

## Einführung

### I.

Die Begriffe ‚Prophetie‘ und ‚Autorschaft‘ bilden eine Junktur, die weniger selbstverständlich ist, als gemeinhin angenommen – auch wenn sich durch prophetische Schriften und durch Literarisierungen prophetischer Rede in der langen europäischen Geschichte ihre Kongruenz ergeben hat. Sie stehen vielmehr zunächst in einem ambivalenten Verhältnis zueinander; denn frühe prophetische Verkündigung vollzieht sich wesentlich in der Mündlichkeit. Erst bestimmte Tradenten(gruppen) oder Autorenkollektive sammeln die prophetischen Botschaften oder schaffen sie, bearbeiten, ergänzen und aktualisieren sie, auch in wiederholten Redaktionsprozessen,<sup>1</sup> belassen ihnen dabei jedoch häufig die Formen der mündlichen Rede, um ihnen Authentizität zu geben. Gleichwohl bedarf die prophetische Überlieferung der individuellen Person, des autorisierten Sprechers, der Autorität, durch die der ‚eigentliche Autor‘, Gott oder die Gottheit, spricht.<sup>2</sup> So gibt es auch in der frühen, zum Beispiel der jüdischen Prophetie, Namen der Propheten, ‚historische‘ Situationen ihres Auftretens und bestimmte Reaktionen von Rezipienten auf die Botschaft. Diese Individuen – ob empirische Personen oder nicht – werden, zumindest in

---

<sup>1</sup> Karel van der Toorn, *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible*, Cambridge, MA 2007; Thomas Römer/Jean-Daniel Macchi/Christoph Nihan (Hgg.), *Introduction à l'Ancien Testament*, Genf 2009, bes. 313–556 (Teil II); Armin Lange, *Vom prophetischen Wort zur prophetischen Tradition* (Forschungen zum Alten Testament 34), Tübingen 2002; Ulrich Berges, „Kollektive Autorschaft im Alten Testament“, in Christel Meier/Martina Wagner-Egelhaaf (Hgg.), *Autorschaft. Ikonen – Stile – Institutionen*, Berlin 2011, 29–39, mit weiterer Literatur; Wassilios Klein/Klaus Koch/Chana Safrai/Gerhard Dautzenberg/Konrad Stock, „Propheten/Prophetie I–V“, in *Theologische Realenzyklopädie* 27 (1997), 473–513, hier 480 ff.

<sup>2</sup> Ernst Axel Knauf, „Audiatur et altera pars. Zur Logik der Pentateuch-Redaktion“, in *Bibel und Kirche* 53 (1998), 118–126, hier 121; Ulrich Berges, „Kollektive Autorschaft“, 32–37.

der Überlieferung, zu Diskurs- oder Traditionsbegründern beziehungsweise ‚Verfassern‘, Autoren der prophetischen Bücher. Die enorm ausgedehnte und vielfältige prophetische Literatur des orientalisches-europäischen Raums dokumentiert das konstante Bedürfnis, prophetische Überlieferungen zu verschriftlichen und zu tradieren oder, bei der Zunahme des Schriftgebrauchs, sie unmittelbar in geschriebenen Texten zu verbreiten.

In diachronischer Sicht hat Prophetie in einem interkulturell betrachteten Europa sowohl ein charakteristisches Profil ausgebildet, wie sie auch eine große Varianz der Formen aufgrund verschiedener Prophetiekonzepte und ihrer Mischungen in Prozessen des Austauschs und der Adaptation aufweist. Die Ausprägungen prophetischer Literatur in den drei monotheistischen Religionen sowie der pagan-antiken Kultur sind einerseits je selbst schon komplexe Phänomene, mit ihrer Entwicklung über Jahrhunderte, sie stellen andererseits – wie das christliche und islamische Prophetieverständnis – Rezeptionsstufen der vorgängigen jüdischen und antiken Prophetietraditionen dar, wenngleich mit je eigenen Modifikationen. In den Epochen der europäischen Geschichte werden alle diese Ansätze immer wieder aktualisiert und kombiniert in jeweils neuen kulturhistorischen Kontexten.

Die jüdische Prophetie<sup>3</sup> – Gegenstand eines komplexen eigenen unabgeschlossenen Forschungsgebietes verschiedener Disziplinen (Religionsgeschichte, Judaistik, Alttestamentliche Theologie) – teilt sich in eine frühe vorliterarische Phase der Mündlichkeit und die Schriftprophetie. Diese tritt in drei Epochen politischer Krisen hervor und entsteht zuerst aus kollektiver Autorschaft, vor allem in professionellen Schreibergilden, die ihre Autoritäten als prophetische Autoren inszenierten:<sup>4</sup> vorexilisch seit dem 8. Jahrhundert vor Chr., unter dem babylonischen Exil und nachexilisch während der persischen Oberherrschaft ab dem 6. Jahrhundert. In diesen Phasen wird die je entsprechende inhaltliche Akzentuierung der Propheten-Botschaft geformt: von den Straf- und Drohreden bis zur Ankündigung der totalen Katastrophe für Israel, das heißt eines Umschlags der ursprünglichen Heilsgeschichte in eine Unheilsgeschichte, schließlich, in der Revision dieses Szenarios, der Eröffnung einer Zukunftsperspektive, die aus göttlicher Initiative Heilzusage für ein erneuertes Israel bedeutet.<sup>5</sup> Eine solche radikalkritische Prophetie war ein Spezifikum der frühen jüdischen Prophetie. Zwei Prophetentypen kannte Israel: den charismatischen Gottesmann, der einzeln, institutionell nicht gebunden auftritt, und den einem Heiligtum zugehörigen Kultpropheten; Prophetentum war also ekstatisch oder durch das Amt sanktioniert. Ihre Botschaften umfassten im wesentlichen Kult-, Sozial- und Herrscherkritik, außenpolitische Ratschläge, Mahn- und Verheißungsreden.<sup>6</sup>

<sup>3</sup> Vgl. den kurzen informativen Überblick bei Klaus Koch, „Propheten/Prophetie II“, 477–499, mit Literatur. Zur jüdischen Prophetie in ihrem Bezug zur altorientalischen Prophetie demnächst auch Manfred Weippert, *Götterwort in Menschenmund. Studien zur Prophetie in Assyrien, Israel und Juda* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 252), Göttingen 2014.

<sup>4</sup> Ulrich Berges, „Kollektive Autorschaft“.

<sup>5</sup> Klaus Koch, „Propheten/Prophetie II“, 487–493.

<sup>6</sup> Ebd. 487–489.

Der Kanon der Schriftpropheten, die prophetischen Bücher, die im Corpus des ganzen (christlichen) Alten Testaments später für das christliche, mittelalterliche wie neuzeitliche Prophetieverständnis maßgeblich wurden, waren um 200 vor Chr. neben dem Pentateuch zu einem Teil der autoritativen heiligen Schriften des Judentums geworden. Nur in apokalyptisch-prophetischen Tendenzen war die jüdische Prophetie zunächst weiter lebendig,<sup>7</sup> bis durch Philon von Alexandrien unter platonischem Einfluss der von göttlicher Weisheit Erfüllte als Prophet galt<sup>8</sup> – in einer Ausweitung des Begriffs, die im Juden- wie im Christentum Folgen haben sollte. Die Rabbinen verstanden sich als Nachfolger der Propheten oder aufgrund ihrer Lehrkompetenz und Weisheit selbst als die neuen Propheten.<sup>9</sup> Diese Deutung des Begriffs wurde im jüdischen Mittelalter mit der Gleichsetzung von Gelehrtentum und Prophetie bekräftigt bis hin zu Maimonides, der die Prophetie als höchste Philosophie und den Gipfel menschlicher Geistestätigkeit begriff.<sup>10</sup>

Die pagane Antike hat andere Aspekte und Formen für das Verständnis von Prophe- tie ausgebildet.<sup>11</sup> Auch hier ist der Prophet zwar Vermittler zwischen Göttern und Men- schen oder er überträgt die zuerst noch unverständliche Botschaft in menschliche Sprach- formen. Angesiedelt an den Göttertempeln und Orakelstätten, bemühen die Propheten sich, auf Fragen der Ratsuchenden Antworten von ihren Gottheiten zu empfangen und sie an jene zu vermitteln: so in Delphi, Dodona, Didyma und zahlreichen weiteren Ora- kelstätten. Zu unterscheiden sind für die Ausübung prophetischer Praxis bei Griechen und Römern induktiv-instrumentelle Mantik (*genus artificiosum*) und intuitive Mantik (*naturale*), wie schon Cicero in *De divinatione* vorschlägt.<sup>12</sup> Während die erste aus vor- liegenden Dingen durch ‚erfahrungsgestützte‘ Interpretation Schlüsse zieht (Vogelschau, Leberschau usw.), geht die zweite aus göttlichen Offenbarungen im Medium von Vision, Audition oder Traum hervor;<sup>13</sup> sie interessiert hier vor allem. Alten Traditionen wie den Orakelstätten ist auch die eigene Gruppe der Sibyllen verbunden, gottinspirierter Sehe- rinnen nicht bekannter Zahl, die durch Ortsnamenzusatz als Individuen gekennzeichnet

---

<sup>7</sup> Ebd. 493.

<sup>8</sup> Ebd. 495.

<sup>9</sup> Chana Safrai, „Propheten/Prophe- tie III“, 499–503, hier 502.

<sup>10</sup> Ebd. 502f.; vgl. Mose ben Maimon (Moses Maimonides), *Führer der Unschlüssigen*, übers. und komm. v. Adolf Weiß, eingeleitet von Johann Maier (Philosophische Bibliothek 184), Hamburg <sup>2</sup>1995, 220ff., zur Prophetie Lib. II c. 32ff.); Harry Austryn Wolfson, „Halevi and Maimonides on prophecy“, in ders., *Studies in the History of Philosophy and Religion*, hg. v. Isadore Twersky/G. H. Williams, 2 Bde., Cambridge, MA 1973, Bd. 2, 60–119; Howard Kreisel, *Prophecy. The History of an Idea in Medieval Jewish Philosophy*, Dordrecht 2001; vgl. Bernd Roling, in diesem Band, Anm. 15 mit weiterer Literatur.

<sup>11</sup> Marie C. van der Kolf, „Prophetes“, in *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissen- schaft*, 45. Halbband, Stuttgart <sup>2</sup>1957, 797–814; Matthias Köckert/Jan N. Bremmer, „Prophet. I. Ein- leitung. IV. Griechenland und Rom“, in *Der neue Pauly*, Bd. 10, Stuttgart/Weimar 2001, 419f., 421 f.

<sup>12</sup> Dominique Briquel, „Divination VI/VII“, in *Der neue Pauly*, Bd. 3, Stuttgart/Weimar 1997/99, 710–718.

<sup>13</sup> Marcus Tullius Cicero, *De divinatione*, I 11 f.; II 26f.; vgl. auch Wolfram Högbe (Hg.), *Mantik. Profile prognostischen Wissens in Wissenschaft und Kultur*, Würzburg 2005.

werden. Sie leben in Jungfräulichkeit, agieren nicht im Orakelbetrieb, prophezeien in der Regel ungefragt im eigenen Namen und verkünden ihre Sprüche in Hexametern.<sup>14</sup> Die *Sibyllinischen Bücher*, prophetische Aufzeichnungen aus der Frühzeit, die in der römischen Republik wichtiges Instrument staatlicher Orakelpraxis waren – sie verbrannten 83 vor Chr. auf dem Kapitol –, existierten danach nur in fragmentarischer Form. Pseudopigraphische, nicht genuine Sibyllensprüche und das Corpus der *Oracula Sibyllina*, die wohl von jüdischen und christlichen Autoren der Spätantike zusammengestellt wurden,<sup>15</sup> fanden Eingang ins Mittelalter und verbreiteten sich seit dem 11. Jahrhundert im lateinischen Westen bemerkenswert.<sup>16</sup>

Ein dritter für die prophetische Textproduktion Europas vor allem wichtiger Typus paganen Prophetentums ist der von göttlich inspirierter Autorschaft des *vates*; er ist seit der frühgriechischen Dichtung in Musenanrufen belegt.<sup>17</sup> Der von Enthusiasmus erfüllte Dichter, Kündler von *vaticinationes*, ‚Weissagungen‘, war Schöpfer gesellschaftlich relevanter Literatur.<sup>18</sup> Von Platon wurde er zum Teil kritisch – und in Abwertung gegenüber dem rationalen Philosophen – beschrieben. In den platonisch-neuplatonischen Traditionen entwickelte diese Konzeption der dichterischen Ekstase aber eine enorme Nachwirkung. Insbesondere die vorbehaltlos-positive Beschreibung der gottgesandten *Manía* im *Phaidros* verbindet die von den Musen verliehene Dichtkunst mit heilsamer Prophetie und sogar mit philosophischer Erkenntnis, da diese eine Art Enthusiasmus im Aufschwung der Seele zum Göttlichen sei.<sup>19</sup> Diese Art der Begabung hat sowohl in der Antike die poetologische Diskussion stark beeinflusst, zum Beispiel in der Schrift *Vom Erhabenen* und dem in ihr propagierten dichterischen Pathos oder bei den Dichtern selbst,<sup>20</sup> wie sie in Mittelalter und Neuzeit die Konzeption von Dichterinspiration und -autorität geprägt hat als Gegenbild zu einer erlernbaren selbstverantworteten literarischen Technik. In der Gestalt Vergils und der Sibyllen hat das Mittelalter die Koinzidenz von Dichter- und Pro-

14 Christine Walde, „Sibylle“, in *Der neue Pauly*, Bd. 11, Stuttgart/Weimar 2001, 499–501.

15 Markus Sehlmeier, „Sibyllini libri, Sibyllina oracula“, in *Der neue Pauly*, Bd. 11, 501 f.

16 Gian L. Potestà, „Sibyllinische Bücher“, in *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 7, Stuttgart/Weimar 1994/5, 1832 f.; Peter Dronke, „Medieval Sibyls: Their Character and Their ‚Auctoritas‘“, in *Studi Medievali*, 3a Ser. 36 (1995), 581–615, mit weiterführender Literatur.

17 Andreas Bendlin, „Vates“, in *Der neue Pauly*, Bd. 12, Stuttgart/Weimar 2002, 1150 f.

18 Ebd. – Vgl. John Kevin Newman, *The Concept of Vates in Augustan Poetry* (Collection Latomus 89), Brüssel 1967.

19 Manfred Fuhrmann, *Einführung in die antike Dichtungstheorie*, Darmstadt 1973, zu Platons Enthusiasmus-Lehre 72 ff. – Für die pagane Antike erscheint eine die Problematik von Prophetie und Autorbildern mit ihren verschiedenen Ausprägungen vergleichend aufarbeitende Analyse als ein gewichtiges Forschungsdesiderat. Zu einem Überblick über die verschiedenen Funktionen religiöser Amtsträger und den entsprechenden Vorstellungen bei griechischen und römischen Autoren vgl. Michael Flower, *The seer in ancient Greece*, Berkeley: University of California Press 2008 (freundlicher Hinweis von Alexander Arweiler).

20 Ebd. 140 f. zur Ekstase in *Vom Erhabenen*.

phetentum mit philosophischer Weisheit auch in Bildern gefeiert und zum Beispiel Vergil wie die Sibylle unter die alttestamentlichen Propheten eingereiht.<sup>21</sup>

Eine auf jüdischer, christlicher und eigener arabischer Tradition gründende Propheetiekonzeption entwickelt der Koran.<sup>22</sup> Er enthält Prophetenerzählungen aus dem Alten und Neuen Testament sowie der vorislamischen arabischen Überlieferung. Mohammed stellt sich damit in eine prophetische Sukzession von inspirierten, von Gott auserwählten Verkündern von Noah, Abraham und Moses bis Jesus (in einem Prophetenstammbaum).<sup>23</sup> Als ‚von Gott Geliebter‘ erfüllt und beschließt er die Reihe und Zahl der Propheten.<sup>24</sup> Die eigene Berufung des Propheten wird als Empfang der himmlischen Botschaft von dem Gottesboten Gabriel oder den Engeln beschrieben.<sup>25</sup> Die Botschaft wird als ‚Offenbarung‘, als ‚Eingebung‘, als ‚Herabsendung‘, auch als Sure und Buch oder als Zeichen und Licht erfahren, wird schließlich als ‚Inlibration‘ einer präexistenten himmlischen Schrift in menschliche Sprache und Buch begriffen.<sup>26</sup> Nach dem Koran hat diese prophetische Botschaft nichts mit den Mitteilungen von ‚Wahrsagern‘ und Dichtern gemein.<sup>27</sup> Gleichwohl nutzt der Koran dichterische Sprache und Stilform (Reimprosa) sowie eine geschliffene Rhetorik, die wiederum als Beweis für seine göttliche Herkunft gewertet wurde.<sup>28</sup> In der Entzweiung und Zersplitterung der ursprünglich geeinten Menschheit, der die Propheetie entgegenwirken soll, sieht der Koran Grund und Ziel der Entsendung der Propheten.<sup>29</sup> Mit den Geschichten vom Ungehorsam der Völker, in die Juden und Christen eingeschlossen sind, sucht der Koran der eigenen Verkündigung (oder zumindest dem Monotheismus) absolute Autorität zu sichern.<sup>30</sup>

<sup>21</sup> Antonie Wlosok, „Rollen Vergils im Mittelalter“, in *Frühmittelalterliche Studien* 42 (2008), 253–269, Abb. 41–58, hier 259f., 262, Abb. 44–47, 51–54 zu den Sibyllen im Bild.

<sup>22</sup> Zur Propheetie im Koran vgl. Hartmut Bobzin (übers.), *Der Koran*. Aus dem Arabischen neu übertragen von Hartmut Bobzin unter Mitarbeit von Katharina Bobzin, München 2010, Anhang Stellenverzeichnis s. v. Prophet, auch s. v. Mose (und weiteren Propheten), s. v. Mohammed (bes. Gesandter Gottes, Prophet, Siegel der Propheten, Verkünder, Warner); zu den verschiedenen Aspekten von Propheetentum im Koran Uri Rubin, „Prophets and Prophethood“, in Andrew Rippin (Hg.), *The Blackwell Companion to the Qurʾān*, Malden, MA 2006, 234–247.

<sup>23</sup> Angelika Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*, Berlin 2010, 407–413 kritisch zur Prophetenbiographik (Sure 96 als ‚Propheteninitiation‘); 494–497 Prophetengeschichten, Propheetensukzession.

<sup>24</sup> Dazu Hans-Hinrich Biesterfeldt, in diesem Band.

<sup>25</sup> Uri Rubin, „Prophets“, 236f.; Q 2; 16; 19.

<sup>26</sup> Angelika Neuwirth, *Der Koran*, 120–181 ‚Koran und Schrift‘.

<sup>27</sup> Q 26; dazu Angelika Neuwirth, *Der Koran*, 716–722 ‚Die Dichter im Koran‘, und bes. Thomas Bauer, „The Relevance of Early Arabic Poetry for Qurʾānic Studies Including Observations on Kull and on Q 22: 27, 26: 225, and 52: 21“, in Angelika Neuwirth/Nicolai Sinai/Michael Marx, *The Qurʾān in Context. Historical and Literary Investigations into the Qurʾānic Milieu*, Leiden 2010, 699–732.

<sup>28</sup> Navid Kermani, *Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran*, München 1999, bes. 315ff.; ferner Angelika Neuwirth, *Der Koran*, 672–722 ‚Koran und Poesie‘, 723–768 ‚Der rhetorische Koran‘.

<sup>29</sup> Q 2: 213; vgl. auch Hans-Hinrich Biesterfeldt, in diesem Band bei Anm. 1.

<sup>30</sup> Dazu Uri Rubin, „Prophets“, 245f.

In der christlichen Prophetie eröffnet das Neue Testament sowohl die Ausweitung des Prophetentums wie seine Begrenzung;<sup>31</sup> beide Möglichkeiten wurden im Mittelalter wahrgenommen und in verschiedenen Traditionslinien weiterentwickelt. Die neutestamentlichen Prophetievorstellungen schließen sich mit der Johannes-Apokalypse an die Prophetenbücher der jüdischen Tradition an und erweitern einerseits den Prophetiebegriff zu einer in den Gemeinden verbreiteten Gnadengabe (Charisma) unter anderen, die die Funktionen der Lehre sowie der Erbauung, Ermahnung und Tröstung übernehmen kann (1. Cor. 14,1 ff.).<sup>32</sup> Andererseits wird Johannes der Täufer zum letzten Propheten vor Jesus erklärt, der selbst prophetische Züge hat und als Vollender der Prophetie verstanden wird.<sup>33</sup> Beide Akzentuierungen des Prophetischen begründeten für das Mittelalter Deutungsrichtungen von großer Reichweite und Effektivität und ließen die Epoche zu einer Hochzeit prophetischer Literatur werden.

Isidor von Sevilla vertrat in den maßgeblichen Erläuterungen der Prophetie in den *Etymologiae* (VII 8; VIII 8) die heilsgeschichtliche Stufung der Zeiten und das Konkordanzprinzip von jüdischer Prophetie und ihrer Erfüllung durch den letzten Propheten Jesus. Damit erhielt die (Heils-)Geschichte die typologische Struktur von prophetischer Verheißung und faktischer Erfüllung.<sup>34</sup> Dieses Prinzip war enorm produktiv sowohl in der Biblexegese und in Geschichtsentwürfen wie auch in Werken der bildenden Kunst (z. B. typologischen Bildmustern der sogenannten Armenbibeln, Programmen der Monumentalkunst, der Architektur und Plastik, wie der Apostel auf den Schultern der Propheten, typologischen Raumordnungen) und in der Dichtung (z. B. im *Ordo prophetarum* im Kontext des Geistlichen Spiels) oder in Wurzel-Jesse-Darstellungen verschiedener Medien.

Eine gleichfalls sehr große Produktivität entfalteten die Schriftexegeten der Spätantike und des Mittelalters – vor allem im Gefolge von Cassiodor, Gregor dem Großen und Pseudo-Dionys – anhand der exegetischen Auseinandersetzung mit den Propheten(büchern) des Alten Testaments, ja mit der gesamten Bibel als prophetischem Text.<sup>35</sup> Sie legten den Grund dafür, dass bis ins Spätmittelalter Auslegung der Schrift und Prophetie als gleichermaßen göttlich inspiriert begriffen wurden und Schriftexegese – für Jahrhunderte die höchste Wissenschaft – daher als prophetische Verkündigung galt. Diese Verbindung war umso leichter erfolgt, als Prophetie seit der Patristik nicht allein auf Zukünftiges gerichtet war, sondern als eine Erkenntnis verstanden wurde, die sich auf alle drei Zeiten, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, bezog und in jedem Fall Verborgenes erfasste

<sup>31</sup> Gerhard Dautzenberg, „Propheten/Prophetie. IV. Neues Testament und Alte Kirche“, 503–511.

<sup>32</sup> Ebd. 506.

<sup>33</sup> Ebd. 504f.

<sup>34</sup> Zusammenfassend zur Typologie Rudolf Suntrup, „Typologie. A. Definitivisch-etymologische Aspekte. B. Fächer und Anwendungsbereiche. I. Rhetorik, Literatur, Theologie und Exegese“, in *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Bd. 9, Tübingen 2009, Sp. 841–846.

<sup>35</sup> Dazu Christel Meier, in diesem Band. Zu Gregor auch Gian L. Potestà, „Propheten, Prophetie“, in *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 7, Stuttgart/Weimar 1994/5, 252–254, hier 252.

und deutete.<sup>36</sup> Die Rezeption und Kommentierung der pseudo-dionysischen Schriften im lateinischen Westen entwickelte zudem eine philosophisch-theoretische Konzeption des Prophetentums, die göttliche Illuminationen, Theophanien, und ihre Deutung mit (inspi-rierter) Theologie gleichsetzte und so auch den *propheta theologus* als den kompetenten Schriftexegeten einer prinzipiell unabgeschlossenen göttlichen Offenbarung und daher als Repräsentanten eines fortgesetzten Prophetentums verstand.<sup>37</sup> Mit dieser Konzeption war eine Legitimationsgrundlage für die neuen Propheten des 12. Jahrhunderts und des späteren Mittelalters gelegt. Es beginnt nach Anregungen durch Rupert von Deutz, Hugo von St. Victor und Bernhard von Clairvaux mit Hildegard von Bingen und Joachim von Fiore eine neue Phase mittelalterlicher Prophetie.<sup>38</sup> Während beide Autoren sich als visionär-inspirierte Schriftexegeten verstanden, wurden sie in der Rezeption vor allem zu Endzeitenpropheten. Der Joachitismus wuchs sich zu einer großen prophetischen Bewegung aus, die, mehr religiös oder mehr politisch geprägt, das spätere Mittelalter durchdrang;<sup>39</sup> in ihr erhielten auch die Sibyllen-Vatizinen neues Gewicht.<sup>40</sup> Die umfangreichen Endzeiten-Prophetien dieser Jahrhunderte setzen – über die Joachimsche Vorstellung von einer Geist-Zeit und ihrer neuen Spiritualität hinausgehend – vor allem die politischen Erwartungen eines Friedensreiches und eines Endzeit-Kaisers sowohl seitens des französischen Königiums wie vom römischen Kaiserreich her in Umlauf.<sup>41</sup> Eine intensive theoretische Diskussion der Prophetie leistete die Scholastik des 13. Jahrhunderts – unter Einbezie-

---

<sup>36</sup> Christel Meier, in diesem Band.

<sup>37</sup> Ebd.

<sup>38</sup> Ebd.; ferner Gian L. Potestà/R. Rusconi (Hgg.), *Lo statuto della profezia nel Medioevo*, in *Christianesimo nella storia* 17/2 (1996), mit Beiträgen vom Früh- bis ins Spätmittelalter; Gian L. Potestà, „Prophetie als Wissenschaft. Das Charisma der Seher der Endzeiten“, in Pavlína Rychterová/Stefan Seit/Raphaela Veit (Hgg.), *Das Charisma. Funktionen und symbolische Repräsentation* (Beiträge zu den Historischen Kulturwissenschaften 2), Berlin 2008, 275–286; Alexander Patschovsky, „Prophetie und Politik bei Joachim von Fiore“, in Martin Kaufhold (Hg.), *Politische Reflexion in der Welt des späten Mittelalters*. Festschrift Jürgen Miethke, Leiden [u. a.] 2004, 27–42.

<sup>39</sup> Kathryn Kerby-Fulton, „Hildegard of Bingen and Anti-Mendicant Propaganda“, in *Traditio* 43 (1987), 386–399; Gian L. Potestà (Hg.), *Il profetismo gioachimita tra Quattrocento e Cinquecento. Atti del III Congresso Internazionale di Studi Gioachimiti S. Giovanni in Fiore, 17–21 settembre 1989*, Genova 1991, mit 29 Beiträgen; Marco Bartoli, „Les textes prophétiques et la prophétie en Occident (XIIe–XVIe siècles)“, in *Florensia* 5 (1991), 127–136, ein kritischer Tagungsbericht; Matthias Kaup, „Prophetie als Propagandamedium. Zu Funktion und Methode der Produktion und Exegese prophetischer Texte am Beispiel der Joachiten“, in Karel Hruza (Hg.), *Propaganda, Kommunikation und Öffentlichkeit (11.–16. Jahrhundert)* (Denkschriften der phil.-hist. Klasse ÖADW 307, Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 6), Wien 2002, 81–88.

<sup>40</sup> Dazu oben Anm. 16; ferner Christian Jostmann, *Sibilla Eriethea Babilonica. Papsttum und Prophetie im 13. Jahrhundert* (Schriften der MGH 34), Hannover 2006.

<sup>41</sup> André Vauchez, „Le prophétisme chrétien, de l'Antiquité tardive à la fin du Moyen Âge“, in ders. (Hg.), *Prophètes et prophétisme*, Paris 2012, 61–125, hier 106ff., 115ff. (mit Hinweis auf Forschungsdesiderate in diesem Feld); vgl. auch Nigel Morgan (Hg.), *Prophecy, Apocalypse and the Day of Doom. Proceedings of the 2000 Harlaxton Symposium*, Donington 2004.

hung auch arabischer und jüdischer philosophischer Entwürfe (Avicenna, Maimonides).<sup>42</sup> Dem Propheten wurde – so Albert der Große (mit Maimonides) – die Infusion eines *spiritus* aus dem göttlichen Bereich zuteil, der Begriffe und Bilder vermittelte, die in der Imagination aufgenommen wurden.<sup>43</sup>

An den Rändern des europäischen Raums entsteht neben der christlichen oder der ins Christliche durch Auslegung transformierten Prophetie (etwa der Sibyllen) heidnische Prophetie: im Westen ist der kymrische Sänger und Prophet Merlin bis in die Neuzeit ebenso präsent<sup>44</sup> wie der Schamanismus in Skandinavien und Finnland, besonders bei den Samen.<sup>45</sup> Pagane Prophetie als Problem wurde dadurch bewältigt, dass sie wie die antike Mantik in den Dämonen- und Teufelsbereich gerückt oder dass sie gleichsam getauft wurde.

In der Renaissance und dem Reformationszeitalter sind die vorgestellten Modelle von Prophetie weiterhin präsent, und sie gehen neue Verbindungen ein, in denen die prophetischen Konzepte der paganen Antike ein besonderes Gewicht erhalten. Petrarca zum Beispiel sammelt die Divinationstypen der Antike;<sup>46</sup> die Inspirationslehre des Neuplatonismus wird breit adaptiert.<sup>47</sup> Doch bleiben auch die apokalyptischen Visionsprophetien zum Auftreten des Antichrist lebendig, ja verstärken sich noch im Konfessionskampf. Hinzu kommt ein nicht geringer Einfluss der Mantik in Form der Astrologie als pro-

<sup>42</sup> Jean-Pierre Torrell (OP), *Théorie de la prophétie et philosophie de la connaissance aux environs de 1230*, Louvain 1977; ders., *Recherches sur la théorie de la prophétie au moyen âge: XIIIe–XIVe siècles: études et textes*, Freiburg i.Ue. 1992; Marianne Schlosser, *Lucerna in caliginoso loco. Aspekte des Prophetie-Begriffs in der scholastischen Theologie*, Paderborn [u. a.] 2000.

<sup>43</sup> Zum Inspirationsvorgang Albertus Magnus, „Parva naturalia“, in ders., *Opera Omnia*, hg. v. Auguste Borgnet, Paris 1890, Bd. 9/10, 180b–190b (Lib. III, c. 3–9); Bernd Roling, in diesem Band, Anm. 14; Weiteres bei Marianne Schlosser, *Lucerna in caliginoso loco*, 83 ff.; vgl. oben Anm. 10.

<sup>44</sup> Jan Ziolkowski, „The Nature of Prophecy in Geoffrey of Monmouth’s *Vita Merlini*“, in James L. Kugel (Hg.), *Poetry and Prophecy. The Beginnings of a Literary Tradition*, Ithaca/London 1990, 151–162; Catherine Daniel, *Les Prophéties de Merlin et la culture politique (XIIe–XVIe siècle)*, Turnhout 2006; Bernd Roling, „Vergegenwärtigungen und Transformationen eines Mythos. Die Historisierung Merlins und Taliesins zwischen Mittelalter und Früher Neuzeit“, in *Frühmittelalterliche Studien* 46 (2012), 437–483; zur Fortsetzung in die Neuzeit H. Dobin, *Merlin’s Disciples: Prophecy, Poetry and Power in Renaissance England*, Stanford 1990.

<sup>45</sup> Grundlage ist die *Historia Norvegiae*, 11. Jh.; dazu Bernd Roling, in diesem Band.

<sup>46</sup> Francesco Petrarca, *Rerum memorabilium libri*, Lib. IV ‚De providentia et coniecturis‘ (De oraculis, De sibyllis, De vaticiniis furentum, De presagiis morientium, De sompniis, De aruspicum et augurum disciplina, De ominibus et portentis, De caldeis mathematicis et magis); dazu Paolo Cherchi, „The Unforgettable ‚Books of Things to be Remembered‘“, in Victoria Kirkham/Armando Maggi (Hgg.), *Petrarch. A Critical Guide to the Complete Works*, Chicago/London 2009, 151–162.

<sup>47</sup> Christoph J. Steppich, ‚*Numine afflatur*‘. *Die Inspiration des Dichters im Denken der Renaissance*, Wiesbaden 2002; *Prophètes et prophéties au XVIe siècle. Actes du colloque, Université Paris-Sorbonne*, Paris 1997; zu einem komplexen Beispiel der literarischen Prophetie in der Renaissance Karin Westerwelle, in diesem Band. Zu Problemen mit der Prophetie-Tradition Lawrence F. Rhu, „After the Middle Ages: Prophetic Authority and Human Fallibility in Renaissance Epic“, in James L. Kugel (Hg.), *Poetry and Prophecy*, 163–184.

phetischen Mediums.<sup>48</sup> Literarische, philosophische, theologische und politische Propheetvorstellungen differenzieren und vermischen sich. Die vorreformatorischen und reformatorischen Bewegungen werden zum Teil von neuen Propheten, wie Hus, Savonarola, Thomas Müntzer oder Hendrik Niclas, dem Führer der Familisten, begründet.<sup>49</sup> Wie in anderen Krisenzeiten blüht also im 16. Jahrhundert die Prophetie. Dies gilt wohl auch noch für das 17. Jahrhundert, das mit den Zerstörungen des Dreißigjährigen Kriegs die Sehnsucht der Menschen nach Heil und Erlösung auf alle denkbaren Zeichen und Versprechen einer besseren Zukunft lenkte. Die Figur der Wahrsagerin von Soest in Grimmlshausens zugleich realistischen und allegorischem Roman *Der abenteuerliche Simplicissimus* von 1669 etwa<sup>50</sup>, aber auch die Prophezeiungen der Figur Herzbruder im selben Roman<sup>51</sup> führen deutlich vor Augen, wie sehr die Erfahrung einer unsicheren Gegenwart ihr Widerlager im Modus der Vorausschau sucht und findet. Desgleichen findet der prophetische Modus Eingang in das barocke Trauerspiel, wo er gleichfalls den literalen Sinn des Dargestellten allegorisch über sich hinausführt und damit den oft genug widersprüchlichen Deutungsraum der Texte eröffnet. Einer generellen Zeichen-Skepsis, wie sie beispielsweise der „Reyen der Hoffejunckern“ in Gryphius' *Leo Arminius* (1650) zum Ausdruck bringt,<sup>52</sup> wird freilich immer wieder beschwörend die christliche Heilsgewissheit gegenübergestellt, zum Beispiel wenn der *Reyen der Priester und Jungfrawn* auf die *alte Prophecey* verweist, die *durch diß Kind erfüllet*<sup>53</sup> wird.

<sup>48</sup> Dazu unten Anm. 49.

<sup>49</sup> Jean-Robert Armogathe, „Le prophétisme chrétien de l'inquiétude à la Révolution (XVe–XVIIIe siècle)“, in André Vauchez (Hg.), *Prophètes et prophétisme*, 127–202, zur politischen Prophetie in der Frühen Neuzeit: zu Savonarola 131 ff., zu Propheten und Prophetieformen in den Reformationsprozessen 144 ff., zu diversen Lektüren der Apokalypse 152 ff., zur Astrologie 164 ff.; Gian Carlo Garfagnini, „Savonarola e la profezia: tra mito e storia“, in *Studi Medievali*, Ser. III 29 (1988), 173–201; dazu Pia Claudia Doering, in diesem Band; Pavlína Rychetová, „Jan Hus: der Führer, Märtyrer und Prophet. Das Charisma im Prozess der Kommunikation“, in dies./Stefan Seit/Raphaella Veit (Hgg.), *Das Charisma*, 423–447; Alexander Patschovsky/František Šmahel (Hgg.), *Eschatologie und Hussitismus*, Prag 1996; Andreas Pietsch, „Hoeret myne Kinderen. Autorisierungsstrategien von prophetischen Autoren in der Radikalen Reformation“, in Christel Meier/Martina Wagner-Egelhaaf (Hgg.), *Autorschaft*, 213–230. Vgl. auch Peter Burschel/Christoph Marx (Hgg.), *Gewalterfahrung und Prophetie* (Veröffentlichungen des Instituts für Historische Anthropologie E. V. 13), Wien/Köln/Weimar 2013.

<sup>50</sup> Vgl. dazu Dieter Breuer, „Die Wahrsagerin von Soest – Zur Funktion der Weissagungen in Grimmlshausens *Simplicissimus*“, in Peter Heßelmann (Hg.), *Grimmlshausen und Simplicissimus in Westfalen*, Bern 2006, 189–198.

<sup>51</sup> Vgl. Hans Jakob Christoffel von Grimmlshausen, *Der abentheurliche Simplicissimus Teutsch*, in: Werke I, 1, hg. von Dieter Breuer, Frankfurt a.M., 1989, 408 (und passim).

<sup>52</sup> „Wir / die alles vns zu wissen /// Von der ersten zeit / beflissen: // Können gleichwohl nicht ergründen: // Was wir täglich vor vns finden. // Die der Himmel warn't durch zeichen: // Können kaum / ja nicht / entweichen“ (Andreas Gryphius, *Leo Armenius*. Trauerspiel, hg. von Peter Rusterholz, Stuttgart 1992, 72).

<sup>53</sup> Ebd. 89.

Erwartungsgemäß haben Propheten im aufgeklärten 18. Jahrhundert einen schwereren Stand. In seiner Schrift *Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik* (1766) setzt sich Immanuel Kant auf satirische Weise mit dem Verhältnis von Rationalismus und Spiritismus auseinander, indem er die Erkenntnisgrenzen beider offenlegt. Harsch ins Gericht geht er mit dem schwedischen Theosophen Emanuel Swedenborg (1688–1772), der seine Visionen zur Grundlage einer umfassenden Weltdeutung machte.<sup>54</sup> Bekanntlich schließt Kants Schrift mit den lakonischen Worten:

*Es war auch die menschliche Vernunft nicht gnugsam dazu beflügelt, daß sie so hohe Wolken teilen sollte, die uns die Geheimnisse der andern Welt aus den Augen ziehen, und denen Wißbegierigen, die sich nach derselben so angelegentlich erkundigen, kann man den einfältigen aber sehr natürlichen Bescheid geben: daß es wohl am ratsamsten sei, wenn sie sich zu gedulden beliebten, bis sie werden dahin kommen. Da aber unser Schicksal in der künftigen Welt vermutlich sehr darauf ankommen mag, wie wir unsern Posten in der gegenwärtigen verwaltet haben, so schließe ich mit demjenigen, was Voltaire seinen ehrlichen Candide, nach so viel unnützen Schulstreitigkeiten, zum Beschlusse sagen läßt: Laßt uns unser Glück besorgen, in den Garten gehen, und arbeiten.<sup>55</sup>*

Allerdings mochten sich auch im Zeitalter der Vernunft nicht alle Wissbegierigen zur Gartenarbeit schicken lassen. In dem Maße, in dem der vorkritische Kant auch auf die Abgründe der metaphysischen Spekulation hinwies, ließ sich der Hiat zwischen Schulphilosophie und Theosophie nicht ohne weiteres mit der Differenz von Verstand und Gefühl verrechnen. Theosophisches Wissen, wie es sich aus der Frühen Neuzeit, etwa von Paracelsus herschrieb, versprach ein Weltwissen und Einsichten in einen universalen Zusammenhang, die für naturkundlich Interessierte ein ernstzunehmendes Motiv des Studiums darstellten.<sup>56</sup> Die Suche nach visionären Zugängen zum verborgenen Wissen rückt das prophetische Paradigma, das bereits in der Antike einen erfahrungsgestützten Zugang kennt, zumindest partiell auch in die Nähe pränaturwissenschaftlicher Auseinandersetzung. Sind es in Theosophie und Alchimie die Elemente der Natur, die zur göttlichen Weisheit führen, profiliert Johann Georg Hamann, der „Magus in Norden“, das Medium der Sprache, das gegen die Vernunftidolatrie der Aufklärung die christliche Heilsgewissheit in die Präsenz zu holen trachtet. Hamann bedient sich einer verrätselten, bilderreichen, interpunktionsgesättigten, Redeabbruch und Begeisterung verschmelzenden prophetischen Rhetorik, wie der Anfang seiner *Aesthetica in nuce* (1760) anschaulich vor Augen führt:

*Nicht Leyer! – noch Pinsel! – eine Wurfschaukel für meine Muse, die Tenne heiliger Litteratur zu fegen! – – Heil dem Erzengel über die Reliquien der Sprache Kanaans! – auf schönen Eselinnen*

<sup>54</sup> Zu Swedenborg vgl. auch den Beitrag von Bernd Roling in diesem Band.

<sup>55</sup> Immanuel Kant, *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*, in ders., *Werke*, hg. von Wilhelm Weischedel, Bd. 2: *Vorkritische Schriften bis 1768*. Zweiter Teil, Darmstadt 1983, [918]–989, hier 989.

<sup>56</sup> Es sei in diesem Zusammenhang daran erinnert, dass sich auch Isaac Newton, der als Begründer der modernen Naturwissenschaften gilt, zeitlebens mit der Kunst der Alchemie beschäftigte. Vgl. Betty J. T. Dobbs, *The Janus faces of genius. The role of alchemy in Newton's thought*, Cambridge 1991.

siegt er im Wettlauf; – aber der weise Idiot Griechenlands borgt Euthyphrons stolze Hengste zum philologischen Wortwechsel.

Poesie ist die Muttersprache des menschlichen Geschlechts; wie der Gartenbau, älter als der Acker: Malerey, – als Schrift: Gesang, – als Deklamation: Gleichnisse, – als Schlüsse: Tausch, – als Handel. Ein tieferer Schlaf war die Ruhe unserer Urahnen; und ihre Bewegung, ein taumelnder Tanz. Sieben Tage im Stillschweigen des Nachsinns oder Erstaunens saßen sie; – – und thaten ihren Mund auf – zu geflügelten Sprüchen.

Sinne und Leidenschaften reden und verstehen nichts als Bilder. In Bildern besteht der ganze Schatz menschlicher Erkenntniß und Glückseeligkeit. Der erste Ausbruch der Schöpfung, und der erste Eindruck ihres Geschichtschreibers; – – die erste Erscheinung und der erste Genuß der Natur vereinigen sich in dem Worte: Es werde Licht! hiemit fängt sich die Empfindung von der Gegenwart der Dinge an.<sup>57</sup>

Es ist offenkundig, wie hier göttlicher und menschlich dichterischer Schöpfungsakt ineinander geblendet werden. Zu behaupten aber, dass der prophetische Gestus hier ‚nur‘ literarisch geworden sei, greift in jedem Fall zu kurz. Das dichterische Wort ist Ausdruck und Ausfluss der göttlichen Schöpferkraft und birgt in seiner Dunkelheit eine transzendente Wahrheit. So wie James MacPhersons *Ossian*-Fälschung (1762f.) eine urzeitliche Dichter-Seher-Figur installierte, so sehr setzt etwa auch in Deutschland Friedrich Gottlieb Klopstock, der Dichter des *Messias*, auf poetisches Sehertum. In seinem Drama *Hermanns Schlacht* von 1768 lässt er Barden und Druiden aufmarschieren, die den Weit- und Überblick haben, die Vergangenheit des Volks mit seiner Gegenwart und Zukunft verbinden und für die kämpfenden Germanen gewissermaßen Verbindungsmedien in die Transzendenz darstellen. Nicht zufällig ist es auch Klopstock, der im 18. Jahrhundert das Bild vom Dichter als inspiriertem Schöpfer und die Poesie als ‚heilige‘<sup>58</sup> propagierte. „Klopstock verstand sein Dichtertum als religiöse Berufung“, schreibt Jochen Schmidt in seiner *Geschichte des Genie-Gedankens*. „Der Dichter des ‚Messias‘ sieht sich als Priester. Mit diesem Selbstverständnis verbindet sich bei ihm ein prophetisches Selbstbewußtsein.“<sup>59</sup> Suchte Klopstock vor allem die lyrische Rede zur prophetischen zu stilisieren, so rückt eben sie auch das empfindende Ich als enthusiastisches Medium in den Mittelpunkt, das in der Sturm-und-Drang-Epoche sein Pathos nicht zuletzt auch gegen sich selbst richtete. In welchem Maß die Sturm-und-Drang-Dichtung den radikalen Pietismus beerbte, hat Ulf-Michael Schneider herausgearbeitet.<sup>60</sup> Dass mit dem

<sup>57</sup> Johann Georg Hamann, *Aesthetica in nuce*, in ders., *Sokratische Denkwürdigkeiten. Aesthetica in nuce*, mit einem Kommentar hg. von Sven-Aage Jørgensen, Stuttgart 1983, [77]–147, hier 81 f.

<sup>58</sup> Vgl. dazu Klopstocks Aufsatz „Von der heiligen Poesie“ (1755), der als Vorrede zum ersten Band des *Messias* erschien, in: Friedrich Gottlieb Klopstock, *Ausgewählte Werke*, hg. von Karl August Schleiden, Nachwort von Friedrich Georg Jünger, München 1962, 997–1009.

<sup>59</sup> Jochen Schmidt, *Die Geschichte des Genie-Gedankens in der deutschen Literatur, Philosophie und Politik 1750–1945*, 2 Bde., Darmstadt 1985, Bd. 1: *Von der Aufklärung bis zum Idealismus*, 63. Zu Klopstocks Konzept der ‚heiligen Poesie‘ vgl. ausführlich Bernadette Malinowski, „Das Heilige sei mein Wort“. *Paradigmen prophetischer Dichtung von Klopstock bis Whitman*, Würzburg 2002, 47–115.

<sup>60</sup> Ulf-Michael Schneider, *Propheten der Goethezeit. Sprache, Literatur und Wirkung der Inspirierten*, Göttingen 1995.

Ende des Jahrhunderts angemäÙte Prophetie zunehmend in den Ruch psychologischer Abweichung gerät, zeigt sich eindrücklich in Karl Philipp Moritz' *Magazin zur Erfahrungsseelenkunde*, das in den Jahren 1783 bis 1793 erschien. So berichtet Band zwei des *Magazins* von „[e]ine[r] fürchterliche[n] Art von Ahndungsvermögen, aus einem Briefe von Herrn Liphardt aus Stettin“<sup>61</sup> und gibt „Beobachtungen über Ahndungsvermögen, von Herrn Zimmermann, Königl. Cammer Calculator zu Breslau“<sup>62</sup> zur Kenntnis. Während die *Erfahrungsseelenkunde* versucht, derlei „Ahndungsvermögen“ physiologisch zu erklären und damit zu rationalisieren<sup>63</sup>, gewinnen in der Romantik Grenzphänomene wie Ahnungen und Träume eine vermehrt philosophisch-ästhetische Bedeutung. Den Dichter-Philosophen der Romantik geht es darum, die Grenzen der bürgerlichen Philisterwelt sowie des rationalistischen Schuldenkens kritisch im Hinblick auf die sie begründenden Werte und Begriffe zu hinterfragen. Dass der wahre Künstler den „himmlischen Genius in seinem Inneren“<sup>64</sup> hat, schildern Wilhelm Heinrich Wackenroder und Ludwig Tieck nachdrücklich in den 1796 erschienenen *Herzensergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders*. Novalis' Romanfragment *Heinrich von Ofterdingen* (1802), das bezeichnenderweise im Hochmittelalter spielt, lässt gleich zu Beginn seinen Protagonisten „in eine andere Welt hinüber[.]schlummer[n]“<sup>65</sup>, die – und das ist wahrhaftige romantische Programmatik – einen Anspruch auf das reale Leben macht. Die Erfahrung der anderen Welt, in der, ganz im Sinne des prophetischen Paradigmas, die *consecutio temporum* aufgehoben ist,<sup>66</sup> macht den Protagonisten gleichsam zum Seher:

*Ich glaubte, ich wäre wahnsinnig, wenn ich nicht so klar und hell sähe und dächte, mir ist seitdem alles viel bekannter. Ich hörte einst von alten Zeiten reden; wie da die Tiere und Bäume und Felsen mit den Menschen gesprochen hätten. Mir ist grade so, als wollten sie allaugenblicklich anfangen, und als könnte ich es ihnen ansehen, was sie mir sagen wollten. Es muß noch viel Worte geben, die ich nicht weiß: wüÙte ich mehr, so könnte ich viel besser alles begreifen.*<sup>67</sup>

Die Sprache und das Subjekt sind die entscheidenden Instanzen, über die auf dem Wege der „intellectualen Anschauung“<sup>68</sup> aus der „offenbarenden Dichtung“ die „sich offenba-

61 ΓΝΩΘΙ ΣΑΥΤΟΝ oder *Magazin zur Erfahrungsseelenkunde als ein Lesebuch für Gelehrte und Ungelehrte*. Mit Unterstützung mehrerer Wahrheitsfreunde herausgegeben von Karl Philipp Moritz, II. Bd., Erstes bis Drittes Stück, 1874, Nachdruck Nördlingen 1986, 114f.

62 Ebd. 175f.. Weitere Fälle von ‚Ahndungsvermögen‘, ‚Unglücksweissagung‘ und ‚Divination‘ finden sich in Bd. III (1785), 40–59, in Bd. IV (1786), 83–85, 155–159, Bd. VI (1788), 70–75, Bd. IX (1792), 57–70.

63 Vgl. beispielsweise ΓΝΩΘΙ ΣΑΥΤΟΝ Bd. III, 58.

64 Wilhelm Heinrich Wackenroder, *Herzensergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders*, in: *Sämtliche Werke und Briefe. Historisch-kritische Ausgabe*, hg. von Silvio Vietta und Richard Littlejohns, Bd. 1: *Werke*, hg. von Silvio Vietta, Heidelberg 1991, 51–145, 63.

65 Novalis, *Heinrich von Ofterdingen. Ein Roman*, Textrevision und Nachwort von Wolfgang Frühwald, Stuttgart 1980, 9.

66 Vgl. in diesem Zusammenhang auch Eichendorffs Roman *Ahnung und Gegenwart* (1810–1812).

67 Novalis, *Heinrich von Ofterdingen*, 9f.

68 Friedrich Hölderlin, „Urteil und Sein“ (1795), zit. nach Bernadette Malinowski, „Das Heilige sei mein Wort“, 122.

rende Dichtung“<sup>69</sup> wird und das entsteht, was seither mit dem schillernden Begriff der ‚Kunstreligion‘ gefasst wird.<sup>70</sup>

Jene transzendentalen Sprach- und Seelenbewegungen, die in der Romantik den „Dichter“ gleichermaßen zum Subjekt und Objekt machen und versuchen, ihn in einem ironischen Schwebezustand zu halten, verfestigen sich im Zuge der politischen und sozialen Entwicklungen des 19. Jahrhunderts zu gesellschaftlichen Positionen bzw. Institutionen. Pierre Bourdieu rekurriert in seiner kritischen Analyse des literarischen Felds in Frankreich durchgehend auf eine Position prophetischer Autorschaft. In der ersten Phase der Entstehung des literarischen Felds ist es Baudelaire, der „die freie Konkurrenz der Propheten-Schöpfer“<sup>71</sup> gezielt in seiner eigenen Person propagierte. Auch Émile Zola gelang es, so Bourdieu, „das negativ besetzte, ‚vulgäre‘ ‚Kommerzielle‘ in ‚Volkstümliches‘“ zu konvertieren und es „mit dem ganzen positiven Prestige des politisch Progressiven“ aufzuladen, um auf diese Weise „die Rolle des gesellschaftlichen Propheten“ einzunehmen.<sup>72</sup> Bourdieu kann sich dabei auf Max Webers Vorstellung einer „exemplarischen Prophetie“ beziehen,<sup>73</sup> allerdings nicht ohne seinen Ansatz kritisch von dem Webers abzugrenzen:

„Max Weber kommt das Verdienst zu, am Sonderfall der Religion die Rolle der Spezialisten und ihrer Eigeninteressen ans Licht gebracht zu haben; allerdings bleibt er der marxistischen Logik der Suche nach Funktionen verhaftet, die, selbst wenn sie sehr präzise formuliert werden, nicht viel über die eigentliche Struktur der religiösen Botschaft aussagen. Vor allem aber bemerkt er nicht, daß die Welten der Spezialisten als relativ autonome Mikrokosmen funktionieren, als strukturierte (und damit einer strukturellen Analyse, wiewohl anderer Art, zugängliche) Räume objektiver Beziehungen zwischen den Positionen – der des Propheten und des Priesters oder der des arrivierten Künstlers und der des Avantgardisten beispielsweise. Diese Relationen aber sind der eigentliche Ausgangspunkt für die Positionierungen der unterschiedlichen Produzenten, für die sie trennende Konkurrenz, für die sie verknüpfenden Allianzen, für die Werke, die sie produzieren oder verteidigen.“<sup>74</sup>

In dem Maß, in dem Künstler und Intellektuelle als Propheten einen kalkulierten wie kalkulierbaren sozialen (und ökonomischen) Status beanspruchen, überbietet Friedrich Nietzsche mit seiner grundsätzlichen Infragestellung aller Normen und Werte das Prophe-

<sup>69</sup> So Bernadette Malinowski, „Das Heilige sei mein Wort“, 122 in Bezug auf Hölderlin.

<sup>70</sup> Vgl. Bernd Auerochs, *Die Entstehung der Kunstreligion*, Göttingen 2006; Albert Meier/Alessandro Costazza/Gérard Laudin (Hgg.), *Kunstreligion*, Bd. 1: *Der Ursprung des Konzepts um 1800*, Berlin/New York 2011; Bd. 2: *Die Radikalisierung des Konzepts nach 1850*, Berlin/Boston 2012 (ein 3. Bd. ist vorgesehen).

<sup>71</sup> Pierre Bourdieu, *Die Regeln der Kunst. Genese und Struktur des literarischen Feldes*, übers. v. Bernd Schwibs und Achim Russer, Frankfurt a.M. 2001, 107. Zu Baudelaire vgl. Karin Westerwelle, „Charles Baudelaire. Masken und Figuren des Autors“, in Christel Meier/ Martina Wagner-Egelhaaf (Hgg.), *Autorschaft. Ikonen – Stile – Institutionen*, 253–297.

<sup>72</sup> Pierre Bourdieu, *Die Regeln der Kunst*, 191.

<sup>73</sup> Ebd. 220; vgl. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Grundriss der Sozialökonomik, III. Abteilung, Tübingen 1922, 255. Zu Webers Prophetieverständnis vgl. auch Bernhard Lang, „Prophet, Priester, Virtuose“, in Hans G. Kippenberg/Martin Riesebrodt (Hgg.), *Max Webers „Religionssystematik“*, Tübingen 2001, 166–191, insbes. 172–174 und Martin Riesebrodt, „Ethische und exemplarische Prophetie“, in ebd. 193–208.

<sup>74</sup> Pierre Bourdieu, *Die Regeln der Kunst*, 326; zu Max Weber vgl. auch 329.

tie-Paradigma ein weiteres Mal. Gründeten die Dichter-Propheten des 19. Jahrhunderts ihre Autorität, nochmals mit Bourdieu gesprochen, auf das Konzept der ‚reinen Kunst‘, radikalisiert Nietzsche den prophetischen Gestus, indem er die Eliten des 19. Jahrhunderts ins Nichts blicken lässt und sich gewissermaßen zum nihilistischen Unheilspropheten stilisiert. Während Max Weber ganz im Einklang mit der religionsgeschichtlichen Schule seiner Zeit unter einem ‚Propheten‘ „einen rein *persönlichen* Charismaträger“ verstand, „der kraft seiner Mission eine religiöse *Lehre* oder einen göttlichen Befehl verkündet“<sup>75</sup>, steht Nietzsches Zarathustra für eine Figuration des Übermenschen, der Inspiration und Charisma nurmehr auf sich selbst gründet. Religiöse Autonomie und Einheitlichkeit des Weltbezugs, die, vor allem im Blick auf die später von Karl Jaspers so genannte ‚Achsenzeit‘ des 8. bis 6. Jahrhunderts v. Chr., das religionsgeschichtliche Prophetenbild der Zeit bestimmten,<sup>76</sup> kennzeichnen auch die Profile zahlreicher selbsternannter Propheten unterschiedlicher Couleur um 1900. Gemeinsam ist ihnen, dass sie die als beengend empfundenen Formen des institutionalisierten und auch politisch verdächtig gewordenen Christentums hinter sich lassen und gegen die Verlust- und Krisenerfahrungen der Moderne spirituelle Erneuerung im synkretistischen Rückgriff auf vermeintlich gesamtgesellschaftliche Religionsformen suchten. Einmal mehr bestätigt sich der von Max Weber postulierte Zusammenhang von Erlösungsreligion und Prophetie, ging es den neuen Propheten der Zeit um und nach 1900 doch darum, die Menschheit von den Deformationserscheinungen der Moderne wie Rationalisierung, Industrialisierung, Naturverlust zu ‚erlösen‘.<sup>77</sup> Robert Musil hat in seinem Roman *Der Mann ohne Eigenschaften* diversen Spielarten des zeitgenössischen Prophetentums ein kritisch-ironisches Denkmal gesetzt, etwa in dem Porträt des völkisch-national gesinnten Hans Sepp oder aber im Bild des Propheten Meingast, der im 14. Kapitel des zweiten Buchs bemerkenswerterweise in Autorpose und bezogen auf die Wahrnehmungsperspektive seiner Jüngerin, der Nietzsche-Verehrerin Clarisse, dargestellt wird:

*Clarisse war überzeugt, daß die Arbeit, die [Meingast] [...] bei ihnen sofort begonnen hatte, mit einer Verwandlung zusammenhinge. Die Erinnerung an einen indischen Gott, der vor jeder Läuterung irgendwo einkehrt, vermengte sich in ihr mit der Erinnerung, daß Tiere eine bestimmte Stelle wählen, um sich einzupuppen [...] das logische Ergebnis von alledem war, daß sie im glühenden Schein der sinkenden Sonne unter dem Fenster stand, während sich der Prophet in die dahinterliegende Schattenhöhle zurückgezogen hatte.*

[...]

*Und wirklich fühlte sich Meingast mit großem Vergnügen in dieser Umgebung arbeiten, deren kriegerische Einfachheit ihm schmeichelte. Er begriff darin seinen Willen, der die Worte auf dem Papier formte. Stand noch dazu Clarisse wie vorhin unter seinem Fenster oder oben auf dem Treppenabsatz, oder saß sie auch nur in ihrem Zimmer – „von dem Mantel eines unsichtbaren Nordlichts eingehüllt“ wie sie ihm gestanden hatte –, so erhöhte diese ehrgeizige, von ihm gelähmte Schülerin seine Freude. Die Feder trieb dann die Einfälle vor sich her und die großen, dunkeln Augen über der scharfen, bebenden Nase begannen zu glühen. Es sollte einer der bedeutendsten Abschnitte seines*

<sup>75</sup> Max Weber, *Wissenschaft und Gesellschaft*, 250.

<sup>76</sup> Vgl. Martin Riesebrodt, „Ethische und exemplarische Prophetie“, 198f.

<sup>77</sup> Vgl. Ulrich Linse, *Barfüßige Propheten. Erlöser der zwanziger Jahre*, Berlin 1983.

*neuen Buchs werden, den er unter diesen Umständen zu beenden gedachte, und man sollte dieses Werk nicht ein Buch nennen dürfen, sondern einen Rüstungsbefehl für den Geist neuer Männer!*<sup>78</sup>

Der Inhalt von Meingasts Botschaft bleibt im Roman unbestimmt, aber auf ihn kommt es offensichtlich auch gar nicht an. Wichtiger ist die Haltung, die Imago des Propheten, die mit einer Autorschaftspose verschmilzt. Und tatsächlich nehmen auch Literaten um 1900 vermehrt die Prophetenrolle ein bzw. sie werden mit dem Bild des Propheten identifiziert, weil ihnen die Fähigkeit zugesprochen wird bzw. sie sich diese Gabe selbst attestieren, hinter die durch Transzendenzverlust, wissenschaftlichen Fortschritt, Massenkultur der Großstadt verursachten Zerfallserscheinungen der Zeit zu blicken und gleichsam seismographisch eine andere Zukunft zu erahnen.<sup>79</sup> Wie Meingast in Musils Roman erhalten auch Dichterfiguren eine Führerfunktion, versprechen geistige Führung, die aus dem Chaos der modernen Wirklichkeitserfahrung erhebt und doch auf dieses bezogen bleibt. Zu erinnern ist in diesem Zusammenhang an Rilkes Prophetengedichte, von denen die Forschung herausgestellt hat, dass sie sind, wovon sie sprechen, das heißt nicht nur Prophetie thematisieren, sondern zu sein beanspruchen, indem sie die prophetische Aussage im dichterischen Wort in die Präsenz holen.<sup>80</sup> Ist die Sprache das primäre Medium des Propheten, der selbst zum Medium der göttlichen Botschaft wird<sup>81</sup>, so machten sich die modernen Propheten, wie etwa Cornelia Blasberg in Bezug auf Stefan George gezeigt hat, den Medienfortschritt zunutze, indem sie ihr Erscheinungsbild in der Öffentlichkeit gezielt zu kontrollieren suchten.<sup>82</sup>

Indessen glaubt auch die vermeintlich säkulare Moderne auf Zukunftswissen nicht verzichten zu können. Im Gegenteil: Mehr denn je scheint die Zukunft zum Referenzpunkt der Gegenwart zu werden. Wirtschafts-, Klima- und Demographieforschung sind nur wenige Beispiele, die differenzierte Theorien, Instrumente und Techniken der Prognostik auf den Plan gerufen haben. Wie Daniel Weidner und Stefan Willer in einem Sammelband zum Verhältnis von Prophetie und Prognostik dargelegt haben, gibt es frappierende

<sup>78</sup> Robert Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*, *Gesammelte Werke in neun Bänden* hg. v. Adolf Frisé, Reinbek b. Hamburg 1978, Bd. I–V, III, 782.

<sup>79</sup> Vgl. Gabriela Wacker, *Poetik des Prophetischen. Zum visionären Kunstverständnis in der klassischen Moderne* (Studien zur deutschen Literatur 201), Berlin 2013, 1–4.

<sup>80</sup> Vgl. ebd. 332 (Wacker zitiert in diesem Zusammenhang Michael Kahl, *Lebensphilosophie und Ästhetik. Zu Rilkes Werk 1902–1910*, Freiburg i.Br. 1999, 212).

<sup>81</sup> So heißt es in Rilkes „Ein Prophet“: „[...] Und in seinem Innern richten / sich schon wieder Worte auf, // nicht die seinen (denn was wären seine / und wie schonend wären sie vertan) / andre, harte Eisenstücke, Steine, / die er schmelzen muß wie ein Vulkan, / um sie in dem Ausbruch seines Mundes / auszuwerfen, [...]“ (Rainer Maria Rilke, „Ein Prophet“, in *Werke, Kommentierte Ausgabe in vier Bänden*, hg. v. Manfred Engel u. a., Bd. 1: *Gedichte 1895–1910*, Frankfurt a.M., Leipzig 1996, 521).

<sup>82</sup> Vgl. Cornelia Blasberg, „Charisma in der Moderne. Stefan Georges Medienpolitik“, *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 74 (2000), 111–145; zu George vgl. auch Thomas Karlauf, *Stephan George. Die Entdeckung des Charisma. Biographie*, München 2007.

Gemeinsamkeiten zwischen beiden Paradigmen, aber auch natürlich Unterschiede.<sup>83</sup> Wie etwa der Prophet ‚im Namen von‘ spricht, so greifen auch Prognosen „auf die Autorität von Instanzen zurück, die für sich behaupten, über die Zukunft verfügen zu können.“<sup>84</sup> Und beiden gemeinsam ist das Moment der ‚prophetischen Ironie‘, das auf einer Paradoxie aufruht: Führt die wirkungsvolle Prophetie dazu, dass die Menschen ihr Leben ändern, tritt das vorausgesagte Zukunftsszenario nicht ein; wenn es allerdings eintritt wie vorausgesagt, dann war die prophetische Warnung wirkungslos.<sup>85</sup> Freilich ist das eine strukturelle Grundfigur, die mit vielfältigen historischen und kontextuellen Differenzierungen beziehungsweise Relativierungen einhergeht. Jedoch kann argumentiert werden, dass „die Glücksverheißungen des vermeintlich schlechthin säkularen Denkmodells ‚Fortschritt‘ deutlich als Erbschaften sakraler Heilsversprechen erkennbar“<sup>86</sup> sind.

Die komplexe Prophetiegeschichte der Neuzeit wie die der Moderne harrt noch einer gründlicheren Erschließung. Verschiedene Ansätze epochen- und kulturenübergreifender Erforschung der Prophetie sind in den letzten Jahren in Politik-, Geschichts- und Literaturwissenschaft versucht worden. So führt der von Matthias Riedl und Tilo Schabert herausgegebene, im wesentlichen politologisch-anthropologisch orientierte Band *Propheten und Prophezeiungen* (2005) von der griechischen Antike und dem Judentum über das Mittelalter bis zu Pascal und fügt Studien über Afro-Brasilien und Japan zum Vergleich an.<sup>87</sup> Französische Historiker und Religionswissenschaftler stellen Prophetie als europäisches Phänomen in Studien von den jüdisch-biblischen Anfängen, über das Mittelalter bis zum Beginn des 21. Jahrhunderts mit besonderer Beachtung der politischen Implikationen von Prophetie dar und ergänzen sie durch Beiträge über Afrika sowie Nord- und Südamerika: *Prophètes et prophétisme* (2012).<sup>88</sup> Für Prophetie als genuin literarisches Phänomen fehlen noch übergreifende Untersuchungen zur Neuzeit und Moderne, während der Sammelband *Poetry and Prophecy* (Hg. v. James L. Kugel, 1990) einige Stationen von der Antike bis zur Renaissance im Überblick vermitteln will,<sup>89</sup> wie ein stärker auf England konzentrierter paralleler Band *Prophet Margins. The Medieval Vatican Impulse and Social Stability* von 2004 prophetische Dichtungen des Mittelalters nach ihrer Relation zu den jeweiligen politischen Situationen befragt.<sup>90</sup> Gabriela Wackers Studie *Poetik*

<sup>83</sup> Vgl. Daniel Weidner/Stefan Willer, „Fürsprechen und Vorwissen. Zum Zusammenhang von Prophetie und Prognostik“, in dies. (Hgg.), *Prophetie und Prognostik. Verfügungen über Zukunft in Wissenschaften, Religionen und Künsten*, München 2013, 9–19.

<sup>84</sup> Ebd. 9.

<sup>85</sup> Vgl. ebd. 10.

<sup>86</sup> Ebd. 12.

<sup>87</sup> Matthias Riedl/Tilo Schabert (Hgg.), *Propheten und Prophezeiungen. Prophets and Prophecies* (Eranos 12), Würzburg 2005.

<sup>88</sup> André Vauchez (Hg.), *Prophètes et prophétisme*, Paris 2012.

<sup>89</sup> James L. Kugel (Hg.), *Poetry and Prophecy. The Beginnings of a Literary Tradition*, Ithaca/London 1990, bes. „An Overview“, 1–25.

<sup>90</sup> Edward L. Ridsden/Karen R. Moranski/Stephen Yandell (Hgg.), *Prophet Margins. The Medieval Vatican Impulse and Social Stability* (Studies in the Humanities. Literature – Politics – Society 67), New York [u. a.] 2004.

des *Prophetischen* von 2013 widmet sich sehr umfassend literarischen Anverwandlungen der Prophetie in der klassischen Moderne.<sup>91</sup>

Unter den verschiedenen Formen von Autorschaft hat prophetisches Schreiben einen Sonderstatus. Abgesehen von allen historischen Differenzierungen ist es, wo immer es auftritt, ein grundsätzlich spannungsreiches komplexes Konstrukt autorisierter Rede: 1. im Sprecher selbst, 2. in seiner Botschaft, 3. in seiner Stellung zur oder in der Gesellschaft sowie 4. in der Longue-durée seiner Wirkungsgeschichte, in der Widersprüche, Paradoxien manifest werden, in deren (erstrebter) Bewältigung jeweils die Problematik und Effektivität des Modells prophetischer Rede liegen.

1. Der Prophet spricht nicht aus eigener Kompetenz und Autorität, sondern beruft sich in einer Haltung der Demut auf einen göttlichen Auftraggeber, dem er gleichsam als Sprachrohr dient, dessen Verkündigungsbefehl er – auch gegen den eigenen Willen – folgen muss.<sup>92</sup> Aus dieser Konstellation der doppelten Sprecherrolle, einer zugleich reduzierten und potenzierten Autorschaft, resultiert die Autorität des Propheten.<sup>93</sup> Die Vorstellung von der Inspiration oder Geisteingießung überbrückt den Hiat von eigentlicher Urheberschaft und Auftragserfüllung. Die Zeugenschaft des Menschen wird zur Deutungshoheit gesteigert durch die autorisierende wunderbare Begabung; Gehorsam und passive Annahme der charismatischen Existenz werden in aktives Handeln, Befehlen, Fordern, Drohen und Verheißeln verwandelt.<sup>94</sup> Die Auszeichnung seiner charismatischen Existenz trennt den Propheten von den Institutionen religiöser Ordnungen oder herrschaftlicher Macht (es sei denn, es gibt ‚prophetische Institutionen‘, Kultpropheten oder Orakelstätten).<sup>95</sup> Mit seinen Botschaften muss er bei den Rezipienten Vertrauen evozieren; bei ihm selbst liegt die Aufgabe der Plausibilisierung seines Auftrages, die Gewinnung von Glaubwürdigkeit und Akzeptanz, die zum Beispiel durch Berufungsgeschichten, in bestimmten Überlieferungen auch durch den Nachweis ethischer Vollkommenheit oder durch Wunder unterstützt wird. Die Annahme der Botschaft kann jedoch – wie im Fall von Strafandrohungen – verweigert werden und ihn bis zu Verfolgung und Tod gefährden.

Zur Autorfigur des Propheten gehört wesentlich die Auskunft über die Art der Autorisierung, oft auch über den Erwählungsvorgang durch den Auftraggeber. Die Propheten der jüdischen, christlichen und muslimischen Textüberlieferungen beschreiben ihre

<sup>91</sup> Gabriela Wacker, *Poetik des Prophetischen*.

<sup>92</sup> Dies belegt der Großteil der Untersuchungen in diesem Band.

<sup>93</sup> Dazu Susanne Köbele, in diesem Band, mit Anm. 5 zu Urheberschaft und Zeugenschaft; dort auch in Kap. I ‚Konfliktsszenarien‘ eine ganz grundsätzliche Diskussion der Paradoxien und Spannungen prophetischen Sprechens und Schreibens. Für den weiteren Horizont ‚autorisierte Rede – Text‘ vgl. z. B. Michele Luminati [u. a.] (Hgg.), *Texte und Autoritäten. Autorität der Texte* (Text und Normativität 3), Basel 2012.

<sup>94</sup> Dazu im Sinn von Jer. 23,29 Harold Fisch, „Literatur und Antiliteratur“, in Hans-Peter Schmidt/Daniel Weidner (Hgg.), *Bibel als Literatur* (Trajekte), München 2008, 173–186, hier 174: „Es ist Sprechhandlung im eminentesten Sinn des Wortes, Handlung mit apokalyptischer Kraft, die aber zugleich darauf angewiesen ist, mit der schwachen Stimme des Propheten vorgetragen zu werden.“

<sup>95</sup> Dazu oben bei Anm. 6 und 11.

Autorisierungen immer wieder in Berufungsberichten. Sie schildern die von der Person besitzergreifende Macht der Gottheit als Stimme, Licht, Vision vom Himmel, Wahrtraum, Erscheinen himmlischer Boten. Auch gegen ihren Willen und Widerstand unterliegen die zu Verkündern Bestimmten dem Zwang zur Ausführung des Redeauftrags – Nichterfüllung zieht Strafe nach sich. Die Aufnahme der Botschaft im Propheten kann allgemeiner als Empfang eines göttlichen *spiritus* im Inneren, im Herzen<sup>96</sup> oder konkret bildlich zum Beispiel als Aufessen, das heißt Inkorporieren, der vom Himmel gereichten Schriftrolle wie bei Ezechiel erfolgen.<sup>97</sup> Die Art der Berufung des Propheten kann mit dem Charakter und Inhalt seiner Prophetie korrelieren; zum Beispiel ermächtigt eine pfingstliche Feuer-Inspiration zum Verständnis der Heiligen Schrift in der Nachfolge der Apostel bei Hildegard von Bingen.<sup>98</sup>

2. Prophetische Botschaften können in zahlreichen verschiedenen literarischen Formen vermittelt werden, da prophetische Literatur nicht auf bestimmte Gattungen festzulegen ist, die Möglichkeiten der Instrumentalisierung historisch jeweils verfügbarer literarischer Formen zu vielfältig, die Intentionen zu weit gespannt und divergent sind. Gleichwohl lassen sich dominante Diskursformen und Redestrategien benennen, die mit den Grundbedingungen prophetischer Aussage korrelieren, wie Vision, Traumbericht, Droh- und Strafrede, Zukunftsverheißung, Predigt, Lied, Brief, exegetische Texte. Zu den Bedingungen gehört der Gegensatz oder das Nebeneinander offen-direkten und verhüllten, diskursiven oder integumentalen Sprechens, die auch kombiniert auftreten, zum Beispiel als Visionsbericht mit Auslegung. Gerade das dunkle Integumentum kann zum Beweis der Echtheit der Prophetie angeführt werden, etwa wenn die *Glossa ordinaria* im Mittelalter ausführt: ‚Hört auf die prophetische Rede, denn sie ist von Gott. Das kann dadurch bewiesen werden, dass die Prophetie nicht in solchen Worten und solcher Redeweise geschrieben ist, wie die Menschen sie in ihrer Rede gebrauchen und wie weltliche Schriften komponiert und interpretiert sind.‘<sup>99</sup> Erklärung hierfür ist die Inspiration durch den Heiligen Geist.

Auch die Echtheit, das heißt die göttliche Provenienz des Koran wird mit der Vollkommenheit seiner prophetischen Sprache begründet.<sup>100</sup> Die Dunkelheit prophetischer Rede, die mit bildlicher Sprache, mit einem Stil der Uneigentlichkeit und den entsprechenden mit Notwendigkeit (*necessitas*) gebrauchten rhetorischen Formen wie Parabel,

<sup>96</sup> Z. B. oben bei Anm. 43 zu Albertus Magnus; vgl. auch Uri Rubin, „Prophets and prophethood“, 237.

<sup>97</sup> Ez. 2,8–3,3: [...] *aperi os tuum et comede quaecumque ego do tibi. Et vidi: et ecce manus missa ad me, in qua erat involutus liber, et expandit illum coram me, qui erat scriptus intus et foris, et scriptae erant in eo lamentationes et carmen et vae. Et dixit ad me: Fili hominis, quodcumque inveneris, comede; comede volumen istud, et vadens loquere ad filios Israel. Et aperui os meum, et cibavit me volumine illo; et dixit ad me: Fili hominis, venter tuus comedet et viscera tua complebuntur volumine isto quod ego do tibi. Et comedi illud, et factum est in ore meo sicut mel dulce.*

<sup>98</sup> So Hildegard in der *Protestificatio* ihres *Scivias*; dazu Christel Meier, in diesem Band, bei Anm. 88.

<sup>99</sup> Vgl. den lateinischen Text bei Christel Meier, in diesem Band, Anm. 84 (zitiert ist die Einleitung von Gebenos von Eberbach *Pentachronon*, einer Kompilation von Hildegard-Prophetien).

<sup>100</sup> Navid Kermani, *Gott ist schön*, 316 im Kap. ‚Der Prophet unter den Dichtern‘.

Gleichnis, Metapher, Allegorie arbeitet, bezeugt die Aporie, der der menschliche Verkünder bei der Überführung göttlicher Botschaft in die immer unzureichende menschliche Sprache ausgesetzt ist. Propheten bedienen sich einerseits einfacher rudimentärer Formen mündlicher Rede, eines *sermo humilis* – sozusagen eines demütigen menschlichen Stammelns angesichts der Schwierigkeit, göttliche Offenbarung in die defizitäre Sprache des Menschen zu überführen –, zur Beglaubigung der Unmittelbarkeit göttlicher Mitteilung; andererseits greifen sie zu elaborierten Textstrategien, in oft ausgedehnten Texten oder Büchern von Visions- oder Traumberichten. Aus der Dunkelheit der prophetischen Rede und ihrer besonderen Ausdrucksmittel wie ihrer Kompetenz in der Wirklichkeitsdeutung resultiert ihre Nähe zu poetischer Autorschaft, die im Dichter-*vates* der Antike, aber auch in David, Mohammed und anderen Dichter-Propheten sich konkretisiert; sie ermöglichte die vielfältige Fortsetzung des prophetischen Autorschaftsmodells in ästhetisch-dichterischen (Kon-)Texten.

Die Inhalte prophetischen Redens und Schreibens sind vielfältige wie ihre Sprach-, Diskurs- und Gattungsformen; doch sind Hauptthemen und -tendenzen ebenso wie häufige sprachliche Gestaltungen benennbar. Inhaltliche Kernbereiche sind Gerichtsansagen für Verfehlungen, Strafandrohungen, wenn keine Umkehr erfolgt, aber auch Heilsversprechen, Einsichten in den göttlichen Heilsplan, Welt- und Geschichtsdeutungen, Lebensbelehrung, kritische Analyse von Gesellschaft, Kult und Institutionen, Kritik an den Mächtigen oder am Volk, entsprechend der Deutungskompetenz des Propheten über Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, kurz, über Verborgenes, nicht für alle auf der Hand Liegendes.<sup>101</sup>

Prophetischem Zugriff öffnen sich also insbesondere die im Dunkeln liegenden entfernten Zeiten der Vergangenheit und Zukunft: Weltentstehung, Eintritt und Begründungen von Devianzen in einer zuerst vollkommenen Welt (durch Tod und das Böse) sowie Möglichkeiten der Restitution von Welt und Mensch und schließlich Weltende mit Katastrophe und/oder Erneuerung in einen zukünftigen Idealzustand. In den pseudo-clementinischen ‚*Recognitiones*‘ (4. Jh. n. Chr.) besteht Petrus auf der Zuständigkeit der Propheten für das Wissen über den Anfang der Welt gegenüber den nur Vermutungen anstellenden Philosophen: ‚[...] das Vergangene aber und Zukünftige und das Unsichtbare zu wissen [kommt] nur dem prophetischen Vorauswissen [*praescientia*] zu.‘<sup>102</sup>

Eine besondere Verbindung von Literatur und Prophetie sind die seit der Antike bekannte Wiederherstellung oder Erfindung von verlorenen Texten der Tradition: Aus göttlicher Offenbarung werden wiederentdeckte alte Bücher oder durch Inspiration wiederhergestellte verlorene Schriften, wie der Prophet Esdras durch Geisteingießung – ein exemplarischer Fall – die verlorenen Bücher des Alten Testaments restituieren konnte (4. Esdr. 14,21 ff.), neu wirksam. Es ist ein prophetisches Begründungsnarrativ für heilsrelevante

<sup>101</sup> Nach Cassiodor, Gregor u. a. Christel Meier, in diesem Band.

<sup>102</sup> Dazu Christel Meier, „*Respice principium*. Die Bedeutung des Anfangs im prophetischen Werk Hildegards von Bingen“, in *Frühmittelalterliche Studien* 47 (2013), im Druck; Susanne Köbele, in diesem Band, Anm. 17.

Texte, das – Fälschung oder Fiktion – in ernsthaften und später auch spielerischen und satirischen Formen bis weit in die Neuzeit hinein Verwendung fand.<sup>103</sup>

3. Aus den generellen inhaltlichen Aspekten der Prophetenbotschaften ergeben sich Folgerungen für die Funktionen des Propheten im öffentlichen Raum, in verschiedenen Öffentlichkeiten, denen die Botschaft kommuniziert wird. Prophetie unterscheidet sich darin zum Beispiel von der in manchem verwandten Mystik, die zuerst die individuelle Gotteserfahrung und -erkenntnis für den Mystiker selbst sucht. Die Mitteilung ist hier in der Regel ein sekundärer Akt. Die Art der Öffentlichkeit prophetischer Mitteilung ist jeweils sozial-kontextgebunden in den unterschiedlichen historischen Epochen und Situationen. Der Prophet spricht zu seinem Volk, zur Stadt, zur Gemeinde, zum Herrscher, im Heiligtum seines Gottes, zu den Auskunft Erbittenden oder zu einer Lesersozietät; er erhält den Befehl oder die Erlaubnis zur Verbreitung seiner Prophetie in Schriftform, oder er entschließt sich zu einer Selbstermächtigung mit der Publikation eines prophetischen Buchs. Seine Mitteilung vollzieht sich im religiösen oder politischen Raum, oft in beiden zugleich. Mit seiner Vergangenheits- und Gegenwartsanalyse, die eine spezifische Zukunftsperspektive involvieren kann, bezieht er als Berater und Warner, affirmativ-verheißend oder subversiv-mahnend Position und nimmt damit Einfluss auf die religiöse oder politische Zukunftsgestaltung. Die Empfänger der Botschaft reagieren entweder auf eine als Skandalon erfahrene Prophetie mit Unglauben, Ablehnung, ja Verfolgung des Propheten oder mit Respekt und Verehrung, da sie in ihm ein göttliches Charisma oder eine tiefere Einsicht (an)erkennen. Dieses Kommunikationsmodell kann ausgedehnt werden auf politische Propaganda, in der ‚echte‘ Prophetie von nur adaptierten Formen prophetischer Rede nicht mehr recht zu unterscheiden ist.

4. Autorität und Dunkelheit prophetischer Schriften sind die Gründe, weshalb sie oft weit über ihre Entstehungssituation hinaus Wirkung entfalteten, dadurch dass sie mit immer neuen Bedeutungszuweisungen ‚erschlossen‘ wurden. Das trifft nicht nur für die jüdische Tora und das christliche Alte und Neue Testament sowie den Koran in hohem Maß zu – die in ihrer Sinnfülle als unendlich auslegbar beschrieben wurden und so eine infinite Deutungsanstrengung erforderten –, sondern es wurde auch für neue Prophetien beansprucht wie die spätantiken Sibyllen-Oracula, verschiedene Dichterprophetien oder prophetische Exegeten des Mittelalters von Gregor dem Großen bis zu Hildegard von Bingen, Joachim von Fiore und zu den Propheten der frühneuzeitlichen Jahrhunderte. Nicht nur die prophetische Literatur, sondern auch die prophetische Autorschaft erfährt dabei eine Ausweitung auf verwandte Verfasserfigurationen wie Exegeten, Interpreten, Dichter, Wissenschaftler, Philosophen (Weise), für die gleichfalls höhere Eingebung bei der Werkabfassung in Anspruch genommen wird.

---

<sup>103</sup> Dazu Nikolaus Staubach, in diesem Band; ferner in der ‚Autobiographie‘ des Ps.-Ovidius, *De vetula*, hg. v. Paul Klopsch, Leiden 1967.

## II.

Der Band versammelt Beiträge, die die literarische Prophetie-Tradition, so weit möglich, diachron und interkulturell behandeln, indem sie einerseits weiträumig Bezüge dokumentieren oder herstellen zwischen den jüdischen, antiken, islamischen und christlichen Prophetiekonzeptionen, andererseits exemplarisch am jeweiligen historischen Ort die spezifischen Ausprägungen prophetischer Autorschaft beschreiben entsprechend den verschiedenen Bedingungen und Rezeptionskontexten. Dabei werden spezifische Formen literarischer Prophetie in Traditionskontinua und wiederkehrenden Mustern ebenso erkennbar wie Sonderfälle, Modifikationen, Innovationen, Transgressionen, Brüche und Überbietungen, in denen besonders expressiv und klar Möglichkeiten der prophetischen Rede zur Geltung kommen. Frühere übergreifende Publikationen zur Prophetie waren dagegen stärker den ‚Normalformen‘ der prophetischen Tradition gewidmet, denen gegenüber hier ein weiterer Prophetiebegriff zugrunde zu legen war. Die Folge der Beiträge ist annähernd chronologisch: Nach drei Studien zu prophetischen Gründungsbereichen in der jüdischen, islamischen und christlichen Kultur kommen verschiedene Ansätze prophetischer Autorschaft in Mittelalter und Früher Neuzeit zum Zug, ehe die fünf Beiträge zur Moderne sowohl die Persistenz als auch die Polyvalenz des Prophetischen dokumentieren.

Ausgehend von aktuellen Debatten über Plagiat und Autorschaft beleuchtet Eberhard Bons die spezifische Autorfunktion der Propheten im Alten Testament. Den antiken und den biblischen Propheten ist gemeinsam, dass sie kein ‚Urheberrecht‘ an ihrer Botschaft beanspruchen können, doch für die Menschen die einzigen Instanzen darstellen, in denen die göttliche Botschaft Gestalt annimmt. Dabei sind die Prophetenbücher des Alten Testaments nicht allein verschriftete Botschaft, vielmehr geben sie auch Einblick in die Vorstellung, die einzelne Propheten von ihrer Rolle und ihrer Sendung hatten. Am Beispiel von Amos 3,3–8 nimmt der Beitrag eine genaue rhetorische Analyse vor, die eine Überlagerung zweier Sinnebenen vor Augen führt: Das Motiv des durch Gott gewirkten Unheils verbindet sich mit der mitthematisierten Beziehung zwischen Gott und dem Propheten. Tatsächlich erschließt sich der Text erst dann, wenn er nicht nur vorwärts, sondern in einem nächsten Schritt auch rückwärts gelesen wird. In jedem Fall tritt der Prophet hinter der verkündeten Botschaft zurück. Unter Heranziehung weiterer Textstellen aus dem Amos-Buch wird die problematische Grundsituation des biblischen Propheten offenkundig, die darin besteht, dass er einen göttlichen Auftrag erfüllen muss, dem er sich nicht entziehen kann, und Verkünder eines Worts ist, für dessen Glaubwürdigkeit er keine Beweismittel hat.

Hinrich Biesterfeldt erkundet in seinem Beitrag die Darstellung und die Rolle der vorislamischen Propheten im Koran. Propheten werden von Gott eingesetzt, so heißt es im Koran, um die verloren gegangene Einheit der Menschen zu restituieren. Berichtet wird von den jüdischen und christlichen Propheten zumeist im Medium des Gesprächs zwischen Gott und Mohammed. Dabei erscheinen die vorislamischen Propheten als Vorbilder für Mohammed. Die Prophetenfigur Jona hat die Koranexegeten in besonderer

Weise herausgefordert. Am Beispiel der verschiedenen, unzusammenhängenden koranischen Berichte über den Propheten Jona wird deutlich, dass es verfehlt wäre, durch Synthetisierung zu einem historischen ‚Kern‘ der Botschaft gelangen zu wollen; vielmehr muss die Diachronie der Offenbarungen in ihrer Polyvalenz wahrgenommen werden. Während im biblischen Jonabuch der Prophet selbst im Zentrum steht, geht es in den Jona-Stellen des Koran eher um die Hörer/innen der göttlichen Mahnung zur Umkehr und zum Glauben, nämlich zum einen um die Bewohner von Ninive, zum andern um Mohammeds Hörer/innen. Die besondere Aufmerksamkeit des Beitrags gilt den *Qiṣaṣ al-anbiyāʾ*, den ‚Erzählungen über die Propheten‘, einer literarischen Gattung, die sich parallel zur islamischen Koranexegese entwickelt und diese narrativ zu plausibilisieren sucht. Sie porträtieren die Propheten als mahnendes Exempel und versuchen, die Leser mit ihren Geschichten zu erbauen. Dabei besteht die narrative Technik in der Konkretisierung, der Lokalisierung, der Rationalisierung und der Dramatisierung. Die Jona-Figur wird aber auch psychologisiert, familiarisiert und ‚verbürgerlicht‘, um den Erwartungen der Erbauung und Unterhaltung entgegenzukommen.

Einen Überblick über einige Stationen der konzeptionellen Entwicklung mittelalterlichen Prophetie-Verständnisses, wie sie spätantike und mittelalterliche Schriftexegeten für die prophetischen Bücher der Bibel dokumentieren, skizziert der Beitrag von Christel Meier. In theoretischen Reflexionen zum prophetischen Schreiben im Alten Testament erörtern Cassiodor am Psalter und Gregor der Große am Buch Ezechiel Kriterien prophetischer Rede, die sich bei Gregor in der Auslegung zu einer impliziten Poetik der Prophetie verdichten. Wichtigste Merkmale sind der universale Zeitbezug der Prophetie (auf Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft), die doppelte Autorschaft, Dunkelheit und Inkonzinnitäten, die ihre Deutungsbedürftigkeit bedingen, und manches mehr. In der pseudo-dionysischen Tradition erfahren Prophetie und Theologie dann eine Gleichsetzung und zugleich eine prinzipielle Unabgeschlossenheit, nach der dem *propheta theologus* obliegt, die in *symbola* verhüllten göttlichen Offenbarungen den Menschen zu vermitteln, um ihnen die Rückkehr zum Intelligiblen zu weisen. Wenn Hildegard von Bingen als neue Prophetin – wie die Analyse zeigt – zur Autorisierung ihrer eigenen Prophetenrolle auf diese exegetisch-theologischen Traditionen zurückgreift, entwickelt sie sie für sich in einem radikaleren Ansatz weiter, indem sie als Person ganz zurücktritt hinter dem göttlichen Inspirator, so dass ihr als Frau des 12. Jahrhunderts die Möglichkeit zu öffentlicher Lehre mit dem Ziel der Erneuerung der Schriftauslegung sowie der Kirchen- und Zeitkritik eröffnet wird. In einem Ausblick kommt die spätmittelalterliche Prophetieskepsis in Johannes Gersons Anleitung zur ‚Prüfung der Geister‘ zum Zug.

Eine wenig beachtete Sonderform der seit der Antike in der europäischen Literatur reich und vielfältig vertretenen religiösen und profanen Pseudepigraphie behandelt der Beitrag von Nikolaus Staubach. Fiktive Autorzuschreibungen und Quellenangaben, wunderbare Entdeckungs- und Überlieferungsgeschichten sind oft nur schwer in dem breiten Feld zwischen literarischem Spiel und auf unlauteren Vorteil berechneter Fälschung zu verorten. Die *Areopagitica* des Abtes Hilduin von St. Denis, eine mit erfundenen Dokumenten angereicherte Vita seines Klosterpatrons Dionysius lassen allerdings

keinen Zweifel über die Intention des Autors: Durch eine Identifikation mit dem angeblichen Verfasser des pseudo-dionysischen Schriftencorpus soll die Gestalt des ersten Pariser Bischofs Dionysius nobilitiert und damit auch Hilduin als Hüter von Grab und Nachlass des Heiligen aufgewertet werden. Originell ist allerdings die Strategie, mit der Hilduin die Authentizität seiner fiktiven Quellen zu beglaubigen versucht: Neben philologischen Echtheitsargumenten ist es die Berufung auf prophetisch inspiriertes Finderglück, das ihm die Wiedergewinnung verlorener Überlieferung erlaubt hat. Zugrunde liegt ein Prophetiekonzept, das mit der Möglichkeit der Erschließung verborgenen Wissens nicht nur der Zukunft, sondern auch der Gegenwart und Vergangenheit rechnet. Der Prophet Esdras, der die verlorenen Bücher des Gesetzes durch göttliche Inspiration zu rekonstruieren vermochte, wird daher nicht zufällig von Hilduin als Vorbild angeführt. In unmittelbarer Nachfolge Hilduins hat Hinkmar von Reims seine Remigius-Vita verfasst, die sich ganz ähnlich auf fiktive Quellenfunde und das Esdras-Exemplum beruft. Schließlich hat Hinkmar in dem wegen seiner Quellenfiktionen berüchtigten Benediktinerabt Trithemius noch einen späten Gefolgsmann gefunden, der die Forschung durch den scheinbar unerklärlichen Widerspruch von solider Gelehrsamkeit und gewissenloser Fälschung lange vor ein Rätsel stellte.

Aus geschichtswissenschaftlicher Perspektive beleuchtet Sita Steckel den Auftritt Guillaumes de Saint-Amour im Kontext des Pariser Bettelordensstreits 1256 und die von ihm in seinem Kampf als Weltgeistlichem gegen die noch jungen Orden der Franziskaner und der Dominikaner konstruierte Rolle als eines prophetischen Autors. Seine Adaptation prophetischer Autorität wird als komplexe Autorisierungsstrategie interpretiert, die, so die These des Beitrags, Guillaume die Einnahme einer religiös legitimierten Sprecherrolle im politischen Raum erlaubte. Es wird gezeigt, wie Guillaume theologische Exegese als Entsprechung zu alttestamentlicher Prophetie konzipiert und dabei vielfältige rhetorische Mittel bis hin zur Parodie und Inversion zum Einsatz bringt. Herausgearbeitet werden vor dem Hintergrund unterschiedlicher Teilöffentlichkeiten des Streits die kalkulierten kontextabhängigen Strategien der Autorisierung und ihre impliziten Bedeutungsebenen und Mehrfachkodierungen. Guillaume de Saint-Amour wandte sich gegen die joachitische Geschichtstheologie und die mit ihr einhergehende Verlagerung der Deutungshoheit über die Heiligen Schriften von den universitären Theologen zu ‚neuen‘ Offenbarungen und ‚spirituellen Menschen‘. Er selbst maßte sich vor dem Hintergrund der von ihm postulierten Endzeit die Rolle des die Wahrheit verkündenden Propheten und Warners vor ‚falscher‘ Prophetie an und scheute sich nicht, biblische Vorbilder wie Daniel und Jeremias in den Dienst seiner politisch motivierten prophetischen Selbstkonstruktion zu stellen.

Susanne Köbele beschreibt das Phänomen prophetischer Autorschaft als von vielfältigen Spannungen durchzogen: der Spannung von Demut und Exklusivität, von Heiligkeit und Devianz, von Offenbarungsevidenz und Auslegungsbedürftigkeit sowie von Verheißung und Erfüllung. Gleichermäßen kennzeichnend für die prophetische Rede ist das Ineinanderumschlagen von Zeugenschaft und Urheberchaft. Der Beitrag führt vor, wie sich der *sermo propheticus* fortwährend selbst reproduziert und die prophetische Ver-

kündigung nie an ihr Ende kommen kann. Konstitutiv für das sich zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit ereignende prophetische Sprechen ist die Zeitform der ‚vergangenen Zukunft‘. Am Beispiel zweier markanter Beispiele um 1300, der mystischen Predigten Meister Eckharts und Frauenlobs *Marienleich*, wird in textnahen Analysen gezeigt, wie transgressive Sprach- und Autorschaftsdynamiken im Versuch der Vermittlung von Immanenz und Transzendenz das Modell prophetischer Autorschaft an seine Grenzen treiben. Dabei wird eine Vielzahl differenzierter textueller Verfahrensweisen aufgezeigt, bei Meister Eckhard etwa die Aneignung einer *Jesus-propheta-auctoritas*, die paradoxe Immediatisierung der Gottesbeziehung, gleitende Sprecherwechsel, die Generierung von Äquivalenzketten und die Entgrenzung zeitlicher Relationen, bei Frauenlob, der Maria zugleich als Objekt der prophetischen Rede imaginiert und als *propheta* selbst zu Wort kommen lässt, der rasche Wechsel thematischer, bildlicher und klanglicher Responsionen, ebenfalls die Entdifferenzierung der Zeiten, mittels Reimen, Echoklängen und Alliterationen ins Werk gesetzte Differenzierungs- und Identifizierungsbeziehungen zwischen Maria und Gott.

An Walthers von der Vogelweide *Reichston*, insbesondere den Teilen *Kirchenklage* und *Weltklage*, führt der Beitrag von Bruno Quast die „Politisierung eines geistlichen Modells ‚existentieller‘ Autorschaft“, der Ausbildung einer Prophetenrolle für einen Laien-Dichter vor, der mit einer solchen Selbstautorisierung ermahrend Bezug nimmt auf die politische Krise im Reich von 1198: auf das Doppelkönigtum des welfischen und des staufischen Kronprätendenten, Ottos des IV. und Philipps von Schwaben, sowie auf die dadurch verursachten gravierenden reichspolitischen Auflösungserscheinungen in dieser Situation. In prophetischer Selbstermächtigung tritt der Laien-Autor (*Ich sach mit mînen ougen*) mit neuem Autonomieanspruch den kirchlichen und politischen Autoritäten entgegen; er ruft mit Propheten-Gestus zur Umkehr auf, legitimiert seine Kritik und die *conversio*-Mahnung allerdings durch eine religiöse Autorität, das papstkritische Gebet eines Klausners um Gottes helfende Intervention.

Dem Verhältnis von Prophetie und Autorschaft widmet sich Silvia Schmitz aus einer narratologischen Perspektive, indem sie zeigt, wie Vergils *Aeneis* im Hinblick auf das Motiv der Katabasis eine produktive Umschrift von Homers *Odyssee* darstellt und Dantes *Göttliche Komödie* wiederum eine signifikante Umstellung der prophetischen Konstellation in der *Aeneis* vornimmt. Die Tatsache, dass Odysseus trotz der von Teiresias in der Unterwelt empfangenen Prophezeiung hinsichtlich des Gebarens der Freier auf Ithaka seine Heimkehr vergisst, erklärt sie damit, dass Odysseus aus einer quasi-aktorialen Perspektive von der Prophezeiung erzählt und ihr damit sowohl innerepische als auch äußerepische Bedeutung zukommt, insofern der Wissenshorizont des Protagonisten von nun an mit dem der Rezipienten des Epos ineins fällt. Aeneas' ‚episches Vergessen‘ hingegen verweist die augusteische Leserschaft darauf, dass die Weissagung für sie bestimmt ist. Der Erzähler erhält so die Rolle eines Visionärs und Vergil die des (*poeta*) *vates*. Bei Dante wird die Jenseitswanderung zur Handlungsstruktur selbst. Das zum Propheten stilisierte Erzähler-Ich Dantes bezieht seine Legitimation von Gott, wenn es seine groß angelegte Prophetie einer Erneuerung von Kirche und Reich ausbreitet. Prophetie

und Autorschaft werden so aufeinander bezogen, dass der prophetische Zukunftsentwurf der *Göttlichen Komödie* und der fiktionale Selbstentwurf des Autors einander wechselseitig erhellen.

Im Mittelpunkt der Studie von Pia Claudia Doering steht Machiavellis kritische Analyse von Savonarolas Propheten-Rhetorik, die er als scheinhaft und zum politischen Scheitern verurteilt erweist. Dabei werden Handeln und Rhetorik des Bußpredigers von Machiavelli in ein enges Verhältnis zu der politischen Situation in den letzten Jahrzehnten des 15. Jahrhunderts gesetzt, die von einem bis dahin nicht gekannten Ausmaß von Propheten-Auftritten geprägt ist. Mit dem Fall Savonarolas beginnt die politische Karriere Machiavellis. Prophetie ist für Machiavelli eine spezifische Redeweise, die säkulare Autorität begründet. Machiavelli kritisiert die ausufernde Rhetorik des Frater, dem es nicht gelinge, politische Zielsetzungen und private Interessen zu verschleiern. Zwar erkennt Machiavelli die Wirksamkeit der von Savonarola gezeichneten Schreckensbilder an, aber es geht ihm darum, ihre Durchschaubarkeit aufzudecken. Daher legt er den Finger auch auf die fehlende Kohärenz von Savonarolas Vorhersagen, die seine Überzeugungskraft schwäche. Gegenüber dem ‚Modell Savonarola‘, dessen Scheitern er vorführt, preist Machiavelli die prophetische Kraft der Dichter, die die Fähigkeit besitzen, zwischen den Zeiten zu vermitteln. Dank ihrer Dichtergabe und ihrer Verbindung zum Göttlichen vermögen sie aus der Vergangenheit die nationale Zukunft vorherzusagen.

Karin Westerwelle stellt den französischen Dichter Pierre de Ronsard (1524–1585) vor und zeigt, wie er prophetische Rede und Liebesrede kunstvoll miteinander verschränkt. Deutlich wird Ronsards Eingebundenheit in antike Traditionen. Indessen erscheinen die prophetischen Elemente seiner Dichtung in neuen Kontextualisierungen und in rhetorischen Inszenierungen, die transzendente Bezüge außer Kraft setzen und politische *translatio*-Konzepte in Frage stellen. In textnahen Analysen wird vorgeführt, wie sich die *communicatio* mit dem Göttlichen und der Anblick der Geliebten metaphorisch mit der Prophetie überschneiden. Dabei muss man sich vor Augen halten, mit welchem riskanten Wert die Prophetie-Inszenierung im historischen Konfliktfeld der Reformation behaftet war. Ronsard unterläuft die Bestimmung des Prophetischen mit neuen Elementen der Imagination. Er adressiert Cassandra als Geliebte und Prophetin und funktionalisiert die negative Prophetie Cassandras, die nur Schlechtes prophezeit und der nicht geglaubt wird, im Hinblick auf die eigene Autorschaft. So vergleicht er etwa die kreative Situation und die Ich-Ekstase mit dem prophetischen Vorstellungsbild. Vergeblichkeitsfiguren bestimmen nicht nur Cassandras Prophetintum, sondern gleichermaßen das Tun des Dichters. Und wie Cassandra ein negatives Kommunikationsmodell sowie ein negatives Muster der Erfüllung repräsentiert, setzt sich auch das lyrische Sprechen Ronsards von einer teleologisch verfassten prophetischen Zeitlichkeit ab.

Der Beitrag von Bernd Roling befasst sich mit den gelehrten Debatten über außerchristliches Prophetentum, Magie und Schamanismus in der frühen Neuzeit bis in die ersten Dekaden des 18. Jahrhunderts hinein, als Emanuel Swedenborg seinen visionären Makrokosmos entwarf. Er zeichnet nach, wie christliche Schriftsteller jahrhundertlang versuchten, sich einen Reim auf die paganen Offenbarungsphänomene zu machen, waren

‚echte‘ Entrückungserfahrungen doch ein Privileg des Christentums. Bei den Visionen der Heiden konnte nur der Teufel seine Finger im Spiel haben. Trotz namhafter Kritiker hielt man lange Zeit am Glauben an die Wirkungsmacht von Dämonen und gefallenen Engeln fest. Dies gilt auch für das schwedische Imperium, wo man besonders die lappischen Schamanen im Visier hatte, die sich in Werwölfe verwandeln und durch das Verlassen ihres Körpers mit der Welt der Geister Kontakt aufnehmen konnten. Die ethnographische Erschließung der samischen Religion ging mit einer systematischen Auseinandersetzung mit dem Phänomen der Magie im allgemeinen und dem Schamanismus im Besonderen einher. Vor allem das schamanische Trommeln war Anlass der Spekulation. Satanische Paktschlüsse und diabolische Beeinflussung des Vorstellungsvermögens waren probate Argumente, um die Phänomene im Interesse einer nationalen Einigungspolitik im Hinblick auf ein schwedisch-lutherisches Imperium erklären zu können.

Mit bildlichen Darstellungen des Propheten Mohammed bei christlichen Autoren, etwa in Koranübersetzungen und Prophetenviden, befasst sich der Beitrag von Alberto Savio. Aus der Sicht vieler christlicher Autoren, für die Mohammed als der Verfasser des Koran galt, war Mohammed ein ‚falscher Prophet‘. Oft wurde er auch als Gegenspieler Christi, ja sogar als der Antichrist gesehen, in jedem Fall aber als ein Scharlatan, Betrüger und Illusionist. Seine Verstellungs- und Täuschungsstrategie wird in den entsprechenden Porträts mit zur Darstellung gebracht, die Kunst selbst als Medium des Spiels und der Illusion aufgefasst. Als Verstellungskünstler rückt Mohammed in die Nähe der Künstler und Dichter. Im 18. und 19. Jahrhundert setzte eine positive Rezeption Mohammeds ein, die nicht zuletzt durch die Anerkennung der poetischen Qualitäten des Koran bedingt war. Mohammeds Wertschätzung im 19. Jahrhundert ist im Zusammenhang zu sehen mit einer Aufwertung der subjektiven ästhetischen Erfahrung und dem Moment künstlerischer Schöpfung im Verhältnis zur Religion, denen Schleiermachers Begriff der ‚Kunstreligion‘ vorgearbeitet hatte. Mohammed wird so in den Darstellungen und Deutungen des christlichen Europa zu einer Figur, an der das Verhältnis von Kunst und Religion in besonderer Anschaulichkeit reflektiert wird.

Matías Martínez untersucht die prophetische Rede erzähltheoretisch im Spannungsfeld von faktualer und fiktionaler Rede. Ob ein Text als faktualer oder fiktionaler verstanden wird, hängt nicht von textinternen Eigenschaften ab, sondern von einem komplexen Bündel von Relevanzfaktoren. Zwar ist bei fiktionalen Texten auf der realen Kommunikationsebene der referentielle Geltungsanspruch aufgehoben, nicht aber auf der imaginären. Vielmehr zeigt sich Fiktionalität darin, dass der Leser die Behauptungen des Erzählers für zweifellos wahr hält, obwohl dieser sein Wissen nicht rechtfertigt. Von faktualen Äußerungen realer Erzähler unterscheiden sich fiktionale Texte darin, dass sie nicht einfach nur *wahr*, sondern *notwendig wahr* sind. Fiktionale und faktuale Behauptungen stellen konkrete Sachverhalte dar, sie sind in diesem Sinne ‚mimetisch‘. Dennoch, so argumentiert der Beitrag, gibt es Texte, die weder fiktional noch faktual sind. Mit Wittgenstein sind sie als ‚gewiss‘ zu bezeichnen; sie sind nicht begründungsbedürftig. Wie die fiktionale Rede ist die prophetische Rede notwendig wahr; jedoch stellt sie einen Fall faktualer Rede dar, der sich gerade dadurch auszeichnet, dass er in einer durch ein gegebenes Sprachspiel

konstituierten Gemeinschaft nicht im Sinne von Wittgenstein als ‚gewiss‘, sondern als rechtfertigungsbedürftig erachtet wird.

Am Beispiel des Dichter-Propheten Stefan George entwickelt Wolfgang Braungart das Konzept der Kunstreligion und zeichnet es in seinen historischen, bis auf Karl Philipp Moritz' Autonomieästhetik zurückgehenden Filiationen nach. Leben und Werk des für sich eine ‚starke‘ Autorschaft beanspruchenden George werden als Inszenierung begriffen. Zentral für Georges sakramentales Verständnis der Dichtkunst ist die Verwandlung des profanen Worts in die heilige Sprache der Kunst. Georges Ethik der Askese weist darauf hin, dass allein das Amt des Dichters, seine Aufgabe, zählt. Der Artikel, der zahlreiche Gedichte von George heranzieht, macht darauf aufmerksam, dass zum Prophetischen ganz bestimmte Sprechhaltungen gehören, wie etwa Beschimpfung, Warnung, Zürnen, Drohen, Verwerfung, Schmähung, eine Sprache der Feierlichkeit und, durchaus im Unterschied zur prophetischen Tradition, die Entscheidung für das *genus sublime*. Die Rolle des Propheten verbindet sich bei George indessen auch mit anderen Rollenmustern, denen des Melancholikers, des Sich-Opfernden, des Leidenden, des Erlösers und Erziehers. Nicht zuletzt bietet sich dem modernen Dichter die *imago* einer Postfiguration Jesu Christi an. Da prophetische Rede in der Regel auf das Verhältnis von Gegenwart und Zukunft bezogen ist, wird der Dichter-Prophet George auch zum Kulturkritiker und radikalen Mahner. Die Schroffheit seiner poetischen Kulturkritik wird in der Studie mit dem ihr zugrundeliegenden emphatischen Kunstbegriff erklärt, der aber, ganz im Unterschied zur idealistischen Ästhetik, keinen emphatischen Subjektbegriff kennt.

Ausgehend von der in Wissenschaft und Medien ubiquitären Bezeichnung des Medientheoretikers Marshall McLuhan als ‚Prophet‘, der die Medienrealität der Gegenwart vorausgesehen habe, geht der Beitrag von Martina Wagner-Egelhaaf einer Grammatik des Prophetischen in der Moderne nach. McLuhans Prophetenstatus ist eng verbunden mit der Sache, die er vorhergesehen hat, der völligen Immersion des Menschen in seiner medialen Umwelt. Sie begründet ein quasi-religiöses Medienapriori, das eine Erlösung von der durch Rationalität geprägten Schriftkultur verspricht. In Thomas Manns früher Erzählung *Beim Propheten* nimmt diese Grammatik des Prophetischen literarische Gestalt an. Wie bei McLuhan ist auch bei Mann der rhetorische Gestus des Propheten durch ein groteskes Nebeneinander des Heterogenen gekennzeichnet. Dabei ist der Prophet in Manns Erzählung selbst eine Figuration des Mediums, das in der Abwesenheit anwesend und in der Anwesenheit abwesend ist. Er ist aber auch eine Autor-Figur, über die sich die Autorschaft des bürgerlichen Schriftstellers reflektiert. Ob der Prophet tatsächlich in der Lage ist, die Zukunft vorherzusagen, erweist sich immer erst im Rückblick. McLuhan hat dies in das Bild des Blicks in den Rückspiegel gefasst, in dem man, nach vorne schauend, von der Vergangenheit überholt wird. Dieses Prinzip der metaleptischen Zeitverschränkung kommt im Verhältnis von Thomas Manns Roman *Dr. Faustus*, in dem der Prophet Daniel als Dichterfigur im prophetischen Kontext wiederkehrt, und der Erzählung *Beim Propheten* zum Tragen, insofern als der spätere Roman in die frühere Erzählung ein historisches Wissen einträgt, das den bürgerlichen Schriftsteller retrospektiv zum Propheten macht. Die Figur des Propheten Daniel stellt daher nicht nur einen Propheten dar, son-

dern wird im Rahmen der Werkbiographie des Autors Thomas Mann zum exponierten Reflexionsmedium bürgerlicher Autorschaft.

Uwe Johnsons Erzählung *Jonas zum Beispiel* von 1957 steht im Fokus des Beitrags von Matthias Schaffrick. Die Analyse geht der Frage nach, warum sich Johnson, dessen Name eine auffallende Lautähnlichkeit mit Jonas hat, Ende der 50er-Jahre mit dem alttestamentlichen Propheten auseinandersetzt. Die Erzählung eröffnet einen weiten Interpretationsspielraum, um den Autor und den Propheten miteinander ins Verhältnis setzen zu können. Allerdings begreift Johnson den Autor keinesfalls als Propheten. Hat die Forschung Johnsons Erzählung bereits als poetologischen Selbstverständigungstext interpretiert, legt Matthias Schaffrick weitere intertextuelle Bedeutungsdimensionen des Texts frei, indem er sich dem biblischen Buch Jona, das in der Prophetieforschung als das am meisten literarisierte gilt, näherhin widmet und zeigt, welche Rolle dem Moment der Erzählung in der Jona-Geschichte zukommt. Da das Prophetische bei Jona in der Erzählung liegt, stellt das biblische Buch für Johnson eine Reflexionsfolie für die eigene Erzählpoetik dar. Mit Ernst Blochs Prophetiekonzept und den Jona-Bezügen in Melvilles *Moby Dick* kann die These bekräftigt werden, dass auch Johnson das Prophetische als Erzählmodus fasst. Die ‚Wahrheit‘ liegt in Johnsons *Jonas zum Beispiel*, aber auch in seinen späteren Texten, nicht in dem, was gesagt wird, sondern in den Möglichkeiten des Erzählens selbst, das sich proleptisch in die Zukunft zu richten vermag, Freiheit und Vorbestimmung des Menschen als Motivierungen der Erzählhandlung begreift und sowohl mythisch-final als auch kausal vorgehen kann.

Christian Sieg widmet sich in seinem Beitrag Günter Grass und dem Autorschaftsmodell der Prophetie in der Literatur der 1980er-Jahre, in denen zahlreiche Autorinnen und Autoren eine Weltuntergangsrhetorik wählten und die Apokalypse zum oft gestalteten künstlerischen Thema wurde. Der Beitrag zeigt den Zusammenhang dieser künstlerisch-literarischen Tendenz mit dem politischen Diskurs der Zeit auf, insbesondere mit den Anliegen der Friedensbewegung, für die das atomare Wettrüsten, die Zerstörung der Umwelt, die Überbevölkerung der Erde zu Motiven des politischen Protests wurden. Indem sich auch Grass zum Apokalyptiker stilisierte, scheinen sich Widersprüche zum bisher verfolgten aufklärerischen Paradigma und den vormaligen politischen Einsprüchen des Autors aufzutun. Im Roman *Die Rättin* von 1986 rollt Grass all jene gesellschaftlichen Probleme der Gegenwart auf, die dazu angetan sind, den aufklärerischen Glauben an die Vernunft in Frage stellen. Das apokalyptische Szenario der Rättin erscheint als überzeugender als die der Aufklärung verpflichteten Positionen des Erzählers. Bemerkenswert ist die Art und Weise, in der Grass die im Rahmen der Fiktion vertretenen Positionen der Rättin in Paratexten zum Roman den fiktionalen Kontext überschreiten lässt und sich selbst als prophetisches Medium inszeniert, das auf die Stimme des von ihm geschaffenen Werks hört. Das literarische Werk selbst erscheint so als Frühwarnsystem. Folgt der Roman *Die Rättin* einem auf die Zukunft gerichteten Gestus gegenüber den früheren, mit Fragen der Vergangenheitsverarbeitung beschäftigten Texten des Autors, werden in der auktorialen Selbststilisierung solche Brüche übergangen, um den Eindruck einer ungebrochenen Kontinuität des schriftstellerischen Engagements hervorzurufen.