

Jörg Jeremias

## Das Rätsel der Schriftprophetie

---

Jörg Jeremias: München; jeremias@mail.uni-marburg.de

Mit dem Titel des Beitrags werden vier Problemkreise berührt, die die gegenwärtige Prophetenforschung intensiv beschäftigt, die aber voneinander zu unterscheiden sind:

1. Die Schriftlichkeit der Prophetie generell. Prophetie ist von Haus aus ein wesentlich mündliches Phänomen: Propheten suchen im Auftrag von Bittstellern in Not den Gotteskontakt, um den Bittstellern eine möglichst günstige Gottesbotschaft zu vermitteln, wie es mit ihrer Not weitergehen wird (sog. induktive Prophetie), oder sie werden ungewollt von einer Gottesbotschaft ergriffen, die sie an deren Adressaten weiterzuleiten haben (sog. intuitive Prophetie). Beide für die Prophetie im Alten Orient wie im Alten Testament typischen Tätigkeiten sind alltägliche Vorgänge, die sich mündlich vollziehen und von sich aus zu keiner Schriftlichkeit führen. Deshalb sind die Umstände zu klären, unter denen Prophetie einerseits im Alten Orient, andererseits im Alten Testament schriftlich niedergelegt worden ist.

2. Das Wesen schriftlicher Prophetie. Inwieweit hat die Schriftlichkeit der Prophetie die mündliche Verkündigung der Propheten verändert? Wieder lohnt ein Vergleich zwischen altorientalischer und alttestamentlicher Prophetie.

3. Die Entstehung von Prophetenbüchern. Da Prophetenbücher im Alten Orient unbekannt sind, bedürfen die Gründe, die zur Entstehung solcher Schriften im Alten Testament geführt haben, besonderer Untersuchung.

4. Die Eigenart genuiner Schriftprophetie, d. h. einer Gestalt von Prophetie, die keine mündliche Vorgeschichte kennt. Sie ist ein Phänomen der nachexilischen Zeit und setzt vorhandene Prophetenbücher voraus.

Der mit diesen Fragen angedeutete Weg von der Mündlichkeit zur Schriftlichkeit und über die Entstehung von Prophetenbüchern hin zur genuinen Schriftprophetie spiegelt eine immer höhere Wertung der Prophetie im Alten Testament wider. Es versteht sich von selbst, dass ein einzelner Aufsatz nur gewichtige Teilaspekte des komplexen Fragenkreises der Schriftprophetie herausgreifen kann.

## 1 Die altorientalischen Parallelen

Wie sehr die alttestamentlichen Prophetenworte durch ihre schriftliche Gestalt geprägt sind, in der sie uns überkommen sind, ist erst der jüngeren Forschung voll bewusst geworden. Es bedurfte dazu des Vergleichs mit der altorientalischen Prophetie. Ein solcher Vergleich aber war über lange Zeit nicht möglich, weil so gut wie keine altorientalischen Prophetentexte bekannt waren. Als etwa vor gut einem Jahrhundert die heftigen Wogen des sog. Babel-Bibel-Streits über die Gebildeten in Deutschland hereinbrachen, blieb die alttestamentliche Prophetie weitgehend unberührt. Zwar belegten die vom Spaten der Archäologen freigelegten Texte verschiedene Klassen von Propheten in Mesopotamien, aber nur ganz selten wurde ein prophetischer Ausspruch in einem Brief oder einem Bericht eher beiläufig zitiert wie etwa in dem berühmten Reisebericht des Ägypters Unamûn aus dem 11. Jh. v. Chr., der einen Ekstatiker aus Byblos beschreibt, oder auf der Stele, die der König Zakkur von Hamath ca. 800 v. Chr. zum Dank an Baal-Schamîn errichten ließ, der ihm in akuter Kriegsnot durch Seher und Zukunftsdeuter ein Heilsorakel hatte zukommen lassen.<sup>1</sup>

Das überraschende Fehlen von Parallelen zu biblischen Prophetentexten unter den Textfunden des Alten Orients war umso auffälliger, als das Alte Testament ja selber in mehreren Beispielen bezeugt, dass auch die Nachbarvölker Israels Propheten besaßen. Erinnerung sei nur an den Seher Bileam, den der moabitische König um Hilfe ruft (Num 22–24) und der uns inzwischen auch außerhalb der Bibel bezeugt ist (s. u.); oder an die 400 Baal- und Aschera-Propheten, mit denen sich Elia auf dem Karmel auseinandersetzen musste (1 Reg 18); oder an die Propheten, die die Könige von Edom, Moab, Ammon, Tyrus und Sidon zu ihrem Gefolge zählten, als sie in Jerusalem berieten, welche Maßnahmen sie gegen einen bevorstehenden Feldzug des babylonischen Königs Nebukadnezar treffen sollten (Jer 27,9). Die genannten Könige reisten offensichtlich deshalb nicht ohne ihre Propheten zu dieser konspirativen Versammlung, weil sie sicher sein wollten, dass ihre politischen Pläne im Einklang mit dem Willen der jeweiligen Gottheit standen.

Heute hat sich der Stand unserer Kenntnis altorientalischer Prophetentexte erheblich verbessert. Neben einer Fülle von mehr oder weniger zufälligen Einzelbelegen aus unterschiedlichen Kontexten sind es vor allem die Bibliothek des altbabylonischen Königs Zimrilim aus Mari, die Archive der letzten neuassyrischen Könige und die Inschriften des auch im Alten Testament bekannten Pro-

---

<sup>1</sup> Vgl. etwa K. Galling (Hg.), TGI<sup>2</sup>, 1968, 41–48, einerseits und H. Donner / W. Röllig (Hg.), KAI, 1964, Text 202, andererseits.

pheten Bileam vom Tell Deir 'Allā im Jordantal, die dem alttestamentlichen Exegeten erhebliche Erkenntnishilfen geboten haben.<sup>2</sup> Jedoch liegen die Hilfen der genannten Texte auf ganz verschiedenen Ebenen. Es handelt sich eben jeweils um archäologische Zufallsfunde. Von der Möglichkeit, die Funktion der Schriftlichkeit für die Prophetie des Alten Orients generell beschreiben zu können, sind wir noch weit entfernt.

Warum in Mesopotamien zwar zahlreiche Klassen von Propheten, aber nur so wenige prophetische Worte schriftlich belegt sind, haben vor allem *die altbabylonischen Briefe* mit prophetischen Botschaften *aus der riesigen königlichen Bibliothek in Mari* am mittleren Euphrat gezeigt, deren Mehrzahl in den dreißiger Jahren des vergangenen Jh.s veröffentlicht wurde.<sup>3</sup> In diesen Briefen, die vornehmlich treue Beamte an den König von Mari sandten, die auf ihren Inspektionsreisen durch die königlichen Besitztümer von Begegnungen mit Propheten berichteten, tritt uns eine Gestalt der Prophetie entgegen, die ohne Zweifel zur Vorgeschichte der alttestamentlichen Prophetie gehört, auch wenn sie nahezu ein Jt. älter als diese ist. Phänomenologisch ist die Nähe beider Formen von Prophetie frappierend: Hier wie dort legitimieren sich die Propheten durch die sog. Botenformel, hier wie dort berufen sie sich auf die gleichen Offenbarungsmittel (Traum, Vision, Ekstase), hier wie dort gibt es unter ihnen Laien und Berufspropheten, Männer und Frauen, Einzelne und Gruppen, hier wie dort steht ungefragte (intuitive) neben erbetener (induktiver) Gottesbotschaft. Trotz dieser phänomenologischen Nähe sind die Inhalte der prophetischen Botschaft im Alten Testament und in Mari erstaunlich unterschiedlich. Den kultischen Forderungen der Erneuerung eines Tempeltores bzw. der staatlichen Lieferung von Opfertieren oder aber den Warnungen vor politischen Aktionen in den Briefen aus Mari steht in den alttestamentlichen Texten etwa die grundsätzliche Frage gegenüber, wie sich die Verantwortung des Königs zur Autorität Gottes verhält bzw. unter welchen Umständen ein König der König Gottes sein und bleiben kann. Wenn man anfangs diese unverkennbaren Differenzen sogleich mit der Überlegenheit der biblischen Gottesvorstellung gegenüber derjenigen in Mari begründen

---

<sup>2</sup> Die heute bekannten Prophetentexte in ihrer Gesamtheit nennt M. Nissinen, Spoken, Written, Quoted, and Invented: Orality and Writteness in Ancient Near Eastern Prophecy, in: E. Ben Zvi / M. Floyd (Hg.), *Writings and Speech in Biblical and Ancient Near Eastern Prophecy*, SBL Symposium Series 10, 2000, 235–271, 236–238.

<sup>3</sup> Vgl. etwa F. Ellermeier, *Prophetie in Mari und Israel*, 1968, und M. Dietrich, *TUAT II/1*, 1986, 83–93. Zu den zuletzt edierten Briefen aus Mari mit prophetischem Inhalt vgl. M. Nissinen, *Prophets and Prophecy in the Ancient Near East*. *Writings from the Ancient World* 12, 2003, 13–77, und zuletzt R. Pientka-Hinz, *TUAT N.F. 4*, 2008, 53–55.

wollte,<sup>4</sup> so urteilte man freilich vorschnell.<sup>5</sup> Die genannten Differenzen verdanken sich erst in zweiter Linie solchen hintergründigen Verschiedenheiten, primär sind sie dagegen mit der unterschiedlichen Textentstehung zu erklären.

*Die Maribriefe belegen mündliche Prophetie in schriftlicher Gestalt.* Die Beamten haben in ihren Briefen so getreu wie nötig, wenngleich auch so kurz wie möglich, die mündlichen Worte der Propheten, denen sie auf ihren Inspektionsreisen begegneten, festgehalten; sie galten ja nicht ihnen, sondern dem König. Ob die Etikette am Hof von Mari es den Propheten (und Beamten) unmöglich machte, direkt vor den König zu treten, wie zu vermuten ist – auch Hofdamen und selbst die Schwester des Königs übermitteln ihm ihre prophetischen Träume schriftlich –, oder ob ihnen nur der Weg zum Hof zu weit war: Sie bedurften des vermittelnden Beamten, und nur deshalb sind ihre Worte schriftlich überliefert. Es waren wesentlich mündliche Worte, die die Beamten für den König niederschrieben, und als solche Worte für den Tag bzw. die unmittelbar folgenden Tage. Der König muss die jeweiligen Botschaften nach gewisser Zeit vernichtet haben, weil sie sich überholt hatten und er in seiner Bibliothek Platz für aktuellere Briefe und für Rechts- und Wirtschaftsurkunden benötigte. Die Texte, die wir besitzen, verdanken wir einem Zufall. Wäre die Decke der Bibliothek einen Monat später eingestürzt, hätten die Ausgräber sehr wahrscheinlich Briefe mit anderen Prophetenworten vorgefunden.

Nun gibt es freilich auch in Mesopotamien wie im Alten Testament bewusst *schriftlich tradierte Prophetie*, wenngleich nur während einer kurzen Epoche. Die Belege sind erheblich jünger als die Prophetie aus Mari, sie stehen der klassischen Prophetie im Alten Testament dafür zeitlich äußerst nahe. Im Blick ist *die neuassyrische Prophetie*. Ihre ersten Texte waren schon viel früher als die Maribriefe bekannt,<sup>6</sup> aber trotz ihrer auffälligen Nähe zu den sog. Heilsorakeln Deuterjesajas hat man ihnen anfangs wenig Aufmerksamkeit geschenkt. J. Begrich etwa hat seine bekannte Rekonstruktion des »priesterlichen Heilsorakels« ohne einen Blick auf sie vollzogen.<sup>7</sup> Die gegenwärtig bekanntesten Belege hat S. Parpola

4 Selbst M. Noth war nicht frei von solchen Erwägungen; vgl. M. Noth, *Geschichte und Gotteswort im Alten Testament* (1949), in: Ders., *Gesammelte Studien* (im Folgenden: *Ges. St.*), ThB 6, 1957, 230–247, 240 f.

5 Mit Recht ist in neuerer Zeit häufig betont worden, dass auch die prophetischen Maritexte deutliche Kritik am König äußern können; vgl. bes. M. Nissinen, *Das kritische Potential in der altorientalischen Prophetie*, in: Ders. / M. Köckert (Hg.), *Propheten in Mari, Assyrien und Israel*, FRLANT 201, 2003, 1–32.

6 Seit 1875. Vgl. etwa H. Greßmann, *AOT*<sup>2</sup>, 1926, 281 f.

7 J. Begrich, *Das priesterliche Heilsorakel*, ZAW 52 (1934), 81–92 = in: Ders., *Ges. St.*, hg. von W. Zimmerli, ThB 21, 1964, 217–231.

1997 publiziert, und vor allem M. Weippert und M. Nissinen haben ihre Bedeutung für das Alte Testament herausgestellt.<sup>8</sup>

Es handelt sich um Orakel, die überwiegend von der Göttin Ishtar, besonders der Ishtar von Arbela, aber auch etwa von Assur oder Nabu gesprochen und durch Propheten – überwiegend Prophetinnen – vermittelt wurden, deren Namen und Herkunft im jeweiligen Kolophon sorgsam notiert wurden; sie waren an die Könige (bzw. teilweise noch Kronprinzen) Asarhaddon und Assurbanipal gerichtet.<sup>9</sup> Es sind Beispiele von Heilsprophetie an den König, die am Königshof tradiert wurde. Die Orakel beginnen gemeinhin mit der Selbstvorstellung der redenden Gottheit,<sup>10</sup> enthalten Beistands- und Siegeszusagen für den König und sind in der Mehrzahl – aber nicht immer – an der »Beschwichtigungsformel« (M. Weippert) »Fürchte dich nicht!« erkennbar.

Diese Orakel sind in zweierlei Gestalt auf uns gekommen: teilweise (6 Belege) auf Einzelfafeln im Querformat, die dann jeweils nur ein Orakel enthielten, teilweise aber auch als Sammel tafeln im Längsformat und mit zwei oder drei Spalten, die zehn, sechs oder drei Einzelorakel zusammenfassten. Letztere betreffen ausschließlich Asarhaddon; sie sind nach sachlichen Gesichtspunkten angeordnet und gelten dem Sieg Asarhaddons in seiner Auseinandersetzung mit seinen Brüdern um die Thronfolge, seiner Thronbesteigung und der Zeit seiner ersten Regierungsjahre. Auch ein Orakel an Assurbanipal ist als Tafel im Längsformat gestaltet worden. Während nun für die Einzelorakel auf Tafeln im Querformat ganz verschiedene Anlässe ihrer schriftlichen Abfassung denkbar sind – sie könnten etwa zu Zeiten der Abwesenheit des Königs an die Prophetin oder den Propheten ergangen sein<sup>11</sup> –, so nicht mehr bei den Sammel tafeln für Asarhaddon und der Tafel im Längsformat für Assurbanipal. Hier liegt deutlich bewusste

---

**8** S. Parpola, *Assyrian Prophecies*, State Archive of Assyria 9, 1997; M. Weippert, *Assyrische Prophetien der Zeit Asarhaddons und Assurbanipals*, in: F. M. Fales (Hg.), *Assyrian Royal Inscriptions: New Horizons, Orientalis Antiqui Collectio VII*, 1981, 71–116; ders., *Aspekte israelitischer Prophetie im Licht verwandter Erscheinungen des Alten Orients*, in: G. Mauer / U. Magen (Hg.), *Ad bene et fideliter seminandum* (Festschrift Deller), AOAT 220, 1988, 287–319; M. Nissinen, *References to Prophecy in Neo-Assyrian Sources*, State Archive of Assyria Studies 7, 1998; ders., *Prophets and Prophecy*, 97–132; vgl. K. Hecker, TUAT II/1, 1986, 56–82 und zuletzt R. Pientka-Hinz, TUAT N.F. 4, 2008, 55–60.

**9** Das gilt sachlich auch dort, wo ein Orakel formal einmal an die Mutter des Königs bzw. an die Bevölkerung von Assur adressiert war.

**10** Die unterschiedlichen Funktionen dieser Selbstvorstellungen hat M. Weippert, »Ich bin Jahwe« – »Ich bin Ištar von Arbela«. Deuterocesaja im Lichte der neuassyrischen Prophetie, in: B. Huwiler u. a. (Hg.), *Prophetie und Psalmen* (Festschrift Seybold), AOAT 280, 2001, 31–60, herausgestellt.

**11** Diese Möglichkeit erwägt Nissinen, *Spoken, Written*, 247.

Archivierung vor: *Die Könige haben die Prophetenworte zu Legitimationszwecken schriftlich überliefern lassen.* Die beiden letzten großen Könige des neuassyrischen Reiches, Asarhaddon und Assurbanipal, waren auf unterschiedliche Weise in Thronwirren verwickelt und mussten sich mit Brüdern auseinandersetzen, die mit gleichem oder gar mit mehr Recht den vakant gewordenen Thron für sich beanspruchten. Die Heilsorakel der Hofpropheten boten ihnen eine willkommene (zusätzliche) Legitimation ihrer Herrschaft.

Für den Alttestamentler sind diese Texte unter ganz anderem Gesichtspunkt von großem Wert als die Maribriefe. Sie bezeugen erstmalig einen schriftlichen Traditionsprozess in der außerbiblischen Prophetie des Alten Orients und mit ihm, zumindest auf den Sammeltafeln, nicht nur den Vorgang einer bewussten Auswahl, sondern mit ihm verbunden auch die Gestaltung der prophetischen Worte in einer gewissen Stilisierung. Es lassen sich grob vier verschiedene Texttypen unterscheiden, denen entsprechend die Orakel der Sammeltafeln gestaltet sind.<sup>12</sup>

Man muss im Blick auf die bisher behandelten Belege altorientalischer Prophetenworte in schriftlicher Form also zwei Arten von Schriftlichkeit deutlich unterscheiden: Gelegenheitsschriften, die sich den äußeren Umständen verdanken, aber wesentlich mündliche Prophetie bleiben – für sie sind die Maribriefe mit prophetischen Botschaften und die Einzeltafeln der neuassyrischen Prophetie Beispiele –, und eine Prophetie, die auf bewusste Archivierung zurückgeht.<sup>13</sup> Die archivierten Orakel hätten theoretisch in der Ausbildung der Schreiber als Vorbild dienen können, wäre das neuassyrische Reich nicht so bald nach Assurbanipals Tod untergegangen. Die auf den Sammeltafeln belegte Prophetie war als Königsprophetie naturgemäß eng an die Dynastien gebunden, an die sie gerichtet war.

Jedoch zeigt der überaus gewichtige neueste Textfund schriftlich niedergelagerter Prophetie aus Israels unmittelbarer Nachbarschaft, dass die Unterscheidung zwischen prophetischen Gelegenheitsschriften und archivierter Prophetie nicht ausreichend ist. Gemeint ist der außergewöhnliche Fund von *(alt-)aramäischen Inschriften vom Tell Deir 'Allā* im Jordantal,<sup>14</sup> die für den Alttestamentler nicht nur darum von Bedeutung sind, weil sie aus Israels unmittelbarer Nachbar-

<sup>12</sup> Vgl. Weippert, *Assyrische Prophetien*, 76.

<sup>13</sup> Zu diesem Ergebnis kommt auch M. Nissinen in seiner materialreichen und sorgfältigen Untersuchung der Schriftlichkeit in der altorientalischen Prophetie im zuvor genannten Beitrag (Nissinen, *Spoken, Written*, 268 f.).

<sup>14</sup> Erstpublikation von J. Hoftijzer / G. van der Kooj, *Aramaic Texts from Deir 'Allā*, DMOA 19, 1976.

schaft stammen und mit dem beginnenden 8. Jh. v. Chr. aus der Zeit der einsetzenden »klassischen Prophetie« im Alten Testament, auch nicht nur, weil sie die Gesichte des auch biblisch gut bekannten Sehers Bileam festhalten, sondern vor allem, weil sie die engste Sachparallele zur umfassenden Unheilsprophetie der biblischen Propheten bieten. Sie waren mit roter und schwarzer Tinte auf Verputz geschrieben, der zu Boden gefallen war, waren also, solange das Gebäude – nach Meinung der niederländischen Ausgräber ein Heiligtum – stand, an der Wand des betreffenden Raumes für jedermann zu jeder Zeit zu lesen. Leider sind sie nur fragmentarisch erhalten, aber da die (nur in Bruchstücken rekonstruierbare) zweite Kombination von Textfragmenten wie auch die zweite Hälfte der ersten weisheitliche Begriffe und Bilder enthalten,<sup>15</sup> ist es wahrscheinlich, dass die Texte aus didaktischen Gründen an die Wand geschrieben wurden, ohne dass wir zu sagen vermögen, ob im Raum generelle Bildung oder spezifisches Prophe-tenwissen vermittelt wurde.

Die weit besser erhaltene erste Kombination bietet in Form einer Erzählung »die Schrift des Gottesehers Bileam, Sohn des Beor«, der in einer nächtlichen Gotteserscheinung von einer kommenden Katastrophe erfährt, auf die er mit Weinen und Fasten, d. h. mit sog. »Selbstminderungsriten« (E. Kutsch), reagiert. Seinen Mitbewohnern (?), die nach dem Grund seines Weinens fragen, berichtet er von einer Götterversammlung, auf der die Schaddajin-Götter der Sonnengöt- tin Šmš<sup>16</sup> gewähren, den Himmel zu verfinstern und Schrecken heraufzuführen. In der schwer verständlichen Fortsetzung wird eine menschliche Gesell- schaft geschildert, die völlig gestört ist, wobei nicht klar ist, ob die chaotischen Zustände Anlass oder Folge des Grimmes der Sonnengöttin sind, und es werden Mahnungen und Warnungen an die Menschen laut.

Für Leser, die von den prophetischen Belegen aus Mari und Ninive her- kommen, bietet die Inschrift des Sehers Bileam zahlreiche Überraschungen. Sie beginnen bei dem hohen literarischen Niveau, das zuvor niemand an einem kleinen Ort im Palästina des 8. Jh.s v. Chr. erwartet hätte; es setzt eine Ausbildung

<sup>15</sup> Vgl. H.-P. Müller, Die aramäische Inschrift von Deir 'Allā und die älteren Bileamsprüche, ZAW 94 (1982), 214–244; E. Blum, Israels Prophetie im altorientalischen Kontext. Anmerkungen zu neueren religionsgeschichtlichen Thesen, in: I. Cornelius / L. Jonker (Hg.), »From Ebla to Stellenbosch«. Syro-Palestinian Religions and the Hebrew Bible, ADPV 37, 2008, 81–115, 89–96.

<sup>16</sup> Während Hoftijzer, Aramaic Texts, 272 ff. und TUAT II/1, 1986, 138 ff., sowie H. Weippert / M. Weippert, Die »Bileam«-Inschrift von Tell Dēr 'Allā, ZDPV 98 (1982), 77–103, noch für die Lesung šgr plädieren, lesen M. Weippert, Der »Bileam«-Text von Tell Dēr 'Allā und das AT (1991), in: Ders., Jahwe und die anderen Götter, FAT 18, 1997, 163–188, 168.179 f., und Blum, Israels Pro- phetie, 89, im Gefolge von A. Caquot / A. Lemaire, Les textes araméens de Tell Deir 'Allā, Syria 54 (1977), 189–208, šmš.

von im höchsten Maße qualifizierten Schreibern voraus. Es bestanden im Palästina des 8. Jh.s offensichtlich Möglichkeiten komplexer Textproduktion auch außerhalb des Königshofes. Diese schriftliche Prophetie hat – im Unterschied zu den mesopotamischen Belegen – nichts mit dem Königshof zu tun und nichts mit dessen kultischen und politischen Alltagsproblemen. Stattdessen präsentiert die Inschrift einen Propheten, der Zugang zur göttlichen Ratsversammlung besitzt, der von umfassendem Unheil weiß, das die Götter – und insbesondere die Sonnengöttin als Repräsentantin der Ordnung und Gerechtigkeit – über die Menschen bringen werden, und der die Menschen dringlich angesichts dieser Zukunft warnt.<sup>17</sup> Er steht den Unheilspropheten des Alten Testaments geographisch und sachlich ungleich näher als alle anderen Propheten des Alten Orients, von denen wir Kenntnis haben, auch wenn es sich nicht um aktuelle Prophetenrede an konkrete Adressaten handelt.

Insgesamt zeigt sich, dass die drei wichtigsten Zeugnisse für schriftliche Prophetie im Alten Orient, die uns gegenwärtig bekannt sind, weder in irgendeiner Beziehung zueinander stehen noch als repräsentativ für Prophetie in Schriftform generell gelten können. Im Falle von Mari mag die Schriftlichkeit mit der Etikette am Hof zu erklären sein, im Fall der neuassyrischen Belege mit dem Bedürfnis der letzten großen neuassyrischen Könige nach Legitimation, im Fall des Tell Deir 'Allā mit der besonderen Ausstrahlung des Sehers Bileam und seiner Unheilsvisionen. In allen drei Fällen verdankt sich die Schriftlichkeit speziellen Umständen. Prophetie ist im Alten Orient wie im Alten Testament ein wesentlich mündliches Phänomen, und im Alten Orient bleibt sie es – im Unterschied zum Alten Testament.

## 2 Die Anfänge der Schriftprophetie im Alten Testament

Obwohl schriftliche Prophetie im Alten Orient selten belegt ist, obwohl sie alles andere als eine Selbstverständlichkeit war, so bedeutete sie doch einen sachlichen Einschnitt in den alltäglichen Vorgang der mündlichen Verkündigung von Prophetenworten. Solange ein Prophet nicht selbst geschrieben hat, was die große Ausnahme gewesen sein wird,<sup>18</sup> tritt mit dem Schreiber eine weitere Größe neben dem Propheten zwischen die Gottheit als Absender der prophetischen Botschaft und ihren Empfänger. Die Schreiber sind nicht immer neutrale, unbetei-

<sup>17</sup> Vgl. die eindruckliche Zusammenfassung Blums, *Israels Prophetie*, 95 f.

<sup>18</sup> Vgl. K. van der Toorn, *From the Oral to the Written: The Case of Old Babylonian Prophecy*, in: Ben Zvi / Floyd (Hg.), *Writings and Speech*, 219–234, 229.



ligte Übermittler gewesen. Die Beamten in Mari etwa geben dem König mehrfach zu erkennen, was sie von der jeweiligen Gottesbotschaft der Propheten halten, ob sie sie für vertrauenswürdig, für dringlich oder für fragwürdig halten.

Auch ist das schriftliche Prophetenwort in der Regel weit kürzer als die mündliche Prophetenrede, also ein Kondensat und kein Tonbandprotokoll und somit automatisch ein Vorgang der Gewichtung und der Deutung. Im Alten Testament kann man sich diesen Sachverhalt daran verdeutlichen, dass Propheten wie Hosea, Jesaja und Jeremia zwei oder mehr Jahrzehnte als Propheten aufgetreten sind, aber nur relativ wenige, offensichtlich als besonders gewichtig bewertete Worte von ihnen überliefert worden sind.

Die neuassyrischen Orakel zeigen zudem, wie sehr die schriftliche Überlieferung von Prophetenworten Formzwängen unterliegen konnte. »At the very moment the prophetic message is written down it becomes a more or less refined literary form, adjusted to necessary scribal conventions and stylized according to prevailing customs.«<sup>19</sup>

Im Alten Testament kommen zwei wichtige Aspekte des Übergangs vom mündlichen zum schriftlichen Prophetenwort hinzu, die einen Hinweis auf die Entstehung der schriftlichen Überlieferung bieten. Zum einen ist die weit überwiegende Anzahl an überlieferten Prophetenworten poetisch gefasst. Auch wenn sich nicht ausschließen lässt, dass Propheten einzelne Orakel in poetischer Form vorgetragen haben, so spricht doch in der Mehrzahl der Belege schon die verdichtete Sprache der überlieferten Texte, deren Inhalt sich oft erst nach mehrfachem Lesen öffnet, dafür, dass sich in diesen Texten eine konzentrierte Zusammenfassung längerer Reden widerspiegelt, die in ihrer poetischen Gestalt besser gelernt werden konnten.

Weit gewichtiger aber ist die in den Texten auf Schritt und Tritt begegnende *Ablehnung der prophetischen Botschaft*, die mit ihrem (neuen) Inhalt zusammenhängt und zu deren erster Niederschrift geführt hat. Solche Niederschriften mögen sich anfangs eher zufälligen Gelegenheiten verdanken; aber dabei ist es nicht geblieben. Der Übergang von einer Gelegenheitsniederschrift zur archivierten Prophetie ist gut an Jer 36 zu erkennen. Nach Jer 36,17 hat Baruch auf Diktat des Propheten Jeremia eine Schriftrolle abgefasst, die von ihm öffentlich gelesen werden sollte, da Jeremia selbst am Vortrag verhindert war. Jeremias Worte wurden demnach zunächst nur für diesen einen Zweck niedergeschrieben, mög-

---

<sup>19</sup> Nissinen, *Spoken, Written*, 244.

licherweise »in schneller Kursivschrift«. Für diese in Eile geschriebene Rolle mag die Bezeichnung »eine Art Stenogrammblock«<sup>20</sup> nicht allzu übertrieben sein.

Keinesfalls aber dürfte man die gleiche Charakterisierung auf die zweite Rolle anwenden, die Jeremia seinem Schreiber Baruch auf Befehl Jahwes diktiert hat, nachdem der König Jojakim die erste Rolle verbrannt hatte; nicht weil die zweite Rolle umfangreicher war und noch »viele entsprechende Worte« (V. 32) enthielt, sondern weil die neue Rolle als Zeugnis gegen einen König und ein Volk dienen sollte, »die nicht hören wollten« (V. 31). Weil das Wort Jahwes durch Jeremia für den König eine Gefahr war, insofern es seine Stellung im Volk unterminierte, wollte er es beseitigen. Das neu von Jahwe bekräftigte Gotteswort der zweiten Rolle richtete dieses scheinbar vernichtete Wort nun wieder auf, damit es seine Wahrheit gegenüber seinen Gegnern bezeugen sollte. Konnte man im Blick auf die erste Rolle noch sagen, dass sie einen »gewissermaßen zufällig und nur aus praktischen Gründen in einer Niederschrift vorliegenden Text« biete,<sup>21</sup> so wäre diese Charakterisierung für die zweite Rolle unangemessen. Nicht die erste, wohl aber die zweite Niederschrift des Baruch bezeugt in der Erzählung die Geburtsstunde des Jeremiabuches, wie ja auch schon die ältere Forschung unter Berufung auf Jer 36 von einer »Urrolle« des Jeremiabuches sprach. Die zweite Rolle war nicht für die Situation einer einmaligen Verlesung gedacht, sondern als der Garant der Wahrheit eines Gotteswortes bis zu seiner Bestätigung durch den Verlauf der Geschichte.

Was sich an der Erzählung Jer 36 beobachten lässt, kann weithin für die erste Niederschrift anderer Prophetenworte verallgemeinert werden. Einer der wesentlichen Unterschiede zwischen dem mündlichen Wort der klassischen Propheten des Alten Testaments und dem schriftlichen Text, in dem es uns überkommen ist, liegt darin, dass der schriftliche Text schon die Wirkung des mündlichen Wortes, genauer: dessen Ablehnung, kennt und auf sie reagiert.<sup>22</sup> Man könnte

<sup>20</sup> So I. Willi-Plein, Spuren der Unterscheidung von mündlichem und schriftlichem Wort im AT, in: Dies., Sprache als Schlüssel. Gesammelte Aufsätze, hg. von M. Pietsch / T. Präckel, 2002, 116–129, 119.

<sup>21</sup> Willi-Plein, Spuren, 129.

<sup>22</sup> Diese Veränderung des mündlichen Wortes hat besonders O. H. Steck in seinen Aufsätzen zur »Denkschrift« Jesajas intensiv beschäftigt; vgl. Steck, Wahrnehmungen Gottes im AT, in: Ders., Ges. St., ThB 70, 1982, 149–203. Noch in seinem letzten Buch (Steck, Gott in der Zeit entdecken. Die Prophetenbücher des AT als Vorbild für Theologie und Kirche, BThSt 42, 2001) hat er im Blick auf die frühen Jesajatexte betont, dass deren Formulierungen »immer [!] schon die Erfahrung der Ablehnung in sich schließen« (a.a.O., 155, Anm. 75). Vgl. präzisierend dazu in jüngster Zeit F. Hartenstein, Das Archiv des verborgenen Gottes. Studien zur Unheilssprophetie Jesajas und zur Zionstheologie der Psalmen in assyrischer Zeit, BThSt 74, 2011, XI.3f. u. ö.

an den Abschluss der »Denkschrift« Jesajas (Jes 8,16–18) oder an Jes 30,8 erinnern, wo jeweils die Ablehnung der prophetischen Botschaft als wesentlicher Grund der Niederschrift erscheint, oder an die so häufig belegten Einwände von Hörern gegen die Worte der Propheten (vgl. etwa Hos 9,7–9; Am 7,10–17; Jes 5,18 f.; Mi 2,6–11 u.o.). In der Mehrzahl der Fälle geschieht die Abweisung der Botschaft des Propheten in den überkommenen Texten erkennbar implizit,<sup>23</sup> in einer Reihe von Fällen aber auch explizit. Für Letzteres ist Jes 30,15 ein Beispiel:

So spricht JHWH, der Herr, der Heilige Israels:  
In Umkehr und Stille hätte eure Rettung gelegen,  
in Ruhe und Vertrauen hätte eure Stärke bestanden –  
aber ihr habt nicht gewollt.

Das mündliche Wort des Propheten ist offensichtlich in eine noch offene Entscheidungssituation hinein ergangen, in der der Prophet zumindest noch eine gewisse Hoffnung gehabt haben muss, dass König und Volk ihr – in seinen Augen illusionäres – Zutrauen auf die eigenen militärischen Machtmittel und auf die Unterstützung ägyptischer Truppen aufgeben und stattdessen dem Gotteswort des Propheten Vertrauen schenken möchten. Der schriftliche Text hat diese Situation schon im Rücken. Die Entscheidung ist gegen das prophetische Gotteswort gefallen, und der Text sieht das Volk auf seine Katastrophe zulaufen. Alle frühen schriftprophetischen Texte enthalten schon Geschichtsdeutung aus der Perspektive des abgewiesenen Gotteswortes. Jes 30,15 bezeugt den das Gotteswort Verwerfenden, dass die Katastrophe kommen wird – und er warnt später diejenigen, die schon durch die Katastrophe gegangen sind, davor, dass auch sie entsprechend ihr Leben verfehlen können. Aber dieses weitergehende Anliegen des Textes ist seine spätere, nicht seine primäre Intention.

Es ist dieser Befund, der die jüngst von R. G. Kratz u. a.<sup>24</sup> vertretene These, die sog. klassischen Propheten seien in ihrer mündlichen Verkündigung in nichts von den zeitgenössischen Propheten des Alten Orients unterschieden gewesen und erst ihre Tradenten hätten sie unter dem Eindruck der staatlichen Zusammenbrüche von 722 und 587 v. Chr.

<sup>23</sup> Ein Beispiel für die in den Texten implizit vorausgesetzte Ablehnung des Gotteswortes der Propheten ist die Tatsache, dass zahlreiche Mahnworte der Propheten in einem Kontext stehen, der ihre Abweisung voraussetzt; vgl. H. W. Wolff, Das Thema »Umkehr« in der alttestamentlichen Prophetie (1951), in: Ders., Ges. St., ThB 22, 1964; <sup>2</sup>1973, 130–150.

<sup>24</sup> Ich nenne nur K.-F. Pohlmann und U. Becker. Da Kratz seine These bei weitem am intensivsten begründet hat, konzentrieren sich die folgenden Gedanken auf ihn. Zudem ist die nachexilische Datierung zahlreicher Unheilsworte der klassischen Propheten durch U. Becker in jüngster Zeit mit m.E. schlagenden Argumenten von Blum, Israels Prophetie, 97 f., zurückgewiesen worden.

zu Unheilspropheten werden lassen, so schwer verständlich macht. Schon 1997 dekretierte Kratz: »Jesaja war ein Heilsprophet ... Erst in der Retrospektive wird aus ihm in der Denkschrift Jes 6–8 ein Gerichtsprphet für Israel und Juda, was die Überlieferer mit dem Topos der Ablehnung des Propheten begründen.«<sup>25</sup> Hier macht sich Kratz seine Argumentation allzu leicht. Bei der Ablehnung der Gerichtsprpheten handelt es sich keineswegs um einen literarischen »Topos« oder, wie Kratz zuvor formuliert, um ein »Motiv«,<sup>26</sup> die in wiederholter Begrifflichkeit und Fügung begegnen würden, sondern um einen Sachverhalt, der, wie wir sahen, in gleicher Weise direkt (Hos 9,7–9; Am 7,10–17; Mi 2,6 f. u. ö.) wie indirekt in der Gestaltung der Prophetenworte belegt ist, deren Wortlaut schon auf die vorausgehende Abweisung im Stadium der mündlichen Verkündigung verweist. Auch die innerprophetischen Auseinandersetzungen (vgl. nur Mi 3,5–8) werden von Kratz übergangen. Wenn für Kratz »die unbedingte Gerichtsprphetie ... ein Produkt der Überlieferungsbildung«<sup>27</sup> ist, ohne Anhalt an der mündlichen Botschaft der Propheten, so ist dieses Urteil in seiner Pauschalität weniger ein Ergebnis exegetischer Einsicht<sup>28</sup> als vielmehr grundsätzlicher Überzeugungen. Für Kratz kann »die unbedingte Gerichtsverkündigung« nicht für die klassische Prophetie in Anspruch genommen werden, weil sie »vor 587 v. Chr. nicht in die religionsgeschichtliche Landschaft passt.«<sup>29</sup> »Die Schriftpropheten sind ein Fremdkörper in der israelitisch-judäischen Religionsgeschichte der vorexilischen Zeit, die sich hier wie sonst von der kanaänischen Religionsgeschichte in nichts unterscheidet.«<sup>30</sup> Diese kühnen Behauptungen, die der Beschränkung und Zufälligkeit unserer gegenwärtigen Kenntnisse der altorientalischen Prophetie wenig Beachtung schenken,<sup>31</sup> übersehen vor allem die Implikationen der Wandinschriften vom Tell Deir 'Allā, wie Kratz in jüngster Zeit mit Recht von J. Chr. Gertz, A. Scherer und E. Blum entgegeng gehalten worden ist.<sup>32</sup> Mir selbst

---

**25** R. G. Kratz, Die Redaktion der Prophetenbücher, in: Ders. / Th. Krüger (Hg.), Rezeption und Auslegung im AT und in seinem Umfeld, OBO 153, 1997, 9–27, zitiert nach: ders., Prophetenstudien. Kl. Schriften II, FAT 74, 2011, 32–48, 44.

**26** Ebd. 42.

**27** Ebd. 44.

**28** Ergebnis exegetischer Untersuchungen ist die Einsicht, wie schwer der Rückgriff von der mit redaktionsgeschichtlichen Mitteln gewonnenen ältesten literarischen Schicht eines Prophetenbuches auf die zugrunde liegende mündliche Verkündigung ist; vgl. R. G. Kratz, Die Worte des Amos von Tekoa, in: M. Köckert / M. Nissinen (Hg.), Propheten in Mari, Assyrien und Israel, FRLANT 201, 2003, 54–89 = ders., Prophetenstudien, 310–343, wenn man im Ergebnis auch anderer Meinung sein kann.

**29** Kratz, Redaktion, 42, unter Zustimmung zu einem ähnlichen Urteil Pohlmanns.

**30** Kratz, Das Neue in der Prophetie des Alten Testaments, in: Ders., Prophetenstudien, 49–70, 57.

**31** Dabei kann Kratz andernorts (Kratz, Probleme der Prophetenforschung, in: Ders., Prophetenstudien, 3–17) mit Recht betonen, wie lückenhaft unsere Kenntnisse im Blick auf die Entstehung der Prophetenbücher, ihre Trägerkreise und die Gründe für das Nebeneinander von Propheten-erzählungen und Prophetenbüchern sind.

**32** J. C. Gertz, Die unbedingte Gerichtsankündigung des Amos, in: F. Sedlmeier (Hg.), Gottes Wege suchend (Festschrift Mosis), 2003, 153–170; A. Scherer, Vom Sinn prophetischer Gerichtsverkündigung bei Amos und Hosea, Bib. 86 (2005), 1–19; Blum, Israels Prophetie, *passim*. Kratz

ist unverständlich, wie man sich unter den Prämissen von Kratz die Überlieferungsbildung im Exil vorstellen soll. Welche Tradenten sollten sich die Freiheit genommen haben, aus Verkündigern einer Heilsbotschaft, deren Inhalt man ja teilweise noch kannte, »unbedingte Gerichtspropheten« zu machen? Wie soll man sich unter diesen Voraussetzungen die so charakteristische (und sogleich näher darzustellende) Verschiedenheit des ältesten schriftlichen Stadiums der klassischen Prophetenbücher erklären wollen? Mit Blum formuliert: Hier geschieht »eine Aufhebung der Gerichtsprophetie in ein Phänomen der theologischen Schriftgelehrsamkeit.«<sup>33</sup>

Wenn aber die ältesten Prophetentexte nicht einfach das mündlich ergangene Prophetenwort bezeugen, sondern das prophetische Gotteswort als ein von den Hörern abgewiesenes, so hat diese Abweisung natürlich, wie man seit langem gesehen hat, mit dem Inhalt der Botschaft der klassischen Propheten zu tun. Das braucht hier nicht im Einzelnen dargelegt zu werden. Wesentlich erscheint mir nur hervorzuheben, dass diese Propheten, verglichen mit ihren Vorgängern, darin mit einem erhöhten Anspruch auftraten, dass sie das ihnen anvertraute Gotteswort nicht primär wie diese an Einzelne oder bestimmte Berufsgruppen und im äußersten Fall (wie die Propheten in Mari und Assyrien) an den König richteten, sondern – wie sonst nur die Vision des Sehers Bileam vom Tell Deir 'Allā – an das Volk als ganzes. Dieser Unterschied, den Kratz leichtfertig mit einer Handbewegung beiseite wischt,<sup>34</sup> war es, verbunden mit den hohen, nur wenigen Hörern vermittelbaren Maßstäben, an denen die Propheten das von ihnen angesprochene Volk in seiner Stellung vor Gott beurteilten, die zur Ablehnung ihrer Botschaft und in deren Folge zu ihrer ersten Niederschrift geführt hat. Zwar werden auch die Zeitgenossen der klassischen Propheten Schuld in ihrer Gesellschaft wahrgenommen haben; aber sie hielten sie für die Schuld Weniger, die sie mit den priesterlichen Kategorien von צדיק und רשע beurteilten. Die Gesellschaft als ganze betrachteten sie als intakt, auch in ihrem Gottesverhältnis. Die klassischen Propheten aber sahen diese Gesellschaft an den Maßstäben von חסד und דעת אלהים (Hosea) bzw. משפט und צדקה (Amos, Micha) scheitern. Das ihnen aufgetragene Gotteswort beinhaltete nahezu ausschließlich Unheil und Untergang

---

hat inzwischen auf seine Kritiker reagiert (Kratz, Der Zorn Kamoschs und das Nein JHWHs. Vorstellungen vom Zorn Gottes in Moab und Israel, in: Ders., Prophetenstudien, 71–98, 91–96), jedoch gerade im Blick auf die Bileam-Inschrift sehr unbefriedigend, deren Verständnis vor allem Blum erheblich vorangetrieben hat.

<sup>33</sup> Blum, Israels Prophetie, 85.

<sup>34</sup> »Dass sich die altorientalische Prophetie meistens an den König, die alttestamentliche meistens an das Volk richtet, ist nur eine, an sich nicht sonderlich gravierende, Folgeerscheinung dieser speziellen Ausprägung der Prophetie« (Kratz, Worte des Amos, 322).

für den Staat bzw. das Gottesvolk, und dieses Gotteswort bildete das Maß ihres Urteilens.<sup>35</sup>

### 3 Die Entstehung von Prophetenbüchern

Allerdings ist zwischen der anfänglichen Niederschrift der Worte der klassischen Propheten und der Entstehung von Prophetenbüchern deutlich zu unterscheiden. Erstere war Reaktion auf die Abweisung des mündlichen Prophetenwortes und sollte dessen Wahrheit gegenüber seinen Bestreitern bleibend bezeugen. Die Tradierung der vermutlich weithin einzeln, teilweise nach thematischen Gesichtspunkten (Jes 5,8 ff.; Jer 21,11–23,40), teilweise am Abschluss einer bestimmten Verkündigungsepoche (Jes 8,16–18; 30,8; Jer 36) niedergeschriebenen Worte kann anfangs nur in kleineren (Oppositions-) Kreisen erfolgt sein, die dem prophetischen Wort Glauben geschenkt hatten.<sup>36</sup>

Demgegenüber stellen Prophetenbücher schon in ihrem ältesten erreichbaren literarischen Stadium Dokumentationen dar, die – trotz einer strengen Auswahl der aufgenommenen Prophetenworte – das Ganze einer prophetischen Wirksamkeit bezeugen wollen. Als solche setzen die Prophetenbücher ausnahmslos den Fall Samarias und den staatlichen Zusammenbruch des Nordreichs voraus. Wir können kein Prophetenbuch mit auch nur einer gewissen Wahrscheinlichkeit rekonstruieren, das vor den Fall Samarias und den staatlichen Zusammenbruch des Nordreichs zurückreichen würde.<sup>37</sup> Vielmehr war es das Ende des Nordreichs, das den Vorgang der Sicherung der prophetischen Botschaft initiierte. Sachlich ist damit impliziert, dass die ältesten Prophetenbücher die Bestätigung – genauer: die partielle Bestätigung – des prophetischen Wortes voraussetzen. *Alle Prophetenbücher kommen schon von der Erfüllung der prophetischen Gottesworte her.* Sie müssen daher – zumindest grundsätzlich – um die in ihnen verbürgte

<sup>35</sup> Vgl. bes. W. H. Schmidt, *Zukunftsgewissheit und Gegenwartskritik. Studien zur Eigenart der Prophetie*, BThSt 51, (1973) <sup>2</sup>2002, VIIIff.; Ders., *Alttestamentlicher Glaube*, 11. Aufl. 2011, 336 ff.

<sup>36</sup> Vgl. dazu C. Hardmeier, *Verkündigung und Schrift bei Jesaja. Zur Entstehung der Schriftprophetie als Oppositionsliteratur im alten Israel*, ThGl 73 (1983), 119–134.

<sup>37</sup> Allenfalls könnte die älteste Zeitangabe in der Überschrift des Amosbuches »zwei Jahre vor dem Erdbeben« implizieren, dass dieses schwere Erdbeben als eine erste göttliche Verwirklichung der Ankündigungen des Amos (vgl. Am 2,13; 9,1) aufgefasst worden wäre und eine Vorstufe des Amosbuches eingeleitet hätte; vgl. J. Jeremias, »Zwei Jahre vor dem Erdbeben« (Am 1,1), in: Ders., *Hosea und Amos. Studien zu den Anfängen des Dodekapropheten*, FAT 13, 1996, 183–197.

Wahrheit nicht mehr kämpfen; sie ist vielmehr die Voraussetzung der Absicht, die Botschaft eines Propheten als Ganzheit zu dokumentieren.

In der Betonung dieses Einschnitts liegt nach meinem Urteil der Wahrheitskern der zuvor diskutierten weitreichenden These von R. G. Kratz. Es ist sein Verdienst, auf das Gewicht des Jahres 722 v. Chr. für die Frage, wie und wann Prophetenbücher entstanden sind, verwiesen zu haben, wobei er freilich nicht zwischen der Entstehung der Schriftlichkeit prophetischer Worte und von Prophetenbüchern unterscheidet.<sup>38</sup> In der Tat ist ja für die ältesten Prophetenbücher des Südreichs, so unverwechselbar sie auch gestaltet sind, vorauszusetzen, dass sie die Bücher Hosea und / oder Amos in deren ältestem Stadium schon kannten. Dafür spricht nicht zuletzt, dass sich einige Jesajatexte auf Amostexte zurückbeziehen<sup>39</sup> und dass sich Jesajas Kritik an der Außenpolitik Judas in Jes 28–31\* auffällig mit derjenigen in Hos 5,8–7,16 berührt. Auch Micha hat sich, wenngleich seltener, auf Amos und Hosea bezogen, am deutlichsten in Mi 3,1 f. (auf Hos 5,1 und Am 5,14 f.).

In der Folge der systematischen Dokumentation der Prophetenworte eines Hosea und Amos durch ihre Tradenten nach 722 v. Chr. vollzog sich schrittweise eine ungeheure Aufwertung ihrer Texte. Galten die zuvor abgewiesenen Propheten durch den Fall des Nordreichs als wahr und von Gott bestätigt, so wurden ihre Worte mit der Zeit für immer breitere Kreise der Überlebenden im staatlichen Zusammenbruch in ihrer Situation der Niedergeschlagenheit und Orientierungslosigkeit zu einer Hilfe in der Frage nach den notwendigen Schritten. Die Propheten hatten ja im Voraus die Gründe genannt, aus denen die Katastrophe erfolgen musste; sie hatten damit gleichzeitig den Überlebenden die Wege gewiesen, wie ein Neubeginn möglich sein könnte. An der Weise, wie in der kunstvollen Ringkomposition Am 5,1–17 die ältere Anklage des Propheten gegen Israels verfehlte Gottessuche auf nutzlosen Wallfahrten (V. 4 f.) in einen Aufruf zum Lebensgewinn durch die »Suche des Guten« und die Aufrichtung des Rechts überführt wird<sup>40</sup> – freilich unter dem Vorzeichen des charakteristischen prophetischen »Vielleicht« –, mag als Modell für die Weise dienen, auf die die mündlichen Anklagen der Propheten nach 722 zu neuen Anweisungen umgestaltet wurden. So wurden die Prophetenbücher allmählich zur wesentlichen Hilfe für immer größere Zahlen an Überlebenden, so dass ihr Glaube über die Katastrophe

<sup>38</sup> Vgl. Kratz, *Das Neue in der Prophetie*, 68 f.; zuvor schon: Ders., *Die Redaktion*, 41–43. Auch wird man nicht bestreiten können, dass manche Prophetenworte nach 722 im Rückblick verstärkt und präzisiert wurden; vgl. für 587 v. Chr. das analoge Phänomen etwa in Mi 2,4 f.

<sup>39</sup> Vgl. dazu bes. E. Blum, *Jesaja und der דבר des Amos*, *DBAT* 28 (1992/93), 75–95, in *Korrektur und Weiterführung* von R. Fey, *Amos und Jesaja*, *WMANT* 12, 1963.

<sup>40</sup> Vgl. zur Differenzierung H. W. Wolff, *Joel und Amos*, *BK XIV/2*, 4. Aufl. 2004, und J. Jeremias, *Der Prophet Amos*, *ATD* 24,2, 2. Aufl. 2007, z.St.

hinweg trug<sup>41</sup> – und für die Judäer zur Warnung, dass ein analoges Geschick auch ihr Land treffen könne. Entscheidend waren dabei die prophetischen Ankündigungen, dass Jhwh einem abtrünnigen Volk seine großen Gaben – Land, König und Gottes Gegenwart und Erreichbarkeit im Tempel – wieder nehmen werde.<sup>42</sup> Sie lehrten die Leser (und Hörer) der Prophetentexte, dass die Katastrophe eine Strafe Gottes war und nicht als seine Niederlage gegenüber den assyrischen Göttern verstanden werden musste.

Angesichts dieser grundlegenden Gemeinsamkeit ist es nun höchst überraschend zu sehen, wie verschieden die Bücher der einzigen beiden Propheten unter den sog. Schriftpropheten, die im Nordreich auftraten, Hosea und Amos, ausgefallen sind, und zwar sowohl im Blick auf ihre Gestaltung und ihren Aufbau als auch auf ihre Intention. Diese Unterschiede werden gewiss damit zu tun haben, dass Amos von Haus aus Judäer war und wahrscheinlich noch zu Lebzeiten nach Juda zurückgekehrt ist (vgl. Am 7,10–17), so dass nur das Hoseabuch im Nordreich entstanden ist. Aber eine zureichende Erklärung für die Differenzen bietet diese Erwägung nicht. Für die judäischen Propheten des 8. Jh.s gilt Entsprechendes eher noch mehr. Weder das älteste Jesajabuch noch das älteste Michabuch haben sich das Hosea- oder das Amosbuch als Vorbild oder gar als Modell genommen. *Eine Gattung Prophetenbuch hat es anfangs offensichtlich nicht gegeben.* Diese Feststellung gilt auch unter dem Eingeständnis, dass ein Exeget sich vom vorgegebenen späten Prophetenbuch Schritt für Schritt zu den vorausliegenden Stadien zurücktasten muss, so dass die älteste Gestalt dieser Bücher nur mit einem hohen Maß an Unsicherheit rekonstruiert werden kann, wovon noch später die Rede sein soll.

Vielmehr *haben die Prophetenbücher der klassischen Propheten eine ganz verschiedene Geschichte gehabt.* Klammert man das älteste Jesajabuch einmal aus, weil seine Texte im Augenblick noch sehr umstritten sind,<sup>43</sup> so kann man – zuge-

---

41 Freilich kennen wir nur (indirekt) die Stimmen derer, die nach Juda flohen, wo die Prophetenbücher weitertradiert wurden. Aber ihre Zahl muss groß gewesen sein, wie uns die Archäologie gelehrt hat. Von den im Nordreich Verbliebenen besitzen wir keine Zeugnisse. Vgl. die (teilweise spekulativen) Erwägungen von W. Schütte, *Wie wurde Juda israelitisiert?* ZAW 124 (2012), 52–72.

42 Nur angedeutet sei, dass Hand in Hand mit der Akzeptanz dieser prophetischen Aussagen eine intensive Beschäftigung mit der Frühgeschichte des eigenen Volkes eingesetzt zu haben scheint, in der es noch ohne Land, König und Tempel gelebt hatte.

43 Immerhin finden in den jüngsten Arbeiten erfreuliche Annäherungen statt. Standen sich in den 70er Jahren des vorigen Jh.s mit den Kommentaren von H. Wildberger (im BK) und von O. Kaiser (im ATD; zunächst zu Jes 13–39) noch zwei diametral gegensätzliche Auslegungen gegenüber, die eine von einem fast grenzenlosen Vertrauen in die frühe Tradition bestimmt, die andere vom Diktum W. Schottroffs geleitet, dass einem Propheten jedes Wort abzuspochen sei,



spitzt – formulieren, dass das Hoseabuch seine Herkunft aus dem Nordreich und aus der Zeit nach 722 noch deutlich verrät, während das Amosbuch ein wesentlich exilisches Buch ist, das seine prägende Gestalt nach dem Fall Jerusalems erhalten hat, und das Michabuch ein wesentlich nachexilisches Buch. In diesen Differenzen liegt ein zur Zeit noch kaum zu lösendes Rätsel der Prophetenbücher.

Ich beginne mit groben Charakterisierungen *des Hoseabuches*, da das älteste Amosbuch offensichtlich jünger ist als das älteste Hoseabuch. Der Einfluss von Hoseatexten auf Formulierungen der Amostexte ist nicht nur ungleich breiter belegt als umgekehrt, sondern er findet sich im literarischen Kernbereich des Amosbuches, während der umgekehrte Einfluss von Amostexten auf Hoseatexte nur in jüngeren Schichten des Hoseabuches belegt ist.<sup>44</sup> Hosea hat seine Stimme offensichtlich bis wenige Jahre vor dem Fall Samarias erhoben,<sup>45</sup> jedenfalls deutlich über die Jahre des sog. syrisch-ephraimitischen Kriegs 733/32 hinaus, und ist auf diese Weise durch den unmittelbar danach erfolgenden Zusammenbruch des Nordreichs in seiner Botschaft ungewöhnlich schnell bestätigt worden.

Welchem Zweck diene die älteste Dokumentation der Hoseaworte? Geht man mit der überwiegenden Mehrheit der Ausleger davon aus, dass der Kern des Hoseabuches in den Kapiteln 4–11 (bzw. 4–9) zu suchen ist,<sup>46</sup> so ist zur Beantwortung der Frage von der auffälligen Wortfügung in diesen Kapiteln auszugehen. Einleitungs- und Legitimationsformeln fehlen, ja alle Rahmenformeln werden vermieden und stattdessen Worte mit Brückenfunktion eingestreut, die den Leser zum ständigen Weiterlesen nötigen und ihm keine Atempause gönnen. Gottes- und Prophetenrede gehen nahtlos ineinander über, und an die Leser werden plötzliche Anreden und rhetorische Fragen gerichtet, die sogleich wieder verlassen werden.

---

das sich auch aus einer späteren Zeit erklären lasse (ATD 18, 1973, 4); galt im Übergang zu unserem Jh. Analoges für die Deutungen von Jes 6–8 und 28–31 durch J. Barthel (Prophetenwort und Geschichte, FAT 19, 1997) und U. Becker (Jesaja. Von der Botschaft zum Buch, FRLANT 178, 1997), so sind in letzter Zeit die Differenzen erheblich geringer geworden; vgl. K. Schmid, Jesaja. Jes 1–23, ZBK 19,1, 2011; J. Kreuch, Unheil und Heil bei Jesaja, WMANT 130, 2011; Hartenstein, Das Archiv, und zuletzt R. Müller, Ausgebliebene Einsicht, BThSt 124, 2012.

<sup>44</sup> Vgl. den Nachweis bei J. Jeremias, Die Anfänge des Dodekapropheten. Hosea und Amos, VT.S 61 (1995) 87–106 = ders., Hosea und Amos, 34–54.

<sup>45</sup> Vgl. bes. H. W. Wolff, Dodekapropheten I. Hosea, BK XIV/1, 21965, XII.

<sup>46</sup> Vgl. nur so unterschiedliche Exegeten wie R. G. Kratz, Erkenntnis Gottes im Hoseabuch, Prophetenstudien, 287–309, und seinen Schüler R. Vielhauer, Das Werden des Buches Hosea, BZAW 349, 2007, einerseits und W. Schütte, »Säet euch Gerechtigkeit!« Adressaten und Anliegen der Hoseaschrift, BWANT 179, 2008, andererseits.

Diese *analogielose Wortfügung scheint am ehesten Diskussionen im Kreis der Schüler bzw. Tradenten widerzuspiegeln, die die Botschaft ihres Meisters nach innen sichern und bewahren wollten* und nicht sogleich an eine Außenwirkung dachten. Für diese Annahme spricht insbesondere die Beobachtung, dass die Themen der prophetischen Kritik am Kult und an der Politik anfangs breiter je für sich (4,4–5,7; 5,8–7,16) abgehandelt werden, um im Folgenden miteinander und mit neuen Themen in Beziehung gebracht und immer dichter formuliert zu werden, so dass die späteren Texte ohne vorausgehende Lektüre der voranstehenden schwer verständlich sind: Versuche, die Einzelauftritte und Einzelanliegen des Propheten miteinander zu verbinden, um eine übergreifende Ganzheit seiner Theologie herauszustellen. Außerdem wird die Schuld Israels von Einheit zu Einheit gesteigert, und die Gerichtsankündigungen werden immer härter. Die einst mündlich verkündeten Einzelworte Hoseas üben in der Gesamtdarstellung nur noch eine dienende Funktion aus; sie haben zumeist ihr Eigengewicht verloren, um nur noch als Beispiele und Paradigmen der übergreifenden Gesamtbotschaft zu dienen.<sup>47</sup> W. Schütte hat jüngst das älteste Hoseabuch als »Insiderliteratur« mit »archaische(m) Literaturcharakter« gedeutet und (in Anlehnung an F. Crüsemann) zur Entstehung des Buches auf die Analogie der politischen Lyrik des Alkaios verwiesen, die in seiner Hetairie schriftlich tradiert und bei deren Symposien mündlich vorgetragen wurde. Sie spiegelt »gruppeninterne Diskurse« wider und enthält wie das Hoseabuch plötzliche Anreden.<sup>48</sup> Jedenfalls wird sich auch das anfängliche Wachstum des Hoseabuches in den Kreisen abgespielt haben, die mit seiner Verkündigung vertraut waren, auch nach deren Übersiedlung nach Juda. Die große Zahl typisch judäischer Zusätze (4,5.15; 5,5; 8,14 etc.) lässt sich erstaunlich leicht von ihrem Kontext abheben.

Auch für *das älteste Amosbuch* ist eine primäre Zusammenstellung im Kreis der Tradenten für gruppeninterne Zwecke nicht *a priori* auszuschließen. Das Gewicht, das den prophetischen Visionen am betonten Ende des Buches zukommt, könnte für eine solche Annahme sprechen. Aber die Vermutung ist viel unsicherer als im Fall des Hoseabuches. Anders als dieses zeigt das Amosbuch weder sprachliche Spuren seiner Herkunft aus dem Nordreich noch einer intensiven Diskus-

<sup>47</sup> Vgl. den Nachweis bei J. Jeremias, Hosea 4–7. Beobachtungen zur Komposition des Hoseabuches, in: Ders., Hosea und Amos, 55–66.

<sup>48</sup> W. Schütte, »Säet euch Gerechtigkeit!«, 18–22.192–200. Dabei stützt er sich auf die Untersuchung D. Rösslers, Dichter und Gruppe. Eine Untersuchung zu den Bedingungen und zur historischen Funktion früher griechischer Lyrik am Beispiel des Alkaios, 1980.

sionskultur.<sup>49</sup> Vielmehr ist das Amosbuch von Kompositionen typisch literarischer Art geprägt. Das gilt sowohl für die Wortsammlung Am 3–6 als auch für deren Rahmung durch die aufeinander bezogenen und strophisch gegliederten Völkersprüche und Visionsberichte.<sup>50</sup> Teilweise – wie im Fall der Ringkomposition Am 5,1–17 – besitzen diese Kompositionen eine hohe künstlerische Qualität, die eine tiefe Reflexion über das Verhältnis des Heils- und Unheilswirkens Gottes impliziert.<sup>51</sup> Ja, in mehreren – mindestens zwei – Stadien ist das Amosbuch als Ganzes zu einer Ringkomposition ausgebaut worden, mit Am 5,1–17 als Zentrum.<sup>52</sup> Diese Kompositionen setzen einen *weit größeren zeitlichen Abstand zur mündlichen Verkündigung des Propheten* voraus, als dies im Hoseabuch der Fall ist.<sup>53</sup> Das Amosbuch wird daher (eventuell im Unterschied zu möglichen Teilsammlungen) von vornherein in Juda entstanden sein. Texte wie Am 6,1–7, die »Zion« in Parallele zu »Berg Samarias« setzen, zeigen, wie ein ursprünglich gegen Samaria gerichtetes Amoswort in seiner schriftlichen Gestalt jüdische Leser im Blick hat.<sup>54</sup> Texte wie Am 8,4–7, wie ein Amoswort des 8. Jh.s (Am 2,6–8) für Zustände im 7. Jh. aktualisiert wurde.<sup>55</sup>

Präzisere Aussagen über den Sinn des Amosbuches lassen sich für die Jahre nach der Zerstörung Jerusalems machen, weil *das Amosbuch seine entscheidende literarische Prägung in der Exilszeit erhalten hat*.<sup>56</sup> Zu dieser Zeit lässt sich ein doppelter Gebrauch des Buches nachweisen:

---

49 Am 3,3–6.8 wendet sich mit seinen Fragen an Außenstehende und besitzt Legitimationscharakter.

50 Vgl. den Nachweis in J. Jeremias, Amos 3–6, in: Ders., Hosea und Amos, 142–156, und ders., Völkersprüche und Visionsberichte im Amosbuch, ebd., 157–171.

51 Vgl. J. Jeremias, Tod und Leben in Am 5,1–17, in: Ders., ebd., 214–230.

52 Vgl. U. Rotzoll, Studien zur Redaktion und Komposition des Amosbuches, BZAW 243, 1996, 3f. und *passim*.

53 Dem widerspricht nicht, dass mit dem Leichenlied (Am 5,2), den Wehworten (5,18; 6,1), absurden rhetorischen Fragen (6,12) etc. zahlreiche charakteristische Elemente einer mündlichen Verkündigung im Gedächtnis der Tradenten erhalten geblieben sind.

54 Vgl. E. Blum, »Amos« in Jerusalem. Beobachtungen zu Am 6,1–7, Henoah 16 (1994), 23–47, der jedoch mit einer mündlichen Aktualisierung rechnet.

55 Vgl. J. Jeremias, Am 8,4–7. Ein Kommentar zu 2,6f., in: Ders., Hosea und Amos, 231–243. Die Annahme der umgekehrten Abhängigkeit durch C. Levin, Das Amosbuch der Anawim, ZThK 94 (1997), 407–436 = Ders., Fortschreibungen. Ges. St. zum Alten Testament, BZAW 316, 2003, 265–290, 271 ff., ist mir schwer verständlich.

56 Die relativ wenigen nachexilischen Einfügungen im Korpus des Buches ändern an diesem Urteil nichts, und die späten Heilsworte in Am 9,11–15 wirken wie ein Anhang, der das Buch abrunden will.

1. Zum einen zeigen die das Prophetenbuch rahmenden (Am 1,2 und 9,5f.) und gliedernden (4,13 im Kontext von 4,6–13; 5,8f.) Doxologien, wie eine bußfertige Gemeinde mit Hilfe der Verlesung des Amosbuches die Zerstörung Jerusalems und das babylonische Exil als verdientes und gerechtes Gericht Gottes gepriesen und Gott die Ehre gegeben hat.<sup>57</sup> Hier ist die Blickrichtung rückwärts gewandt; das Prophetenbuch ist ein öffentliches Gut geworden und wird von der gottesdienstlichen Gemeinde genutzt.

2. Die andere Blickrichtung belegen die zahlreichen dtr. Zusätze im Amosbuch.<sup>58</sup> Sie zeigen, wie das Amosbuch – und für diese Zeit auch analog das Hoseabuch – zur Neuorientierung nach dem staatlichen Zusammenbruch Judas genutzt wurde, unter Konzentration auf die Forderungen des Dtn (vgl. Am 2,4) und besonders auf das dtr. verstandene 1. Gebot. Diese Verwendung der Prophetenbücher als Handlungsanweisungen in einer notvollen Gegenwart hat ihren Gebrauch in den folgenden Jahrzehnten stark bestimmt. Für den Abschlussvers des exilischen Amosbuches (Am 9,10) ist ein Überleben der dem staatlichen Untergang Judas Entronnenen nur möglich, wenn sie sich entschieden an den Worten des Amos orientieren.

Im Fall *des Michabuches* hat sich bei der Mehrheit der Exegeten in der neueren deutschsprachigen Forschung trotz aller Differenzen im Detail eine weitreichende grundsätzliche Übereinstimmung ergeben. Sie bedeutet im Kern eine Rückkehr zu den Ergebnissen B. Stades aus den Jahren 1881–1984.<sup>59</sup> Alte Micha-Überlieferung findet sich nur in den Anfangskapiteln 1–3. Demgegenüber bieten die beiden großen Fortschreibungen in Mi 4–5 und Mi 6–7 eine nur relativ kleine Zahl an exilischen Texten, während die Mehrzahl der Belege nachexilisch ist. *Das Michabuch ist wesentlich ein nachexilisches Prophetenbuch.*

Diese ungewöhnliche Gestaltung hängt offensichtlich mit der entscheidenden Ankündigung des Propheten Micha zusammen. Den Kapiteln 1–3 scheint eine Art Rechenschaftsbericht des Propheten zugrunde zu liegen, da die Texte

<sup>57</sup> Vgl. K. Koch, Die Rolle der hymnischen Abschnitte in der Komposition des Amosbuches, ZAW 86 (1974), 504–537; J. Jeremias, Die Mitte des Amosbuches (Am 4,4–13; 5,1–17), in: Ders., Hosea und Amos, 198–213.

<sup>58</sup> Vgl. grundlegend W. H. Schmidt, Die deuteronomistische Redaktion des Amosbuches, ZAW 77 (1965), 168–193.

<sup>59</sup> B. Stade, ZAW 1 (1881); vgl. die Kommentare von H. W. Wolff (BK, 1982), R. Kessler (HThK, 1999) und J. Jeremias (ATD, 2007), aber auch etwa von J. L. Mays (OTL, 1976) oder W. McKane (1998).

vom »Ich« des Propheten durchzogen sind.<sup>60</sup> Dieser Bericht zielte von Anfang an auf die ungeheuerliche Ankündigung, mit der er endet: Jhwh werde seine eigene Stadt und eigene Wohnung aufgrund der Schuld der einflussreichen Kreise der Jerusalemer und des Versagens der Jerusalemer Propheten zerstören (Mi 3,12).

Nun ist es gewiss kein Zufall, dass diese erste Ankündigung einer Zerstörung Jerusalems durch Gott selber nicht nur einen großen Aufruhr hervorgerufen (vgl. Jer 26,18), sondern nach der erfolgten Bestätigung 587 v. Chr. auch die Frage geweckt hat, ob diese Zerstörung Gottes letzter Wille mit seiner Stadt war, so dass in Mi 4–5 in drei Fortschreibungsschüben<sup>61</sup> ein ganzes Konglomerat an prophetischen Texten mit unterschiedlichen Zeugnissen einer exilisch-nachexilischen Zionstheologie angehäuft wurde, als Opposition zu Mi 3,12, dem Dreh- und Angelpunkt des Buches, und in Mi 6–7 eine Sammlung von Texten zum Thema Schuld – und zwar neuer Schuld nach Gottes Gericht –, Strafe und Vergebung.

Nicht auf die Einzelheiten kommt es hier an, wohl aber auf die zentrale Einsicht: Die theologische Reflexion der Gegenwart hat noch kaum bedacht, *wie unterschiedlich die Prophetenbücher ausgefallen sind*, die im Namen der klassischen Propheten herausgegeben wurden: *Das Buch Hosea hat seine entscheidende Prägung im untergegangenen Nordreich erhalten, das Buch Amos während der Exilszeit, das Buch Micha in der nachexilischen Zeit*. Ob man jeweils mit den gleichen Trägerkreisen zu rechnen hat, ist mehr als fraglich.

## 4 Die genuine Schriftprophetie

Bei unseren bisherigen Überlegungen konnte nur angedeutet werden, dass jeder Exeget, der über die ältesten Stufen der Prophetenbücher urteilt, notwendigerweise unsicheres Gelände betritt. Die überlieferten Prophetenbücher, von denen jede Analyse auszugehen hat, bieten die ältesten Prophetentexte in einer Gestalt, in der sie über Jahrzehnte und Jahrhunderte immer wieder neu aktualisiert, d. h. auf veränderte historische Situationen bezogen worden sind. Der Ausleger muss sich vom vorliegenden Prophetenbuch wie ein Archäologe Schicht für Schicht zum ältesten Text zurückarbeiten. Die Aktualisierungen gehen von der Anerkennung der Prophetentexte als wahres Gotteswort aus und versuchen, seine Geltung als Orientierungshilfe zunächst für jüdische Leser im 7./6. Jh. v. Chr., danach

<sup>60</sup> Vgl. 1,8f.; 2,8f.; 3,1.3.5 und bes. 3,8. R. Kessler, *Micha*, HThK, 1999, 94–97, spricht im Anschluss an Budde von einer »Denkschrift«.

<sup>61</sup> Vgl. J. Jeremias, *Micha 4–5 und die nachexilische Prophetie*, in: Köckert / Nissinen (Hg.), *Propheten* (o. Anm. 5), 90–115.

aber für die Generationen nach dem Fall Jerusalems in der babylonischen, persischen und hellenistischen Epoche herauszustellen. Im Fall des Buches Jesaja ist dieser Auslegungsprozess über einen Zeitraum von einem halben Jahrtausend zu beobachten.

Auch in dieser Hinsicht urteilt Kratz m.E. zu sorglos, wenn er formuliert: »Der Übergang vom Wort zur Schrift nimmt das Wort aus der Ursprungssituation heraus und gibt ihm einen zeitübergreifenden Sinn«, der auf »bleibende, ewige Gültigkeit« abzielt.<sup>62</sup> Der schriftliche Prophetentext besitzt gerade darin seine Eigenart, dass er – trotz aller Aktualisierungen – an die Ursprungssituation des mündlichen Wortes gebunden bleibt. Im Amosbuch wird die älteste Zeitangabe »zwei Jahre vor dem Erdbeben« (Am 1,1) beibehalten, bei Jesaja das Datum seiner Sendung »im Todesjahr des Usija« (Jes 6,1), und im Ezechiel- und Sacharjabuch werden mehrfach nicht nur Jahr und Monat, sondern auch der Tag des Empfangs des Gotteswortes sorgsam notiert. Obwohl das Prophetenwort im Zuge seiner Aktualisierungen für neue Situationen mancherlei spezifische Züge seiner Ursprungssituation verliert, um transformierbar zu sein, so wird es doch nie zu einem zeitlosen Grundsatz wie ein Weisheitswort, sondern bleibt, auch in seiner aktualisierten Gestalt, das Wort des unverwechselbaren Propheten und damit auch das Wort seiner unverwechselbaren Ursprungsstunde, nur dass der Prophet in der Buchperspektive nicht mehr nur die nahe, sondern auch die weit entfernte Zukunft und deren Probleme im Blick hat.<sup>63</sup>

Jedoch bleiben die jüngeren, zugewachsenen Texte des Prophetenbuches nicht auf derartige Aktualisierungen beschränkt. Sie führen zugleich – ab der Exilszeit und vermehrt in der nachexilischen Zeit – neue Prophetentexte ein, die als Kommentar und häufiger noch als sachliche Ergänzung der überlieferten Prophetentexte gedacht sind. Sie sind gemeinhin »aus vorgegebenen Texten im näheren und weiteren Kontext sowie in anderen Büchern gespeist. Das ist aber nicht Zeichen mangelnden Sprachvermögens und fehlender Originalität, sondern Absicht«,<sup>64</sup> denn primäre Intention der Zufügungen ist es, die Worte der einzelnen Propheten aus ihrer Isolierung zu lösen und aufeinander zu beziehen. Das geschah anfangs, d. h. in spätexilisch-frühnachexilischer Zeit, überwiegend buchintern, mehr und mehr aber auch buchübergreifend, wie ja das Amosbuch schon vorexilisch auf Aussagen des Hoseabuches hin redigiert worden ist.<sup>65</sup> Alle diese Zufügungen sind auf dem Weg zu einer neuen Ganzheit: einer umfassenden Theologie eines ein-

---

<sup>62</sup> Kratz, *Die Redaktion*, 45.

<sup>63</sup> Vgl. bes. O. H. Steck, *Die Prophetenbücher und ihr theologisches Zeugnis*, 1996, 25; ders., *Gott in der Zeit*, 156. Mit Recht betont Steck, *Prophetenbücher*, 163 f., dass die Aktualisierungen der vorgegebenen Prophetentexte nur etwas herausstellen, was ihrer Ansicht nach implizit in den älteren Texten schon enthalten ist, die stets mitgedacht und mitgelesen werden.

<sup>64</sup> So mit Recht Kratz, *Die Redaktion*, 38.

<sup>65</sup> S. o. S. 109.

zelen Propheten, einer Theologie mehrerer Propheten und zuletzt einer Theologie der Prophetie insgesamt. Diesen Fragen, die am Schluss dieses Beitrags nur noch gestreift werden können, ist insbesondere Odil Hannes Steck in seinen letzten Lebensjahren nachgegangen; er hat dabei schärfer als andere zwischen buchinternen und buchübergreifenden Ergänzungen unterschieden.<sup>66</sup> Steck hat sich dabei insbesondere auf seine überaus gewichtigen Forschungen zu Tritojesaja gestützt. Mir selbst liegt in diesem Zusammenhang daran zu betonen, dass noch in der Spätzeit des Wachstums der Prophetenbücher, in der hellenistischen Epoche, bei der Suche nach einer übergreifenden gesamtprophetischen Theologie unterschiedliche Intentionen vorherrschen, wie Judith Gärtner überzeugend an einem Vergleich der jüngsten Texte des Jesajabuches mit denen des Zwölfprophetenbuches aufgewiesen hat.<sup>67</sup>

Ab der späten Perserzeit gibt es keine Prophetenbücher mehr, die auf mündlicher Prophetie fußen.<sup>68</sup> Vielmehr sind im Zuge der aktualisierenden, kommentierenden und ergänzenden Schriftprophetie auch *eigene Prophetenbücher* entstanden, die von vornherein für Leser (und Vorleser) gedacht waren. Da auf diesem Gebiet noch vieles umstritten ist, nenne ich nur das älteste und das jüngste Beispiel: Obadja und Deuteriosacharja. An beiden Büchern kann man gut erkennen, wo die wesentliche Neuerung gegenüber den älteren Prophetenbüchern liegt: In diesen Büchern berufen sich die Propheten nur noch äußerst selten auf unmittelbare persönliche Offenbarung, zumeist legitimieren sie sich durch explizite (z. B. Joel 3,5) oder implizite Zitate von älteren Prophetenworten oder aber durch deutliche Bezugnahmen auf sie, weil sie der Überzeugung sind, dass Gott zu ihrer Zeit das Wort seiner früheren Boten einlösen und bewahrheiten wird. Am Buch Obadja lässt sich der Umgang mit älteren prophetischen Texten – hier: Jer 49 – gut ablesen: Anfangs (V. 1–7) wird konstatiert, dass sich die älteren Ankündigungen zu erfüllen beginnen, dann (V. 8–14) werden die überlieferten Aussagen aus neuen geschichtlichen Erfahrungen heraus zugespitzt und verschärft, und zuletzt (V. 15–17,21) werden die beginnenden Erfüllungen mit dem Anbruch der Endzeit – hier: des unüberbietba-

---

**66** Steck, Die Prophetenbücher; ders., Gott in der Zeit. Für die gegenwärtige Forschungssituation charakteristisch ist, dass ein Jahrzehnt nach Stecks tiefeschürfenden Erwägungen zu den Prophetenbüchern ein Aufsatzband der »European Association of Biblical Studies« (EABS) erschien (D. V. Edelman / E. Ben Zvi [Hg.], *The Production of Prophecy. Constructing Prophecy and Prophets in Yehud*, 2009), in dem Stecks Arbeiten nicht einmal Erwähnung finden, obwohl das erstgenannte Buch ins Englische übersetzt worden war. Im Reflexionsniveau übertreffen Stecks Bücher alle Beiträge dieses Bandes um Längen!

**67** J. Gärtner, Jesaja 66 und Sacharja 14 als Summe der Prophetie, WMANT 114, 2006.

**68** Eventuell war Joel (in Joel 1–2) der letzte.

ren »Tages Jhwhs« – verbunden.<sup>69</sup> Verglichen mit dieser Aktualisierung hat der jüngste Text in Deuteriosacharja, Sach 14, ein weit umfassenderes Ziel: Er will als Höhepunkt und Abschluss des Zwölfprophetenbuches die Botschaft der sog. Kleinen Propheten zusammenfassen und auf das für die Endzeit Wesentliche konzentrieren.

Gegenüber solcher schriftgelehrten Prophetie, deren Hochschätzung mit jedem Vorgang der Neuauslegung stieg, hatte die weiterhin auftretende mündliche Prophetie auf Dauer keine Lebensberechtigung mehr. In Sach 13,2–6 wird sie nur noch als Gefahr gesehen, dass sie im Namen Gottes mehr und Anderes aussagen wolle als die überlieferte schriftliche Prophetie, und wird daher in einem Atem mit dem Götzendienst verurteilt.

**Abstract:** A nexus of problems is bound up with the concept of »written prophecy«. This contribution discusses how, in the light of current knowledge, the conditions may be described under which written prophecy emerged, on the one hand, in the ancient Near East and, on the other, in the Old Testament; what was the intention behind the production of the prophetic books in the Old Testament; and finally, what led to the appearance of genuine written prophecy without any oral basis. It calls for serious attention to be given alike to the diversity of the written forms of prophetic words in the ancient Near East – the texts from Mari, Assyria and Tell Deir 'Allā each offer a different kind of assistance for the understanding of biblical prophecy – and to the diversity of the prophetic books in the Old Testament, where none has the same structure as any other. In addition the origin of written texts, of the prophetic books and of genuine written prophecy are seen as stages in the continuing growth in authority of the prophetic message.

**Résumé:** La notion de »prophétie écrite« implique tout un ensemble de problèmes. Cette étude vise à décrire les conditions dans lesquelles – dans l'état actuel de nos connaissances – est apparue une prophétie écrite aussi bien dans le Proche-Orient antique que dans l'Ancien Testament, dans quelle intention les livres prophétiques de l'A.T. sont-ils apparus, et, enfin, qu'est-ce qui a conduit à l'apparition d'une prophétie écrite sans préhistoire orale. Il s'agit de prendre en compte la diversité de l'écriture des paroles prophétiques dans le Proche-Orient antique – les textes de Mari, d'Assyrie et de Tell Deir 'Allā contribuant de manière diversifiée à la compréhension de la prophétie biblique –, tout autant que la variété des livres prophétiques de la Bible, aucun ne ressemblant à un autre du

---

<sup>69</sup> Vgl. den Nachweis in J. Jeremias, Die Propheten Joel, Obadja, Jona, Micha, ATD 24,3, 59.



point de vue de sa composition. On approfondit ainsi les questions du devenir scripturaire des livres prophétiques et des étapes de l'écriture prophétique en tant que telle, lieu où l'autorité du message prophétique occupe une place croissante.

**Zusammenfassung:** Mit dem Begriff »Schriftprophetie« verbindet sich ein Bündel an Problemen. Der Beitrag erörtert, wie unter heutigen Kenntnissen die Bedingungen zu beschreiben sind, unter denen es einerseits im Alten Orient, andererseits im Alten Testament zu schriftlicher Prophetie kam, mit welcher Absicht im Alten Testament Prophetenbücher entstanden und was schließlich zum Aufkommen genuiner Schriftprophetie ohne mündliche Vorgeschichte führte. Er plädiert dafür, in gleicher Weise die Vielfalt der Schriftlichkeit prophetischer Worte im Alten Orient ernstzunehmen – die Texte aus Mari, Assyrien und vom Tell Deir 'Allā bieten dem Verständnis der biblischen Prophetie eine je verschiedenartige Hilfe – wie die Vielfalt der biblischen Prophetenbücher, unter denen nicht eins dem anderen im Aufbau gleicht. Darüber hinaus werden die Entstehung der Schriftlichkeit, der Prophetenbücher und der genuinen Schriftprophetie als Stadien wahrgenommen, in denen die Autorität der prophetischen Botschaft ständig wächst.