

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in *Biblische Zeitschrift* 44 (2000). It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Kessler, Rainer

Zwischen Tempel und Tora. Das Michabuch im Diskurs der Perserzeit

in: *Biblische Zeitschrift* 44 (2000), pp. 21–36

Leiden: Brill 2000

<https://doi.org/10.1163/25890468-04401002>

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Brill: <https://brill.com/page/selfarchiving/sharing-your-work-selfarchiving>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in *Biblische Zeitschrift* 44 (2000) erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Kessler, Rainer

Zwischen Tempel und Tora. Das Michabuch im Diskurs der Perserzeit

in: *Biblische Zeitschrift* 44 (2000), S. 21–36

Leiden: Brill 2000

<https://doi.org/10.1163/25890468-04401002>

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Brill publiziert:

<https://brill.com/page/selfarchiving/sharing-your-work-selfarchiving>

Ihr IxTheo-Team

Zwischen Tempel und Tora

Das Michabuch im Diskurs der Perserzeit

1. Die Fragestellung

Solange man die Bibel nur so las, wie die Texte uns überliefert sind, und solange man die überlieferte mit der historischen Wirklichkeit in eins setzte, war die Sache eindeutig. Den Israeliten wurde die Tora nach dem Auszug aus Ägypten und vor dem Einzug ins Land gegeben, in einem ersten Akt am Sinai und dann in einem zweiten Akt, der zugleich ein Akt der Erinnerung und der Erneuerung war, noch einmal kurz vor dem Gang über den Jordan. Auf jeden Fall war, als im 8. Jh. v. Chr. die ersten so genannten Schriftpropheten auftraten, Israel die Tora bekannt. Und so war es für diese Lesart selbstverständlich, dass die Propheten ihre Kritik am Maßstab der Tora formulierten und insgesamt die Tora für Israel verbindlich anwendeten und auslegten.

Durch die historisch-kritische Erforschung der Bibel geriet dieses Bild ins Wanken. Eine ihrer ersten Einsichten war die Fraglichkeit der traditionellen Auffassung, Mose sei der Autor des Pentateuchs. Immer mehr erkannte man, dass große Teile vor allem der gesetzlichen Partien des Pentateuchs weit jünger als Mose sein mussten, ja dass vieles wahrscheinlich erst im babylonischen Exil des 6. Jh. oder noch später entstanden war. Damit waren zumindest diese Teile der Tora jünger als die Schriftpropheten des 8. und 7. Jh. Zugleich sah man, dass die Propheten selbst sich ja praktisch nie auf das Gesetz beriefen, dass allenfalls Anklänge daran zu finden waren. Als Ergebnis von hundert Jahren historisch-kritischer Forschung formulierten so Ende des 19., Anfang des 20. Jh. Julius Wellhausen und Bernhard Duhm: „Es ist ein leerer Wahn, dass die Propheten das Gesetz erklärt und angewandt haben sollen“¹ und: „Das Gesetz wollte ... die prophetischen Ideale in Wirklichkeit umsetzen“².

Freilich hielt der Konsens nicht lange. Zum einen zeigten die Funde altorientalischer Gesetzeskorpora, dass zum mindesten die kasuistischen Gesetze der Tora Vorgänger in Texten hatten, die weit älter als Mose waren – der im Winter 1901/02 gefundene Codex Hammurapi etwa stammt aus dem 18. Jh. v. Chr. Zum andern führten form- und überlieferungsgeschichtliche Überlegungen zu dem Schluss, dass auch die nicht kasuistisch formulierten Gesetze der Tora zumindest in ihrem Kern bzw. in angenommenen Vorstufen der Überlieferung durchaus älter als das babylonische Exil, ja auch als die israelitische Königszeit sein müssten. Damit aber kamen sie, wie in der traditionellen Lesart, wieder vor die Propheten zu stehen. Gerade ein halbes Jahrhundert nach Wellhausen und Duhm kann Ernst Würthwein 1958 formulieren: „Bei Amos z.B. läßt sich ganz deutlich zeigen, daß er da, wo er ... dem Volk konkret sein Versagen vor Augen stellt, dessen Verhalten an der älteren Gesetzstradition mißt. Das gilt aber auch weithin für die anderen Propheten“³.

¹ Julius Wellhausen, Prolegomena zur Geschichte Israels, Berlin (1883) 423.

² Bernhard Duhm, Israels Propheten, Tübingen (1916) 459.

³ Ernst Würthwein, Der Sinn des Gesetzes im Alten Testament, in: ders., Wort und Existenz. Studien zum Alten Testament, Göttingen (1970) 39-54; Zitat 52.

Die hier knapp skizzierte, in der historisch-kritischen Forschung aber 200 Jahre lang diskutierte Frage, ob das Gesetz vor die Propheten oder die Propheten vor das Gesetz zu stehen komme, gehört zu den in der Forschungsgeschichte gar nicht so seltenen Fragen, die nicht eines Tages entschieden, sondern als Fragestellung überholt werden. Denn die Alternative: Gesetz vor oder nach den Propheten, geht von zwei statischen Größen: Gesetz und Prophetie, aus, die beide so statisch nicht sind. Folgen wir dem Entwurf von Frank Crüsemann,⁴ dann hat die Tora eine Entstehungsgeschichte von mehreren Jahrhunderten. Ihr ältester Teil ist das Bundesbuch, „in den letzten Jahrzehnten des 8. oder zu Beginn des 7. Jh. entstanden“ (215), das auf zwei ältere Quellen, Ex 34,11-26 und das Mischpatim-Buch, zurückgreift, die ins 9. oder 8. Jh. zu datieren sind (168.195-197). Die nächste größere Gesetzessammlung, das Deuteronomium, geht in ihren wichtigsten Bestandteilen auf das letzte Drittel des 7. Jh. zurück (242-248), die Priesterschrift mit ihren Gesetzen ist in den letzten Jahren des babylonischen Exils entstanden (329f), und der Pentateuch als Ganzer schließlich ist ein „Produkt der persischen Zeit“ (381). Andere Entwürfe – ich nenne exemplarisch nur Eckart Otto⁵ – gehen in kleineren und größeren Details andere Wege, aber auch sie setzen einen jahrhundertelangen Prozess der Entstehung dessen voraus, was dann einmal insgesamt das alttestamentliche Gesetz bildet.

Was für die Größe Gesetz gilt, gilt entsprechend für die Größe Prophetie. Früheste Verschriftlichungen sind für das 8. Jh. möglich, wo die ersten so genannten Schriftpropheten auftreten. Da Prophetenschriften anders als die Teile der Tora gelegentlich datiert sind, kommt man mit einiger Sicherheit über Jeremia und Ezechiel an der Wende vom 7. zum 6. Jh. mit Haggai und Sacharja auf jeden Fall in die frühe persische Zeit. Doch ist noch jüngerer Gut, das teilweise bereits den Hellenismus voraussetzt, ebenfalls klar identifizierbar. Für Odil Hannes Steck etwa führt die Geschichte des Prophetenkanons „in den literaturgeschichtlichen Zeitraum, der vom 8. bis zur Mitte des 3. Jhdt.s v. Chr. ein halbes Jahrtausend umfaßt“⁶.

Angesichts eines solch langdauernden und vielschichtigen Entstehungsprozesses sowohl von Tora als auch von Prophetie ist die Frage, was vor dem andern kam,⁷ tatsächlich obsolet geworden. Die Aufgabe besteht vielmehr darin, die Beziehungen zwischen Prophetie und Gesetzgebung auf den verschiedenen Stufen ihrer Entstehung zu erhellen, oder, anders gesagt, die Beziehungen zwischen der werdenden Tora und dem werdenden Prophetenkanon aufzuzeigen. Dass dies nicht auf ein einfaches Vorher und Nachher, sondern auf ein kompliziertes Geflecht wechselseitiger Beziehungen hinauslaufen wird, ist dabei von vorneherein zu erwarten. Forschungsgeschichtlich freilich ist festzuhalten, dass trotz einiger Vorarbeiten, die aber teilweise noch in anderem Fragehorizont stehen – zu nennen sind v.a. etliche Arbeiten zum Verhältnis

⁴ Frank Crüsemann, *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, München (1992).

⁵ Eckart Otto, *Theologische Ethik des Alten Testaments (Theologische Wissenschaft 3,2)*, Stuttgart u.a. (1994).

⁶ Odil Hannes Steck, *Die Prophetenbücher und ihr theologisches Zeugnis. Wege der Nachfrage und Fahrten zur Antwort*, Tübingen (1996) 136.

⁷ Man lese nur die nachdrückliche Formulierung bei Klaus Koch, *Die Profeten II. Babylonisch-persische Zeit (Urban-Taschenbücher 281)*, Stuttgart u.a. (1988) 11: „Die historische Reihenfolge lautet also: *erst die Profeten, dann das Gesetz* – nicht umgekehrt.“

zwischen Jeremia und dem Deuteronomium⁸ –, die alttestamentliche Wissenschaft hier noch weitgehend am Anfang steht.⁹

Soweit ich die Aufgabe bis jetzt beschrieben habe, würde das Verfahren darin bestehen, jeweils eine Größe aus dem Bereich Tora und eine aus dem Bereich Prophetie zu nehmen und miteinander zu vergleichen, nach dem Modell von Titeln „Jeremia und das Deuteronomium“¹⁰. Dieses Verfahren ist nötig, jedoch nicht ausreichend. Diskurstheoretisch würde man sagen, dass es den Versuch darstellt, den Diskurs von seinen Teilnehmern her zu rekonstruieren, wobei die Untersuchung zusätzlich von vorneherein auf zwei Teilnehmer am Diskurs beschränkt wird. Nun sind sowohl Gesetzgebung als auch Prophetie aber Teil von Diskursen, an denen weitere identifizierbare Teilnehmer beteiligt sind. Ich nenne etwa den Tempel und sein Personal, priesterliches wie künstlerisches, ich nenne die Träger der politischen Macht, vor-exilisch vor allem Königtum, Beamtenadel und Landadel, nachexilisch die Gola-Heimkehrer, die mit den Persern zusammenarbeiten, ich denke aber auch an das Phänomen der Weisheit und die so schwer abgrenzbaren Kreise, die als deren Träger in Frage kommen. All diese Trägergruppen nehmen in sich überschneidenden Konstellationen an verschiedenen Diskursen teil. Als Beispiele nehme man etwa die joshijanische Reform am Ende des 7. oder den Bau des zweiten Tempels am Ende des 6. Jh., an denen Träger der politischen Macht, priesterliche und prophetische Elemente in jeweils ganz unterschiedlicher Konstellation beteiligt sind, oder man denke an die Entstehung des Pentateuchs, die man sich doch kaum als einsame Schreibtischarbeit von Gelehrten, sondern nur als großen Diskurs mit einer Fülle von Teilnehmerinnen und Teilnehmern – aber auch solchen, die davon ausgeschlossen sind – wird vorstellen müssen. Von daher begründet sich mein Vorschlag, die historische Rekonstruktion nicht ausschließlich und auch nicht primär bei den Teilnehmern, sondern bei den Diskursen selbst zu beginnen. Die Frage lautet also zuerst: Welche Diskurse werden geführt? Und erst dann: Wer beteiligt sich wie am Diskurs?¹¹

⁸ *Harold Henry Rowley*, The Prophet Jeremiah and the Book of Deuteronomy, in: *Studies in Old Testament Prophecy* (FS Th.H. Robinson), Edinburgh (1950) 157-174; *Sigurd Granild*, Jeremia und das Deuteronomium, in: *StTh* 16 (1962) 135-154; *R. Davidson*, Orthodoxy and the Prophetic Word. A Study in the Relationship between Jeremiah and the Deuteronomy, in: *VT* 14 (1964) 407-416; *Henri Cazelles*, Jeremiah and Deuteronomy, in: L.G. Perdue / B.W. Kovacs (Hg.), *A Prophet to the Nations. Essays in Jeremiah Studies*, Winona Lake (1984) 89-111; *J. Philip Hyatt*, Jeremiah and Deuteronomy, in: L.G. Perdue / B.W. Kovacs (Hg.), *A Prophet to the Nations. Essays in Jeremiah Studies*, Winona Lake (1984) 113-127.

⁹ Vgl. jetzt den Versuch von *Hong-Sik Chae*, *Das Bundesbuch und die prophetische Sozialkritik*: Diss. Marburg (1998) das Verhältnis zwischen Bundesbuch und prophetischer Sozialkritik als ein Verhältnis wechselseitiger Beeinflussung zu beschreiben.

¹⁰ S.o. Anm. 8.

¹¹ Der hier zugrundegelegte Diskursbegriff ist nicht der von Habermas, sondern der Foucaultsche. Nach Habermas führen die Teilnehmer den Diskurs, sind ihm also logisch vorgeordnet. Foucault zufolge ist der Diskurs dagegen ein gesellschaftlicher Sprach-Raum, dem die Subjekte unterworfen sind. Am Anfang stehen nicht die subjektiven Teilnehmer, die den Diskurs eröffnen, sondern am Anfang steht der Diskurs, zu dem die Teilnehmer in unterschiedlicher Weise Zugang haben – oder auch nicht. Zu einem ebenso knappen wie treffenden Vergleich der Diskursbegriffe bei Habermas und Foucault vgl. *Rolf Schieder*, Der „Wirklichkeitsbezug“ der Predigt. Vom Nutzen einer diskurstheoretischen Predigtanalyse, in: *EvTh* 55 (1995) 322-337, 323-325; zu Foucault selbst vgl. *Michel Foucault*, *L'ordre du discours*, Paris (1971).

Der Diskurs, von dem bisher schon die Rede war und um den es nun des näheren gehen soll, geht um die Frage, wie sich überlieferte Rechtsvorstellungen – im Hebräischen stehen dafür $\text{⌌} \text{⌌} \text{⌌} \text{⌌}$ und $\text{⌌} \text{⌌} \text{⌌} \text{⌌}$, die im Deutschen nur unzulänglich mit „Recht und Gerechtigkeit“ wiedergegeben werden können –, kodifiziertes Recht, das in seiner vollen Ausformung schließlich die Tora bildet, und Prophetie zueinander verhalten. An ihm nehmen verschiedene Subjekte teil, und sie äußern sich vielfältig und keineswegs immer übereinstimmend. Der Autor von Num 11 lässt Mose ausrufen: „Bestünde doch das ganze Volk JHWHs aus Propheten“ (Num 11,29). Gleich darauf folgt Num 12, wo die Prophetie als bloß indirekte Form der Offenbarung der direkten Gottesoffenbarung an Mose streng untergeordnet wird. Und in Dtn 18,9-22 wird ein Prophetengesetz formuliert, das damit zwar das Phänomen der Prophetie anerkennt, aber eben auch gesetzlich regelt und seine Wildheit zähmt. Soweit einige gewichtige Stimmen, die Eingang in die Tora gefunden haben. Wie aber steht es mit Stimmen aus dem Bereich der Prophetie, worunter ich nicht nur die originalen Prophetengestalten verstehe, deren *ipsissima verba* wir wahrscheinlich ohnehin nur noch selten werden rekonstruieren können, sondern auch das, was Steck als „Tradentenprophetie“ bezeichnet hat,¹² also die vielen Prophetinnen und Propheten, die sich im Lauf der Überlieferung der prophetischen Literatur in diese eingeschrieben haben. Ich wähle als Beispiel die sieben Kapitel umfassende Micha-Schrift.

2. Die „Micha-Denkschrift“ Mi 1-3*



Den ältesten Bestand der Micha-Schrift findet man seit den bahnbrechenden Untersuchungen Bernhard Stades vom Ende des 19. Jh. in Mi 1-3*.¹³ In diesen Kapiteln ist, abzüglich einiger weniger Verse,¹⁴ eine Art „Micha-Denkschrift“ erhalten, die wohl im frühen 7. Jh. von Anhängern, Schülern und Tradenten des Propheten Micha zusammengestellt wurde. Sie wird beherrscht und zugleich strukturiert von dem sieben Mal vorkommenden Leitwort $\text{⌌} \text{⌌}$ und $\text{⌌} \text{⌌}$, das im Deutschen sowohl „böse“, „Bosheit“ bezeichnet (in diesem Sinn steht es in Mi 2,1.3; 3,2.4) als auch das, was aus Bosheit im hebräischen Denken notwendigerweise folgt, nämlich „Unheil“, „Unglück“ (so ist es in Mi 1,12; 2,3; 3,11 wiederzugeben). Kunstvoll wird so das von JHWH hereinbrechende Unheil mit der Bosheit der herrschenden Kreise in Jerusalem und Juda begründet. Fragt man nun, worin das Böse besteht, das in Israel getan wird, dann kommt man auf einige sehr konkrete Dinge: Männer werden um Haus, Feld und Erbbesitz gebracht (2,1f), Frauen werden aus ihren Häusern vertrieben (2,9) und beim Aufbau Jerusalems wird Blut vergossen, doch wohl das von Fronarbeitern (3,10). Dem so zu konkretisierenden Leitwort „böse“, „Bosheit“ wird einmal als Oppositionsbegriff das „Gute“ entgegengestellt, wenn in 3,2 die Führer Israels als solche apostrophiert werden, „die das Gute hassen und das Böse lieben“. Nimmt man ein weiteres, in Kap. 3 insgesamt drei Mal vorkommendes Leitwort, dann bestünde dieses „Gute“ im „Recht“, in $\text{⌌} \text{⌌} \text{⌌} \text{⌌}$. Denn den Führern Israels, „die das Gute hassen und das Böse lieben“, wird vorgehalten: „Ist es nicht an euch, das Recht zu kennen?“ (3,1). Ihnen

¹² O.H. Steck, Prophetenbücher (Anm. 6) 167.


¹³ Bernhard Stade, Bemerkungen über das Buch Micha, in: ZAW 1 (1881) 161-172.

¹⁴ Ich rechne zum Grundbestand Mi 1,10-16; 2,1-3.6-11; 3,1-12; für alle exegetischen Entscheidungen ist auf Rainer Kessler, Micha: HThKAT, Freiburg u.a. (2000) zu verweisen.

wird vorgeworfen, dass sie „das Recht verabscheuen und alles Gerade verdrehen“ (3,9), während dagegen Micha als einer gezeichnet wird, der seinerseits „mit Recht erfüllt“ ist (3,8).

Ist dieses Recht, das zu kennen Micha von den Führern Israels erwartet, schon so etwas wie eine frühe Form von vielleicht sogar schriftlich fixierter Tora? Am ehesten könnte man so etwas für Mi 2,2 vermuten, denn wenn die Reichen beschuldigt werden, Felder und Häuser zu „begehren“, dann lässt sich das nicht von dem Verbot des Dekalogs trennen: „Du sollst nicht begehren das Haus deines Nächsten“ (Ex 20,17). Dennoch ist auch hier keineswegs sicher, ob Micha bzw. die Verfasser der Micha-Denkschrift wirklich an den Dekalog anspielen oder ob nicht umgekehrt eine Stelle wie Mi 2,2 in die Vorgeschichte des Dekalogs gehört, zumal wir in der Parallelfassung des Dekalogs in Dtn 5,21 eine Wortwahl haben, die schon gar nicht mehr so nahe bei Mi 2,2 steht wie Ex 20,17. Und ansonsten haben wir keine Hinweise darauf, dass in Mi 1-3* mit  ein kodifiziertes Recht gemeint ist. Selbst wenn zur Zeit der Abfassung der Micha-Denkschrift so etwas wie das Bundesbuch schon bestanden hat, könnten wir in Mi 1-3* nicht von einer Auseinandersetzung mit dieser frühesten Gestalt von Tora sprechen. Besonders deutlich zeigt das die einzige Stelle im Text, in der die Wurzel  hif, die auch in dem Nomen Tora steckt, verwendet wird: „seine (nämlich Jerusalems) Priester geben Weisung um Bezahlung“ (3,11). Tora ist hier weit entfernt von der Vorstellung der umfassenden Willenskundgabe JHWHs; es meint ausschließlich den priesterlichen Kult- und Rechtsbescheid.

3. Mi 4,1-4

Die Micha-Denkschrift endet mit der berühmten Ankündigung, dass um der Vergehen der politischen, wirtschaftlichen und religiösen Machthaber willen „der Zion als Feld gepflügt“, „Jerusalem zu Steinhaufen und der Tempelberg zu Waldeshöhen“ werden soll (3,12). An sie wird später – ich rechne mit einem Abstand von etwa 200 Jahren – die nicht minder berühmte Weissagung angefügt, dass „in den künftigen Tagen ... der Berg des Hauses JHWHs ... erhabener ... als die Hügel“ sein wird, dass zu ihm Nationen strömen werden, und dass diese, auf dem Zion belehrt, schließlich „ihre Schwerter ... zu Pflugscharen“ umschmieden werden (Mi 4,1-4). Der Text greift zentrale Stichworte der Anklage von 3,11 auf – da er auch sonst vielfach auf 3,9-12 Bezug nimmt, vermute ich, dass er auch ausdrücklich für das Micha-Buch verfasst worden ist.¹⁵ Hieß es in 3,11, Jerusalems „Häupter richten um Bestechung“, so erwarten die Völker nach 4,3, das von Jerusalem ausgehende Wort Gottes werde „richten zwischen vielen Nationen“ (im Hebräischen jeweils ); lautete in 3,11 der Vorwurf, Jerusalems „Priester geben Weisung um Bezahlung“, so ziehen nach 4,2 die Völker zum Zion, weil sie vom „Gott Jakobs“ erhoffen, „dass er uns in seinen Wegen unterweise“ (im

¹⁵ Vgl. *Theodor Lescow*, Redaktionsgeschichtliche Analyse von Micha 1-5, in: ZAW 84 (1972) 46-85, 74, dem zufolge „wir bei Micha das Original der Weissagung ... vor uns haben“. Jes 2,1, wo für denselben Text ausdrücklich Jesaja als Verfasser genannt wird, wäre demgegenüber der nachträgliche Versuch, die Worte für den im Laufe der Geschichte so viele Traditionen auf sich ziehenden Jesaja zu reklamieren; vgl. dazu *Peter Ackroyd*, A Note on Isaiah 2,1, in: ZAW 75 (1963) 320f.

Hebräischen beide Male $\approx \square \boxtimes$ hif). So weit also soll der zukünftige wunderbar über alle Berge erhöhte Zion das genaue Gegenbild des alten, zerstörten Tempels werden.

Dann aber geht in einem Punkt, der für unsere Fragestellung von zentraler Bedeutung ist, der Text von Mi 4,1-4 deutlich über seinen Bezugstext in 3,9-12 hinaus. Er spricht nämlich ausdrücklich von „Tora“. Ziel- und Umschlagpunkt der Bewegung der Völker, die hin zum Zion wallfahren, ist die Tora, die jetzt vom Zion ausgeht, und von der belehrt die Völker wieder nach Hause ziehen werden, um das Werk des Friedens zu beginnen. Im Zentrum des Textes heißt es: „Denn vom Zion geht Tora aus und das Wort JHWHs von Jerusalem“ (4,2). Was ist hier mit Tora gemeint?

Um dieser Frage näherzutreten, müssen wir den diskursiven Ort des Textes bestimmen. Nun liegt uns eine Reihe von Texten vor – es handelt sich neben Jes 2,1-4 par. Mi 4,1-4 um Jes 60; Hagg 2,1-9 und Sach 8,20-22 –, die mit Mi 4,1-4 so große konzeptionelle Übereinstimmungen haben und die so sicher in der frühen Perserzeit anzusetzen sind, dass wir ohne Bedenken hier einen gemeinsamen Diskurs rekonstruieren können.¹⁶ Auszugehen ist von Hagg 2,1-9, einem Text, der nicht nur genau datiert ist (auf den 17. Okt. 520), sondern der auch den Hintergrund des Diskurses benennt. Es sind die Einwände derer, die noch den salomonischen Tempel gekannt hatten – in ihrer und ihrer Nachfahren fast 70 Jahre zurückreichenden Erinnerung war er sicher noch prächtiger als in Wirklichkeit –, und die diese Erinnerung gegen die Bescheidenheit des im Bau befindlichen zweiten Tempels anführen. Auch das Argument, dass der zweite Tempel ein persisches Reichsheiligtum und kein Ausdruck jüdisch-davidischer Selbständigkeit ist, dürfte eine Rolle gespielt haben, wie Haggais Antwort zeigt. Denn diese verheißt, dass die Völker erschüttert werden, dass sie ihre Kostbarkeiten in den Tempel bringen, so dass er prächtiger sein wird als der erste, und dass von ihm Schalom ausgehen wird. Und all dies wird nur noch eine kleine Weile dauern. Auch Sacharja, der nach den Datierungen der Sacharjaschrift kurz nach Haggai wirkt, kennt die Vorstellung, dass „viele Nationen“ „gehen“, indem sie sich in wörtlicher Rede gegenseitig auffordern, um „JHWH der Heere in Jerusalem zu suchen“ (Sach 8,20-22, all dies auch in Mi 4,1-4). Auch die dritte Parallele, Jes 60 mit der Vorstellung, dass über dem Zion das Licht JHWHs aufstrahlt und die Völker anzieht, so dass sie ihre Schätze nach Jerusalem bringen, wird mit besten Gründen in die Zeit des zweiten Tempels datiert.

Der Diskurs all dieser Texte ist die Frage nach der Rolle des wiedererbauten zweiten Tempels im Vergleich zum ersten und in seiner faktischen Rolle als persisches Provinzheiligtum. Nur vom Hintergrund dieses Diskurses her gewinnt auch Mi 4,1-4 sein Profil. Dieser Text teilt mit den anderen Texten die Erwartung, dass der jetzige – im Bau befindliche oder auch schon fertiggestellte – Tempel in Zukunft kein persisches Provinzheiligtum, sondern Zentrum der Welt sein wird, und dass die Völker zu ihm hinströmen werden. Und dies erwartet Mi 4,1-4 nicht „in Bälde“, in „einer kurzen

¹⁶ Zur Datierung von Mi 4,1-4 in der frühen Perserzeit vgl. *Willy Schottroff*, Die Friedensfeier. Das Prophetenwort von der Umwandlung von Schwertern zu Pflugscharen (Jes 2,2-5/Mi 4,1-5), in: ders., Gerechtigkeit lernen. Beiträge zur biblischen Sozialgeschichte (ThB 94), Gütersloh (1999) 205-224, 218.

Frist“ (Hagg 2,6), sondern – es steht betont am Anfang – „in den künftigen Tagen“, „am Ende der Tage“.

Freilich fehlt in Mi 4,1-4 ganz das Motiv der anderen Texte, dass die Völker ihre Schätze zum Tempel bringen werden. Einziger Zweck ihrer Wallfahrt ist die Unterweisung, die zum allgemeinen Völkerfrieden führen wird. Und genau an dieser Stelle steht – und zwar nur in Mi 4 und in seiner Parallele Jes 2 – das Wort „Tora“. Die Völker bringen nicht ihre Schätze nach Jerusalem, sondern sie empfangen dort „Tora“, „Weisung“. Die Rede von „Tora“ hat in Mi 4 also ihren Ort im Diskurs um die Rolle des Tempels.

Diese Beobachtung erleichtert die Bestimmung dessen, was mit „Tora“ hier gemeint ist. Im Rückbezug auf 3,11 wäre zunächst an die priesterliche Tora zu denken, also den Bescheid über Rein und Unrein. Und tatsächlich folgt in Haggai auf die Tempelweissagung in 2,1-9 in V. 10-14 unmittelbar ein Text, der von einer solchen priesterlichen Tora handelt. Aber in Mi 4,1-4 ist doch an mehr gedacht. Denn die Tora, die von Zion ausgeht, ist so, dass sie Streitigkeiten zwischen Völkern schlichtet und sie befähigt, für immer Frieden zu halten. Sie wird parallel gesetzt mit dem „Wort JHWHs“, des Gottes, von dem es heißt, er werde „uns in seinen Wegen unterweisen“ (V. 2), er werde „richten zwischen vielen Nationen und starken Völkern Entscheidung geben bis in die Ferne“ (V. 3). Diese Tora ist also sicher mehr als ein Kultbescheid über Rein und Unrein. Sie ist so etwas wie eine umfassende Willenskundgebung JHWHs, also das, was wir letztlich unter „Tora“ im Sinne der fünf Mosebücher verstehen.

Und doch wird man kaum – wie es jetzt Ludger Schwienhorst-Schönberger vorschlägt – sagen können, Tora sei „hier die Tora vom Sinai“¹⁷. Dem widerspricht erstens der Parallelismus von „Tora“ und „Wort JHWHs“, der eher an ein priesterlich oder prophetisch vermitteltes aktuelles Wort denken lässt; zweitens das Verb „ausgehen“ – „Denn vom Zion geht Tora aus und das Wort JHWHs von Jerusalem“ –, das weniger die Vorstellung von einer festen Größe als die eines jeweils ergehenden Bescheids nahelegt; und schließlich die oft beobachtete Tatsache, dass „Tora“ hier ohne Artikel steht: Nicht „die Tora“ geht vom Zion aus, sondern „Tora“, Weisung. Es geht nicht um falsche Alternativen. Ein Autor, der in der frühen Perserzeit von „Tora“ spricht, kann nicht die Absicht haben, jegliche Assoziation an Bundesbuch, Deuteronomium oder was sonst damals an Toratexten vorhanden war, vermeiden zu wollen. Aber seine Vorstellung in diesem Text ist die, dass die Völker sich am Zion Wegweisung und Entscheidung in konkreten Konfliktfällen holen, und nicht die, dass sie sich Torarollen besorgen, die sie dann zu Hause studieren würden.

Und der prophetische Autor verankert diese seine spezifische Rede von Tora im Diskurs um die Rolle des Tempels. So wie er Tora prophetisch interpretiert, so interpretiert er den Tempel prophetisch. Er ist nicht in erster Linie Ort des Opferkults – davon ist in Mi 4,1-4 mit keinem Wort die Rede –, sondern er ist der Ort des lebendigen prophetischen Worts, das zugleich Tora für die Völker ist. So gesehen situiert der Autor von Mi 4,1-4 „sein“ Michabuch – es dürfte Mi 1-5* umfasst haben – in der Tat

¹⁷ Ludger Schwienhorst-Schönberger, Zion – Ort der Tora. Überlegungen zu Mi 4,1-3, in: Zion – Ort der Begegnung (FS L. Klein) (BBB 90), Bodenheim (1993) 107-125, 118.

„zwischen Tempel und Tora“. Er unternimmt den Versuch, im Diskurs der Perserzeit, in dem Tempel und Tora zunehmend an Bedeutung gewinnen, die Stimme der Prophetie in beiden Bereichen zu Gehör zu bringen und damit zugleich die Eigenständigkeit der prophetischen Stimme zu bewahren.

4. Mi 6,1-8

Dass auch die weitere Fortschreibung der Michaschrift – ich rechne nach Mi 1-5* mit einer weiteren Redaktionsstufe aus der mittleren Perserzeit, die Mi 1,2 – 7,7* umfasst – von dem Bemühen geprägt ist, die eigenständige Stimme der Prophetie zwischen Tempel und Tora zu Gehör zu bringen, belegt Mi 6,1-8. Dieser Text handelt von einem Streit zwischen JHWH und seinem Volk (V. 2). In seinem ersten Teil fragt JHWH sein Volk, womit er es ermüdet habe (V. 3), und erinnert es an die Heilsgeschichte vom Auszug aus Ägypten bis zum Einzug ins Land Kanaan (V. 4f). Als Führer des Auszugs erwähnt er dabei – singular in der Bibel in dieser gleichwertigen Aufreihung – „Mose, Aaron und Mirjam“ (V. 4). An anderer Stelle habe ich zu zeigen versucht, dass bereits diese Aufzählung Programm ist. Demnach stünden Mose, der Gesetzgeber, für die Tora, Aaron, der Priester, für den Tempel und Mirjam, die Prophetin (Ex 15,20), für die Prophetie, und der Autor – oder die Autorin, schließlich ist die Prophetin Mirjam auch eine Frau – wolle sagen, dass die Repräsentanten der drei Größen Tora, Tempel und Prophetie gleichgewichtig am Ursprungsgeschehen des Auszugs aus Ägypten beteiligt waren, das Israel bis in seine perserzeitliche Gegenwart – und darüber hinaus bis heute – konstituiert.¹⁸

Dass es tatsächlich um das Verhältnis der drei Größen Tora, Tempel und Prophetie zueinander geht, zeigt die Fortsetzung des Textes. Da meldet sich nämlich in V. 6f ein Ich zu Wort, das auf die Vorwürfe JHWHs gegen sein Volk besorgt fragt: „Womit soll ich JHWH entgegentreten, mich beugen vor dem Gott der Höhe?“ Das erinnert an die sog. Tempeleinlassliturgien (Ps 15; 24,4-6; Jes 33,14-16; vgl. Ez 18), die in singularisch-individueller Form festhalten, wer Einlass in den Tempel erlangen kann.¹⁹ Zugleich verbindet sich damit das Element der Anfrage bei einem Priester, wie wir es aus Hagg 2,10-14 kennen und wobei ebenfalls ein Einzelner Subjekt ist.²⁰ Führen schon diese Umstände der Anfrage eindeutig in den Bereich des Tempels, so vollends ihr Inhalt. Denn der Fragende bietet in geradezu karikaturhafter Übersteigerung immer mehr Opfer an, um JHWH zu versöhnen:

Soll ich ihm entgegentreten mit Brandopfern,
mit einjährigen Kälbern?
Hat JHWH Wohlgefallen an Tausenden von Widdern,
an unzähligen Strömen von Öl?

¹⁸ Rainer Kessler, *Mirjam und die Prophetie der Perserzeit* = in diesem Band S. 81-88.

¹⁹ Freilich liegt in Mi 6,6-8 keine echte Torliturgie vor, wie K. Koch, *Tempeleinlassliturgien und Dekaloge*, in: ders., *Spuren des hebräischen Denkens. Beiträge zur alttestamentlichen Theologie, Gesammelte Aufsätze, Band 1*, Neukirchen-Vluyn (1991) 169-183, 177-179 vertritt, sondern allenfalls eine gewisse Anlehnung an sie, so Th. Lescow, *Micha 6,6-8. Studien zu Sprache, Form und Auslegung (AzTh 25)*, Stuttgart (1966) 9-22.

²⁰ Vgl. dazu Karl A. Tängberg, *Die prophetische Mahnrede. Form- und traditions geschichtliche Studien zum prophetischen Umkehrruf (FRLANT 143)*, Göttingen (1987) 60.

Soll ich meinen Erstgeborenen geben für meine Verfehlung,
die Frucht meines Leibes für mein sündiges Leben? (Mi 6,6f)

Man wird diese Verse nicht als grundsätzliche Ablehnung des Opferkults verstehen dürfen. Es geht ihnen vielmehr um das Verhältnis von Opferkult auf der einen und Tun der Gerechtigkeit auf der andern Seite, und zwar so, dass den Opfern das „Tun von Gerechtigkeit und Recht“ vorgeordnet wird (vgl. Spr 21,3; ähnlich auch 1Sam 15,22f; Ps 40,7-9; 50,8-15; 51,18f). Dass dies keineswegs ein grundsätzlicher Gegensatz zur Tempeltheologie ist, zeigen gerade die Toreinlassliturgien selbst, die ihrerseits unterstreichen, dass nur der am Kult teilnehmen darf, der „das Gerechte tut“ (Ps 15,2; vgl. Jes 33,15; Ez 18,5). Nicht um den Kult selbst geht es in Mi 6,6-8, sondern – negativ gesagt – um die falsche Einstellung ihm gegenüber, die meint, dadurch Gottes Wohlgefallen erlangen zu können, dass der Mensch sich klein macht und zugleich Gott eine Überfülle von Opfern zukommen lässt. Oder eben – positiv ausgedrückt – es geht dem Text um die rechte Zuordnung von Opferkult im Tempel und Tun der Gerechtigkeit.

Dies zeigt die Antwort auf die Anfrage des Beters, der berühmte Schlusssatz von Mi 6,1-8: „Er hat dir gesagt, Mensch, was gut ist und was JHWH von dir fordert, nichts als Recht tun und Güte lieben und besonnen gehen mit deinem Gott“ (V. 8). Es geht also um das „was gut ist und was JHWH von dir fordert“, also wie in der Tora um das, was dem Leben dient und was zugleich die umfassende Willenskundgabe des Gottes Israels ist. Was das ist, wird in drei nominal erweiterten Infinitiven entfaltet: „Recht tun“, „Güte lieben“ und „besonnen gehen mit deinem Gott“. Und von all dem heißt es, es sei dem Menschen „gesagt“. Die Formulierung ist nicht, wie in der geläufigen Luther-Übersetzung, passiv („Es ist dir gesagt, Mensch, was gut ist ...“), sondern aktiv: „Er hat dir gesagt ...“. Subjekt kann sachgemäß nur Gott sein.²¹ Wo aber oder wie hat Gott dies gesagt, was er gesagt hat?

Das hebräische Verb חִיַּף hif ist ein Alltagswort für jegliche Art von Mitteilung.²² Es sträubt sich in seiner Alltäglichkeit gegen alle Versuche, es auf eine bestimmte Form von Mitteilung einschränken zu wollen. So meint etwa Walter Beyerlin, hier „das kultische Künden der Heilstaten Jahwes“ finden zu können (vgl. Ps 9,12; 22,32; 30,10 u.ö.).²³ Nach Theodor Lescow dagegen knüpfe Micha „an die alte Institution der Gottesbefragung durch den Propheten an“²⁴ (vgl. 1Sam 3,13; 9,6-9.19 u.ö.). Doch dasselbe חִיַּף wird auch für die Verkündigung der Tora (so Dtn 4,13; 5,5) wie für weisheitliche Rede (Hi 11,6; 15,18) verwendet. Es ist auf keine dieser Mitteilungsformen beschränkt, sondern meint jegliche „Kunde von Gott“.²⁵ Dies muss zunächst betont werden, um keine falschen Alternativen aufkommen zu lassen, so als wende sich Mi 6,8 gegen eine bestimmte Art der Mitteilung des göttlichen Willens. Mi 6,8 schließt nichts aus. Aber im Kontext der Michaschrift legt es doch besonderen Nachdruck auf

²¹ So mit Nachdruck F. Crüsemann, „... nichts als ... mitgehen mit Deinem Gott“ (Mi 6,8), in: WuD 24 (1997) 11-28, 12.

²² Darauf weist zu Recht Th. Lescow, Micha 6,6-8 (Anm. 19) 23f hin.

²³ Walter Beyerlin, Die Kulttraditionen Israels in der Verkündigung des Propheten Micha (FRLANT 72), Göttingen (1959) 51.

²⁴ Th. Lescow, Micha 6,6-8 (Anm. 19) 32.

²⁵ So Jürgen Ebach, Was bei Micha „gut sein“ heißt, in: BiKi 51 (1996) 172-181, 175.

die prophetische Form der Willensmitteilung. Denn in Mi 3,8 wird – im Rahmen der alten Micha-Denkschrift – ein Bild des Propheten Micha gezeichnet, das sowohl dieses Verb 𐤌𐤆𐤅𐤍𐤏 als auch wie Mi 6,8 das Nomen 𐤌𐤆𐤅𐤍𐤏 („Recht“) verwendet. Denn da heißt es von Micha: „Ich aber hingegen bin erfüllt mit Kraft ... und Recht (𐤌𐤆𐤅𐤍𐤏) und Stärke, Jakob seine Verfehlung zu verkünden (𐤌𐤆𐤅𐤍𐤏) und Israel seine Sünde“.

Dass die Einleitung von Micha 6,8, dieses: „Er hat dir gesagt, Mensch, was gut ist ...“, in besonderer Weise an die prophetische Verkündigung denkt – ohne damit andere Formen der Willensoffenbarung JHWHs auszuschließen –, belegt dann die dreifache Entfaltung dessen, „was gut ist und was JHWH von dir fordert“. Sie ist in gewisser Weise, wie schon oft betont wurde, eine Zusammenfassung prophetischer Forderungen, die sich bei Amos und Hosea, bei Jesaja und auch bei Micha selbst finden.²⁶ Die erste Forderung, „Recht zu tun“, gehört zum Gemeingut der vorexilischen Prophetie. In der Regel zwar müssen die Propheten konstatieren, dass das Recht nicht gekannt, nicht getan oder sonstwie missachtet wird (vgl. Jes 5,7; 10,2; Hos 5,11; Am 5,7; 6,12; Mi 3,1.9), aber in Am 5,15.24 und dann Jer 5,1; Ez 18,5 u.ö. findet sich auch in positiver Formulierung die Einforderung des Rechts. Die zweite Forderung, die nach 𐤌𐤆𐤅𐤍𐤏 , das nur unzulänglich mit „Güte“ wiederzugeben ist und eher in Richtung der Fremdworte „Solidarität“ oder „Sozialität“ geht,²⁷ ist weniger breit belegt als die nach dem Recht, tritt dafür umso zentraler beim Propheten Hosea auf. Das Stichwort kommt hier so gehäuft vor (Hos 2,21; 4,1; 6,4.6; 10,12; 12,7), dass man nicht umhin kann, in Mi 6,8 eine bewusste Anspielung an Hosea zu finden. Nur die dritte Forderung, hier übersetzt mit „besonnen mit deinem Gott gehen“, ist in der Formulierung singulär. Auf sie trifft in besonderer Weise zu, was Jürgen Ebach so ausdrückt, nämlich „daß das, was nach Mi 6,8 gesagt ist, in Mi 6,8 in einer zuvor nie gehörten Weise gesagt wird“²⁸.

Ich fasse zusammen: Mi 6,1-8 betont in seinem Eingangsteil die Gleichwertigkeit des Gesetzgebers Mose, des Priesters Aaron und der Prophetin Mirjam beim Exodus, dem Urgeschehen, das die Existenz Israels konstituiert. Der Text relativiert in seinem weiteren Fortgang den Opferkult des Tempels, der nur dann gerechtfertigt ist, wenn er mit dem Tun des Rechts verbunden ist. Und er beschreibt die Willenskundgabe JHWHs als ebenso gut wie umfassend, also genau so, wie die Tora auch verstanden sein will, lehnt sich aber in den Formulierungen wie in den Inhalten viel stärker an die prophetische Tradition als an die Tora-Überlieferung im engeren Sinn an. Hatte ich zu Mi 4,1-4 überspitzt formuliert, die Völker kämen nicht zum Zion, um sich Torarollen zu besorgen, so könnte man zu Mi 6,8 sagen, der Text habe nicht den Mann von Ps 1 vor Augen, der selig gepriesen wird, weil er „Tag und Nacht“ in murmelndem Lesen in seine Torarolle versenkt ist. Was im Blick auf Mi 4,1-4 und seinen Kontext zu sagen war, gilt auch für Mi 6,1-8 und das erweiterte Michabuch: JHWHs Willenskundgabe, dort für die Völker, hier zunächst für Israel, in der Anrede „Mensch“ („Er hat dir gesagt, Mensch, was gut ist ...“) aber über Israel hinausweisend, wird situiert „zwischen

²⁶ Vgl. *Wolfgang Werner*, Micha 6,8 – eine alttestamentliche Kurzformel des Glaubens? Zum theologischen Verständnis von Mi 6,8, in: BZ NF 32 (1988) 232-248, 245-248.

²⁷ So *J. Ebach*, Micha (Anm. 25) 179.

²⁸ *J. Ebach*, Micha (Anm. 25) 174.

Tempel und Tora“, indem im perserzeitlichen Diskurs um die Rolle beider die prophetische Stimme deutlich zu Gehör gebracht wird.

5. Ausblick

Ausgehend von der alten Kontroverse, ob die Propheten das Gesetz voraussetzen oder ob umgekehrt das Gesetz Ergebnis (auch, wenn auch nicht ausschließlich) prophetischer Wirksamkeit ist, hatte ich die Frage nach dem Diskurs gestellt, der darüber geführt wird, wie sich überlieferte Rechtsvorstellungen, kodifiziertes Recht und Prophetie zueinander verhalten. Die Untersuchung der Michaschrift hat schnell zu der Erkenntnis geführt, dass in der persischen Zeit gewichtiger Teil des Diskurses auch der Tempel ist. Denn sowohl in Mi 4,1-4 wie in 6,1-8 geht es um den Tempel, und in beiden Texten geht es zugleich um so etwas wie Tora; in Mi 4,2 fällt ausdrücklich dieses Stichwort, in Mi 6,8 wird JHWHs Willenskundgabe so umfassend präsentiert, wie es sonst für die Tora charakteristisch ist. Und in diesem Diskurs um Tempel und Tora ist es das Bestreben der Michaschrift, die prophetische Stimme gleichgewichtig zu Gehör zu bringen. Prophetie ist nach diesem Verständnis nicht gegen den Tempel und seinen Opferkult und nicht gegen die Tora und ihr kodifiziertes Recht gerichtet. Aber Prophetie beansprucht, im Konzert dieser Größen nicht überstimmt, sondern als gleichberechtigte Stimme gehört zu werden.

Mit diesen Beobachtungen zur Michaschrift ist nun freilich keineswegs für die Prophetie insgesamt ausgesagt, wie sie sich im Diskurs um Prophetie, Tempel und Tora situiert. Die Forschung steht hier, wie eingangs schon erwähnt, ohnehin weitgehend noch am Anfang. Für das Jesajabuch liegt dazu jetzt die schöne Untersuchung von Irmtraud Fischer vor, die den zwölf Belegen für das Wort „Tora“ im Buch nachgeht und dabei zu ähnlichen Ergebnissen kommt, wie sie auch für Micha zutreffen. Nicht nur lassen sich die Belege unterteilen in „Tora für Israel“ und „Tora für die Völker“, zusammenfassend lässt sich auch sagen: „Auffällig ist, dass nirgends von der Mose-Tora gesprochen wird und dass Tora nie mit dem Artikel vorkommt. Das hat, wie sich zeigen wird, seine Gründe: ‚Tora‘ ist im Jesajabuch nicht einfach *die* Tora, sie ist die durch das prophetische Wort für den jeweiligen zeitlichen und gesellschaftlichen Kontext aktualisierte Tora“²⁹.

Aber würde für die Überlieferung anderer Propheten dasselbe Bild entstehen? Ich muss mich hier auf skizzenhafte Andeutungen beschränken. Wie sieht es bei Amos aus? Da wird im Völkergedicht das Nordreich Israel ähnlich wie in der Micha-Denkschrift das Südreich mit Sozialkritik überzogen. Ihr liegen, wie die Erwähnung des □□□□, des „Unschuldigen“ oder „Gerechten“ zeigt, Vorstellungen von Recht und Gerechtigkeit zugrunde, ohne dass doch auf ein kodifiziertes Recht Bezug genommen würde (Am 2,6-8). In der Juda-Strophe desselben Gedichts dagegen wird der Bezug auf allgemeine Gerechtigkeitsvorstellungen zu einem direkten Bezug auf die Tora: Juda wird bestraft, „weil sie die Tora JHWHs verworfen und seine Gebote nicht beachtet haben“ (2,4). Der Prophet Amos wird hier regelrecht als Hüter der Tora gesehen.

²⁹ Irmtraud Fischer, Tora für Israel – Tora für die Völker. Das Konzept des Jesajabuches (SBS 164), Stuttgart (1995) 15.

Noch elaborierter ist diese Vorstellung bei dem Bild, das die Überlieferung von Jeremia zeichnet. Nach Jer 11 spricht er den Fluch aus über den „Mann, der nicht hört auf die Worte dieses Bundes, den ich euren Vätern geboten habe am Tag, da ich sie aus dem Land Ägypten herausführte ...“ (V. 3f), um wenig später zu verkünden: „Hört die Worte dieses Bundes und tut sie!“ (V. 6). Schärft Jeremia hier die Tora insgesamt ein, so gilt er 17,19-27 als Einschärfer und Ausleger des Sabbatgebots. Der Schlussvers des Abschnitts zeigt die verschiedenen Aufgaben, die nach diesem Verständnis dem toraauslegenden Propheten zukommen, auf engstem Raum. Er soll einschärfen: „Wenn ihr nicht auf mich (sc. JHWH) hört, den Sabbattag zu heiligen“; er soll auslegen, indem er die ursprünglich agrarische Arbeitsruhe auf die städtischen Verhältnisse der späteren Zeit anwendet: „nämlich keine Last zu tragen und (damit) am Sabbattag durch die Tore Jerusalems hereinzukommen“; und er soll im Namen Gottes Unheil ankündigen: „so lege ich Feuer an seine Tore, und es frisst die Paläste Jerusalems und erlöscht nicht“ (17,27). Die Nähe des Propheten zur Tora ist nach diesem Bild so eng, dass er sie sogar wörtlich zitieren kann. In der Attacke gegen die bundesbrüchigen Jerusalemer, die während der Belagerung Jerusalems ihre Sklavinnen und Sklaven erst freigelassen und dann wieder in die Sklaverei gebracht hatten (Jer 34,8-22), wird diesem Jeremia nämlich ein Zitat des Sklavenfreilassungsgesetzes der Tora in den Mund gelegt. Gott spricht: „Ich habe einen Bund geschlossen mit euren Vätern ... folgendermaßen: ‚Am Ende von sieben Jahren sollt ihr ein jeder seinen Bruder, den Hebräer, entlassen, der sich dir verkauft hat. Er soll dir sechs Jahre dienen. Dann sollst du ihn frei von dir entlassen.‘ Eure Väter aber hörten nicht auf mich ...“ (V. 13f). Was hier als wörtliches Zitat gekennzeichnet ist, ist im übrigen eine interessante Kombination aus Dtn 15,1, dem Beginn des Schuldenerlassgesetzes, und Dtn 15,12, dem eigentlichen Sklavenfreilassungsgesetz des Deuteronomiums.

Dass das Deuteronomium Quelle des jeremianischen Zitats ist, zeigt, dass wir an allen genannten Stellen die Arbeit deuteronomistisch beeinflusster Tradenten Jeremias vor uns haben. Das ist lange bekannt. Auch für die genannte Amos-Stelle wird man es in Anschlag bringen dürfen. Doch ist dieser Hinweis auf den Deuteronomismus an sich noch nicht sehr aussagekräftig. Denn zum einen ist das Profil dieses speziellen – sagen wir – Propheten-Deuteronomismus gegenüber dem des Deuteronomistischen Geschichtswerks näher zu bestimmen. Sklavenfreilassung etwa spielt im Deuteronomistischen Geschichtswerk keine Rolle. Und wie käme in ihm die Verheißung eines neuen Bundes, bei dem die Tora ins Herz geschrieben ist (Jer 31,31-34), zu stehen? Zum andern ist der Propheten-Deuteronomismus nicht nur als eine Spielart des Deuteronomismus zu würdigen, sondern auch als eine besondere Form der Prophetenrezeption und -tradition. Zu fragen also ist, wie sich dieser Beitrag zum Diskurs um Tora und Prophetie zu dem Beitrag verhält, wie er zum Beispiel in Micha und Jesaja sichtbar wird.³⁰

Schon diese Skizze der Probleme zeigt, dass die alte Vorstellung von den Propheten als Auslegern und Einschärfern der Tora zwar durchaus ihren Anhalt in der

³⁰ Der notwendigen Differenzierung in der Betrachtung des Diskurses um Prophetie und Tora ist es nicht förderlich, wenn L. Schwienhorst-Schönberger, *Zion* (Anm. 17) 118f seine Auffassung, „Tora“ in Mi 4,2 meine die „am Sinai dem Volk Israel gegebene Tora“, mit dem Hinweis auf Am 2,4f begründet.

Prophetenüberlieferung hat, dass sie aber als Gesamtmodell zu naiv wäre. Dasselbe aber gilt für das kulturprotestantisch inspirierte Bild von den Propheten als religiösen Genies, die jeden Bezug zur Buchstabenklauberei des Gesetzes weit von sich weisen würden. Das Bild ist in Wahrheit viel differenzierter, schon für die Überlieferung der einzelnen Propheten, wieviel mehr für das Phänomen der Prophetie insgesamt.

Nur wenn das Bild, das sich für das Verhältnis der Prophetie zur Tora ergibt, in seiner ganzen Differenziertheit erfasst wird, kann der Blick auf die Prophetie die grundlegende hermeneutische Aufgabe erfüllen, die Frank Crüsemann ihm auf den letzten Seiten seines Tora-Buches zuweist. Er schreibt: „Schriftprinzip und viva vox gehören untrennbar zusammen, mit dem Entstehen des ersten Kanonteils entsteht auch diese Spannung. Das eine bleibt auf das andere angewiesen. Neben die Tora tritt der Prophetenkanon und tritt die Erwartung einer eschatologischen Offenbarung von Tora. Ohne diese lebendige Stimme droht Erstarrung.“ Gleich im nächsten Satz freilich weist er auf die Gefahr hin, der die christliche Kirche in ihrer Rezeption der Tora weitgehend erlegen ist: „Sie hat über der neuen Offenbarung die unentbehrliche Grundlage, die Tora Israels, vergessen.“³¹ Angesichts dieser Gefahr ist zu fordern, dass ein genauerer Blick auf die Prophetie selbst, auf diese „lebendige Stimme“ gegen die drohende „Erstarrung“, deren eigene differenzierte Bezüge zur Tora offenlegt. Es ist zu hoffen, dass ein solcher genauerer Blick auf die Prophetie es schwerer macht, mit dem Hinweis auf die Prophetie die Relevanz der Tora für biblisch begründete Theologie und für biblisch orientierte Ethik in Frage zu stellen. Zumindest würde er klarstellen, dass man bei diesem Unternehmen die Prophetie nicht auf seiner Seite hätte.

Die hier vorgetragenen Gedanken über das Michabuch „zwischen Tempel und Tora“ verstehen sich als bescheidener Beitrag zu der großen, im wesentlichen noch vor uns liegenden Aufgabe, von der Prophetie aus deren eigene differenzierte Bezüge zur Tora offenzulegen.

³¹ F. Crüsemann, Tora (Anm. 4) 423.