

Protokolle zur Bibel

Im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der AssistentInnen an Biblischen
Lehrstühlen Österreichs hg.v. Peter Arzt und Michael Ernst

Jahrgang 2

Heft 2

1993

P.J. Arzt, Braucht es den erhobenen Zeigefinger? Die Funktion der Negation in Spr 10,1-22,16 und die Multifunktionalität von Sprichwörtern	77
M. Ernst, Demaskierung der Macht. Kirche als Ort der Hoffnung gegen Macht im Neuen Testament	89
E. Schumacher, Die sozialgeschichtlichen Aspekte der Landnahmediskussion	107
R. Oberforcher, Soziale Rollenbilder in der alttestamentlichen Prophetie	121

Protokolle zur Bibel

Herausgegeben im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der AssistentInnen
an Biblischen Lehrstühlen Österreichs

Schriftleitung

Dr. Michael ERNST und Dr. Peter ARZT
Institut für Neutestamentliche Bibelwissenschaft
Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg

Adressen der Mitarbeiter

Mag. Paul Josef ARZT, Echingerstr. 29, A-5111 Bürmoos. - Dr.
Michael ERNST, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg. - Dr. Robert
OBERFORCHER, Karl-Rahnerplatz 3, A-6020 Innsbruck. - Dr. Erik
Schumacher, Blumenstr. 9, D-42655 Solingen.

Abonnement

Erscheinungsweise: zweimal jährlich

Umfang: je Heft ca. 70 Seiten

Abonnement-Bestellungen: können im In- und Ausland an jede Buchhandlung oder direkt an den Verlag Österr. Kath. Bibelwerk, Postfach 48, A-3400 Klosterneuburg, gerichtet werden.

Abonnement-Preise: ab 1.1.92 jährlich öS 89.-- (zuzüglich Versandkosten)

Die Zeitschrift "Protokolle zur Bibel" ist das Publikationsorgan der Arbeitsgemeinschaft der AssistentInnen an Biblischen Lehrstühlen Österreichs.

© 1993 Österreichisches Katholisches Bibelwerk, Klosterneuburg

Alle Rechte vorbehalten.

SOZIALE ROLLENBILDER IN DER ALTTESTAMENTLICHEN PROPHETIE

Robert Oberforcher, Innsbruck

Abstract: Im Sinne einer Phänomenbeschreibung anhand verschiedener Propheten-
texte wird der Frage nachgegangen, welche Rollenbilder diese Texte in ihrer Konsti-
tutionsphase vertreten und welche ältere Traditionen von prophetischen Rollenbil-
dern sich noch erfassen lassen. Es fällt ein neues Licht auf die Tatsache, daß Juden-
tum und Christentum Oppositionsliteratur als Hl. Schrift bekennen und bewahren.

1. Umorientierung in der Prophetenforschung heute

Das heutige Interesse an prophetischen Rollenprofilen ist nur im Kontext einer breit angelegten sozialgeschichtlichen Forschungsperspektive zu vertreten. Daß innerhalb der vielschichtigen und variantenreichen Darstellung altisraelitischer Prophetie bis hinein in die Stilisierung des oppositionellen Einzelkämpfers der klassischen Prophetengestalt Rollenzuschreibungen erkennbar sind, ist eine Aussage, die tief in den Grundcharakter biblischen Prophetenverständnisses hineinreicht. Sie signalisiert geradezu eine Umpolung des exegetischen Prophetenmodells der vergangenen Jahrzehnte. Auch wenn die folgenden Überlegungen und Beobachtungen zu diesem Problemfeld dem spezifischen Phänomen einer prophetischen Opposition gerecht zu werden suchen und somit einen Grundzug des traditionellen, besonders deutschsprachigen Prophetenbildes von der einsamen, unbestechlichen und heroischen Gegenstimme in gewissem Ausmaß gelten lassen möchten, so ist mit der Behauptung von Rollenaspekten im jeweiligen Prophetenbild doch eine folgenreiche Vorentscheidung getroffen.

Diese besagt: prophetisches Auftreten und Wirken, das in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit Resonanz und Wirkung erzeugen will, bedarf einer gewissen sozialen Mindestakzeptanz und Erwartungsdisposition, was man auch mit Rollenerwartung umschreiben kann. So formuliert drastisch R.R. Wilson: „Without support from the society ... prophets can find no permanent place within the social order and are likely to be re-

garded simply as sick individuals".¹ J.F. Sawyer betont die soziale Integration bei aller kritischen Distanz noch stärker: „Their style, their knowledge, and their prominent role in society prove that they belonged firmly to the religious, political and educational heart of ancient Israelite society”.² Prägnant D. Petersen: „To be a prophet was to exercise a particular social role”.³ Aufschlußreich ist die ähnlich gelagerte Bestimmung zum Begriff Charisma bei Th. Overholt: „It makes no sense to talk about the manifestation of charisma apart from a social context ... operates within the bounds of the society's expectations.”⁴ So gilt grundsätzlich: „Every religious reality is simultaneously a social reality”,⁵ was auch als Leitsatz für die Prophetenforschung gelten kann.

Unter dem Titel: „The prophets: are we heading for a paradigm switch?” skizziert F. Deist⁶ die sich derzeit abzeichnende Umorientierung innerhalb der Prophetenforschung, die er geradezu als Paradigmawechsel qualifizieren möchte. Das bisherige Prophetenbild war geprägt durch ein romantisch-idealistisches Interpretationsmodell mit Betonung der Einzigartigkeit und Unvergleichlichkeit (was rollentheoretisch nicht faßbar wäre), sodaß primäres Forschungsziel die Erhebung der ipsissima verba et facta des Propheten sein mußte. Die liberale Erbschaft wirkte in der Forcierung des Zuges einer genialen Ethik (mit Vorrang vor der Tora gemäß Wellhausen), während die dialektische Theologie die Wortverkündigung scharf heraushob. Die dominante Form-und Traditions-geschichte führte zu einer massiven Unterbewertung von Redaktionsvorgängen und damit letztlich zur Vernachlässigung der Endtextgestalt. Methodisch zeichnete sich die forschungsgeschichtliche Wende ab durch die Redaktionskritik und ihre Neubewertung des Endtextes, was durch die textwissenschaftliche Verschiebung von Diachronie zur Synchronie auch interdisziplinär gefördert wurde. Dem weiträumigen Redaktionspro-

1 R.R. Wilson, *Early Israelite Prophecy*, *Interp.* 32 (1978) 3–16: 8.

2 J.F. Sawyer, *Prophecy and the Prophets of the Old Testament* (Oxford Bible Series), Oxford 1987, 222.

3 D. Petersen, *Israelite Prophecy: Change versus Continuity*, in: J.A. Emerton (ed.), *Congress Volume Leuven 1989* (VT.S 43), Leiden 1991, 190–203: 191.

4 Th.W. Overholt, *Thoughts on the Use of Charisma in OT-Studies*, *JSOT* 31 (1984) 287–303: 297.

5 Overholt, *Thoughts* (Anm. 4) 300.

6 F. Deist, *The Prophets: Are we heading for a Paradigma Switch?*, in: V. Fritz (Hg.), *Prophet und Prophetenbuch*. Festschrift Otto Kaiser (BZAW 185), Berlin 1989, 1–18. Mit anderer Akzentsetzung J.F.A. Sawyer, *A Change of Emphasis in the Study of the Prophets*, in: R. Coggins (ed.), *Israel's Prophetic Tradition*. Festschrift Peter A. Ackroyd, Cambridge 1982, 233–249.

zeß wird hohe literarische und theologische Kompetenz zugesprochen.⁷ Neben forcierter Textanalyse steht jedoch intensive Auswertung der archäologisch-kulturgeschichtlichen Ergebnisse für eine sozialgeschichtliche Betrachtungsweise des AT.

Von daher erscheinen die bisher klaren Rollenbilder in der Prophetie als differenzierungsbedürftig: 1. Rollenbilder stehen innerhalb der vielfältigen Alltagswelt viel stärker untereinander in Wechselwirkung; 2. Rollenbilder stammen zunächst aus der Zeit der Texte, nicht aus ihrer erzählten Welt. Demnach zeigt sich eine große Unsicherheit und Strittigkeit in der Frage der historischen Wahrheit von Rollenzuschreibung, zumal im Blick auf die originale Prophetengestalt. Im Folgenden wird darum ein eher bescheidenes Ziel angepeilt: im Sinne einer Art Phänomenbeschreibung anhand der gegebenen Prophetentexte wird der Frage nachgegangen, welche Rollenbilder diese Texte in ihrer Konstitutionsphase vertreten und welche ihnen überkommene ältere Traditionen von Rollenbildern sich noch erfassen lassen.⁸

7 Lapidar kennzeichnet J. Becker die Verschiebung: „Es gibt nicht nur eine Botschaft *der* Propheten, sondern auch eine Botschaft *über die* Propheten.“ Historischer Prophetismus und biblisches Prophetenbild, in: J. Zmiejewski (Hg.), Die alttestamentliche Botschaft als Wegweisung (Festschrift Heinz Reinelt), Stuttgart 1990, 11–23: 11. Während der Ansatz des Canonical Criticism von B. Childs die Interpretation vom äußersten Ende der Kanongestalt einsetzen läßt, sieht E. Gerstenberger unter Einbeziehung sozialgeschichtlicher (und befreiungstheologischer!) Aspekte die ganze Komplexität und Vitalität des Redaktionsprozesses erst dann voll gewürdigt, wenn diese Redaktion in das religiöse Leben der Gemeinde und ihrer gottesdienstlichen Kommunikation eingebettet erscheint. Denn bisher wurde „die Empfängerseite fast völlig als aktive Instanz und treibende Kraft der Textwerdung“ verkannt! („Gemeindebildung“ in Prophetenbüchern? Beobachtungen und Überlegungen zum Traditions- und Redaktionsprozeß prophetischer Schriften, in: Fritz (Hg.), Prophet (Anm. 6) 44–58: 48.

8 Es wird hier also nicht auf die äußerst diffizile Problematik der historischen Rekonstruktion authentischer Prophetengestalten und ihres Selbstverständnisses eingegangen. Siehe dazu etwa den provozierenden Vorstoß von A.G. Auld und R. Carroll, wo gefragt wird, ob die „Propheten“ (die sich kaum je vor dem Exil als solche bezeichnet hatten!) nicht eigentlich „poets not prophets“, also Dichter, Ideologen, Demagogen sein wollten. Siehe dazu das Themaheft JSOT 27 (1983) 3–39. Die Skepsis gegenüber einer klassischen vorexilischen Prophetie nährt sich im Sinne der oben genannten Trendwende von der Suggestion einer als kaum intensiv genug zu veranschlagenden deuteronomistischen Einflußnahme auf die Redaktion der Prophetenüberlieferungen. Bei einigen Vertretern der Spätdatierung des Prophetenbildes überhaupt läuft diese Diskussion offensichtlich gerade wegen des Ansatzes bei Jeremia (so Carroll) derart minimalisierend, wobei übersehen wird, daß Jer keineswegs eine repräsentative Redaktionspraxis von Prophetenschriften darstellt. Vgl. Carrolls pointierte Feststellung: „a mixture of history, myth and inventive writing“ (Whose Prophet? Whose History? Whose social Reality?,

2. Religionsgeschichtlicher Kontext prophetischer Rollenbilder

Die ältere Religionsphänomenologie und -psychologie erschloß eine Vielfalt von Analogien aus der religiösen Umwelt des AT, sodaß selbst eine worttheologisch hochstilisierte klassische Prophetie noch phänotypische Bezüge erkennen läßt. So zieht etwa F. Heiler das syrisch-kleinasiatische Phänomen des „Aufregungskultes“ zum Vergleich heran: „Aus der Begeisterungsmantik ist das israelitische Prophetentum hervorgegangen ... Ekstase mit Krämpfen und Lähmungen, Anästhesie, Visionen und Auditionen im Wachzustand, im Traum und in der Hypnose, Hellsen, triebhafte Bewegungen, Handlungen und Reden. Allen gemeinsam ist ein unwiderstehlicher Zwang.“⁹ Die neuere sozialgeschichtliche Frageweise wurde etwa durch R.R. Wilson und Th. Overholt ausgeweitet in eine interreligiöse und interkulturelle Vergleichung, um Prophetie als transkulturelles Phänomen zu orten.¹⁰ Als Argument für höheres Alter der biblischen Prophetie bewertet H. Ringgren solche Ergebnisse.¹¹ Im Folgenden sei eine knappe Zusammenstellung des relevanten Vergleichsmaterials zum prophetischen Rollenverständnis geboten.¹²

* Die *Marikorespondenz* (18.Jh.) zeigt trotz eines Jahrtausends Zeitverschiebung zum AT einen deutlichen westsemitischen Kultur- und Sprachzusammenhang, der sich auch im dortigen Verständnis prophetischen Auftretens niederschlägt: neben *nabā'um/nabū* + Wortzeichen „benennen“(!) wird die Rolle des *mabhu* = Ekstater von *āpilum* = Antwortgeber unterschieden. Es sind also Sprecher der Gottheit (meist Dagan, der Hauptgott von Mari) im Umfeld des Tempels. Ihre Botschaften

JSOT 48 (1989) 33–49: 41). Eine argumentative Gewissenserforschung angesichts dieser Tendenz zur völligen Literarisierung/Fiktionalisierung des Prophetenbildes möchte H. Ringgren anregen: *Prophecy, Fact or Fiction?*, in: J.A. Emerton (ed.) *Congress Volume Jerusalem 1986* (VT.S 40) Leiden 1988, 204–210.

9 F. Heiler, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion* (Religionen der Menschheit 1), Stuttgart 1979, 396.

10 Zur allgemeinen sozialgeschichtlichen und sozialanthropologischen Forschungsdiskussion vgl. die prägnant informierende Darstellung bei J.M. Oesch, *Sozialgeschichtliche Auslegung des Alten Testaments. Ein forschungsgeschichtlicher Überblick*, Protokolle zur Bibel 1 (1992) 3–22 (zur Prophetie 11–16).

11 „Prophecy as a religious phenomenon existed in all the peoples surrounding Israel in periods previous to and contemporary with the alleged prophets in Israel“ (Ringgren, *Prophecy* (Anm. 8) 207).

12 Vgl. den gut orientierenden Überblick mit Textbeispielen bei H. Ringgren, *Prophecy in the ancient Near East*, in: Coggins (ed.), *Tradition* (Anm. 6) 1–11, sowie H.P. Müller, *Art. nābī'*, in: ThWAT 5, 1986, 147ff.

(mit Botenspruchformel, 1. Sg. als Gotteswort) sind Droh-, meist aber Heilsworte, die aus Traum bzw. Audition stammen. Sie sind immer an den König adressiert. Hier zeigt sich bereits ein ausgeprägtes Rollengefüge mit entsprechender Rollenerwartung (was auch die Verschriftung und Aufbewahrung anzeigt).¹³

* *Wen-Amuns Bericht* (11.Jh.) aus Byblos enthält das Auftreten eines Mannes, der beim Opfern in Raserei gerät und durch göttliche Weisung den Fürsten korrigiert: „Vernimm diese Botschaft! Es ist Amon, der ihn gesandt hat.“

* *Zakir von Hamath* (8.Jh.) erfährt göttliche Hilfe gegen Hazael, den Aramäerkönig; auch hier AT-nahe Formelsprache und Rollenerwartung: „Ba'alschamen antwortete mir durch Seher (*ḥzyn*, vgl. hebr. *ḥōzê*) und Boten und sagte: „Fürchte dich nicht, denn ich habe dich zum König gemacht und ich stehe dir bei und rette dich ... Ich will (vernichten) all diese Könige.“¹⁴

* *Elija und die Baalpropheten* 1Kön 18,26.28f schildert ein Ritual kanaanäischer Prophetengruppen, die durch Tanz und sich steigernde Bewegung/Rhythmen sowie durch Selbstverletzung bis zu Blutungen die Ekstase provozierten, um die Gottheit zur Intervention zu bewegen. Wenngleich wesentlich später, so ist die Analogie doch auffällig, wie Apuleius die Szene tanzender Derwischgruppen beschreibt: „Dann schwangen sie mit bis zur Schulter entblößten Armen riesige Schwerter und Messer und hüpfen unter lautem Juchzen in die Höhe, während Flötenmusik sie zu wahnsinnigem Tanze anstachelte.“ – Vgl. dazu die vom Geist ergriffenen Nabigruppen 1Sam 10,5; 19,18–20.23f.

* *Mescha von Moab* (9.Jh.) erhält vom Gott Kamosch (wohl durch Boten) die Aufforderung: „Geh und nimm Nebo von Israel fort!“ – also ein typischer Gottesbescheid in einem Kriegsorakel.

* *Deir Alla-Inschrift* mit der bedeutsamen außerbiblischen Erwähnung des Sehers Bileam (Num 22–24): „Und die Götter kamen des Nachts zu ihm (=Balaam) und sie sprachen folgende Worte und sagte ...“ Worauf ein Heilsorakel folgt: die *'almâ* empfängt den Sproß/*nešær* (vgl. Jes 7,14 u.11,1).

* *Neuassyrische Orakelsammlungen* (8./7.Jh.) mit auffälligen Anklängen an biblische Heilsorakel: „Fürchte dich nicht, Assarhaddon. Ich, der

13 Vgl. im Einzelnen A. Schmitt, Prophetischer Gottesbescheid in Mari und Israel. Eine Strukturuntersuchung (BWANT 114), Stuttgart 1982.

14 Text zit. aus A. Jepsen, Von Sinuhe bis Nebukadnezar. Dokumente aus der Umwelt des Alten Testaments, Stuttgart 1975, 160.

Gott Bel, spreche zu dir! Die Balken deines Herzens verstärke ich ... Ich bin Ishtar von Arbela; als du schwach warst, habe ich dich gestützt ... Ich bin der Gott Nabu ...“ Hier werden Heilsbotschaften vom Sieg und von der Unterwerfung der Feinde verkündet. Oder an Assurbanipal: „Ich Sorge für dich, ich habe dich an meine Brust gelegt wie ein Amulett. Fürchte dich nicht, mein Sohn, den ich erhoben habe!“¹⁵

* Erwähnt sei schließlich die Gestalt des sog. *kahin*, eines vorislamischen arabischen Orakelsprechers und Mantikers, der in rhythmischer Prosa seine Botschaft artikuliert.

An diesem religionsgeschichtlichen Befund zeigt sich jedenfalls, daß es interkulturelle Rollenvorstellungen und -erwartungen gibt. „Prophets usually appear in times of crisis“, womit ein bestimmter Situationshorizont für prophetisches Auftreten signalisiert ist.¹⁶ Es gibt somit eine hochwichtige Korrespondenz von sozialer Krisensituation und Vermittlung göttlicher Weisung, welche einen spontanen Charakter hat. Der Orakelgeber wirkt am Heiligtum, ist Sprecher im Namen einer Gottheit, seine Botschaft basiert auf Traum/Vision. Der Adressat ist ein politischer Repräsentant, sodaß der Auftritt des „Propheten“ auf Öffentlichkeit zielt, damit also auch das Geschick des Volkes im Blick ist. Der Inhalt ist Gefahr oder Heil, betrifft nichtalltägliche Vorgänge. Wichtig ist schließlich der Aspekt der Legitimation bzw. Autorisierung: Sehergaber, Sendung, Traumvision, Orakeldeutungskompetenz! Es gibt somit im altorientalischen Rollengefüge der Gesellschaft Menschen, die – ohne eigentliche politische Führungs- oder Machtposition innezuhaben – eine religiöse Kompetenz für das Geschick des Volkes beanspruchen dürfen. Sie unterscheiden sich von der Priesterrolle, von Führungskadern und bilden eine eigene religiöse Instanz, die im Dienst der Bewahrung und Sicherung der Sinnwelt dieser Gemeinschaft steht.

3. Zwischenüberlegung zur Leistungsfähigkeit der Rollentheorie

Der religionstypologische und -phänomenologische Vergleich erarbeitet beachtliche Gemeinsamkeiten, Analogien und Funktionsähnlichkeiten sowie Strukturbezüge. T.R. Hobbs wendet nun grundsätzlich gegen jeden rollentheoretischen Zugang ein, daß der Begriff „Rolle“ insofern für die Prophetie inadäquat sei, als dieser allein das Normale und Reguläre

15 Text zit. aus: H. Ringgren, *Prophecy* (Anm. 12) 6.

16 Ringgren, *Prophecy* (Anm. 8) 207.

in den Blick nehme.¹⁷ Abgesehen davon, daß die Rollensoziologie keineswegs das gesamte Spektrum der prophetischen Phänomenologie zu erfassen und zu beschreiben beansprucht, muß doch gesehen werden, daß selbst die theologische Stilisierung der atl. Prophetengestalt in der klassischen Zeit mit einem Typusbild arbeitet, das betont von anderen Prophetenbildern abgesetzt werden soll. Vor allem aber: die Tendenz zu extremer Individualisierung und Betonung der Unvergleichlichkeit und Singularität kann ein soziales Interaktionsverhalten zwischen Prophet und Gesellschaft nicht mehr erklären.

Die Rollentheorie speist sich hingegen von mehreren unterschiedlichen Ansätzen her und vermag so auch komplexeren Phänomenen der Prophetie gerecht zu werden. Dabei ist einmal die Rollenpsychologie von H. Sundén zu nennen,¹⁸ wie sie B. Lang für die Prophetenforschung in Erinnerung zu bringen sucht. Das prophetische Grunderlebnis bewirkt primär eine Umpolung der Realitätswahrnehmung und eine Neustrukturierung des Erlebnisfeldes. Dabei denkt Sundén auch an eine spannungsreiche Dualität der Weltfassung, die er durch die „Rolle“ Gott und die „Rolle“ Israel (womit er freilich die soziologische Sicht Richtung Metaphorik verläßt) dargestellt sieht. Die prophetische Rollenkompetenz bestünde demnach darin, von Gott her einen neuen „Referenzrahmen“ der Weltwahrnehmung durchzusetzen, wozu sich das religiöse Israel ja grundsätzlich bereit erklärt hat und also prophetische Intervention im Prinzip akzeptiert.

Die psychische Genese des Propheten sucht B. Lang durch die Lernpsychologie zu erweitern und unter dem plakativen Titel „Wie wird man Prophet in Israel?“ darzustellen.¹⁹ Hier geht es um ein spezifisches Rollenlernen, was durch reine Innenerfahrung in einem isolierten Berufungserlebnis noch keineswegs geleistet werden kann. So entsteht ein Modell der Prophetengenese durch vier Entwicklungsphasen, welche das Hineinwachsen in die soziale Rolle des Propheten ermöglicht: Wahrnehmen (anderer Propheten) – Erlernen (über prophetische Vorbilder) – Durchbruch (durch Berufungserlebnis) – Eigenaktivität. So vertieft Lang mit Hilfe der Lernpsychologie die rollentheoretische Hauptaus-

17 T.R. Hobbs, The Search for prophetic Consciousness. Comments on Method, BTB 15 (1985) 136–141.

18 H. Sundén, Die Religion und die Rollen. Eine psychologische Untersuchung der Frömmigkeit, Berlin 1966. Dazu B. Lang, Israels Propheten im Licht von Sundéns Rollenpsychologie, ARPs 14 (1980) 19–27.

19 B. Lang, Aufsätze zum Alten Testament, Düsseldorf 1980 (mit dem gleichnamigen Beitrag 31–58).

sage: „Weder sind die Propheten nur Einzelgänger noch sind sie Träger eines schlechthin traditions- und institutionsfeindlichen Charismas ... Das prophetische Charisma ist als Kraft der Erneuerung aufzufassen, die inmitten institutioneller ... Strukturen aufbricht, ohne diese zu verlassen oder zu zerstören.“²⁰

R.R. Wilson²¹ erarbeitet hingegen einen eigentlichen rollensoziologischen Leitbegriff zur Erfassung des vielschichtigen Prophetenphänomens: der Prophet ist Mittler (intermediary) zwischen der göttlichen und der weltlichen Sphäre. Diese Rolle wäre auch dem Schamanen, Medium, Orakelgeber/Wahrsager (diviner) eigen, nicht aber dem Priester, der im eigentlich rituellen und Tabubereich autoritativ fungiert. Als soziale Bedingungen der Mittlerrolle lassen sich nennen: * Glaube an übernatürliche Mächte, die Einfluß nehmen in die menschliche Sphäre * Gesellschaftliche Akzeptanz der Mittleraufgabe, also der Kompetenz zur Bewältigung der numinosen Distanz * Streß- und Krisensituation, Zeiten des Umbruchs und der Desorientierung * Rollenerwartung: Stabilisierung, Identitätsbildung, Orientierung. (Für das AT sieht Wilson das mosaische Vermittlungsmodell als eigentlich tragend).

4. Rollenbezeichnungen und Differenzierungsversuche im AT

4.1. Es gibt einige Aussagen, welche das Bewußtsein unterschiedlicher Rollenprofile im soziale Gefüge erkennen lassen.

„Die Priester geben Weisung (*yôrî*) um Geld,
die Propheten spenden Orakel gegen Bezahlung.“ (Mi 3,11)

„Nicht geht verloren die Weisung (*tôrâ*) beim Priester und der Rat (*‘ešâ*) beim Weisen und das Wort (*dābār*) beim Propheten.“ (Jer 18,18)

„Man fordert eine Vision (*ḥāzôn*) vom Propheten, doch die Weisung (*tôrâ*) versagt beim Priester, der Rat (*‘ešâ*) bei den Ältesten.“ (Ez 7,26).

Wichtig ist hier nur die Differenzierung in den Funktionen: der

Prophet vermittelt das orientierende Wort (Gottes), der Priester die kultische Reinheit/Heiligkeit, die erfahrenen Weisen das Lebenswissen im Alltag. Vielfach beziehen sich jedoch die Texte auf die primäre Rollenpolarität zwischen *Priester und Prophet*.

Die soziale Rolle des Priesters ist sehr strikt gefaßt: er ist der Kultexperte mit Spezialwissen für den Umgang mit der numinosen Welt und damit die Wahrung der Tabubereiche (mit der Semantik von

20 B. Lang, Aufsätze (Anm. 19) 57.

21 R.R. Wilson, *Prophecy and Society in Ancient Israel*, Philadelphia 1980.

Rein/Unrein). Er ist kompetent für den Austausch zwischen Gott und Mensch: Gnade für Opfer, Abwehr göttlicher Bedrohung durch Sühnegaben usw. Sein Amt ist durch erbliche Kontinuität geregelt. Prophet wird man hingegen durch „Berufung“. Dieser hat die Befähigung zur Mantik, zur Erkundung des Gotteswillens und damit der Wortvermittlung in Botenfunktion.²² In der Frühzeit Israels dürfte die zunächst priesterliche Orakelkompetenz auch auf Propheten übergegangen sein (vgl. 1Sam 23,9ff mit 1Kön 20,13; zum Mißbrauch prophetischer Heilsorakel vgl. Mi 3,5; Jer 6,14; Ez 13,10).²³

4.2. Mit der Orakelpraxis ist bereits der Problembereich der *Kultprophetie* angesprochen, welche eine doch eigene institutionelle Größe und damit ein bestimmtes Rollenprofil kennzeichnet, jedoch an der selben Wirkungsstätte wie das Priestertum. Wie auch immer die bis heute noch nicht wirklich rekonstruierbare Geschichte der Kult- und Tempelprophetie aussehen wird,²⁴ so lassen sich doch eine Reihe von relevanten Phänomenen diesem Problembereich zuordnen. Würde man die recht optimistische Einschätzung von Gunneweg bis J. Jeremias akzeptieren, dann ergäben sich eine Fülle von Rollenphänomenen innerhalb dieser Kultprophetie. Ein interessanter religionsphänomenologischer Aspekt ist die Funktion der Fürbitte des Propheten (welche erst in der klassischen Unheilsprophetie suspendiert erscheint; Jer 7,16; 14,11),²⁵ während der

22 Vgl. die religionsphänomenologische Gegenüberstellung bei F. Heiler, Erscheinungsformen (Anm. 9) 395f: „Priester wird ein Mensch durch Geburt, Schulung und Weihe ... Der Prophet hingegen wird berufen in einem Ergriffen-, Überwältigt- und Gezwungen-sein durch den göttlichen Geist ... durch Inspiration.“

23 A. Jepsen sieht das Nabitum (außerklassische Prophetenbewegung) aus der Orakelpraxis des Priestertums entstehen zur Zeit Samuels (1Sam 3,1), ja die „Form des Ephodorakels ... paßt sich dem Nabispruch an“ (Nabi. Soziologische Studien zur atl. Literatur und Religionsgeschichte, München 1934, 153). Allerdings sieht er das nordisraelitische Nabitum gegenüber dem jüdischen in deutlicher, ja feindseliger Distanz zur Priesterinstitution (vgl. 160–162).

24 Hilfreich ist hier die knappe, aber dichte Diskussion der Forschungsproblematik seit 1914 durch Peter H.A. Neumann, der auch den Literaturband herausgab und einleitete: Das Prophetenverständnis in der deutschsprachigen Forschung seit Heinrich Ewald (WdF 307), Darmstadt 1979, 24–32.

25 Aufschlußreich ist der Vergleich mit einer anderen Verwendung der prophetischen Rollenbezeichnung, welche die ganz unterschiedlichen Konnotationen ihrer Übertragung andeutet. So werden gerade die großen Gründergestalten wie Abraham (Gen 20,7), Mose (Dtn 34,10; Ex 32,11), Samuel (1Sam 3,20; 7,9) als Propheten mit der Aufgabe der Fürbitte gesehen, während die oppositionellen Propheten davon abgetrennt werden. „Am und Jer treten als Propheten mit einer verkürzten Vollmacht auf“ (J. Jeremias, Die Vollmacht der Propheten im AT, EvTh 31 (1971) 311), insofern deren Für-

Priester Versöhnung rituell durch Opfer vollzieht. Der kultprophetische Hintergrund erscheint auch im gattungsgeschichtlich orientierten Zugang von E. Würthwein, der für die Gattung der Gerichtsrede kultischen Ursprung annimmt.²⁶ Für zahlreiche Hinweise, daß Priester und Propheten am Heiligtum, aber in unterschiedlicher Rollenkompetenz wirken, sei nur die Klage zitiert: „Darf man erschlagen im Heiligtum des Herrn Priester und Propheten?“ (Kgl 2,20). In die selbe Richtung weisen die Angaben, daß die oppositionelle Prophetie gegen die Ablehnungsfront „Priester und Propheten“ steht, womit offenbar die Institution von Kult- und Tempelpropheten gemeint ist (Jes 28,7; Mi 3,11 Jer 29,1). Bezeichnenderweise stützen sich die Begründungen hauptsächlich auf jene Prophetentexte, die erst seit dem Ende des 7. Jh., im Exil und später die Existenz der Kultprophetie voraussetzen scheinen. So besteht ein gewisser Konsens, die Propheten Nahum, Haggai, vielleicht auch Obadja und Joel, als Kultpropheten anzusprechen. Wie J. Blenkinsopp zeigte, läßt die Verwendung kultischer Hymnographie und anderer kultnaher Gattungssprache auf eine gewisse Integration dieser Repräsentanten schließen.²⁷ Die verstärkte Präsenz einer solchen Kultprophetie bedeutet nach R. Coggins aber auch „a natural tendency to diminish the individuality of each prophet“.²⁸ Im Zuge beginnender Theokratisierung des nachexilischen Gesellschaftsmodells ist es nur folgerichtig, wenn schließlich der Chronist auch die Sängergilden am Heiligtum und ihre Tempelmusik prophetisch qualifiziert (1Chron 25,1; 2Chron 29,25). Erwähnt sei noch, daß aber auch einige der Einzelpropheten entweder selbst Priester waren (wie Jeremia, Ezechiel, Sacharja) oder immer wieder Priester zu den Ansprechpartnern zählten, wodurch sich eine zu scharfe Polarität mildert.

bittverbot als Signal einer Entfremdung gegenüber der Tempel- und Kultprophetie gewertet werden kann. Somit wird aber die Fürbitte als Rollen aspekt sichtbar.

26 E. Würthwein, Der Ursprung der prophetischen Gerichtsrede, in: Neumann (Hg.), Prophetenverständnis (Anm. 24) 361–379: 379.

27 So tue sich „the predominance of liturgical forms and cultic concerns in Hagg, Zach, 3Is, Mal“ kund (J. Blenkinsopp, A History of Prophecy in Israel, London 1983, 253) kund, während R. Coggins aus der Tatsache, daß bei Nah, Hab, Joel (vielleicht auch Ob) keine dtr. Bearbeitung erkennbar sowie eine deutliche Nähe zur liturgischen Sprachwelt gegeben sei, auf einen eigenen prophetischen Entwicklungsstrang schließt. Vgl. An Alternative Prophetic Tradition?, in: Coggins (ed.), Tradition (Anm. 6) 77–94: 93.

28 Coggins, Prophetic Tradition (Anm. 27) 93.

4.3. In eher lockerem Durchgang durch das AT seien nun eine Reihe von Prophetengestalten angesprochen, in deren Charakteristik bestimmte Rollen Aspekte und Rollenerwartungen sichtbar werden bzw. sich von anderen abgrenzen. Wie schon betont, geht es dabei nicht um die historische Rekonstruktion, sondern um Rollenphänomene innerhalb der Texte selbst. Das zeigt sich bereits unübersehbar in der Darstellung der Gestalt *Samuels*, in der die dtr. Traditionsverarbeitung nur schwer von frühen Überlieferungen zu scheiden ist. In der dtr. Samuelgeschichte ist Samuel *nābî*/Prophet (1Sam 3,20), *ʾiṣ ʾalōhîm*/Gottesmann (9,6ff), Führer der *nābîm*, der Prophetenschar (19,20), *rōʾê*/Seher (9,11.19). 1Sam 12 ist er offenbar der letzte Richter des vorköniglichen Israel. Von seiner Biographie her wächst er zunächst in eine priesterliche Funktion am Heiligtum von Schilo hinein und bringt später selbst Opfer dar (7,9). Ihm ist somit eine breit gestreute charismatische Führungsrolle zu eigen. (Sir 46,13: Prophet, Richter, Priester; V. 15 Seher, Prophet!). Vielleicht steckt hinter dieser kumulativen Zuschreibung noch das Wissen um eine epochale religionsgeschichtliche Weichenstellung, wie sie A. Jepsen prägnant, aber etwas zu selbstsicher andeutet: „Durch ihn ist das Nabitum in Israel eingeführt, vielleicht auch das Königtum Sauls mit veranlaßt.“²⁹ 1Sam 9,9 erklärt die Vielfalt gemäß dtr. Plausibilität so: „Wer heute *nābî* genannt wird, hieß früher *rōʾê*.“ Allerdings halten sich die Formulierungen keineswegs so ohne weiteres an diese terminologische Übereinkunft (vgl. 1Kön 13,18 oder Sir 48,22. Besonders das chronistische Geschichtswerk besteht auf wechselseitigem Gebrauch von *nābî*/Prophet und *ḥōzê*/Seher (Jehu ben Hanani 2Chron 16,7; 19,2; Asaf 29,30) sowie *rōʾê*/Seher (Iddo 2Chron 12,15 gegenüber 13,22), während sonst die Prophetensbezeichnung dominiert. ChrG beruft sich geradezu auf prophetisches Quellenmaterial: die „Nachrichten des Sehers/*barōʾê* Samuel, des Propheten/*hannabî* Natan sowie des Sehers/*bāḥōzê* Gad“ (1Chron 29,29)! oder spricht summativ von den „Nachrichten seiner Seher/*ḥōzê*“ (2Chron 33,19). Hier herrscht offenbar ein gewisses antikisierendes bzw. antiquarisches Interesse, wenn so betont die Terminologie variiert wird (wie auch 9,29), sodaß hier die dtr. Sprachregelung keineswegs wirksam ist. Offenbar ist dem Chronisten der Akzent der Vielfalt prophetischen

²⁹ Jepsen, *Nabi* (Anm. 23) 114. Blenkinsopp betont die Nähe zum Nasiräat. Gemäß 1,11.28 akzentuiert dies noch 4QSam^a.

Ausdrucks wichtig, womit sich eine gewisse Erinnerung an unterschiedliche Rollenzuweisung erhalten hat.³⁰

So weit nicht spätere Redaktionen dafür verantwortlich zeichnen, lassen sich terminologische Präzisierungen zur Prophetie aus der Prophetenliteratur selbst erheben und zusammenstellen.

„Sie sagen den Sehern/*rō'ā*: Sieh nicht! und den Sehern/*hōzā*: Erschau uns nichts Wahres!“ (Jes 30,10). Hinter dieser Variation ist aber kaum eine Rollendifferenz sichtbar. Spätere Glosse konkretisiert den Spruch: „(Jahwe) hat eure Augen – die *n^ebf'im* – verschlossen, und euer Haupt – die *hōz'im* – verhüllt!“ (29,10)

„Die Sonne geht unter für diese Propheten/*n^ebf'im*, die Seher/*hōz'im* werden zuschanden, die Wahrsager/*q^esām'im* beschämt.“ (Mi 3,6f) Rollendifferenzen sind angedeutet in den Bezeichnungen Prophet, Seher, Wahrsager und Unheils-/Heilsankündigung, Traumvision, Orakelgabe. V.5.11 nennen Bestechlichkeit, Korruption und Eigensucht als Ausdruck für das Versagen im Prophetenamt. Dagegen setzt Micha nun sein, eigentümlich laikal-profan gefaßtes, Engagement, welches aber prophetische Funktion übernimmt: „Wohlan, erfüllt bin ich mit Kraft,³¹ mit Rechtssinn und mit Starkmut“. An die Stelle des vermißten Einsatzes der etablierten Prophetenkreise tritt somit ein Bürger aus Moräschät, der die Rolle der prophetischen Intervention gegenüber Machtmißbrauch durch die führenden Kreise kompetent aufnimmt. So wäre Michas „Propheten“-Verständnis Zivilcourage, Solidarität, Rechtsbewußtsein und Risikobereitschaft im sozialkritischen Einsatz für die Wehrlosen und Schwachen. Wie auch H.W. Wolff betont,³² richtet sich diese Polemik gegen Falschpropheten nicht gegen falsche Rollenbilder oder prophetische Institution, sondern gegen das persönliche Versagen der Rollenträger.

Der klassische Text polemischer Abgrenzung des eigenen Rollenverständnisses gegenüber dem etablierten Prophetenbild ist Am 7,10–17.³³

30 J. Beckers Beobachtung zum Sprachgebrauch weist schon für die frühere Zeit in eine ähnliche Richtung: „Ein nabi' kann als jemandes chozāh fungieren; man ist chozāh, aber nicht nabi' des Königs. Chozāh kann als Anrede gebraucht werden, aber niemals nabi'“ (Prophetismus (Anm. 7) 12, Anm. 5).

31 Offenbar aus der theologischen Sorge des 6. Jh., welche das prophetische Rollenprofil durch das Attribut des Geistes Jahwes vereindeutigen will, wird nun präzisiert: „mit dem Geist Jahwes/*rā'h* JHWH.“

32 H.W. Wolff, Dodekapropheten 4. Micha (BKAT 14/4), Neukirchen 1982, 74.

33 Vgl. dazu die eindringliche Analyse der Erzählgestalt der Perikope bei A.J. Björndalen, Erwägungen zur Zukunft des Amazja und Israels nach der Überlieferung Amos 7,10–17, in: R. Albertz (Hg.), Werden und Wirken des Alten Testaments. Festschrift Claus Westermann, Göttingen 1980, 236–251.

Der Oberpriester des Reichsheiligtums von Bethel stellt im Sinn einer bestimmten Rollenerwartung (wie fungieren Propheten und Seher am Heiligtum?) Amos zur Rede. Er sei nicht befugt, hier sein Prophetenamt auszuüben (*nb' nif* V. 12): „Iß dort dein Brot!“ (=Jerobeam ist jedoch nicht dein Arbeitgeber). Damit ist einerseits ein institutioneller Wirkungsbereich (Tempel-/Hofprophet) angesprochen, andererseits die wesentliche Frage der Legitimation prophetischen Wirkens im Blick, konkret, in welcher Zuständigkeit darf Amos eine Unheilsbotschaft an die Repräsentanten des Nordreiches richten (V. 11)? Als *hōzē* wäre Amos wohl religionspolitisch tätiger Funktionär des judäischen Königs, was Jerobeam niemals als für sich verbindlich ansehen könnte. Darum: „*hōzē*, verziehe dich in das Land Juda!“ (V. 12) Gegen diese Rollenzuschreibung grenzt nun Amos scharf ab: „Ich bin nicht ein *nābī*“ und nicht ein *baen-nābī*“ (V. 14): Amos versteht sich gerade nicht als institutioneller Prophet und Rollenträger, obwohl er wie Amazja sein Wirken als prophetisch/*binnābē* bezeichnen kann. Auch hier ist also nicht eigentlich eine Ablehnung der Prophetenrolle selbst gemeint, sondern deren spezifische Fehlinterpretation. So stößt Amos nach: „Ich bin Viehzüchter und ziehe Sykomoren“, den Gott „ergriffen hat weg von hinter der Herde her ... Geh und prophezeie/*binnābē*!“ (V. 15) Der Hauptton liegt hier offenbar auf der ausschließlichen Berufungsinitiative Jahwes und seiner Sendung. Ist Amos doch ein autonomer Pflanze und Viehzüchter, der von niemandes Brot abhängig ist.³⁴ Diese Abgrenzung gegenüber dem professionellen Prophetentum zielt also primär auf die Aussage, daß Amos (entgegen der Unterstellung durch Amazja) in keiner Weise im Dienst nationalpolitischer Interessen redet, sondern vielmehr die Unheilsdrohung gegen das Nordreich („zu meinem Volk“ V. 15) allein Jahwes Botschaft an Israel ist. Es geht in diesem Text somit um die Betonung absoluter Unbestechlichkeit und persönlicher Integrität dieses Propheten. Zugleich enthält die Passage einen klaren Hinweis auf eine latente, strukturelle Gefahr einer institutionellen Prophetie: ihre mögliche Instrumentalisierung durch die „Brotgeber“.

D.L. Petersen hat für die bisher sichtbar gewordene Streuung prophetischer Terminologie folgende Erklärung vorgeschlagen: Pro-

³⁴ H. Schult identifizierte den Hinweis auf das berufliche Alltagsleben als ein verbreitetes kulturelles literarisches Motiv zur Betonung der „Legitimation eines Außenseiters ohne institutionellen Hintergrund“, womit sich bestätigt, daß Amos sein Auftreten nicht aus dem institutionellen Kontext einer beamteten (und wohlversorgten) Prophetenschaft verstehen will (Amos 7,15 und die Legitimation des Außenseiters, in: H.W. Wolff (Hg.), Probleme biblischer Theologie (Festschrift von Rad), München 1971, 462–478: 474).

phet/*nābī'* ist ein ephraimitischer Leitbegriff, während man in Juda dafür eher Seher/*hōzē* sagt. Doch repräsentieren beide eine zentrale moralische Autorität im Rahmen eines symbolischen Universums.³⁵ Die besonders bei R.R. Wilson wirksame Unterscheidung zwischen zentraler und peripherer Autorität deutet den Grad der Integration prophetischen Verhaltens in der israelitischen Gesellschaft an, was in der Bestimmung der klassischen Prophetie besonders zum Tragen kommt.

Eine rollensoziologische Konkretisierung von Spannungen im Rollenverständnis bietet die Prophetenerzählung von *Micha ben Jimla* (1Kön 22). Hier illustriert sich, was K. Koch als generelle Situation des Nabiums vom 10.–8.Jh. skizziert: „Nabis scheinen alle mit einem Heiligtum oder mit dem Königshof institutionell verbunden zu sein“.³⁶ Unter der Prämisse des Jahwekrieges agieren Propheten am Königshof motivierend, korrigierend und legitimierend im Dienst politischer Entscheidungsprozesse des Königs (vgl. Samuel 1Sam 15 oder der anonyme Prophet 1Kön 20,13ff) und zwar konkret durch offizielle Befragung Jahwes sowie Orakelkundgabe (in konventionierter Gattungsdiktion).

Der beabsichtigte gesamtisraelitische Aramäerfeldzug (Achab und Joschafat) soll durch einen Gottesbescheid legitimiert werden (V. 5). 400 kooperationsbereite *n'bi'im* (Tempel- oder Hofpropheten?) geben positiven Bescheid, der durch die Zeichenhandlung des Propheten Zidkija verstärkt wird (V. 11). Hingegen bringt die Antwort des notorischen Neinsagers Micha einen ablehnenden Bescheid, der durch eine Unheilsbotschaft vertieft ist (V. 17). Deutlich ist die Außenseiterposition Michas. In der Polemik der dtr. Redaktion geht es um das Kriterium falscher Prophetie, die von eigenen Interessen manipuliert wird. So zeigt sich das prophetische Charisma (Micha wie Zidkija beanspruchen beide den Geist V. 24) als höchst ambivalent. Jer 28 bringt übrigens eine ähnlich gelagerte Auseinandersetzung zwischen Jeremia und Chananja

35 The Roles of Israel's Prophets. (JSOT.S 17), Sheffield 1981, 99. Sein etwas pauschales und teilweise durch zu wenige tragende Belege gedecktes Gesamturteil lautet: „Der 'ḥ-*lōhīm* vermittelt die Heiligkeit der Gottheit, im Gegensatz dazu vermitteln *nābī'* und *hōzēh* Botschaften der Gottheit“ (Petersen, Prophecy (Anm. 3) 192). „The term *rōzēh* was used to describe a resident, urban figure who functioned in the public sacrificial cultus“, Roles 98).

36 K. Koch, Die Profeten I: Assyrische Zeit (UB 280), Stuttgart 1978, 26. Darin liegt eine der Ursache für den wichtigen Befund, daß die kritische Prophetie des 8. Jh. den Begriff *nābī'* umschweigt. So erscheint das Urteil von B. Vawter doch etwas zu zurückhaltend deskriptiv, der meint: „It was simply a matter of what was and what was not: a question of identity“ (Were the Prophets *nābī's*?, Bib. 66 (1985) 206–219: 207). Warum aber lehnten sie jede Identifizierung mit diesem so naheliegenden Rollenprofil ab?

(Heilsprophetie, Zeichenhandlung, politische Öffentlichkeit), wobei der authentische Jahweprophet wiederum als Außenseiter und somit der gesellschaftlichen Akzeptanz nicht verpflichtet fungiert.

Eine etwas anders gelagerte Rollenbeschreibung läßt sich für jene Einzelgestalten geben, die wie Samuel, Nathan und Gad am Jerusalemer Königshof agieren, ohne jedoch einer Gruppe oder Institution anzugehören: es sind Vertraute des Königs, deren Stellung auch kritische Position ermöglicht. Sie stehen im Dienst jahwegemäßer Entwicklung und Stabilität des Landes. Hingegen ist etwa Achija aus Schilo (1Kön 11,29; 14,2) eine unabhängige Gestalt, welche im Stil dtr. Adaptation der prophetischen Heilsbotschaft und Geschichtsweissagung für Jerobeam agiert. Ebenfalls eine überarbeitete Prophetenerzählung bietet Kap. 13, wo ein Gottesmann/ *'iš bā'elōbîm* aus Juda gegen Jerobeam eine machtvolle Unheilsprophetie vorträgt, jedoch wegen seines eigenen Wankelmutes selbst unter Gottes Gericht gerät.

Die wirkungsgeschichtlich bedeutendste Gestalt ist *Elija* (9.Jh.), der als Prophet und Dissident massiv gegen das omridische Königshaus agiert und Exponent verfolgter Jahwepropheten ist (1Kön 18,22). Zwar als *nābî'* bezeichnet, ist die wichtigere Bezeichnung Gottesmann/ *'iš bā'elōbîm* (17,18.24), welche die numinose Dimension dieser Gestalt hervorhebt (vgl. Elias Wunder, seine Entrückung). Für DtrGW ist das Gottesgericht am Karmel der programmatische und geschichtsbildende Sieg des Jahwismus über die Baalreligion (18,39). Dabei ist auch die Mosetypologie wirksam (19,8–18). Eigentlich prophetisch wirkt wohl erst die sozialkritische Intervention und Unheilsansage wegen Nabots Ermordung (21,17ff). So zeigt sich ein mehrschichtiges Bild einer Prophetenrolle, die in betonter Stilisierung auf ein Totalengagement für den Jahwismus zielt, längst bevor diese Verschärfung der Gottesfrage im Sinn des Monojahwismus eigentlich virulent wird. Wellhausen nennt deshalb Elija „einen Vogel, der vor dem Morgen singt“.³⁷ Demgegenüber dürfte *Elischa* eine von Elija ganz unabhängige Prophetengestalt sein, die erst im Zuge der Überlieferungsbildung mit der Elijatraddition verknüpft wurde, wobei jene auch auf diese eingewirkt hat (Wunderperikopen). Elischas Auftreten zeigt einerseits ein starkes religionspolitisches Engagement (Revolution Jehus!), andererseits den Kontext einer Bruderschaft

37 J. Wellhausen, *Grundrisse zum Alten Testament* (TB 27), München 1965, 90. Zur literarkritischen und traditionsgeschichtlichen Problematik des Elijazyklus vgl. R. Smend, *Der biblische und der historische Elija*, in: *Congress Volume Edinborough 1974* (VT.S 28), Leiden 1975, 167–184.

der *nēbī'im/b'ne hannēbī'im*, aus der wohl die Legendenbildung ihren Ausgang nahm. So zeigt sich hier „gemeinsame Tradition im Kreis der Gruppenpropheten des Nordreichs.“³⁸

Alle diese Prophetenerzählungen stehen im Dienst dtr. Erfüllungsthematik, welche die gestaltende und kritische Macht des Jahwewortes für die Geschichte der Königszeit zu einem Grundzug ihres geschichtstheologischen Anliegens machte. Die hierbei federführende Redaktionschicht, DtrP(phetisch) genannt,³⁹ operiert mit einem bestimmten prophetischen Rollenprofil, das sich in der charakteristischen Formel „meine/seine Knechte, die Propheten“ (2Kön 9,7; 17,13.23; 21,10; 24,2 sowie Jer 25,4 Red; 26,5 Red; Am 3,7 Red) andeutet. Sie sieht im Propheten den bevollmächtigten Botengänger Jahwes, der unfehlbar und unbestechlich sein Gerichtswort ausrichtet.⁴⁰

5. Die Nebim als ekstatisch-mantisches Gruppenphänomen

Dazu gilt es, zwei sprachstatistische Befunde auszuwerten: (1) Die klassischen Propheten werden ursprünglich nie als *nābī'* bezeichnet, während die dtr. Literaturepoche den Begriff maximal und systematisch einsetzt. Wegen der dtr. Darstellung der vorklassischen Prophetie sind auch die Prophetengruppen von daher gefärbt. (2) Die Streuung von Geist(charisma)/*ri'ah* spart ebenfalls die klassische Prophetie gänzlich aus (erst ab Dījes, Trjes).⁴¹ Dies sei nun rollensoziologisch beleuchtet.

38 W. Thiel, Sprachliche und thematische Gemeinsamkeiten nordisraelitischer Prophetenüberlieferungen, in: Zmiejewski (Hg.), Botschaft (Anm. 7) 359–376: 374.

39 Vgl. zur Einleitungsproblematik R. Smend, Die Entstehung des Alten Testaments, Stuttgart ³1984, 122f, sowie O. Kaiser, Einleitung in das Alte Testament, Gütersloh ⁵1984, 176f, wobei ausdrücklich auf die noch ganz ungeklärten Beziehungen zwischen DtrP und sog. dtr. Redaktionen von Prophetenbüchern hingewiesen wird.

40 Für eine monopolistische dtr. Alleinzuständigkeit in der Begriffsbildung und in der theologischen Bewertung der prophetischen Phänomene, wie sie heute oftmals vertreten wird, sind die Formulierungen, die Begrifflichkeit, soziale Konkretisierung u.a. dennoch zu disparat. Vgl. dazu die elegante Auseinandersetzung von L. Perlitt mit O. Kaisers rabiater Deuteronomisierungstendenz: Jesaja und die Deuteronomisten, in: Fritz (Hg.), Prophet (Anm. 6) 133–149.

41 Vgl. auch den jüngsten Überblick zu diesem markanten Befund bei J. Scharbert, Der „Geist“ und die Schriftpropheten, in: R. Mosis/L. Ruppert (Hg.), Der Weg zum Menschen (Festschrift Alfons Deissler), Freiburg 1989, 82–97: „Die Vorstellung von einer prophetischen Inspiration, einem Auftrag oder einer Befähigung, als Prophet zu reden, scheint erst im Kreis um Deutero-Jesaja aufgekommen und vom Trito-Jesaja-Kreis aus dem Exil nach Jerusalem bzw. nach Palästina gebracht worden zu sein“ (97).

Bezeichnend ist, daß die (vielfach dtr. redigierte) Darstellung der prophetischen Frühzeit in den Gruppenpropheten/*ḥann^ebi'im* einen recht auffälligen Phänotyp kennzeichnet. Das erste Kennzeichnen ist die eigentümliche *Gruppenbildung*.⁴² 1Sam 19,20 nennt eine „Bande von Propheten“, sonst „Prophetenschar“ (10,5.10). Kaum bestimmbar ist der Ausdruck *nāw^yōt/nāwōt* (19,18.19.22.23; 20,1), wohl „Prophetenhaus“ (EÜ) oder „Prophetensiedlung“ (F.Stolz), jedenfalls ein Gemeinschaftszentrum. Die Anhänger und Schüler Elischas wohnen ebenfalls zusammen: Die Prophetenjünger/*b^enê ḥann^ebi'im* saßen vor Elischa“ (2Kön 4,38 u.6,1), was B. Lang als Ort der Ausbildung und Jüngerunterweisung versteht (s.oben S.6). Wie noch Jes 8,16 andeutet, werden wohl auch die großen Propheten einen Sympathisanten- und Schülerkreis gehabt haben, durch den man die Bewahrungs-, Aktualisierungs- und Sammlungsprozesse der ipsissima verba et facta der Propheten zu verstehen haben wird.

Ein zweites Kennzeichnen ist das *Geistcharisma* dieser Nebiim der Frühzeit. Doch im Unterschied zum „Geist Jahwes“ der Richter tritt jetzt der ekstatisch-mantische Aspekt fast aufdringlich hervor. Auch sprachlich ist dies faßbar: „Der Geist übermächtigt/bricht durch/*šālaḥ*“ (1Sam 10,6.10; 11,6; 16,13; als böser Geist Sauls 18,10). Ihr Verhalten als *bitnabbe'nb'* hitp. ist nicht „propheteien“, sondern „prophetisch verzückt sein“ – ohne jede Wortmitteilung und Botschaft! Als Saul in den Bann dieser Macht gerät, wird dies so umschrieben: „du wirst zu einem anderen Menschen verwandelt werden“ (Ek-stasis! 10,6). Es ist erhellend, daß der dtr. Theologie dieses archaisch wirkende Phänomen (das nicht getilgt wird!) uminterpretiert: „Da verwandelte ihm Gott das Herz“ (V. 10). Die den Menschen in ihren Bann schlagende Gewalt des Geistcharismas der Nebiim spiegelt sich noch in dem wohl alten Sprichwort: „Selbst Saul ist unter den Nebiim“ (10,12 u.19,24) wider. Dem westsemitischen Kulturhorizont entspricht die Schilderung der prophetische Ekstase und ihrer ansteckenden Wirkung recht gut. Die prophetische Verzückung/*bitnabbe'* (10,5f u.10–12), durch die Gewalt des Geistes initiiert, ist ein Gruppenphänomen, dem sich der Einzelne nicht entziehen kann. Die Gruppe wird durch Musik und Tanz disponiert: „Harfe, Pauke, Flöte und Zither“ (V. 5 vgl. auch die Trance tanzender Derwische und

42 „Der Seher scheint eine Einzelgestalt zu sein, während der Nabi einer Gemeinschaft angehört“ (Becker, Prophetismus (Anm. 7) 12). Doch sei in diesem Zusammenhang das Phänomen der wohl auch gemeinschaftlich organisierten Kult- und Hofprophetenkreise ausgespart!

Sufis. Man erinnere sich auch an das Verhalten der Baalpropheten 1Kön 18). Diese zwingende Gewalt der Geistträger zeigt sich selbst in der Situation, wo Saul Häscher auf David ansetzt. Auch ihnen wird die Ekstase/*hitnabbe*‘ aufgezwungen, sodaß sich David ihnen entziehen kann (19,20–24). Die irritierte Bemerkung, daß Saul sich mit Leuten, die ihren Vater nicht kennen, einläßt, weist auf den peripheren, fast asozialen Status der *n^ebi’im* hin (V. 12). Während die dtr. Darstellung offenbar das Phänomen der be-geisterten Nebiim aus ihrem Inspirationsverständnis begreift und deren Präsenz im Zusammenhang mit Samuel und Saul und damit in der Gründungsphase des israelitischen Königtums als Ausdruck der numinosen Nähe göttlichen Geschichtswaltens und seiner Durchsetzungsmacht in Israel auswertet, fällt von diesem ekstatisch-prophetischen Phänotyp und dem Rollentyp der Nebiim doch auch ein Licht auf einige Züge im Bild der klassischen Prophetie, vor allem auf die feindselige Polemik, der Prophet sei nicht zurechnungsfähig.

Hosea wird so apostrophiert: „Ein Narr der Prophet, verrückt der Mann des Geistes/*’iš hārî’āh*“ (9,7). Als die Leute des gerade zum König gesalbten Jehu nachfragten, wer jene Prophetenfigur sei, sagen sie es so: „Wozu ist zu dir gekommen dieser Verrückte/*hamm^ešuggā*?“ (2Kön 9,11). Schemaja, ein Gegner des Jeremia, schreibt einen Brief mit dem Auftrag an einen Priester, „achtzuhaben auf jeden sich prophetisch aufspielenden Verrückten/*m^ešuggā*‘ + *mitnabbe*“ (Jer 29,26f). Offensichtlich ist dieses Meschuggesein von Propheten in der Vorstellung ihnen feindlicher Gesinnter keineswegs nur der Ausdruck von einem „Spinner“, sondern steht in der Linie jener Vorurteile, denen auch die frühen Gruppenpropheten mit ihrem Geistcharisma ausgesetzt waren. Es ist diese irritierende, auch beängstigende Fremdartigkeit solchen Auftretens, das man bequem auch der so unangenehmen kritischen Prophetie entgegensetzen kann. So weist dieser Sachverhalt auf den Rollenaspekt peripherer, nichtintegrierter Verhaltensmuster. Dieses Herausgeraten aus dem sozialen Plausibilitätsrahmen wird ja zu einem Grundzug der klassischen Prophetie. Die soziale Ambivalenz zeigt sich deutlich in einer Konfrontation Jesajas mit seinen Gegnern. Priester und Propheten attackieren ihn im Vollrausch (Jes 28,7–9) und werfen ihm besoffenes Reden, das sie nichts anginge, vor (V. 10, Buber nennt es „Lippenwelsch“).

6. Prophetenrolle der Klassischen Eposche: Jahweopposition

Zunächst ist festzuhalten, daß auch dieses Prophetenbild, das bisweilen zu einer absolut singulären und analogielosen Größe hochstilisiert wird,

dennoch eine Reihe von Gemeinsamkeiten mit dem überlieferten Rollenverständnis und üblicher Rollenerwartungen erkennen läßt: göttliche Legitimation und Autorisierung, nichtkultische Mittlerfunktion zwischen Gott und Israel, Öffentlichkeitscharakter und politisches Engagement, Kritikbereitschaft im Dienst religiöser Ideale und Wertungen, mantische Kompetenz (im Anfangskolophon von Prophetenschriften ist oftmals das Wortfeld von „erschauen/*hāzā*“). Diesem Rollenprofil entsprechen die freien Propheten (oder besser: die Prophetentexte) individuell und literarisch in variantenreicher Vielfalt. An folgende Faktoren und Aspekte wäre hier zu denken:

- Berufungs- und Sendungsbewußtsein mit hoher Programmatik⁴³
- Ringen um Verständigung in der kritischen, negativen Botschaft (Rhetorik, Gattungssprache, Bildrepertoire und intensive Metaphorik)
- Adressaten sind nicht Privatpersonen, sondern Institutionen, Amtsträger, Repräsentanten: Königshof, Rechtsprechung, Priester/Kultpersonal, Beamtenapparat, Prophetenkreise.
- Reden und Handeln aus visionärer und ekstatischer Erfahrung, bisweilen auch aus kultischem Hintergrund (noch Jer; Ez). Vgl. Hos 12,11; Jer 4,19).
- Situative, konkret-plastische Sprachgestalt mit alltagsbezogenen Zeichen-/Symbolhandlungen weisen auf intensive Kommunikations- und Beeinflussungsabsicht. Gerade der textpragmatische Befund der kleinen Sprucheinheit bestätigt die Alltagsöffentlichkeit als generativen Ort authentischer Prophetenäußerungen (vgl. demgegenüber die Redekompositionen bei Dt-Jes oder JerC).

Doch ist andererseits ein ausgeprägtes Rollenbild dieser Prophetie nachexilisches Resultat jener dominanten Gesamterfahrung, daß das Ringen all der prophetischen Einzelkämpfer um den authentischen Jahwis-

43 Gerade an Berufungstexten ließen sich rollensoziologische Elemente gut illustrieren, etwa das Anliegen der Legitimation und Autorisierung, welche drohender Desintegration und Ausgrenzung wehren soll. Der Berufene soll dadurch die Spannung von Sendungsauftrag und antizipiertem Widerstand des Volkes bestehen können. Das topische Moment vom Einspruch des Zusendenden ist textpragmatisch verstehbar als Signal für seine Lauterkeit und Absichtslosigkeit, die sich abgrenzt gegenüber den „falschen Propheten“ mit ihrem Eigeninteresse und Wunschdenken. Doch bereits die Gattung einer Sendung/Berufung ist Aufnahme längst akzeptierter Rollenkonstellationen, die der Gesellschaft und damit dem Primärleser vertraut ist, sonst wäre ja jedes Verstehen bedroht. Vgl. dazu M. Buss, *An Anthropological Perspective upon Prophetic Call Narratives*, *Semeia* 21 (1981) 19–30. „A call induces the recipient into a highly responsible role; one that is received personally typically leads to a communicative task which provides guidance in decisions“ (17).

mus Israels faktische Religiosität kaum wirklich verändert hat – sodaß die national-religiöse Katastrophe von 722 und bes. 587 der prophetischen Intervention historisch recht gab. Dtr. Geschichtsreflexion in der Haltung der Umkehr/*šub-t^ešûbâ* führte also zur theologisch-literarischen Stilisierung, daß die Prophetie der peripheren Minderheit zum Maßstab des Volkes werden muß.⁴⁴ Der rote Faden dieser theologischen Geschichtsreflexion ist prophetisches Engagement. Im Resumee der Deutung des Zusammenbruchs des Nordreichs heißt es darum: „Es warnte Jahwe Israel und Juda(!) durch jeden *nābî'* und jeden *hōzâ*: Kehrt um ... und hört auf meine ganze Tora, ... die ich euch durch die Hände meiner Knechte, die *n^ebî'im*, zugesandt habe!“ (2Kön 17,13). Demgemäß ist auch die Gestalt Moses, das Toragewissen Israels, qualifizierbar als Knecht Jahwes/*ʿæbæd* Jahwe und vor allem als Prophet/*nābî'* (Dtn 34,10; Hos 12,14). Diese Normgestalt ist Maßstab und Kriterium aller Prophetie (Dtn 18,15–18). Von daher erklärt sich, daß auch frühisraelitische Gestalten wie Abraham, der Fürsprecher (Gen 20,7.17), das Attribut Prophet erhalten können. Auf dieser Linie dürften aber auch Frauengestalten wie Mirjam (Ex 15,20) den Titel Prophetin/*n^ebî'â* erhalten haben (vgl. aber die Abgrenzung gegenüber Mose Num 12,1–15); ferner Debora als Frau Prophetin/*ʾiṣṣâ n^ebî'â* (Ri 4,4), die beide durch charismatische Initiativen in nationaler Gefahr ausgezeichnet sind. Wenn Jesaja in der Zeugung zweier Söhne mit der Nebija eine prophetische Zeichenhandlung setzt (Jes 8,3), dann ist wohl eine (Kult-)Prophetin gemeint (da Frauen nicht nach dem Beruf des Mannes bezeichnet werden). Die einzige wirklich faßbare Gestalt einer historischen Prophetin ist Hulda, deren Namen mit einem frömmigkeits- und theologiegeschichtlichen

⁴⁴ In dieser Umgestaltung liegt für eine sozialgeschichtliche Darstellung eines der Haupthindernisse oder wie J. Becker formuliert: „Das interpretative Prophetenbild hat die Tendenz, von der soziologischen Einbettung der Verkündigung und des Prophetenlebens überhaupt abzusehen“ (Prophetismus (Anm. 7) 14). Gerade angesichts dieser redaktionsgeschichtlichen Vorgaben ist auch die generelle Skepsis bei R.P. Carroll verständlich, die bei unserer gesamten Darstellung nicht vergessen werden sollte: „Roles and expectations constitute social norms and complex role phenomena allow for more sophisticated treatment of the data ... But is hardly to be expected that theoretical models can make good the lack of clear biblical data“ (Prophecy and Society, in: R.E. Clements (ed.), *The World of Ancient Israel. Sociological, anthropological and political Perspectives*, Cambridge 1989, 203–225: 220). Diese Befürchtung gilt freilich für sämtliche sozialgeschichtliche Arbeit an der Bibel, doch muß bedacht werden, daß vor einer weiträumigen und intensiven sozialgeschichtlichen Befragung der Texte keineswegs klar ist, inwieweit sich diese Frageweise als unangemessen erweisen wird – ohne trial kein error!

Schlüsselereignis, der Auffindung und Bewertung der dtn. Tora verbunden ist (2Kön 22,11–20; doch ist ihr Gottesbescheid dtr. Predigt!). Vgl. noch Neh 6,14 die Prophetin Noadja (aber textkritische Bedenken).

Dennoch ist die massive dtr. Vereinnahmung prophetischer Überlieferung (einschließlich des Elija-Elischa-Zyklus) nicht nur Ursache des Prophetenbildes, sondern ebenso ist die dtr. prophetennahe Denkweise Wirkung und Resultat des epochalen Wirkens der Einzelpropheten. Bei aller ähnlich ausgerichteten Redaktionstätigkeit (Umkehrthema, Korrespondenz von Unheil-Heil, Judazentrierung u.a.) bleiben die Prophetenschriften durchaus disparat und voller Eigenkontur hinsichtlich ihres Prophetenprofils. Als besonders eindrucksvolle Kontinuität der Prophetengeschichte stellt sich der rollenrelevante Zug prophetischer *Opposition und kritischer Innovation* dar.⁴⁵ Durchaus rollengemäß sprengen diese Persönlichkeiten von Elija bis Joel den üblichen Erwartungsrahmen, sodaß sich in den Prophetenschriften eine deutliche Geschichte der Konfrontation, der Auseinandersetzung, der Anfeindung des Propheten spiegelt.⁴⁶ Beeindruckend ist die weite Palette der Kritik: Kritik der Alltagswelt und sozialen Verhältnisse, der Institutionen (König, Priester, Propheten, Richter, Beamte, Lehrer), Kultkritik gegen falsche Frömmigkeit, selbst Religionskritik gegen Fremdgötter.⁴⁷ Diese Oppositionsfähig-

45 Vgl. aber Jepsens (und des Großteils der traditionellen deutschsprachigen Prophetenforschung, wie heute kritisch angemerkt wird, vgl. F. Deist, *Prophets* (Anm. 6)) etwas apologetisch wirkende Bemühung um scharfe Abgrenzung der authentischen Wortprophetie gegenüber den Hof- und Kultnabis (Nabi (Anm. 23) 211ff). Vor allem deren unbedingte Staatsloyalität zu Königtum, Institutionen und Nation bedingte eine Bereitschaft zu unkritischer Heilsprophetie: „Das prophetische Wirken zielt auf die unbedingte Erhaltung der Nation“ (213). So wäre die prophetische Opposition als „Gericht über Juda zugleich ein Gericht über die Nabis“ (217)f, was eine mit der dtr. Optik fast identische Auffassung darstellt.

46 Vgl. den Beitrag von E. Haag, *Jahwes Opposition oder die Autorität der Propheten Israels*, *TThZ* 90 (1981) 224–237.

47 In anderer Beleuchtung bringt die Oppositionsrolle der authentischen Prophetie im Gegensatz zur etablierten institutionellen Hof- und Kultprophetie (auch als Gegensatz von peripherer und zentraler Position verstanden) den Topos der Kriteriendiskussion zur Geltung. „Aufweisbar ist die Objektivität des Jahwewortes für (den Propheten) daher nur in der Fremdheit ... in der kritischen und richtenden Funktion des Wortes gegenüber seinen jeweiligen Adressaten“, wie J. Jeremias, *Vollmacht* (Anm. 25) 320, treffend formuliert. Wesentliches Kriterium ist daher der prophetische Widerstand (sowohl gegen Selbstsicherheit wie gegen Hoffnungslosigkeit), sich in den Dienst des religiös-nationalen Status-Quo-Denkens stellen zu lassen. Zur neueren Diskussion vgl. F.L. Hossfeld/I. Meyer, *Prophet gegen Prophet* (BiBe 9) Fribourg 1973. Am Beispiel Jeremias und seiner dtr. Stilisierung zeigt B.O. Long, wie sehr dieses Problem auch mit ge-

keit repräsentiert das unvereinnahmbare, nichtmanipulierbare Gegenüber, die nichtnivellierbare Außenposition Gottes, der immer der Andere bleiben muß, sodaß diese prophetische Grundhaltung mit einem vertieften Gottesverständnis korrespondiert, also nach Sünden ihre soziale Rolle an der Rolle „Gott“ definiert (vgl. Anm.18).

Zwar wird die Interventionsfähigkeit des traditionellen Gottesrechts und der Anspruch des Grundbekenntnisses in Israel grundsätzlich akzeptiert, doch ist es die Stimme des prophetischen Widerstandes, die kompromißlos und ohne jede Abmilderung (etwa in kasuistischer Anwendungspraxis) die Autorität Gottes und Israels Glaubensloyalität einfordert. Dazu kommt, daß die Propheten eine besondere Fähigkeit und Kühnheit zur unerwarteten Aktualisierung alter Glaubenstraditionen zeigen, die den Plausibilitätshorizont ihrer Gesellschaft aufsprengt.

Erst mit der nachexilischen Kodifizierung des Toramaterials scheint sich die prophetische Stimme des Gewissens Israels abzuschwächen bzw. durch ein anderes Organ ersetzt zu werden (als mosaisches Toragewissen, wie es später im rabbinischen Judentum dominant wird). Die allmähliche Entwicklung des Prophetenkanons und seine beachtliche Integration im Offenbarungsverständnis des Frühjudentums (bis hinein in die Diktion der „früheren/späteren Propheten“) macht noch einmal eine Rollenakzeptanz deutlich, auch wenn das nun dominante Rollenprofil der großen Propheten primär ein literarisch-theologisches ist, aber im Schriftkanon des Frühjudentums nochmals soziologisch relevant wird. Für das Urchristentum und die Evangelien tritt Jesus von Nazareth erneut als Prophet in einer bestimmten Rollenkonstellation und Rollenerwartung auf, wenngleich jetzt radikalisiert als *der Prophet*, von dem Mose einst sprach (Dtr 18,15ff).⁴⁸

Von der rollensoziologischen Betrachtungsweise der israelitischen Prophetie her fällt somit neues Licht auf die immer wieder als großartig empfundene offenbarungstheologische Tatsache, daß die biblischen Religionen des Christentums und Judentums *Oppositionsliteratur als Hl. Schrift* und somit die kritische Herausforderung des Wortes Gottes als zentrale Daseinsnorm bekennen und bewahren. Nun begreift aber die soziologische Rollentheorie das Rollenspiel als Interaktionsverhalten und Identitätsbildung/-wahrung, letztlich sogar als „Wertverwirklichung und

gesellschaftlichen Spannungen und Konflikten zusammenhängt (Social Dimensions of prophetic Conflict, Semeia 21 (1981) 31–53).

48 Vgl. den Überblick bei F. Schnider, Art. *προφήτης*, in: EWNT 3, 1983, 442–448.

Systemerhaltung".⁴⁹ Hat jedoch das prophetische Rollensyndrom in der Hochform der klassischen Prophetie noch immer eine bedeutende, wenngleich nicht schmerzfreie Akzeptanz, dann heißt dies nicht weniger als dies: Gottes herausforderndes und kritisches, ja infragestellendes Wort im Munde der Propheten hat seine für die religiöse Lebenswelt des biblischen Menschen unverzichtbare lebensrettende und identitätssichernde Funktion. Das Rollenbild selbst einer prophetischen Opposition und Widerstandes hat seinen unaufgebbaren Ort im sozialen Beziehungsgefüge. Der biblische Mensch und damit die biblische Religion bewahren im Zentrum ihrer Lebenswerte und Daseinsziele die potentielle Infragestellung ihrer Daseinspraxis durch Gott. Daß die biblischen Religionen sich im Bekenntnis zur Hl. Schrift des prophetischen Wortes nicht entledigen, so wie man glühende Kohle in der Hand hält, kann auch als eine Art „Gottesbeweis“ verstanden werden.

49 B. Schäfers (Hg.), Grundbegriffe der Soziologie (UTB 1416), Opladen ²1989, 254.