

HEISST „AMT“ NOTWENDIG „LEITUNG“?

Beobachtungen am Deuteronomium im Blick auf den Ordo*

Von Georg Braulik OSB, Wien

1. Priesterliches Amt als Leitung

Das Priesteramt wird heute theologisch wie kirchenrechtlich vor allem mit Gemeindeleitung verbunden. Das kann bei Priestermangel sogar zu einem Auseinanderdriften von priesterlicher Leitung und Pfarrpastoral führen, die von Nicht-Priestern ausgeübt wird (CIC/1983 c. 517 § 2). Die frühe Kirche und die alten Orden kennen eine solche Charakterisierung des priesterlichen Amtes durch die Leitungsaufgabe noch nicht.¹ Auch die hochmittelalterlichen Konzilien und das Trienter Konzil haben, wie Peter Walter gezeigt hat,² im Priester vor allem den „Seelsor-

* Überarbeitete Fassung eines Vortrags, den ich am 21. Februar 2002 auf dem 10. Rottenburger Symposium über „Sakramententheologie und -liturgie“ zum Gesamthema „Amt und Leitung“ gehalten habe. Ich danke Norbert Lohfink für die Lektüre des Manuskripts und seine wertvollen Bemerkungen.

¹ E. Dassmann faßt die Entwicklung des Presbyteramtes in der kirchlichen Frühzeit wie folgt zusammen: „Im Vergleich mit dem Bischof ist das Amt des Presbyters in den ersten drei Jahrhunderten farblos geblieben . . . Das Presbyteramt hat Stufen durchlaufen. 1. In jüdisch-palästinischer Tradition sind Presbyter zunächst die Gemeindeältesten, die zusammen mit Lehrern und Propheten, jedoch ortsgebunden, in einer Gemeinde wirken. Im hellenistischen Raum können sie auch als Episkopen bezeichnet werden. 2. In einem zweiten – von Ignatius bezeugten – Schritt werden die Presbyter zu einem (ehrenamtlichen) Kollegium, das neben oder im Auftrag des Bischofs der Eucharistiefeyer vorsteht und auch besondere pastorale Aufgaben vor allem der Katechumenen-Unterweisung als presbyterdoctores (Cyprian) übernehmen kann. Erst in einer 3. Phase werden sie die Gehilfen des Bischofs zur Sakramentenspendung in umgrenzten Gebieten, die vom Bischof allein nicht betreut werden können. In noch spätere Zeit fällt die Ausbildung eines Pfarrsystems mit genau umschriebenen Kompetenzen für die jetzt relativ selbständig an städtischen oder ländlichen Seelsorgs- oder Memorialkirchen wirkenden Kleriker.“ (E. Dassmann, Entstehung und theologische Begründung der kirchlichen Ämter in der Alten Kirche. In: *IKZCommunio* 22 [1993] 350–362, hier 355 und 356 [= *ders.*, Ämter und Dienste in den frühchristlichen Gemeinden (Hereditas 8). Bonn 1994, 231 und 232]).

Was die alten Orden betrifft, so zitiere ich aus meiner eigenen spirituellen Tradition, zugleich stellvertretend für das Mönchtum insgesamt, die Benediktregel aus dem 6. Jahrhundert. Ihr zufolge wirkt der Laienabt als Lehrer und Hirte seiner Klostergemeinde, während der Priester nur liturgische Funktionen wahrnimmt (62,4): „Man gestatte ihm, . . . zu segnen und dem Gottesdienst vorzustehen, sofern ihn der Abt damit beauftragt.“ („Concedatur ei [sc. sacerdoti] . . . benedicere aut missas tenere, si tamen iusserit ei abbas.“). „Die Wendung missas tenere bedeutet: die Abschlußgebete sprechen. Von einer Eucharistiefeyer ist dabei nicht die Rede“. Im Kapitel „Von den Priestern des Klosters“ („De sacerdotibus monasterii“) aber heißt es (62,1–3): „Wenn ein Abt die Bitte stellt, daß ihm ein Priester oder Diakon geweiht werde, wähle er aus den Seinen jemand aus, der würdig ist, das Priestertum auszuüben. Der Geweihte hüte sich vor Überheblichkeit und Stolz und nehme sich nicht heraus, etwas zu tun, wozu ihm der Abt keinen Auftrag gab . . .“ („Si quis abbas sibi presbyterum vel diaconum ordinari petierit, de suis elegat qui dignus sit sacerdotio fungi. Ordinatus autem caveat elationem aut superbiam, nec quicquam praesumat nisi quod ei ab abbate praecipitur . . .“). Zum lateinischen Text und der deutschen Übersetzung s. G. Holzherr, Die Benediktregel. Eine Anleitung zu christlichem Leben. Der vollständige Text der Regel lateinisch – deutsch, übersetzt und erklärt. Düsseldorf 2000, 284 und 289f.

² Peter Walter hat in seinem „Dogmatischen Impuls“ über das Thema „Der Priester als Gemeindeleiter. Theologiegeschichtliche Beobachtungen zum kirchlichen Sprachgebrauch“

ger“ gesehen. Sofern ihre Texte überhaupt Leitungsvokabular für den Priester gebrauchen, beziehen sie es auf die Feier der Sakramente und speziell auf die Eucharistie. Eigentliche Leitungsgewalt sprechen sie dem Bischof zu. Als der Catechismus Romanus die Unterscheidung zwischen Heiligungs- und Leitungsgewalt einführte, verband auch er die letztere beinahe ausschließlich mit dem Bischofsamt. Die lehramtliche Entwicklung fand ihren bisherigen Höhepunkt am Zweiten Vatikanischen Konzil. Im Rahmen seiner Lehre vom *triplex munus*, dem dreifachen Amt der Heiligung, Lehre und Leitung, bestimmte es umfassender als je zuvor die Hirrentätigkeit des Priesters, sein *munus regendi*, als Leitungsaufgabe.

So verwundert es nicht, daß der Begriff „Leitung“ nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil zunehmend die katholische Diskussion des kirchlichen Amtes prägte. Das neue dogmatische Verständnis besonders des Priestertums wollte der pastoralen Praxis und ihren aktuellen Nöten dienen. Walter Kasper war damals einer der ersten systematischen Theologen, die für die „Wesensbestimmung des kirchlichen Amtes“ beim „Charisma der Gemeindeleitung“ und „seiner kirchlich-sozialen Funktion“ ansetzten.³ Für diesen Ausgangspunkt verwies er auf den vorwiegend funktionalen Sprachgebrauch des Neuen Testaments, speziell auf dessen Rede vom Hirtendienst.⁴ Die *eine* Leitungsfunktion des Amtes falte sich in verschiedene Einzelfunktionen aus, die alle der Einheit der Kirche zu dienen hätten. Auch Edward Schillebeeckx entwickelte mit Hilfe des Schlüsselbegriffs „Leitung“ die Besonderheit des kirchlichen Amtes und kennzeichnete es folgendermaßen: „Neben der Verantwortung aller Gläubigen für die ganze Gemeinde, die sich auch in vielen anderen Diensten und Charismen äußert, gibt es in der Kirche auch *amtliche* Dienste mit einem *eigenen spezifischen* Zug: Es sind verschiedene Formen pastoraler *Leitung* der Gemeinde.“⁵ Sehe man „das kirchliche Amt *theologisch* als Amtcharisma, als Dienst der Gemeindeleitung“, lasse sich auch das Dilemma „zwischen einer ontologisch-sacerdotalistischen Auffassung und einer bloß funktionalistischen Amtsauffassung“ überwinden.⁶ Nicht zuletzt hat Ulrich Kühn die wichtige Rolle des Terminus „Leitung“ für die ökumenische Diskussion unterstrichen, wenn es darum gehe, „zu einer besseren Einsicht in die Sinnhaftigkeit der Rede von dem einen, besonderen Amt in der Gemeinde und inmitten

auf dem 9. Rottenburger Symposium 2001 die Theologie und Terminologie des Zweiten Vatikanischen Konzils bezüglich der priesterlichen Leitungsfunktion im Rahmen lehramtlicher Entwicklung herausgearbeitet. Die Publikation des Referats ist in der Reihe „Kontakte. Beiträge zum religiösen Zeitgespräch“, Tübingen, geplant. Die folgenden Bemerkungen greifen Ergebnisse seines Vortrags auf.

³ W. Kasper, Neue Akzente im dogmatischen Verständnis des priesterlichen Dienstes. In: Conc 5 (1969) 164–170, hier 166f.

⁴ W. Kasper, Glaube und Geschichte. Mainz 1970, 410–413.

⁵ E. Schillebeeckx, Das kirchliche Amt. Düsseldorf 1981, 111.

⁶ Schillebeeckx (s. Anm. 5) 114.

der vielen Charismen und Dienste“ zu kommen.⁷ Diese wenigen Zitate profiliert Theologen zeigen schon zur Genüge, wie sehr der Leitungsbegriff die gegenwärtige dogmatisch-systematische Amtsdebatte bestimmt. Er erscheint in der jüngsten deutschsprachigen Ekklesiologie von Jürgen Werbick als fest etabliert.⁸

Allerdings gab es schon bald von bibelwissenschaftlicher Seite sachliche, methodologische und hermeneutische Vorbehalte, wenn man sich auf „das kirchliche Amt im Neuen Testament“ berief und es mit dem „Leitungsdienst“ identifizierte. Fragwürdig erschienen der (nicht nur von Systematikern) unreflektiert gebrauchte Sammelbegriff „Amt“ und die Unterscheidung von „amtlichen“ und „nichtamtlichen“ Diensten im Neuen Testament, zumal diese theologisch-soziologische Größe „Amt“ ganz unterschiedlich verstanden wurde.⁹ Ohne die Berechtigung kirchlich-theologischen Fragens nach Gestalt und Gehalt *des* Amtes zu leugnen, stellte Wolfgang Trilling fest, „daß vom neutestamentlichen Zeugnis her ein ‚Vorsteher‘- oder ‚Leitungsdienst‘ nicht sicher als integrierendes oder dominierendes Moment für eine ‚Amts‘-Konzeption erkannt werden kann, ebensowenig wie ein spezifisch priesterlicher Charakter überzeugend aufzuweisen ist.“¹⁰ Karl Kertelge bemerkte sogar kategorisch: „Der Begriff ‚Amt‘ als Ausdruck für eine rechtlich festgelegte und gesellschaftlich anerkannte Führungsstelle ist im NT nicht nachzuweisen.“¹¹

Außerdem darf, wie Gerhard Lohfink in diesem Zusammenhang zu Recht betont hat, Faktizität nicht mit Norm verwechselt werden.¹² Zwischen geschichtlichem Vorkommen und normativer Intention biblischer Ämter ist also klar zu unterscheiden. Man müsse deshalb beim Rückbezug auf die neutestamentliche Gründungsurkunde fragen, ob ihre Amtsvorstellungen die Kirche überhaupt auf unveränderliche Ämter fixieren wollten. Die Pastoralbriefe etwa,

„die mit Sicherheit die späteste Ämterentwicklung innerhalb des Neuen Testaments widerspiegeln und in dieser Frage deshalb repräsentativ für das gesamte NT sind, sagen: von ihrem Verständnis her ist die Kirche nicht auf bestimmte Amtsstrukturen festgelegt. Sie ist einzig und allein auf das Evangelium Gottes und auf die apostolische Interpretation des Evangeliums festgelegt. Und diese

⁷ U. Kühn, Kirche (Handbuch systematischer Theologie 10). Gütersloh 1980, 193.

⁸ J. Werbick, Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis. Freiburg 1994, 372: „Im Umkreis der vielfältigen Charismen hat das kirchliche Amt die besondere Aufgabe des gemeindeleitenden Dienstes an der ekklesialen Communio.“

⁹ W. Trilling, Zum „Amt“ im Neuen Testament. Eine methodologische Besinnung. In: Theologisches Jahrbuch 1984. Leipzig 1984, 453–475, hier 453–457 [= *ders.*, Studien zur Jesusüberlieferung (SBAB 1). Stuttgart 1988, 333–364, hier 333–339].

¹⁰ Trilling (s. Anm. 9) 473 [= 362]. Doch spricht J. Roloff, Die Kirche im Neuen Testament (Grundrisse zum Neuen Testament NTD.Erg 10). Göttingen 1993, z. B. bei den Episkopen in Philippi von einem örtlichen „Leitungsamt mit geistlicher Qualität“ (142) oder von „gemeindeleitenden Ämtern“ (214–221) im lukanischen Schrifttum.

¹¹ K. Kertelge, Gemeinde und Amt im Neuen Testament. München 1972, 162.

¹² S. dazu z. B. G. Lohfink, Die Normativität der Amtsvorstellungen in den Pastoralbriefen. In: ThQ 157 (1977) 93–106, besonders 93–95 und 104–106 [= *ders.*, Studien zum Neuen Testament (SBAB 5). Stuttgart 1989, 345–362, hier 345–348 und 358–362].

apostolische Interpretation des Evangeliums, die διδασκαλία, legt keine konkreten Amtsstrukturen fest. Die Past[oralbriefe] sind freilich so nüchtern und realistisch, zu wissen, daß es ohne ein festes Amt keine Weitergabe und keine Bewahrung des Evangeliums geben kann.“¹³

Hat also die Kirche nicht das Recht, ja ist sie nicht sogar dazu verpflichtet, ihre Ämter den gesellschaftlichen Umständen entsprechend und sachgemäß sorgsam abwägend jeweils neu zu gestalten, um Gottes Wort unverfälscht durch die Zeiten tragen zu können? Ist doch, wie zum Beispiel Peter Hünemann auch von seiten der Dogmatik betont,

„die Ausbildung des Amtes in der Kirche ein ebenso pneumatisches wie menschliches Geschehen. Die Rede vom *ius divinum* hinsichtlich des Amtes hat hier ihr Fundament. Dabei ist zu beachten, daß *ius* nicht *lex* meint, sondern in den *leges* seine jeweilige geschichtlich bedingte Konkretion erfährt. Die Annahme eines pneumatischen Geschehens in der Ausbildung der Amtsstruktur entbindet darum nicht von der menschlichen Verantwortung für eine sinnvolle Gestaltung dieser Ämter.“¹⁴

Dieses historisch-relative Element einer biblischen Begründung von konkret-gesellschaftlichen Kirchenstrukturen gilt nochmals stärker für alttestamentliche Ämtermodelle. Natürlich sind sie nicht einfach übertragbar und kann man mit ihnen immer nur durch verschiedene analogisierende Brechungen hindurch argumentieren. Aber das Alte Testament kann uns zumindest den Blick für verschiedene Funktionsverteilungen und für den Wandel wie Umbau der Ämterkonstellation öffnen.¹⁵ Es in der Diskussion des kirchlichen Amtes zu Wort kommen zu lassen, bleibt deshalb durchaus sinnvoll.

2. Zu Normativität und Begrifflichkeit des Deuteronomiums

Ich wähle für meine Beobachtungen das Deuteronomium, genauer: seine Endgestalt, die ich synchron befrage. Denn das 5. Mosebuch enthält in 16,18–18,22, also inmitten seines Gesetzeskodex, einen eigenen Verfassungsentwurf für das Leben Israels im Verheißungsland. Er entfaltet eine vollständige Ämtergesetzgebung, übrigens die letztgültige innerhalb der Rechtskorpora des Pentateuchs. Nach der literarischen Fiktion des Deuteronomiums war die Promulgation der Gesetze und damit auch die Institutionalisierung der Ämter notwendig geworden, weil Mose nicht über den Jordan ziehen und das Land betreten darf. Er muß die

¹³ G. Lohfink (s. Anm. 12) 106 [= 361f].

¹⁴ P. Hünemann, Die Rede von Gott und das kirchliche Amt. In: W. Pesch – P. Hünemann – F. Klostermann, Priestertum – kirchliches Amt zwischen gestern und morgen (Der Christ in der Gegenwart. Eine Enzyklopädie XII / 5). Aschaffenburg 1971, 36–70, hier 68 [= *ders.*, Die Souveränität bzw. „Unbrauchbarkeit“ Gottes und das kirchliche Amtswesen. In: *ders.*, Ekklesiologie im Präsens. Perspektiven. Münster 1995, 204–227, hier 226].

¹⁵ Vgl. N. Lohfink, Das Alte Testament und die Krise des kirchlichen Amtes. In: StDZ 95 (1970) 269–276, hier besonders 273. Ferner *ders.*, Gewaltenteilung. Die Ämtergesetze des Deuteronomiums als gewaltenteiliger Verfassungsentwurf und das katholische Kirchenrecht. In: Unsere großen Wörter. Das Alte Testament zu Themen dieser Jahre, Freiburg 1977, 57–75, zu den grundsätzlichen Erwägungen 57–60.

Führung Israels mit den Aufgaben, die er selbst nicht mehr erfüllen kann, an Josua übertragen. Der Wechsel an der Spitze verlangt aber, daß die gesellschaftlichen Grundlagen des Volkes neu beschworen werden.¹⁶ Josua kann deshalb als Anführer erst eingesetzt werden, wenn sich Israel auf die deuteronomische Tora als verbindliche Sozial- und Gesellschaftsordnung verpflichtet hat (Dtn 31). Und die göttliche Legitimation wird Josua überhaupt erst zugesprochen, nachdem das Torabuch vorliegt und Mose tot ist (Jos 1). Von diesem Bundeschluß im Land Moab, von der ihm vorausgehenden Vorbereitung Josuas auf seine künftige Führungsposition und von der späteren Delegation erzählen die Rahmenpartien des Deuteronomiums. Zwar thematisieren weder die Gesellschaftsverfassung Israels noch die Josua-Passagen das Verhältnis von Ämtern und Leitung. Doch reflektiert das ganze Deuteronomium nahezu programmatisch alle menschlichen wie göttlichen Autoritätsstrukturen, näherhin die gesamten Autoritätsrelationen zwischen JHWH, Mose, Israel, Josua und der Tora.¹⁷ Sie bilden auch die theologisch-juristische Vorgabe für den anschließenden Bücherkomplex von Josua bis 2 Könige, der die Geschichte Israels bis ins babylonische Exil an der Norm des Deuteronomiums mißt.

Die folgenden Überlegungen setzen voraus, daß Amt¹⁸ – ob als Institution oder als intersubjektiv vorgegebener fester Pflichtenkreis – und Leitung nicht grundsätzlich dasselbe sind und daß sie auch nicht unbedingt miteinander verbunden sein müssen. Dann stellt sich die Frage, welche Äquivalente es für die beiden Termini im deuteronomischen Sprachgebrauch gibt und in welchem Verhältnis der Sache nach „Amt“ und „Leitung“ stehen. Zunächst zeigt sich, daß das Deuteronomium keinen abstrakten Oberbegriff für Institutionen entwickelt hat, die für die Existenz Israels als „Volk“, das heißt als Gesellschaft, JHWHs konstitutiv sind.¹⁹ Wie im Neuen Testament wird schon im Deuteronomium ein Amt niemals Amt genannt. Um auf Ämter zurückschließen zu können, sind wir deshalb auf die Bezeichnungen und Funktionen von Personen öffentlicher und dauerhafter Gewalten²⁰, etwa der Richter oder Priester,

¹⁶ Vgl. N. Lohfink, Zur Fabel des Deuteronomiums, in: Bundesdokument und Gesetz. Studien zum Deuteronomium. Hg. von G. Braulik (HBS 4). Freiburg 1995, 65–78, hier 75f [= Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur IV (SBAB 31). Stuttgart 2000, 247–263, hier 257f].

¹⁷ S. dazu C. Schäfer-Lichtenberger, Göttliche und menschliche Autorität im Deuteronomium. In: Pentateuchal and Deuteronomistic Studies. Papers read at the XIIIth IOSOT Congress Leuven 1989. Ed. by C. Breckelmanns – J. Lust (BETHL XCIV). Leuven 1990, 125–142.

¹⁸ Zum modernen Verständnis s. G. Amend, Amt. In: Lexikon für Kirchenrecht und Staatskirchenrecht Band I. Hg. von A. v. Campenhausen. Paderborn 2000, 72–74, hier 72.

¹⁹ Einzig mamlākā „Königtum“ könnte eine Ausnahme bilden, wenn Dtn 17,18 (und V.20 darauf abgekürzt zurückbezogen) vom kissē mamlaktō „Thron seines Königtums“ spricht. Allerdings gehört der König nach deuteronomischem Verfassungsrecht gerade nicht zu den konstitutiven Ämtern (17,14f).

²⁰ Diese Elemente eines (modernen) Amtsbegriffs genügen den Erfordernissen, die nach Roloff (s. Anm. 10) 139 dazu berechtigen, zum Beispiel auch bei Paulus von kirchlichen

angewiesen. Legitimieren sie die Träger ihrer qualitativ verschiedenen Kompetenzen auch zu Leitungsaufgaben? Für die Führer des Volkes verwendet das Deuteronomium keine Amtstitel, sondern charakterisiert sie nur durch ein technisches Leitungsvokabular. Ihm zufolge sind Mose und Josua Anführer des Volkes. Ist ihre Funktion bereits so institutionalisiert und von der Erfüllung einmaliger Pflichten unabhängig, daß man sie als „Amt“ bezeichnen kann?

Ich beginne mit der Darstellung des Übergangs der Führung Israels von Mose auf Josua und folge dabei der Erzählstruktur des Deuteronomiums.

3. Der unvollendete Auftrag Moses und die Übergabe der Leitung an Josua

Die Gewaltenübergabe von Mose an Josua, wie sie das Deuteronomium (und in engem Anschluß daran auch noch das Buch Josua) in einem exakten Darstellungsgefüge präsentiert, steht mitten in einem Geschehenszusammenhang, der vom Auszug aus Ägypten bis zum Einzug ins Gelobte Land, literarisch also vom Buch Exodus bis zum Josuabuch, reicht. Gott entwirft diesen Handlungsbogen bereits bei der Berufung Moses, wenn er im brennenden Dornbusch sagt, er sei herabgestiegen, um Israel „der Hand der Ägypter zu entreißen und aus jenem Land hinaufzuführen in ein schönes, weites Land, ein Land, wo Milch und Honig fließen“ (Ex 3,8).²¹ Dennoch markiert die Kundschaftergeschichte zu Beginn des Deuteronomiums (Dtn 1,19–46) sofort einen Bruch. Mose hatte Israel aufgefordert, ins Bergland der Amoriter zu ziehen und damit die Gabe des verheißenen Landes anzunehmen, war aber dann auf den Vorschlag des Volkes eingegangen, zuerst Kundschafter auszuschicken. Mit dieser Entscheidung hatte die große Sünde des Unglaubens (Dtn 1,32) begonnen, die Weigerung nämlich, in das „prächtige Land“ hinaufzuziehen. Wegen dieses Ungehorsams mußte die ganze Auszugsgeneration in der Wüste sterben. Erst ihre Kinder sollten das Land betreten. Der Generationenbruch am Anfang der Geschichte Israels bestimmt auch das Schicksal des Mose. Denn er gehört auf die Seite der alten, sündigen Generation.²² Zwar kann er noch das Ostjordanland erobern.

Ämtern zu sprechen: „Ein Amt liegt nämlich dann vor, wenn eine für Bestand und Aufbau der Kirche erforderliche Funktion durch einen festen Personenkreis mit einer gewissen Konstanz ausgeübt wird.“

²¹ Allerdings erhält Mose weder bei seiner Berufung noch anderswo den Befehl, Israel nach Kanaan zu bringen, sondern wird Ex 3,10–12 u. ö. nur damit beauftragt, die Israeliten aus Ägypten herauszuführen. „Das, was Josua vollenden wird, ist so innerhalb der biblischen Tradition Mose nie ausdrücklich zuerkannt worden.“ (C. Schäfer-Lichtenberger, Josua und Salomo. Eine Studie zu Autorität und Legitimität des Nachfolgers im Alten Testament (VT.S LVIII). Leiden 1995, 174; dort auch der Einzelnachweis).

²² S. dazu auch Moses Selbstcharakterisierung in 1,9–13 und 3,24f, die N. Lohfink, Narrative Analyse von Dtn 1,6–3,29. In: Mincha. Festgabe für Rolf Rendtorff zum 75. Geburtstag. Hg. von E. Blum. Neukirchen-Vluyn 2000, 121–176, hier 171–173, herausgearbeitet hat.

Den Auftrag, mit Israel „in das Land zu ziehen und es in Besitz zu nehmen“ (1,8), die zweite Hälfte der Exoduszusage also, darf er nicht mehr verwirklichen. Dazu muß er Josua bestellen.

„Mose war einmaliges Gründercharisma. Josua ist nur noch jenes Stück von Mose, das Mose selbst nicht mehr sein kann, weil er vorzeitig sterben muß. Wenn er den Rest des Moseauftrags erfüllt hat, kann er sterben, ohne selbst wieder einen Nachfolger einsetzen zu müssen. Er kommt auch gar nicht auf diese Idee. Er ist Moses Nachfolger nur, um jene zwei Aufgaben zu erfüllen, auf die das Deuteronomium und das Josuabuch fast penetrant immer wieder zu sprechen kommen: das Land zu erobern und das Land an die Stämme zu verteilen. Ist das getan, dann braucht Israel keine menschliche Spitze mehr – zumindest bis eine neue Epoche beginnt, in der es sich (zu seinem eigenen Unglück) Könige und Staatlichkeit wünscht, ‚wie es bei allen Völkern der Fall ist‘ (1 Sam 8,5). Wenn also am Anfang der Geschichte Israels nur gerade im Falle des Mose eine Nachfolgefrage aufkommt, dann zweifellos, weil Moses – einmalige – Aufgabe noch nicht zu Ende geführt ist.“²³

Josuas Karriere zum Anführer des Volkes wird in der narrativen Konstruktion des Deuteronomiums in genau aufeinander abgestimmten Schritten aufgebaut. Sie beginnt in 1,37f damit, daß der Zorn JHWHs gegen Mose „euret wegen“, also um Israels willen, entbrennt. Aus soziologischer Sicht könnte das heißen: „es ist nicht im Interesse der Zukunft Israels, daß Mose mit über den Jordan zieht. Israel kann diese omnipotente Führerfigur jenseits des Jordan nicht mehr gebrauchen, und es benötigt sie nach der Verkündigung der Tora auch nicht mehr.“²⁴ Jedenfalls befiehlt Gott dem Mose, „seinem Gehilfen“ Josua „Macht zu verleihen“, damit er das Land an Israel „als Erbbesitz verteile“. Was Josua in den Augen Gottes für seine künftige Tätigkeit menschlich qualifiziert, ist also sein alltäglicher Dienst für Mose.²⁵ Zugleich bringt ihn die Aufgabe der Landverteilung, zu der er delegiert werden soll, in Gegensatz zu Mose. Zwischen beidem vermittelt der Befehl Gottes, Josua zu „festigen“. Das heißt wohl, ihn angesichts seiner neuen und unbekanntenen Funktion, die Furcht auslösen kann, zu stärken. Nach einem Rückblick auf die lange Wüstenzeit, auf den Zug durch das Ostjordanland und die Feldzüge gegen die Amoriterkönige Sihon und Og samt der Verteilung ihrer Ge-

²³ N. Lohfink, Moses Tod, die Tora und die alttestamentliche Sonntagslesung. In: ThPh 71 (1996) 481–494, hier 483 [= Der Tod am Grenzfluß. Moses unvollendeter Auftrag und die Konturen der Bibel. In: *ders.*, Im Schatten deiner Flügel. Große Bibeltexte neu erschlossen. Freiburg 1999, 11–28, hier 13f].

²⁴ Schäfer-Lichtenberger (s. Anm. 21) 173.

²⁵ Dabei wird nicht die Formulierung šrt Piel lifnē verwendet, die nach deuteronomischer Sprachregelung für den spezifischen „Dienst“ der levitischen Priester „vor JHWH“ reserviert ist, sondern die offene Wendung ‘md lifnē, und zwar ohne Verbindung mit dem levitisch-priesterlichen šrt Piel. Auch der in Ex 24,13; 33,11; Num 11,28 und Jos 1,1 für Josua gebrauchte, unterschiedlich konnotierte Titel eines m’šārēt des Mose fehlt im Deuteronomium. Daß der Ausdruck ‘md lifnē Dtn 1,38 Josua „in den Rang eines Höflings erhebt“, läßt sich aus 1 Sam 22,6 bzw. 1 Kön 22,19 – Stellen, die im kanonischen Lesegefälle erst auf die Josuageschichten folgen und die in der Präposition abweichende Wendung ‘md ‘alāw gebrauchen, – sicher nicht erschließen (gegen C. Schäfer-Lichtenberger, ›Josua‹ und ›Elischa‹ – eine biblische Argumentation zur Begründung der Autorität und Legitimität des Nachfolgers. In: ZAW 101 [1989] 198–222, hier 207).

biete (2,1–3,17) berichtet Mose über die Regelungen zur Eroberung des Westjordanlandes (3,18–29). Er verdeutlicht der Gesamtheit Israels die Aktion, für die sie einen Anführer braucht (3,18–20). Dann aber weigert er sich faktisch, Josua die Führung zu übergeben. Er erinnert ihn zwar an die jüngsten Ereignisse, interpretiert auch seine Erfahrung theologisch als Beistandszusage, öffnet aber die Rede auf ganz Israel:

„Damals wies ich Josua an: Du hast mit eigenen Augen alles gesehen, was JHWH, euer Gott, mit diesen beiden Königen getan hat. Das gleiche wird JHWH mit allen Königreichen tun, zu denen du hinüberziehst. Ihr sollt sie nicht fürchten; denn JHWH, euer Gott, ist es, der für euch kämpft.“ (3,21f).

Die Nachfolgefrage, die seit 1,37f virulent ist, wird nicht klar angesprochen, und von der Einsetzung Josuas zum Landverteiler ist überhaupt nicht die Rede. Alles muß offen bleiben, weil Mose Gott bitten möchte, ihn doch selbst über den Jordan ziehen zu lassen. Doch Gott bleibt bei seinem Urteil: Mose muß vor der Jordanüberquerung Israels sterben (3,23–27). Deshalb wiederholt Gott nun strikt und formell seinen Befehl von 1,37, formuliert ihn allerdings intensiver und vor allem eindeutig:

„Setz Josua ein, verleihe ihm Macht und Stärke. Er soll an der Spitze dieses Volkes hinüberziehen. Er soll an sie das Land als Erbesitz verteilen“ (3,28).

Hier steht erstmals die volle „Ermutigungsformel“, die Josuas Beauftragung fortan charakterisieren wird.²⁶ Sie setzt gewöhnlich „die Situation der Trennung und Aussendung zu einer besonderen Aufgabe bzw. in eine unbekannte Situation“ voraus. „Der Auszusendende erhält mit dieser Formel Zuspruch und Zusicherung, daß er die neue Situation meistern wird.“²⁷ Erstmals werden auch die beiden Gesichtspunkte der künftigen Aufgabe Josuas entfaltet: vor dem Volk herzuführen und das Land – seine Eroberung vorausgesetzt – als Erbesitz an Israel zu verteilen. Damit wird der Befehl Gottes von 1,6–8 von neuem konkretisiert, jetzt aber auf Josua zugespielt.²⁸ Verglichen mit der Kompetenzfülle Moses ist die Zuständigkeit Josuas auf die Bereiche eingeschränkt, die Mose verwehrt sind. Als sein Nachfolger übernimmt Josua somit kein wie auch immer geartetes „mosaisches Amt“, sondern bringt nur das ursprünglich Mose zugedachte Werk zu Ende. Aus dem doppelten Auftrag Josuas rückt das leitmotivisch wiederholte „Hinüberziehen“ (*'br*) seine Rolle als Anführer in den Vordergrund.²⁹ Es wird durch den höchst sorgfältigen Wortgebrauch des Verbs, das ab 3,18 das Überqueren des Jordans bezeichnet, fortschreitend profiliert. An die Stelle des einfachen Verbs, das Mose zunächst für Josua (3,21) und sich selbst (3,25) verwen-

²⁶ Die Bezeichnung stammt von N. Lohfink, Die deuteronomische Darstellung des Übergangs der Führung Israels von Mose auf Josua. Ein Beitrag zur alttestamentlichen Theologie des Amtes. In: Schol 37 (1962) 32–44, hier 38 [= *ders.*, Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur I (SBAB 8). Stuttgart 1990, 83–97, hier 90].

²⁷ Schäfer-Lichtenberger (s. Anm. 21) 184 Anm. 383.

²⁸ N. Lohfink (s. Anm. 22) 153.

²⁹ Dazu wird die Wurzel *'br* in 3,18–29 7mal (5mal als Verb, 2mal als Nomen *'ēbær*) verwendet.

det, tritt am Ende des Gottesbefehls (3,28) die Wendung „vor (dem Volk) hinüberziehen“ (*'br lifnē*). Damit ist zunächst nur gemeint, was Mose zuvor schon den im Ostjordanland angesiedelten Stämmen befohlen hatte (3,18): an der Spitze Israels über den Jordan zu ziehen. Die Wendung ist nicht militärisch konnotiert,³⁰ erst im Kontext des „Einzugs“ wird sie zum ersten Schritt zur Eroberung des Verheißungslandes.³¹ Genaugenommen wird Josua im Deuteronomium überhaupt nicht ausdrücklich mit dem Kampf beauftragt.³² Nach 3,28 soll er einfach Anführer sein. Nicht nur der militärische Gesichtspunkt, auch der eigentliche Leitungsaspekt ist noch nicht betont. Das beweist der Gebrauch der Wendung für das „Vorausziehen“ der Ostjordanier (3,18). Die Formel „vor (dem Volk) hinüberziehen“ ersetzt somit Mose nur allgemein als Führungsfigur,³³ und zwar für eine einmalige Aktion. Das genügt an dieser Stelle auch. Denn in 3,28 informiert ja Mose erst das Volk über die Nachfolge Josuas, und zwar im Zusammenhang mit seinem vergeblichen Versuch, Gott für sich selbst umzustimmen.³⁴ Die eigentliche Leitung Josuas wird bei seiner offiziellen Bestellung akzentuiert werden.

In den folgenden Kapiteln tritt die Ablösung Moses lange in den Hintergrund. In Deuteronomium 5–30 spricht Mose vor der Versammlung Israels von Gesetz und Bund. Erst nach den Ritualtexten des Moabundes folgt der Rechtsakt der Beauftragung. Analog zu den beiden Mosereden in 3,18–20 und 21–22 richtet sich Mose auch jetzt in einer Rede zunächst an ganz Israel (31,1–6). An sie schließt sich die „Bestellung Josuas“ an:

„Mose rief Josua herbei und sagte vor den Augen ganz Israels zu ihm: Empfangte Macht und Stärke: Du sollst dieses Volk in das Land führen [oder: mit die-

³⁰ Z. B. gegen *Schäfer-Lichtenberger* (s. Anm. 21) 174. Wie Dtn 31,2 an Mose verdeutlicht, sind die Überquerung des Jordan und die Eroberung des Landes zwei voneinander getrennte Akte. Analoges gilt nach 9,3 und 31,3 von JHWH. Als Feldherr wird Josua in Num 27,17 durch *js'* und *bw'* *lifnē* (*hā'ēdāh*) „vor (der Gemeinde in den Kampf) ziehen und vor (ihr ins Lager zurück)kommen“ bzw. *js'* *Hifil* und *bw'* *Hifil 'æt hā'ēdā* „(die Gemeinde zum Krieg) hinausführen und (sie) zurückführen“ charakterisiert. Auffallend ist, daß Mose nur das „Hinüberziehen“ (*'br*) erbittet (3,25), nie die mit *'br lifnē* umschriebene Führungsrolle, und daß diese in der Verweigerung durch Gott gar nicht mehr in den Blick kommt.

³¹ Das illustriert Jos 1,2–9, wo der Auftrag der Jordanüberquerung (V.2) in einer umfangreichen Zusage (!) der Eroberung des Landes (V.2–5) weitergeführt wird und erst dann (V.6) die zweite Beauftragung Josuas, die Zuteilung des Erbbesitzes an das Volk, ergeht. Zum alttestamentlichen Gebrauch der Wendung *'br lifnē* s. *Schäfer-Lichtenberger* (s. Anm. 21) 173 Anm. 327.

³² Das gilt auch für den Anfang des Josuabuchs, wo sich die „Ermunterung“ in 1,6 sogar nur auf die Verteilung des Landes bezieht.

³³ Vgl. *Schäfer-Lichtenberger* (s. Anm. 21) 174.

³⁴ In dieser Bitte Moses hat nämlich die Ringkomposition ihr Zentrum, die von den 5 Belegen des Verbs „hinüberziehen“ (*'br*) gebildet wird: A „ihr [die ostjordanischen Stämme] sollt an der Spitze eurer Brüder, der Israeliten, hinüberziehen“ (3,18) – B „(allen Königreichen, zu denen) du [Josua] hinüberziehst“ (V.21) – C „ich [Mose] möchte hinüberziehen“ (V.25) – B' „du [Mose] wirst nicht hinüberziehen“ (V.27) – A' „er [Josua] soll an der Spitze (dieses Volkes) hinüberziehen“ (V.28). A und A' sind durch die Wendung *'br lifnē* aufeinander bezogen; dagegen verwenden B bzw. B' nur das Verb *'br*, mit dem Josua (positiv) bzw. Mose (negativ) in zweiter Person angesprochen werden; C ist davon durch die 1. Person abgehoben.

sem Volk in das Land hineinziehen]³⁵, von dem du weißt: JHWH hat ihren Vätern geschworen, es ihnen zu geben. Du sollst es an sie als Erbesitz verteilen. JHWH selbst zieht vor dir her. Er ist mit dir. Er läßt dich nicht fallen und verläßt dich nicht. Du sollst dich nicht fürchten und keine Angst haben.“ (31,7f).

Wie schon in 1,38 und 3,28 findet sich auch hier die Ermutigungsformel (I), gefolgt von der doppelten Beauftragung Josuas (IIa+b). Beide Elemente werden aber jetzt durch eine formelhafte dreifache Beistandszusage (III) und eine zweifache Aufforderung zur Furchtlosigkeit (IV)³⁶ ergänzt. Wir haben es mit einem festen Redeschema zu tun.³⁷ Es wird erst jetzt, bei der eigentlichen Beauftragung Josuas, vollständig gebraucht und findet sich in dieser viergliedrigen Form samt kontextbedingten Erweiterungen nochmals im Josuabuch (1,2–9).

Dtn	(I) Ermutigungsformel	(IIa) Aufgabe 1	(IIb) Aufgabe 2	(III) Beistandsformel	(IV) Furchtlosigkeitsformel
1,38	Macht verleihen (<i>hzq</i> Piel)	hineinkommen (<i>bw'</i> Qal)	Erbesitz verteilen (<i>nhl</i> Hifil)		
3,28	Macht und Stärke verleihen (<i>hzq</i> Piel + ' <i>mš</i> Piel)	an der Spitze hinüberziehen (<i>'br lifnē</i>)	Erbesitz verteilen (<i>nhl</i> Hifil)		
31,7f	Macht und Stärke empfangen (<i>hzq</i> Qal + ' <i>ms</i> Qal)	hineinführen (<i>bw'</i> Hifil)	das den Vätern zugeschworene Land als Erbesitz verteilen (<i>nhl</i> Hifil)	JHWH ist mit dir (<i>hjh</i> ' <i>immāk</i>); er läßt nicht fallen und verläßt nicht (<i>lō'</i> , <i>rph</i> Hifil + <i>lō'</i> ' <i>zb</i>)	nicht fürchten und keine Angst haben (<i>lō'</i> <i>jr'</i> + <i>lō'</i> <i>htt</i>)
31,23	Macht und Stärke empfangen (<i>hzq</i> Qal + ' <i>mš</i> Qal)	hineinführen (<i>bw'</i> Hifil) in das Israel zugeschworene Land		Ich, JHWH, bin mit dir (<i>'ānōkī</i> <i>hjh</i> ' <i>immāk</i>)	
<i>Jos 1</i>	<i>Vers 6.7.9</i>	<i>Vers 2 ('br)</i>	<i>Vers 6</i>	<i>Vers 5</i>	<i>Vers 9</i>

³⁵ Der Samaritanus, die Vulgata und der Targum Neophyti bieten „das Volk in das Land führen“ (*bw'* Hifil), was auch 31,23 entspricht. Die zweite Lesart „mit diesem Volk in das Land hineinziehen“ (*bw'* Qal) wird vom Masoretentext bezeugt. Eine textkritische Entscheidung ist kaum mit Sicherheit zu treffen – s. *F. Nwachukwu*, *The Textual Differences Between the MT and the LXX of Deuteronomy 31*. In: *Bundesdokument und Gesetz. Studien zum Deuteronomium*. Hg. von *G. Braulik* (HBS 4). Freiburg 1995, 79–92, hier 90f. Die klare Systematik des Schemas erfordert in 31,7 die gleiche Verbform wie in 31,23, weshalb ich „hineinführen“ (*bw'* Hifil) bevorzuge.

³⁶ Sie steht schon in der Ermahnung Israels in 31,6.

³⁷ Das wurde von *N. Lohfink* (s. Anm. 26) entdeckt und ausführlich beschrieben. Daß es „auf einer tatsächlich gebrauchten Redeform bei Einsetzungen und Beschlüssen zu Unternehmungen“ beruht (38f [= 91]), ist inzwischen mit guten Gründen bezweifelt worden – s. *Schäfer-Lichtenberger* (s. Anm. 21) 190 Anm. 414. Ich habe das Formular in manchem etwas modifiziert. Wo das Schema im Alten Testament verwendet wird, erfolgen übrigens „eher Aufgabenzuschreibungen als Amtseinsetzungen“ (*Schäfer-Lichtenberger* [s. Anm. 21] a. a. O.).

Die stabilen Elemente dieses Formulars bilden die „Ermunterung“ und der Auftrag, den „Erbbesitz zu verteilen“ (*nhl* Hifil). Sie ziehen sich von Dtn 1,38 an kontinuierlich durch alle Belege, werden allerdings im Ablauf der Texte gesteigert: Die Ermutigungsformel, die in 1,38 nur eingliedrig gebraucht wird, steht in 3,28 bereits mit beiden Verben und wechselt schließlich bei der Einsetzung Josuas in 31,7 und 23 vom Piel („Macht und Stärke verleihen“) ins Qal („Macht und Stärke empfangen“; so auch weiter in Jos 1). Auch die Verteilung des Erbbesitzes gewinnt bei der Beauftragung Josuas in Dtn 31,7f dadurch zunehmend an Gewicht, daß nun das Land eigens als den Vätern zugeschworenes Land charakterisiert wird (so auch Jos 1,6). Dieses zusätzliche Element wechselt, weil Josua in 31,23 von Gott noch nicht mit der Landverteilung betraut wird, von der zweiten in den Bereich der ersten Aufgabe, erscheint aber dort nicht als das den Vätern, sondern den Israeliten zugeschworene Land. Überhaupt sind die kontextbedingten Variationen im Verbalgerüst und die unterschiedlichen Erweiterungen bei der ersten Aufgabe Josuas, also in den Formulierungen seiner Führungsposition, wesentlich zahlreicher und verdienen deshalb unsere besondere Aufmerksamkeit. Durch sie wird die Leitung Josuas im Ablauf des Aussagensystems kontinuierlich fokussiert und schärfer konturiert. Im einzelnen sieht das so aus: Zuerst kündigt Gott in 1,38 nur programmatisch an, daß Josua ins Westjordanland kommen wird (*bw'* Qal). Der Befehl an Mose, ihm „Macht zu verleihen“, folgt hier sachgerecht erst danach.³⁸ Das Betreten des Landes wird dann in 3,28, jetzt nach der vollen Ermutigungsformel, dahingehend präzisiert, daß Josua an der Spitze des Volkes über den Jordan ziehen (*'br lifnē*), es also vorangehend anführen soll. Wenn Josua endlich in 31,7 von Mose bestellt wird, ist er beauftragt, „dieses Volk in das Land führen“ (*bw'* Hifil). Die Beauftragung durch Gott in 31,23 – ich komme sofort darauf zurück – wiederholt diese Formulierung, steigert sie aber durch die Qualifizierung des Landes als Verheißungsland. Außerdem wird der Führungsauftrag (hier wie in Jos 1) noch durch die Beistands- und Furchtlosigkeitsformeln unterstrichen.

Wie die Leitungsfunktion Josuas in 31,7 genauer zu verstehen ist, ergibt sich aus dem unmittelbar vorausgehenden Zusammenhang. Zunächst aus der Feststellung Moses, er könne jetzt nicht mehr „in den Kampf ziehen“ (31,2), wobei Mose der hebräischen Formulierung zufolge (*lō' 'ūkal 'ōd lāṣē't w'lābō'*) typische Feldherrnterminologie auf sich anwendet.³⁹ Ferner aus der unmittelbaren Nähe der Führungsposition Josuas zur Kriegsführung Gottes, in die sie der folgende Vers rückt: „JHWH, dein Gott, zieht selbst vor dir hinüber (*'br lifnē*), er selbst vernichtet diese Völker bei deinem [Israels] Angriff, so daß du ihren Besitz übernehmen

³⁸ Das zweite Element der Ermutigungsformel fehlt noch. Auch soll Josua nur mit der (später zweitgereihten) Aufgabe, das Land an Israel als Erbbesitz zu verteilen, betraut werden.

³⁹ N. Lohfink (s. Anm. 26) 35 Anm. 19 [= 87 Anm. 19]. Zum Kontext s. J.-P. Sonnet, *Le rendez-vous du Dieu vivant*. In: NRT 123 (2001) 353–372.

kannst.⁴⁰ Josua zieht vor dir hinüber (*'br lifnē*), wie es JHWH zugesagt hat.“ (31,3).

Wenn Josua also in 31,7 eingesetzt wird, um „dieses Volk in das Land zu führen“ (*bw'* Hifil), erhält er eine prononcierte Leitungsautorität,⁴¹ die einem militärischen Oberkommando recht nahekommt. Doch bleibt Gott selbst die treibende Kraft und geht dem Anführer Israels voraus. Diese Gottunmittelbarkeit Josuas bei der Landnahme wird durch Führungstermini (*'br lifnē* und *bw'* Hifil) ausgedrückt, die Mose für JHWH und Josua gebraucht.⁴² Sie werten Josua vom Diener Moses zum ebenbürtigen Nachfolger auf.

Ihre letztmögliche Steigerung und sakrale Autorisierung erfährt die Übergabe der Führung und damit auch die „Emanzipation“ Josuas, wenn JHWH in einer Theophanie ihn unmittelbar in einer Art „Vereidigung“ beauftragt (*šwh* Piel). Zu diesem Rechtsakt erscheint er Mose und Josua gemeinsam am Offenbarungszelt (31,14f), wodurch Josua in den bisher Mose vorbehaltenen direkten Umgang mit Gott hineingenommen wird. Der Text läuft dann in 31,23 weiter⁴³ wie folgt:

„Und JHWH beauftragte (*šwh* Piel *'æt*) Josua, den Sohn Nuns, und sagte: Empfange Macht und Stärke. Du sollst die Israeliten in das Land führen, das ich ihnen mit einem Schwur versprochen habe. Ich werde bei dir sein.“ (31,23).

Mit Ausnahme der Aufforderungen zur Furchtlosigkeit sind alle Elemente des Formulars wieder da. Die Mahnung, sich nicht zu ängstigen, darf durchaus fehlen, wenn Gott unmittelbar sein „Mitsein“ verheißt. Der hebräische Text spielt mit dieser Zusage (*'ānōkī 'əħjəħ*

⁴⁰ Das harte Nebeneinander der Aussagen im Masoretentext läßt das Tun JHWHs und das Tun Josuas eher als ein und dieselbe Sache, nur von zwei verschiedenen Seiten gesehen, erscheinen. Dagegen haben Septuaginta und Vulgata diese Aussage durch ein „und“ mit der vorausgehenden verbunden und durch diese Addition die Aussagen eher auseinander-treten lassen.

⁴¹ Entscheidet man sich textkritisch für die Version des Masoretentextes, wonach Josua „mit diesem Volk in das Land hineinziehen soll (*bw'* Qal)“, würde seine Leitungskompetenz erst bei der göttlichen Einsetzung in 31,23 endgültig verdeutlicht.

⁴² Für die Wendung „vor Israel hinüberziehen“ ist der Bezug in 31,3 durch die unmittelbare Abfolge der Parallelaussagen von JHWH und Josua signalisiert. Mit JHWH als Subjekt findet sie sich erstmals in 9,3, wo JHWH wie ein verzehrendes Feuer vor Israel hinüberziehen (*'br lifnē*) und die Völker Kanaans vernichten wird. Beim „Hineinführen in das Land“ (*bw'* Hifil) ergibt sie sich aus der Sprachregelung des Deuteronomiums: Nur 31,7, 23 erkennen Josua die Aufgabe zu, Israel ins Land zu bringen, während es sonst ausschließlich eine Aktion JHWHs ist (4,38; 6,10. 23; 7,1; 8,7; 9,4. 28; 11,29; 26,9; 30,5; 31,20f). Dagegen bleibt die in 31,8 (und zuvor noch in 1,33 bei der Wüstenwanderung) gebrauchte Wendung „vor dir hergehen“ (*hlk lifnē*) ebenso wie „führen“ (*hlk* Hifil) JHWH vorbehalten.

⁴³ Der in 31,14 angekündigte Rechtsakt („damit ich ihn einsetzen kann“ *wa'šawwənnū*) wird von V.23 eingelöst. Das in V.16ff dazwischengeschobene JHWH-Wort an Mose retardierte die Leserwartung, steigert sie aber auch. Der Wechsel von Moserede (V.22) zurück zur Gottesrede (V.23), ohne daß JHWH als neues Subjekt genannt wird, ist im Hebräischen möglich, weil der Rückbezug von V.23 auf die Ankündigung der Einsetzung, die nach V.14 nur JHWH vornehmen kann, eindeutig ist (*N. Lohfink*, Zur Fabel in Dtn 31–32. In: Konsequente Traditionsgeschichte. Festschrift für Klaus Baltzer zum 65. Geburtstag. Hg. von R. Bartelmus – Th. Krüger – H. Utzschneider [OBO 126]. Freiburg/Schweiz – Göttingen 1993, 255–279, hier 272f [= *ders.*, Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur IV (SBAB 31). Stuttgart 2000, 219–245, hier 237f]).

‘*immāk*) durch die Verbalform „ich werde sein“ (‘*ʾəhjaḥ*) vermutlich auf die Offenbarung des JHWH-Namens in der Dornbuschszene an (Ex 3,14), die dort auf die Beistandszusage folgt (V.12)⁴⁴. Dieser Intertextualität zufolge stellt sich JHWH bei seinem ersten, unvermittelten Kontakt mit Josua diesem sofort mit seinem Namen vor; zugleich wird dadurch die JHWH-Beziehung Josuas in die Nähe der Gottesbeziehung Moses gerückt.⁴⁵ Übrigens ist diese Beistandszusage im Deuteronomium Gottes letztes Wort an Josua. Mit der zweiten Aufgabe, der Landverteilung, wird er ihn erst nach dem Tod Moses betrauen. Sie wird das Josuabuch programmatisch eröffnen (Jos 1,2–9).

Ich übergehe 31,19, wo Josua gleichrangig neben Mose zum Offenbarungsempfänger und Mitverfasser des Liedes (32,1–43), letztlich also eines Teiles des Torabuchs (vgl. 31,24. 30), wird; ebenso den gemeinsamen Vortrag des Liedes (32,44).⁴⁶ Beide Texte bringen nichts für unsere Frage Wesentliches.

Ganz am Ende des Deuteronomiums, nachdem die Israeliten den verstorbenen Mose beweint haben, präsentiert der Bucherzähler Josua als einen für seine Führungsaufgabe qualifizierten Nachfolger, dem die Israeliten gehorchen⁴⁷:

„Josua, der Sohn Nuns, war vom Geist der Weisheit erfüllt, denn Mose hatte ihm seine Hände aufgelegt. Die Israeliten hörten auf ihn und taten, was JHWH dem Mose aufgetragen hatte.“ (34,9).

Das heißt zunächst einmal: Die Führung ging erst nach der Trauerzeit auf Josua über. Ferner: Josua verdankt seine Geistbegabung ausschließlich der Handauflegung des Mose. Vermutlich besteht die „Weisheit“, mit der er ausgestattet wird, in den praktischen Fähigkeiten zur Führung des Volkes.⁴⁸ Dadurch wird Josua noch nicht zum „Charismatiker“. Denn seine Autorität ist von jener des Mose abgeleitet; er wird nicht wie Mose zum Mittler zwischen JHWH und Israel. Und auch der Gehorsam Israels gegenüber Josua beruht nur darauf, daß Israel erfüllt, was Gott ihm durch Mose geboten hatte, das heißt, die – inzwischen verschriftete (31,9) – deuteronomische Tora. Denn:

„Die Autorität, die Mose auf dem Gebiet der Tora wahrnimmt, wird nicht an eine benennbare Figur weitergegeben. In Sachen Tora findet sich kein ebenbürtiger Nachfolger für Mose. . . . Das Tora-Buch ist die neue Orientierungsgröße, nach der sich Israel zu richten hat.“⁴⁹

Damit sind wir am Ende unseres kurzen exegetischen Durchganges durch die Josua-Passagen des Deuteronomiums angekommen. In der

⁴⁴ Sie steht danach noch in Ex 4,12 und 4,15, den einzigen Stellen des Alten Testaments, in denen die volle Form wie in Dtn 31,23 belegt ist.

⁴⁵ So Schäfer-Lichtenberger (s. Anm. 21) 180.

⁴⁶ S. dazu Schäfer-Lichtenberger (s. Anm. 21) 180–182.

⁴⁷ Vgl. zum Folgenden Schäfer-Lichtenberger (s. Anm. 21) 187–189.

⁴⁸ G. Braulik, Weisheit im Buch Deuteronomium. In: Weisheit außerhalb der kanonischen Weisheitsschriften. Hg. von B. Janowski (VWGfTh 8). Gütersloh 1996, 39–69, hier 64f [= *ders.*, Studien zum Buch Deuteronomium (SBAB 24). Stuttgart 1997, 225–271, hier 262].

⁴⁹ Schäfer-Lichtenberger (s. Anm. 21) 50f.

Frage nach Amt und Leitung bestätigt er, was Christa Schäfer-Lichtenberger, der wir die jüngste und gründlichste Untersuchung der (literarischen) Nachfolgebeziehung zwischen Mose und Josua verdanken, festgestellt hat:

„Weder war die Führungstätigkeit Moses bereits so weit institutionalisiert, daß sie als ein ‚Amt‘ bezeichnet werden könnte, dessen Charisma es an Josua weiterzugeben galt, noch wird Josua die Machtfülle des Mose zugesprochen.“⁵⁰

Mose setzt Josua also in kein Amt ein, sondern überträgt ihm die Leitung Israels, damit er als Anführer des Volkes im Verheißungsland das einmalige Werk vollendet, das Mose selbst zu erfüllen verwehrt war.

4. Die Wirksamkeit der Tora und die Ämter

Gelingen wie Scheitern des alltäglichen Lebens hängen daran, ob Israel seiner Bundesurkunde entsprechend lebt (vgl. 30,15–20). Doch benötigt es für die Verwirklichung der deuteronomischen Gesetze weder für das Sozialsystem noch für den Krieg irgendwelche Zentralinstanzen. Die soziale Integration der klassischen altorientalischen Randgruppen, der Fremden, Waisen und Witwen und im Deuteronomium eigens noch der Leviten, ist dem ganzen Volk aufgetragen und kann ohne Machtstrukturen funktionieren.⁵¹ Das zeigen zum Beispiel das Abgabensystem des Drittjahreszehnten für die grundbesitzlosen Gruppen, das staatlich nicht kontrolliert wird (14,28f), oder der regelmäßige, an den Kalender gebundene Schuldenerlaß (15,1–11), der im alten Orient als wirtschaftliches Interventionsinstrument des Königs anlässlich seines Regierungsantritts oder in Notsituationen diente. Das Volksheer wird nach dem deuteronomischen Kriegsgesetz nur im Ernstfall aufgebildet, seine Offiziere werden erst bei der Musterung von den Listenführern berufen (20,1–9). Die Gesellschaft benötigt also keine privilegierten Machtpositionen, erst recht keinen König,⁵² obwohl er auch in Israel traditionell Abgaben ein-

⁵⁰ Schäfer-Lichtenberger (s. Anm. 21) 175. Sogar die priesterschriftliche Erzählung von der Einsetzung Josuas zum Nachfolger Moses in Num 27,12–23 zeige, „daß keine Rede davon sein kann, daß ein Amt Moses an Josua weitergegeben wird. Sogar nach Num 27,12ff unterliegt die zu installierende Führungsfigur Josua der einem Charismatiker fremden Beschränkung des Umfangs der Führung und der Zuständigkeit.“ (a. a. O.).

⁵¹ S. dazu N. Lohfink, Das deuteronomische Gesetz in der Endgestalt – Entwurf einer Gesellschaft ohne marginale Gruppen. In: BN 51 (1990) 25–40 [= *ders.*, Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur III (SBAB 20). Stuttgart 1995, 205–218].

⁵² A. Alt, Die Heimat des Deuteronomiums. In: *ders.*, Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel. Zweiter Band. München 1953, 250–275, hier 264 [= *ders.*, Grundfragen der Geschichte des Volkes Israel. Eine Auswahl aus den ‚Kleinen Schriften‘, München 1970, 392–417, hier 406], charakterisiert die Sicht des Verfassers des Königsgesetzes deshalb folgendermaßen: „Irgendwelche positive Funktionen, die für eine gedeihliche Entwicklung des Volkslebens unentbehrlich wären, vermag er den Königen nicht zuzuschreiben, weder auf dem Gebiet der Kriegsführung noch auf dem der Rechtspflege, die er doch beide als integrierende Bestandteile der Volksordnung betrachtet und dementsprechend verhältnismäßig eingehend behandelt. Seine Meinung muß also wohl die sein, daß dem Volke Israel nichts vorenthalten geblieben und nichts verlorengegangen wäre, was für den Bestand seiner Eigenart konstitutiv ist, wenn es den Weg zur Errichtung von Staatswesen mit

gezogen, in die Wirtschaft eingegriffen, die Heeresobersten eingesetzt und Krieg geführt hat (vgl. 1 Sam 8,10–17 und 20).⁵³ Das ganze Volk in all seinen Gliedern hat sich als JHWHs Bundespartner (29,9f) zur Gestaltung der vom deuteronomischen Gesetz projektierten gerechten „Welt“ verpflichtet.

Probleme können allerdings dort entstehen, wo es um die Tora selbst geht, angefangen von der Aufbewahrung des Dokumentes und seiner lehrenden Vermittlung über seine konkrete juristische Anwendung bis zur Aktualisierung, welche die Tora als festgeschriebenes Gesetz in komplexen und neuen Situationen erfordert. Für diese Aufgaben trifft deshalb die Tora selbst bereits Vorsorge und richtet Ämter ein. Die Bestimmungen über ihre Funktionsträger sind in einem einzigen Gesetzesblock in 16,18–18,22 zusammengestellt, den man deshalb mit einem neuzeitlichen, sachlich durchaus angemessenen Begriff als „Verfassungsentwurf“ bezeichnet hat.⁵⁴ Er behandelt die Richter in den einzelnen Städten und am Zentralgerichtshof in Jerusalem (16,18–17,13), den König (17,14–20), die levitischen Priester (18,1–8) und den Propheten (18,9–22). Allerdings geht es ihm nicht (primär) um „die politische Organisation des Staatswesens“⁵⁵ oder die Regelung „alle[r] wesentlichen Bereiche des öffentlichen Lebens“ und die Klärung ihrer Zuständigkeiten⁵⁶, sondern vor allem um den Vorrang und die Wirksamkeit der Tora in Israel. Unter diesem Gesichtspunkt ist die Sammlung der Ämtergesetze auch vollständig und kann als echtes Verfassungsrecht bezeichnet werden. Das auffallendste Merkmal dieser durchsystematisierten⁵⁷ Gesamtgesetzgebung aber besteht darin, daß sie erstmals dem rechtlich nicht faßbaren freien Charisma einen rechtlich gesicherten Ort einräumt.

„Indem alle Ämter der Tora untergeordnet sind, herrscht Gott in Israel durch seine früher in der Geschichte ergangene Offenbarung, denn diese Offenbarung ist in der Tora als Schrift präsent. Und indem die Propheten rechtlich gesicherten Einflußraum erhalten, sichert sich Gott die Möglichkeit, auf unvor-

monarchischer Verfassung nie gefunden hätte, und er gibt diesem Urteil einen sehr zugespitzten Ausdruck, indem er den Trieb zur Übernahme von Institutionen anderer Völker als das einzig denkbare Motiv für den Entschluß zur Einführung des Königtums in Israel hinstellt.“

⁵³ Vgl. C. Schäfer-Lichtenberger, Der deuteronomische Verfassungsentwurf. Theologische Vorgaben als Gestaltungsprinzipien sozialer Realität. In: Bundesdokument und Gesetz. Studien zum Deuteronomium. Hg. von G. Braulik (HBS 4). Freiburg 1995, 105–118, hier 108.

⁵⁴ Die jüngste Publikation dazu bildet J.-M. Carrière, Théorie du politique dans le Deutéronome. Analyse des unités, des structures et des concepts de Dt 16,18–18,22 (ÖBS 18). Frankfurt/M. 2001.

⁵⁵ Gegen Schäfer-Lichtenberger (s. Anm. 53) 111.

⁵⁶ Gegen Schäfer-Lichtenberger (s. Anm. 21) 52.

⁵⁷ Die Techniken altorientalischer Gesetzesdisposition unterscheiden sich allerdings von modernen Kodifizierungsprinzipien. Schon um des Memorierens willen wird oft assoziativ verknüpft. Das gilt auch für die Abfolge der deuteronomischen Ämtergesetze. S. dazu G. Braulik, Die deuteronomischen Gesetze und der Dekalog. Studien zum Aufbau von Deuteronomium 12–26 (SBS 145). Stuttgart 1991, 54–60.

hergesehene und immer neue Weise in seinem Volk je neu die eigene Herrschaft auszuüben.“⁵⁸

Der Bezug auf die Tora ist bei den einzelnen Ämtern unterschiedlich verdeutlicht.⁵⁹ Am dezidiertesten wird der König, im alten Orient ein nahezu absolutistischer Herrscher, der Tora unterstellt. Für die Administration der Tora ist er jedoch entbehrlich und erhält deshalb – von einer gewissen Repräsentation Israels abgesehen – keine Befugnisse. Der Verfassungsentwurf ordnet ihm nicht einmal den Richterposten am Zentralgericht ausdrücklich zu (Dtn 17,12). Und weil es keine königliche Verwaltung gibt, schweigen die Ämtergesetze auch über Staatsbeamte, wie sie zum Beispiel 1 Kön 4 für die Regentschaft Salomos anführt.⁶⁰ Dennoch rechnet das Königsgesetz damit, daß Israel nach der Landnahme eines Tages wünschen wird, „einen König über sich einzusetzen wie alle Völker in seiner Nachbarschaft“ (17,14):

„Wenn er [der König] seinen Königsthron bestiegen hat, soll er sich von dieser Tora, die die levitischen Priester aufbewahren, auf einer Schriftrolle eine Zweitschrift anfertigen lassen. Sein Leben lang soll er die Tora mit sich führen und in der Rolle lesen, damit er lernt, JHWH, seinen Gott, zu fürchten, und auf alle Worte dieser Tora und dieser Gesetze zu achten und sie zu halten.“ (17,18f).

Alle Aufgaben des Königs sind auf eine einzige reduziert: die exemplarische Beobachtung der Tora. Dazu erhält er ein eigenes Exemplar. Die Bedeutung der Tora in einem vorbildlichen Leser und eifrigen Befolger, gewissermaßen einem Musterisraeliten, zu symbolisieren und zu repräsentieren, ist also der einzige, allerdings ausreichende Grund für ein eigenes Königsamt.

Der Ausschnitt aus dem Königsgesetz, den ich eben zitiert habe, trifft im Zusammenhang der Tora noch eine zweite Feststellung: ihr Ur-exemplar ist in den Händen der levitischen Priester. Aus 31,10–13 geht hervor, daß die Aufbewahrung der Tora zugleich die Verpflichtung zu ihrer lehrenden Weitergabe beinhaltet. Der „Dienst“ der Priester ist also an die Tora geknüpft, anders als der des Königs, aber doch so, daß auch ihnen die Tora vorgegeben ist.

Außerdem sind die levitischen Priester als Torakundige auch in das Jerusalemer Zentralgericht einbezogen (17,9). 17,11 setzt voraus, daß das Urteil, das dort gefällt wird, die Tora auf den konkreten Rechtsstreit an-

⁵⁸ Lohfink, Gewaltenteilung (s. Anm. 15) 73.

⁵⁹ Diese Hinordnung der Ämter auf die Tora hat N. Lohfink, Die Sicherung der Wirksamkeit des Gotteswortes durch das Prinzip der Schriftlichkeit der Tora und durch das Prinzip der Gewaltenteilung nach den Ämtergesetzen des Buches Deuteronomium (Dt 16,18–18,22). In: Testimonium Veritatis. Festschrift Wilhelm Kempf. Hg. von H. Wolter (FThSt 7). Frankfurt/M. 1971, 143–155, hier 152–154 [= *ders.*, Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur I, SBAB 8, Stuttgart 1990, 305–323, hier 318–322], erstmals herausgearbeitet.

⁶⁰ U. Rütterswörden, Die Beamten der israelitischen Königszeit. Eine Studie zu *šr* und vergleichbaren Begriffen (BWANT 117). Stuttgart 1985, 143. Denn die Ämter, die das Deuteronomium kennt, sind „nicht auf das Königtum, sondern auf die Stämme bezogen.“ (a. a. O.). Trotz eines (möglichen) Königs ist also die Gesellschaft des Deuteronomiums nicht als Staat konzipiert.

wendet.⁶¹ Selbstverständlich wird auch von den Gerichten in den einzelnen Städten eine Rechtsprechung im Geist der Tora erwartet. Zwar fällt das Wort Tora im Richtergesetz (16,18–20) nicht. Aber in dem Modellprozeß, der in engem Zusammenhang damit geschildert wird (17,2–7), geht es um die Übertretung des ersten Dekaloggebots, genauer um das Verbot, fremde Götter zu verehren, also um das Hauptgebot der Tora.

Auf nochmals andere Weise sind die Propheten der Tora zugeordnet. Sie werden ihr aber nicht unterstellt, sondern haben als Verkünder des jeweils aktuellen Gotteswortes den gleichen Ursprung wie sie. Sie sind „wie Mose“, den Gott selbst als „Propheten“ bezeichnet:

„Einen Propheten will ich [JHWH] ihnen aus der Mitte ihrer Brüder erstehen lassen, wie dich [Mose]. Ich will ihm meine Worte in den Mund legen, und er wird ihnen alles sagen, was ich ihm auftrage.“ (18,18).

Der jeweils neu erweckte Prophet folgt also Mose – anders als Josua – in einer besonderen Sukzession. Er ist in seinen Worten gottunmittelbar „wie Mose“. Das heißt: er ist nicht einfach Ausleger des ersten Mittlers, ist nicht strikt an den Kanon der mosaischen Tora gebunden. Was Gott ihm sagt, ist dem „ganzen Gebot, den Gesetzen und Rechtsvorschriften“, die JHWH einst dem Mose mitgeteilt hat (5,31), gleichrangig. Durch den Propheten tritt neben die schriftliche Tora vom Horeb eine mündliche, die sie nach den Erfordernissen der Zeit interpretiert und „für die Regelung nicht institutionell lösbarer Alltagsprobleme“⁶² ergänzt und in der sich ebenfalls der Wille Gottes ausdrückt. Dadurch werden die Propheten, berücksichtigt man 2 Kön 17,13 im anschließenden deuteronomistischen Geschichtswerk, sogar zu Gesetzesvermittlern. Allerdings gilt die schriftliche Tora für alle Zeiten, während das prophetische Wort jeweils zu seiner Zeit ergeht und für diese Zeit gilt. Es bringt zum überzeitlich fixierten Gotteswort das aktuell lebendige hinzu.⁶³ Dieser für den Propheten freigehaltene Raum ist, so paradox das klingt, als Amt institutionalisiert, und zwar als jenes Amt, das von allen anderen Ämtern der Tora aufs engste mit dem Charisma verbunden ist.⁶⁴

⁶¹ Dabei geht es nicht um „unlösbare Fälle“, die dem Jerusalemer Gerichtshof „von den einzelnen Gerichten im Land übermittelt werden“ und an dessen Rechtsbelehrung sie „sich beim weiteren Verfahren zu halten“ hätten – gegen *F. Crüsemann*, *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*. München 1992 [= 1997], 279f. Er ist keine Appellationsinstanz, sondern behandelt die Rechtsfälle in erster und einziger Instanz. Der zentrale Gerichtshof, an dem neben dem „Richter“ (17,9. 12) auch die „levitischen Priester“ (V.9) bzw. „der Priester, der dort steht, um vor JHWH, deinem Gott, Dienst zu tun“ (V.12), amtieren, ist deshalb kein „Organ der Rechtsfortentwicklung“, seine Urteile haben nicht „die gleiche Dignität wie Mose bzw. wie das vorliegende mosaische Gesetzbuch selbst“ und schreiben auch nicht die Mose-Tora fort – gegen *Crüsemann* (a. a. O.) 280. Richter und Priester sind ausschließlich der Tora verpflichtet, deren Urtext sie aufbewahren und auf dessen kompetente Gesetzesauskunft aus erster Hand sie deshalb in komplizierten Fällen zurückgreifen können. Allein das macht sie jedem Ortsgericht überlegen (*G. Braulik*, *Deuteronomium II*, 16,18–34,12 [NEB 28]. Würzburg 1992, 127).

⁶² *Schäfer-Lichtenberger* (s. Anm. 21) 191.

⁶³ *G. Braulik*, *Deuteronomium II*, 16,18–34,12 (NEB 28). Würzburg 1992, 136f.

⁶⁴ Ob und wie weit das „Charisma“, also die gnadenhafte Einflußnahme Gottes, auch die anderen Ämter – etwa über die besondere „Erwählung“ ihrer Funktionsträger – prägt, braucht hier nicht weiter erörtert zu werden. Die Darstellung von *H. Groß*, *Institution und*

Die Vielfalt der genannten Ämter garantiert, daß die Aufgaben nicht in einer einzigen Hand konzentriert, sondern auf verschiedene Personengruppen verteilt sind. Norbert Lohfink hat gezeigt, daß in der Theorie des Verfassungsentwurfs „so etwas wie der Gedanke der Gewaltenteilung leitend war“.⁶⁵ Um ein Gleichgewicht der Kräfte herzustellen, werden die einst viel umfangreicheren Funktionen des Königs und der Priester zugunsten der Richter und Propheten reduziert. Keines der Ämter ist einem anderen übergeordnet, keines wird von einem anderen delegiert. Alle Ämter sind vielmehr bereits vom vorgängig existierenden Verfassungsentwurf eingerichtet. Er selbst aber wurzelt letztlich in der „Gleichrangigkeit aller Israeliten“ als der entscheidenden theologischen Vorgabe. „Dieses sogenannte Brüderlichkeits- bzw. Gleichheitspostulat bestimmt die Gestaltung des Gesellschaftsentwurfs wesentlich mit.“⁶⁶ Die Tora durchsetzt ja das ganze Sozialgefüge Israels mit dem Ethos der „Brüderlichkeit“. Sie ergibt sich nicht aus Blutsbindung, sondern aus der gemeinsamen sozialen Verantwortung aller für das Gelingen der Gesellschaft JHWHs. Das Deuteronomium hat sogar eine eigene „Bruder“-Theologie entwickelt.⁶⁷ Zu ihr gehört auch die „Bruder“-Sprache der Ämtergesetze. Durch sie wird den Amtsinhabern von vornherein jeder Machtanspruch untersagt und die Distanz zwischen oben und unten aufgehoben. Denn der „Bruder“-Titel ist nicht mehr auf die Amtsgenossen beschränkt.⁶⁸ So sollen die Richter jeden Streitfall ihrer Brüder behandeln (1,16). König (17,15) wie Prophet (18,15) kommen aus der Mitte der Brüder. Der Priesterstamm Levi soll mitten unter den anderen Israeliten, seinen Brüdern, leben (18,2). Die am Land verbliebenen Leviten haben die gleichen Rechte wie ihre am Tempel von Jerusalem, dem Zentralheiligtum, angestellten levitischen Brüder (18,7f).

Die Ämter bauen also ganz auf dem Fundament „brüderlicher“, das heißt, geschwisterlicher Strukturen auf. Keines von ihnen stellt konkrete Führungsansprüche. Der König kann keinen Gehorsam fordern. Der Prophet fordert ihn, kann ihn aber nicht erzwingen. Beide sind auf die Kooperation des Volkes angewiesen. Dagegen haben Richter und Priester einen Verfügungsbereich, der durch ihre juristische Tätigkeit gegeben ist. Aber sie müssen von den Konfliktparteien selbst aufgesucht werden. Bleibt nur der Bereich des Kults. Er braucht einen Leiter. Übt der Priester nicht hier eine Leitungsvollmacht aus? Ich möchte dieser

Charisma im Alten Testament. In: TThZ 82 (1973) 65–77, muß aber sicher kritisch revidiert werden.

⁶⁵ Lohfink, Gewaltenteilung (s. Anm. 15) 69.

⁶⁶ Schäfer-Lichtenberger (s. Anm. 53) 105.

⁶⁷ S. dazu L. Perlitt, „Ein einzig Volk von Brüdern“. Zur deuteronomischen Herkunft der biblischen Bezeichnung „Bruder“. In: Kirche. Festschrift für Günther Bornkamm zum 75. Geburtstag. Hg. von D. Lührmann – G. Strecker, Tübingen 1980, 27–52 [= *ders.*, Deuteronomium-Studien (FAT 8). Tübingen 1994, 50–73].

⁶⁸ Das Deuteronomium bricht also mit altorientalischen Gepflogenheiten, wonach auch in Israel nur Könige (1 Kön 9,13; 20,32) bzw. Vornehme und Beamte (Neh 5,10. 14) einander und in Abhebung vom einfachen Volk mit dem Brudertitel bezeichnen.

Frage, die – wie ich einleitend zu skizzieren versuchte – durchaus moderne Brisanz hat, noch eigens nachgehen.

5. Das Priesteramt und die Leitung des Opfers

Das Spezifische der deuteronomischen Liturgie⁶⁹ liegt darin, daß sie alle Opfer, Feste und Feiern Israels am Tempel von Jerusalem als dem einzig legitimen JHWH-Heiligtum konzentriert. Letztlich dürfte „die neue theologische Grundkonzeption von Israels Verhältnis zu Jahwe“⁷⁰ dafür maßgeblich gewesen sein. Das Deuteronomium entfaltet sie in der ältesten biblischen „Theorie des Festes“.⁷¹ Es sammelt alle Familien und sozialen Schichten zur realsymbolischen Einheit des ganzen Volkes, das als ins Überdimensionale gesteigerte „Familie JHWHs“ (*‘am JHWH*) erscheint. Dabei bekommen auch die Opfer einen anderen Stellenwert. Brachte man sie bisher als Ausdruck persönlicher Frömmigkeit an den Ortsheiligtümern dar, so dienen sie jetzt der deuteronomischen Theologie des JHWH-Volkes entsprechend der Verwirklichung der Gesellschaft Israels. Das Opfer steht jetzt im Zentrum einer umfassenden Wallfahrt ans Zentralheiligtum, und die Sinnstruktur seines Rituals liegt im gemeinsamen freudigen Mahl aller vor JHWH Versammelten.

Opfer darzubringen war schon vor dem Deuteronomium keine dem Priester reservierte Funktion, sondern war Sache des Volkes. Das wird vom deuteronomischen Gesetz über die Priester als selbstverständlich vorausgesetzt:

„Und das ist das Recht, das die Priester gegenüber dem Volk haben, gegenüber denen, die ein Schlachtopfertier schlachten, sei es ein Stier oder ein Lamm: Man soll dem Priester den Bug, die Kinnbacken und den Labmagen geben.“ (18,3).

Dieser Opfertarif regelt den Versorgungsanspruch der Priester. Nichts deutet darauf hin, daß die Priester durch diese Einkünfte für eine besondere Opfertätigkeit entlohnt werden. Die Funktion der am Zentralheiligtum beschäftigten levitischen Priester liegt ja im Rechtsbereich (z. B. 17,9–11) und der lehrenden Vermittlung der Tora (31,9–13) bzw. in einem allgemeinen Tempeldienst. Das gilt auch für die Leviten, die nach Jerusalem übersiedeln und im Tempel priesterliche Aufgaben übernehmen (18,6–8). Für die übrigen Leviten, die in anderen Städten wohnen

⁶⁹ Die folgenden knappen Ausführungen stammen aus *G. Braulik*, Durften auch Frauen in Israel opfern? Beobachtungen zur Sinn- und Festgestalt des Opfers im Deuteronomium. In: LJ 48 (1998) 222–248, hier 233–247 passim [= *ders.*, Studien zum Deuteronomium und seiner Nachgeschichte (SBAB 33). Stuttgart 2001, 59–89, hier 72–88 passim]. Hier finden sich auch alle weiteren Belege.

⁷⁰ *G. v. Rad*, Das fünfte Buch Mose. Deuteronomium (ATD 8). Göttingen 1964, 65.

⁷¹ S. dazu *G. Braulik*, Von der Lust Israels vor seinem Gott. Warum Kirche aus dem Fest lebt. In: Den Himmel offen halten. Ein Plädoyer für Kirchenentwicklung in Europa. Festschrift für Paul Zulehner. Hg. von *I. Baumgartner* – *C. Friesl* – *A. Máté-Tóth*. Innsbruck 2000, 92–112 [= *ders.*, Studien zum Deuteronomium und seiner Nachgeschichte (SBAB 33). Stuttgart 2001, 91–112].

bleiben, wünscht die deuteronomische Kultgesetzgebung zwar die Teilnahme an den verschiedenen liturgischen Festen und Feiern in Jerusalem, vor allem am gemeinsamen Mahl (12,18 und öfter). Doch weist sie auch ihnen keine bestimmte eigene Opferhandlung zu.⁷²

Nur zwei Texte sehen für Priester und Leviten eine Aufgabe im Opferkult vor. Dtn 26,10 bestimmt, daß beim Darbringen der Erstlingsfrüchte im Jerusalemer Tempel der Bauer den Korb mit den ersten Erträgen aller Feldfrüchte „vor JHWH“, das heißt vor den Altar, stellen soll. Im Gegensatz dazu verlangen die vorgeschalteten Verse 3f:

„Du sollst vor den Priester treten, der dann amtiert und sollst zu ihm sagen: Heute bestätige ich vor JHWH, deinem Gott, daß ich in das Land gekommen bin, von dem ich weiß, er hat unseren Vätern geschworen, es uns zu geben. Dann soll der Priester den Korb aus deiner Hand entgegennehmen und ihn vor den Altar JHWHs, deines Gottes, stellen.“ (26,3f).

Trotzdem bleibt der Bauer vom Gesetz her der eigentlich Opfernde, der von sich bekennt:

„Und siehe, nun bringe ich hier von den Früchten des Feldes, das du mir gegeben hast.“ (26,10a).

Und der Text fährt fort:

„Wenn du den Korb vor JHWH, deinen Gott, gestellt hast, sollst du dich vor JHWH, deinem Gott, niederwerfen.“ (26,10b).

Im Levispruch 33,10 bekommen die Leviten eigene Opferverantwortung, da sie das „Ganzopfer“ auf den Altar legen sollen. Doch spielt dieses Opfer im Deuteronomium sonst keine Rolle. Für den Normalfall ist das Opfern nicht ausgesonderten Spezialisten anvertraut.

Vom Ganzopfer abgesehen opfert also das von den Priestern unterschiedene „Volk“. Zu ihm gehören nach deuteronomischem Verständnis auch die Frauen (29,10 und 31,12). Dürfen also auch sie wie der Mann ein Schlachtopferritual vollziehen? Ich gehe dieser Frage im folgenden nach, weil mit dem Recht der Frau, eine Opferfeier zu leiten, wohl die deutlichste Trennung einer Leitung vom Priesteramt gegeben ist, das sie – so weit wir wissen – in Israel niemals innehatte.

Obwohl das Deuteronomium mit Handlungsanweisungen für die Feiargestalt äußerst zurückhaltend ist, fixiert es doch genau die einzuladenden Teilnehmer. Die kürzeste Liste von Feiernden lautet: „du und deine Familie“ (14,26 und öfter). Diese Formel war dem Deuteronomium bereits vorgegeben und wird von ihm auch weiterverwendet. Welche Brisanz aber in ihr steckt, zeigt sich erst dort, wo die Kultgesetze sie interpretieren, indem sie die Mitglieder der Familie detailliert aufzählen und je nach Aussagenzusammenhang unterschiedlich erweitern. So sollen nach 12,18 am Opfer teilnehmen:

„du, dein Sohn und deine Tochter, dein Sklave und deine Sklavin sowie die Leviten, die in deinen Stadtbereichen Wohnrecht haben“.

⁷² Zum jüngsten Rekonstruktionsversuch einer Entwicklungsgeschichte des Leviten- und Priestertums aufgrund des Deuteronomiums s. U. Dahmen, *Leviten und Priester im Deuteronomium. Literarkritische und redaktionsgeschichtliche Studien* (BBB 110). Bodenheim 1996, 392–405.

Am ausführlichsten ist die Reihe bei den Erntefesten, weil dabei die Freude Israels ihren Gipfel erreicht. 16,11 bestimmt für das Wochenfest:

„Du sollst vor JHWH, deinem Gott, fröhlich sein – du, dein Sohn und deine Tochter, dein Sklave und deine Sklavin, auch die Leviten, die in deinen Stadtbereichen Wohnrecht haben, und die Fremden, Waisen und Witwen, die in deiner Mitte leben – an der Stätte, die JHWH, dein Gott, auswählt, indem er dort seinen Namen wohnen läßt.“

Die Liste zielt, was die Familie angeht, auf Vollständigkeit. Um so mehr fällt auf, daß die „Frau“ nicht genannt wird. Soll das bedeuten, daß die freie Frau und Familienmutter, während die ganze Familie, die Sklaven eingeschlossen, auf Wallfahrt zieht und in Jerusalem „das Opfermahl genießt und sich freut“ (12,7. 18 und öfter), stets als einzige am Heimatort das Haus hüten und in dieser Zeit für alle die Arbeit leisten soll? Das ist kaum denkbar. Eine solche Auslegung widerspräche auch der alten Wallfahrtstradition, wie sie sich zum Beispiel noch in der Erzählung vom jährlichen Opfer Elkanas in Schilo (1 Sam 1) erhalten hat. Die Frau des angeredeten Familienhauptes muß deshalb im angeredeten „Du“ mitangesprochen sein. Vom formelhaften Aufbau der Teilnehmerlisten her würde man allerdings erwarten, daß sie nicht implizit, sondern ausdrücklich angeführt wird. Warum heißt es also nicht: „du *und deine Frau*, dein Sohn und deine Tochter, dein Sklave und deine Sklavin . . .“? Das Deuteronomium formuliert hier offenbar bewußt anders, um für Mann und Frau den gleichen Rechtsanspruch zu fixieren, nämlich: das Opferritual zu leiten. Man durchschaut das deshalb nicht sofort, weil die Gesetzgebung zugleich die noch unselbständigen Söhne und Töchter sowie das Gesinde von diesem Vorrecht ausschließen will. Sie erreicht ihre Absicht syntaktisch dadurch, daß sie die Liste als Parenthese dort einschaltet, wo das Ritual alle Teilnehmer betrifft – beim Wochenfest zum Beispiel nach der Aufforderung, sich zu freuen: „Du sollst vor JHWH, deinem Gott, fröhlich sein – du, dein Sohn und deine Tochter . . . – an der Stätte“ usw. Wäre die Frau innerhalb der Liste genannt, wäre sie bloß ein Mitglied der Festgemeinschaft wie die übrigen Familienangehörigen. Bleibt sie dagegen ungenannt, dann ist sie textpragmatisch im unbestimmten „du“ impliziert. Das hat zur Folge, daß dann alle Du-Aussagen des Festgesetzes auf den Mann wie die Frau bezogen erscheinen. Grammatikalisch ist das möglich, weil das Hebräische maskuline Verbalformen auch inklusiv, also die Frau einschließend, gebrauchen kann und im Deuteronomium auch sonst so verwendet.⁷³ Durch das „Du“, das

⁷³ C. Schäfer-Lichtenberger, Beobachtungen zur Rechtsstellung der Frau in der alttestamentlichen Überlieferung. In: WD 24 (1997) 95–120, hier 96, geht überhaupt davon aus, „daß die in den Gesetzen und Rechtstexten gebräuchliche Anrede 'attā/attām [du/ihr] sich auf männliche wie weibliche Adressaten bezieht, es sei denn, dem spezifischen Inhalt des Gesetzes liegt die Unterscheidung von Mann und Frau zugrunde oder seine Erfüllung wird ausdrücklich an ein Geschlecht gebunden“. Man brauche sich nur „vor Augen führen, welche Folgen die Bestreitung der Rechtsfähigkeit der israelitischen Frau für das Verständnis und die Geltung altisraelitischer Gesetze gehabt hätte. Die Praktikabilität des De-

sich in den Teilnehmerlisten der Opfergesetze auch auf die Frau des Familienvaters bezieht, wird sie also aus der Familie herausgehoben und kann wie der Mann als eigentlich Opfernde gelten.

Für die konkrete Feier setzt das Deuteronomium als selbstverständlich voraus, daß auch jemand zu Hause bleibt. Doch spricht nichts dafür, daß dies prinzipiell die spezifische Aufgabe der Familienmutter ist. Wenn die ganze Familiengemeinschaft zu Opfer und Fest geladen ist, ist es innerhalb der vom Deuteronomium entworfenen Welt genauso denkbar, daß die Frau an der Spitze der Ihren zum Opfer nach Jerusalem zieht. Das galt wahrscheinlich schon in vorderonomischer Zeit. Dafür mochte es auch traditionelle Gründe gegeben haben – etwa wenn der Mann vom Haus unabhkömmlich oder wenn er krank war, aber auch in Extremfällen, wenn ihn Krieg bzw. Gefangenschaft an der Teilnahme hinderten. Aus diesem bisher ungeschriebenen Gewohnheitsrecht macht das Deuteronomium ein gesatztes Recht. Mehr noch: Es emanzipiert die freie Frau aus ihrer Vertretungsrolle in einem gesellschaftsbedingtem Vorrecht des Familienoberhauptes und hebt sie als im Kult Gleichberechtigte auf die Ebene ihres Mannes. Sie erhält, unabhängig von ihrer Familiensituation, das uneingeschränkte Recht eingeräumt, die Opferliturgie ihrer Familie zu leiten.

6. Die Herrschaft des Gotteswortes und die geschwisterlich praktizierten Dienste

Nach der Theologie des Deuteronomiums wird das Volk Gottes, die alttestamentliche „Kirche“ (*qāhāl* bzw. *ἐκκλησία*), sobald sie im Verheißungsland lebt, allein von der schriftlichen Tora geleitet. Amt und Leitung werden klar unterschieden und strikt voneinander getrennt. Das gilt schon von Mose an, dessen Kompetenzen in modifizierter Form einerseits auf Josua als den Anführer Israels und andererseits auf die Ämter der Richter, Priester und Propheten übergehen. Deshalb konnte bereits Josua nicht in ein Leitungsamt eingesetzt werden. Zwar legt das Deuteronomium wie kein anderes alttestamentliches Gesetzkorpus Verfassung und Ämterstrukturen fest. Aber alle Ämter dienen nur dazu, die Weitergabe, Wirksamkeit und Aktualität der Tora, wie sie Mose gelehrt hat, zu sichern.⁷⁴ Um den Vorrang der Tora zu garantieren, ist die deute-

kalogs wäre ebenso in Frage gestellt wie die Verwirklichung der Fest- und Sabbatbestimmungen, die rituellen Speisevorschriften eingeschlossen. Die Sozialbestimmungen ließen sich leicht umgehen, da die Frauen sie nicht einzuhalten hätten . . .“

⁷⁴ Darin sind sie den Ämtern der zu Beginn meines Vortrags zitierten neutestamentlichen Pastoralbriefe teilweise vergleichbar. Auch die Pastoralbriefe „sprechen sehr viel vom Amt, . . . um die unverfälschte Weitergabe der παραθήκη zu gewährleisten“ (*G. Lohfink* [s. Anm. 12] 105 [= 360]), wie sie in der διδασκαλία enthalten ist, also „der Gesamtheit dessen, was Paulus als Lehrer der Kirche hinterlassen hat“ (a. a. O. 99 [= 352]). Analog zur Tora als des von Mose authentisch interpretierten Gotteswortes vom Horeb ist die διδασκαλία ja die von Paulus tradierte „konkrete Realisation des Evangeliums in der Praxis“, zu der auch „zahlreiche Normen für die Amtsträger gehören“ (a. a. O. 100

ronomische Verfassung des Gottesvolkes gewaltenteilig angelegt und duldet keinen alles umfassenden Leitungsanspruch eines Amtsträgers. Wer ein Amt innehat, ist trotz seiner indiskutablen Autorität nur „Bruder“ inmitten von „Brüdern“, aus denen er ja kommt, und darf, sogar wenn er König ist, „sein Herz nicht über seine Brüder erheben“ (17,20). Diese geschwisterlich strukturierte Gesellschaft⁷⁵ findet ihre realsymbolische Verwirklichung am Fest, das der freie Mann wie die freie Frau für ihre Familie leiten und in das Leviten, Fremde, Waisen und Witwen voll integriert sind.

„In jeder der fröhlichen Mahlgemeinschaften im Zentralheiligtum ist Israel gewissermaßen in seinem Wesen dargestellt. Alle Glieder Israels sind beisammen, ohne daß es einen sozialen Unterschied gäbe. Alle sind voller Freude. Genau in diesem Augenblick sind sie ‚vor Jahwe, deinem Gott‘. Nirgendwann und nirgendwo kann Israel dichter es selber sein.“⁷⁶

Die levitischen Priester versehen zwar ein Amt, wenn sie aus ihren Städten ans Zentralheiligtum in Jerusalem kommen, um „wie ihre levitischen Brüder, die dort vor JHWH stehen, im Namen Gottes Dienst zu tun“ (18,7). Aber es ist nicht „sacerdotalistisch“ bestimmt, also nicht an die Darbringung von Opfern gebunden – obwohl sich gerade die Priester von den „Opfern“ ernähren (18,1) und auch in die Opferfeiern der Familien einbezogen werden sollen (12,18f und öfter). Der Dienst der Priester besteht vor allem in der Überlieferung, Auslegung und Anwendung der schriftlichen Tora (17,9. 12). Leitungsfunktion üben sie keine aus. Sie leben zum Großteil inmitten des Volkes (18,6). Auch ihre spezielle Lehraufgabe (vgl. 31,9–13) ist eingebunden in die allen Israeliten anvertraute Weitergabe der Tora. Denn alle Israeliten tragen ihre Worte „auf dem Herzen geschrieben“, sollen sie von früh bis spät, zu Hause und auf der Straße, also immer und überall, meditierend rezitieren (6,6–9) und ihren Glauben der nächsten Generation bekennend vermit-

[= 354]). Aber wie im Deuteronomium die Tora, so hat in den Pastoralbriefen das Evangelium eindeutig die Prärogative vor den Ämtern (a. a. O. 105 [= 360]).

⁷⁵ Zur christlichen Brüdergemeinde s. das noch immer lesenswerte Büchlein von *J. Ratzinger*, *Die christliche Brüderlichkeit*. München 1960. Die ekklesiologische Begründung und Einbettung auch der neutestamentlichen Ämter in die geschwisterlich verfaßte Kirche betont auch Kasper in seinem anfangs zitierten Artikel: „Das ganze Volk Gottes ist also berufen zur Verkündigung, zur Darbringung geisterfüllter Opfer und zur königlichen Leitung. Dieses Priestertum aller Christen ist nicht als bloße Teilnahme am amtlichen Priestertum zu bestimmen. Vielmehr ist die ganze Kirche (Gemeinde) der eigentliche und primäre Träger der kirchlichen Heilssendung und jeder Einzelne, ob Papst, Bischof, Priester oder Laie, kann nur in Gemeinschaft mit dem Ganzen und als Organ des Ganzen wirksam werden [Vatikanum II, Dogmatische Konstitution über die Kirche, Nr. 10–12] . . . Die Brüderlichkeit und Gleichheit aller geht allen späteren Unterscheidungen voraus und hält sich in ihnen durch.“ (*Kasper* [s. Anm. 3] 166). All das äußert sich auch in der triplex-munus-Lehre des Zweiten Vatikanums, die Guido Bausenhardt in seinem Referat über die „Teilnahme aller Getauften am Hirtenamt Christi“ am 10. Rottenburger Symposium auf die „Instrukturierung‘ der Teilnahme aller Getauften am Hirtenamt Christi“ zugespitzt hat. Sein Vortrag wird in der Reihe „Kontakte. Beiträge zum religiösen Zeitgespräch“, Tübingen, veröffentlicht werden.

⁷⁶ *N. Lohfink*, *Opferzentralisation, Säkularisierungsthese und mimetische Theorie*. In: *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur III* (SBAB 20). Stuttgart 1995, 219–260, hier 243.

teln (6,20–25). So können alle als „Volk von Brüdern“ unter der alleinigen Herrschaft des Gotteswortes leben.

Eigentlich ist das Alte Testament, wo Staat und Gottesvolk noch so nahe beieinanderliegen, eher ein Ort striktesten Leitungsdenkens. Umso erstaunlicher ist es, daß sich selbst hier, und zwar im Zentrum, also in der Tora, so etwas wie der deuteronomische Verfassungsentwurf mit seiner Unterscheidung von Amt und Leitung findet. Vielleicht ist er deshalb nicht unwichtig für kirchliche Amtskonzeptionen, bei denen ja von vornherein ein viel differenzierteres Verhältnis zu allem, was staatsförmig ist, erwartet werden muß.

Summary

Since the Second Vatican Council, the offices of the Church, especially the priestly office, are understood, both theologically and according to canonical law, in the sense of Church leadership. According to the testimony of the New Testament, “leadership” however can be recognized neither as integrating, nor as dominating moment of the ecclesiastical office. Inquiry into the Old Testament may open perspectives on different allocations of function and on the re-configuration of different official constellations. Especially the book of Deuteronomy, which distinguishes between office and leadership, could be helpful in this regard. In its framing sections, it tells about Moses’s unfinished commission and the handing over of the leadership to Joshua. In its legal code, however, it has an own constitutional blueprint, institutionalizing those offices that have to guarantee the efficacy of the divine Word as imparted in the Torah. This article investigates the relationship between leadership and office in the Joshua-references of the book of Deuteronomy and in its structuring of the offices, conceived on a “brotherly” principle. In this, the priestly office receives especial attention.