

BONNER AKADEMISCHE REDEN

19

Amt und Berufung im Alten Testament

R e d e

zum Antritt des Rektorats
der Rheinischen Friedrich Wilhelms-Universität
zu Bonn

am 9. November 1957

gehalten von

D. M A R T I N N O T H
ord. Professor der evangelischen Theologie

1958

PETER HANSTEIN VERLAG GMBH BONN

Amt und Berufung im Alten Testament

Die Spannung zwischen Tradition und Inspiration, zwischen dem Beharrenden und dem Spontanen, zwischen Institution und Unmittelbarkeit, zwischen dem Hergebrachten und dem schöpferisch Neuen durchzieht die ganze Geschichte der Menschheit. Auf beiden Seiten liegen Gefahren, wenn sie einseitig in den Vordergrund treten: auf der Seite der Tradition die Gefahr der Erstarrung und des leblosen Leerlaufs, auf der Seite der Inspiration die Gefahr des Abgleitens ins Haltlose und Phantastisch-Schwärmerische. Speziell die Geschichte der religiösen Gemeinschaften in aller Welt kennt das Nebeneinander und Widereinander von geheiligter Ordnung und unvermittelter Gotteserfahrung, von Amt und Berufung¹⁾. In der Geschichte des Christentums hat dieses komplexe Verhältnis vor allem zur Zeit der alten Kirche eine Rolle gespielt²⁾. Es ist auch schon im Alten Testament da und soll für diesen Bereich im Folgenden an einigen wichtigen Punkten aufgezeigt werden.

Das Alte Testament kennt ebenso wenig wie die altorientalische Welt, aus der es stammt, einen eindeutigen und klar definierten Begriff von „Amt“. Es gibt kein Wort in den in Betracht kommenden Sprachen, das genau das bezeichnete, was wir unter „Amt“ verstehen. Wohl aber gibt es in der Welt des Alten Testaments, die längst über das Stadium ursprünglichster und einfachster Gemeinschafts-

formen hinausgewachsen war, bestimmte Funktionen, die dauernd durch einzelne dazu bestellte Personen wahrgenommen wurden im Dienste einer Gruppe oder Gemeinschaft oder auch eines Höhergestellten. In diesen Fällen kann von „Ämtern“ gesprochen werden, auch ohne eine genaue Fixierung des Begriffs „Amt“. Nun waren im alten Orient — und das gilt in besonderer Weise für das Alte Testament — die Sphären des Sakralen und des Profanen, des Geistlichen und des Weltlichen, des Göttlichen und des Menschlichen nicht voneinander geschieden. Eine Eigengesetzlichkeit „weltlicher“ Einrichtungen und Ämter konnte grundsätzlich nicht bestehen. Zumal der alttestamentliche Glaube kennt keine Ordnung und kein Geschehen auf Erden ohne Gott als Urheber der irdischen Gegebenheiten und als Herrn ihrer Geschichte; seines unmittelbaren und überraschenden Handelns mußte man ständig gewärtig sein. Eine Unmittelbarkeit des göttlichen Einwirkens könnte man nun vor allem bei demjenigen Amt erwarten, das es speziell mit dem Verkehr zwischen Gott und Mensch, mit dem gottesdienstlichen, kultischen Wesen zu tun hat, bei dem Amt des Priesters. Gerade hier aber fehlt es nach der alttestamentlichen Überlieferung völlig an einer solchen Unmittelbarkeit; das alttestamentliche Priestertum ist ganz ohne jeden charismatischen Einschlag³⁾. In der älteren, sogenannten vorexilischen Literatur — und diese muß zunächst in das Auge gefaßt werden — ist überhaupt nicht sehr viel von Priestern die Rede; und wo Priester erwähnt werden, da treten sie schlicht auf als Personen, die an bestimmten Heiligtümern mit der Vornahme kultischer Handlungen und wohl auch mit der Obhut über den heiligen Bereich und über das, was in ihm vorgeht, beauftragt sind, und zwar seitens desjenigen, dem das betreffende Heiligtum gehört, sei es eine Gemeinschaft oder ein einzelner. Für die älteste Zeit war das Vorhandensein von Priestern für die Durchführung kultischer Begehungen nicht einmal

unentbehrlich; denn allen vollberechtigten Israeliten, besonders dem pater familias, stand das Recht zu, Opferhandlungen u. dgl. vorzunehmen. Aber mit der Ausbildung und Konsolidierung des kultischen Wesens im palästinischen Kulturlande wurde es üblich, daß vor allem an den wichtigeren und größeren Heiligtümern Priester angestellt waren und daß das Priesteramt, wie es auch bei anderen speziellen Tätigkeiten der Fall zu sein pflegte, in ein und derselben Familie verblieb, also erblich wurde⁴). Besondere Voraussetzungen für die Übernahme und Ausübung des Priesteramtes waren offenbar nicht erforderlich, außer etwa körperlicher Unversehrtheit und kultisch-ritueller Reinheit⁵). So konnte beispielsweise ein Mann, der auf seinem eigenen Grund und Boden ein privates Heiligtum einrichtete und ausstattete, einen seiner Söhne als Priester in diesem Heiligtum einsetzen (Ri. 17, 5), und auf einer höheren Ebene konnte später David im königlichen Heiligtum in Jerusalem seine Söhne zu Priestern bestellen (2. Sam. 8, 18 b). Nicht einmal ein besonderer Akt der Amtsübertragung ist der älteren alttestamentlichen Überlieferung hinsichtlich des Priesters bekannt; denn die feststehende Redewendung, die im Alten Testament von den ältesten bis in die jüngsten Zeiten als terminus technicus für die Einsetzung eines Priesters gebraucht wird, bezeichnet offensichtlich nicht eine Weihehandlung. Diese Redewendung lautet: „die Hand füllen“⁶). Womit wird die „Hand“ des anzustellenden Priesters „gefüllt“? Die Redewendung kommt unabhängig von ihrem Gebrauch für die Priesterbestellung im Alten Testament sonst kaum und jedenfalls nicht in einem für die Erklärung dieses Gebrauchs ergiebigen Zusammenhang vor⁷). Es ist die Frage, ob sie noch in einem konkreten Sinne⁸) oder aber in irgend einer übertragenen Bedeutung zu verstehen ist. Sucht man, da es an alttestamentlichem Vergleichsmaterial fehlt, in der altorientalischen Umwelt des Alten Testaments nach Möglich-

keiten einer Ableitung und Erklärung dieser offenbar alten und vielleicht aus vorisraelitischer Tradition übernommenen Redewendung, so stellt sich heraus, daß bisher nur an einer Stelle der Begriff „Handfüllung“ nachzuweisen ist, und zwar in den neu gefundenen Keilschrifttexten aus Mari am mittleren Euphrat, die aus der Zeit um 1700 v. Chr. stammen; und es fällt schwer, diesen Sachverhalt für einen Zufall zu halten, da in den verschiedensten Punkten sich bereits formale und inhaltliche Beziehungen zwischen den Mari-Texten und dem Alten Testament, besonders der frühen alttestamentlichen Überlieferung, haben nachweisen lassen, so daß man annehmen muß, daß zwischen der Herrschaft von Mari und den Anfängen Israels geschichtliche Beziehungen bestanden haben, die freilich noch sehr unübersichtlich sind. In den Mari-Texten kommt nun der Ausdruck „Handfüllung“ gleichfalls als ein terminus technicus vor, allerdings auf einem völlig anderen Gebiet. Er bezeichnet hier den anscheinend genau bestimmten Anteil an der Kriegsbeute, der den Offizieren oder einer bestimmten Kategorie von Offizieren zusteht⁹). Danach scheint mit „Handfüllung“ gemeint zu sein die Zuweisung eines Anteils am Ertrag einer bestimmten Tätigkeit, und zwar als Entgelt für die Ausübung dieser Tätigkeit. Eine Anwendung dieses Ausdrucks auf die priesterliche Tätigkeit lag nahe; denn der Priester pflegte, wie im Alten Testament an zahlreichen Stellen gesagt wird, einen bestimmten Anteil an den im Heiligtum dargebrachten Opfern zu erhalten. So wird man denn die „Handfüllung“ beim alttestamentlichen Priester ganz einfach im Sinne der Zusage bestimmter Opferanteile bei seiner Bestellung verstehen müssen. Ob man auf die Dauer diesen ursprünglichen noch ziemlich konkreten Sinn der „Handfüllung“ festgehalten oder mit der Zeit den Ausdruck nur noch als unverstandenen terminus technicus beibehalten oder in irgend einem übertragenen Sinne sich gedeutet hat,

das ist im einzelnen nicht mehr genau zu ermitteln¹⁰). Jedenfalls weiß die ältere Überlieferung nichts anderes zu berichten, als daß ein Priester gegen ein bestimmtes Entgelt angestellt wird von demjenigen, der ein Heiligtum besitzt. Die offenbar sehr frühe Erzählung in Ri. 17. 18, die zugleich die ausführlichste Mitteilung über die Bestellung eines Priesters enthält, die es im Alten Testament überhaupt gibt, gebraucht in diesem Zusammenhang an einer Stelle noch ein sehr bezeichnendes Wort, indem sie sagt, der Priester werde „gemietet“ (Ri. 18, 4). Dieses Wort wird sonst verwendet beim Lohnarbeiter, den man gegen einen verabredeten Lohn in Dienst nimmt. Von einer Abrede wird denn auch in Ri. 17, 10 ausdrücklich berichtet; um einen Mann als Priester zu gewinnen, bietet der Besitzer des Heiligtums noch Zuwendungen in Geld und Sachwerten¹¹) an, die — wohl abgesehen von der selbstverständlichen „Handfüllung“ — dem ins Auge gefaßten Priester zuteil werden sollen. Eine bestimmte Würde freilich wird dem Priester mit seiner Anstellung zugleich auch gegeben. Er wird zum „Vater“ (so Ri. 17, 10) und vielleicht auch mit diesem Titel angeredet; und das gilt auch, wenn es sich wie in Ri. 17. 18 um einen jungen Mann handelt. Das ist doch wohl damit zu erklären, daß der Priester eine Aufgabe wahrnimmt, die ursprünglich Sache des pater familias gewesen war¹²).

Aus alledem ergibt sich ein Bild vom ältesten Priestertum in Israel, das nicht erheblich verschieden ist von dem Bild, das man von den Anfängen des Priestertums in anderen altorientalischen Religionen aus den vorhandenen Quellen gewinnen kann¹³).

Was nun aber auffällt, ist dies, daß über diese Anfänge hinaus das Priestertum auf dem Boden des alttestamentlichen Glaubens sich nicht so hat entfalten und differenzieren können, wie es in den ausgesprochenen Kultreligionen der Fall war. Der alttestamentliche Gottesdienst

kennt — wenigstens legitimer Weise — kein Gottesbild, das zu pflegen gewesen wäre. Das Vorzeichen- und Beschwörungswesen, dessen Verwaltung anderwärts den Priesterschaften oblag, war dem alttestamentlichen Glauben fremd. Zwar kennt die frühe alttestamentliche Überlieferung ein Orakelgeben des Priesters; das technische Losorakel der im Alten Testament sogenannten „Urim und Tummim“ war in den Händen von Priestern. Aber diese Seite der priesterlichen Tätigkeit ist — weit entfernt davon, allmählich ausgebaut zu werden — mit der Zeit eher verkümmert¹⁴). Damit hängt auch zusammen, daß ganz im Unterschied zu den zeitweise und stellenweise sehr mächtigen und einflußreichen Priesterschaften in der Umwelt des Alten Testaments im alten Israel Priester kaum je eine wesentliche geschichtliche oder gar politische Rolle gespielt haben. Das einzige Beispiel ist das entscheidende Handeln des Jerusalemer Priesters Jojada beim Sturz der Königin Athalja, die nach dem Tode ihres Sohnes, des Königs Ahasja, den Davididenthron in Jerusalem usurpiert hatte, und bei der gleichzeitigen Einsetzung des legitimen Thronerben Joas. In diesem Falle hatte der Priester eine besondere Veranlassung zum Eingreifen, da Athalja als Frau und als nicht aus dem Davidshause stammend für das Jerusalemer Heiligtum, über das sie als Königin gebot, untragbar erscheinen mußte.

Das alttestamentliche Priestertum hatte seine begrenzten Aufgaben innerhalb des kultischen Dienstes an den Heiligtümern. Dazu gehörte auch das Handhaben des schon erwähnten alten Losorakels der „Urim und Tummim“; dazu gehörte vor allem auch das Erteilen von Auskünften und Weisungen in kultisch-rituellen Angelegenheiten, das zunächst wohl meist auf Anfragen seitens der Teilnehmer an kultischen Handlungen hin erfolgte¹⁵). Diese schlichte Rolle des Priesters dürfte zusammen mit dem Grundbestand des kultischen Gottesdienstes überhaupt aus der Zeit der älte-

sten, noch vorkanaanäischen Anfänge Israels stammen. Dafür spricht positiv der Zusammenhang der festgeprägten technischen Redewendung für die Priesterbestellung mit der Sprache der Mari-Texte, der geschichtlich nur im Bereich der für uns dunklen Ursprünge Israels vorstellbar ist.

Für die ältere Geschichte des alttestamentlichen Priestertums ist der hier nicht im einzelnen zu behandelnde Vorgang des Eindringens der Leviten in die Priesterschaften von Bedeutung gewesen. Dieser Vorgang ist vor allem deswegen schwer erklärbar, weil nicht sicher zu sagen ist, was die Leviten von Hause aus gewesen sind. Aus der alten Erzählung von Ri. 17. 18 geht hervor, daß man schon sehr früh einen Leviten als Priester vor anderen bevorzugte. Dann haben die Leviten gegen offenbar vorhandene Widerstände das Priesteramt oder wenigstens bestimmte priesterliche Funktionen für sich allein beansprucht¹⁶⁾, und schließlich haben sie, wie das deuteronomische Gesetz zeigt, den Anspruch auf alleinige Ausübung des gesamten Priesteramtes siegreich durchgesetzt. An Bedeutung und Aufgaben des Priesteramtes als solchen aber hat dieser Vorgang anscheinend nichts Wesentliches geändert.

Ein bedeutsamer Wandel aber trat für das Priestertum mit dem Wegfall des Königtums in Israel und besonders mit dem Ende der Königsherrschaft der Davididen in Jerusalem ein. Damit erlangte die Priesterschaft und speziell der oberste Priester des Jerusalemer Heiligtums eine Bedeutung, wie sie vorher noch nicht gegeben gewesen war. Infolge der sogenannten Kultusreform des spätjudäischen Königs Josia auf Grund des deuteronomischen Gesetzes war der ursprünglich königliche Tempel in Jerusalem nach der Beseitigung der übrigen Heiligtümer im Lande das einzige noch legitime Heiligtum; und die Stellung des ersten Priesters dieses Heiligtums, auf den nunmehr offenbar ein Teil der kultischen Funktionen des Königs überging, wurde anders als in der Zeit, da die Jerusalemer Priester noch An-

gestellte im königlichen Heiligtum gewesen waren. Er wurde zum „Hohenpriester“. Es ist längst erkannt, daß die Tracht des Hohenpriesters der sogenannten nachexilischen Zeit, wie sie im einzelnen in Ex. 28 und 39 beschrieben wird, einige Stücke enthält, die offenbar vom Königsornat herkommen. Das gilt zunächst vor allem für die Kopfbedeckung. Der Kopfbund besonderer Art, den der Hohepriester zu tragen hat, wird mit einem speziellen Wort (*mišnāpät*) bezeichnet, das außerhalb der Beschreibung der hohenpriesterlichen Kleidung im Alten Testament nur noch in Ez. 21, 31 vorkommt, und zwar zur Bezeichnung eines so wesentlichen Teiles des Ornaments des „Fürsten“, d. h. des jüdischen Königs, daß mit seiner Entfernung die Amtssetzung vollzogen ist. Ähnliches gilt für die „Blume“, die der Hohepriester vorn an dem Kopfbund trägt; sie gilt als lebenspendendes und damit zugleich unheilabwehrendes Abzeichen¹⁷⁾ und wird in älterer Zeit vom König getragen, und zwar als ein so wichtiges Stück, daß in 2. Kön. 11, 12 das Überreichen dieser „Blume“ bei einer Königseinssetzung ausdrücklich erwähnt wird¹⁸⁾. In diesen Sachzusammenhang gehört wahrscheinlich weiter das sogenannte Brustschild des Hohenpriesters. Es wird zwar beschrieben als eine Tasche, in der der Hohepriester auf seiner Brust die Lose der „Urim und Tummim“ tragen soll, die in dieser späten Zeit gar nicht mehr verwandt werden, sondern nur noch ein altes Traditionsstück priesterlicher Ausstattung darstellen. Aus dieser Zweckbestimmung allein aber erklärt sich weder die rechteckige Form dieser Tasche noch auch ihre Besetzung mit zwölf in Reihen angeordneten Edelsteinen. Das Ganze ist ein *mixtum compositum*, und zu seinen Ursprüngen gehört offenbar auch das Bild eines königlichen Brustschmuckes, wie er als ein rechteckiges und mit Edelsteinen besetztes Pektorale wenigstens in einem Beispiel für die Königsausstattung im vorisraelitischen Syrien-Palästina bezeugt und dann vermutlich auch von israelitischen

Königen getragen worden ist¹⁹). Wie deutlich und auch noch in ziemlich später Zeit bewußt das königliche Element in der hohenpriesterlichen Kleidung war, zeigt ein sehr auffälliger Tatbestand. Auf den berühmt gewordenen Wandmalereien der jüdischen Synagoge von Dura-Europos am mittleren Euphrat ist an einer Stelle Aaron als Hoherpriester dargestellt; die Beischrift seines Namens läßt keinen Zweifel an dieser Identifikation²⁰). Die Tracht, in der er abgebildet ist, entspricht in keiner Weise der Beschreibung der hohenpriesterlichen Kleidung im Alten Testament²¹); es handelt sich vielmehr offenkundig um die iranische Königstracht²²). Die Tradition, daß dem alttestamentlichen Hohenpriester Königstracht zukomme, war danach noch im Anfang des 3. nachchristlichen Jahrhunderts im Judentum so fest verwurzelt, daß man im Rahmen von Darstellungen aus der alttestamentlichen Geschichte — um solche geht es in den Wandmalereien der Synagoge von Dura-Europos — den Hohenpriester anachronistisch so kleidete, wie in der betreffenden Zeit und an dem betreffenden Ort ein König gekleidet zu sein pflegte²³). Dura-Europos gehörte damals zum parthischen Herrschafts- und Kulturbereich; und danach stellte man sich den alttestamentlichen Hohenpriester vor ohne Rücksicht auf die im Alten Testament gegebene Schilderung seines Ornats. Es war dann nur sachgemäß, daß die königlichen Insignien allein dem jeweils e i n e n nachexilischen Hohenpriester zugehörten. Die Tracht der übrigen Priester wird in Ex. 28 und 39 gesondert kurz beschrieben; sie ist sehr viel einfacher, und ihr fehlen vor allem alle diejenigen Elemente, die vom Königsornat herkommen. Denn die königliche Tradition im Kultus konnte nach dem Wegfall des Königtums natürlich nur der jeweiligen e i n e oberste Priester repräsentieren.

Nun gehört aber zum Weiterleben der Königstradition im nachexilischen Hohenpriesteramt noch ein wichtiges Stück, nämlich die Salbung bei der Amtsübertragung. Daß der Akt

der Salbung erst vom Königtum auf das Hohepriestertum übergegangen ist, dafür spricht zunächst der einfache Tatbestand, daß in der alttestamentlichen Überlieferung für die ältere Zeit nur von der Salbung von Königen, nicht hingegen von Priestern die Rede ist und daß die Salbung dann erst beim nachexilischen Hohenpriester auftaucht. Dafür spricht weiter der Umstand, daß die Salbung zunächst nur für den Hohenpriester vorgesehen gewesen ist, nicht auch für die übrigen Priester, die erst später im Zug einer „Demokratisierung“ mit einbezogen wurden in den Kreis der gesalbten Priester. Es handelte sich also bei der Salbung nicht um einen von Hause aus zum Priesteramt als solchem gehörigen Akt; denn dann hätten alle Priester gesalbt werden müssen. Vielmehr gehörte die Salbung anfangs nur zu der königlichen Sonderstellung des nachexilischen Hohenpriesters²⁴). Damit aber tritt die Frage nach dem Wesen und der Bedeutung des Königsamtes im Alten Testament in den Gesichtskreis.

Mit dem Königtum ist in der alttestamentlichen Überlieferung sofort auch die Salbung da. Sogleich bei den ersten Königen, Saul, David, Salomo, ist von der Salbung zum König die Rede, so als wäre das ganz selbstverständlich. Es ist aber gar nicht so selbstverständlich. Denn nach dem, was wir wissen, sind weder in Ägypten noch im Zweistromlande die Könige gesalbt worden²⁵). Was bedeutet die Salbung und woher kommt sie? Das ist eine nicht ganz müßige Frage, wenn man bedenkt, daß von dem gesalbten König des Alten Testaments das Wort Messias und damit — in griechischer Übersetzung — das Wort Christus herkommt, daß mithin unser Christenname auf den Brauch der Königssalbung zurückgeht. Das hebräische Wort für „salben“ ist allgemein semitischer Herkunft und bedeutet ursprünglich „einreiben, bestreichen“. In dieser Grundbedeutung kommt es vereinzelt auch noch im Alten Testament vor. Im sakralen Sinne ist es anschei-

nend schon dem vorisraelitischen Syrien-Palästina bekannt gewesen. In einem der ugaritischen Texte ist vielleicht davon die Rede — sei es im eigentlichen oder im übertragenen Sinne —, daß ein Kultgegenstand gesalbt wird; und auch das Alte Testament kennt ja die Salbung von kultischen Objekten, die damit geweiht werden²⁶). Dabei wird dann auch gelegentlich ausdrücklich gesagt, daß die Salbung so vorgenommen wird, daß man Öl über den zu weihenden Gegenstand gießt²⁷). Und in dieser Weise geschieht auch die Salbung des Königs. Aus einem als Gefäß gebrauchten Horn wird Öl auf das Haupt gegossen. Diese Art der Königssalbung ist zwar, wie gesagt, nicht dem ganzen alten Orient, wohl aber doch bereits dem vorisraelitischen Syrien-Palästina bekannt gewesen. In einem der Amarna-Briefe heißt es, daß der Pharao Thutmose III. als der Oberherrscher im 15. vorchristlichen Jahrhundert in Nordsyrien jemanden „in die Königsherrschaft eingesetzt“ habe und „Öl auf sein Haupt habe tun lassen“²⁸), wobei er also einem nicht ägyptischen, sondern in Syrien-Palästina üblichen Brauch folgte. Wenn im spätbronzezeitlichen Syrien-Palästina ein solcher Brauch existiert hat, der weder in Ägypten noch im Zweistromland nachweisbar ist, so wird man im Hinblick auf die allgemeine geschichtliche Situation geneigt sein, seine Herkunft im hurritischen oder hethitischen Bereich zu suchen, wenn man nicht annehmen will, daß er in Syrien-Palästina spontan entstanden ist. In der Tat gibt es nun wenigstens ein Zeugnis dafür, daß die Salbung zum König bei den Hethitern bekannt war²⁹). Bis zu diesem Punkte läßt sich nach dem gegenwärtigen Stand der Kenntnisse die Königssalbung geschichtlich zurückverfolgen. Die Bedeutung dieses Aktes ist nicht eben problematisch. Im Öl ist nach altorientalischer Auffassung Lebenskraft enthalten; es ist „Lebensöl“³⁰). Diese göttliche Lebenskraft wird bei der Salbung übertragen. Der Gesalbte wird mit zusätzlicher Lebensenergie ausgestattet und da-

mit auf die Dauer über den Kreis der übrigen Menschen hinaus begabt und aus ihm ausgesondert. Die Angaben über die Salbung des Hohenpriesters erklären stereotyp die Wirkung der Salbung als ein „Heiligmachen, Heiligen“, d. h. als eine Erhöhung über den alltäglich-profanan Bereich. In diesen späten Aussagen ist die ursprüngliche Bedeutung der Salbung zweifellos noch sachgemäß verstanden, wie sie zunächst für den König galt. Schon die alten Erzählungen über die Anfänge des Königtums in Israel erklären den Gesalbten als solchen für unantastbar³¹). Es handelt sich bei der Salbung also um eine Amtsweihe, die den Amtsträger bei seiner Einsetzung mit einer gesteigerten Potenz ausstattet. Als das Königtum in Israel aufkam, wurde die Salbung aus der vorisraelitischen syrisch-palästinischen Königstradition übernommen. Das Fehlen der Königssalbung in weiten Bereichen des alten Orients erklärt sich vielleicht daraus, daß sie überall da nicht am Platze war, wo das Königtum an sich als göttlich galt; ein von Natur göttlicher König bedarf der Weihe durch eine Salbung nicht mehr. In jedem Falle gehörte die Salbung in Syrien-Palästina und dann auch in Israel zu der gegebenen und geprägten Institution des Königtums, und von da ist sie später auf den nachexilischen Hohenpriester übergegangen und schließlich auf die Priesterschaft im ganzen ausgedehnt worden.

Nun hat aber das Königtum in Israel noch eine andere Seite gehabt, von der, so viel zu erkennen ist, nichts in der späteren Auffassung vom Hohenpriester weiterlebt. Sie liegt in der unmittelbaren göttlichen Berufung des jeweiligen Königs. In der komplexen Erscheinung des Königtums in Israel stehen Amt und Berufung von Anfang an unausgeglichen nebeneinander³²). Der Weg des späteren ersten Königs, Saul, begann nach 1. Sam. 11 damit, daß einmal, als Saul nicht mehr war als ein Ackerbauer wie andere Israeliten auch, in einer Situation äußerer Bedrängnis

Israels, plötzlich der „Geist Gottes über ihn kam“, so daß er sich, dadurch inspiriert, an die Spitze des kriegerischen Aufgebots der israelitischen Stämme setzte und es zu einem schnellen Sieg führte. Daraufhin erst erhoben ihn die Stämme zu ihrem ersten König. Eine etwas jüngere Überlieferung fügt hinzu, daß dem allen bereits eine insgeheim erfolgte unmittelbare Berufung Sauls zum künftigen König durch ein von Gott autorisiertes Prophetenwort Samuels vorausgegangen war (1. Sam. 9, 1—10, 16), wobei Saul von Samuel schon gesalbt wurde. Wie sehr der „Geist“ Gottes, d. h. die unmittelbare Einwirkung Gottes, nach dieser Auffassung zum Königtum gehörte, zeigt der Anfang der Davidsüberlieferung, nach der das Ende der Königsherrschaft Sauls damit besiegelt war, daß dieser „Geist“ dem Saul entzogen wurde (1. Sam. 16, 14). Die unmittelbare Berufung gilt aber nicht nur für den ersten Anfang des Königtums in Israel. Der erste König des späteren selbständigen Staates Israel nach dem Tode Salomos, Jerobeam, wird durch ein Wort des Propheten Ahia persönlich berufen (1. Kön. 11, 29 ff.); und speziell im Staate Israel ist die Auffassung lebendig geblieben, daß grundsätzlich nur der persönlich Berufene legitimer Weise König sein könne. Durch ein Prophetenwort wurde der König Baesa von Israel berufen, durch ein Prophetenwort wurde ihm dann aber die Berufung wieder genommen und damit seinem und seines Hauses Königtum ein Ende gemacht (1. Kön. 16, 1—4). Ein im Namen Gottes unmittelbar zugesprochenes Prophetenwort brachte Jehu auf den Thron des Staates Israel (2. Kön. 9, 1 ff.). Noch kurz vor dem Ende des Staates Israel hat der Prophet Hosea ausgesprochen, daß die Einsetzung in das Königsamt unmittelbar von Gott ausgehen müsse und daß es ein Zeichen völligen Verfalls sei, wenn dem nicht mehr so ist (Hos. 8, 4). Demgegenüber hat sich freilich immer wieder die Tendenz zum Institutionellen und Beharrenden, die mit einem Amt

wie dem Königsamt gegeben ist, Geltung verschafft. Die einmal persönlich Berufenen haben Dynastien gegründet, und das Königtum ist dann eine Zeitlang auf dem Wege der Erbfolge ohne individuelle Berufung weitergegeben worden. Das gilt vor allem für den Staat Juda, in dem das Haus Davids vom Anfang bis zum Ende den Königsthron innegehabt hat. Aber auch hier ist eine Berufung als Voraussetzung für das Königsamt grundlegend gewesen, nur daß mit David zugleich seine ganze Dynastie als berufen galt. Durch ein David persönlich zuteil gewordenes Prophetenwort ist nicht nur er selbst, sondern darüber hinaus die ganze Reihe seiner Nachfolger unmittelbar von Gott mit dem Königtum betraut worden (2. Sam. 7).

Wie ist es zu dieser Uneinheitlichkeit im Wesen des Königtums auf dem Boden Israels gekommen, in deren Folge das Königtum besonders im Staate Israel labiler war, als es in der Regel der Fall zu sein pflegt? Wie ist es dazu gekommen, daß in der ziemlich jungen Erzählung von der Salbung Davids durch Samuel als Folge des Salbungsaktes das plötzliche Kommen des Gottesgeistes auf David und das weitere Verbleiben dieses Geistes auf ihm berichtet werden konnte (1. Sam. 16, 13), daß hier also mit der institutionellen Handlung der Amtsweihe das freie Walten des Gottesgeistes verbunden erscheint? Offenbar hat das Königtum im alten Israel verschiedene Wurzeln gehabt. Nachdem es einmal ziemlich spät in der Geschichte Israels und unter dem Zwang einer bestimmten geschichtlichen Situation aufgekommen war, hat es wesentliche Stücke der schon vorisraelitischen syrisch-palästinischen Königstradition aufgenommen, die im Sinne einer Stabilisierung dieser Institution wirken konnten und wirken mußten und die fast notwendig in die für Israel zunächst noch neue Einrichtung eingingen³³). Auf der anderen Seite hat es eine eigene Vorgeschichte auf dem Boden Israels selbst gehabt. Das wird sogleich bei der Erhebung Sauls zum ersten König voll-

kommen deutlich. Dessen erstes Auftreten geschah unter der Wirkung des unvermittelt über ihn kommenden Gottesgeistes und stellte ihn an die Spitze der israelitischen Stämme, und erst nachher wurde er zum König erhoben. Saul war nicht der erste, der in Israel auf Grund einer unmittelbaren Berufung zum plötzlichen Handeln in einer bedrängten Lage schritt. Ihm waren andere vorausgegangen, die in ähnlicher Weise inspiriert ohne Amt und ohne Vorbereitung gelegentlich aufgetreten waren und die Führung übernommen hatten. Es sind die Gestalten, von denen die Überlieferung in den großen Erzählungen des alttestamentlichen Richterbuches zu berichten weiß, die sogenannten charismatischen Anführer der vorköniglichen Zeit in Israel. Sie wurden zu ihrem Handeln berufen, sei es durch eine unmittelbare Gotteserfahrung, sei es durch ein an sie ergehendes Prophetenwort oder sei es — wie Saul — dadurch, daß plötzlich der Geist über sie kam, und sie traten nach der Ausführung der Tat, zu der sie sich berufen wußten, wieder in den Hintergrund; denn sie waren nicht Träger eines Amtes, sondern einmalig Berufene. In ihre Nachfolge ist mit Saul das Königtum in Israel eingetreten, um freilich nun als Institution auch anderen Gesetzen folgen zu müssen, jedoch ohne das charismatische Element völlig zu verlieren. Die spätere Überlieferung hat freilich seltsamerweise schließlich selbst diese Charismatiker der vorköniglichen Zeit zu Trägern eines Amtes gemacht und sie als „Richter“ bezeichnet, die in lückenloser Folge über ihre einmalige Tat hinaus „Israel gerichtet“ hätten. Das ist eine sekundäre Konstruktion, die auf den deuteronomistischen Geschichtsschreiber zurückgeht³⁴); aber sie ist doch nicht ganz ohne Anknüpfung an eine in der Tat sehr alte Einrichtung. Es ist nämlich eine sehr bemerkenswerte Tatsache, daß nach der alttestamentlichen Überlieferung das charismatische Element selbst auf dem Gebiet des Rechts nicht ganz gefehlt, ja vielleicht sogar eine größere Rolle gespielt hat,

als für uns jetzt noch deutlich erkennbar ist, also auf einem Gebiet, auf dem man am ersten mit bestehenden festen Ordnungen und am wenigsten mit einer Unmittelbarkeit der Geisteinwirkung rechnen möchte. In die Rechtssprachsammlung des sogenannten Heiligkeitsgesetzes, die im wesentlichen eine Zusammenstellung von Weisungen des sakralen und auch des profanen Gewohnheitsrechts darstellt, ist ein Passus aufgenommen worden, der aus dem Rahmen fällt (Lev. 24, 10 ff.). Es wird von einer Straftat berichtet, über die zu entscheiden man sich in Israel nicht in der Lage sah, offenbar deswegen, weil der Fall in keinem der vorhandenen Rechtssätze vorgesehen war. Der Delinquent wird daher in Haft gesetzt, bis ein Gottesspruch ergeht, der dann die Sache entscheidet. Das verhältnismäßig späte Heiligkeitsgesetz ist in die Mosezeit verlegt, und so erscheint in diesem Passus Mose als der Empfänger des Gottesspruchs, ohne daß etwas darüber gesagt würde, auf welche Weise Mose in den Besitz der unmittelbaren göttlichen Entscheidung gelangte. Das Ganze ist auch ein Ausnahmefall. Normalerweise pflegten die Ältesten der Sippen oder Ortschaften in der Rechtsgemeinde³⁵⁾ nach einem mündlich überlieferten und später kodifizierten Gewohnheitsrecht Recht zu sprechen. Aber die Möglichkeit einer unmittelbar inspirierten Rechtsentscheidung, die dann in das weiter tradierte Gut von Rechtssätzen mit einging, war doch offenbar gegeben. Das Heiligkeitsgesetz hat die Episode, von der die Rede ist, gewiß aus älterer Überlieferung aufgenommen. Dafür spricht der Sachverhalt im Heiligkeitsgesetz selbst; dafür spricht auch der Umstand, daß es einige wenige alte Nachrichten über ein charismatisches, inspiriertes Rechtsprechen gibt. In Ri. 4, 4 f. wird von einer Prophetin, Debora, mitgeteilt, daß sie in jener Zeit „Israel richtete“ und daß sie an einer ganz bestimmten Stelle dazusitzen pflegte, um den zu ihr kommenden Israeliten Recht zu sprechen. Diese Mitteilung wird nicht weiter aus-

geführt, sondern dient nur zur Charakterisierung dieser Frau, die deswegen in der Überlieferung erwähnt wird, weil sie einen der charismatischen Anführer der vorköniglichen Zeit durch ein Gotteswort zum Handeln berufen hat. Dazu tritt eine vermutlich alte Nachricht über Samuel (1. Sam. 7, 16. 17), die besagt, daß Samuel Jahr für Jahr an einigen bestimmten Orten sich aufzuhalten pflegte, um hier „Israel zu richten“; Samuel aber gilt sonst der alten Überlieferung als ein Seher, ein Prophet, und es ist mindestens wahrscheinlich, daß sein Richten mit zu seinem Wesen als Charismatiker gehörte. Bei Samuel aber taucht nun sogleich die Frage auf, ob er dabei nicht zugleich der Träger eines bestimmten Amtes gewesen ist. Es hat in dem Israel der vorköniglichen Zeit das Amt eines „Richters Israels“ gegeben³⁶⁾. Die spärlichen und wahrscheinlich unvollständigen Nachrichten, die darüber erhalten sind, melden nur etwas von einer ununterbrochenen Aufeinanderfolge von einer Reihe von Trägern dieses Amtes, das jeweils ein einzelner Mann innehatte, von der Herkunft und Amtsdauer dieser Träger, aber leider nichts von den speziellen Aufgaben dieses Amtes. Daß unter den Trägern dieses Amtes auch inspirierte Charismatiker waren, ist — wenn von dem unsicheren Fall Samuel abgesehen wird³⁷⁾ — an einem Punkte jedenfalls deutlich. In ihrer Reihe begegnet jener Jephthah, der gewiß identisch ist mit dem charismatischen Anführer Jephthah, von dem die große Jephthah-Geschichte erzählt. Nun ist freilich nicht gesagt, daß der Gottesgeist, der Jephthah zur Führung im Kampf gegen die Ammoniter inspiriert hatte, auch über ihm waltete während der sechs Jahre, in denen er bis zu seinem Tode das Amt des Richters Israels führte. Aber es ist doch mindestens überwiegend wahrscheinlich, daß er zum Richter Israels wurde³⁸⁾ eben deswegen, weil er sich als Geistbegabter erwiesen hatte. Der deuteronomistische Geschichtsschreiber, der auf Grund der Jephthah-Überlieferung die charis-

matischen Anführer der vorköniglichen Zeit mit dem Amt des Richters Israels kombiniert hat, hat also die Dinge nicht ganz falsch gesehen; nur daß er wahrscheinlich eine Erscheinung verallgemeinert hat, die nur ab und zu Wirklichkeit gewesen war³⁹⁾.

Nun war das Richten auch Sache der späteren Könige. Was aus dem Amt des „Richters Israels“ geworden ist, nachdem das Königtum aufgekommen war, wissen wir nicht genau⁴⁰⁾. Sicher überliefert aber ist, daß die Könige Recht gesprochen haben, daß sie wenigstens als oberste Instanz um richterliche Entscheidung angegangen wurden und entsprechende Entscheidungen gefällt haben. Freilich hören wir nichts davon, daß die geschichtlichen Könige, auch wenn sie durch ein inspiriertes Wort zu ihrem Herrscheramt berufen waren, selbst Charismatiker gewesen wären und als solche Recht gesprochen hätten, ebenso wenig wie sie trotz der Anknüpfung des Königtums an das charismatische Führertum der vorköniglichen Zeit ihre Kriege auf Grund einer speziellen unmittelbaren Berufung geführt haben. Aber in dem Bild des Herrschers, wie es in den Ankündigungen eines künftigen, von Gott gegebenen Königs, also in den sogenannten messianischen Verheißungen, erscheint, gehört auch das charismatische Rechtsprechen zu den Zügen eines Fürsten, wie er eigentlich sein soll. Wird schon in Jes. 9, 6 davon gesprochen, daß Recht und Gerechtigkeit die Fundamente der verheißenen künftigen Königsherrschaft sein werden, so wird in Jes. 11, 1—5 der neue David, der aus dem Stamm des Davidshauses einmal hervorgehen soll, speziell als ein mit dem Gottesgeist Begabter dargestellt, der auf Grund dieser Geistbegabung in vollkommener Weise Recht sprechen wird. Und noch in den nachkanonischen, wahrscheinlich aus dem 1. vorchristlichen Jahrhundert stammenden Psalmen Salomos wird der verheißene König geschildert als mit dem heiligen Gottesgeist ausgestattet und als einer, der auf Grund dieser Ausstat-

tung Ordnung, Recht und Gerechtigkeit bringen wird. Die Erscheinung des charismatischen Richters ist also zusammen mit der Gestalt des charismatischen Anführers in die alttestamentliche Auffassung vom Königtum eingegangen und hat vor allem das spätere Bild vom verheißenen Königtum der Zukunft mitbestimmt. Daß der messianische König durch den Gottesgeist, nicht durch Macht und Gewalt, wirken werde, ist eine allgemeine Aussage, die der nachexilische Prophet Sacharja von dem von ihm als Messias erwarteten Statthalter Serubbabel macht (Sach. 4, 6).

Neben dem König und gegebenenfalls gegen den König steht im Alten Testament als der eigentliche Charismatiker der Prophet. Er ist der persönlich Berufene⁴¹⁾. Man pflegt gemeinhin von der Berufung der Propheten zu reden; und obwohl im Alten Testament die Beauftragung der Propheten nicht mit dem Wort „berufen“ ausgedrückt wird⁴²⁾, ist diese Formulierung nach dem bei uns üblichen Sprachgebrauch durchaus sachgemäß. Ohne auf die schwierige Frage der Herkunft und der Anfangsstadien der Prophetie einzugehen⁴³⁾, kann man sagen, daß der Prophet im Alten Testament — meist ungebeten und unerwünscht — auftritt als ein Bote, der jeweils eine von seinem Gott als Auftraggeber ihm unmittelbar anvertraute Botschaft zu überbringen hat. Bei der Prophetie, die von der Unmittelbarkeit des freien Wirkens Gottes lebt, scheint von der Institution eines Amtes keine Rede sein zu können. Immerhin gibt es einige wenige Anzeichen dafür — und nur davon soll hier noch gesprochen werden —, daß es gewisse Ansätze zu der Entwicklung eines festen Prophetenamtes gegeben hat. In diese Richtung weist einmal die Tatsache, daß in der Umgebung der Könige Prophetengestalten erscheinen, die zwar nicht zu den Beamten des Königs gehören, so wie sie in einigen Listen aufgeführt werden, aber doch offenbar eine feste Beziehung zum König haben; so wird einmal der Prophet Gad als „der Seher Davids“ bezeichnet (2. Sam. 24,

11), so als habe er eine Art dauernder Stellung am Hofe des Königs besessen. Vor allem aber zeigt sich in dem Verhältnis der Propheten Elia und Elisa zueinander eine Sukzession, die an das Bestehen eines Prophetenamtes denken lassen könnte, das von Prophet zu Prophet übertragen wird. Nach 1. Kön. 19, 15. 16 erhielt Elia einmal den Auftrag, den Elisa an seiner Stelle, d. h. als seinen Nachfolger, zum Propheten zu salben, ihn also sogar mit der Amtsweihe der Salbung in sein Prophetenamt einzusetzen. Von der Salbung eines Propheten ist nur an dieser einen Stelle die Rede. Vielleicht ist dieser Aussage nicht viel Gewicht beizumessen, da möglicherweise der Ausdruck „salben“ hier nur zeugmatisch auf die Propheteneinsetzung übertragen ist im Anschluß an die unmittelbar vorher erwähnte Salbung zweier Könige. Aber um ein Nachfolgeverhältnis zwischen Elia und Elisa handelt es sich jedenfalls; und ein solches Verhältnis wird auch in der aus anderer Quelle stammenden Notiz 1. Kön. 19, 19—21 vorausgesetzt⁴⁴⁾ und vor allem in der Erzählung von 2. Kön. 2, 1—18. In dieser ist sogar von der Übertragung des Geistes von Elia auf Elisa die Rede, und zwar erhält Elisa als der Erbe Elias den Erstgeborenenanteil vom Geiste Elias. Diese Übertragung kann nun freilich doch nicht so geschehen, wie sonst ein Besitz auf den Erben übergeht. Zwar erscheint der Geist in ganz ungewöhnlicher Weise als ein Besitz Elias, und Elisa kann sich davon den Erstgeborenenanteil erbitten. Aber daß dieses Erbteil wirklich von dem einen auf den anderen übergeht, steht weder in Elias noch in Elisas Macht. Es geschieht auf überraschende Weise; und das kann im Sinne der Erzählung nur heißen, daß die Geistesübertragung dem unmittelbaren Wirken Gottes vorbehalten bleibt; und damit wird dann schließlich doch wieder der Vorgang einer einfachen Amtsnachfolge gesprengt und überboten. Schließlich hat das deuteronomische Gesetz das Prophetsein als die Ausübung eines Amtes ver-

standen. Im Anschluß an die Behandlung der Ämter des Richters, des Königs und des Priesters kommt in diesem Gesetz auch der Prophet als Träger eines Amtes an die Reihe (Dtn. 18, 15—22); und es scheint nach dem dastehenden Wortlaut vorausgesetzt zu sein, daß in einer bis auf Mose zurückgehenden Sukzession immer wieder ein Träger dieses Amtes vorhanden sei. Freilich muß sich dieser Prophet im Unterschied von den anderen Amtsträgern, die mit zwar begrenzten, aber doch bestimmten Befugnissen ausgestattet sind, immer erst durch die Vollmacht seines Wortes als echt erweisen⁴⁵). Daran zeigt sich, daß auch das deuteronomische Gesetz den Propheten doch nicht wirklich in die Reihe der Amtsträger einzureihen vermag⁴⁶). In der Tat läßt sich die Erscheinung der alttestamentlichen Prophetie nicht im Sinne eines Amtes verstehen. Ihre Grundlage ist die freie, an irgend eine Ordnung weltlicher Art nicht gebundene göttliche Berufung. Das Verhältnis Elisas zu Elia scheint als ein einmaliger Sonderfall angesprochen werden zu müssen und kann schwerlich verallgemeinert werden.

Überschaut man abschließend das vielgestaltige Verhältnis von Amt und Berufung im Alten Testament, so kann nicht zweifelhaft sein, daß das für das Alte Testament Besondere auf der Seite der Berufung zu suchen ist. Die Ämter stammen aus weit zurückreichender altorientalischer Tradition. Aber der charismatische Anführer und der charismatische Richter der israelitischen Frühgeschichte sind eigenartige Erscheinungen auf dem Boden des Alten Testaments; ihr Erbe hat das Königtum mit einem Teil seines Wesens angetreten, und neben das Königtum tritt die charismatische Prophetie. So erscheinen denn König und Prophet zusammen an einigen bemerkenswerten Stellen des Alten Testaments. In dem wohl späten Ps. 105 werden in einmaliger Weise schon die erzväterlichen Ahnen Israels als „die Gesalbten (d. h. Könige) und Propheten“ Gottes bezeichnet (V. 15) und damit offenbar charakterisiert als die im Kreise

der Völker speziell von Gott Berufenen, wobei die Begriffe „Gesalbter“ und „Prophet“ in merkwürdiger Weise „demokratisiert“ auftreten⁴⁷⁾. Vor allem aber spielen König und Prophet eine Rolle in der alttestamentlichen Zukunftsankündigung. In einem der Anhänge des deuterocesajani-schen Buches⁴⁸⁾ heißt es zu Beginn einer Voraussage künftigen Heils (nach der Lutherschen Übersetzung): „Der Geist des Herrn ist über mir, darum daß mich der Herr gesalbt hat. Er hat mich gesandt, den Elenden zu predigen“ (Jes. 61, 1). Wer ist das hier redende „Ich“? Ist es ein Prophet — das Stück steht ja in einem Prophetenbuch —, oder läßt ein Prophet hier einen König der Zukunft sprechen? Die Aussagen, die gemacht werden, lassen teils an einen König, teils an einen Propheten denken. Die Salbung spricht für einen König, und auch bei der im Folgenden erwähnten Ausrufung einer sogenannten „Freilassung“ (von Gefangenen) und einer Öffnung der Gefängnisse (d. h. einer Amnestie) handelt es sich um königliche Hoheitsrechte. Auf der anderen Seite ist das „Gesandt“-Sein für einen Propheten charakteristisch, und das Überbringen einer Botschaft, und zwar in diesem Falle einer frohen Botschaft, ist Aufgabe eines Propheten. Die Frage „König oder Prophet“ ist in diesem Falle also offenbar gar nicht zu entscheiden; das redende Ich ist beides zugleich, ein prophetischer König, ein königlicher Prophet, in dieser doppelten Rolle aber jedenfalls mit dem Geist ausgestattet, also ein Berufener, ein Charismatiker⁴⁹⁾. In dieser Eigenschaft soll er der Mittelpunkt der für die Zukunft angesagten Zeit des Heils sein. Hier konzentriert sich in singulärer Weise in einer Gestalt Wesentliches von dem, was das Alte Testament über die unmittelbare Berufung durch Gott zu sagen weiß. Und diese Stelle aus dem Jesaja-Buch wird im Neuen Testament (Luk. 4, 18.19) zitiert mit der Erklärung, daß die darin ausgesprochene Verheißung nunmehr erfüllt sei (V. 21).

Anmerkungen

- ¹⁾ Vgl. z. B. G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion* (1933) S. 196 ff.
- ²⁾ Vgl. H. v. Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten* (1953).
- ³⁾ Daß nach 2. Chr. 24, 20 einmal der „Geist Gottes“ einen Priester oder Priestersohn ergriff, ist eine Notiz, die ganz vereinzelt dasteht. Der Chronist, auf den diese Notiz doch wohl zurückgeht, läßt hier einen Priester(sohn) in der Rolle eines Propheten auftreten. Etwas für das Priesteramt Charakteristisches will er damit schwerlich mitteilen; er läßt die Geistbegabung sehr verschiedenen Menschen zuteil werden (vgl. z. B. 1. Chr. 12, 19).
- ⁴⁾ Diese allgemeine Entwicklung ist bekannt und braucht nicht im einzelnen belegt zu werden.
- ⁵⁾ Vgl. dazu im einzelnen Lev. 21,1—22,16 und Ez. 44, 15—27.
- ⁶⁾ Der literarisch älteste Beleg liegt wohl in Ri. 17, 5. 12 vor. Das Alter von Ex. 32, 29 ist schwer zu bestimmen. 1 Kön. 13, 33 gehört zum literarischen Rahmen des deuteronomistischen Geschichtswerkes. Sodann begegnet die Redewendung im Ritual von Lev. 16 (V. 32), im Heiligkeitgesetz (Lev. 21, 10) sowie mehrfach in der priesterschriftlichen Erzählung (Ex. 28, 41; 29, 9. 29. 33. 35; Lev. 8, 33; Num, 3, 3); danach dann auch bei P die Verwendung des abgekürzten Ausdrucks „Füllung“ für die Einsetzung des Priesters in Ex. 29, 22. 26. 27. 31. 34; Lev. 7, 37; 8, 22. 28 ff. Im chronistischen Werk wird die Redewendung in ihrer technischen Bedeutung noch in 2. Chr. 13, 9 gebraucht, hingegen in 1. Chr. 29, 5 und 2. Chr. 29, 31 in einem verschwommenen Sinne anscheinend in der Bedeutung „kultische Gaben“.

darbringen“, woraus hervorgeht, daß der Chronist die eigentliche Bedeutung nicht mehr gekannt und sich eine ihm naheliegend erscheinende Bedeutung zurechtgelegt hat. Höchst merkwürdig und einmalig ist die Beziehung der Redewendung auf den Altar in Ez. 43, 26; in diesem wahrscheinlich sekundären Stück des Buches Ez. ist die Redewendung offenbar in dem allgemeinen Sinne kultischer Indienstnahme verstanden.

7) In genau der gleichen Formulierung begegnet die Redewendung nur noch in 2. Kön. 9, 24, aber in einem ganz anderen Sinne: Jehu „füllte seine Hand“ mit dem Bogen, d. h. er nahm ihn zur Hand; dazu ist (mit etwas abweichender Formulierung) Lev. 9, 17 und Ps. 129, 7 zu vergleichen. Bemerkenswert ist Ps. 26, 10, wo davon die Rede ist, daß „die rechte (Hand)“ der Feinde des Beters mit Bestechungsgeld „gefüllt“ ist; hier ist also die Entgegennahme einer Bezahlung gemeint (dieselbe Formulierung in übertragener Bedeutung in Ps. 48, 11).

8) Die ursprünglich konkrete Bedeutung ist an den in der vorigen Anmerkung aufgeführten Stellen noch ziemlich deutlich.

9) Die wichtigste Belegstelle ist Archives Royales de Mari (ARM) II 13, 17 (Musée du Louvre. Département des Antiquités Orientales. Textes cunéiformes T. XXIII [1941]; dazu Ch.-F. Jean, Archives Royales de Mari II [1950] S. 36 f.). In dem Brief ARM II 13 handelt es sich darum, daß bei einer bestimmten Gelegenheit Offiziere, „um ihre Handfüllung zu vergrößern“ (*ana mil k̄atišunu šumūdim*), sich mehr von der gemachten Beute (*šallatum*) angeeignet haben, als ihnen zustand, und zwar anscheinend auf Kosten des Königs, des Briefschreibers und der Soldaten. Danach dürfte der Ausdruck „Handfüllung“ auch an der leider nur bruchstückhaft erhaltenen und daher nicht ganz klaren Stelle ARM I 103, 20' zu interpretieren sein (vgl. dazu A. Finet, ARM XV [1954] S. 220). Von dem festgeprägten terminus „Handfüllung“ zu unterscheiden ist die zwar ähnliche, aber doch nicht eben gleiche Redewendung „jemandem etwas in die Hand füllen“, die im Akkadischen vielfach bezeugt ist und auch im Akkadisch der Mari-Texte vorkommt (ARM V 2, 7' ; Rev. d'Ass. 42 [1948] S. 128 ff. Rev. Z. 31); sie bedeutet: „jemandem etwas überlassen, anvertrauen, ausliefern“ (vgl. Fr. Delitzsch, Assyrisches Handwörterbuch [1894] S. 409 b und W. Muss-Arnolt, Assyrisch-englisch-deutsches Handwörterbuch [1905] S. 542). Wieder anders ist der Gebrauch von *malūm* D und Dt mit persönlichem Objekt und einem Ausdruck mit *ana*, der eine Berufsschicht o. drgl. bezeichnet; die Bedeutung ist „jemanden zu etwas beordern, abkommandieren“ (vgl. A. Ungnad,

Babylonische Briefe aus der Zeit der Hammurapi-Dynastie [1914] S. 334; auch ARM VI 40, 7 f. 24 f.).

¹⁰⁾ Vgl. immerhin einige Anhaltspunkte dafür in den oben in Anm. 6 zum Schluß angeführten Stellen.

¹¹⁾ Leider ist nicht recht klar, wie in Ri. 17, 10 die Zeitangabe zu den dem Priester angebotenen „10 (Sekeln) (abgewogenen) Silbers“ zu verstehen ist.

¹²⁾ Es liegt kein Anlaß vor, aus dem scheinbaren Mißverhältnis zwischen dem Alter des „jungen Mannes“ und der ihm als Priester zukommenden „Vater“-Würde auf eine literarische Uneinheitlichkeit der Erzählung zu schließen, wie es G. R. Driver, *Glosses in the Hebrew Text of the Old Testament (Orientalia et Biblica Lovaniensia 1 [1957])* S. 143 tut; denn offenbar hat die „Vater“-Würde nur mit dem Priesteramt als solchem, aber nichts mit dem Alter seines Trägers zu tun.

¹³⁾ Vgl. H. Bonnet, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte* (1952) S. 596 ff.; B. Meißner, *Babylonien und Assyrien II* (1925) S. 52 ff.

¹⁴⁾ Die „Urim und Tummim“ des nachexilischen Hohenpriesters sind offenbar nur noch ein Traditionsstück.

¹⁵⁾ Das Erteilen von *tōrā* = „Weisung“ erscheint besonders bei einigen Propheten als wesentliche Aufgabe der Priester; vgl. Hos. 4, 6; Zeph. 3, 4; Mi. 3, 11; Jer. 2, 8; 8, 18. Dabei setzen diese Propheten offenbar voraus, daß der Inhalt der priesterlichen *tōrā* über den engen kultisch-rituellen Rahmen hinausging und eine Belehrung über den rechten Weg und Wandel umfaßte; und in der Tat hat sich wohl die *tōrā* des Priesters mit der Zeit in dieser Richtung weiter entfaltet in Anknüpfung an die Anordnungen, die der Priester hinsichtlich der Voraussetzungen zur Teilnahme am Kult zu geben hatte.

¹⁶⁾ Beleg dafür ist vor allem der Levi-Spruch im sogenannten Mose-Segen in Dtn. 33, 8—11. Hier wird dem Levi, dessen Name wohl im ursprünglichen Text im Eingang des Spruches genannt war, zunächst der Anspruch auf die Verwaltung des Losorakels der „Urim und Tummim“ zugesprochen (V. 8) und für ihn der göttliche Beistand gegen seine Widersacher, die er danach also hat, erbeten (V. 11). In dem im Unterschied zu dem singularisch formulierten Anfangs- und Endstück pluralisch formulierten Mittelteil des Spruches wird auch die *tōrā*-Erteilung und die Opferdarbringung zu den Aufgaben Levis gezählt (V. 10). Es fragt sich, ob der Mittelteil nicht literarisch sekundär ist und eine nachträgliche Erweiterung der levitischen

Ansprüche dem Grundbestand hinzufügt. Dann hätten die Leviten zuerst das Orakelgeben für sich allein beansprucht. Der levitische Priester von Ri. 17. 18 gibt ein Orakel, ohne daß freilich mitgeteilt würde, auf welche Weise er das tut (18, 5. 6).

¹⁷⁾ Vgl. dazu A. de Buck, *La fleur au front du grand-prêtre* (Oud-testamentische Studien 9 [1951] S. 18—29); hier werden vor allem ägyptische Belege für die Bedeutung der lebenspendenden Blume beigebracht.

¹⁸⁾ Das Wort *nezär* wird meist mit „Diadem“ übersetzt; es bedeutet aber nur „Weihe, Weihung“ und wird wechselweise mit *šīš* („Blume“) in den Ausführungen über die hohepriesterliche Tracht gebraucht (vgl. Ex. 28, 36 mit 29, 6 sowie 39, 30 und Lev. 8, 9, wo beide Worte verbunden sind). Wichtig ist vor allem Ps. 132, 18, wo gesagt wird, daß an dem König (scil. an seinem Kopfe) „der *nezär* blühen“ soll. Danach ist auch in 2. Sam. 1, 10; 2. Kön. 11, 12; Ps. 89, 40 der *nezär* des Königs zu verstehen als die „Weihung“, die in der lebenspendenden Blume besteht.

¹⁹⁾ Vgl. dazu vor allem G. Widengren, *Sakrales Königtum im Alten Testament und im Judentum* (1955) S. 26 ff. mit den dazu in Anm. 57 angeführten Belegen.

²⁰⁾ Vgl. die farbige Reproduktion dieses Bildes in der großen endgültigen Publikation *The Excavations at Dura-Europos, Final Report VII, Part I: The Synagogue* by C. H. Kraeling (1956) Pl. LX.

²¹⁾ Die Bemühungen von C. H. Kraeling a. a. O. S. 127 f., in der Tracht Aarons doch wenigstens stückweise die Elemente der Beschreibung von Ex. 28 nachzuweisen, sind nicht eben überzeugend.

²²⁾ C. H. Kraeling hat a. a. O. auch seinerseits schon auf die Beziehungen zur iranischen Königstracht hingewiesen; vgl. aber vor allem dazu G. Widengren in *Vetus Testamentum Suppl. IV* (1957) S. 212 ff. mit Pl. IV. V.

²³⁾ Auch im übrigen zeigen die Wandmalereien der Synagoge bei den dargestellten Personen iranisch-parthische Tracht; vgl. zu den Einzelheiten Widengren a. a. O. S. 209 ff.

²⁴⁾ So deutlich im Heiligkeitsgesetz in Lev. 21, 10. 12 und in der priesterschriftlichen Erzählung in Ex. 29, 7; Lev. 8, 12; vgl. auch Num. 35, 25. Auch in der Opfertora ist mit „dem gesalbten Priester“ der eine oberste Priester gemeint (Lev. 4, 3. 5. 16; 6, 15), wie besonders aus der zuletzt genannten Stelle hervorgeht. In Ex. 29, 29 handelt es sich bei „den Söhnen Aarons“ um die Nachfolger Aarons im hohenpriesterlichen Amt (vgl. auch Lev. 16, 32). Demgegenüber sind die

Stellen, an denen von der Salbung auch der nicht hohenpriesterlichen Söhne Aarons die Rede ist, gewiß sekundär; so Ex. 28, 41; 29, 21; 30, 30; 40, 13—15 (hier ist V. 15 offenbar ein Nachtrag, der der in V. 13 berichteten Salbung nur Aarons die Salbung seiner Söhne hinzufügt); Lev. 6, 13 (hier ist entweder die Erwähnung der Söhne Aarons oder der Hinweis auf die Salbung literarisch sekundär); 7, 36 (hier ist, wenn der Hinweis auf die Salbung überhaupt ursprünglich ist, mit den Söhnen Aarons möglicherweise die Reihe seiner hohenpriesterlichen Nachfolger gemeint); 8, 30; 10, 7; Num. 3, 3.

²⁵⁾ Vgl. H. Bonnet, Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte (1952) S. 649, wo zwar als wahrscheinlich angenommen wird, daß der König bei seiner Amtseinssetzung gesalbt wurde, aber doch festgestellt werden muß, daß in der reichen ägyptischen Überlieferung von einer Salbung des Königs nichts bekannt ist. Auch aus dem Zweistromland ist nichts Sicheres über eine Königssalbung überliefert; vgl. B. Meißner, Babylonien und Assyrien I (1920) S. 46 ff. (daß das Salben mit Öl zur Toilette des Königs gehörte — Meißner a. a. O. S. 64 —, ist eine Sache für sich).

²⁶⁾ Der ugaritische Text ist 76 II 22. 23 (Gordon); vgl. dazu G. R. Driver, Canaanite Myths and Legend (1956) S. 117 (Baal IV Kol. II 22. 23); die Übersetzung „salben“ ist nicht unbestritten, aber überwiegend wahrscheinlich. Zu den Objekten des Salbens im Alten Testament vgl. G. Lisowsky, Konkordanz zum hebräischen Alten Testament S. 870 f.

²⁷⁾ Vgl. Gen. 28, 18: Jakob gießt Öl auf den als Massebe aufgerichteten Stein in Bethel, womit er ihn „salbt“ (das Wort salben steht hier nicht ausdrücklich da, aber natürlich ist eine Salbung gemeint).

²⁸⁾ Vgl. J. A. Knudtzon, Die El-Amarna-Tafeln (1915) Nr. 51, 4 ff.

²⁹⁾ Es handelt sich um einen Text, der von der Einsetzung eines Ersatzkönigs handelt, aber dabei doch wohl eine Zeremonie berichtet, die in erster Linie bei der normalen Königseinssetzung vollzogen wurde. Danach wurde der König „mit Feinöl der Königsherrschaft“ gesalbt und daraufhin feierlich zum König ausgerufen; vgl. A. Götze in Kulturgeschichte des alten Orients III, 1 (1933) S. 84 Anm. 2. Auch die Priestersalbung ist bei den Hethitern nicht unbekannt gewesen; vgl. den von J. Friedrich im Archiv für Orientforschung 18, 1 (1957) S. 127 zitierten Passus KUB XXXVI 90, 15—18.

³⁰⁾ So in einem akkadischen Text; vgl. B. Meißner, Babylonien und Assyrien I (1920) S. 243.

³¹⁾ 1. Sam. 24, 7. 11; 26, 9. 11. 16. 23; 2. Sam. 1, 14. 16; 19, 22.

³²⁾ Die Einsicht in die Verschiedenheit der Wesenszüge des Königtums im Alten Testament wird vor allem den Arbeiten von A. Alt verdankt; vgl. zuletzt A. Alt, Das Königtum in den Reichen Israel und Juda (Vetus Testamentum 1 [1951] S. 2—22 = Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel II [1953] S. 116—134). Noch das Königsgesetz im Deuteronomium versucht vergeblich, Disparates miteinander zu vereinigen, indem es einerseits für den einzelnen König die göttliche „Erwählung“ fordert, auf der anderen aber mit gewissen Beschränkungen es Israel freistellt, einen König für sich einzusetzen (Dtn. 17, 15).

³³⁾ Es ist schwerlich ein Zufall, daß diese Linie gerade im judäischen Königtum hervortritt; denn die judäische Königsstadt Jerusalem war bis zu ihrer Einnahme durch David eine kanaanäische Stadt mit gewiß noch lebendiger kanaanäischer Königstradition, selbst wenn sie in ihrer letzten Zeit vor David keinen König mehr gehabt haben, sondern aristokratisch regiert gewesen sein sollte.

³⁴⁾ Vgl. dazu M. Noth, Überlieferungsgeschichtliche Studien I (Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, geisteswiss. Kl., XVIII 2 [1943]) S. 47 ff.

³⁵⁾ Vgl. dazu die Rektoratsrede von L. Köhler, Die hebräische Rechts-gemeinde (Zürich 1931), wieder abgedruckt bei L. Köhler, Der hebräische Mensch (1953) S. 143—171.

³⁶⁾ Vgl. M. Noth, Das Amt des „Richters Israels“ (Festschrift Alfred Bertholet [1950] S. 404—417).

³⁷⁾ Die in Ri. 10, 1—5; 12, 7—15 mitgeteilte Liste der „Richter Israels“ ist vermutlich sowohl am Anfang wie am Ende unvollständig. Es wäre möglich, daß auch Samuel noch das Amt des „Richters Israels“ bekleidet hat, worauf vor allem die im Zusammenhang einer wahrscheinlich alten Überlieferung erhaltene, für die „Richter Israels“ charakteristische Aussage in 1. Sam. 7, 16 spricht, daß er „Israel gerichtet“ habe. Diese Aussage wird allerdings auch von Debora in Ri. 4, 4 gemacht, und in diesem Falle fällt die Annahme schon schwerer, daß auch sie Trägerin des Amtes des „Richters Israels“ gewesen sei (etwa zeitlich vor den in Ri. 10, 1—5; 12, 7—15 aufgeführten „Richtern Israels“). Der deuteronomistische Geschichtschreiber hat Samuel zu der Reihe der „Richter“ gezählt (vgl. M. Noth a. a. O. S. 54 ff.) nicht im Sinne der „Richter Israels“ von Ri. 10, 1—5; 12, 7—15, sondern im Sinne der großen „Richter“-Erzählungen des Richterbuches.

³⁸⁾ Leider weiß man gar nichts darüber, in welcher Weise die „Richter Israels“ kreierte und in ihr Amt eingesetzt wurden.

³⁹⁾ Zum charismatischen „Richten“ vgl. H.-J. Kraus, Gottesdienst in Israel (1954) S. 64 ff.; G. v. Rad, Theologie des Alten Testaments I (1957) S. 101 ff. Wie weit Mose als Prototyp des charismatischen Richters zu verstehen ist (so Kraus a. a. O. S. 61 ff.), ist nicht leicht zu sagen (zu Dtn. 18, 15 ff. s. u. S. 25).

⁴⁰⁾ Die Vermutung von Kraus (a. a. O. S. 113), daß das Amt des „Richters Israels“ ganz auf das Königsamt übergegangen sei, hat einiges für sich; man muß dann allerdings an das davidische Königtum in seiner „amphiktyonischen“ Rolle (dazu vgl. M. Noth, David und Israel in II Samuel, 7 [Mélanges Bibliques rédigés en l'honneur de André Robert (1957) S. 122—130]) denken.

⁴¹⁾ Es werden hier nur die prophetischen Einzelgestalten in das Auge gefaßt unter Absehen von dem Ekstatikertum der „Propheten“-Scharen und der damit doch wohl zusammenhängenden sogenannten Kultprophetie.

⁴²⁾ Der Ebed Jahwe bei Deuterocesaja sagt von sich, daß er von Gott „gerufen“, „berufen“ sei (Jes. 49, 1).

⁴³⁾ Zur Vorgeschichte der Prophetie, wie sie in den Texten von Mari sichtbar wird, vgl. M. Noth, Geschichte und Gotteswort im Alten Testament (Bonner Akademische Reden 3 [1949]) S. 9 ff.

⁴⁴⁾ In dieser Notiz spielt der Mantel des Elia als Träger einer Kraft, die von Elia auf Elisa übertragen wird, eine Rolle. Eine solche Bedeutung des Mantels ist auch sonst bekannt, z. B. in den Mari-Texten (vgl. dazu M. Noth, Journal of Semitic Studies 1 [1956] S. 327 ff.). In etwas anderer Weise begegnet der Mantel des Elia auch in 2. Kön. 2, 8. 13. 14.

⁴⁵⁾ Auf diesen Unterschied hat mit Recht O. Plöger hingewiesen (Zeitschr. f. d. alttest. Wiss. 63 [1951] S. 179).

⁴⁶⁾ Es fragt sich, ob an diesem Punkte im Hintergrund des deuteronomischen Gesetzes wirklich eine bestimmte Realität steht oder ob der Gesetzgeber nicht ideologisch die Erscheinung der Prophetie in das Schema eines Amtes einzufangen versucht hat. Die Formulierung des „Prophetengesetzes“ in Dtn. 18 läßt die Frage offen, ob an eine lückenlose Sukzession im Propheten-„Amt“ gedacht ist. Diese Unsicherheit macht ein Argumentieren mit Dtn. 18, 15 ff. (vgl. dazu H.-J. Kraus, Gottesdienst in Israel [1954] S. 62 ff.) schwierig.

⁴⁷⁾ Eine ähnliche Verallgemeinerung liegt in der ungewöhnlichen Aussage vor, daß ganz Israel ein „Reich von Priestern“ sei (Ex. 19, 6; vgl. auch Jes. 61, 6). Das soll zunächst wohl nur bedeuten, daß Israel aus der „profanen“ Völkerwelt ausgesondert sei (unmittelbar an-

schließend wird Israel als ein „heiliges Volk“ bezeichnet), dann vielleicht auch, daß Israel für alle Welt den „Gottesdienst“ pflegen solle.

⁴⁸⁾ Auf das komplizierte Problem des Ebed Jahwe bei Deuterocesaja soll hier nicht eingegangen werden; auch beim Ebed Jahwe haben wir wahrscheinlich ein Ineinander von königlichen und prophetischen Zügen. Aber hier kommt noch anderes hinzu.

⁴⁹⁾ Am Rande erscheint das „Ich“ von Jes. 61, 1 ff. vielleicht auch noch in der Funktion eines Priesters; denn das „Ausrufen eines Jahres des Wohlgefallens für Jahwe“ (V. 2) könnte im Hinblick auf die Einrichtungen des Sabbat- und des Jubeljahres als eine kultisch-priesterliche Aufgabe angesehen werden, wenn nicht etwa doch auch hier letztlich an eine Funktion des Königs zu denken ist, der ein Erlaßjahr anordnet. Die Formulierung allerdings ist ausgesprochen kultisch, und so wäre zu fragen, ob etwa ein altes Königsrecht nachträglich auf den Priester übergegangen ist. Eine andere Sache ist die Erwähnung der Priester in Jes. 61, 6 (vgl. o. Anm. 47), die in einem Passus (V. 5. 6) steht, der vielleicht wegen seiner Abweichung in der Formulierung als sekundär anzusehen ist (doch vgl. W. Kessler, Studie zur religiösen Situation im ersten nachexilischen Jahrhundert und zur Auslegung von Jesaja 56—66 [1956] S. 55).

B 9195, m - 19

