und bei den neutestamentlichen Propheten nicht mehr bezeugt. Der Seher von Patmos allerdings, der *Worte der Prophetie* schreibt (Offb 1,3) und die Botenformel gebraucht (Offb 2,1), spricht in Offb 2,1–21 im Ich des erhöhten Christus. Hier wirken freilich andere Gattungen, wie z. B. möglicherweise der Himmelsbrief, ein, welche die alttestamentlichen Propheten nicht benutzten. Auf die Hypothesen über frühchristliche „Propheten“, die Jesus-Worte bildeten, also im Ich Jesu sprachen (ihr Selbstverständnis ist unbekannt), kann hier nur verwiesen werden. Vgl. dazu M. E. Boring, *Sayings of the Risen Jesus. Christian Prophecy in the Synoptic Tradition*. Cambridge 1982. Ein Wandel prophetischer Redeformen ist bereits im chronistischen Geschichtswerk zu beobachten. Zu den jüdischen Propheten, die, entgegen der Tradition von der angeblich prophetenlosen Zeit, in der ausgehenden Periode des zweiten Tempels und speziell zur Zeit Jesu auftraten, vgl. R. A. Horsley – J. S. Hanson, *Bandits, Prophets, and Messiahs. Popular Movements in the Time of Jesus*. Minneapolis/Minnesota 1985, 160–189; R. Then, „Gibt es denn keinen mehr unter den Propheten?“ Zum Fortgang der alttestamentlichen Prophetie in frühjüdischer Zeit (Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des antiken Judentums 22). Frankfurt a. M. 1990; G. Dautzenberg, *Urchristliche Prophetie. Ihre Erforschung, ihre Voraussetzungen im Judentum und ihre Struktur im ersten Korintherbrief* (BWANT 104). Stuttgart 1975.

lungsphasen der altisraelitischen Gesellschaft auch nur im Überblick herauszuarbeiten. Von der späteren Königszeit an tritt die Prophetenrolle plastischer hervor³. Wurden die Propheten von ihren Zeitgenossen als Vertreter einer stabilen Rolle, einer institutionsähnlichen Größe wahrgenommen?

Etwa 30mal werden „die Propheten“ zusammen mit den Priestern genannt; sie agieren am Tempel⁴, erleiden mit den Priestern ein gemeinsames Schicksal⁵. Die Spezialfrage nach Existenz und Eigenart des Kultprophetentums mag auf sich beruhen⁶. Aussagekräftiger sind z. B. die Wendungen *wie der Prophet, so der Priester* (Jer 14,18; 23,11) und *vom Propheten bis zum Priester* (Jer 6,13; 8,10). Sie zeigen: Propheten und Priester wurden als einander zugeordnete Gruppen betrachtet. Längere Reihungen nennen die Propheten samt den Priestern in einem Atemzug mit führenden Amtsinhabern der staatlichen Hierarchie und der Sippenordnung: *König(e) – Beamte – Priester – Propheten* und evtl. das Staaatvolk (Jer 2,26; 4,9; 8,1; 32,32; Neh 9,32); *Häupter* (Sippenordnung) – *Priester – Propheten* (Mi 3,11); *Beamte – Richter – Propheten – Priester* (Zef 3,3,4); *König – Beamte – Propheten – Älteste* (Klg 2,9,10); *Prophet – Priester – Älteste – König – Fürst – Vollbürger* (Ez 7,26,27); *Fürsten (?) – Priester – Beamte – Propheten – Vollbürger* (Ez 22,25–29). Eigenartig ist die literarkritisch vielleicht nicht ein-

heitliche Liste in Jes 3,2,3, die König und Priester nicht erwähnt, dafür die Propheten mit Fachleuten für Weissagung und Beschwörung zusammenstellt: *Held – Kriegsmann – Richter – Prophet – Orakelspezialist – Älteste – Hauptmann über 50 – Würdenträger – Ratgeber – Weiser in Zauberkunst – Kundiger in Beschwörung*⁷. „Die Propheten“ wurden somit über einen längeren Zeitraum als struktureller Bestandteil der Oberschicht, als sich charakteristisch von anderen abhebende Funktions- und Rollenträger auf der Ebene des Staates, der gesamten Gesellschaft wahrgenommen⁸. Wir wissen jedoch nicht, wodurch man sich für die Aufnahme unter die Propheten qualifizierte, wie der Unterhalt der Propheten geregelt war⁹ und wie sich ihre prophetische Tätigkeit zu ihrem evtl. „bürglerlichen“ Beruf verhielt.

Einmal ist das Verhältnis der Propheten zu den anderen Führungsrollen in Israel systematisch durchdacht worden, allerdings in einem utopischen exilischen Verfassungsentwurf und mit einer sehr eigenwilligen Prophetenkonzeption: in den Ämtergesetzen Dtn 16,18 – 18,22¹⁰. Sie nennen vier Ämter: Richter, König, Priester und Prophet. Das Prophetenamt ist das älteste und ehrwürdigste, wie die Tora am Horeb gegeben und allein unmittelbar von YHWH übertragen. Richter setzt Israel ein, den König ebenfalls, wenn auch nach und wegen seiner Erwählung durch YHWH; auch den levitischen Priesterstamm hat YHWH erwählt, aber die Priester erlangen – ohne daß dies ausdrücklich gesagt würde – ihr Amt durch Geburt

³ Soweit Rollenerwartungen erfragt werden, können auch historisch wenig zuverlässige Texte herangezogen werden.

⁴ Vgl. Jer 23,11: im Tempelbereich übte ein Priester die Aufsicht über die Propheten aus: Jer 29,26.

⁵ Vgl. Jer 14,18; Klg 2,20.

⁶ Alle Indizien sind, sorgfältig gewichtet, zusammengestellt bei J. *Jeremias*, Kultprophetie und Gerichtsverkündigung in der späten Königszeit Israels (WMANT 35). Neukirchen-Vluyn 1970, 183ff. Vieles bleibt unklar, insbesondere das Verhältnis der Kultpropheten, die es zweifellos gegeben hat – vgl. den Ausschauposten im Tempelbezirk, auf dem Propheten ein YHWH-Wort einkohlen: Hab 2,1; Jes 21,8 –, zu sonstigen Prophetengruppen und den nicht notwendig in Gruppen organisierten Propheten, die unter der Bezeichnung „die Propheten“ als Gegner von Schriftpropheten auftreten.

⁷ Für die umwohnenden Völker stellt Jer 27,9 zusammen: *Prophet – Orakelspezialist – Traumspezialist – Beschwörer – Zauberer*; davon waren Beschwörer und Zauberer in Israel verboten, während man den Propheten auch Orakelhandhabung (z. B. Mi 3,11) und Träume (z. B. Num 12,6) zuschrieb. Dtn 13,2,4,6 erwähnen ebenfalls den Propheten zusammen mit dem Traumspezialisten.

⁸ Zumindest bezeugen dies die oben zitierten prophetischen Texte. Einschlägige staatlich-politische Quellen sind nicht erhalten.

⁹ 1 Kön 18,19 erwähnt 450 Propheten des Baal (und dazu literarkritisch sekundär 400 Propheten der Åsera), die vom Tisch Isebels essen. Gelegentliche Bemerkungen über „Geschenke“, durch die man Propheten, Seher, Gottesmänner für eine YHWH-Befragung entlohten, und vereinzelte Polemiken gegen die Bestechlichkeit von Propheten ergeben kein geschlossenes Bild.

¹⁰ Vgl. N. Lohfink, Die Sicherung der Wirksamkeit des Gotteswortes durch das Prinzip der Schriftlichkeit der Tora und durch das Prinzip der Gewaltenteilung nach den Ämtergesetzen des Buches Deuteronomium (Dt 16,18–18,22), in: Testimonium Veritati (FS Bischof W. Kempf) (FTS 7). Frankfurt 1971, 143–155; U. Rüterswörden, Von der politischen Gemeinschaft zur Gemeinde, Studien zu Dt 16,18–18,22 (BBB 65). Frankfurt 1987. Lohfink und Rüterswörden beurteilen die Literarkritik und die Datierung des Textes kontrovers; vgl. Lohfinks Besprechung in ThLZ 113 (1988) 425–430.

bzw. Erbschaft. Nur den Propheten läßt jeweils YHWH erstehen. Dtn 18,15: *Einen Nabi aus deiner Mitte, aus deinen Brüdern, wie mich wird YHWH, dein Gott, dir ersteilen lassen.* YHWH selbst also wird eine mit Mose einsetzende *successio prophetica*, ohne daß sie notwendig kontinuierlich sein müßte¹¹, nicht nur gründen, sondern je und dann bewirken. Wie aus der Zusammenschau von Dtn 18,15,18 mit 2 Kön 17,13 (*gemäß der ganzen Tora. . . die ich euch durch meine Knechte, die Propheten, geschickt habe*)¹² hervorgeht, kommt diesem jeweiligen mosaischen Propheten, neben dem nach Dtn 18,20–22 zur gleichen Zeit weitere YHWH-Propheten wirken können, die Legislative zu, das Recht, die Tora in der Autorität YHWHs zu ergänzen und zu erweitern.

Diese kühne Utopie versucht somit, die YHWH-Unmittelbarkeit der Propheten mit der Gewißheit ihres *jederzeitigen* zukünftigen Auftretens zu verbinden. Hier ist die Prophetenrolle am stärksten zu einem Amt, einer Institution verfestigt. Der Verfassungsentwurf wurde nicht nur niemals auch nur anfanghaft realisiert, sein Prophetenbild ist auch weder mit „den Propheten“ der obigen Reihungen vereinbar noch mit dem, was von den meisten Schriftpropheten überliefert ist; das deuteronomistische Geschichtswerk erwähnt ja auch außer dem Jesaja der Jesajalegenden keinen einzigen Schriftpropheten, und selbst die Deuteronomisten haben über die summarische Notiz in 2 Kön 17,13,23 hinaus nicht versucht, in ihrem Geschichtsentwurf die *successio prophetica* eines Propheten nach Art des Mose von Mose an zu belegen¹³. Der einzige Schriftprophet des Nordreichs allerdings, Hosea, bzw. seine Tradenten bezeugen ebenfalls andeutungsweise und in Polemik gegen zeitgenössische Propheten eine in Mose gründende und mit Mose beginnende „*successio prophetica*“, die jedoch nicht torazentriert bestimmt wird¹⁴; vgl. Hos 6,5; 9,7,8; 12,11,14.

„Die Propheten“ der Reihungen sind somit in der sozialen Realität, der mosaische Prophet ist in der deuteronomistischen

Theorie Träger fester und hochrangiger Rollen in der Gesellschaft des spätkönigzeitlichen Israel. Wie verhalten sich zu ihnen die Schriftpropheten? Die Frage kann für die hier verfolgte Problemstellung auf die vor- und frühhexilischen Schriftpropheten von Amos bis Ezechiel eingeschränkt werden, da die späteren Propheten teils, wie II-Jes, überhaupt kein Interesse an israelitischen Institutionen zeigen, teils messianische oder restaurative Hoffnungen auf Erneuerung des Königiums, aber keine nennenswerte Kritik an israelitischen Amtsinhabern äußern. Von Amos jedoch, der den Titel Nabi zurückweist, über Jesaja und Micha, die ihn weder tragen noch von Zeitgenossen zugeteilt erhalten, bis zu Ezechiel, der ihn ausdrücklich beansprucht (*Sie sollen erkennen, daß ein Nabi in ihrer Mitte gewesen ist*: Ez 2,5; 33,33), zeigen sich unterschiedliche Nuancen. Soweit überhaupt Verallgemeinerungen möglich sind, läßt sich folgendes feststellen:

Einerseits setzen die Schriftpropheten sich beziehungsweise setzen ihre Tradenten sie nicht nur von einigen, sondern umfassend von *den Propheten* ab, als zählten sie (sich) nicht zu ihnen; doch mag hier (Selbst-)Stilisierung am Werk sein, die noch stärker Erzählungen wie 1 Kön 22 (der eine wahre Prophet Micha ben Jimla gegen die 400 Nebiim des Königs von Israel) oder Jer 26 (der eine wahre Prophet Jeremia gegen die Priester und Propheten) prägt. Aber es nennt oder zitiert auch kei-

¹¹ Wilson (s. Anm. 1) 165: „The Deuteronomists seem to imply that there will be a series of Mosaic prophets, although there is no indication of a continuous ‘office’. The fact that God ‘raises up’ these prophets implies that they will appear irregularly whenever God feels that Israel needs them. Presumably there was only one Mosaic prophet in any given area at a particular time.“

¹² Vgl. auch Jer 26,4,5 und Esra 9,10,11.

¹³ Der Nordreichsprophet Elia des jungen Kapitels 1 Kön 19 zeigt Berührungspunkte mit Mose; er hat auch in Eliša einen Nachfolger.

¹⁴ Vgl. H. Utschneider, Hosea, Prophet vor dem Ende. Zum Verhältnis von Geschichte und Institution in der alttestamentlichen Prophetie (OBO 31). Freiburg/Schw. – Göttingen 1980, 211,227ff; E. Zenger, „Durch Menschen zog ich sie . . .“ (Hos 11,4). Beobachtungen zum Verständnis des prophetischen Amtes im Hoseabuch, in L. Ruppert – P. Weimar – E. Zenger (Hrsg.): Kinder des Wortes (FS J. Schreiner), Würzburg 1982, 183–201; Rüterswörden (s. Anm. 10) 84f.

ner dieser Schriftpropheten einen anderen Schriftpropheten oder bezieht sich – mit der oben erwähnten Ausnahme: Hosea – auf eine prophetische Traditionskette¹⁵. In Erzählungen von ihrer Berufung, von der Erteilung eines Auftrags durch YHWH und von Visionen – Szenen, die stets ohne menschliche Beobachter nur zwischen YHWH und dem angesprochenen Propheten spielen – betonen sie ihre unmittelbare Sendung durch YHWH. Sie treten jeweils als einzelne und sehr unabhängig auf und berufen sich auf keine andere Instanz als YHWH, dessen Wort zu sagen sie beanspruchen¹⁶.

Andererseits gebrauchen die Schriftpropheten in solchen Erzählungen wie auch in ihren Sprüchen vorgeprägte Wendungen und Vorstellungen, typische prophetische Formeln, wie sie auch bei anderen Propheten und in älteren Prophetenerzählungen und z. T. sogar bereits im 18. Jahrhundert v. Chr. bei den „Propheten“ in Mari am Euphrat¹⁷ bezeugt sind, z. B. Sendung durch YHWH, Wortereignisformel, kombinierter Geh- und Redeauftrag, Botenformel mit Subjekt YHWH¹⁸ und Rede im Ich YHWHs, sie stilisieren somit ihr ei-

genes Auftreten nach der bereits vorgeprägten, den Adressaten vertrauten Rolle des Propheten als YHWH-Boten. Auch indem sie bzw. ihre Tradenten *den* Propheten bestreiten, wahre Nebium zu sein, offenbaren sie ein vorausliegendes gemeinsames Rollenverständnis; nicht die Rolle wird bestritten, sondern der Streit geht darum, wer sie zu Recht für sich beanspruchen kann¹⁹. Weil uns die prophetischen Gegner nur in den polemisch verzerrenden Worten der Schriftpropheten und ihrer vom späteren Zusammenbruch her urteilenden Tradenten begegnen, lassen sich allerdings ihr Selbstverständnis und ihre Einschätzung der Schriftpropheten nicht mehr sicher rekonstruieren, daher ihr wechselseitiges Verhältnis nicht präziser bestimmen.

3. Die politische Botschaft – das Scheitern der Propheten – und doch hört Prophetie nicht auf

Als Träger einer herausragenden sozialen Rolle haben sich Propheten durch Reden und Konspiration in die Tagespolitik eingemischt. Dasselbe gilt von den Schriftpropheten, vor allem von Jesaja und Jere-

¹⁵ In der unter dieser Rücksicht unhistorischen Erzählung Jer 26 allerdings zitieren die Ältesten zur Vertheidigung Jeremias ein ähnliches Drohwort des Micha (V. 18) und verweist Jeremia auf „die Propheten“ (V. 5; ähnlich V. 8 der nachjeremianischen kleinen Einheit in Jer 28; vgl. Th. Seidl, Formen und Formeln in Jeremias 27–29. Literaturwissenschaftliche Studie 2. Teil [ATS 5]. St. Ottilien 1978, 268ff.357); vgl. H.-J. Stipp, Jeremias im Parteienstreit. Studien zur Textentwicklung von Jer 26,36–43 und 45 als Beitrag zur Geschichte Jeremias, seines Buches und jüdischer Parteien im 6. Jahrhundert (BBB 82). Frankfurt a. M. 1992, 17ff.

¹⁶ Undenkbar wäre es für diesen Prophetentyp, den die Schriftpropheten vertreten, daß ein Prophet das ihm aufgetragene Wort mit dem eines anderen Propheten abgleiche und sachlich zu vereinbaren suchte mit der Begründung, die Paulus in Gal 2,2 – in gewisser Spannung zu 1,11.12 und trotz prophetischer Wendungen im weiteren Kontext – gibt: *damit ich nicht etwa vergeblich liefe oder gelaufen wäre*. Aber die Schriftpropheten, wie alle Propheten des AT, haben auch keine Gemeinden im Rahmen einer umfassenderen Einheit gegründet und überhaupt keine größere, strukturierte und auf Dauer konzipierte Gemeinschaft an sich gebunden.

¹⁷ Dort natürlich unter Berufung nicht auf YHWH, sondern auf andere Gottheiten. Vgl. dazu A. Schmitt, Prophetischer Gottesbescheid in Mari und Israel. Eine Strukturuntersuchung (BWANT 114). Stuttgart 1982, bes. S. 129ff.

¹⁸ Die Botenformel gilt als so charakteristisch für den Propheten, daß Ezechiel sie in seinem Berufungsbericht allein, ohne inhaltliche Präzisierung zum Erweis seiner Sendung einsetzen kann; Ez 2,4f: *Zu ihnen sende ich dich, und du sollst zu ihnen sagen: So spricht der Herr YHWH. Und sie, ob sie hören . . .*

¹⁹ Die Propheten sind nicht von YHWH gesandt: Jer 32,21.32; 28,15; Ez 13,6; Neh 6,12; YHWH hat nicht zu ihnen gesprochen: Dtn 18,20.22; Jer 23,16.21; Ez 13,7; 22,28 bzw. YHWH wird nicht mehr zu ihnen sprechen: Mi 3,7.

mia. Die Deutung des politischen Schicksals des Nord- und des Südreichs angesichts der wechselnden Konstellationen zwischen den Großmächten an Euphrat und Nil von YHWH her und daraus erwachsende tages- bzw. bündnispolitische Weisungen waren wohl das wichtigste öffentliche Tätigkeitsfeld der Propheten. Hier haben die Schriftpropheten ihre bedeutendste Leistung erbracht, hier ist freilich auch das Prophetentum als solches gescheitert.

Vom ersten Schriftpropheten Amos an haben die vorexilischen Schriftpropheten = Gerichtspropheten den Untergang des Nord- und des Südreichs angesagt und als – inhaltlich unterschiedlich begründetes – Strafgericht YHWHS über die Amtsträger, die führenden Schichten und das gesamte Volk gedeutet. Während ihres Auftretens angefeindet, überhört und abgelehnt, wurden sie durch die Ereignisse bestätigt. Ihre Worte ermöglichten zunächst kleinen, dann ständig wachsenden Gruppen der Exulanen und der im Land Zurückgebliebenen, die politische Katastrophe nicht auch als Niederlage YHWHS gegenüber den stärkeren Göttern Mesopotamiens, sondern als universale Geschichtsenkung YHWHS, der so zugleich sein eigenes Volk in voller Unabhängigkeit bestrafe und die Weltmächte souverän als Instrumente einsetze, zu verstehen und in Weiterentwicklung dieser Einsichten ausgerechnet in der machtlosen Lage der vorangeschrittenen Exilszeit durch Deuterojesaja und Dtn 4 vom Alleinverehrungsanspruch YHWHS zum Monotheismus vorzustoßen. Die Gerichtspropheten selbst hatten allerdings derartig extrem formuliert, daß ihre Worte – nachdem noch das deuteronomistische Geschichtswerk, der erste literarische Versuch der Bewältigung der Exilkatastrophe, es vermieden hatte, sie zur Kenntnis zu nehmen – nur vielfach abgemildert und durch sekundäre Heilswoorte für Neuansänge zurechtgebogen überliefert wurden; das Jeremiabuch bietet hierfür das eindrucksvolle Beispiel²⁰.

Die Schriftpropheten und mit ihnen eine kleine Anzahl unbekannter Propheten (vgl. Jer 26,20–23) waren jedoch auf den

Widerstand nicht nur der Könige, Politiker und der dem Königtum untergeordneten Priester, sondern auch der Mehrzahl der zeitgenössischen Propheten gestoßen, die, vor allem auf die um den Zion rankenden religiösen Vorstellungen gestützt, YHWHS Hilfe gegen und Sieg über die Feinde angesagt hatten. Dieser innerprophetische Konflikt führte zu einer langen, bitteren, letztlich ergebnislosen Debatte um Kriterien, mit deren Hilfe nicht nur aus der Rückschau, sondern im aktuellen Gegeneinander echtes prophetisches YHWH-Wort von angemäßtem, falschem (nach hebräischer Terminologie: lügnerischem) YHWH-Wort unterschieden werden könnte, und zu scharfer, globaler Verurteilung der Propheten²¹. Zusammen mit dem Fiasko der kurzen nachexilischen restaurativen Heilsprophetie Haggais und Sacharjas führte dies zu rapidem Ansehensverlust zeitgenössischer Propheten nach dem Exil. Den Tiefpunkt markiert Sach 13,2–6: *Und es wird geschehen an jenem Tag . . . und auch die Propheten und den Geist der Unreinheit werde ich aus dem Land weichen lassen. Und es wird sein: Wenn ein Mann weiterhin als Prophet auftritt, so werden sein Vater und seine Mutter, die ihn hervorgebracht haben, zu ihm sagen: Du darfst nicht am Leben bleiben, denn Lüge hast du gesprochen im Namen YHWHS, und sein Vater und seine Mutter, die ihn hervorgebracht haben, werden ihn durchbohren, weil er als Prophet aufgetreten ist. Und es wird an jenem Tag geschehen: Schämen werden sich die Propheten, jeder wegen seiner Vision . . . und sie werden sagen: Ich bin kein Prophet; ein Mann, ein Ackerbauer bin ich . . .*

Diese zynische Verächtlichmachung der Prophetie steht freilich ihrerseits in einem Prophetenbuch und verdeutlicht dadurch

²⁰ Vgl. die Kapitel 4,2 + 4 in R. Albertz, Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit (Grundrisse zum Alten Testament 8), 2 Bde. Göttingen 1992.

²¹ Vgl. Dtn 13,2–6; 18,20–22; 1 Kön 22,19–23; Jes 28,7–12; Jer 2,8; 4,10; 5,13.31; 6,13.14; 14,13–16; 23,9–32; 26; 27; 28; 29; 37,19; Ez 13; 14,9.10; 22,28; Mich 3,5–7.11; Sach 13,2–6; Klg 2,14; 4,13; Neh 6,1–4.

ihre Stoßrichtung. Sie verurteilt die zeitgenössische hellenistische YHWH-Prophetie und setzt voraus, daß prophetische Orientierung für Gegenwart und Zukunft nur aus der bis zum Ende der Perserzeit formulierten und schriftlich fixierten Prophetie erhoben werden soll, wie sie im Gestalt gewinnenden Schriftpropheten-corpus vorliegt. War die Prophetie inzwischen in Weiterentwicklung deuteronomistischer Impulse inhaltlich an die Tora gebunden worden, so ist sie nun durch die Prinzipien der Schriftlichkeit und der Abgeschlossenheit widerstandslos dem dialektischen Tradierungsvorgang von Weitersagen – Umdeuten – als Norm Anerkennen – Verharmlosen – neuen Intentionen dienstbar Machen ausgeliefert²². Nur in dieser „domestizierten“ Form haben die Propheten in der jüdischen und der christlichen Glaubensgemeinschaft weitergewirkt. Freilich waren manche Prophetenworte formal wie inhaltlich derartig kraftvoll formuliert, daß sie bei geeigneter Gelegenheit die Fesseln harmonisierender Bearbeitung überwinden und in neuen Kontexten ihre alte Sprengkraft entfalteten²³. Überdies blieb entgegen derartigen abwertenden Urteilen und der von interessierter Seite beförderten Vorstellung von der prophetenlosen Zeit (vgl. 1 Makk 4,46; 9,27; 14,41) auch in hellenistischer Zeit und danach das Prophetentum aktiv²⁴.

4. Ein vorexilisches Beispiel: die Sozialkritik des Amos

Unter den charakteristischen Inhalten der vorexilischen Schriftprophetie ragt, ohne Parallele in der außerisraelitischen Prophetie, die scharfe Sozialkritik hervor. Sie wurde in den letzten Jahrzehnten vielfältig aktualisiert. Am Beispiel der Sozialkritik des Amos verdeutlichen wir uns abschließend, wie sorgfältig man vor aller – notwendigen und fruchtbaren – Aktualisierung die konkrete, historisch einmalige und so nicht reproduzierbare Gestalt einer prophetischen Intervention wahrnehmen sollte; dabei tritt noch einmal die fruchtbare Spannung zwischen unserer literakritischen und historischen Rekonstruktion des Auftritts des Propheten und dem im Zwölfsprophetenbuch überlieferten „kanonischen“ Propheten hervor. Ganz ausgeblendet bleiben muß die Frage nach der gesellschaftspolitischen *Effizienz* prophetischer Sozialkritik; die Quellen verweigern dazu die Auskunft. Zu fragen ist dagegen nach der *Intention* der Sozialkritik des Amos.

Hierzu gibt es eine lange Debatte; soweit Exegeten sie austrugen, wurde sie zugleich sehr grundsätzlich um das Propheten- und Gottesbild geführt. Das ein Extrem: Amos als reiner Gerichtsprrophet²⁵. Mit seiner Sozialkritik zielt Amos nicht auf künftige Verhaltensänderung, sondern im prophetischen Gerichtswort begründet und rechtferigt er durch sie den unvermeidlichen Untergang des Staates Israel als unabwendbaren Gerichtsakt

²² Leider sind Techniken und Intentionen der entsprechenden redaktionellen Prozesse in den Prophetenbüchern und die wissenssoziologischen Voraussetzungen auf Seiten der schriftgelehrten Redaktoren und auf Seiten ihrer Adressaten bisher nur wenig erforscht. Vgl. hierzu O. H. Steck, Der Abschluß der Prophetie im Alten Testament. Ein Versuch zur Frage der Vorgeschiede des Kanons (Biblisch-Theologische Studien 17). Neukirchen-Vluyn 1991. Man darf nicht alle Textveränderungen auf explizite Korrekturabsichten und entsprechende theologische Intentionen der Redaktoren zurückführen. Sie versuchten, nach bestem Wissen entsprechend ihren methodischen Voraussetzungen divergierende Traditionsstücke zu einem stimmigen Ganzen zusammenzusetzen und insofern „richtig“ einzuordnen und weiterzugeben. Vgl. zu diesem redaktionellen Verfahren im ganz andersartigen Textbereich des Pentateuch H. Donner, Der Redaktor. Überlegungen zum vorkritischen Umgang mit der Heiligen Schrift: Henoch 2 (1980) 1–30.

²³ Vgl. zum Verstockungsauftrag Jes 6,9,10, dessen Bearbeitung und Rezeption W. Groß – K.-J. Kuschel, „Ich schaffe Finsternis und Unheil!“ Ist Gott verantwortlich für das Übel? Mainz 1992, 15ff.

²⁴ Vgl. oben Anm. 2.

²⁵ Typischer Vertreter: H. W. Wolff, Die Stunde des Amos. Prophetie und Protest. München 1981.

YHWHs. Aussageziel ist das Gericht, die Sozialkritik dient lediglich als Argumentationshilfe. Die These hält sich eng an den Wortlaut, schließt aber wohl Form und Funktion des Textes zu kurz. Das zweite Extrem: Amos als Umkehrprophet²⁶: Zwischen der Reform des Gerichtsworts und der mit seiner Äußerung verbundenen Intention ist zu unterscheiden. Amos informiert im Gerichtswort über begangene Untaten und deren unheilvolle Folgen. Entgegen dem durch die literarische Form erweckten Anschein propagiert Amos dadurch jedoch ein ausgefeiltes sozialpolitisches Programm, dessen Realisierung die drohende Strafe YHWHs aufhalten könnte und sollte. Diese These entfernt sich zu weit vom Wortlaut und lässt sich insbesondere kaum mit den Unheilsvisionen des Amos vereinbaren.

Kürzlich haben E. Zenger²⁷ und, auf dem Hintergrund einer neuerlichen sorgfältigen Analyse der einschlägigen Amos-Worte, G. Fleischer²⁸ die sehr verzweigte Diskussion nachgezeichnet und fortgeführt. Sie gelangen auf teils unterschiedlichen Wegen und mit unterschiedlichen Akzenten zu Lösungen, die näher beim ersten Extrem liegen, dessen Engführung aber zu vermeiden suchen: Amos predigt zwar nicht Umkehr, sondern unabwendbares Gericht. Aber das Gericht werde nur die Adressaten der Schuldaufweise, die schuldig gewordene Oberschicht, nicht auch deren schuldlose Opfer treffen²⁹. Daraus und aus der darin aufscheinenden Option YHWHs für die Armen leitet Zenger, u. a. unter Verweis auf hermeneutische Einsichten der Politischen Theologie, als „eigentliche Botschaft“ des Amos ab: „Er kämpft für das

gesellschaftlich-politische Erneuerungspotential der biblischen Gottestradition . . . So ist er weder Bote des absoluten Endes noch Mahner zur Umkehr, sondern Prediger des Gottesgerichts und der Gottesgerechtigkeit.“³⁰

Demgegenüber betont Fleischer zu Recht: Amos behauptet nirgends positiv, daß jemand übrigbleibt, er benennt auch keine Überlebensstrategie. „Auf die innenpolitischen Mißstände Israels antwortet der Prophet nicht mit politischen Verbesserungsvorschlägen, sondern mit der radikalen Beseitigung der Mißstände durch die Beseitigung ihrer Verursacher, ohne explizit etwas über die Zukunft der anderen zu sagen.“³¹ Zengers Intention erreicht er auf einer anderen Ebene, indem er einen von Zenger bereits mitbedachten Aspekt anders akzentuiert und so einen Gesichtspunkt ins Spiel bringt, der bei historischen Rekonstruktionen der ursprünglichen Sprechsituationen zu kurz kommt: „Diese Zukunftsperspektive, die aus der Untergang begründenden Kritik des Amos eine Verpflichtung für alle Generationen nach ihm erwachsen läßt, gewinnen die Texte erst durch ihre schriftliche Fixierung, die sie ihrer ursprünglichen Redesituation enthebt und ihr eine zeitlose Botschaft zuerkennt.“³² Dies gilt bereits vor jeder Einbeziehung der sekundären Heilsansagen im Amos-Buch.

Bei Amos fungiert die Sozialkritik somit zunächst und seiner Intention nach nicht als Zukunftsprogramm, sondern begründet das Gericht; er verkündet keine Re-

²⁶ Typischer Vertreter: O. Keel, Rechttun oder Annahme des drohenden Gerichts?: BZ 21 (1977) 200–218. Eine Vermittlungsposition, die undeutlich zwischen Intention und Wirkung bzw. Rezeption der Sozialkritik laviert, versucht Albertz (s. Anm. 20): Die vorexilischen Schriftpropheten treiben Totalopposition. „Wohl waren sie keine Reformer und haben daher kein Alternativprogramm entworfen, aber sie haben doch Kriterien benannt, an denen sich eine rechtliche Ausformulierung der Jahwreligion orientieren konnte, die es unternahm, eine Form der israelitischen Gesellschaft zu schaffen, die dem Anspruch Jahwes mehr entsprach“ (S. 276f). „Wohl rufen die Propheten die Kleinbauern nicht zum Aufstand auf, aber indem sie verkünden, daß Jahwe dieses himmelschreiende Unrecht an den Schwachen nicht hinnehmen wird, bahnt sich *ex negativo* wieder der alte Befreiungsimpuls den Weg, welcher die Jahwreligion einmal in Gang gesetzt hatte“ (S. 259).

²⁷ E. Zenger, Die eigentliche Botschaft des Amos. Von der Relevanz der Politischen Theologie in einer exegesischen Kontroverse, in: E. Schillebeeckx (Hrsg.), Mystik und Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft (FS J B Metz), Mainz 1988, 394–406.

²⁸ G. Fleischer, Von Menschenverkäufern, Baschankühen und Rechtsverkehrern (Athenäums Monographien: Theologie. BBB 74). Frankfurt 1989.

²⁹ Diese These ist mit dem Wortlaut von Am 5,2; 8,2; 9,1 kaum zu vereinbaren. In der Schuldzuweisung identifiziert Amos seine Adressaten sehr präzis. Daß er aber nicht die Verantwortungsgemeinschaft des ganzen Volkes voraussetzte und das aus solcher Schuld maßgeblicher Teile des YHWH-Volks resultierende Unheil nicht für ganz Israel ansagte, sondern hinsichtlich des ergehenden Gerichts zwischen Tätern und Opfern unterschiede, ist nicht zu erkennen.

³⁰ E. Zenger (s. Anm. 27) 405.

³¹ G. Fleischer (s. Anm. 28) 423.

³² Ebd. 417.

formprogramme; in seinen Augen ist das YHWH-Volk insgesamt wegen der Verfehlungen seiner führenden Schichten aus eigener Kraft nicht mehr reformierbar; er sagt ihm daher insgesamt Gericht und Ende an. Die Funktion eines verbindlichen Zukunftsprogramms erhält die Sozialkritik dagegen in der Gruppe, die diese Worte nach der Exilskatastrophe – d. h. in ihrem und des Amos Sinne nach dem Ergehen des Gerichts – weitertradiert und sammelt; nun können die Anklagen des Amos als Imperative der Erneuerung ge-

faßt werden. In diesem neuen Kontext der Prophetenbücher sind seine aggressiven Sprüche einerseits zur gefährlichen Erinnerung aufbewahrt, andererseits durch Bearbeitung und Zusammenstellung mit andersartigen Worten gezähmt und neuen Aussageberichten, in diesem Fall: dem Ziel einer wenigstens graduellen Reform der Gesellschaft des nachexilischen Israel dienstbar gemacht worden; auf dieser erst redaktionellen Ebene bewegen sich auch die meisten heutigen Aktualisierungsversuche.

BENZIGER



Hans Küng und seine Theologie: Die Biographie zu seinem 65. Geburtstag am 19. März

Es ist nicht gelungen, die Stimme dieses Kritikers zum Schweigen zu bringen, im Gegenteil! Dieses Buch zeigt, daß er gewillt ist, seinen Weg für die Kirche fortzusetzen.

Robert Nowell
Hans Küng – Leidenschaft für die Wahrheit
Leben und Werk
 400 Seiten mit 21 s/w-Abbildungen. Gebunden
 DM/sFr 44,-/öS 343,-