

F. Vawter

Neue Literatur über die Propheten

Die Propheten des Alten Testaments und die Institution des Prophetentums nehmen weiterhin die Aufmerksamkeit der Fachwelt in verhältnismäßig stärkerem Maße in Anspruch als jeder andere Aspekt der Heiligen Schrift. Es ist zum vornherein unmöglich, im Rahmen des vorliegenden Aufsatzes einen umfassenden und erschöpfenden Bericht über den heutigen Stand der Forschung auf diesem Gebiete zu geben. Es würde schon den Raum der uns zur Verfügung stehenden Seiten überschreiten, auch nur die Titel der einschlägigen Bücher und Artikel, die irgendwie als «neu» gelten können, anzuführen¹. Der Verfasser hielt sich deshalb für berechtigt, seinen Bericht streng auf die Literatur zu begrenzen, die ihm als die wichtigste erschien und sein Augenmerk am meisten auf sich zog. Er tat dies in der Hoffnung und in starkem Vertrauen darauf, daß seine Auswahl auch den hauptsächlichsten Anliegen der Leser dieser Zeitschrift entspricht.

1. Die Propheten und der israelitische Kult

Im Rahmen einer Sammlung von Aufsätzen, welche die *British Society for Old Testament Study* 1951 veröffentlichte², gab Otto Eißfeldt einen Überblick über die Literatur, die sich mit den Propheten beschäftigt. Darin bezeichnete er es als einen begrüßenswerten Zug der neueren Forschung, anzuerkennen, daß das Prophetentum des Alten Testaments – das «klassische» Prophetentum «literari-

scher» Prophetie inbegriffen – in einer bestimmten Beziehung zum israelitischen Kult stand³. Dies sei deshalb zu begrüßen, weil darin der Beginn zu einem besseren Verständnis verschiedener Weisenszüge des Prophetismus zu liegen scheine, die bis anhin rätselhaft geblieben waren. Insbesondere im zweiten Abschnitt dieses Aufsatzes können wir sehen, inwieweit sich diese Hoffnung verwirklicht hat.

Gewiß bestand nie ein Zweifel darüber, daß zwischen dem Kult und der nachexilischen Prophetie eine enge Beziehung vorliegt⁴. Wie tief ein Aggäus, ein Proto-Zacharias⁵ und ein Malachias vom Kult her bestimmt sind, springt in die Augen. Nicht nur treten bei ihnen kultische Themen und Redeweisen in Erscheinung, sondern sie setzen auch den Übergang von einer Königsoteriologie zu einer Priesteroteriologie voraus, die das nachexilische Judentum ebenso charakterisiert⁶ wie die Anfänge der liturgischen «realisierten Eschatologie», von der sich verschiedene Ausdrucksweisen in den Büchern der Chronik und im Buch des Ben Sirach⁷ herleiten. In den Augen mancher Autoren erhalten Stellen wie Is 24–27 (die «Isaiasapokalypse») und das Buch Joel ihren vollsten Sinn dann, wenn sie vom Kulte her verstanden werden. Auch das Buch Ezechiel wird nach einer kurzen Phase nahezu anarchischer Kritik der Hauptsache nach wiederum anerkannt als das Werk eines Propheten, der sehr am Sadokitischen Priestertum und seinem Heiligkeitsgesetz hing und sich kein Volk Israel vorstellen konnte, in

welchem der Kult nicht eine zentrale Stellung innegehabt hätte⁸.

Es waren die vorexilischen Propheten, welche die Rolle des Kultes innerhalb der Kontinuität der israelitischen Überlieferung ernstlich in Frage stellten. Stellen wie Is 1, 10–17, Os 6, 6, Am 5, 21–27 usw. wollen ganz offensichtlich nicht als Zeugnisse dafür gelten, daß die Propheten im 8. Jahrhundert vor Christus Vorkämpfer der Erneuerung des israelitischen Kultes gewesen seien. Es konnte sein und wurde natürlich hervorgehoben, daß die von den Propheten verurteilten Opfer und Riten in ihrer existenziellen Situation sinnlose Formalitäten solcher Menschen waren, die den Gehorsam heischenden Gott Israels nicht richtig kannten und liebten, und daß in andern Situationen die Propheten an denselben Riten nichts Tadelnswerteres zu finden brauchten als Isaias am Beten gefunden hätte, das er in 1, 15 verurteilt⁹. Desgleichen läßt sich die Ansicht vertreten, daß solche Verdammungsurteile seitens der Propheten in das Aussagemodell der «dialektischen Leugnung» passen, das in der biblischen Sprache auch sonst nicht ungebräuchlich ist¹⁰ und darin besteht, daß man «nicht so sehr dieses als jenes» meint. All dies stimmt durchaus, und es wird in bibelwissenschaftlichen Kreisen schon seit einiger Zeit ganz allgemein zugegeben, daß die Unterschiede zwischen der religiösen Einstellung der Priester und der der Propheten in der Fachwissenschaft des 19. Jahrhunderts durch eine abwegige «Protestantisierung» des Prophetismus stark vergrößert worden waren¹¹, obwohl sich immer noch Autoren finden, die weiterhin behaupten, die vorexilischen Propheten hätten den Kult als ein nicht in der echten jahwistischen Tradition wurzelndes ritualistisches System prinzipiell abgelehnt¹².

Da die historische und formkritische Forschung nach einem Zeitalter der Atomisierung auf die Notwendigkeit einer Synthese hingewiesen hat, sucht man die Lösung nun in anderer Richtung. Das hohe Alter des Kultes, des Gesetzes, des Bundesbegriffs lassen es als viel wahrscheinlicher erscheinen, daß den Propheten mindestens eben soviel am Kulte lag wie den gewöhnlichen Israeliten, als daß sie zu ihm in Opposition gestanden haben sollten¹³. Man gibt nun zu, daß der ältere «Nabiismus» und das «klassische» Prophetentum zusammenhängen und daß dieses, trotzdem es in der Religionsgeschichte unbestreitbar ein einzigartiges Phänomen darstellt, zum Teil einem Vorstellungsbild des Nahen Ostens entspricht. Dies trug zum

gleichen Ergebnis bei wie die Betonung der Zusammenhänge, die zwischen dem Prophetismus und einer im Grunde allgemeinen religiösen Überlieferung bestehen¹⁴. Wenn Isaias zur Zeit seiner Berufungsvision (Is 6) sich im Tempel aufhielt, so mag er zwar als ein gewöhnlicher israelitischer Besucher und nicht als ein Vertreter des persönlichen Kultes dort zugegen gewesen sein, doch liegt hier keinerlei Grund vor, daran zu zweifeln, daß er dort weilte als ein Mensch, der an der israelitischen Liturgie tiefen Anteil nahm¹⁵. Wenn wir überdies erwägen, daß er mit dem Hohenpriester Urias in Verbindung stand und sein Weib als eine *nabi'á* bezeichnet wird, und daß er an den sakralen und mit dem Königtum zusammenhängenden Überlieferungen Jerusalems mehr hing als an denen des mosaischen Zeitalters, und wenn wir an seine Befähigung zu «nationalistischer» Prophetie und dergleichen denken, dann erscheint es keineswegs als unwahrscheinlich, daß der Geist Jahwes, als er über Isaias kam, einen Berufs-nabi erwählt hat, wie er dies in der Vergangenheit so oft getan hatte.

Aus einer einfühleren Interpretation ergibt sich der vernünftige Schluß, daß das klassische Prophetentum vom Kult beeinflusst sein konnte. Daß die Weissagung über das eschatologische Jerusalem bei Is 2, 2–4 und Mich 4, 1–3 wörtlich übereinstimmt, läßt sich am besten erklären, wenn man sie nicht so auffaßt, daß ein Prophet den Text des andern übernommen hätte (und es dabei dem Kommentatoren überläßt, zu erörtern, wem die Priorität zufällt), oder als einen Einschub in beide Texte, sondern so, daß beide Autoren einen liturgischen Gesang übernahmen, wozu die Psalmen zahlreiche Parallelen liefern. Selbst der Vers, der nun als Exordium zur Prophezeiung des harten Amos dient (Am 1, 2), braucht keineswegs von einem späteren Herausgeber beigefügt zu sein, sondern läßt sich als normale Überzeugung eines jüdischen Mannes ansehen, dessen Ansichten über den Kult hundertfünfundsiebzig Jahre später in der deuteronomischen Reform unter König Josias zur Durchführung gelangten¹⁶. Die Stellung Ezechiels und der nachexilischen Propheten läßt sich innerhalb der weiterdauernden israelitischen Tradition leichter bestimmen. Der teilweise rituelle Charakter der Bücher Habakuk, Nahum, Sophonias erscheint nicht mehr länger als ungewöhnlich. Und da auch die späteren klassischen Propheten sich mit Angelegenheiten des Kultes befassen konnten, so braucht es gewiß kein Anachronismus zu sein, wenn man die moralisierende Art von Prophetie, die man für

gewöhnlich mit Amos und seinen Nachfolgern in Beziehung bringt, auf den frühern Kult und Hofpropheten wie Samuel, Nathan und Elias zurückführt, gleichgültig, was frühere Exegeten darüber gedacht haben mögen.

Mit einem Wort, wir sind nun eher in der Lage, die Auswirkungen der prophetischen Sukzession zu verstehen, zu der ein Amos, wie er selbst zugab, gehörte, selbst wenn er sich von ihr löste. Heilsweissagungen, für die der Kult eine besondere Vorliebe hatte, können den vorexilischen Propheten nicht mehr prinzipiell abgesprochen werden; das Urteil ist in jedem Fall unter Berücksichtigung des je besonderen prophetischen Genius und nicht aus einer vorgefaßten Meinung heraus zu treffen. Eine der wichtigsten Überlegungen in diesem Zusammenhang wird vielleicht in der noch ausstehenden nochmaligen Überprüfung der ganzen Frage des prophetischen Messianismus liegen¹⁷. Die Psalmen setzen an zahlreichen Stellen das Vorhandensein von Propheten voraus (Ps 20, 7; 60, 8–10; 95, 7b bis 11 usw.). Propheten waren es, die die meisten der messianischen «Königspsalmen» (Ps 2; 20; 21; 45; 72; 89; 101; 110) verfaßten, die im vorexilischen Kult des Tempels von Jerusalem wurzeln¹⁸. Zwischen dem Königsmessianismus der Psalmen und dem der klassischen Propheten, selbst eines mit der jerusalemischen Tradition so eng verbundenen Propheten wie Isaias, besteht ein offensichtlicher Unterschied, aber auch ein Zusammenhang. Über spezifisch prophetische Texte wurden viele Untersuchungen angestellt, von denen einzelne zu anscheinend endgültigen Schlüssen führten¹⁹; andere Stellen blieben so kontrovers wie bis anhin²⁰. Wie zu hoffen steht, ist der Weg frei für Untersuchungen, die das Problem unter allgemeineren Voraussetzungen von neuem aufgreifen.

Die neue Perspektive, in der der Prophetismus gesehen wird, bildet zum Teil eine Reaktion auf den Evolutionismus und willkürlichen Historizismus, der sich, zu Recht oder Unrecht, an den Namen von Julius Wellhausen geheftet hat. Wie es bei den meisten Reaktionen der Fall ist, kam es dabei unzweifelhaft zu Exzessen und Übertreibungen²¹. Die klassischen Propheten waren nicht Kultpropheten; ihre Religion unterschied sich von der Priestertora; sie äußerten neue Worte, welche die Tradition veränderten. All dies ist ohne weiteres zuzugeben. Gleichzeitig kann es jedoch zweifellos besser verstanden werden, je mehr es nun in Beziehung gebracht wird zu dem anderen Israel, das selbst, auf seine eigene Art, prophetisch war.

2. Die Propheten und der Bund

Ein sehr interessanter und wichtiger Fortschritt in der formgeschichtlichen Erforschung des Alten Testaments war die Bestimmung des Alters des Bundesbegriffes und der Bundestheologie, insofern sie in einem historischen Faktum verwurzelt sind. Auch dies geschah in Reaktion auf die ältere kritische Theorie, wie sie bei Wellhausen ihre abschließende Synthese gefunden hatte. Dieser Meinung nach hatte sich der Bundesgedanke in der israelitischen Geschichte erst spät herausgebildet, um als theologische Erklärung zu dienen für die Katastrophen, die über die israelitische Nation hereingebrochen waren. Nach der gleichen Theorie war das Gesetz, als Folgerung aus dem Bunde, gänzlich das Produkt der Geschichte Israels und spielte ursprünglich keine grundlegende Rolle. Israel und seine Religion wurden im Sinne der religiösen Entwicklung innerhalb einer ethnischen Gruppe wie die der Beduinen und der Wahhabiten erklärt, deren Verlauf in der arabischen Gesellschaft sich noch verfolgen ließ.

Die Ablehnung dieser Rekonstruktion war die Folge einer Forschungsgeschichte, die hier nur kurz skizziert zu werden braucht. Formgeschichtliche Studien über die Ursprünge Israels zeigten auf, daß die Formulierung von Causse, die als Titel eines 1937 erschienenen Buches diente: «*Du groupe ethnique à la communauté religieuse*» gerade das Gegenteil der historischen Wahrheit ist. Israel war zunächst eine Religion und dann erst ein Volk, dessen Ursprünge eher im Rahmen des alten amphiktyonischen Prinzips als in dem nomadischer Institutionen zu suchen sind²². Auch das Gesetz Israels muß grundsätzlich auf seine eigentlichen Ursprünge zurückgeführt werden, die aufs engste mit seinem Kult zusammenhängen²³. Schließlich hat die von George Mendenhall und andern vorgenommene formgeschichtliche Analyse der Bundesstruktur selber in überzeugender Weise zu einem «Sitz im Leben» der mosaischen Epoche geführt²⁴. Der eine oder andere Aspekt dieser Auffassung wurde in Zweifel gezogen, zuweilen in ernsten Zweifel²⁵; es scheint jedoch festzustehen, daß ihre Grundgedanken sich durchsetzen werden.

In diesem Zusammenhang spielen natürlich die Propheten eine große Rolle. Die Lehre der Propheten über den Bund, über die Liebe als sein Motiv und sein Motto, über die Verbindung von Religion und Sittlichkeit als Bundespflicht und Bundesentsprechung ist zwar nicht von den Propheten er-

funden, sondern führt eher eine geschichtliche Offenbarung weiter, die auf die Ursprünge Israels zurückgeht. Daß diese durch die Propheten erfolgte Weiterführung von entscheidender Bedeutung war, wird natürlich niemand bestreiten. Es waren ihre Theologie, ihre höheren Einsichten und ihre beständige Betrachtung des Wortes Gottes, welche die daraus resultierenden deuteronomischen Formulierungen ermöglichten, die ohne die Propheten undenkbar gewesen wären. Dennoch bauten die Propheten auf der Tradition auf, und ihre Verkündigung und Lehre muß in diesem Lichte bewertet werden. Auch die Eschatologie, die mit der Bundesreligion so eng zusammenhängt, muß als ein urtümliches Element der israelitischen Offenbarung anerkannt werden²⁶. Die Propheten versittlichten – oder versittlichten noch mehr – eine Eschatologie, die im Glauben Israels wurzelt; sie haben sie nicht entdeckt. Im Hinblick darauf erscheint die Beziehung zwischen prophetischer und apokalyptischer Eschatologie in neuem Licht²⁷.

Weil der Bund im Kult aktualisiert, verewigt und erneuert wurde, liegt es auf der Hand, daß die im ersten Abschnitt dieses Aufsatzes angestellte Überlegung hier hinsichtlich der Interpretation des Prophetentums von großer Bedeutung ist. Daß die Propheten Israel des Bundesbruches bezichtigten, ist vielleicht ein Gemeinplatz des Exegese der prophetischen Schriften. Daß dies auch in bezug auf Amos gilt, der die Beziehung zwischen Israel und Jahwe nicht mit dem Worte «Bund» bezeichnete, würde heute zweifellos allgemein zugegeben. Daß diese Anklagen ebenfalls in die kultische Sprache des Bundes gefaßt waren, ist indes eine Neuentdeckung der Formgeschichte, und der genaue Sinn mancher Prophetenworte hängt davon ab.

Betrachten wir z. B. den «Prophetenprozeß», der in Is 1, 2 f., Jer 2, 4–13 und namentlich in Mich 6, 1–8²⁸ eine besondere und bezeichnende Form annimmt. Die juristische Anklage ist selbstverständlich eine bei den Propheten allgemein gebräuchliche literarische Form, die in mancherlei Gestalten auftritt. In den u. a. angeführten Beispielen tritt sie nun genau als Anklage auf Gesetzesbruch auf und steht anscheinend in enger Verbindung zu der Bundesvertragsform, die von Mendenhall und andern festgestellt wurde²⁹. Hier erscheint Jahwe nicht als Richter, sondern als Kläger; die Beschuldigung wird vorgebracht vor den Bergen, den Hügeln, den Himmeln, vor den Elementen, welche die Gottheiten waren, die bei den hethitischen Oberhoheitsverträgen des mosaischen Zeitalters als Zeu-

gen fungierten. Die kultischen Untertöne treten bei der Michäasstelle am stärksten hervor. Diese hätte gut als Bundesritual dienen können, wie sie auch so ganz natürlich zur christlichen Karfreitagsliturgie paßt. Die Themen dieser Stellen stehen nicht isoliert da, sondern durchziehen das ganze Alte Testament. Selbstverständlich braucht man sich nicht vorzustellen, daß die Propheten bei ihren Anklagen als offizielle Kultusdiener fungierten. Sie faßten jedoch ihre Botschaft in eine ursprünglich kultische Sprache und Begriffswelt.

Der gleiche Hintergrund wurde zur Erklärung der Prophetensprüche gegen die Nationen herangezogen, die mit Amos beginnen³⁰. Die Vertragsbestimmungen betrafen auch die Gemeinschaft der Freunde und Feinde. In der Lehre der Propheten wurde dies nie unkritisch übernommen; aber anderseits erhält die Beteuerung der Propheten, daß der Schutz Jahwes vom Gehorsam bedingt sei, im Licht der Vertragsformulierungen eine neue Bedeutung. Die Predigten der Propheten laufen verschiedenen Thora-Riten ganz parallel. Noch wesentlicher ist, daß der eigentliche Charakter der Propheten als eines Herolds des Bundeskönigs (vgl. Is 6, 8–10), als eines «Wächters» (Jr 4, 5–12 usw.), Mittlers und Unterhändlers zwischen Gott und dem Volke sich in überzeugender Weise auf die Riten und die rituelle Sprache des Bundes beziehen läßt³¹.

Noch in dieser Gedankenlinie bietet eine jüngst verfaßte Untersuchung von Walter Brueggemann Anregungen, die zu einer Neuinterpretation eines anscheinend so kompromißlosen «Gerichtspröpheten» wie Amos führen könnten³². Wenn seine Deutung stimmt, so ist die prophetische Schrift des Amos weniger das unerbittliche Todesurteil über Israel als eine Aufforderung zur Bundeserneuerung, die in der alten Kultsprache vom Bunde und heiligen Krieg ausgedrückt wird³³. In diesem Zusammenhang finden die berühmten Doxologien (Am 4, 13; 5, 8 f.; 9, 5 f.), die seit langem als kultisch anerkannt, aber verschiedentlich als Interpolationen oder Adaptationen erklärt wurden³⁴, nun den sinngemäßen Platz. Wie man sieht, kann formgeschichtliche Forschung dieser Art weitreichende Folgerungen für die Deutung einer prophetischen Schrift in sich schließen.

3. Die prophetische Inspiration

Wir wollen diesen kurzen Überblick beschließen mit einer noch knapperen Erörterung eines Pro-

blems, das zweifellos zu den fundamentalsten Fragen über das Prophetentum gehört, nämlich die Natur der Prophetie selber oder der prophetischen Inspiration. Wie ging die Prophetie auf einen Menschen über; welche Wirkungen übte sie auf diesen aus, und was genau haben wir unter dem «Prophetenwort» zu verstehen? Dies sind nur einzelne der vielen Teilfragen dieses Problems.

Unglücklicherweise hat die in katholischen Kreisen übliche Theologie diese entscheidende Frage mehr von anderen Quellen als von den biblischen Gegebenheiten aus behandelt, trotz der Tatsache, daß es doch eigentlich die biblische Prophetie war, mit der diese Theologie es ausschließlich zu tun hatte. Selbst der Traktat des hl. Thomas *De prophetia* zeichnet sich zwar durch die gewohnte Abgewogenheit und das gesunde Urteil des Aquinaten aus, entspricht aber, wie man heute mehr und mehr einsieht, nicht den Erfordernissen der kritischen Bibelwissenschaft. Von Augustinus an verlegte sich die scholastische Tradition allzusehr auf aprioristische Theorien des Prophetentums, die von heidnischen, rabbinischen und moslemischen Auffassungen abgeleitet wurden, und zu wenig auf das, was die Bibel eigentlich über es auszusagen und aufzuzeigen hat³⁵. Die frühere protestantische Bibelkritik hingegen bot kaum etwas Besseres, wie man den vorausgehenden Seiten entnehmen kann, und wäre es auch nur aus dem Grunde, daß sie infolge ihrer mangelhaften philosophischen Voraussetzungen daran gehindert wurde, ihre Erkenntnisse systematisch zu erarbeiten und sie realistisch auf die geschichtlichen Situationen zu beziehen, die sie so eifrig erforschte.

Was die Prophetie war oder ist, können wir einzig und allein von den Propheten selber lernen, insbesondere von Propheten wie Isaias und Jeremias, die uns explizit oder implizit über das Zustandekommen der Prophetie das meiste gesagt haben³⁶. Zu ihnen hinzu mag Ezechiel genommen werden, der ebenfalls gezwungen war, seines eigenen prophetischen Charakters äußerst bewußt zu sein³⁷. Von diesen und anderen Einzelaussagen von Propheten wissen wir, daß das Bewußtsein, Prophet zu sein, in einer engen moralischen Beziehung zu Gott bestand, in einem umwandelnden Erlebnis, das sie des «Rufes» innerwerden ließ. Es war ein konstitutives Erlebnis: der Prophet war ebenso sehr Prophet in dem, was er tat und war, wie in dem, was er sagte, so wie das biblische «Wort» Gottes häufiger in dem besteht, was Gott getan hat, als in dem, was er gesagt hat³⁸. Der Prophet, sagt Jere-

mias (23, 18. 22) steht in dem *sōd* Jahwes, das heißt in seiner intimen Freundschaft und in seinem Rate³⁹.

Worin bestand das Wesen dieses Erlebnisses? Ältere Propheten, selbst «falsche» Propheten beriefen sich ohne Zweifel auf die sichtbare Gegenwart eines ekstatischen «Geistes» (vgl. 1 Kg 22, 24). Eine solche scheint den klassischen Propheten nie zuteil geworden zu sein (vgl. Jr 28, 5–9). Selbst wenn, wie im Falle Ezechiels, sich mit gutem Grunde vermuten läßt, daß ekstatische Erlebnisse bei der prophetischen Vision mitspielten, so ist es doch völlig evident, daß die Prophetensprüche als solche nie als Äußerungen eines Ekstatikers formuliert wurden.

In neuerer Zeit wurde mehrfach angeregt, von den mystischen Erlebnissen eines Heiligen aus die prophetische Inspiration zu erklären. In seinem monumentalen Werk über die Prophetie prüft und bewertet Johannes Lindblom diesen Lösungsversuch⁴⁰. Lindblom bezieht sich zum Teil auf skandinavische Parallelen zu biblischer Prophetie, zur Hauptsache aber begrenzt er sich auf den biblischen Befund. Er unterscheidet die prophetische Inspiration genau von Mystizismus: der Gott der Propheten ist eher bekannt als unaussprechlich, eher extramant als immanent, und gehört eher der Geschichte als der persönlichen Erfahrung an.

Die langatmigen Ausführungen Lindbloms sind in diesem Punkte wie auf manchen anderen Gebieten der Forschung über die Prophetie von beträchtlichem Werte, auch wenn sie zu wenigen positiven Formulierungen führen.

Ein weiterer Lösungsversuch ist der, den Abraham Henschel in seinem Buch *The prophets*⁴¹ vorlegt. Henschel erklärt die prophetische Inspiration so, daß der Prophet in das «Pathos» und die Sorge Gottes um die Menschenkreatur und ihre Geschichte hineingezogen und ihrer teilhaft werde. Auch er unterscheidet die prophetische Inspiration von mystischen und ekstatischen Erlebnissen, obwohl seine eigenen Ausführungen oft etwas Mystisches an sich haben und in ihren Anthropomorphismen rigoros biblisch sind («Die Größe Gottes schließt die Fähigkeit in sich, Emotionen zu erleben»). Diese «Emotion» Gottes ist es, in die der Prophet in einer persönlichen Beziehung hineingenommen wird.

Die besprochenen Untersuchungen stellen den einzigartigen Charakter des biblischen Prophetismus heraus. Auch betonen sie die höchst wichtige Wahrheit, die stets das Gegengewicht zu dem bil-

den muß, was in den ersten Abschnitten dieses Aufsatzes ausgeführt wurde: So sehr der Prophet von der Überlieferung Israels abhing und wie sehr er in der Hauptströmung seiner Religion stand, so war er doch stets zuerst und zumeist eine charismatische Persönlichkeit und sein Wort war stets «neu». Es sollte einleuchten, von welcher entscheidenden Bedeutung diese Erwägung ist, nicht einfach als ein isoliertes Theologumenon, sondern auch hinsicht-

lich seiner praktischen Konsequenzen für alle Bibelauslegung und alles Bibelverständnis. Von ihm hängt in hohem Maße ab, wie weit man kommt in der bekannten Diskussion über die verschiedenen «Schriftsinne», den Unterschied zwischen prophetischer und anderer biblischer Inspiration, über das, was in all seinen Ausprägungen letztlich unter dem «Wort Gottes» zu verstehen ist.

¹ Die besten Quellen zu einer Übersicht über die Literatur zu den Propheten und der Bibel überhaupt bleiben weiterhin der jährlich erscheinende *Elenchus Bibliographicus der Biblica* (Bücher, Aufsätze, Zeitschriften, im allgemeinen ohne Kommentar) und die Zeitschrift *Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete* (Aufsätze, ausnahmsweise Bücher; oft in beträchtlichem Zeitabstand, aber mit Auszügen).

² *The Old Testament and Modern Study* (Oxford, Clarendon Press) 115–161 (Neuaufgabe als Oxford Paperback 1961). Eine gründliche Übersicht über die Literatur zu der Prophetie und den Propheten bis 1950 gab Georg Fohrer, *Neuere Literatur zur alttestamentlichen Prophetie*, *Theol. Rundschau* 19 (1951) 277–346; 20 (1952) 193–271; 295–361.

³ Unter den bedeutenderen Werken, die zu diesem Fortschritt in der Forschung beitragen, sind zu nennen: Sigmund Mowinckel, *Psalmstudien III: Die Kultprophetie und prophetische Psalmen* (Oslo: Dybwad, 1923), deren Ergebnisse zum großen Teil zusammengefaßt werden in: *The Psalms in Israel's Worship* (Oxford: Blackwell, 1962), eine Übersetzung und Überarbeitung des Werkes: *Offering and Song* (1951); Alfred Haldar, *Associations of Cult Prophets among the Ancient Semites* (Uppsala: Almqvist & Wiksells, 1945); A. R. Johnson, *The Prophet in Israelite Worship*, in: *Expository Times* 47 (1935/36) 312–319, und *The Cultic Prophet in Ancient Israel* (Cardiff: University of Wales, 1962).

⁴ Vgl. T. Chary, *Les prophètes et le culte à partir de l'exil* (Tournai: Desclée, 1955).

⁵ Von Zach 9–11, Zach 12–14 und Mal 1–3 wird für gewöhnlich angenommen, daß sie ursprünglich drei anonyme Sammlungen von Prophetenworten darstellten (jede mit dem gleichen Leitsatz beginnend), von denen die letzte wahrscheinlich die älteste ist. Paul Lamarche SJ, *Zacharie IX–XIV* (Paris: Gabalda, 1961) hat zu beweisen versucht, daß Zach 9–14 vom gleichen Verfasser stammt und auf eine frühere Zeit zu datieren ist; auf jeden Fall hängen diese Kapitel von Zach 1–8 und von Deutero-Isaia ab.

⁶ Die von der Catholic Biblical Association of America (1961) herausgegebene Übersetzung der prophetischen Bücher anerkennt ausdrücklich diesen Übergang, indem sie den Namen Zorobabel in den Text von Zach 6, 9–15 wieder einfügt.

⁷ Man kann unmöglich mit Martin Rehm, *Das Opfer der Völker nach Mal 1, 11*, in: *Festschrift Junker* (Trier: Paulinus-Verlag, 1961) 193–208, annehmen, daß Malachias eine Trennung von der Priesterschaft Jerusalems ins Auge gefaßt hatte. Vgl. F. B. Vawter, *Levitical Messianism and the New Testament*, in: *The Bible in Current Catholic Thought* (New York: Herder & Herder, 1962) 83–99.

⁸ Vgl. z. B. den Kommentar von Georg Fohrer (HZAT 13; Tübingen: Mohr, 1955). Vgl. ebenso H. H. Rowley, *The Book of Ezekiel in Modern Study*, in: *Bulletin of the John Rylands Library* 36 (1953–54) 146–190; Walther Zimmerli, *Die Eigenart der prophetischen Rede des Ezechiel*, in: *Zeitschr. f. alttest. Wiss.* 66 (1954) 1–26.

⁹ Vgl. H. H. Rowley, *The Meaning of Sacrifice in the Old Testament*, in: *Bulletin of the John Rylands Library* 33 (1950) 89–93, und *The Unity of the Bible* (New York: Meridian Books, 1957 (1953) 38–62.

¹⁰ Vgl. Roland de Vaux OP, *Les institutions de l'Ancien Testament II* (Paris: Cerf, 1960) 308f., 344–347 [Deutsche Übersetzung: *Das Alte Testament und seine Lebensordnungen II* (Freiburg i. Br.: Herder, 1962)].

¹¹ Vgl. G. Henton Davies, *The Yahwistic Tradition in the Eighth-*

Century Prophets, in: *Studies in Old Testament Prophecy* (Edinburgh: Clark, 1950) 37–51, und Norman W. Porteous, *The Basis of the Ethical Teaching of the Prophets*, *ibid.* 143–156.

¹² An einige der Schriften von Norman H. Snaith und J. Philip Hyatt erinnert man sich ohne weiteres. In der zweiten Auflage von *Die zwölf kleinen Propheten* (HZAT 14; Tübingen: Mohr, 1954) sagte Theodore H. Robinson von sich, er habe in den letzten siebzehn Jahren seines Studiums (nicht des philologischen Studiums) wenig gefunden, das ihn dazu gebracht hätte, seine Meinung, Osee sei durch Michäas zu erklären, zu ändern. Sein Mitautor Friedrich Horst indessen hat der neueren formkritischen Forschung rege Aufmerksamkeit geschenkt, wenn auch nur, um sie zurückzuweisen. Dieser Band ist nun (1964) in einer «dritten», im wesentlichen unrevidierten Ausgabe erschienen.

¹³ Vgl. G. E. Wright, *Cult and History*, in: *Interpretation* 16 (1962) 3–20. Vgl. ferner Sigmund Mowinckel, *Religion und Kultus* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1953); Helmer Ringgren, *Israelitische Religion* (Stuttgart: Kohlhammer, 1963).

¹⁴ Vgl. Walther Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments* (Stuttgart: Ehrenfried Klotz, 5 1957) 225–263; Johannes Pedersen, *The Role Played by Inspired Persons among the Israelites and the Arabs*, in: *Studies in OT Prophecy* 127–142; Jean Steinmann, *Le prophétisme biblique des origines à Osée* (Paris: Cerf, 1959) 241–248; Bruce Vawter CM, *The Conscience of Israel* (New York: Sheed & Ward, 1961) 13–43 [Deutsche Übersetzung: *Mahnbar und Kündler* (Salzburg: Otto Müller, 1963) 21–53].

¹⁵ Vgl. P. Béguerie, *La vocation d'Isaïe*, in: *Etudes sur les prophètes d'Israel* (Paris: Cerf, 1954) 11–51.

¹⁶ Robinson selbst ist in seinem Kommentar dieser Meinung.

¹⁷ Die Literatur über die messianische Prophetie ist immens. Zwei Sammlungen von Aufsätzen dürfen nicht übersehen werden: Bd. 19 (1957) des *Catholic Biblical Quarterly* und *L'attente du Messie* (Tournai: Desclée de Brouwer, 1954). 1956 erschien eine englische Übersetzung und Bearbeitung des klassischen Werks von Mowinckel *Han Som Kommer* (1951): *He That Cometh* (New York: Abingdon).

¹⁸ Vgl. Hans-Joachim Kraus, *Psalmen* (Neukirchen: Buchhandlung des Erziehungsvereins, 1960) 1, IXf. und passim. Vgl. ferner Joseph Coppens, *Etudes récentes sur le psautier*, in: *Le Psautier* (Louvain: Publications Universitaires, 1962) 1–71.

¹⁹ Zum Beispiel W. L. Moran SJ, *Gen 49, 10 and its Use in Ez 31, 32*, in: *Biblica* 39 (1958) 405–425.

²⁰ Vgl. die Literaturübersicht in Joseph Coppens, *L'interprétation d'Is., VII, 14, à la lumière des études les plus récentes*, in: *Festschrift Junker* 31–45.

²¹ Vgl. Georg Fohrer, *Remarks on Modern Interpretation of the Prophets*, in: *Journal of Biblical Literature* 80 (1961) 309–319.

²² Zwei grundlegende Werke waren: Martin Noth, *Das System der zwölf Stämme Israels* (Stuttgart: Kohlhammer, 1930); Gerhard von Rad, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch* (Stuttgart: Kohlhammer, 1938) (= *Gesammelte Studien zum Alten Testament* [München: Kaiser Verlag, 1958] 9–86). Von diesem stammt in direkter Linie der neue wichtige Aufsatz von George E. Mendenhall, *The Hebrew Conquest of Palestine*, in: *Biblical Archaeologist* 25 (1962) 66–87, der sich aber auf zusätzliche epigraphische und archäologische Befunde stützt.

²³ Grundlegende Untersuchungen waren: Anton Jirku, *Das*

weltliche Recht im Alten Testament (Gütersloh: Bertelsmann, 1927); Albrecht Alt, *Die Ursprünge des israelitischen Rechts* (Leipzig: Hierzel, 1934) (= *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel* [München: Beck, 1959] 278–332); Martin Noth, *Die Gesetze im Pentateuch* (Halle: Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, 1940).

²⁴ George E. Mendenhall, *Ancient Oriental and Biblical Law*, in: *Biblical Archaeologist* 17 (1954) 26–46; Covenant Forms in Israelite Tradition, *ibid.* 50–76; K. Baltzer, *Das Bundesformular* (Neukirchen: Buchhandlung des Erziehungsvereins, 1960); W. Beyerlin, *Herkunft und Geschichte der ältesten Sinaitraditionen* (Tübingen: Mohr, 1961); Jean L'Hour, *L'alliance de Sichem*, in: *Revue biblique* 69 (1962) 5–36, 350–368.

²⁵ Vgl. Dennis J. McCarthy SJ, *Treaty and Covenant* (Rom, Päpstliches Bibelinstitut, 1963); C.F. Whitley, *Covenant and Commandment in Israel*, in: *Journal of Near Eastern Studies* 22 (1963) 37–48; Erhard Gerstenberger, *Covenant and Commandment*, in: *Journal of Biblical Literature* 84 (1965) 38–51.

²⁶ Vgl. Ladislav Černý, *The Day of Yahwe and some Relevant Problems* (Prag: Karls Universität, 1948) und den neuern Aufsatz von H.P. Müller, *Zur Frage nach dem Ursprung der biblischen Eschatologie*, in: *Vetus Testamentum* 14 (1964) 276–293. Vgl. Gerhard von Rad, *Die Stadt auf dem Berge*, in: *Evangelische Theologie* 8 (1948/49) 439–447 (= *Gesammelte Studien* 214–224): «Wir sehen die Propheten vielmehr als Träger und Verkünder von eschatologischen Vorstellungen, die in der Volksüberlieferung schon in allem Wesentlichen durchaus fertig ausgestaltet vorlagen» (439/214).

²⁷ Vgl. George Eldon Ladd, *Why not Prophetic-Apocalyptic?*, in: *Journal of Biblical Literature* 76 (1957) 192–200; Bruce Vawter CM, *Apocalyptic: Its Relation to Prophecy*, in: *Catholic Biblical Quarterly* 22 (1960) 33–46; H.H. Rowley, *The Relevance of Apocalyptic* (London: Lutterworth, 2 1963).

²⁸ Wir müssen hier nicht die «Authentizität» von Mich 6, 1–8 erweisen; es sei jedoch die Bemerkung gemacht: Je mehr der konventionelle Stil solcher Prophetensprüche anerkannt wird, desto weniger zwingend sind die Argumente, die vom Standpunkt des Stils aus gemacht werden, der Michäas – tatsächlich oder mutmaßlich – zu eigen war.

²⁹ Vgl. E. Würthwein, *Der Ursprung der prophetischen Gerichtsrede*, in: *Zeitschr. f. Theol. u. Kirche* 49 (1952) 1–16; F. Hesse, *Wurzelt die prophetische Gerichtsrede im israelitischen Kultus?*, in: *Zeitschr. f. d. alttestam. Wissensch.* 65 (1953) 45–53; R. Preß, *Die Gerichtsrede der vorexilischen Propheten und der Versuch einer Steigerung der kultischen Leistung*, *ibid.* 70 (1958) 181–187; Herbert B. Huffmon, *The Covenant Lawsuit in the Prophets*, in: *Journal of Biblical Literature* 78 (1959) 285–295.

³⁰ Vgl. F.C. Fensham, *Clauses of Protection in Hittite Vassal-Treaties*, in: *Vetus Testamentum* 13 (1963) 133–143.

³¹ Hier können wir auf die Werke von H. Graf Reventlow verweisen, insbesondere auf: *Das Amt des Propheten bei Amos* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962); *Wächter über Israel: Ezechiel und seine Tradition* (Berlin: Töpelmann, 1962); *Liturgie und prophetisches Ich bei Jeremia* (Gütersloh: Gerd Mohn, 1963). Vgl. ferner James Muilenburg, *The Form and Structure of the Covenantal Formulations*, in: *Vetus Testamentum* 9 (1959) 347–365.

³² Amos IV 4–13 and Israel's Covenant Worship, in: *Vetus Testamentum* 15 (1965) 1–15.

³³ Vgl. dazu auch H.P. Müller, *Die kultische Darstellung der Theophanie*, in: *Vetus Testamentum* 14 (1964) 183–191.

³⁴ Vgl. A. Vaccari SJ, *Hymnus propheticus in Deum Creatorem*, in: *Verbum Domini* 9 (1929) 184–188; J.D.W. Watts, *An Old Hymn Preserved in the Book of Amos*, in: *Journal of Near Eastern Studies* 15 (1956) 33–39.

³⁵ Vgl. Oswald Loretz, *Die Wahrheit der Bibel* (Freiburg i. Br.: Herder, 1964) 12–14.

³⁶ Ein älteres Werk, das dem Verfasser in dieser Hinsicht sehr dienlich war, ist das Buch von Ivar Seierstad, *Die Offenbarungsergebnisse der Propheten Amos, Jesaja und Jeremia* (Oslo: Dybwad, 1946). Ein noch älteres klassisches Werk auf diesem Gebiet ist das von John Skinner, *Prophecy and Religion: Studies in the Life of Jeremiah* (Cambridge University Press, 1922), das jüngst als Paperback neu herauskam.

³⁷ Vgl. Walther Zimmerli, *Das Wort des göttlichen Selbstereises (Erweiswort), eine prophetische Gattung*, in: *Mélanges Robert* (Paris: Bloud & Gay, 1957) 154–164.

³⁸ Vgl. Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments II: Die Theologie der Prophetischen Überlieferungen Israels* (München: Kaiser, 1960) 62–72.

³⁹ Die Parallelstelle Am 3,7 hängt wahrscheinlich von Jeremias ab.

⁴⁰ *Prophecy in Ancient Israel* (Oxford: Blackwell, 1962), eine nicht bloß revidierte, sondern vollständig umgearbeitete Neuausgabe von: *Profetismen i Israel* (1934).

⁴¹ New York: Harper & Row, 1962. Auch dieses Buch ist eine umgearbeitete Neuausgabe eines früheren Werkes: *Die Prophetie* (1936).

Aus dem Amerikanischen übersetzt von August Berz

FRANCIS BRUCE VAWTER

Geboren am 11. August 1921 in Fort Worth, USA, Lazarist, zum Priester geweiht am 31. Mai 1947. Er studierte am Angelicum und am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom und erwarb sich das Lizentiat und das Doktorat in Schriftexegese 1951 und 1958. Er ist Professor für Exegese am Seminar in Denver (Colorado) und St. Louis (Missouri), liest auch an der Catholic University of America in Washington und an der De Paul University Chicago. Er veröffentlichte: *A Path through Genesis, The Bible in the Church, The Conscience of Israel* (deutsch: Mahner und Kündler, Salzburg 1963), sowie mehrere Artikel, wobei er vor allem an der Zeitschrift *The Catholic Biblical Quarterly* mitarbeitet.