

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 12 (1965)

Heft: 4

Artikel: Der übernatürliche Charakter des Berufungserlebnisses des Propheten Jeremias

Autor: Langkammer, Hugolinus

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-760405>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 15.03.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

HUGOLINUS LANGKAMMER OFM

Der übernatürliche Charakter des Berufungserlebnisses des Propheten Jeremias

Ein Beitrag zu den Erklärungen der Prophetenekstase

Schon immer widmete man in wissenschaftlichen Kreisen dem Phänomen der israelitischen Prophetenekstase die größte Aufmerksamkeit. Als der Einfluß der Psychologie gegen Ende des vorigen Jahrhunderts sich immer mehr ausbreitete, wollte man auch die Prophetenekstase mit psychologischen Methoden erklären. Das ging sogar so weit, daß man alle anderen Methoden einfach ausschloß. So behauptet z. B. O. Eissfeldt eindeutig: «The nature and significance of the *supernormal* experiences of the prophets is a psychological question»¹.

Zu begrüßen ist daher die Ansicht J. Lindbloms, der berechtigterweise der psychologischen Methode keine Hauptrolle zuschreibt: «The distinction between the early prophets and their great successors is in the first place not a matter of psychology, or external behaviour, or position, the essential difference consists in the content of their message»². Diese Botschaft erhält ihre Prägung durch das «Sprechen Jahwes» zu den Propheten. Das Charakteristische für die Vorstellung vom «Sprechen Jahwes» zu den Propheten ist, daß es in einer «Konzentrationsekstase» wahrgenommen wird, die eine «Begeisterung» oder «Verzückung» des Propheten in Gott ist. Das gilt vor allem für die Berufungserlebnisse der

¹ The Prophetic Literature, in H. H. ROWLEY, The Old Testament and modern study, Oxford² 1956, 134.

² Prophecy in Ancient Israel, Oxford 1962, 217.

Propheten³. Doch diese Gotteserfahrungen der Propheten werden, ähnlich wie bei Eissfeldt, als «supernormal experience» aufgefaßt⁴, was der Verfasser auf folgende Weise begründet: «... an analysis of the contact of a religious man with his God cannot be carried through by scientific method. The supernatural mystery of the religious experiences of the prophets is concealed from us and inaccessible to scientific inquiry»⁵. Aus dieser Begründung kann man nicht schließen, daß Lindblom das übernatürliche Element aus der Betrachtung des israelitischen Prophetentums ausgeschaltet hat, sondern nur daß der Terminus «übernatürlich» nicht als «wissenschaftlich» gelten kann.

Vielleicht ist darum eine Überprüfung der Ansichten Lindbloms nicht ganz überflüssig. In diesem kurzen Aufsatz möchte ich mich jedoch nur auf eine Untersuchung der Berufungsschilderung des Jeremias beschränken und auf zwei Fragen antworten: Fand das Berufungserlebnis des Propheten in einem «ekstatischen Gesicht» statt, und kann der Terminus «übernormal» an Hand der Erörterungen Lindbloms als eine nähere Bezeichnung für dieses Gotteserlebnis des Jeremias gelten?

1. Die Beschreibung der Berufung (Jer 1,4-10)

Jeremias schildert seine Berufung in 1,4-10. Der Bericht ist sehr sachlich und kurz gehalten. Literarisch ist die Darstellung dem Inhalt entsprechend in drei Abschnitte gegliedert. VV 4-5 handeln über das Berufungswort Gottes und den Auftrag. VV 6-8 enthalten die Einrede des Propheten und die Überwindung seines Widerstandes durch Jahwe. VV 9-10 sprechen von Gottes Ordinationshandeln.

- V 4 «Es erging das Wort Jahwes an mich, sprechend:
 V 5 a Ehe ich dich im Mutterleib bildete, habe ich dich erwählt,
 b Bevor du aus dem Mutterschoße kamst, habe ich dich geheiligt,
 c (Nun) setze ich dich den Völkern zum Propheten.»

Vergleicht man diese Verse mit der Berufungsbeschreibung des Amos: «Ich war kein Prophet noch ein Prophetensohn, ein Schafzüchter war ich und ein Sykomorenritzer, doch Jahwe nahm mich von der Herde

³ Vgl. Die Vorstellung vom Sprechen Jahwes zu den Menschen im AT, in ZAW, 75 (1963) 263-288, näherhin 284.

⁴ Vgl. Prophecy in Ancient Israel ... 47. 105.

⁵ Vgl. Prophecy in Ancient Israel ... 219.

weg, und Jahwe sprach zu mir: Gehe, weissage meinem Volke Israel» (Am 7,14), so fällt auf, daß in Jer 1,5 nicht nur von der eigentlichen Berufung, hier als Einsetzung zum Propheten charakterisiert, sondern zusätzlich von einer «Erwählung» und «Heiligung» die Rede ist. Die «Erwählung» scheint ein vorweltlicher Ratschluß Gottes zu sein, die «Heiligung» geschah vor der Geburt, folgerichtig kann die eigentliche Einsetzung zum Propheten nur als ein konkreter Gegenwartsakt Jahwes verstanden werden. Daher übersetze ich נְתַתִּיךָ in V 5 c, welcher der wesentliche in der ganzen Berufungsschilderung ist, mit dem Präsens.

Das Wort נְבִיאִים spricht Jahwe aus, und damit entscheidet eigentlich Jahwe selbst, in welche «Gruppe» von Propheten man Jeremias einreihen muß.

Auf eine Erklärung der Wendung « $\text{נְבִיאִים לְגוֹיִם}$ » kann hier nicht eingegangen werden. Es scheint mir jedoch, daß schon die folgenden Verse (6-8), in denen die Reaktion des Propheten auf Jahwes Berufungswort geschildert wird, einen Hinweis geben, wie man die Bezeichnung «Völkerprophet» verstehen sollte.

V 6 «Und ich sprach,
Ach Herr, mein Jahwe,
Siehe, ich kann nicht sprechen,
Da ich ein Jüngling bin.

V 7 Doch Jahwe sprach zu mir:
Sage nicht, ich bin ein Jüngling,
Zu wem ich dich senden werde, wirst du gehen,
Und wirst sprechen, was ich dir befehle.

V 8 Fürchte dich nicht vor ihnen,
Denn ich bin bei dir,
Damit ich dich rette – Jahwes Spruch.»

Jeremias erschrak über die Worte Jahwes. Höchstwahrscheinlich tauchte in ihm das Bewußtsein auf, nicht nur zu seinem eigenen Volke, sondern auch zu den Fremdvölkern gesandt zu werden. Daher sein Einwand, der jedoch nicht ganz ehrlich war. Es stimmte schon, daß Jeremias jung und unerfahren war, doch Jahwe mißt diesen Ausreden keine Bedeutung zu. Er übergeht sie einfach und deckt den eigentlichen Grund der Verzagtheit des Propheten auf: seine ängstliche Natur⁶. Daher ver-

⁶ Vgl. St. Styś, Nadprzyrodzony charakter profetyzmu izraelskiego, (Der übernatürliche Charakter des israelitischen Prophetentums) in Ruch biblijny i liturgiczny, 12 (1959) 17.

spricht Jahwe Beistand, der für die Ausführung der Pläne Gottes sehr nötig ist. Auf Grund der ängstlichen Natur des Propheten kann man dann auch verstehen, daß Jeremias auch später noch seine Prophetensendung als einen Zwang auffaßte, sich dagegen sträubte, ja sogar Jahwe Vorwürfe machte (Vgl. z. B. Jer 20,7).

V 9 «Dann streckte Jahwe seine Hand aus und berührte
meinen Mund,
Und Jahwe sprach zu mir:
So lege ich meine Worte in deinen Mund.»

Nachdem Jahwe dem Propheten Hilfe und Beistand zugesagt hat, vollzieht er an dem schon zum Propheten eingesetzten Jeremias (V 5c) eine symbolische Ordination, die daher folgerichtig nicht als ein wesentliches Element oder als ein notwendiger Schlußakt der Einsetzung selbst aufzufassen ist.

V 10 «Siehe, ich setze dich heute
Über Völker und Königreiche,
Um auszureißen und einzureißen,
Zu vernichten und zu zertrümmern,
Zu bauen und zu pflanzen.»

Diese Worte Jahwes bestimmen näher die völkerweite Sendung des Propheten. Jeremias soll jedoch nicht nur als «Drohprophet» auftreten, sondern auch «bauen und pflanzen».

2. Fand das Berufungserlebnis in einer Ekstase statt?

a) Kritik an G. Hölschers Ekstasentheorie

Nach der kurzen Untersuchung der Schilderung des Berufungserlebnisses gehen wir zur ersten Frage über: Fand die Berufung des Propheten in einem ekstatischen Zustand statt?

Eine systematische Untersuchung der Ekstase führte als erster am Anfang des XX. Jahrhunderts G. Hölscher durch⁷. Seine Theorie ist auch in der modernen Prophetenforschung herrschend geworden. Für Hölscher ist das Grunderlebnis aller Prophetie die Ekstase, die folgendermaßen aufgefaßt wird: «Es bedarf, wenn der Prophet Mund des Gottes

⁷ Die Propheten, Leipzig 1914.

werden soll, einer völligen Veränderung des Bewußtseins, eines Untertauchens und Verschwindens des menschlichen Ichs in der fremden Persönlichkeit des Gottes. Zu dieser Verwandlung bedarf es der vollen Ekstase. ... Erst die völlige Verwandlung des Bewußtseins, die den Propheten in der Illusion des Gottes untertauchen läßt, verleiht seiner Rede den göttlichen Charakter»⁸.

Vergleicht man diese Hypothese mit der, welche neuere Ausleger aufgestellt haben, z. B. A. Schimmel, so sieht man, daß eigentlich alles das Gleiche geblieben ist: «Ekstase, das 'Außersichsein', bedeutet psychologisch gesehen einen völligen Mono-Ideismus» ...⁹.

G. Mensching erklärt näher, wie man diesen Mono-Ideismus verstehen soll: «Diese im prophetischen Erleben geschehene Verbindung mit der Gottheit erfahren die Propheten als Erfülltwerden vom göttlichen Geist, wobei die göttliche Wirklichkeit im verschiedenen Maße von dem prophetischen Subjekt Besitz ergreifen kann, so daß auf Höhepunkten prophetischer 'Begeisterung' das göttliche Ich an Stelle des menschlichen Ich treten kann und der Prophet unmittelbar zum Sprachrohr der Gottheit wird, wie es bei den Propheten des AT besonders deutlich erkennbar wird. Diese Besitzergreifung durch den göttlichen Geist kann sowohl unter Mitwirkung des Menschen (Tanz, Musik usw.) als auch völlig spontan durch Überwältigtwerden durch die Gottheit (vgl. Jer 20,7) geschehen»¹⁰.

Es ist nicht schwer zu bemerken, worauf es hier ankommt. Das Wesentliche der Prophetenekstase ist nach diesen Anschauungen ein Aufgehen des Propheten in der Gottheit.

Weiterhin ist jedoch zu beachten, daß nach dieser Hypothese der Prophet unter einem psychischen Zwang steht, daß die Impulse, die zum Prophetensein zwingen, rein natürlicher Art sind, die sich unabhängig von der Stellungnahme des menschlichen Ich auswirken und das in einer Form, welche im Gesamtergebnis zum Zustand der Bewußtseinslosigkeit führt und ein Auftreten unbeherrschbarer, wilder Bewegungen als äußere Konsequenz mit sich führt.

Was uns vor allem in diesem Zusammenhang interessiert, ist das formale Verhältnis zwischen dem göttlichen Ich und dem prophetischen Ich, so wie es in der Berufungsschilderung des Jeremias erscheint. Hat

⁸ Vgl. Die Propheten ... 100.

⁹ RGG, Band II, Tübingen³1958, 410-412.

¹⁰ RGG, Band V, Tübingen³1961, 609 f.

Jeremias dieses Verhältnis als ein Verschmelzen in der Gottheit erfahren? Haben das Hölscher und seine Epigonen wirklich beweisen können?

Überprüfen wir nun das Berufungserlebnis des Jeremias vom psychologischen Standpunkt aus.

Jahwe redet den Propheten an, und das geschieht so, daß das Dasein Jahwes außerhalb des Daseins des Propheten sichergestellt wird. Der Prophet war ja fähig, dem ihn ansprechenden Jahwe eine Antwort zu geben. Damit wird aber gleichzeitig das Dasein des Propheten sichergestellt. Jeremias behielt seine eigene Persönlichkeit und seine persönliche Aktivität. Es handelt sich also im Berufungserlebnis um ein Gespräch, das zwischen zwei verschiedenen Personen stattfindet.

Die Antwort des Propheten ist ganz logisch und, man kann hinzufügen, rein menschlich. Die zwei Gründe die Jeremias angibt: Jugend und Unerfahrenheit (VV 6-8), treffen zwar zu, sind aber nicht die Hauptsache. Daher übergeht sie Jahwe und deckt den eigentlichen Grund auf, nämlich die Furcht des Propheten. Ist das nicht ein ausgesprochener Beweis einer persönlichen, freien, ungezwungenen, diskursiven Denkart des Propheten, für welche in einer Verschmelzungsekstase kein Platz wäre? In diesem Nicht-einverstanden-sein mit Jahwes Willen tritt also die Eigenpersönlichkeit des Propheten sehr stark hervor.

Weiter ist zu bemerken, daß der Spruch Jahwes und die Antwort des Propheten weder ontisch noch zeitlich in einen Akt zusammenfallen. Hier handelt es sich um zwei differente Einheiten, die jeweilig ihrem eigenen Ich zugeschrieben werden. Die Behauptung, daß die Propheten «als Gott selbst» reden¹¹, wird dadurch hinfällig.

Um den Charakter der Verschmelzungsekstase hervorzuheben, beruft man sich weiter auf den Umstand, daß Jahwe in erster Person redet.

Doch Jeremias bezeugt mehr als genügend, daß er zwischen Jahwe und sich selbst zu unterscheiden weiß. Das beweisen die vier in Prosa gefaßten Einleitungsformeln, in denen dreimal von Jahwe ausgesagt wird, daß «Er» sprach und einmal von Jeremias, daß «Ich» sprach:

- 1) «Es erging das Wort Jahwes an mich, sprechend»
- 2) «Und ich sprach» (d. h. Jeremias)
- 3) «Doch Jahwe sprach zu mir»
- 4) «Und Jahwe sprach zu mir»;

¹¹ Vgl. Die Propheten ... 25.

ferner der Ordinationsbericht:

«seine Hand ... meinen Mund»;

schließlich das Ordinationsverfahren:

«ich lege meine Worte ... in deinen Mund.»

Das alles bedeutet, daß nicht nur Jahwe spricht, sondern auch Jeremias, daß Jahwe handelt und Jeremias empfindet. Die Berufungsworte werden in einer direkten Rede wiedergegeben, auf welche Jeremias als das angesprochene Du in einer direkten Rede antwortet.

Seine Antwort erlaubt uns eine Schlußfolgerung, in was für einer Bewußtseinsstufe des Propheten sie stattfand. Jeremias zeigt eine außerordentliche Fähigkeit zu einer persönlichen Stellungnahme dem im Jahwewort erhaltenen Inhalt gegenüber, die bezeugt, daß das Gotteserfahren nach allen Regeln eines persönlichen Erlebnisses geschah, wobei der eigene Wille und Verstand nichts an ihrer Normalität und Vitalität verloren. Der Bericht als später aufgezeichnetes literarisches Stück liefert den weiteren Beweis, daß das Gotteserfahren in einer Bewußtseinsstufe geschah, die es erlaubte, sich an jede Einzelheit zu erinnern. Es handelt sich weder um eine Verdunklung des Verstandes noch um einen Bewußtseinsverlust, wie sie von Hölscher als ein wesentliches Element der Ekstase hervorgehoben werden. Es ist einfach unmöglich, Hölschers Ekstasentheorie auf das Berufungserlebnis des Jeremias zu übertragen. Wir finden weder etwas von einem abnormen Spannungszustand, während dessen das normale Bewußtsein des Propheten außer Funktion gesetzt worden wäre, noch von einem Aufgehen des Propheten in Gott.

Weiterhin kann man im Anschluß an die Ansicht Hölschers auf keinen Fall von einem geistigen, persönlichen Verhältnis des Jeremias zu Jahwe reden, weil ja rein psychische Kräfte die Ursache seines Prophetentums sind, was jedoch jede aktive Auswirkung der Berufung des Jeremias im Sinne einer ethischen Verantwortung vor Gott, von dem er gesandt ist, und vor dem Volk, zu dem er sprechen soll, total aufhebt.

b) Auseinandersetzung mit Lindbloms Ekstasentheorie

Auch Lindblom ist der Ansicht, daß Jeremias ein Ektastiker war und daß seine Berufung in einem ekstatischen Gesicht stattfand¹². Doch ist sich der Forscher dessen klar geworden, daß die Übertragung von Hölschers Definition der Prophetenekstase auf die israelitischen Prophe-

¹² Vgl. Die Vorstellung vom Sprechen Jahwes ... 284.

ten zu keinerlei objektivem Ergebnis führen kann. Daher unterscheidet Lindblom zwischen einer absorbierenden (Verschmelzungsektase) und einer konzentrierenden Ektase (Konzentrationsektase)¹³. Nur letztere kann nach Lindblom die Gotteserlebnisse der Propheten einleuchtender machen. Lindblom sprach sich darüber in mehreren Aufsätzen und in seinem Hauptwerk über das israelitische Prophetentum aus¹⁴. Wenn ich den Forscher richtig verstanden habe, dann scheint die Form der Ektase, d. h. die Konzentration, durch die Jahwebotschaft bestimmt zu sein (vgl. S. 426). Die Konzentration selbst scheint andererseits als ein Festhalten des Propheten an einem für ihn klar geprägten Begriffe oder als ein Empfinden desselben gedeutet zu werden. Die Konzentration bedeutet eine seelische Exaltation, die Lindblom als den «revelatorischen Zustand» bezeichnet, dessen Skala sehr ausgedehnt sein kann. Sie reicht von einer dem normalen Seelenleben sich nähernden «Begeisterung» bis zur wirklichen «Verzückung», wobei der Prophet als Monotheist den Begriff, d. h. Gott, als «a clear-cut personality»¹⁵ erlebt und nicht als etwas Allgemeines, in welchem man aufgehen kann.

Die in dieser Form aufgefaßte Ektase schien Lindblom zu erlauben, die Gotteserlebnisse der Propheten mit gewissen ekstatischen Erscheinungen der mittelalterlichen Mystik zu vergleichen¹⁶.

Was an Lindbloms Ekstasentheorie viele Ausleger nicht überzeugt, scheint dieser Vergleich zu sein.

Schon A. Heschel hielt dem gegenüber, daß das Schauen der Mystiker nur Gott als Objekt hat, während das Revelationsobjekt der Propheten an Menschliches und Geschichtliches anknüpft¹⁷.

Auch den Einwand G.s von Rad wird man nicht übergehen können. Die Mystiker, so wird ausgeführt, blieben «mit ihren sublimsten Ereignis-

¹³ Vgl. Die Vorstellung vom Sprechen Jahwes ... 284.

¹⁴ Vgl. Die Religion der Propheten und die Mystik, in ZAW, 57 (1939) 65-74. Einige Grundfragen der alttestamentlichen Wissenschaft, in Festschrift für A. Bertholet, (1950) 325-337.

Die Vorstellung vom Sprechen Jahwes zu den Menschen im AT, in ZAW, 75 (1963) 263-288.

Prophecy in Ancient Israel, Oxford 1962.

¹⁵ Vgl. die Kritik O. Eissfeldts an Lindbloms Ekstasentheorie: «... This holds good at least in so far that Old Testament Religion represents God as a clear-cut personality, and not a neutral Unity and Universality in which one can lose oneself and be absorbed.» The Prophetic Literature ... 137.

¹⁶ Vgl. hauptsächlich seinen Aufsatz über dieses Problem. Die Religion der Propheten und die Mystik ... 65-73.

¹⁷ Vgl. Die Prophetie, Kraków 1926, 26 f.

sen doch immer noch im Bereich der dogmatischen Wahrheiten ihrer Zeit, während die Propheten gerade in den Berufungsvisionen über das bisher Geglaubte hinausgeführt werden»¹⁸.

Versteht man die Visionen der Mystiker wie Heschel und von Rad, so wird man das Berufungserlebnis des Jeremias wohl kaum eine mystische Gottesschau nennen können, da hier vor allem die Vision als solche fehlt. Auch die symbolische Handlung, die Jahwes Hand am Munde des Propheten vollzieht, läßt kaum vermuten, daß Jeremias Jahwe gesehen hat. An Hand der Berufungsschilderung können wir nur behaupten, daß der Prophet Jahwe wahrgenommen hat und die Berufung sich in einem Gespräch vollzog.

Anders wird man das Berufungserlebnis des Isajas beurteilen müssen, bei dem zwar die Gesprächselemente dominieren, bei dem jedoch mit einer Gottesschau zu rechnen ist. Diese tritt noch klarer bei Ezechiel hervor, der die Herrlichkeit des thronenden Jahwe sehen durfte. Die Frage, ob man die Gottesschau eines Isajas oder Ezechiel als «mystisch» bezeichnen kann, liegt außerhalb unseres Themas.

Weiterhin sei nur noch kurz auf eine Schwierigkeit eingegangen, die P. van Imschoot anführt. Nach ihm war die Grundeinstellung der Propheten und der Mystiker zu dem Gotteserlebnis ganz verschieden. Die Mystiker sehnten sich nach der Gottesschau. Anders die Propheten. Sie waren sich ihrer menschlichen Schwächen bewußt und erlebten eine heilige Scheu in Jahwes Anwesenheit¹⁹.

An dieser Ansicht ist vieles richtig. So wurde sich beispielsweise Isajas angesichts der höchsten Heiligkeit seiner eigenen Sünden bewußt, und auf sein Bekenntnis hin wurde ein Sühnezeremoniell an seinen Lippen vollzogen. (Is 6,6). Doch andererseits scheint van Imschoot zu übersehen, daß auch bei den großen Mystikern das ersehnte Verzücken in Gott von den Gefühlen der eigenen Unwürdigkeit begleitet war²⁰.

Will man trotz der Einwände, die Heschel, von Rad und van Imschoot bringen, im Berufungserlebnis des Jeremias eine Ähnlichkeit mit den Gotteserfahrungen der Mystiker erblicken, so muß man diese auf die direkte Relation des göttlichen Ich zum menschlichen Du einschränken, die sowohl im Gotteserlebnis des Jeremias als auch in den ekstatischen Gotteserfahrungen der Mystiker vorzufinden ist.

¹⁸ Vgl. Theologie des AT, Band II, München 1962, 74.

¹⁹ Vgl. Théologie de l'Ancien Testament, Band I, Paris 1954, 171.

²⁰ Vgl. W. EICHRÖDT, Die Theologie des AT, Band III, Leipzig 1939, 18 f. St. Styś, Naldprzyrodzony charakter profetyzmu izraelskiego ... 14 f.

Lindbloms Ekstasentheorie konnte mich aus anderen Gründen nicht ganz überzeugen.

Der Forscher, wie wir schon auf S. 433 bemerkten, unterscheidet zwischen einer Verschmelzungsekstase und einer Konzentrationsekstase. Er unterscheidet weiter zwischen den «early prophets and their great successors». Dieser Unterschied ist nach Lindblom mit dem Inhalt der Jahwebotschaft gegeben. Der Inhalt wiederum wird durch das «Sprechen Jahwes» zu den Propheten bestimmt, das sich eben in der Konzentrationsekstase vollzieht.

Nun wäre zu fragen: kann der Unterschied zwischen einer Verschmelzungs- und Konzentrationsekstase von der Botschaft abhängen, oder genauer, kann die Konzentration – das Erleben Jahwes als Person – also die Form der Ekstase, vom Offenbarungsinhalt determiniert werden?

Dagegen hätte ich folgendes einzuwenden:

1. Der Offenbarungsinhalt wurde im AT auch auf andere Weise übertragen, mit anderen Worten, die Ekstase war für eine Übertragung der Offenbarung kein zwingender Faktor und kann aus diesem Grunde nicht als determinierendes Gestaltungselement eines ekstatischen Zustandes aufgefaßt werden. Übrigens lassen sich sehr schwer an Hand der reich variierten Jahwebotschaften Bestandteile herausheben, die ein einheitliches Schema bilden würden, das dann formbestimmend auf den ekstatischen Zustand hätte einwirken können. Wäre nun immer Jahwe im Zentrum des ekstatischen Gesichtes, so würde eine Lösung einfacher sein. Das aber ist nicht der Fall.

2. Die Jahwebotschaft ist eben das, was in der Ekstase wahrgenommen wird, setzt also eigentlich den ekstatischen Zustand voraus und scheint auch daher nicht als Gestaltungselement der Ekstase selbst in Frage zu kommen.

3. Außerdem scheint es mir, daß gegen Lindbloms Ansicht Aussagen der Propheten stehen. Es genügt, auf Ezechiel zu verweisen, der seinen ekstatischen Zustand als ein «Anpacken der Hand des Herrn» (1,3; 3,14. 22; 8,1; 33,22 usw.) charakterisiert. Hier hat der Prophet selbst die Frage nach der Kausalität seines ekstatischen Zustandes angeschnitten und eindeutig auf Jahwe als dessen Urheber verwiesen, und das gilt meiner Meinung nicht nur für den ekstatischen Zustand des Ezechiel. Jahwe also versetzt die Propheten in einen Zustand, in dem sie Jahwe erleben, seine Botschaft wahrnehmen und als Gotteswort weitergeben. Jahwe wird darum als Person erlebt, weil er wirklich Person ist, nicht nur weil er von den Propheten als Person «gesehen» wird.

Wenn man Jahwe nicht als den Urheber der Ekstase anerkennt, dann bleibt nur die psychologische Deutung übrig, daß die Propheten wegen ihres Monotheismus prädestiniert waren, Jahwe als Person zu erleben. Dann aber wird letztgültig die subjektive Orientierung des Ekstatikers das entscheidende Kriterium der Form der Ekstase, d. h. eine Jahwe-Vorstellung bedeutet für den Propheten eine Person-Vorstellung. Wäre der Prophet nicht Monotheist, könnte er Gott nicht als Person erleben. Man sieht, daß hier die Frage, ob Jahwe tatsächlich, ontisch, Person ist, nicht gestellt wird. Ob man jedoch durch diese Lösung dem Bann der Ekstasentheorie Hölschers ganz entronnen ist, bleibt eine Frage.

Auf Grund dieser Schwierigkeiten scheint es mir, daß das Wesentliche eines ekstatischen Gotteserlebnisses der israelitischen Propheten das direkte Verhältnis des göttlichen «Ich» zum prophetischen «Du» ist. In dieses Verhältnis wird der Prophet durch Jahwe gesetzt. Er erlebt Jahwe als Person, weil Jahwe Person ist. In diesem Zustand erfährt der Prophet die Jahwebotschaft, die er in der Ekstase oder nach der Lösung der Ekstase als Jahwewort weitergeben kann. Die Jahwebotschaft könnte man vielleicht als Zweck der Prophetenekstase bezeichnen. Jahwe, dem Lenker der Heilsgeschichte Israels, lag daran, sein Wort dem Propheten in einer direkten Begegnung zu vermitteln. Daher erlebten die Propheten ihre Botschaft als den von Jahwe direkt herrührenden Spruch und als solchen teilten sie ihn mit. Es ist dann nicht zu verwundern, daß die Propheten mit einer restlosen objektiven Überzeugung ihre Botschaft als Jahwes Wort kundgaben (vgl. z. B. Jer 7,1-15; 26,1-19). Diese Überzeugung ging auf die Empfänger über. Ja, man wußte einfach, daß der Prophet seine Botschaft direkt von Jahwe erhielt, und sprach ihn darauf an (Jer 37,17). Die ekstatische Begegnung mit Jahwe hat für die Heilsgeschichte Israels eine eigene Bedeutung: Es ging hauptsächlich darum, daß der Prophet authentisch Jahwes Wort vernahm und so autoritativ weitergeben konnte. Damit erklärt sich, daß die Schau Gottes sehr oft zurücktrat oder gar nicht vorhanden war und die Botschaft Gottes, die sich gemäß ihrer heilsgeschichtlichen Eigenart vorwiegend auf das Ethische und rein Menschliche des auserwählten Volkes bezog, im Mittelpunkt des ekstatischen Erlebnisses stand, obwohl entscheidend dabei blieb, daß der Prophet den ihn ansprechenden Jahwe direkt wahrnahm.

Eine so aufgefaßte Prophetenekstase könnte man zweckmäßig als *Relationsekstase* bezeichnen. Damit wird auf das Wesentliche in ihr verwiesen, nämlich auf die direkte Beziehung des göttlichen «Ich» zum

propheteischen «Du», die von Seiten Jahwes hergestellt wird. Worauf auch immer die Jahwebotschaft sich erstrecken mag, sie wird jedenfalls in dieser Relation als direkt von Jahwe kommend erfahren, weil es immer der «Ich-Jahwe» ist, der sendet, beauftragt, drohen oder ermahnen läßt. Will Jahwe das Volk über sein Wesen unterrichten, dann darf der Prophet auch Jahwe schauen.

Durch unseren Lösungsversuch vermeiden wir auch eine andere Schwierigkeit, die in Lindbloms Ekstasentheorie etwas störend wirkt. Für Lindblom bedeutet jede Ekstase eine «Entzückung» oder wenigstens eine «Begeisterung». Das mag für einige Gotteserlebnisse der israelitischen Propheten zutreffen, sicher gilt es nicht für alle, da die Propheten nicht immer ihre Begegnung mit Jahwe in einer «Entzückung» oder «Begeisterung» erfuhren. Klar und aufschlußreich ist in dieser Hinsicht das Berufungserlebnis des Jeremias. Lindblom will es in einer Ekstase geschehen sein lassen, doch scheint der Forscher zu übersehen, daß im Berufungserlebnis nicht die geringste Spur einer seelischen «Begeisterung» oder «Verzückung» vorhanden ist. Im Gegenteil. Auch die späteren Worte des Propheten: «Wenn sich Worte von dir fanden, so verschlang ich sie, dein Wort war mir zur Wonne und zur Freude meines Herzens» (15,16), kann man nicht mit dem verängstigten und hilflosen Zustand des Propheten, so wie wir ihn aus dem Berufungserlebnis kennen, auf eine Stufe stellen und daher nicht auf die Berufung beziehen. Aus diesem Grunde scheint es mir, daß Lindblom den ekstatischen Vorgang im Berufungserlebnis des Jeremias nicht ausreichend dargestellt hat.

Wenn man schon den seelischen Spannungszustand des Propheten an Hand der Berufungsschilderung irgendwie beschreiben will, dann wird man vielleicht nur von den ganz auf Jahwe gerichteten Fähigkeiten des Propheten sprechen dürfen.

Fassen wir die Prophetenekstase in dieser Form auf, dann wird man wohl auch Jeremias auf Grund der Beschreibung der Berufung in die Reihen der großen Ekstatiker des AT einreihen können.

«Übernormal» oder «Übernatürlich»?

Kann man nun an Hand der Aussagen Lindbloms das Berufungserlebnis des Jeremias als «übernormal» bezeichnen?

Der Terminus «übernormal» soll scheinbar alles das umfassen, was im religiösen Geschehen über das normale Seelenleben eines israelitischen Frommen hinausgeht. Das bezieht sich selbstverständlich auf die «Ent-

zückung» oder «Begeisterung» der Propheten. Doch das Berufungserlebnis des Jeremias war weder «Entzückung» noch «Begeisterung».

War es dann ein gewöhnliches Gotteserlebnis eines jeden israelitischen Frommen? Das wird man wohl nicht behaupten dürfen.

Will man es also nicht als ein gewöhnliches Gotteserlebnis deuten, dann müßte man einen solchen Terminus finden, der auch als eine nähere Bezeichnung für die Berufungen anderer Propheten gelten könnte, die ähnlich wie Jeremias ihre Berufung in einer direkten Begegnung mit Jahwe erfuhren. Mit anderen Worten, man müßte einen Ausdruck wählen, der sich sowohl auf das Wesentliche als auch auf das Gemeinsame solcher Berufungen bezieht. So bleibt wohl keine andere Wahl übrig, als den Terminus «übernatürlich» aufzugreifen, da er die direkte Begegnung des Propheten mit Jahwe hervorhebt. Das Wesentliche der Prophetenberufung lag sicher nicht in der «Entzückung» oder «Begeisterung», es lag im direkten Gotteserfahren, in dem der Prophet von Jahwe direkt angesprochen und berufen wurde. Die Begegnung mit Jahwe vollzieht sich in einer übernatürlichen Sphäre, da Gott der wesentlich Andere ist, und kann nur als solcher direkt erlebt werden. Zu einer direkten Gotteserfahrung bedarf es darum einer Versetzung in den Bereich, in dem Gott ist. Spricht nun der Ausdruck «übernormal», auch wenn er nur als Gattungsbegriff verstanden wird, das Wesentliche einer solchen Gotteserfahrung aus? «Übernormal» meint einen Gradunterschied. Bei einem direkten Gotteserlebnis handelt es sich jedoch um ein Übersteigen des natürlichen Bereiches, das Jahwe in dem Propheten wirkt.

Mit einem psychologischen oder tiefenpsychologischen Maßstab kommen wir nicht an die Propheten heran: der «Patient» ist abwesend; die Biographien der Propheten geben keine hinreichende Auskunft; wir haben auch heute noch nicht die Mentalität der Propheten erforschen können usw. Wenn daher beim Berufungserlebnis des Jeremias nichts «Übernormales» vorhanden war und wir, was den wissenschaftlichen Standpunkt anbelangt, fast ausschließlich auf die Aussagen des Propheten angewiesen sind, der, von der Objektivität seines Gotteserlebnisses überzeugt war, dann wüßte ich nicht, weshalb der Terminus «übernatürlich» streng wissenschaftlich für ein direktes Gotteserlebnis des Propheten nicht in Betracht kommen sollte.

Charakterisiert dieser Terminus das Berufungserlebnis des Jeremias, dann kann man im Schlußwort die weitere Frage stellen, ob er nicht auch für ähnliche Erlebnisse anderer Propheten gelten könne, in denen Jahwe direkt vom Propheten wahrgenommen wird.