

## Ausblick (Erhard Gerstenberger)

### *1. Zwischenstation*

Kaum verlegt, ist ein wissenschaftliches Werk oft schon wieder veraltet. Exegetische Erkenntnis ist besonders schnellem Verfall ausgesetzt. Bei Joseph Blenkinsopp's „History of Prophecy in Israel“ liegen die Dinge bemerkenswert anders. Der bekannte Kollege von der Notre Dame Universität in Washington D.C. hat vor fast zwei Dekaden (1980) mit umfassender Sachkenntnis nicht nur eine Zusammenfassung der damaligen Forschungsergebnisse vorgelegt, sondern darüber hinaus in seiner sensiblen Weise offene Fragen des ganzen Problemfeldes „Prophetenstudien“ aufgewiesen, beginnende Suchrichtungen herausgestellt und selbst ein auf kritische Weiterarbeit angelegtes Modell der Prophetengeschichte aufgebaut. Der Autor wußte sich schon damals auf dem Weg, er markierte bewußt eine Zwischenstation der unentwegt andauernden Prophetenexegese:

Es wäre viel leichter und sicher für den eigenen Ruf besser, die Hände von einer Gesamtdarstellung zu lassen und mit Einzeluntersuchungen zu spezifischen Texten und Problemen fortzufahren. ... Von Zeit zu Zeit fühlt sich aber jeder, der so arbeitet, genötigt, einen Schritt zurückzutreten und eine Bestandsaufnahme zu machen. Vielleicht ist ein anderes Bild zutreffender: Er muß erneut das Gesamtphänomen der Prophetie ins Visier bekommen. Die einfachste Rechtfertigung dafür, daß ich mit dem vorliegenden Buch den Berg der Prophetenliteratur erhöhe, ist daher die Auskunft, daß es als vorläufige Bestandsaufnahme gedacht ist. (7) (In der 2. Auflage fehlt der letzte „daß-Satz“, obwohl die Sache, um die es geht, in jedem Kapitel gegenwärtig ist).

Der damaligen Bestandsaufnahme folgte 1996 eine gründlich revidierte und aktualisierte 2. Auflage des vielgebrauchten Buches. J. Blenkinsopp ist auf seinem Weg konsequent weitergegangen, hat neuere Forschungsergebnisse aufgenommen, seine eigenen Fragen verstärkt, Korrekturen an seinem Geschichtsmodell angebracht und manches Detail im Gespräch mit Fachkollegen deutlicher herausgearbeitet. Er ist weiter unterwegs in der unübersichtlichen Forschungslandschaft. Und auch die Neuauflage seiner „History of Prophecy“ lädt zur Reflexion ein und gibt Anregungen für die Zukunft, eben auch, weil Mut und Kraft der Fachkollegen zu Entwürfen einer umfassenden Prophetengeschichte in den achtziger und neunziger Jahren erheblich nachgelassen haben. Nach Gerhard von Rads meisterlicher, aber natürlich auch zeitgebundener Gesamtdarstellung<sup>1</sup> hat in Deutschland nur Klaus Koch Vergleichbares gewagt.<sup>2</sup> So bietet denn die Studie von J. Blenkinsopp noch immer eine willkommene Atempause in der hektischen Einzelforschung; die Forschenden können sich des gemeinsamen Weges vergewissern. Und die deutsche Übersetzung mag über ihren Kreis hinaus manchen Interessierten den erwünschten Durchblick durch ein

<sup>1</sup> G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, Bd. 2, München 1960, <sup>10</sup>1993. Von Rads theologische Synthese ist auch eine „Geschichte der Prophetie“ in Israel; neuere Gesamtdarstellungen der Theologie oder Religionsgeschichte Israels beschränken sich auf signifikante Aspekte des Prophetischen, vgl. R. Albertz, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, Göttingen 1992.

<sup>2</sup> K. Koch, *Die Profeten*, 2 Bde, Stuttgart 1978 (<sup>3</sup>1995), 1980 (<sup>2</sup>1988); vgl. J. Luis Sicre, *Profetismo en Israel*, Estella 1992.

komplexes Forschungsgebiet erschließen. Zudem lohnt es sich, die von J. Blenkinsopp in beiden Auflagen seiner „Geschichte der Prophetie“ gegebenen Anstöße zu einer Gesamtschau des Prophetismus in Israel weiter zu reflektieren.<sup>3</sup>

## 2. Vom Wort zum Buch

Alle Probleme der Prophetenforschung sind miteinander verzahnt. Da liegt es nahe, mit dem Gegenstand zu beginnen, den wir vor uns haben, dem prophetischen Buch. Wie sind die Bücher des hebräischen Prophetenkanons, die einen Prophetenamen tragen, zustande gekommen? Welche Textgattung stellen sie dar? Zu welchem Zweck und von wem sind sie kompiliert worden? Wieviel geschichtlich authentische Nachrichten über die Person des Propheten und die Zeitumstände können sie enthalten? Wie ist der Übergang von Prophetenerzählungen in den Geschichtsbüchern zu den „Schrift“propheten zu erklären?

J. Blenkinsopp geht mit bewährter Vorsicht an die literarischen Grundprobleme heran. Er sieht in der Regel mit der traditionellen kritischen Forschung in jedem Prophetenbuch einen authentischen Kern der Überlieferung, der mehr oder weniger eng mit dem Propheten verbunden ist. Zwar haben die wenigsten Gottesboten selbst zur Feder gegriffen – Blenkinsopp ventiliert diese Möglichkeit höchstens für Jesaja –, aber sie hatten Schüler und Gefolgsleute um sich, denen am Erhalt der prophetischen Botschaft gelegen war. Sie schrieben meist schon zu Lebzeiten des Meisters dessen zukunfts offene Worte nieder und brachten mit derartigen, mehr oder weniger umfangreichen Kernsammlungen die schriftliche Überlieferung ins Rollen. Ihnen schlossen sich die Überlieferungen aller nachfolgenden Tradenten an. Wiederholt betont Blenkinsopp, daß bis etwa zum 2. Jahrhundert v.Chr. Kommentare und Aktualisierungen zu Prophetenworten noch in den vorkanonischen Text eingearbeitet wurden (z.B. 19f): Bei Jesaja: „Mindestens zwei Drittel des Textes stammen von anonymen Schülern, Sehern, Glossatoren und Auslegern des Ersten oder Zweiten Tempels“ (104). Bei Jeremia: „Was wir also im Jeremiabuch vor uns haben, ist das deuteronomistische Porträt des Propheten, und – um den Vergleich weiterzuführen – die Wiedergewinnung seines wahren Gesichts macht eine mühsame Restaurationsarbeit notwendig“ (143). An der Gestaltung von Prophetenbüchern sind mithin nach- und miteinander beteiligt: der Prophet selbst, seine Schüler, eventuell spätere Propheten, verschiedene Redaktoren oder Tradentenkreise. Der meist namentlich bekannte Erstprophet ist der Urheber; alle, die nach ihm kommen, empfangen seine Aussprüche oder reagieren kommentierend und ergänzend auf sie. Die originären Spruchsammlungen wachsen einlinig im Zeit- und Traditionsstrom (leider werden die textproduktiven Kommunikationssituationen bei kaum einem Forscher thematisiert<sup>4</sup>). Die Bücher entwickeln sich nach dieser Auffassung in einer Art Schneeballsystem.

<sup>3</sup> Vgl. auch folgende Forschungsberichte: B. Lang, Ezechiel, EdF 153, Darmstadt 1981; G.M. Tucker, 1985; Chr. Hardmeier, Jesajaforschung im Umbruch, VuF 31, 1986, 3–31; S. Herrmann, Jeremia, EdF 271, Darmstadt 1990; H. Haag, Der Gottesknecht bei Deuterojesaja, EdF 233, Darmstadt 21993; J. Jeremias, 1994.

<sup>4</sup> Ansatzweise bei N. Gottwald, *The Hebrew Bible – a Socio-Literary Introduction*, Philadelphia 1985, besser bei M. Schwantes, „Das Land kann seine Worte nicht ertragen“, Gütersloh/München 1991.

Der Schwung für die literarischen Sammlungen geht vom authentischen Prophetenwort aus. Alle nachfolgenden Zusätze oder Veränderungen aktualisieren die alte Prophetenrede für neue geschichtliche Situationen, schwingen aber ganz im Rhythmus der Urworte. Bei Blenkinsopp ist jedoch andeutungsweise jene andere Perspektive mit im Spiel, nach der Überlieferer von Prophetenworten in ihrer Kommentierungsarbeit eben auch textproduktiv wirksam waren, man vergleiche die Entfaltungen der jesajanischen Tradition (185ff; 215ff).

In neueren Untersuchungen wird nun hier und da, auch im Zuge von *reader-response*-Theorien, die Rolle und Gewichtung von Urheberwort und Wortbearbeitung neu untersucht. Erstens kommen Prophetenforscher zu der Erkenntnis, daß die redaktionellen Bearbeitungen von Spruch- oder Erzählsammlungen mindestens so stark den Aussagegehalt von Texten und Büchern bestimmen wie die authentischen Worte eines Urheberpropheten. Skeptiker gehen so weit, daß sie den Anteil an authentischen Prophetenworten sehr gering und deshalb als nicht mehr tonangebend für das fertige Buch einschätzen.<sup>5</sup> Sie kommen auf verschiedenen Wegen zu diesem Ergebnis: Literarische, formkritische, historische Beobachtungen spielen eine Rolle, entscheidend aber ist die Bewertung der theologischen Intentionen redaktioneller Bearbeitungen. Diese verraten nämlich an zentralen Stellen<sup>6</sup> die Interessen und Sichtweisen der exilisch-nachexilischen Gemeinde, nicht des monarchischen Israel. Zweitens geraten die immer wieder postulierten und höchstens spurenweise in den hebräischen Texten nachweisbaren<sup>7</sup> prophetischen Schülerkreise in Verruf. Hat es sie wirklich gegeben? Sind sie eventuell über Generationen hin die Träger der prophetischen Botschaft gewesen?<sup>8</sup>

Ein weiteres Moment kommt, wie schon angedeutet, hinzu. In der Literaturwissenschaft haben sich im letzten Jahrzehnt Theoretiker/Innen zu Wort gemeldet, die den Prozeß der Literaturwerdung und der Literaturinterpretation als zweipolig ansehen. Autoren und Hörer/Innen stehen grundsätzlich immer in einer kommunikativen Beziehung. Das von einem Urheber gesendete Wort wird von Empfängern aufgenom-

<sup>5</sup> Das Übergewicht der Redaktion in bestimmten Prophetenbüchern betonen – mit unterschiedlicher Akzentsetzung – z.B. E.W. Nicholson, *Preaching to the Exiles*, Oxford 1970 (Jeremia); H. Schulz, *Das Buch Nahum*, BZAW 129, Berlin 1973; H. Barth, *Die Jesajaworte in der Josiazeit*, BWANT 48, Neukirchen-Vluyn 1977; O. Kaiser, *Das Buch des Propheten Jesaja Kapitel 1–12*, ATD 17, Göttingen 5. Aufl. 1981; R.P. Carroll, *Jeremiah*, London 1986; J. Becker, *Ez 8–11 als einheitliche Komposition in einem pseudepigraphischen Ezechielbuch*, in: J. Lust (Hg.), *Ezechiel and His Book*, Löwen 1986, 136–150; V. Fritz, *Amosbuch, Amoschule und historischer Amos*, BZAW 185, Berlin 1989, 29–43; E. Ben Zvi, *A Historical-Critical Study of the Book of Zephaniah*, BZAW 198, Berlin 1991; K.F. Pohlmann, *Ezechielstudien*, BZAW 202, Berlin 1992.

<sup>6</sup> Die Aussagen über Bund, Erwählung, Landverheißung, Tora sind in ihrer ausgeprägten Form Erzeugnisse der Exilszeit, meistens, aber nicht ausnahmslos, der deuteronomistischen Kreise. Exemplarisch stellt das Otto Kaiser, ATD 17, 24, im Blick auf Jes 1–12 fest: „Was sich dem Forscher und Leser Stück um Stück und Schritt um Schritt mühsam enthüllt, spiegelt am Ende die innere Geschichte des nachexilischen Jerusalemer Judentums, und das Prophetenbuch selbst verdankt ihr seine heutige Gestalt.“

<sup>7</sup> Wichtig sind vor allem die Jesajajünger (Jes 8,16 usw) und der Schreiber Jeremias, Baruch. Die Jüngerschar um Elisa (2 Kön 4,38–40; 6,1–7) scheint keinen literarischen Eifer zu entwickeln. J. Blenkinsopp nimmt für jeden Propheten einen solchen Kreis an und identifiziert ihn mit der – soziologisch und anthropologisch notwendigen – *support-group* (vgl. R.R. Wilson, *Prophecy and Society*, Philadelphia 1980).

<sup>8</sup> Die „Unheilspropheten“ sind nach allgemeiner traditioneller Einschätzung eher Einzelgänger gewesen. Die Einschätzung hängt aber stark von der Beurteilung der prophetischen Funktionen ab, s.u. Nr. 4.

men und „beantwortet“. Im Hin und Her des Austauschs entstehen Texte. Das gilt besonders für antike Gebrauchstexte.<sup>9</sup>

Die drei genannten Faktoren zusammen mögen die Frage provozieren, ob es nicht angezeigt ist, die Entstehung der hebräischen Prophetenbücher als ein mehrpoliges Modell zu begreifen. Der Prophet hat – falls seine Gestalt historisch ist – durch sein Auftreten den Anlaß zur Sammlung von Sprüchen gegeben. Nach ihm sind dann aber Kommunikationssituationen entstanden (z.B. in den von Blenkinsopp oft zitierten Geschichtskatastrophen in Israel), die eigene Texte hervorgebracht haben, und zwar in Rückprojektion auf den geschichtlichen Propheten und seine Zeit. Bei den alttestamentlichen Geschichtswerken wird diese Art von literarischer Kreativität als selbstverständlich vorausgesetzt, ebenso z.B. in der Evangelienforschung. Deuten die erheblichen literarischen Tatbestände nicht darauf hin, daß Prophetentexte in einem ähnlichen, mehrschichtig kreativen Verfahren zustande gekommen sind?

Eventuell ist also eine literarische Umwertung fällig. Während in der traditionellen Forschung dem ursprünglichen prophetischen Impuls die weit überwiegende Bedeutung, sagen wir: 80% der Wirk- und Schubkraft zugemessen wurde, trauen ihm manche heutige Exegeten außerordentlich wenig, vielleicht 20% des Einflusses auf die Gestaltung der prophetischen Botschaft zu. Der Löwenanteil kreativer Momente und literarischer Wirkkräfte liegt dann auf Seiten der Tradenten und Empfänger. Und es hat dann kein kontinuierliches Überlieferungswachstum nach dem Schneeballsystem, sondern eher eine völlige Umschmelzung und Überbauung älterer Traditionen. Der Antrieb zur Sammlung besonders von prophetischen Unheilsworten wären demnach geschichtliche Katastrophen gewesen, von der Art des Untergangs Samarias oder Jerusalems. Angestoßen durch derartige fundamentale Erschütterungen hätten die Überlebenden zurückgefragt, ob es Vorwarnungen gegeben habe. Man hätte dann mühsam aus Erinnerung und Überlieferung anklagende Sprüche zusammengetragen und sie zum System prophetischer Gerichts- und Heilsansage ausgebaut. Die prophetischen Bücher böten dann im wesentlichen rekonstruierte, fiktive Vergangenheit, die einer ganz anderen Gegenwart, nämlich der Exilwirklichkeit, zu dienen hatten.<sup>10</sup>

Diese Überlegungen zielen auf die Endgestalt der prophetischen Bücher. Wenn man aber, wie in einigen jüngsten Veröffentlichungen,<sup>11</sup> konsequent nur die kanonische Letztausgabe der Prophetenbücher als interpretationsrelevant in den Blick nimmt, d.h. also die synchrone der diachronen Betrachtung vorzieht, dann ergibt sich eine ganz neue Lage. Die von der historisch-kritischen Interpretation so geschätzte (und in gewissem Sinn verabsolutierte) historische Botschaft der Propheten wird theologisch

<sup>9</sup> Vgl. zum „reader-response“-Verhalten: W. Iser, *Der implizite Leser. Kommunikationsformen des Romans von Bunyan bis Beckett*, München <sup>2</sup>1979; M. Bal, *Narratology: Introduction to the Theory of Narrative*, Toronto 1985; J. Cheryl Exum und David J.A. Clines (Hg.), *The New Literary Criticism and the Hebrew Bible*, Valley Forge 1994; T. Moi, *Sexus, Text, Herrschaft*, Bremen 1989; B. Vinken (Hg.in), *Dekonstruktiver Feminismus*, Frankfurt 1992.

<sup>10</sup> Vgl. Erhard S. Gerstenberger, *Gemeindebildung in Prophetenbüchern?* BZAW 185, Berlin 1989, 44–58. Die Verschriftung von ursprünglich spontanen, konkreten Prophetensprüchen schafft in der Tat etwas Neues, nämlich fernwirkendes, lehr- und interpretierbares Gotteswort (vgl. J. Jeremias, 1994). Wer betrieb die Verschriftung? Sicherlich Menschen, die das Eintreffen von Katastrophen erlebt hatten. „Das Wort zielt in eine nach mehreren Seiten hin offene Situation hinein und versucht, Menschen in ihrer Entscheidung zum Guten und Rechten zu beeinflussen. Der schriftliche Text kennt die Entscheidung dieser Menschen schon, und zwar als eine Entscheidung gegen das Prophetenwort“ (J. Jeremias, a.a.O. 489). Anders B. Seidel, *ZAW* 107, 1995, 51–64.

<sup>11</sup> Vgl. z.B. A. Scharf, *Die Entstehung des Zwölfprophetenbuches*, BZAW 260, 1998.

bedeutungslos gegenüber dem Zeugnis des fertigen Prophetenbuches, das einer weit vom Ursprung entfernten Zeit und bedeutend anderen sozio-kulturellen Kontexten entstammt. Einer derartigen Entgeschichtlichung des prophetischen Gotteswortes kann J. Blenkinsopp auf keinen Fall zustimmen, und jede und jeder, die oder der in Texten und Gegenwart die zeitliche Relativität ernst nimmt, wird ihm zustimmen müssen. Wir haben also bei der Einschätzung von Prophetenwort und Prophetenbuch eher die Wegstrecke insgesamt in den Blick zu nehmen, und die Forschung scheint sich zunehmend der außerordentlich komplexen Vorgänge bewußt zu werden, die bei der Ausformung der prophetischen Tradition mitgewirkt haben.

### 3. *Prophetische Rede*

Wie fügt sich die vermutete, originale prophetische Redeweise in dieses literarische Bild? Traditionelle Forschung hatte z.B. versucht, das prophetische Wort vor allem aus der Botensituation verständlich zu machen.<sup>12</sup> Bei näherem Hinsehen weisen aber schon die Rahmenformeln der überlieferten Redestücke erhebliche Differenzen auf. Anscheinend ist das urchälteste die „*ne' um jahweh*“ Markierung, die mit der Botenformel konkurriert und dann in die „Wortereignisformel“ (vor allem bei Jer und Ez) übergeht. Jedes Stadium (wenn es sich denn um eine Entwicklungstendenz handelt) setzt spezifische Vorstellungen vom Prophetischen voraus. Über die Substanz der Heils- oder Unheilsansagen herrscht ebenfalls manche Unklarheit. Sind Anklage und Urteil (Schelt- und Drohwort; Unheilsspruch mit Begründung; Schuld aufweis und Strafe o.ä.) aus dem juristischen oder kultischen Bereich herzuleiten? Blenkinsopp entscheidet sich von gewissen Bundesvorstellungen her für die „Sprache der internationalen Beziehungen“, sprich des Großkönigs gegenüber seinen Vasallen (vgl. 83f; Ausdrucksformen internationaler Verträge). Vehement lehnt er die Neigung der Formkritiker ab, aufgrund der Redegattungen die soziale oder kommunikative Rolle des Propheten bestimmen zu wollen. Homogen ist also nicht einmal das Botenformular, viel weniger noch lassen sich die vielen anderen in Prophetenbüchern auftauchenden Redegattungen auf einen Nenner bringen. – Visionsschilderungen liegen anscheinend wieder auf einer anderen Ebene, denn sie sind meistens nicht (wie ausnahmsweise in Jes 6,8) mit einem Sendewort verbunden. Und die Vielzahl von sonst in den Prophetenbüchern vorkommenden Redegattungen (Ermahnung; Belehrung; Disputation; Gebet; Hymne; Leichenlied; Weisheitsspruch; Fabel; Memorabile; Legende usw.) ist vollends nicht mit der Botensituation zu begründen. Ein Gottesbote wird nicht selbstverständlich singend oder betend daherkommen oder Spott, Belehrung, Diskussion o.ä. anbieten.

In J. Blenkinsopps Darstellung spielen die prophetischen Redegattungen keine zentrale Rolle. Er würdigt Hermann Gunkels formkritischen Neuanatz, betont aber, daß der Altmeister die Falle der späteren Gattungsforscher (kurzschlüssige Identifizierung von Redemustern mit dem sozialen Sitz im Leben) vermieden habe (25f). In der Folge geht er jedesmal auf die Besonderheiten der in einem Buch versammelten Gattungen – so weit es der Überblickscharakter seiner Untersuchung zuläßt – ein, ohne jedesmal ausdrücklich nach ihrer Authentizität zu fragen. Im übrigen ist Blenkinsopp

<sup>12</sup> Vgl. z.B. Claus Westermann, *Grundformen prophetischer Rede*, München <sup>5</sup>1978.

ganz stark an den geistigen, theologischen Traditionen interessiert, in denen sich Propheten vorfinden. Er spricht von der im 8. Jhd. bereits „well-established tradition of prophetic mediation“ (so 1. Aufl.; in der 2. Auflage: „tradition of social criticism and diatribe“, „Tradition sozialer Kritik und Anklage“, 114). Die drängende Frage nach den Institutionalisierungen dieser Tradition und den damit gegebenen Redeformen (Gattungen) bleibt jedoch unbeantwortet.

Dennoch: Mit feinem Gespür registriert J. Blenkinsopp zahlreiche Unterschiede in den prophetischen Redeweisen. So ist von Amos zu Hosea ein Wechsel zur homiletischen Sprache festzustellen (in Anlehnung an deuteronomistische Vorstellungen? 93ff), und Jesaja wird gelegentlich als Toralehrer apostrophiert (114). Ferner wandelt sich mit der Wende von der Königszeit zur königslosen Periode auch die Unheil- zur (bedingten) Heilsprophetie, sichtbar vor allem bei Deuterojesaja. Die Fürchtedich-nicht Sprüche sind zwar auch in Mesopotamien bekannt,<sup>13</sup> stellen aber eine neue Redeweise dar. Heilsprophetie ist in der vorexilischen Zeit suspekt.<sup>14</sup> In jedem Fall sind die zunehmende Typisierung der Prophetenrede als Boten- und Offenbarungsgrede, die weiterschreitende, deuteronomistische Angleichung der Propheten an das Vorbild des Mose und damit die Einführung des Tora-Auslegungsmodells Indizien für die Vereinheitlichung des Prophetenbildes seit der Exilszeit. J. Blenkinsopp nennt Dtn 13,1–5 und 18,9–22 mit vollem Recht und geradewegs einen „first sketch for a doctrine of prophecy“ (167: „den ersten Entwurf einer Lehre von der Prophetie“). Diese „Lehre“ hat Folgen für die Redeweise der Propheten: Jeremia predigt (in redaktionellen Teilen des Buches) wie in deuteronomistischen Kreisen üblich, er erfüllt ganz das an Mose orientierte Prophetenbild. Während einerseits Gestalt und Rede der Propheten auf diese Weise normiert werden, könnte andererseits die Vielfalt der sonst verwendeten Redegattungen ein Zeugnis für Kreativität und Produktivität von Redaktoren und Gemeinden sein, welche die Prophetenbücher in ihren Versammlungen benutzten.<sup>15</sup> Jedenfalls – so könnte man sagen – ist die Einheit von Redemuster und prophetischer Funktion verlorengegangen (oder hat nie existiert), weil „Prophetie“ vielgestaltig war und weil die Redegattungen z.T. erst aus der Rückschau und für ein gedachtes, eventuell nach dem Vorbild von Gemeindeleitern, Toralehrern oder levitischen Sängern konstruiertes Prophetenamt gestaltet worden ist. Die mögliche Erzähl- oder Lehrgattung „Berufungsbericht“<sup>16</sup> oder die zahlreichen liturgischen Texte der Prophetenbücher lassen sich vielleicht ebenfalls am besten als Gemeindebildungen begreifen.

#### 4. Die Prophetengestalt

Zur literarischen Analyse und Gattungsbestimmung gehört die Untersuchung der Prophetenbiographien und des Rollenverständnisses hinzu. Fast alle Kenner der Ma-

<sup>13</sup> Vgl. A. Malamat, *Mari and the Early Israelite Experience*, Oxford 1989, 79–96.

<sup>14</sup> Das gilt trotz S. Herrmann, *Die prophetischen Heilserwartungen im Alten Testament*, Stuttgart 1965.

<sup>15</sup> Für z.B. den Visionsbericht B.O. Long, *Reports of Visions Among the Prophets*, JBL 95, 1976, 363–365.

<sup>16</sup> Sie hat redaktionellen, legitimatorischen Charakter, vgl. z.B. S. Herrmann, *Jeremia*, BKAT XII, Neukirchen Vluyn 1986, 49f.

terie sind sich einig, daß wir über Leben und Person der israelitischen Propheten wenig oder gar nichts wissen können, und J. Blenkinsopp betont diese Tatsache wiederholt. Die scheinbare Ausnahme ist Jeremia, über den in der Vergangenheit wahrhaftige Biographien (und Romane) geschrieben worden sind.<sup>17</sup> J. Blenkinsopp ist, wie schon erwähnt, sehr viel skeptischer. Aus dem dtr biographischen Material und den – vielleicht echten – „Konfessionen“ läßt sich seiner Meinung nach kein individuelles, kohärentes Lebensbild erstellen. Noch viel weniger ist das bei den anderen namentlich bekannten Propheten der Fall. Meistens verschwinden ihre Figuren hinter der kumulativ gewachsenen oder komponierten Botschaft. – Mit dem Fortschreiten der Prophetengeschichte wird die Aufgabe, authentisch Persönliches aus den Büchern herauszudestillieren, nur immer schwieriger. Von Haggai, Sacharja, Maleachi als Personen wissen wir gar nichts mehr, und ihre „echten“ Sprüche sind deshalb untrennbar in ein Geflecht von Nach- und Weiterbildungen hineinverwoben (198ff).

Wenn Blenkinsopp auch das Einzelleben der Propheten als unerreichbar ansieht, so will er doch auf Typisierung und Individualität der auftretenden Propheten nicht verzichten. Im Strom der Geschichte und in den Umbrüchen der Gesellschaft sind verschiedene Mittlertypen zu erkennen (Kriegspropheten oder Nasiräer [Derwische], Mantiker, Kultpropheten, Hofpropheten, Oppositionspropheten, vgl. z.B. 52ff). Sie fließen in den deuteronomistischen Typ des Jahwe-Wort-Propheten zusammen. Jedes prophetische Buch läßt darüber hinaus ein bestimmtes persönliches Profil der Verkündigung durchscheinen. Im günstigsten Fall kann man einzelne Züge der Gottesboten wahrnehmen, wie bei Ezechiel, der aus unserer Sicht krankhaft wirkt, aber dem Muster des antiken Ekstatikers entspricht. Oder wie bei Jesaja, dessen politisches Engagement hervorsteht, und bei Micha, der in den ersten, authentischen Kapiteln als ein gegen die Hauptstadt aufbegehrender Provinzler erkennbar ist.

Die Individualität der Propheten, ihre persönlichen Erfahrungen, sind Blenkinsopp bei weitem nicht so wichtig wie die Kontinuität, der Traditionsstrom, in dem sie sich (bewußt?) bewegen. Hier liegt für ihn der Hauptansatzpunkt seiner ganzen Interpretation: Seit dem 9. Jahrhundert gibt es – wie die meisten Prophetenforscher annehmen – eine Kette von prophetischen Mittlern, die trotz der fragmentarischen Überlieferung und trotz verschiedener Typenzugehörigkeit ein Ganzes bilden (8ff u.ö.). Blenkinsopp nennt dieses Kontinuum die „prophetic tradition“ (8), „tradition of prophetic preaching“ (10), „tradition of prophetic mediation“ (114) oder ähnlich. Ohne sie gäbe es keine „Geschichte der Prophetie“. Jeder darin Berufene weiß sich in diese Tradition hineingestellt, auch wenn sie nicht geradlinig und lückenlos dokumentiert vorliegt.

Die Schwierigkeiten, die solcher vereinheitlichenden (ist sie im Grunde doch eine Form von „kanonischer“<sup>18</sup> Lektüre?) Interpretation entgegenstehen, sind Blenkinsopp nicht verborgen. Es gibt wenig oder gar keine ausdrücklichen Querverweise und

<sup>17</sup> J.P. Hyatt, *The Book of Jeremiah: Introduction and Exegesis*, IB V, 1956, 777–1142; Sh. Blank, *Jeremia. Man and Prophet*, Cincinnati 1961. Vgl. S. Herrmann, *Jeremia. Der Prophet und das Buch*, EdF 271, Darmstadt 1990; ders., *Jeremia*, BKAT I, 1986ff, K. Seybold, *Der Prophet Jeremia: Leben und Werk*, Stuttgart 1993.

<sup>18</sup> Vgl. B.S. Childs, *Introduction to The Old Testament as Scripture*, London 1979, 305–498; J. Blenkinsopp, *Prophecy and Canon*, Notre Dame 1977. Die chronistische Instrumentalisierung der Propheten zeigt gut J. Kegler, *Prophetengestalten im Deuteronomistischen Geschichtswerk und in den Chronikbüchern*, ZAW 105, 1993, 481–497.

Bezugnahmen in den Prophetenbüchern selbst auf Amtsvorgänger und Amtskollegen. Hosea und Amos müßten sich eigentlich gekannt haben. Aber erst minutiöse Analyse der Texte aus unserer Sicht und unter der Hypothese, daß beide (oder ihre Schülerkreise) miteinander in Kontakt gestanden hätten,<sup>19</sup> kann die Berührung der Gedanken und Inhalte nachweisen. Jesaja und Micha waren angeblich Zeitgenossen. Aber sie reden völlig konträr, zumindest, was das unmittelbare Schicksal Jerusalems angeht. Jeremia soll sich „in der Kontinuität der Prophetie“<sup>20</sup> gewußt haben. Aber außer dem berühmten Hinweis auf Micha in Jer 26,18 lassen sich kaum Spuren von Anlehnungen an frühere Kollegen nachweisen. Vielmehr grenzt sich das Buch Jeremia eher gegen unliebsame gleichzeitige Propheten ab und zeichnet überwiegend das – so Blenkinsopp – deuteronomistische Bild des Toraauslegers (135ff). Nimmt man diese Erkenntnis ernst, so muß man sich auf der Linie unseres Autors fragen, ob nicht die gesamte Konstruktion einer prophetischen Kette, einer Amtssukzession von kontinuierlichen Wortüberbringern, die vor der großen Katastrophe warnten, nicht ein dtr bzw. sonst ein exilisch-nachexilisches Theologumenon sein kann. Oder anders gefragt: Wer hat die Vorstellung von einer kontinuierlichen prophetischen Tradition in Israel (die aus den Texten schwer zu belegen und im Alten Orient völlig unbekannt ist) geschaffen? Wessen theologischen Interessen dient sie? Wie ist es zu der Vereinigung der so unterschiedlichen mittlerischen Phänomene, die in den hebräischen Schriften unverbunden nebeneinander stehen,<sup>21</sup> unter dem Oberbegriff *nabi* gekommen? Seit wann kann der Prophetentyp „Übermittler des Jahwe-Wortes“ nachgewiesen werden? Unterliegen die „vorderen“ Prophetengestalten von Samuel bis Hulda nicht allesamt dem schweren Vorbehalt, den J. Blenkinsopp so äußert:

Unsere Kenntnis der frühen Prophetie beruht hauptsächlich auf dem dtr Geschichtswerk (Jos bis Kön); der Pentateuch und das chr Geschichtswerk steuern kleinere Informationen bei. Weil diese Werke in Auswahl und Darstellung der Ereignisse von theologischen Zielen geleitet sind, sind unsere Daten notwendigerweise fragmentarisch und unvollständig. (53)

Wir müßten fragend hinzufügen, ob nicht die dtr (oder eine vergleichbare) Konstellation der immer wieder vergeblich gesandten prophetischen Jahwe-Knechte für jene Zeit ein wesentliches kreatives Element auch bei der erzählerischen Darstellung der vorderen Einzelpropheten gewesen sein kann. Und bei den „hinteren“ oder „späteren“ Propheten des hebräischen Kanons hat doch – wie Blenkinsopp oft genug herausstellt – die spätere Redaktion in der Exilszeit ebenfalls formend eingegriffen. Die derart vielfach beobachtete Zusammenfassung, Neudeutung, Systematisierung prophetischer Überlieferungen, die im Ergebnis ganz andere Dimensionen und Inhal-

<sup>19</sup> Vgl. J. Jeremias, Am 8,4–7 – ein Kommentar zu 2,6f, in: W. Gross u.a. (Hg.), Text, Methode und Grammatik, St. Ottilien 1991, 205–220; ders., Der Begriff ‚Baal‘ im Hoseabuch und seine Wirkungsgeschichte, in: W. Dietrich und M. Klopfenstein (Hg.), Ein Gott allein? OBO 139, Fribourg/Göttingen 1994, 441–462; O.H. Steck, Prophetische Prophetenauslegung, in: H.F. Geißler u.a. (Hg.), Wahrheit der Schrift – Wahrheit der Auslegung, Zürich 1993, 198–244.

<sup>20</sup> G.C. Macholz, Jeremia in der Kontinuität der Prophetie, in: H.W. Wolff (Hg.), Probleme biblischer Theologie, München 1971, 306–334; R. Albertz, Jer 2–6 und die Frühzeitverkündigung Jeremias, ZAW 94, 1982, 20–47.

<sup>21</sup> J. Blenkinsopp betont gelegentlich mit Recht, daß unterschiedliche mittlerische Funktionen nicht einfach auf eine Person zu projizieren sind: Samuel kann nicht „Wahrsager“ und „Oppositionsprophet“ sein (57: „Es ist unwahrscheinlich, daß Samuel gleichzeitig beide Rollen ausfüllte.“).

te aufweist als ältere, nur auf die Augenblickssituation bezogene Einzelsprüche,<sup>22</sup> läßt zunächst die Vermutung aufkommen, daß sie aufgrund bestimmter Geschichtssituationen und theologischer Vorstellungen die Kontinuität der Prophetie erst geschaffen hat. Dann wäre das späte, vereinheitlichende Bild des Propheten als predigender Jahwe-Wort-Verkündiger eine umfassende Klammer für ältere Überlieferungen. Für eine solche Vermutung spricht, wie gesagt, der Aussagebefund unserer Quellen, aber auch die allgemeine Erkenntnis, daß Kontinuitäten in Geschichtsverlauf, Amtsfolge, Gotteshandeln mit einer gewissen Notwendigkeit erst im Nachhinein wahrgenommen und geschaffen werden können. Jedenfalls ist es eine Aufgabe für die Prophetenforschung, sich mit der These der rückwirkenden Systematisierung prophetischer Tradition auseinanderzusetzen. Der Hinweis auf ein angeblich in den Texten nachzuweisendes Bewußtsein verschiedener Propheten, in der Kontinuität eines Amtes zu stehen, genügt allein noch nicht. Der gemeinsame Amtsnenner läßt sich auch schwerlich über die Sozialkritik oder das intellektuelle Dissidententum herstellen.

### 5. Kultprophetie?

Wie ist das „prophetische Amt“ inhaltlich zu definieren? Hat es Wandlungen, Verschiebungen in der Sendung und Beauftragung der Propheten gegeben? J. Blenkinsopp teilt die Unsicherheit der Forschung. Einerseits sind die Propheten hier und da als spontane und radikale Kritiker an bestehenden Verhältnissen (gesellschaftlicher, politischer, kultischer Art) zu erkennen. Ihr inspiriertes, von Jahwe initiiertes Auftreten setzt institutionelle Unabhängigkeit und persönliche Beweglichkeit voraus. Amos wird gegen seinen Willen aus der Alltagsbeschäftigung herausgeholt und muß „weissagen“, d.h. im Zusammenhang (vgl. Am 3,6.8; 7,10–13) doch wohl, Unheil verkündigen. Er kann sich nach der Überlieferung mit keiner Autorität absprechen, niemandes Schutz einfordern, im Namen keiner bestehenden Norm oder Sitte auftreten (oder doch? Wie steht es um die Bindung an das Sippenethos? Oder alte Gottesrechtssetzungen?).

Auf der anderen Seite scheinen manche Propheten eine besondere Affinität zum Gottesdienst Israels – was immer damit gemeint sein kann – gehabt zu haben (man vergleiche das sogenannte Fürbitteamt des Amos oder Jeremia, den Verkündigungsort „Tempel“, manche kultische Redegattung, angefangen mit den Hymnenfragmenten des Amos bis zum „Entwurf der heiligen Tempelgemeinschaft“ bei Ezechiel, dem Tempelbauaufruf des Haggai und den Nachtgesichten des Sacharja). Diese Nähe zum (Jerusalem) Heiligtum ist früh aufgefallen und hat die Diskussion um die Kultprophetie in Gang gebracht, die zu keinem schlüssigen Ende kommen kann.<sup>23</sup> Denn so

<sup>22</sup> Vgl. J. Jeremias, 1994, 491: Das Prophetenwort „muß ... allerdings in eine neue Zeit hinein ‚übersetzt‘ werden ...: Es muß mit ihm sozusagen das gleiche geschehen, was wir mit ihm heute in der Predigt und im Unterricht tun“. Eine solche „Übersetzung“ ist aber in der Regel eine vor der jeweiligen Gegenwart zu verantwortende Neuschaffung. – H. Utzschneider, Die Schriftprophetie und die Frage nach dem Ende der Prophetie, ZAW 104, 1992, 377–394, plädiert für eine Prophetie, „die sich nicht primär in Personen ... darstellt ..., sondern in Texten ...“ (a.a.O. 379).

<sup>23</sup> Vgl. A.R. Johnson, The Cultic Prophet in Ancient Israel, Cardiff<sup>2</sup>1962; J. Jeremias, Kultprophetie und prophetische Gerichtsverkündigung, WMANT 35, Neukirchen-Vluyn 1970. Auch Jere-

sehr Einzelfälle von Kritik aus einem etablierten gesellschaftlich/religiösen Bindungsverhältnis heraus denkbar sind, so ist eine institutionelle und über Jahrhunderte anhaltende Frontstellung von Amtsträgern gegen die eigene Organisation sehr unwahrscheinlich. Der Satz: „Man sägt den Ast nicht ab, auf dem man sitzt“ ist zwar in konkreten Situationen möglicherweise nur zu 90% gültig: Mitglieder einer gesellschaftlichen Schicht oder Gruppierung können unter gewissen Bedingungen auch intern gegen die eigenen Interessen rebellieren (vgl. R.R. Wilsons „central prophets“, u. Nr. 6). Im statistischen Längsschnitt allerdings wird der Satz allemal gelten. Die Lösung des Problems lag bisher darin, daß man den Propheten – meist im zeitlichen Nacheinander – beide Funktionen, das spontane Aufbegehren gegen und das mittlere Eintreten für die Gesellschaft (und im Ernstfall: gegen und für den Kultbetrieb) zugeschrieben hat.

J. Blenkinsopp sieht das Dilemma der Ämterdefinitionen, die sich gegenseitig ausschließen. Die kultische Bindung der Prophetie ist für ihn eine (vorisraelitische) Wurzel – neben der sogenannten Kriegsprophetie (52f) –, von der sich israelitische Wortvermittlung löst, zu der sie aber in der Spätzeit zurückkehrt (226f)! Die „beamteten“ Kultpropheten sind erst in unserem Jahrhundert wiederentdeckt worden, vor allem durch S. Mowinckel und seine Schüler. Bei vorsichtiger Einschätzung ist der Tempel mindestens teil- und zeitweise Operationsbasis für Propheten gewesen, wie auch die Mari-Texte beweisen.<sup>24</sup> Der vom Deuteronomisten ausgemalte Anfang der Prophetie (Samuel; 1 Sam 3f) ist ebenfalls an den Tempel (von Silo!) verlegt, während die Erzväter der charismatischen Richtung, Elia und Elisa, eher aus dem kriegesischen Mantikertum kommen. Die Schriftpropheten aber haben mit beiden Ursprüngen wenig zu tun. Sie stehen zunächst der etablierten Tempelprophetie kritisch bis feindlich gegenüber (vgl. Amos; Jesaja; Micha; Jeremia, bei Blenkinsopp 84ff; 114; 101; 149f). In ihren Augen sind die Kultpropheten professionelle Heuchler, Lügner und Verführer, denen der echte Gottesauftrag abgeht. Blenkinsopp relativiert die Verdikte und gebraucht für die Opponenten der „freien“ Propheten Adjektive wie „professionell“, „zentral“ (soziologischer Terminus vgl. unten Nr. 6), „offiziell“, „öffentlich“, „optimistisch“ usw. Für ihn ist offensichtlich das Gottesverhältnis des Propheten, nicht sein Status in der Gesellschaft, entscheidend. Denn von den späteren Schriftpropheten erweisen sich doch bei näherem Zusehen einige als ursprüngliche oder bleibende Angehörige des Tempelpersonals: Zephanja, Nahum und Habakuk, Obadja, Ezechiel und seine Schule (172f; hier spricht Blenkinsopp zum ersten Mal von der „Re-Absorption“ der Prophetie in die Priesterschaft: 174f), Deuterocesaja, Haggai, Sacharja, Maleachi. Das ist – trotz des geringeren Umfangs der Textüberlieferung im Vergleich zu den kritischen Randpropheten – eine stattliche Aufzählung, welche den Gedanken einer Rückkehr freier in die institutionalisierte Prophetie relativiert (vgl. 226ff). Immerhin sind aber auch Propheten, die dem Gottesdienst nahestehen, durchaus kritische Mahner und Warner der Gemeinde (vgl. Zephanja, Habakuk, Ezechiel, Deuterocesaja, Haggai, Sacharja, Maleachi). Der Kreis schließt sich für Blenkinsopp in der persischen Zeit, nach der Neueinweihung des Tempels. Das Heiligtum wird zum schlechthinnigen Machtzentrum in Juda. Die Machthaber möch-

---

mias konstatiert die Unvereinbarkeit der Berufsbilder: Es „spricht alles gegen die Annahme, daß Kultpropheten auch Gerichtsworte gegen Israel als ganzes gesprochen haben“ (a.a.O. 196).

<sup>24</sup> Vgl. Abraham Malamat, 1989.

ten auch die Prophetie kontrollieren; sie geraten in Konflikt mit eschatologisch gestimmten Minderheiten, die ihrerseits die Mehrheit denunzieren (215ff). Auch aus dieser Sicht hinterläßt die vom Kult dominierte Kreisform der Prophetengeschichte tiefgehende Fragen. Ist die These von der Wiederaufnahme der Prophetie in den Kult vielleicht doch ein in die Texte eingetragenes Modell, das die Entstehung von kultischen *und* prophetischen Texten in Gemeindegottesdiensten verdeckt?

Blenkinsopp fügt noch eine weitere Dimension hinzu, die manchen Prophetenforschern entgeht oder von ihnen nur gering eingeschätzt wird: Die Propheten werden spätestens seit dem Exil in das Kleid des Toralehrers und -bewahrsers gesteckt. In Dtn 13,1–5 und 18,9–22, so sahen wir schon, bringt der Deuteronomiker „a first sketch for a doctrine of prophecy“.

Echte Prophetie ist am Sinai/Horeb als Antwort Gottes auf die Bittes des Volkes um Wortvermittlung entstanden. Darum wird sie nach dem Vorbild des mosaischen Dienstes gezeichnet. D.h. aber, Prophetie ist wesentlich mit Bund und Gesetz befaßt. (167f)

Damit sind drei im hebräischen Kanon vorkommende Prophetenmodelle angesprochen. Wie weit das letztere die angebliche Reintegration des Prophetischen voraussetzt oder fördert, müßte untersucht werden. Wir haben uns zunächst mit dem kultprophetischen Modell auseinanderzusetzen. Die gegenwärtige Forschung schwankt und tendiert uneinheitlich. Daß es in den altorientalischen Religionen und in Israel Gottesmitteilungen an heiliger Stätte, Visionen und Botschaften von Gottheiten auch für Tempelangestellte gegeben hat, ist klar. Inhalt und Adressaten von solchen göttlichen Kommunikationen sind nach Situation und gesellschaftlicher Organisation verschieden. Das Bild des Heilspropheten, der die Feinde Israels und Jahwes verdammt, will schlecht zu dem Unheilsansager für Israel und Juda passen. Sollte eine solche Selbstkritik auf göttlichen Befehl im Raum der zentralen Gottesverehrung möglich gewesen sein?<sup>25</sup> Sollte man gar an organisierte Oppositionsgruppen im niederen Klerus, etwa bei den Leviten, denken?<sup>26</sup> Die Fragen bleiben jedoch: Wie lassen sich die auf Dauer angelegte, durch rituelle Handlungen gemeinschaftssichernde Funktion des Kultes und die spontanen, punktuellen, ursprünglich gar nicht auf „ganz Israel“ abgestellten Schuldaufweise der Prophetensprüche miteinander vereinbaren? Wenn Fürbitte eine Funktion des Tempelpropheten ist, kann sie es auch für den gottgesandten Unheilsankündiger werden? Für die kultisch verankerte Prophetie ließe sich eine Kontinuität des Amtes, der Rituale und der Institutionen gut vorstellen. Ist das auch für die Gerichtspropheten möglich? Welchen Kult für welche Gemeinschaft setzen wir eigentlich bei der Postulierung von Kultpropheten voraus? Die häufig als „kultprophetische Psalmen“ bezeichneten Texte (Ps 12; 14; 50; 75; 81; 82; 95) stammen jedenfalls aus sehr unterschiedlichen rituellen und gesellschaftlichen Zusammenhän-

<sup>25</sup> Vgl. Jörg Jeremias, Kultprophetie und Gerichtsverkündigung in der späten Königszeit, Neukirchen-Vluyn 1969: Bei grundsätzlicher Verschiedenheit von Kult- und Unheilspropheten gibt es bei den ersteren, beamteten Tempelangestellten in der Spätzeit eine liturgische Anklage von Übeltätern, die sich jedoch von den Gerichtsworten der „freien“ Propheten gegen ganz Israel deutlich unterscheidet, z.B. a.a.O. 176ff.

<sup>26</sup> Vgl. R. Albertz, Religionsgeschichte Israels, ATD Erg. Bd. 8, Göttingen 1992, 343–347; 525–529; 611f u.ö.

gen und können nur zum Teil für den nationalen Großkult in Anspruch genommen werden.<sup>27</sup>

Möglicherweise haben wir es bei der „Kultprophetie“ mit einem Scheinproblem zu tun. Die späten alttestamentlichen oder frühjüdischen Theologen schufen das prophetische Einheitsbild nach Maßgabe ihrer Vorstellungen von der Verkündigung des Gotteswillens in der Geschichte. Dieses Einheitsbild ist für das Verständnis der Spätzeit und des Endtextes der Prophetenbücher sehr wichtig. Bei der geschichtlichen Analyse jedoch könnten wir Kultprophetie als eine normale Funktion des Gottesdienstes betrachten. Wir brauchen sie nicht unter einen Oberbegriff von Unheilsverkündigung, Sozialkritik oder Dissidententum zu zwingen. Kultische Vermittlung der Gottesgegenwart ist ureigenste Sache des Gottesdienstes.

### 6. *Prophet und Gesellschaft*

In der amerikanischen Forschung wird die Frage nach der gesellschaftlichen Verwurzelung der Propheten seit Jahrzehnten verhandelt, dazu hat besonders die Monographie von Robert R. Wilson, *Prophecy and Society* beigetragen.<sup>28</sup> Diese grundlegend neue Perspektiven eröffnende Studie ist in Deutschland kaum zur Kenntnis genommen, geschweige denn rezipiert worden. Wie viele andere amerikanische Prophetenforscher geht auch J. Blenkinsopp auf die Ergebnisse Wilsons ein, lehnt nur die Unterscheidung einer nordisraelitischen (ephraimitischen) und jüdischen Prophetie ab. Für ihn bleibt die allgemeine, soziologische Betrachtungsweise wichtig, die Amt und Funktion wie auch Ausbildung und gesellschaftliche Akzeptanz von Prophetengestalten deuten soll.

Nach R.R. Wilson – er nimmt dabei auch Anregungen Max Webers auf – braucht jeder Prophet irgendeine „support-group“, eine Gruppe von Menschen, in die er eingebunden ist und die ihn unterstützt. Reine Einzelgänger existieren nur in der Fiktion, sie sind das Produkt des Leidensdruckes späterer Tradenten (vgl. Elia: „ich allein bin übriggeblieben ...“, 1 Kön 19,10). Ohne einen gesellschaftlichen Resonanzboden kann nämlich prophetische Verkündigung weder geschehen noch überdauern. Aufgrund biblischer Zeugnisse und anthropologischen Vergleichsmaterials unterscheidet Wilson zwei Möglichkeiten der gesellschaftlichen Verwurzelung. Der Prophet ist entweder eine Randgruppenfigur, welche die Klagen der Marginalisierten gegen die herrschende Elite aufnimmt und artikuliert, oder er gehört selbst zur „zentralen“ Bevölkerungsgruppe und wendet sich im Einzelfall von innen heraus gegen die Machthaber bzw. – das wäre die Regel – er unterstützt die bestehenden Herrschaftsverhältnisse.

Wichtig ist, daß mit dieser soziologischen Betrachtung, die weithin mit anthropologischen Daten gestützt wird, eine neue Sicht der Prophetie zur Geltung kommt. Nicht das offenbarte und zu übermittelnde Gotteswort an sich wird zum Kriterium für den Propheten und die Prophetie – es entzieht sich der wissenschaftlichen Analyse –,

<sup>27</sup> Vgl. E.S. Gerstenberger, Psalm 12: Gott hilft den Unterdrückten. Zum Thema: Kultprophetie und soziale Gerechtigkeit in Israel, in: B. Jendorf, G. Schmalenberg (Hg.), *Anwalt des Menschen*, Gießen 1983, 83–104.

<sup>28</sup> Robert R. Wilson, *Prophecy and Society*, Philadelphia 1980. Die Übersetzungsrechte für dieses wichtige Prophetenbuch sollen seit vielen Jahren ungenutzt bei einem deutschen Verlag liegen.

sondern die gesellschaftlichen Verhältnisse und die sozialen Bedingungen dienen als Raster für das Phänomen des Prophetismus. J. Blenkinsopp zeigt allerdings, daß sich die Offenbarungs- und die Sozialperspektive nicht unbedingt ausschließen müssen. Aber die gesellschaftliche Betrachtung ist weniger vorbelastet, sie läßt sich im direkten Zugriff behandeln und eröffnet gute, überraschend neue Interpretationsmöglichkeiten.

Mir scheint, daß an dieser Stelle durch die amerikanischen Kollegen eine verheißungsvolle Fragerichtung aufgezeigt ist. Wie sind die Propheten Israels in ihrer Gesellschaft verwurzelt gewesen? Welcher Anteil ihrer Verkündigung läßt sich aus den gesellschaftlichen Verhältnissen erklären? Um mit Blenkinsopp zu reden: Es entstehen

... einige interessante neue Fragen, die weiter studiert und diskutiert werden müssen. Es geht dabei u.a. um das Wesen und das Ausmaß des sozialen Rückhaltes, der für eine Mittlertätigkeit dieser Art benötigt wird, weiter um die gesellschaftlichen Zustände (Sozialstreß; politische Krisen; Gesetzlosigkeit), unter denen gewisse Arten ‚prophetischer‘ Aktivität sich zu entfalten pflegen, und die Rolle, welche die Gesellschaft allgemein oder ein begrenzter Ausschnitt der Gesellschaft in jenem Prozeß spielen, durch den ein einzelner die Funktion eines Mittlers übernehmen kann. (41)

J. Blenkinsopp weiß um die Kargheit der zuverlässigen Informationen, wenn es um die gesellschaftliche Lokalisierung der Propheten geht. Dennoch hält er an der Notwendigkeit fest, den Versuch einer solchen Ortsbestimmung zu wagen (38ff). Neben der schon genannten Kult- und Hofprophetie sieht er in den ekstatischen Randgruppen bzw. derwischartigen Orden ebenso wie bei Micha Beispiele für periphere Mittlertypen. Nach der Eroberung Judas durch die Babylonier ändern sich die soziopolitischen Verhältnisse tiefgreifend; davon bleibt auch das Prophetentum nicht unberührt (154ff). Die Verelendung von großen Bevölkerungsteilen (erhöhte Abgaben; wirtschaftliche Ausbeutung durch Großmächte usw.) führt schließlich zu messianischen Bewegungen. Die fehlende Ordnungsmacht einer autochthonen Zentralverwaltung und die vorrangige Bedeutung des religiösen Bekenntnisses begünstigen die Polarisierung von religiösen Gruppierungen in der jüdischen Religionsgemeinschaft (215ff). Zunehmende Fixierung auf die Heiligen Schriften und ihre Auslegung (einschließlich der Prophetenexegese!) lassen auch die Defizite der Prophetie erkennen und produzieren Neuinterpretationen, Verlagerung auf Toraverkündigung und weisheitliche, ironische Fundamentalkritik (Jona!) am Sendbotenmodell überhaupt (243ff).

Insgesamt steht J. Blenkinsopp der soziologisch-anthropologischen Untersuchung des Phänomens der Prophetie sehr aufgeschlossen gegenüber. Die Prägung der Gottesbotschaft geschieht nach seiner Ansicht teilweise durch die gesellschaftliche Umgebung und zum anderen Teil durch die persönliche Gottesbegegnung. – Es hat zaghafte, meist punktuelle Versuche auch in Deutschland gegeben, den sozialen Hintergrund zu erhellen, z.B. beim Propheten Amos.<sup>29</sup> Eine umfassende sozialwissen-

<sup>29</sup> Vgl. K. Koch, Die Entstehung der Sozialkritik bei den Propheten, in: H.W. Wolff (Hg.), Probleme biblischer Theologie, München 1971, 236–257; M. Fendler, Zur Sozialkritik des Amos, EvTh 33, 1973, 33–53; W. Schottroff, Der Prophet Amos, in: ders. und W. Stegemann (Hg.), Der Gott der kleinen Leute Bd. 1, München, Gelnhausen 1979, 39–66; Chr. Hardmeier, Die jüdische Unheilprophetie, Der altsprachliche Unterricht 26, 1983, 20–44; B. Lang, Prophetie und Öko-

schaftliche Prophetentheorie fehlt indessen. Deutsche Forschung scheint sich immer noch eher mit den literarischen und psychologischen als mit den gesellschaftlichen Phänomenen zu beschäftigen.<sup>30</sup> Sind theologische Bedenken Grund für solche Zurückhaltung? Befürchten Prophetenforscher, die Einzigartigkeit, Geschichtlichkeit, Individualität der Propheten zu verwässern, wenn sie die gesellschaftliche Bedingtheit der Gottesboten in ihre Überlegungen und Interpretationen mit einbeziehen? J. Blenkinsopp berücksichtigt beispielhaft sowohl die anthropologischen und gesellschaftlichen Wirklichkeiten als auch die individuelle Gotteserfahrung von Propheten und Überlieferern. Nur im Zusammenspiel der Perspektiven wird sich weitere Erkenntnis über Werden und Wesen israelitischer Prophetie gewinnen lassen. Die volle Einbeziehung der sozialgeschichtlichen Komponenten ist in jedem Falle ein Desiderat der Forschung, dem in Deutschland erst noch Anerkennung verschafft werden muß.

### 7. Altorientalische Parallelen

Die Neuansätze in der Prophetenforschung können in jeder Hinsicht – literarisch, phänomenologisch, auch theologisch – durch Paralleltexte aus dem Alten Orient, sowohl aus Ägypten als auch aus Mesopotamien, gestützt und korrigiert werden. Seit langem sind prophetische Erscheinungen verschiedenster Art aus den Nachbarkulturen Israels bekannt. In den letzten Jahrzehnten ist die wissenschaftliche Beschäftigung mit der altorientalischen Prophetie deutlich angestiegen.<sup>31</sup> J. Blenkinsopp nimmt voll an dieser Entwicklung teil. Er rechnet mit dem gesamtorientalischen Phänomen des prophetischen Mittlertums, das nach seiner Meinung die Prophetie in Israel maßgeblich beeinflußt und mitgestaltet hat, und bemüht sich, die altorientalische Erforschung prophetischer Phänomene im Blick zu halten.

Die Analogien und Besonderheiten altorientalischer Prophetie in den verschiedenen

---

nomie im alten Israel, in: G. Kehrer (Hg.), „Vor Gott sind alle gleich“, Düsseldorf 1983, 53–73; H.W. Wolff, Dodekapropheten 2, BKAT XIV,2, Neukirchen-Vluyn 3. Aufl. 1985; H. Weippert, Amos. Seine Bilder und ihr Milieu, in: dies. u.a. (Hg.), Beiträge zur prophetischen Bildsprache in Israel und Assyrien, OBO 64, Fribourg, Göttingen 1985, 1–29; E. Zenger, Die eigentliche Botschaft des Amos, in: E. Schillebeeckx (Hg.), Mystik und Politik, Mainz 1988, 394–406; G. Fleischer, Von Menschenverkäufern, Baschanskühen und Rechtsverdrehern, BBB 74, Bonn 1989; H. Reimer, Richtet auf das Recht!, SBS 149, Stuttgart 1992.

<sup>30</sup> Vgl. Überblicksrezensionen in ThR o.ä. seit 1980, z.B. J. Jeremias, Grundtendenzen gegenwärtiger Prophetenforschung, EvErz 36, 1984, 6–22; Chr. Hardmeier, Stehen wir vor einem Umbruch in der Jesajaforschung?, VuF 31 (1986/1), 3–31; siehe auch oben Anm. 3.

<sup>31</sup> Die Veröffentlichungen des Archivs von Mari haben entscheidenden Anteil an dieser Entwicklung, vgl. F. Ellermeier, Prophetie in Mari und Israel, ThOA 1, Herzberg 1968; A. Malamat, Mari and the Early Israelite Experience; E. Noort, Untersuchungen zum Gottesbescheid in Mari. Die „Mariprophetie“ in der alttestamentlichen Forschung, AOAT 202, Neukirchen-Vluyn 1977; M. Weippert, Assyrische Propheten der Zeit Asarhaddons und Assurbanipals, in: F.M. Fales (ed.), Assyrian Royal Inscriptions. New Horizons in Literary, Ideological, and Historical Analysis, 1981, 73–115; ders., Aspekte israelitischer Prophetie im Lichte verwandter Erscheinungen des Alten Orients, in: Ad bene et fideliter seminandum. FS KH. Deller, hg. v. G. Mauer und U. Magen, AOAT 220, 1988, 237–319; A. Schmitt, Prophetischer Gottesbescheid in Mari und Israel, BWANT 114, 1982; M. de Jong Ellis, Observations on Mesopotamian Oracles and Prophetic Texts, JCS 41, 1989, 127–186; I. Starr (Hg.), Queries to the Sungod: Divination and Politics in Sargonid Assyria, Helsinki 1990.

Nachbarkulturen Israels sind literarisch und archäologisch weiter zu untersuchen. Die Menge relevanten Materials ist überwältigend. Sie vergrößert sich ständig. Literarisch liegen in Mesopotamien (Mari) die engsten Übereinstimmungen mit israelitischer Wortvermittlung vor. Die ägyptischen Texte stellen eigene Gattungen dar (Königsnovelle etc.). Das (priesterliche) Orakel wiederum scheint eine ganz besondere, mit Divination und Opferschau verbundene Angelegenheit zu sein. Altorientalische Kulturen kennen eine beträchtliche Zahl von verschiedenen Mittelertypen institutionell gebundener und „freiberuflicher“ Art. Aber es ergeben sich, und das ist ein wichtiges negatives Ergebnis, aus dem Alten Orient kaum Anhaltspunkte für eine institutionelle Prophetie, oder für eine kontinuierliche Geschichte oder Sukzession prophetischer Gestalten. Folgt daraus zwingend, daß Israels Prophetismus nicht nur geschichtlich einmalig, sondern auch theologisch einzigartig gewesen ist? J. Blenkinsopp hält sich mit solchen Urteilen sehr zurück. Er spricht an einigen Stellen von den Außeneinflüssen auf die israelitische Prophetie, hält die mesopotamischen Parallelen für näher an den israelitischen Phänomenen als die ägyptischen, weist besonders auf die Bileam-Inschriften und die Mari-Texte hin (45ff), zieht jedoch kaum jemals Einzelvergleiche (vgl. Zakir-Inschrift, 45f). Interessant sind ihm aber auch die Auswirkungen babylonischer Mythologie (191f) und Schreibkunst (160) auf die Prophetenüberlieferung in Israel. Bisher sind aber relativ wenig Quellen der Umwelt gründlich auf das Thema Prophetie hin untersucht worden. Die bis jetzt bekannten Phänomene von Mittlertätigkeit vor und rund um Israel geben der alttestamentlichen Wissenschaft schon sehr viele Fragen auf. Blenkinsopp konstatiert im Blick auf die mesopotamischen Zeugnisse:

Das ... Material reicht nicht aus, das Problem der Ursprünge israelitischer Prophetie zu klären. Es hilft uns höchstens, bessere Perspektiven zu finden und eine Arbeitshypothese aufzustellen, welche im Verlauf unserer Arbeit an der historischen Entwicklung der Prophetie überprüft werden kann. (50)

Mit dieser Einschränkung aber sind die außerisraelitischen Zeugnisse von außerordentlicher Bedeutung. In der Altorientalistik ist noch viel vergleichende Forschung zum Thema „Prophetie“ zu leisten. Beim Vergleich mit den israelitischen Zeugnissen fallen natürlich die je besonderen sozialen, religiösen und überlieferungsgeschichtlichen Bedingungen der Mittlerphänomene sowie die Ausgestaltung von Prophetenworten und von eventueller Prophetenliteratur stark ins Gewicht.<sup>32</sup> Erhoffen können wir uns in der Tat Aufschlüsse über den allgemeinen Hintergrund von Mittlertätigkeit im antiken Orient. Sie könnten uns die Vielfalt der prophetischen Erscheinungen, die wir auch im Alten Testament wahrnehmen, verstehen helfen. Vor diesem besser strukturierten Hintergrund würden sich die Sonderentwicklungen in Israel (vor allem die Entstehung einer prophetischen Literatur) klarer profilieren. Die gesellschaftlichen und religiösen Lebensumstände der exilisch-nachexilischen Gemeinde sind sicherlich ein Hauptfaktor für die spezielle Ausformung der jüdischen Tradition gewesen.

<sup>32</sup> Vgl. z.B. H.M. Barstad, No Prophets? Recent Developments in Biblical Prophetic Research and Ancient Near Eastern Prophecy, JSOT 57, 1993, 39–60.

Wie schon angedeutet, suchen besonders amerikanische Kolleginnen und Kollegen in heutigen Stammesgesellschaften nach Erscheinungen, die sich mit altisraelitischen prophetischen Aktivitäten vergleichen lassen.<sup>33</sup> Aus vielen Kulturen sind Mitteltypen unterschiedlicher Art bekannt und dokumentiert. Sie gehören meistens zum Typ des Schamanen, Pajés, Beschwörers oder Zauberers, Mantikers oder Diagnostikers und versehen in ihren Gesellschaften die Funktionen des Heilens, Wahrsagens, der Kriegsführung, Bannung, Regenbeschaffung usw.<sup>34</sup> Autorität wird ihnen in reichem Maße zugestanden. Den Kontakt mit dem Göttlichen müssen sie oft in langen Lehrzeiten, entbehnungsreichen Riten, Kasteiungen, oft auch unter Drogeneinsatz herstellen, oder aber sie erfahren in plötzlichen, überfallartigen Attacken und unerwarteten Beauftragungen die Gegenwart Gottes. Sie sind als Mittler oft Fremde in ihrer eigenen Gruppe und brauchen doch zumindest die moralische Unterstützung ihrer Klientel. Kurz: Die Phänomenologie des prophetischen Mittlertums ist enorm facettenreich, und doch lassen sich gewisse Grundelemente herausstellen und mit altisraelitischen Erscheinungsformen vergleichen.

Eine entscheidende Differenz zu den israelitischen Propheten ist die Tatsache, daß in Stammesgesellschaften der Bezug auf eine nationale Größe wie ein Volk und auf einen die Sippenreligion übergreifenden Glauben fehlen muß. Organisationsformen wie „Gemeinde Israel“ und Gottheiten wie „Jahwe“, d.h. aber, eine Konfessionsgemeinschaft mit umfassendem Wahrheitsanspruch, kommen in beobachtbaren Stammesgesellschaften nicht vor. Dennoch ist der Vergleich der prophetischen Funktionen außerordentlich interessant. Es könnte nämlich sein, daß uns die anthropologischen Parallelen ein Bild des vorexilischen Israel erahnen lassen, das durch die vereinheitlichende Übermalung durch die Exiltheologen verschwunden ist.

J. Blenkinsopp nimmt die neuzeitlichen Forschungen und Vergleichsbemühungen interessiert zur Kenntnis, leitet neue Fragestellungen für die alttestamentliche Prophetenforschung daraus ab, warnt aber vor dem kurzschlüssigen interkulturellen Vergleich:

Das alles ist zu begrüßen, aber wir müssen hinzufügen: Vergleiche dieser Art neigen dazu, die fundamentalen Unterschiede zwischen den einzelnen Gesellschaften zu übersehen, in denen prophetische Phänomene auftauchen. Ein Prophet wie Amos stellt sich doch sehr anders dar als z.B. der Prophet Ngundeng Bong aus dem Volke der Nuer oder der Prophet Handsome Lake vom Indianerstamm der Seneca. Das antike Israel war eben eine fundamental andere Region als der südliche Sudan oder das Land der Seneca im Staate New York im frühen 19. Jahrhundert. (41)

<sup>33</sup> Außer R. R. Wilson, 1980 vgl. besonders B. O. Long, *Recent Field Studies in Oral Literature and their Bearing on OT Criticism*, VT 26, 1976, 187–198; ders., *Reports on Visions Among the Prophets*, JBL 95, 1976, 353–365; T.W. Overholt, *Prophecy in Cross-Cultural Perspective*, Atlanta 1986; ders., *Channels of Prophecy*, Minneapolis 1989; F.H. Cryer, *Divination in Ancient Israel and its Near Eastern Environment*, Sheffield 1994.

<sup>34</sup> Die anthropologische Literatur ist unübersehbar, vgl. die einschlägigen Artikel in der *Encyclopedia of Religion*, hg. von Mircea Eliade, New York 1986f.; ders., *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik*, Zürich und Stuttgart 1957. Anthropologische Feldforschungen haben Einblicke in die vielfältigen Ausdrucksformen des „Mittlertums“ gebracht, vgl. z.B. K. Schlosser (Hg.in), *Die Bantubibel des Blitzzauberers Laduma Madela*, Kiel 1977; dies., *Propheten in Afrika*, Braunschweig 1949; J.M. Lewis, *Ecstatic Religion*, London <sup>2</sup>1989.

In diesem in der 2. Auflage eingefügten Abschnitt grenzt sich Blenkinsopp gegen gewisse, stark „anthropologisierende“ Untersuchungen ab.<sup>35</sup> Die offene Frage ist, wie der „fundamentale“ Unterschied der Regionen und Gesellschaften (im englischen Original heißt der eben zitierte Satz: „... ancient Israel was fundamentally different from southern Sudan ...“ Der Autor setzt offensichtlich Gesellschaft und Land in Opposition) beschrieben werden kann. Die anthropologische Einmaligkeit einer Kultur oder eines Kulturmodells ist sicher nicht mit der theologischen Einzigartigkeit des Volkes Israel vergleichbar.<sup>36</sup> Der anthropologische Vergleich setzt also die Klärung der geschichtlichen Einmaligkeit des Volkes Israel voraus.

Gesteht man die grundsätzliche Vergleichbarkeit israelitischer und anderer Prophetie zu, dann wird es weiter auf die Verfahrensweise ankommen. Punktuelle Gegenüberstellungen einzelner prophetischer oder mittlerischer Elemente sind wenig sinnvoll. Jedes gesellschaftliche Strukturelement und jedes religiöse Einzelphänomen ist in seinem eigenen, angestammten Kontext zu betrachten, zu belassen und zu würdigen. Das Zusammenspiel der Kräfte in einer beobachtbaren Gesellschaft, die Interaktion von Rollen, Verhaltensmustern, Glaubensüberzeugungen bilden je ein Ganzes. Aber gerade das kulturfremde Zusammenspiel von prophetischen Figuren und ihren support-groups und Opponenten kann uns wegen der unzweifelhaft vorhandenen analogen Gesamtkonstellation die Augen für die Besonderheiten des israelitisch-jüdischen Mitteltums öffnen. Gesellschaftliche und religiöse Funktionäre, Riten, Gepflogenheiten entsprechen in jeder Kultur gewissen menschlichen Grundbedürfnissen. Darum sind sie untereinander zwar nicht kompatibel, aber funktionell vergleichbar. Derartige Vergleiche dienen als heuristische Modelle, welche uns – wie auch Blenkinsopp betont – neue Fragestellungen und Perspektiven gegenüber den altvertrauten alttestamentlichen Prophetenüberlieferungen finden lassen. Insgesamt aber ist klar: Wie die Parallelscheinungen des Prophetischen im Alten Orient noch lange nicht angemessen erforscht sind, so fehlen auch auf dem Gebiet der kultur- und zeitüberschreitenden anthropologischen Prophetenforschung noch sehr viele, dringend erwünschte Untersuchungen.<sup>37</sup>

<sup>35</sup> Vgl. auch oben S. 14: „Derartige komparativistische Untersuchungen können zu nützlichen Verallgemeinerungen im Blick auf religiöse Mittler führen und neue Denkmodelle für bekannte biblische Gestalten stimulieren. Aber oft treten die Unterschiede stärker hervor als die Gemeinsamkeiten.“

<sup>36</sup> Vgl. R. Benedict, *Patterns of Culture* (1934), Boston <sup>11</sup>1959; M. Noth, *Geschichte Israels*, Göttingen 1954, 11: Israel war „ein Fremdling in dieser seiner Welt, der zwar deren Gewand trug und sich auf die in ihr übliche Weise gebärdete, in seinem Wesen jedoch von ihr geschieden war ...“, und zwar „so, daß im Zentrum der Geschichte ‚Israels‘ Erscheinungen begegnen, für die es keine Vergleichsmöglichkeiten mehr gibt ...“

<sup>37</sup> Zu grundsätzlichen Fragen im Blick auf Anthropologie und alttestamentliche Wissenschaft vgl. z.B. J.W. Rogerson, *Anthropology and the Old Testament*, Oxford 1978; B. Lang, *Anthropological Approaches to the Old Testament*, London 1985; R.E. Clements (Hg.), *The World of Ancient Israel*, Cambridge 1989 (darin u.a. J.W. Rogerson, *Anthropology and the Old Testament*, ebda 17–37; R.P. Carroll, *Prophecy and Society*, ebda 203–225); *Anthropological Perspectives on Old Testament Prophecy*, Semeia 21, Chico 1981; A.D.M. Mayes, *The Old Testament in Sociological Perspective*, 1989.

Bei J. Blenkinsopp fanden wir einerseits zahlreiche kritische Anmerkungen zur traditionellen Prophetenexegese (vgl. z.B. 31: „... eine gewisse Enttäuschung“ über die historisch-kritische Methode selbst „ist erkennbar geworden“; 32: „Methoden genau wie Forschungsergebnisse [werden] vom intellektuellen Klima und den ideologischen Strömungen der Zeit, in welcher sie entstehen, bestimmt“; 35: Überbetonung des prophetischen Individualismus und Neudefinition des prophetischen Bewußtseins; 215ff: Unauffindbarkeit der „Jesajaschule“ usw.). Andererseits sieht er mit großer Klarheit die Bedeutung der exilisch-nachexilischen (vor allem deuteronomistischen) Interpretationen und Kreationen von Prophetenbildern und Prophetentexten. Er hält die Anbindung der Prophetie an die Mosetradition und die Überformung der Propheten, besonders Jeremias, durch sie für eine späte, theologische Schöpfung (53f). Kann man überhaupt noch erwägen, daß sie „geschichtlich gut begründet“ ist? (54). Verbindet man diese bei Blenkinsopp registrierten und in mancherlei Studien zutage tretenden kritischen Überlegungen, dann muß ernsthaft gefragt werden, ob ein „Paradigmenwechsel“<sup>38</sup> im Forschungsgebiet „Prophetie“ nicht überfällig ist. Die alten Grundüberzeugungen (z.B. Prophet = Bahnbrecher einer neuen, ethischen Religion; Prophetie = Vorläuferin und Seele des Gesetzes) haben an Kraft verloren, weil die heutigen Lebensumstände und Wertvorstellungen und damit auch die Fragen an die prophetische Literatur und den prophetischen Glauben sich tiefgreifend verändert haben. Der „complex of convictions, values, and world view shared by a scientific community“<sup>39</sup> hat sich verschoben oder ist durcheinander geraten. Auch in der Theologie gilt: Unsere Erkenntnisgrundlage besteht nicht aus exklusiven, zeitlosen Theoremen, sondern aus einem Geflecht von sehr zeit- und gesellschaftsgebundenen Annahmen und Vorurteilen, die mit dem Glauben unserer jeweiligen Kirchengemeinschaften und den Überzeugungen der Gesamtgesellschaft eng verzahnt sind. Eine Besinnung auf diese Voraussetzungen unseres Forschens, oder: auf unseren begrenzten hermeneutischen Standort, tut dringend not, besonders dann, wenn ein Grundpfeiler unseres biblischen Glaubens zur Debatte steht.

Leider ist es in der angeblich so kritischen modernen Wissenschaft nie allgemein üblich geworden, den eigenen Standort näher zu bestimmen und diese Standortangabe mit in die wissenschaftliche Arbeit einzubeziehen. Die Axiome, von denen aus man Forschung betreibt, werden meist unreflektiert vorausgesetzt. Sie müssen alle Fragestellungen und Einzelergebnisse und das ganze darauf begründete Theoriegebäude tragen. So geht z.B. historisch-kritische Exegese oft von der geschichtlichen Verschiedenartigkeit, aber der gesellschaftlichen Gleichförmigkeit antiker und moderner Situationen und einer annähernd geradlinigen geistigen Entwicklung der Menschen aus. Sie übersieht zudem geflissentlich das im Zuge des euro-amerikanischen Kolonialismus entstandene Macht- und Wohlstandsgefälle zwischen den „Welten“, in denen wir leben. Und sie setzt in der Regel die eigene Situation und theologische Position als das non-plus-ultra der Erkenntnis. Außerdem nimmt sie traditionell die gender-bedingte Befangenheit bisheriger Männerexegese nicht wahr oder unterschätzt

<sup>38</sup> Ferdinand E. Deist, *The Prophets: Are we Heading for a Paradigm Switch?* BZAW 185, Berlin 1989, 1–18.

<sup>39</sup> F.E. Deist, a.a.O. 1 („das in der Wissenschaftsgemeinde geltende Geflecht von Überzeugungen, Werten und Weltanschauungen“).

sie sträflich.<sup>40</sup> J. Blenkinsopp zeigt sich besonders an dem letzten Punkt lernfähig. In der zweiten Auflage seines Buches spricht er oft inklusiv von Prophetinnen und Propheten, ohne jedoch auf das Problem der religiösen Gleichstellung der Geschlechter einzugehen.

In der Prophetenforschung scheint, wie schon erwähnt, unumstößlich das Axiom zu gelten, die klassischen Propheten hätten uns direkt oder mittelbar schriftliche Überlieferungen hinterlassen, die uns am Ende des 20. Jahrhunderts n.Chr. eine Kommunikation mit ihnen und ihrer Zeit (8.–6. Jahrhundert v.Chr.), also über mehr als 2500 Jahre hinweg, ermöglichen. Wie die Dinge jetzt aussehen, müssen wir uns eingestehen, daß die authentischen Worte der originären Gottesboten in den Prophetenbüchern allerhöchstens ganz leise zu vernehmen sind. Die Masse der prophetischen Literatur bezeugt vielmehr die lebendige nachprophetische Tradition, und diese Tradition wiederum wird eher von den kreativen Anstößen der frühjüdischen Gemeinde als von den vorexilischen Prophetengestalten inspiriert und gestaltet. Der Wechsel zu einem neuen literarischen „Paradigma“ des Prophetenbuches wäre, wie oben schon angedeutet, gewaltig. J. Blenkinsopp legt in seiner Argumentation manchmal diesen Schritt nahe; F. Deist fordert ihn unumwunden.

Dabei können wir aber vielleicht nicht einmal stehenbleiben. Wir haben andere bis dato wenig reflektierte Grundsätze der Prophetenforschung kritisch auf ihre Tragfähigkeit zu überprüfen. Es geht vor allem um die Gestalt des Propheten, sein Amt und seine Funktionen, die Kohärenz der prophetischen Tradition und insbesondere die schriftlichen Überlieferungsprozesse der prophetischen Literatur. Viele Grundsatfragen müssen wohl in Zukunft neu gestellt werden.

Man kann aufgrund schon existierender kritischer Studien planspielartig die folgenden Modelle durchdenken. Die Prophetengestalten rücken schon nach einer literarischen Neubewertung der prophetischen Schriften in ein anderes Licht und verlieren ihre dominante Stellung. Was von ihnen bei geschichtlicher und soziologischer Analyse übrigbleibt, gleicht möglicherweise aufs Haar den zufälligen Nachrichten über altorientalische Gottesboten, Ekstatiker, aber auch Beschwörungspriester, Visionäre, Mantiker, kurz, wir gewinnen ein außerordentlich vielschichtiges Bild von diversen (vorexilischen) Mittlerfiguren, die auch auf unterschiedliche Art in ihre jeweilige Gesellschaft eingebunden erscheinen würden. Ein einheitliches Modell nur eines bestimmten Gottesbeauftragten oder Mittlers ist weder aus den Nachbarkulturen Israels noch aus den beobachtbaren Stammesgesellschaften unserer Tage zu gewinnen. Vielleicht war also das Prophetentum im vorexilischen Israel ähnlich bunt, unkoordiniert und noch nicht auf den *nabi*-Typ, der lediglich Visionär und Wortüberbringer ist, eingegrenzt? Setzt man Spätdatierungen für hebräische Schriften als die Regel an (und die Pentateuchkritik geht bei einigen Fachvertretern erstaunlich weit in diese Richtung<sup>41</sup>), dann fallen die unterschiedlichen Ekstatiker, Gottesmänner, Heiler, To-

<sup>40</sup> Typisch ist, daß die biblische (patriarchale!) Tradition zwar Prophetinnen benennt und auch in Aktion zeigt (Mirjam; Debora; Hulda; Noadja; anonym in Jes 8,3), diese aber in der Regel in heutigen Darstellungen der Prophetie in Israel keine Rolle spielen. Wie wäre das im umgekehrten Fall, wenn nämlich unter ca. 30 Prophetinnen einer Überlieferung nur 5 Gottesmänner bezeugt wären?

<sup>41</sup> Vgl. nur J. van Seters, *Der Jahwist als Historiker* (hg. v. Hans Heinrich Schmid), Zürich 1987; E. Blum, *Studien zur Komposition des Pentateuch*, BZAW 189, Berlin 1990; Chr. Levin, *Der Jahwist*, FRLANT 157, Göttingen 1993.

tenbeschwörerinnen, Traumdeuter, Schamanen im Alten Testament auf.<sup>42</sup> Der Vielfalt gegenüber stünde dann – bei Elia und Elisa, den angeblich ältesten aktiven Propheten in der Traditionsreihe noch auf ältere Wundertätertraditionen aufgemalt – der spätere Wortübermittler, Bote des einzig wahren Gottes Jahwe – und seiner Tora. Er würde dann im Zuge exilisch-nachexilischer Theoriebildungen der alleinige Mittler-typ, und er bekäme den Ehrennamen *nabi*, aber eben erst in der Rückschau.<sup>43</sup> Malen wir dieses Gegenbild zur traditionellen Auffassung weiter aus: Weil in dieser Zeit (des Exils) die ganze Geschichte Jahwes mit seinem Volk in der glaubenden Gemeinde zum theologischen Hauptgegenstand wird, weil durch die Geschichte hindurch die Jahwegesandten eine tragende Rolle spielen, darum müssen diese Hauptfiguren in einer gewissen Regelmäßigkeit auftreten, sie müssen eine – wenn auch selbst den literarischen Gestalten noch unbewußte – Kette bilden, sie müssen gewisse Amtszeiten durchhalten und dürfen nicht einfach punktuell auftreten, sie müssen ausschließlich im Namen Jahwes reden, sie müssen mehr und mehr in ihrer Verkündigung das ganze Volk Israel ansprechen, nicht einzelne Machträger oder Gruppen, sie müssen die Katastrophe schlechthin ansagen, nicht Teilstrafen usw. Ihre wahre (ideelle!) support group wäre die frühjüdische, exilisch-nachexilische Gemeinde. Denn eigentlich agierten diese in die Vergangenheit projizierten Wort(Tora)prediger nur im Namen der Nachgeborenen: Sie sagten den Untergang des Nord- und Südreiches voraus, den die Gemeinde schon hinter sich weiß. Die Gemeinde zöge daraus und aus der weitergegangenen Geschichte die Folgerung, daß die Prophetenworte als strenge Warnungen zu betrachten seien, den Gotteswillen zu ignorieren. Nur wer die Propheten höre, könne neue Katastrophen vermeiden und werde – so einige Überlieferungen – mit der Rückkehr ins Heimatland belohnt. Mit anderen Worten: Das Kompaktbild der Propheten in den hebräischen Schriften könnte ein rein theologisches, nicht ein geschichtliches, Zeugnis sein. Der eine Gott Israels, der seiner Gemeinde durch die Tora Orientierung gibt, wolle durch seine prophetischen Mittler immer wieder Treue und Folgsamkeit Israels anmahnen. Ein Volk, ein Gott, eine Tora, eine Prophetie: Das wäre in der Exils- und Nachexilszeit das Leitmotiv für die Sammlung, Interpretation und Neuschaffung von Prophetentexten und -büchern gewesen.

Die Stellung der Schriftpropheten hinter den älteren Geschichtsbüchern und die Kombination beider zum Prophetenkanon ist in diesem Zusammenhang äußerst bedeutsam. Anscheinend sind die Schriftpropheten dem Geschichtswerk Josua bis 2 Könige als eine Art Belegmaterial und zum liturgischen Gebrauch angefügt worden.<sup>44</sup> Dann dienten sie in der Tat der kontinuierlichen Toraverkündigung, und die Modellierung der Propheten nach dem Mose-Vorbild wäre kein Zufall. Das Wortüberbringermodell des Mittlers wäre also eine späte, rückprojizierte Typisierung. Genauso entspräche die ununterbrochene, von Jahwe gefügte und von seinen Boten bewußt gelebte Verkettung der prophetischen Verkündiger dem Wunsch und der theologischen Anschauung der frühjüdischen Gemeinde. Sie brauchte zu Vergangenheitsbewältigung, Identitätsfindung und Zukunftsgewinnung das kontinuierliche Gotteswort, das die Königsgeschichte vorantreibt. Geschichtlich authentisch mögen einzel-

<sup>42</sup> Vgl. J. Lust, *The Mantic Function of the Prophet*, *Bijdr.* 34, 1973, 234–250.

<sup>43</sup> Vgl. A.G. Auld, *Prophets Through the Looking Glass: Between Writings and Moses*, *JSOT* 27, 1983, 3–23, 41–44 (bes. 7).

<sup>44</sup> Vgl. N. Gottwald, *The Hebrew Bible – a Socio-Literary Introduction*, Philadelphia 1985; J. Blenkinsopp, *Prophecy and Canon. A Contribution to the Study of Jewish Origins*, London 1977.

ne geistbegabte Übermittler des Jahwewillens in unterschiedlichen Rollen und verschiedenen gesellschaftlichen Situationen gewesen sein, wie das aus den Mari-Briefen analog ersichtlich ist. Alle Vereinheitlichungen der Gestalt, des Auftrags, der Sendung des Propheten bzw. seiner Berufungsgeschichte, Reden, Auftritte und schließlich der literarischen Fixierung seiner Worte und Taten wären das Ergebnis theologischer Kondensationen im Exil und Nachexil.

Wenn an dieser anderen Sicht der Propheten etwas Richtiges sein sollte, dann bedeutet dies: Wir müßten wenigstens versuchsweise von anderen Arbeitshypothesen ausgehen als bisher. Es wäre z.B. zu prüfen, ob die folgenden Annahmen tragfähig sind: Die Prophetie Israels war kein einzigartiges Phänomen im Sinne einer theologisch absolut einmaligen, nicht wiederholbaren und für alle Zeiten und Räume verbindlichen Offenbarung. Theologisch gesprochen: Die Kommunikation Gottes mit seinem Volk verlief vielmehr – wie auf allen anderen Ebenen und in allen anderen Lebensbereichen zu allen Zeiten – aus unserer Sicht in sehr gewöhnlichen, zeitgenössisch allgemein üblichen Bahnen. Mittler aller Typen können für das Mittlerwesen in Israel zum Vergleich herangezogen werden. Im persönlichen Bereich des Gottesverhältnisses (Wohlergehen des einzelnen und seiner Gruppe) bieten die Schamanengestalten der Völker willkommene Anschauungsmöglichkeiten.<sup>45</sup> Im Gegenüber zu der fest organisierten Zentralmacht treten vor allem Sprecher Gottes aus unterdrückten Randgruppen oder unzufriedene Mitglieder der Eliteschicht auf. So anscheinend auch in den Mari-Texten. Und last but not least: Der prophetische Mittlertyp der staatenlosen Religionsgemeinschaft ist ein von Gott im Rahmen des etablierten Ordnungssystems beauftragter Hüter der väterlichen Sitten, in diesem Fall der Tora. Der spontane Kritiker wird nicht mehr geduldet (Sach 7,7–14; 13,3–6).

Die vieldiskutierte Frage nach den Gründen, die nicht nur zu Aufzeichnungen von Prophetenworten, sondern auch zu einer erstaunlichen Literaturwerdung prophetischer Aussagen geführt haben, wäre in einem Modell der rückwärts gerichteten Traditionssammlung relativ einfach zu beantworten. Weil der Erklärungsbedarf für die von Juda erlittenen geschichtlichen Entwicklungen in der Gemeinde zu suchen ist, liegt bei ihr die Hauptmotivation zur Verschriftung von Traditionen, aber auch zu ihrer Adaptation, Weiterbildung und Ausmalung. Abgesehen vielleicht von wenigen, mehr zufälligen Notizen über Prophetenworte, die entweder im Gedächtnis oder als fragmentierte Schriftstücke aufbewahrt wurden, kam der große Anstoß zur Verschriftung erst nach dem babylonischen Krieg, der in Niederlage und Deportation endete. Wie wir gesehen haben, setzen schriftliche Fixierung und Schriftgebrauch der Prophetentexte eine ganz andere Situation als die einer mündlichen, direkten Wort-Gottes-Übermittlung voraus. Die Gemeinschaft, die seit der Zeit des babylonischen Exils Traditionen schriftlich festhielt und sich ständig in Erinnerung rief, ist in ihrer Struktur, auch in ihrem Gottesdienst, mit heutigen Kirchengemeinden zu vergleichen. Sie könnte als treibende, produktive Kraft hinter der Entstehung von Tora und Prophetenbüchern angenommen werden.

Der Paradigmenwechsel in der Prophetenforschung ist noch nicht eingetreten. Fast überall auf der Welt wird in theologischen Hörsälen ein traditionelles Prophetenbild weitergegeben. J. Blenkinsopp ist einer der wenigen Alttestamentler, der – wenn auch nur probeweise – ein zusammenhängendes Gesamtbild der Prophetie entwirft

<sup>45</sup> Die anthropologische Literatur ist unermesslich reich, vgl. oben Anm. 33 und 34.

und dabei vorsichtig neue Dimensionen der Propheteninterpretation anklingen läßt. Er weiß, wie viele Fragen noch offen und wie viele noch gar nicht gestellt worden sind. In diesem „Ausblick“ haben wir zusätzlich Möglichkeiten erwogen, die sich den heute forschenden Generationen darstellen. Die bisher schon bunte, faszinierende und theologisch bedeutsame Botschaft der Prophetentexte wird nach einem Perspektivwechsel noch um einige Grade schillernder, aktueller, und theologisch aufregender. Während die hehren klassischen Figuren der israelitischen Prophetie in das Dunkel der Geschichte zurücktreten, werden Stimmen hörbar, die in einer ungeahnten Vielfalt und einem starken Strom bis in die jüngere alttestamentliche Geschichte die Botschaft von dem gnädigen und strafenden Gott, der Gemeinde und einzelne begleitet, laut werden.

### *10. Die Bedeutung der Propheten*

Gerhard von Rad hat in imposanter Weise das herkömmliche Nachkriegsbild von Prophetie im Alten Testament dargestellt und geprägt. Die Propheten waren die Vollstrecker der göttlichen Heilsgeschichte an Israel und den Völkern. Die deprimierenden Jahre der Naziherrschaft sind bei von Rad als Hintergrund zu sehen. Prophetische Gestalten, die sich allein mit dem Wort bewaffnet der Diktatur und dem Krieg entgegenstellten und z.T. das Martyrium auf sich nahmen, hatte es in der dunklen Zeit Deutschlands gegeben. Nun haben sich die Zeiten tiefgreifend geändert. Wie könnte nach einem eventuellen Paradigmenwechsel hin zu einer soziologischen Betrachtungsweise und inmitten einer von ganz anderen Kräften als denen einer rassistischen Nationalregierung bedrohten Globalwelt die theologische Gesamtdarstellung aussehen? Joseph Blenkinsopp sucht ebenfalls nach der theologischen Aussage der Prophetie. Er sieht die Propheten als Ankündiger einer neuen Weltordnung, des Gottesreiches. Sie erfahren nach seiner Meinung in außergewöhnlicher Weise die „Realität Gottes“ (11; 102f; 116f; 195f), nehmen kritisch zu Macht und Machtmißbrauch, verfälschtem und echtem Gottesdienst Stellung, treten entschieden für die Armen und die soziale Gerechtigkeit ein und müssen darum oft mit der Volksmehrheit und den „Falschpropheten“, die von denselben formalen Voraussetzungen her verkündigen wie sie selbst, in Kollision geraten. Gegenüber den Mittlern, die das bestehende System stabilisieren, verhält sich Blenkinsopp verständnisvoll. Heilsansage und Fürbitte gehören für ihn zum Bild des Propheten im Alten Orient.

Eine theologische Deutung der Prophetentexte, welche einerseits die komplexe Überlieferungs- und Redaktionsgeschichte der Texte und andererseits die gegenwärtige, globalisierende und pluralistische Weltlage bedenkt, ist unverzichtbar. Es wird grundsätzlich darum gehen, die unterschiedlichen gesellschaftlichen Ausformungen von Prophetie in der Antike mit spezifischen Situationen heute in Verbindung zu bringen. So wie im Alten Testament z.B. radikale Unheilsverkündigung und Heilsprophetie ihren je besonderen geschichtlichen und sozialen Ort haben, so will auch die jeweilige moderne Leserinnen- und Leserguppe in ihrer Eigenart ernstgenommen sein. Prophetenexegese in einem Drittwelt-Land oder in einer feministischen Arbeitsgruppe muß anders aussehen als in einer traditionell bürgerlichen Wohlstandsgemeinde Europas oder der USA. Von dieser Voraussetzung aus sind einheitliche Sichtweisen der Prophetie nicht zu erwarten, die Unterschiedlichkeit der Propheten-

bilder ist wegen der Differenziertheit der hermeneutischen Standorte selbstverständlich vorgegeben. Auch die Auswahl der zu interpretierenden Texte hängt (wie die Geschichte der Exegese überdeutlich zeigt) vom Standort und Umfeld der jeweiligen Exegetinnen und Exegeten ab. Verschiedene urtümliche Mittlertypen des Alten Testaments und ihre gesellschaftlichen Funktionen, etwa Elia, Elisa und Jesaja, die Wunderheiler, werden heutige Menschen faszinieren, wenn sie ihre persönlichen Notlagen reflektieren. Wie ähnlich seelsorgerliche Evangeliumssperikopen geben diese „privaten“ Prophetenbotschaften Anlaß, heutige Lebensbedrohungen, Therapien, Glücksverheißungen auf ihre existentielle Bedeutung hin zu untersuchen. Wenn es um prophetische Verkündigung im damaligen politisch-gesellschaftlichen Rahmen geht, verschieben sich Interesse und Gesichtsfeld. Das Motiv „Prophet gegen König“ oder die Sozialkritik der israelitischen Dissidenten regen dazu an, die Strukturen der Gesellschaft im Blick auf soziale Gerechtigkeit zu thematisieren. Gleichermassen ist die Kultkritik der Propheten Anstoß, grundlegende religiöse Einstellungen und Hierarchien zu hinterfragen. In beiden Lebensbereichen, dem politischen und dem kirchlichen, geht es auch um die Stellung des einzelnen innerhalb von etablierten Systemen. Wie weit ist Widerstand möglich und notwendig? Können wir auf Reformen setzen oder haben wir revolutionäre Umgestaltungen zu betreiben? J. Blenkinsopp sieht das Problem der prophetischen Fundamentalkritik, der demokratischer Wille zur Konsensbildung und verantwortlichen Gestaltung des Alltags mit seinem Anpassungszwang abgeht. Hat Prophetie deshalb versagt? Muß sie letzten Endes einer mehr auf Reform und Erziehung setzenden weisheitlichen Lehre weichen?

Die großen Geschichtskonzeptionen der früheren und späteren prophetischen Schriften entstehen, wie wir gesehen haben, im Rahmen der frühjüdischen Gemeinde. Ihr ist wohl die Schaffung des Gesamtphänomens „Prophetie“ zuzuschreiben, d.h. die Aufarbeitung, Addition und Fortbildung der überkommenen Traditionen. Ihr gehört auch die Eschatologisierung und beginnende Apokalyptisierung der Prophetenschriften zu. Wir haben diese überlieferungsgeschichtlichen Entwicklungen im Kontext der exilisch-nachexilischen Zeit und der damaligen Gemeindestrukturen ernstzunehmen und auszulegen. Da wir nach biblischem Vorbild auch heute noch in der Kontinuität der im Judentum und Christentum mit Bezug auf die eigene Gemeinschaft und die ganze Welt aufgebauten einen, heilvoll-unheilvollen Geschichte leben, fällt dieser Part nicht schwer. Es verschieben sich nur die Ansatzpunkte. Statt der Mose- oder der Königszeit kommt nach dieser Sicht der Dinge die Exilszeit als kreative und normsetzende Periode in den Blick. Damit ist eine Relativierung der theologischen Konzepte gegeben. Modifikationen sind nicht so sehr im Hinblick auf den Ablauf der Geschichte, aber auf die in ihr zu verwirklichenden Trennungen und Absolutheitsansprüche zu erwarten. Vor allem steht unser Glaube an ein Ziel der Geschichte zur Debatte. Können Christen sich damit zufrieden geben, daß die freie Marktwirtschaft als der absolute Endpunkt menschlicher Gesittung proklamiert wird? Die prophetischen Gottesaussagen, die ja auch in sich höchst komplex und spannungsvoll sind, aber auf Gerechtigkeit und Heiligkeit hinauslaufen, können nicht direkt mit der Realität Gottes identifiziert werden. Doch jedes Prophetenwort und jedes Gemeindevort des Prophetenkanons in seiner individuellen und kollektiven Geschichte ist, im zeitlichen und gesellschaftlichen Kontext gesehen, eine brisante Ansage des jeweilig erfahrbaren absoluten Anspruches und Zuspruchs. Wie alle anderen biblischen Aussagen müssen auch die Worte der Propheten und die darauf fußenden Gemeindevor-

te situationsbedingt gesehen und nach bestimmten Analogieverfahren in unserer Zeit gepredigt werden.<sup>46</sup>

Über den großgeschichtlichen Rahmen hinaus aber ergeben sich – wie oben schon angedeutet – aus einer differenzierten Sicht der Prophetentypen und der Prophetenhistorie sehr viel mehr theologische Möglichkeiten und Würdigungen des alttestamentlichen prophetischen Mittlertums. Heilung, Traumdeutung, Beschwörung sind auch in der alttestamentlichen Jahwe-Tradition nicht einfach ausgelöscht. Sie geschehen auf der Ebene von familiären oder örtlichen Gruppen, in den face-to-face Gemeinschaften, die als je selbständige religiöse Gemeinschaftsbildungen angesehen werden müssen.<sup>47</sup> Auch im Israel der Spätzeit haben sie ihren Platz gehabt, wie ein Blick in die Psalmen<sup>48</sup> bestätigt. Und diese seelsorgerlichen Texte rühren an einen Nerv unserer Zeit, weil das Schicksal der Einzelperson in einer anonymen Massengesellschaft dramatische Züge annimmt. Auf der Stämmeebene gab es wohl in vorstaatlicher Zeit Kriegspropheten. Diese vom Wortvermittlertypus abweichenden, ekstatischen Erscheinungen sind zwar z.T. durch deuteronomistische Verbote eingeschränkt, möglicherweise in veränderter Gestalt weiter praktiziert worden. In unserer Gesellschaft entsprechen sie vielleicht auf mittleren Ebenen religiösen und politischen Führergestalten, die das Wohl der Gesellschaft suchen und die doch auf ihre Legitimation geprüft werden müssen. Das Problem der Falschpropheten schließlich, die sich äußerlich in nichts von den authentischen Gottgesandten unterscheiden, gewinnt auch in unserer Zeit eine neue Qualität. Wir können dahinter Gruppenkonflikte vermuten, ähnlich wie im Bereich kollidierender Priesteransprüche (vgl. Lev 10; Num 16). Die brennende Frage ist, welchem Kritiker und Feuerbrand oder Salbader und Schönredner der Normalbürger trauen kann. Mit Autoritätsgehebe schmücken sich viele von ihnen. Die Geister zu unterscheiden, ist eine nicht endende Forderung mündigen Glaubens.

Wie immer: Ein Paradigmenwechsel im Prophetenverständnis, wenn er denn fällig sein sollte, bringt auch für die theologische Auseinandersetzung mit den alten Glaubenszeugnissen neue, belebende Impulse. Der möglicherweise in der Prophetenforschung anstehende Wechsel würde ein sehr altes Schema durch eine – ebenfalls zeitbedingte – Sicht ersetzen, nach der Prophetie pluralistisch reden, aber sich am Leben der einen Welt messen lassen muß.

### Bibliographie

- Ahuis, F.*, Der klagende Gerichtsprophet, Stuttgart 1982.  
*Balz-Cochois, H.*, Gomer. Der Höhenkult Israels im Selbstverständnis der Volksfrömmigkeit, EHS.T 191, Frankfurt/Bern 1982.  
*Ben Zvi, E.*, A Historical-Critical Study of the Book of Obadiah, BZAW 242, Berlin 1996.  
*Beyerlin, W.*, Reflexe der Amosvisionen im Jeremiabuch, Göttingen 1989.  
*Colpe, C.*, Das Siegel der Propheten, Berlin 1990.

<sup>46</sup> Vgl. E.S. Gerstenberger, Warum und wie predigen wir das Alte Testament? in: B. Jendorff und G. Schmalenberg, Evangelium Jesu Christi heute verkündigen, Gießen 1989, 33–45.

<sup>47</sup> Vgl. E.S. Gerstenberger, Jahwe – ein patriarchaler Gott? Stuttgart 1988; Rainer Albertz, Religionsgeschichte Israels, Göttingen 2 Bde, 1992.

<sup>48</sup> Vgl. E.S. Gerstenberger, Psalms, FOTL XIV/1, Grand Rapids 1988; K. Seybold, Die Psalmen, Stuttgart, 2. Aufl. 1990.

- Deist, F.*, The Prophets: Are We Heading for a Paradigm Switch? BZAW 185, Berlin 1989, 1–18.
- Ebach, J.*, *Kassandra und Jona*, Frankfurt 1987.
- Goff, J.*, *Prophetie und Politik in Israel und im alten Ägypten*, Wien 1986.
- Greene, J.T.*, *The Role of Messenger and Message in the Ancient Near East*, Atlanta 1989.
- Hardmeier, Chr.*, *Texttheorie und biblische Exegese*, München 1979.
- Ders.*, *Prophetie im Streit vor dem Untergang Judas*, BZAW 187, Berlin 1989.
- Herrmann, S.*, *Die prophetischen Heilserwartungen im Alten Testament*, BWANT 85, Stuttgart 1965.
- Ders.*, *Jeremia. Der Prophet und das Buch*, EdF 271, Darmstadt 1990.
- Ders.*, *Der Prophet Jeremia*, BKAT XII, Neukirchen-Vluyn 1986ff.
- Jeremias, J.*, *Das Proprium der alttestamentlichen Prophetie*, ThLZ 119, 1994, 483–494.
- Ders.*, *Die Deutung der Gerichtsworte Michas in der Exilszeit*, ZAW 83, 1971, 330–354.
- Ders.*, *Zur Eschatologie des Hoseabuches*, in: J. Jeremias u.a. (Hg.), *Die Botschaft und die Boten*, Neukirchen-Vluyn 1981, 217–234.
- Ders.*, *Der Begriff ‚Baal‘ im Hoseabuch und seine Wirkungsgeschichte*, in: W. Dietrich u.a. (Hg.), *Ein Gott allein?*, Fribourg 1994, 441–462.
- Jost, R.*, *Frauen, Männer und die Himmelskönigin*, Gütersloh 1995.
- Kaiser, O.*, *Grundriß der Einleitung in das Alte Testament*, Bd. 2, Gütersloh 1993.
- Koenen, K.*, *Heil den Gerechten – Unheil den Sündern! Ein Beitrag zur Theologie der Prophetenbücher*, BZAW 229, Berlin 1994.
- Lau, W.*, *Schriftgelehrte Prophetie in Jes 56–66*, Berlin 1994.
- Liwak, R.*, *Der Prophet und die Geschichte*, Stuttgart 1987.
- Lux, R.*, *Jona. Prophet zwischen Verweigerung und Gehorsam*, Göttingen 1994.
- Naumann, T.*, *Hoseas Erben*, Stuttgart 1991.
- Nissinen, M.*, *Prophetie, Redaktion und Fortschreibung im Hoseabuch*, AOAT 231, Neukirchen-Vluyn 1991.
- Nogalski, I.*, *Redactional Processes in the Book of the Twelve*, Berlin 1990.
- Overholt, T.W.*, *Seeing is Believing: The Social Setting of Prophetic Acts of Power*, JSOT 23, 1982, 3–31.
- Pohlmann, K.-F.*, *Die Ferne Gottes – Studien zum Jeremiabuch*, BZAW 179, Berlin 1989.
- Ders.*, *Der Prophet Hesekiel/Ezechiel Kapitel 1–19*, ATD 22,1, Göttingen 1996.
- Rottzoll, D.U.*, *Untersuchungen zur Redaktion und Komposition des Amosbuches*, Berlin 1996.
- Schneider, C.*, *Krisis des Glaubens. Zur Frage der sogenannten falschen Prophetie im Alten Testament*, Berlin 1988.
- Schuller, E.*, *Post-Exilic Prophets*, Wilmington 1988.
- Schwantes, M.*, „Das Land kann seine Worte nicht ertragen!“, München 1991.
- Steck, O.H.*, *Der Abschluß der Prophetie im Alten Testament*, Neukirchen-Vluyn 1991.
- Ders.*, *Gottesknecht und Zion*, Tübingen 1992.
- Ders.*, *Die Prophetenbücher und ihr theologisches Zeugnis*, Tübingen 1996.
- Tangberg, K.A.*, *Die prophetische Mahnrede*, BZAW 143, Berlin 1987.
- Then, R.*, „Gibt es denn keinen mehr unter den Propheten?“, Frankfurt 1990.
- Utzscheider, H.*, *Künder oder Schreiber?*, BEAT 19, Frankfurt 1989.
- Ders.*, *Die Schriftprophetie und die Frage nach dem Ende der Prophetie*, ZAW 104, 1992, 377–394.
- Wacker, M.-T.*, *Spuren der Göttin im Hoseabuch*, in: W. Dietrich u.a. (Hg.), *Ein Gott allein?* OBO 139, Fribourg/Göttingen 1994, 329–348.
- Weippert, H.; Seybold, K.; Weippert, M.*, *Beiträge zur prophetischen Bildsprache in Israel und Assyrien*, OBO 64, Fribourg/Göttingen 1985.
- Wendel, K.*, *Jesaja und Jeremia*, Neukirchen-Vluyn 1995.
- Westermann, C.*, *Prophetische Heilsworte im Alten Testament*, FRLANT 145, Göttingen 1987.
- Zapff, B.M.*, *Schriftgelehrte Prophetie*, Würzburg 1995.
- Zobel, K.*, *Prophetie und Deuteronomium*, BZAW 199, Berlin 1992.