

# Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet

(WiBiLex)

## Mittler

PD Dr. theol. habil. Meik Gerhards

erstellt: Juli 2015

Permanenter Link zum Artikel:  
<http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/27901/>

# Mittler

PD Dr. theol. habil. Meik Gerhards

Institut für Evangelische Theologie, Universität zu Köln

## 1. Begriff, Klassifizierungen, theologische Relevanz

Der Begriff „Mittler“ ist die deutsche Übersetzung von griechisch μεσίτης *mesítēs*; der Begriff entstammt dem Neuen Testament. So spielt Gal 3,19f. auf Mose als „Mittler“ des Gesetzes an; Jesus Christus wird in 1Tim 2,5 als „Mittler“ zwischen Gott und den Menschen und in Hebr 8,6; Hebr 9,15; Hebr 12,24 als „Mittler“ des neuen Bundes bezeichnet. Im Alten Testament steht μεσίτης nur in der → Septuagintafassung von Hi 9,33. Dort wünscht → Hiob, „der Mittler“ (ὁ μεσίτης *ho mesítēs*) möge den Streit zwischen ihm und Gott schlichten. Der Begriff ersetzt im Griechischen die hebräische Präpositionalkonstruktion בֵּינֵינוּ *bênênû* „zwischen uns“; er hat also keine echte Grundlage im hebräischen Text wie im hebräischen Alten Testament überhaupt ein Äquivalent für μεσίτης *mesítēs* „Mittler“ fehlt.

Indem Mose als „Mittler“ der Gesetzesoffenbarung (Gal) und Christus als hohepriesterlicher „Mittler“ (Hebr.) bezeichnet werden, zeigt schon der neutestamentliche Befund, dass es sich nicht „um einen präzisen, klar umrissenen Begriff“, sondern „eher um einen allg. Oberbegriff“ handelt, „der Medien recht unterschiedlicher Art und Herkunft umfassen kann“ (Hjelde 2002, 1360). Um die Phänomene zu ordnen, die unter diesen Begriff gefasst werden können, bieten sich zwei Klassifizierungsmöglichkeiten an: Die erste orientiert sich an den Mittlertypen, die zweite an den Gegenständen der Vermittlung.

Bei der ersten Klassifizierungsmöglichkeit stehen neben menschlichen Mittlertypen (im Alten Testament: Könige, Priester, Propheten) transzendente Mittlerwesen (im Alten Testament: Engel, Wesen des himmlischen Hofstaates [→ Götterrat]).

Bei der zweiten Möglichkeit stehen neben göttlich gewährten Lebensbedingungen (Wohlergehen / → Segen; → Bund zwischen Gott und Mensch) Einblicke in Wissen, das Gott vorbehalten ist, das aber durch Orakel, → Ordale oder → Offenbarungen vermittelt werden kann. In der umgekehrten

Vermittlungsrichtung werden → Gebete und → Opfer vor Gott gebracht.

Die Notwendigkeit der Mittlertätigkeit ergibt sich aus dem Abstand von Mensch und Gott. Indem sich Mittler durch besondere Zugänge zur Transzendenz auszeichnen, steht der Begriff für eine „Sache“, die „uralt und weit verbreitet ist“, weil sie „im Wesen der Religion“ liegt; allerdings ist der Begriff auf Grund der Vielzahl der Phänomene, die unter ihn zu fassen sind, „verblaßt, unscharf, unkonkret“ (die letzten Zitate in: Goldammer 1960, 1063) und damit im Rahmen der Religionswissenschaft verzichtbar.

Dem entspricht der Befund in religionswissenschaftlichen Lexika und Wörterbüchern: Die von M. Eliade herausgegebene „Encyclopedia of Religion“ bietet unter dem Stichwort „Mediators“ nur Verweise auf andere Artikel (Eliade Hg. 1987, 305); das von H. Cancik herausgegebene „Handwörterbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe“ enthält nur einen Artikel „Mittlerwesen“, der sich auf Hinweise zu transzendenten Mittlern beschränkt (Lang 1998); Bertholet (1985, 399) und Lanczkowski (1987, 289) bieten nur allgemeine Bestimmungen des Mittler-Begriffs, als konkretes Beispiel verweisen sie darauf, dass Jesus Christus im Neuen Testament als „Mittler“ bezeichnet wird.

Anders verhält es sich im Rahmen christlicher Theologie. Hier hat der Begriff aus zwei Gründen Relevanz:

1. Wird Jesus Christus auch nur im → Hebräerbrief und 1Tim 2,5 „Mittler“ genannt, scheint der Begriff dennoch „wie geschaffen (...) für die Sprache des Bekenntnisses“ (Bauernfeind 1930, 122) und damit für die Christologie. Seine Verwendung in der Beschreibung von Funktionen, die das Alte Testament menschlichen Würdenträgern oder transzendenten Wesen zuschreibt, ermöglicht Brückenschläge zwischen alttestamentlichen Texten und Christologie.

Zur systematisch-theologischen und theologiegeschichtlichen Bedeutung des Begriffs sei darauf verwiesen, dass sich der christliche Glaube nach E. Brunners Monographie „Der Mittler“ darin von aller „Allgemeinreligion“ unterscheidet, dass er auf Jesus Christus als Mittler zwischen Gott und Mensch bezogen ist (Brunner 1947, 11). Brunner führt in reformierter Tradition die Lehre vom dreifachen Amt fort, die das Wirken Christi gemäß den in 2.1-2.3 zu besprechenden alttestamentlichen Mittlertypen als prophetisch, königlich und priesterlich versteht (Brunner 1947, 357-565; vgl. auch → Calvin, Institutio II 15 sowie die 31. Frage des Heidelberger Katechismus).

2. Darüber hinaus ist der Begriff auf Grund der Übertragung des Mittleramtes auf Kollektive sowie einer speziellen Funktion von Mittlerwesen in einigen alttestamentlichen Erzählungen auch für andere theologische Gebiete (Anthropologie, Ekklesiologie, Theodizeefrage) interessant.

Die folgenden Ausführungen zu Mittlern im Alten Testament orientieren sich an der Klassifizierung nach Typen, die sich nicht zuletzt angesichts der christologischen Relevanz des Begriffs empfiehlt.

## 2. Menschliche Mittler

### 2.1. König

#### 2.1.1. Theokratische Königtumskritik und der König als Mittler der Schöpfungsordnung

Der → König kann „als klassisches Beispiel“ eines Mittlertyps gelten (Hjelde 2002, 1360). Indem er, in nach Kultur und Epoche verschiedenen Abstufungen, Gott bzw. den Göttern nahesteht (vgl. Lanczkowski 1990, 325f.), kann er die göttlich gestiftete Schöpfungsordnung in die Menschenwelt sowie die Anliegen des Volkes zu Gott bzw. den Göttern vermitteln.

Die „Schöpfungsordnung“ umfasst Natur- und Kulturwelt. Als Teil dieser umfassenden Ordnung kann auch das soziale Wohlergehen nicht vom Menschen geplant und gestaltet werden. Aufgabe des Königs ist es, für die Umsetzung der Schöpfungsordnung in der Menschenwelt zu sorgen, was die Verteidigung gegen lebensfeindliche chaotische Mächte einschließt.

Diese sakrale Auffassung des Königtums ist nicht nur in Ägypten und Mesopotamien (Blumenthal 2002; Wilcke 2002; Sallaberger 2002; → Königtum in Ägypten; → Königtum im Alten Orient), sondern weltweit belegt, fragmentarisch auch noch in der Neuzeit lebendig (vgl. Lanczkowski 1990; Erkens 2002, 7-32).

Vor diesem Hintergrund fällt die kritische Sicht des Königtums in der kanonischen Geschichtsdarstellung des Alten Testaments auf. In der Schilderung der Einführung des Königtums (1Sam 8-12) bilden die königtumskritischen Kapitel 1Sam 8; 1Sam 12 den das Ganze dominierenden Rahmen. Danach war der Königswunsch des Volkes gegen Gott als eigentlichen König Israels gerichtet (1Sam 8,7; 1Sam 12,12). Diese theokratisch begründete Kritik lässt keinen Raum für die Vorstellung des Königs als Mittler der

Schöpfungsordnung. Ein anderes Bild zeigen die Königspsalmen (→ Psalmen) und die messianischen Weissagungen (→ Messias) → Protojesajas (Jes 9,1-6; Jes 11,1-9). Beide Textgruppen haben Aspekte vorexilischer Königstheologie rezipiert.

Nach der in dem Jahwe-Königs-Psalm Ps 93,1-4 erhalten gebliebenen vorexilischen Tradition (vgl. Hossfeld in: Hossfeld / Zenger 2000, 643-648) wurde Jahwe in Jerusalem als Götterkönig (→ Königtum Gottes) gefeiert, der den Erdkreis befestigt. Er thront über den durch Wasserströme und Meereswogen (→ Meer) symbolisierten kosmischen Chaosmächten in der Höhe (V. 4), d.h.: auf dem → Zion, der als Zentrum der Welt und Teil der den Kosmos stabilisierenden Weltenachse (→ Welt / Weltbild) galt (Hossfeld, a.a.O., 646).

Nach den in den Königspsalmen erhaltenen Traditionen besteht das Mittleramt des Königs darin, dass er mit Jahwes Hilfe die Schöpfungsordnung gegen Chaosmächte im immanenten Bereich (äußere Feinde; Rechtsbrecher im Inneren) verteidigt. Die Entsprechung zwischen dem Wirken Gottes und des Königs findet sichtbaren Ausdruck darin, dass der König wie Jahwe auf dem Zion residiert (vgl. Lux 2002, 114-116).

Weil der König Mitarbeiter am ordnungsstabilisierenden Werk Jahwes ist, ist er Jahwes (!) Gesalbter (Ps 2,2), König (Ps 2,6) und Sohn (Ps 2,7). Er ist auf dem Zion gesalbt (Ps 2,6; mit Seybold 1996, 30); von dort wird Jahwe ihm den Sieg über seine Feinde verleihen (Ps 110,1-2.5-6), die analog den Chaoswassern in Ps 93,4-5 lebensfeindliche chaotische Mächte repräsentieren. Dass Jahwe dem König die Herrschaft über die ganze Welt verleiht (Ps 2,8), entspricht der Universalität der Schöpfungsordnung, für die der König in der Welt einsteht. Im Inneren schafft der König Gerechtigkeit. Damit die Erkenntnis des Rechten nicht durch menschliche Begrenztheiten eingeschränkt ist, verleiht Gott dem König „Richtlinien“ (מִשְׁפָּטִים *mišpāṭîm*) und „Rechtsgefühl“ (שֶׁדָּאָה *šəḏāqāh*), damit er „nach der Ordnung“ (בְּשֶׁדָּאָה *bəšəḏāqāh*) richte (Ps 72,1f.; mit Seybold 1996, 275). Er kann „nach der Ordnung“ richten, weil er durch die Gabe von Gottes Geist nicht auf Augenschein und Hörensagen angewiesen ist (Jes 11, 3-4). Nach Ps 72,8-11 gewinnt der gerechte König die Weltherrschaft gewaltlos, weil ihm die anderen Völker aus „Faszination“ (Zenger in: Hossfeld / Zenger 2000, 324) oder Einsicht huldigen. Der gerechte König wird mit dem Regen verglichen, der das Land befeuchtet (Ps 72,6): Unter seiner Herrschaft gedeihen Land und Bewohner (Ps 72,16; zum Hintergrund Janowski 1997, 55f.), das Land wird zum „Gottesgarten“ (Zenger in: Hossfeld / Zenger 2000, 325f.). Demnach führt die gerechte Herrschaft zur anfänglichen, unverdorbenen Schöpfung zurück. Derselbe Aspekt erscheint in Jes 11,6-8 im Bild des Mensch-Tier-Friedens, der

nach dem Vegetarismusgebot Gen 1,29 in der noch unverdorbenen Welt herrschen sollte.

Als Verteidiger der Ordnung und Wahrer der Gerechtigkeit vermittelt der König von Gott zu den Menschen; in umgekehrter Richtung vermittelt er mit seinen kultischen Tätigkeiten: Nach Ps 20; Ps 21 bewegt er Jahwe durch Gebet und Opfer zur Hilfe; in Ps 110,4 wird er – einmalig im Alten Testament – „Priester (nach der Ordnung → Melchisedeks)“ genannt. Dem König obliegt die Sorge um den Staatskult; insbesondere der Bau von →Tempeln gehört zu seinem Aufgabenspektrum (Lux 2002, 99-102.111-120). Indem der König einen Wohnort für Jahwe schafft, den dieser sich erwählt hat, residiert Jahwe in der Mitte des Volkes und fördert dessen Gedeihen (Ps 132).

Zu den aus Königspsalmen und messianischen Weissagungen erhobenen Mittleraufgaben des Königs enthält die erzählende Literatur u.a. folgende Parallelen. Dass der König durch Gott in den Stand versetzt wird, gerecht zu herrschen und zu richten (vgl. Ps 72,1), besagt auch → Salomos Bitte um ein „hörendes“, d.h. „verständiges“ → Herz (1Kön 3,9; vgl. Würthwein 1977, 33 m. Anm. 14). Nach dem vorliegenden Kontext von 1Kön 3 wird Salomo durch die Gewährung dieser Bitte zum paradigmatisch weisen Richter (1Kön 3,16-28). Gründungen und Reformen des Staatskultes werden in Jerusalem → David (2Sam 6,1-23; 2Sam 24), Salomo (1Kön 8), → Ahas (2Kön 16,10-18), → Hiskia (2Kön 18,4) und → Josia (2Kön 22f.) sowie im Nordreich → Jerobeam I. (1Kön 12,26-32) und → Jehu (2Kön 10,15-28) zugeschrieben. Im Zusammenhang des Staatskultes nehmen die Könige selbst kultische Handlungen vor.

### **2.1.2. Umformungen der Vorstellung des Königs als Mittler nach dem Ende des Königtums in Israel und Juda**

Die im Alten Orient übliche Vorstellung des Königs als Repräsentant und Garant der Schöpfungsordnung wurde durch die außergewöhnliche theokratische Königtumskritik in 1Sam 8-12 ersetzt. Der Glaube an den König als Mittler der Schöpfungsordnung, der die Idealvorstellung der Weltherrschaft einschließt (Ps 2; Ps 72; Ps 110), musste in Kleinstaaten wie Israel und Juda seine Plausibilität verlieren, als das dortige Königtum den Bestrebungen expansiver Großmächte hilflos ausgeliefert war. Bereitetete die Westexpansion der → Assyrer im 8. Jh. dem Nordreich sein Ende, war mit dem Beginn des babylonischen → Exils 587 v. Chr. (→ Zerstörung Jerusalems) auch die Hilflosigkeit des Königtums in Juda besiegelt. Die königtumskritischen Erzählungen in 1Sam 8-12 werden mit Recht in die exilische oder nachexilische Zeit datiert.

Theokratische Königtumskritik enthält auch die ironische Aufforderung, der König möge Israel retten (Hos 13,10), die im Kontrast zur Selbstdefinition Jahwes als des einzigen Retters für Israel (Hos 13,4) steht (vgl. Jeremias 1983, 164f.). Datiert man Hos 13\* entgegen starken Tendenzen der → Hoseaforschung konservativ in das 8. Jh., dann wird die theokratisch begründete Königtumskritik schon in dieser Zeit angesichts der assyrischen Bedrohung greifbar; in 1Sam 8-12 konnte sie dann während oder nach dem Exil rezipiert werden.

Die Vorstellung, dass soziales Wohlergehen nur im Rahmen einer göttlich gesetzten Ordnung möglich ist, für deren Durchsetzung und Aufrechterhaltung der König als Mittler zwischen Gott und Mensch zuständig ist, war im Bewusstsein der Kulturen des Alten Orients so fest verankert, dass es nicht verwundert, dass sie trotz Krise und Ende des eigenen Königtums auch in Israel lebendig blieb. Allerdings erfuhr sie eine wirkmächtige Umformung; auch wurde sie vom König als Einzelperson auf kollektive Größen übertragen.

**2.1.2.1. Eschatologisierung: Die messianische Hoffnung.** Die wirkmächtige Umformung kann als „Eschatologisierung“ (→ Eschatologie) charakterisiert werden: Die sakrale Auffassung des Königsamtes, die sich in der erfahrenen Geschichte nicht bewährt hatte, wurde in den Königspsalmen und messianischen Weissagungen als Hoffnung auf einen künftigen Heilskönig (→ Messias) aus der zu ewiger Dauer bestimmten davidischen Dynastie (2Sam 7,12f.) weiter tradiert.

**2.1.2.2. Anthropologisierung: Der Mensch als Ebenbild Gottes (Gen 1,26).** In Gen 1,26 kündigt Gott im himmlischen Thronrat (→ Götterrat; vgl. Weippert 1998, 36-38) die Schaffung des Menschen „als unser Ebenbild“ (בְּצַלְמֵנוּ *bəṣalmenū*) an (→ Gottebenbildlichkeit); der Zweck der Menschenschöpfung besteht darin, dass dieser über die → Tiere herrschen soll (zu Übersetzung und Analyse von Gen 1,26 vgl. Janowski 2004, 187f.). Mit dieser Stellung zwischen Gott und Welt überträgt die → Priesterschrift das königliche Amt der Durchsetzung der göttlich gestifteten Schöpfungsordnung auf den Menschen insgesamt (Janowski 2004, 193).

Im „Ebenbild“ (צֶלֶם *ṣəʾælæm*) ist „das Abgebildete wirkmächtig präsent“ (Janowski 2004, 190). Als Ebenbild, also Repräsentant Gottes, wird im Alten Orient sonst der König bezeichnet (Janowski 2004, 190-193), in Gen 1,26 der Mensch überhaupt. Durch die mit רָדָה *rdh* formulierte Herrschaftsaufgabe wird „die universale Ordnungsfunktion“ beschrieben, „die der Mensch (...) als Repräsentant des Schöpfergottes in der Schöpfung wahrnimmt“ (Janowski 2004, 202). Auch hierzu bietet die altorientalische Königstheologie Parallelen (Janowski

2004, 202f.); aus dem Alten Testament ist an Ps 110,2 zu erinnern, wo dem König geboten wird: „Herrsche (רדה *rdh* Imp.) inmitten deiner Feinde“. Bei רדה *rdh* liegt es nahe, an eine Herrschaftsausübung zu denken, bei der „der Gebrauch von Gewalt nicht ausgeschlossen ist“ (Weippert 1998, 52; anders Janowski 2004, 197f.). Dann wird in Gen 1,26 den Tieren der Platz zugewiesen, den in Ps 2; Ps 110 die Feinde innehaben: Wie die Feinde repräsentieren die Tiere das Chaos, das nun nicht nur der König, sondern der Mensch überhaupt bezwingen und in Schach halten muss, um die Schöpfungsordnung zu bewahren. Dieses chaoshafte Verständnis der Tiere entspricht der altorientalischen (und überhaupt der vormodernen) Wahrnehmung der nichtdomestizierten Natur (Weippert 1998, 52-54).

**2.1.2.3. Israelitisierung: Der Abrahamssegens (Gen 12,1-3).** Auch die Verheißung an → Abraham (Gen 12,1-3) enthält königstheologische Elemente. Dass Jahwe den Namen Abrahams großzumachen verspricht (Gen 12,2), erinnert an die entsprechende Verheißung an → David in 2Sam 7,9b. Die Könige des Alten Orients streben nach einem großen Namen (vgl. Gerhards 2013, 310f.). Die Verbindung der Verheißung des Namens mit der Verheißung des → Segens, den alle Sippen des Erdbodens durch Abraham gewinnen sollen (ברך *brk Nif.*; Gen 12,3), erinnert an Ps 72,17, wonach der Name des Königs auf ewig Bestand haben und sich alle Völker durch ihn segnen sollen (ברך *brk Hitp.*).

Abraham ist also als königliche Gestalt gezeichnet; allerdings ist er nicht als Einzelperson von Interesse: Als erster unter den Erzvätern ist er „Urbild oder doch Vorbild des Ganzen“ (Gese 1995, 29): Der Abraham verheißene Segen soll nicht allein von ihm auf andere übergehen, sondern von Israel überhaupt.

Damit wird auf Israel ein königliches Mittleramt übertragen, bei dem es anders als in Gen 1,26 nicht um die Durchsetzung der Schöpfungsordnung, sondern um die Vermittlung des göttlichen Segens geht, der Lebensmöglichkeiten steigert.

Steigert die Herrschaft des gerechten Königs nach Ps 72,16 die Fruchtbarkeit des Landes und seiner Bewohner, so erfüllt sich die Segensverheißung an Abraham im Rahmen der Genesis darin, dass → Laban durch → Jakob (Gen 30,27) und der ägyptische Herr um → Josefs willen gesegnet wird (Gen 39,5; vgl. Levin 1993, 135f.427f.). Lohnenswert ist ein genauerer Blick auf das Verhältnis von Gen 12,2 zu Ps 72,17. Nach Zenger in: Hossfeld / Zenger 2000, 327 (ebenso Janowski 1997, 65) spielt die Verheißung des Segens an alle Völker in Ps 72,17 auf Gen 12,2 an und ordnet damit das Wirken des Königs in die mit Abraham beginnende Geschichte Israels ein. Dadurch wird der Psalm „in geradezu messianisches Licht getaucht“. Dass Ps 72,17 auf Gen 12,2 anspielt, scheint



jedoch nicht gesichert, da an beiden Stellen unabhängig voneinander eine Vorstellung zur Sprache kommen kann, die mit dem königlichen Mittleramt verbunden ist. Erst die Septuaginta stellt mit  $\pi\alpha\sigma\alpha\iota\ \alpha\iota\ \phi\upsilon\lambda\alpha\iota\ \tau\eta\varsigma\ \gamma\eta\varsigma$  eine ausdrückliche Beziehung zu Gen 12,2 her. Werden aber beide Stellen im Rahmen des vorliegenden alttestamentlichen Kanons gelesen, ist tatsächlich eine Beziehung zwischen ihnen in der von Zenger vorgeschlagenen Weise wahrzunehmen: Dann wird nach Ps 72,17 der Messias die mit Abraham beginnende Geschichte vollenden und den von Abraham ausgehenden Segen an alle Völker vermitteln. Für eine christliche Rezeption im gesamtbiblischen Horizont ist dies von zentralem Interesse.

## 2.2. Priester

Dtn 33,8-11 nennt als Aufgaben des Priesterstammes → Levi: Rechtsvorschriften ( $\text{מִשְׁפָּטֵי}$  *mišpāṭîm*) und Lehre ( $\text{תּוֹרָה}$  *tôrāh*) erteilen sowie Orakel erfragen und → Opfer darbringen (Dtn 33,10). Bei Erteilung von Recht und Lehre gibt der → Priester religiöses Spezialistenwissen weiter (vgl. Hag 2,11-13), bei Opferdarbringung und Orakelbefragung einschließlich der Einholung von Gottesurteilen wirkt er als Mittler zwischen Gott und Mensch: Bei der Opferdarbringung vermittelt er Gaben von der profanen in die sakrale Sphäre; bei der Orakelbefragung vermittelt er mit Hilfe erlernter Techniken (deduktiver → Divination) verborgenes Wissen an die Menschen.

Nach den Vorschriften von → Leviticus, die die Kultpraxis des nachexilischen → Tempels in Jerusalem spiegeln dürften (Rendtorff 2004, 6; Hieke 2014a, 145f.), wird das Tier vom Opferer geschlachtet (Lev 1,5 u.ö.), der auch das Speisopfer zubereitet (Lev 2,1 u.ö.). Die Priester bringen aber die Gaben zum Altar, verbrennen sie dort (Lev 1,9 u.ö.; Lev 2,2) und besprengen den Altar mit → Blut (Lev 1,5 u.ö.). Der Altar als Kontaktstelle mit der Gottheit darf von keinem Nichtgeweihten berührt werden. Die darin begründete priesterliche Mittlernaufgabe erhält gesteigerte Bedeutung im Ritual des Großen Versöhnungstages (Lev 16; → Jom Kippur), an dem der Hohepriester einen Sühneritus im Allerheiligsten vollzieht, dem „Ort des deus praesens“, dessen Gegenwart „für den sündigen Menschen grundsätzlich tödlich“ ist (Hieke 2014b, 573). Auf Grund der Vernichtungsgefahr durch die Gegenwart Gottes darf nicht einmal ein anderer Priester den Hohepriester begleiten (Lev 16,17; vgl. Hieke 2014b, 585). Dass neben der Opferdarbringung auch die Orakelbefragung fester Bestandteil priesterlicher Aufgaben ist, zeigt die Erwähnung der Urim und Tummim (→ Divination; Dtn 33,8; Ex 28,30), Orakelgegenständen (Görg 2001), mit deren Hilfe der Priester den Gotteswillen oder verborgenes Wissen

erforscht. Hierher gehört auch die Gottesbefragung mit dem Efad (1Sam 23,9-12; 1Sam 30,6-8), bei dem in diesem Kontext nicht an den gleichnamigen Priesterschurz zu denken ist (2Sam 6,14), sondern an ein Orakelinstrument (Görg 1991, 472f.). Ein Gottesurteil zur Feststellung eines Schuldigen kann durch Los vollzogen werden (Jos 7,16-18; 1Sam 14,36-42); ein Gottesurteil, das nicht durch Los vollzogen wird, beschreibt die Anweisung (תּוֹרָה *tôrāh*) zum Eifersuchtsopfer (מִנְחַת קִנְיָן *minḥat qānā'ot*), das bei dem gegen eine Ehefrau gerichteten Untreueverdacht Klarheit schafft (Num 5,11-31). Neben dem eigentlichen Opfer wird ein Trank aus „heiligem Wasser“ (מַיִם קְדוֹשִׁים *mayim qədošîm*) verwendet, der, wenn die Frau schuldig ist, bei ihr ein Fallen der Hüfte und einen Ausfluss des Leibes verursacht (Num 5,21.27; Übersetzung mit Seebass 2012, 122f.). Obwohl der Sinn des Textes nur sehr bedingt klar ist (Seebass 2012, 141), lässt das Fließen des Leibes eine abortive Wirkung des Tranks vermuten. In jedem Fall erweckt die Verwendung des Tranks den Anschein, als greife diese Form des Gottesurteils auf medizinische Kenntnisse zurück, die die Priester nach Lev 13 besaßen.

## 2.3. Prophet

Das nach dem προφήτης *prophētēs* der Septuaginta mit → Prophet übersetzte hebräische נְבִיא *nāvî* bedeutet „der Berufene“. Anders als der Priester ist der Prophet nicht auf Grund einer traditionellen Ausbildung oder familiärer Abstammung zu seinem Mittleramt zugerüstet, sondern auf Grund persönlicher Berufung und außerordentlicher ekstatischer Erfahrungen. Wenn Müller (1986, 145) unter נְבִיא *nāvî* „den von Gott berufenen Mittler des Wortes im weitesten Sinne“ versteht, dürfte die Konzentration auf die Wortvermittlung eine Verengung sein. Nach den erzählenden Texten des Alten Testament umfasst die prophetische Vermittlung auch ekstatische Geistvermittlung (→ Ekstase) und, in der Richtung zu Gott, → Fürbitte.

So wird Abraham in Gen 20,7 נְבִיא *nāvî* genannt, weil er in der Lage ist, vollmächtig Fürbitte zu leisten. Die Prophetin → Mirjam (Ex 15,20) und die Prophetengruppen in 1Sam 10,5f.10f. ; 1Sam 19,18-24 üben ekstatische Prophetie ohne Wortverkündigung. Die prophetische Ekstase springt auf Umstehende über und mit ihr die Begeisterung über den göttlichen Sieg (Ex 15,20) oder ein gottverliehenes Amtscharisma (1Sam 10,6.9). In 1Sam 19,18-24, einem satirischen Gegenstück zu 1Sam 10,5f., springt die prophetische Ekstase auf Saul und seine Schergen über, um David vor der Verhaftung zu schützen. In 1Kön 22,10-12 ist von einer Wortverkündigung ekstatischer Gruppenpropheten aus dem Umfeld des Hofes die Rede. Dagegen wird von Davids Hofpropheten →

Nathan und → Gad nur Wortverkündigung berichtet, weder Ekstase noch Zugehörigkeit zu einer Prophetengruppe (2Sam 7,1-16; 2Sam 12,1-15; 2Sam 24,11-14). Bei Prophetenbefragungen in der Öffentlichkeit (1Kön 22) oder im Haus des Propheten (1Kön 14; 2Kön 22,14) wird wohl nicht nur die Mitteilung einer Information erwartet, sondern auch, dass der Prophet bei Gott Fürbitte einlegt. Dafür sprechen Stellen, nach denen ein Prophet auf eine Offenbarung hin spontan versucht, auf Gott einzuwirken, so etwa → Amos in den ersten beiden Visionen (Am 7,1-3.4-6). Offenbar versucht auch → Samuel, wenn auch erfolglos, Fürbitte für → Saul einzulegen, als Jahwe ihm dessen Verwerfung ankündigt (1Sam 15,11).

Ist also das prophetische Mittleramt keineswegs auf Wortverkündigung eingeschränkt, so sind ekstatische Propheten, die kein Gotteswort vermitteln, nur in Texten über die Vorzeit und die früheste Königszeit erwähnt, während „für das spätere Israel (...) nicht schon Gottbegeistertheit, sondern erst das verständliche Gotteswort Kennzeichen des Propheten“ ist (Jeremias 1971, 307). Allerdings ist die Wortvermittlung zunächst mit der Vollmacht zur Fürbitte verbunden. Dass diese nicht mehr als typische Prophetenaufgabe gilt, ist ein Ergebnis der vorexilischen Unheilsprophetie: Die „Grundgewissheit“ des kommenden Untergangs ließ keine Fürbitte mehr zu (Jeremias 1971, v.a. 312).

Die → Visionsschilderungen des → Amosbuches zeichnen das Entstehen dieser Grundgewissheit nach (Jeremias 1996, 491-495). Im ersten Visionspaar (Am 7,1-3.4-6) leistet Amos angesichts einer Gerichtsvision noch erfolgreich Fürbitte; im zweiten Visionspaar (Am 7,7-9; Am 8,1-3) ist angesichts der Ansagen unabwendbaren Gerichts (Am 7,8f.) und des Endes Israels (Am 8,2f.) dafür kein Raum mehr. So wird die Aufgabe des Amos auf die Vermittlung der göttlichen Gerichtsansage reduziert. → Jeremia wird die Fürbitte ausdrücklich verboten (Jer 7,16f.; Jer 11,14; Jer 14,1; auch Jer 15,1). Der Reduktion des prophetischen Mittleramtes entsprechend wird im Jeremiabuch dem Gotteswort ein „Zwangscharakter“ zugeschrieben (Jeremias 1996, 496), den die Vergleiche mit Feuer und einem Felsen zerschmetternden Hammer illustrieren (Jer 23,29). Das Wort ist eine Botschaft des Gottes, der nicht nur nahe, sondern auch ferne ist (Jer 23,23), mit dessen Nähe und freundlicher Zugewandtheit das schuldige Israel nicht mehr rechnen kann. Der Prophet erfährt die Macht des göttlichen Gerichtswortes am eigenen Leib. In den → Konfessionen beklagt Jeremia, dass er das Gerichtswort nicht verdrängen oder zurückhalten kann, so gerne er es wollte, weil ihn die Verkündigung des Wortes der Verfolgung aussetzt (Jer 20,7-18).

Die Unheilspropheten sind also nur noch Mittler des ihnen vorgegebenen

Gotteswortes. Im → Jeremiabuch vereinnahmt das Wort mit seiner Macht die ganze Person des Propheten, der nach Jer 1,5 für sein Mittleramt geschaffen wurde. Der Widerstand der Adressaten gegen das Wort trifft ihn persönlich, etwa in der Misshandlung durch → Paschhur (Jer 19,14-Jer 20,6).

Die Vereinnahmung des prophetischen Mittlers durch das Wort erscheint verstärkt in der Deuterocesajanischen Sammlung (Jes 40-55; → Deuterocesaja), deren Anfang und Ende die Eigenmächtigkeit des prophetischen Wortes betont.

In der angedeuteten → Berufungsszene Jes 40,6-8 wendet der, der zur Wortverkündigung berufen wird, ein, dass er sich auf Grund seiner Vergänglichkeit und Sündhaftigkeit zu unwürdig fühlt. Der Einwand wird von einem Gesprächspartner, vielleicht einem himmlischen Mittlerwesen, zunächst aufgenommen und verschärft (Jes 40,7a), dann aber durch den Hinweis auf die Beständigkeit des Gotteswortes abgewiesen (Jes 40,8). Die Logik der Abweisung besteht darin, dass der Mittler als Mensch zwar vor Gott ein Nichts ist, dass prophetische Verkündigung aber dennoch möglich ist, weil sich das Gotteswort trotz des vergänglichen Mittlers durchsetzt. Diese nicht auf die Würdigkeit des Mittlers angewiesene Mächtigkeit des Gotteswortes kommt am Ende der deuterocesajanischen Sammlung im Vergleich des Gotteswortes mit Regen und Schnee zur Geltung, die die Erde befeuchten (Jes 55,10-11). Der Mittler, der nötig und zweifellos auch an dieser Stelle mitgedacht ist, wird dabei nicht erwähnt. Er verschwindet hinter dem Wort, das selbst als eigenwirksame, fast personifizierte Größe erscheint (vgl. Baltzer 1999, 611). Da der Vergleich mit Regen (מַטָּר *gæššæm*) und Schnee an den Vergleich des Königs mit Regen (מַטָּר *māṭār*) und Tau in Ps 72,6 erinnert, scheint das Wort hier selbst zu einem königsähnlichen Mittler zu werden, der die lebensförderliche Ordnung Gottes in Kraft setzt.

Auch wenn die Person Jeremias vom Gotteswort ganz vereinnahmt wird, ist im Jeremiabuch die Person des Propheten sehr präsent. In der deuterocesajanischen Sammlung hat das Leiden Jeremias ein Gegenstück in den Leiden des Gottesknechts, über den in 2.4.3. als besondere Mittlerfigur gehandelt wird. In den Rahmenstücken in Jes 40; Jes 55 ist dagegen nicht die menschliche Mittlerpersönlichkeit, sondern das eigenwirksame, in Jes 55,10f. fast personifizierte Gotteswort das entscheidende Medium zwischen Gott und Menschen. Das Wort steht für die Geschichtswirksamkeit Gottes (Jes 41,25-29), um dessen → Ehre es der deuterocesajanischen Sammlung letztlich geht: Sie schließt mit dem Preis des → Namens Jahwes (Jes 55,13).

Diese Wort-Gottes-Theologie der deuterocesajanischen Sammlung ist nur zum

Teil damit zu erklären, dass die Texte kaum auf die Verkündigung eines Einzelpropheten zurückgehen, sondern von vornherein das Werk einer anonymen Gruppe sein dürften (Baltzer 1999, 51; Michel 1981, 521; Berges 2008, 38-43). Sie bleibt theologisch beachtlich, auch wenn Jes 40-55 schließlich an → Protojesaja angehängt und damit doch der Autorität einer prophetischen Einzelpersönlichkeit unterstellt wurde (vgl. dazu Berges 2008, 42f.).

## 2.4. Besondere Mittlerfiguren

Neben den in 2.1.-2.3. besprochenen Mittlertypen kennen alttestamentliche Texte herausragende Einzelfiguren, in denen Aspekte verschiedener Mittlertypen, z.T. in Überbietung des Einzeltypus, vereinigt sind. Diese Figuren sind Mittler von besonderer Qualität. Ihr Wirken wird mit wichtigen Wendepunkten der Geschichte Gottes mit Israel (Exodus / Sinai; Einführung des Königtums; Rückkehr aus dem Exil) verbunden.

### 2.4.1. Mose

→ Mose ist durch die Führung beim Exodus (→ Meerwunder; → Exodustradition) sowie die Stiftung des → Bundes und die Gesetzesverkündigung am → Sinai die entscheidende Mittlergestalt in Israels Frühzeit. Die Mosefigur vereinigt Aspekte verschiedener Mittlertypen.

Ex 2,1 schreibt Mose levitische Herkunft zu (→ Leviten). Im Kontext der kanonischen Geschichtsdarstellung wird er damit dem Stamm zugeordnet, dem das Priestertum anvertraut ist. Allerdings wird Mose kaum priesterliches Handeln zugeschrieben.

Die Geburtsgeschichte (Ex 1,8-2,10; zur Abgrenzung Gerhards 2006, 26-34) ist als Rezeption der Aussetzungsgeschichte Sargons von Akkad (Text s. Artikel → Säugling) zu verstehen, der in Mesopotamien als idealer König der Frühzeit galt (vgl. Otto 2009, 14-23; Gerhards 2006, 149-249). Durch die Übertragung des Aussetzungsmotivs wird Mose zu einer königsähnlichen Gestalt, aber mit königtumskritischen Zügen.

Schon die Geburtsgeschichte enthält eine kritische Sicht des (Groß-)königtums, die darin zum Ausdruck kommt, dass der Pharao Mose nach dem Leben trachtet, während die eigene Tochter des Pharao dazu beiträgt, dass er den Anschlägen ihres Vaters entgeht. Zu dieser königtumskritischen Sicht gehört auch, dass sich Mose in Ex 2,11 vom Hof trennt und mit seinen Frondienst leistenden hebräischen Brüdern solidarisiert. Indem Mose am Sinai die

Gesetzesoffenbarung verkündigt, übt er zwar ein königliches Mittleramt aus; da er dies jedoch als nichtkönigliche Gestalt unternimmt, gehört die mosaische Gesetzesvermittlung zur Selbstkonzeption Israels als religiöser Gemeinschaft, die „nicht durch Staatsorgane, die durch den König und seine religiösen Funktionen legitimiert sind, konstituiert“ ist, „sondern durch den Bund, den JHWH nicht mit dem König, sondern mit dem Volk unmittelbar schließt“ (Otto 2009, 30). Wie die theokratische Königtumskritik in Hos 13; 1Sam 8-12 ist diese Vorstellung von Mose als nichtköniglichem Mittler von Gesetz und Bund erst ab dem 8. Jh. plausibel. Otto (2009, 23 u.ö.) führt sie auf eine „subversive Rezeption“ neuassyrischer Königstexte zurück. Die Assyrerzeit ist immerhin als terminus a quo anzunehmen.

Das Verhältnis der Mosefigur zum Prophetentum ist durch ein anders gelagertes Spannungsverhältnis ausgezeichnet. In Hos 12,14 wird er als von Gott berufener Führer des Exodus „Prophet“ genannt. Andere, spätere Stellen ziehen die Prophetenwürde als Vergleichsmaßstab heran, um die besondere Gottesnähe des Mose herauszustellen: Gilt sonst der Prophet als der Mittlertypus, der durch den engsten Umgang mit Gott ausgezeichnet ist, so wird noch die prophetische Gottesnähe von der des Mose weit übertroffen (Dtn 34,10; Num 12,6-8; dazu Perlitt 1994, 3-8). Das zeigt sich auch da, wo von Mose als exemplarischem Fürbitter (vgl. auch Jer 15,1) die Rede ist.

In Ex 32 bewahrt Mose Israel vor der Vernichtung, die Jahwe als Strafe für die Verehrung des → Goldenen Kalbes über das Volk bringen will. Dass Mose durch seine Fürbitte das Volk rettet, ist für sich genommen nicht einzigartig (vgl. Am 7,1-3.4-6). Eine Besonderheit liegt aber darin, dass Mose in Ex 32,30-34 für den Fall, dass Gott die Schuld des Volkes nicht vergibt, selbst aus dem Buch Gottes gestrichen zu werden verlangt (Ex 32,31f.). Sollte das bedeuten, dass er sein eigenes Leben als Sühne anbietet (Jeremias 2009, 144f.), wäre Mose nicht nur als Fürbitte leistender Prophet für Israel in die Bresche getreten (Ps 106,32), er wäre sogar bereit gewesen, selbst anstelle des Volkes das Gericht auf sich zu nehmen (andere Interpretationen bei Janowski 1997, 29; Dohmen 2004, 325f.). Eine Besonderheit liegt auch darin, dass Gott in Ex 32,9-14 Mose auffordert, ihn in Ruhe zu lassen (לֹא תִיָּחַד לִי *hanîḥāh lî* = Imp. *Hif.* von נוּחַ *nwh* + indirektes Objekt der 1. Pers. Sg.; V. 10), damit sein Zorn das Volk vernichte (vgl. dazu Jeremias 2009, 146). Dieser Befehl unterstreicht die überragende Vollmacht der Fürbitte Moses, der als Mittler zwischen Israel und Gott auch insofern in einer besonderen Situation ist, als Jahwe nicht nur Israel vernichten, sondern Mose zu einem „großen Volk machen“ will (Ex 32,10; vgl. Gen 12,2). Er soll also ein neuer Abraham, Stammvater eines neuen Volkes, werden (vgl.

Dohmen 2004, 304). Dem hält Mose u.a. Gottes Schwur an die Erzväter entgegen (Ex 32,13). Damit behaftet er ihn bei seiner „Treue gegenüber der Heilsgeschichte und der Väterverheißung“ (Jeremias 2009, 150). Die von Mose erwirkte Reue Gottes über das geplante Gericht (Ex 32,14) ist mehr als die Erregung von Mitleid, wie es Amos zunächst noch erwirkt: Mose wirkt darauf hin, dass Gott auch angesichts schwerster Schuld seine Verlässlichkeit im Umgang mit dem Volk, mit dem er eine Geschichte begonnen hat, unter Beweis stellt. Seine Fürbitte entspricht damit der in der Heilsgeschichte zentralen Rolle Moses als Führer und Bundesmittler. Diese heilsgeschichtliche Bedeutung übersteigt das Prophetische.

## 2.4.2. Samuel

→ Samuel steht am Übergang von der vorstaatlichen Zeit zur Monarchie, der nach der kanonischen Geschichtsdarstellung einen Wendepunkt bildet, weil nun ein menschliches Königtum neben das Königtum Gottes tritt.

Samuel werden mehrere Mittlerämter zugeschrieben: In → Silo zum Priester ausgebildet (1Sam 2,11.18) und zum Propheten berufen (1Sam 3), war er auch → Richter, dessen durch Opfer und Gebet errungener Sieg über die → Philister (1Sam 7) ihn den „Großen Richtern“ zuordnet (1Sam 12,11). Samuel, der in Jer 15,1 als vollmächtiger Fürbitter neben Mose genannt wird, ist selbst das Kind einer Gebetserhörung (1Sam 1), was auch aus seinem Namen herausgehört wird. In 1Sam 1,20 begründet die Mutter Hanna die Namengebung mit dem Satz: „Von Jahwe habe ich ihn erbeten“. Sie versteht den Namen „Samuel“ offenbar im Sinne von „Gott hat erhört“. Samuel steht also mit seiner ganzen Existenz dafür, dass Gott, wo er aufrichtig gebeten wird, in Krisenzeiten hilfreich eingreift. Damit steht er zugleich dafür, dass Israels Königswunsch Ausdruck von Unglauben ist (1Sam 8,6-8). Nachdem er im Auftrag Jahwes den ersten König eingesetzt hat, begleitet er als Prophet den weiteren Weg des Volkes in Fürbitte und Wortverkündigung (1Sam 12,23) und ist so in 1Sam-2Kön der erste der prophetischen Mittler, durch die Gott auch nach Einführung des Königtums die Geschicke des Volkes lenkt und seinen bleibenden Souveränitätsanspruch auf Israel wahrnimmt.

## 2.4.3. Der Gottesknecht bei Deuterocesaja

Eine besondere Mittlerfigur ist auch der in den Gottesknechtliedern der → deuterocesajanischen Sammlung (Jes 42,1-4; Jes 49,1-6; Jes 50,4-9; Jes 52,13-53,12; zur Ausgrenzung der Lieder Haag 1985, 4-8) erwähnte → Gottesknecht.

Auch er steht an einem wichtigen geschichtlichen Wendepunkt: an der Wende des → Exils zur Rückkehr. Der Knecht ist im Kern eine prophetische Figur, die mit Aspekten gezeichnet ist, die an → Jeremia erinnern (Vereinnahmung durch die Aufgabe; Leiden). Damit verbunden trägt er königliche Züge.

Im 1. Gottesknechtslied wird der Knecht wie ein König präsentiert (Jes 42,1; Jeremias 1972, 34; auch Berges 2008, 227f.). Wenn es anschließend heißt, dass er Klagende („geknicktes Rohr“, „glimmender Docht“) aufrichten soll (Jes 43,2f.), ist im deuterojesajanischen Kontext an prophetischen Trost zu denken, der dem exilischen Israel gesendet wird (Jeremias 1972, 36f.; anders Berges 2008, 230). Schließlich verheißt Jes 42,4 den Erfolg des Knechtes: Indem er auf der Erde Recht setzen und seine Weisung bis an die fernen Inseln vermitteln wird, wird die Vorstellung der Weltherrschaft des gerechten Königs auf den Knecht übertragen. Da seine Tätigkeit im Kern des 1. Gottesknechtsliedes (Jes 42,2f.) prophetisch beschrieben ist und die prophetischen Züge im 2. und 3. Gottesknechtslied noch deutlicher hervortreten, ist der Knecht in erster Linie als prophetische Gestalt zu verstehen. Daher ist sein königliches Wirken, die Vermittlung der göttlichen Weltordnung, vom Prophetsein her zu bestimmen (Jeremias 1972, 40): Es vollzieht sich, indem sich die Verkündigung des Knechtes erfüllt und Israel aus dem Exil heimkehrt. Das Leitwort des 1. Gottesknechtsliedes, מִשְׁפָּט *mišpāt* „Recht“, „Rechtsentscheid“ o.ä., ist neben den Aspekten, die mit den verschiedenen Mittlerfunktionen verbunden sind (Jeremias 1972), auch auf den Rechtsentscheid zu beziehen, der in Jes 41,1-4.21-29 zwischen Jahwe und den Völkern ausgehandelt wurde: Das Wirken des Knechtes zielt darauf, dass alle Welt erkennt, dass Jahwe allein Gott ist (Westermann 1966, 79f.; Berges 2008, 226).

In Jes 49,3 wird der Knecht als „Israel“ bestimmt (Berges 2015, 37f.). Weil er selbst an Israel handelt (Jes 49,5), liegt keine einfache Identität vor; vielmehr ist der Knecht das, was Israel insgesamt sein soll, aber nach Jes 42,18-20; Jes 43,8 nicht ist: Gottes Zeuge vor der Welt (Jeremias 1972, 40-42; Hermisson 1998; Janowski 1997, 75-77). Die Bestimmung des Knechtes als Israel bildet eine wesentliche Grundlage für das im 4. Gottesknechtslied zentrale Moment der → Stellvertretung.

Nachdem das 3. Gottesknechtslied von einem Kontrast zwischen erfahrener Anfeindung und Demütigung und fester Zuversicht auf Gott geprägt ist (v.a. Jes 50,6-9), stellt sich die Frage, ob der Knecht trotz seiner Zuversicht gescheitert ist. Nach dem 4. Gottesknechtslied hat er nicht vergeblich auf Gott gehofft. Allerdings kommt seine Sendung darin zum Ziel, dass der Knecht für die Israeliten, die seiner Verkündigung nicht geglaubt haben, sein Leben als מוֹשֶׁה *mošeh*



*āšām* „Schuldausgleich / Schuldtilgung“ eingesetzt hat (Jes 53,10; zur Übersetzung Hermisson 1998b, 227; Janowski 1997, 87.89f.). Indem die „Vielen“ (Jes 53,11), die der Verkündigung des Gottesknechtes nicht geglaubt haben, erkennen, dass er wegen ihrer Schuld zerschlagen wurde (Jes 53,5), müssen sie zugleich ihren Unglauben als Schuld anerkennen und erfahren so eine Verwandlung, die ihnen eine neue Zukunft vor Gott eröffnet (Janowski 1997, 82f.91).

Im Vergleich mit dem Jeremiabuch und dem 2. und 3. Gottesknechtslied steigert das 4. Gottesknechtslied die Identifikation der ganzen Existenz des Propheten mit seinem Auftrag: Leiden und sogar Sterben sind hier nicht mehr Folge, sondern „unmittelbarer Bestandteil des Amtes“, gehören „zu Jahwes Plan“ (Jes 53,10; Hermisson 1998b, 235; auch Janowski 1997, 87f.). Indem die, die dem Gottesknecht nicht geglaubt haben, verwandelt werden, weil sie seinen Tod als Schuldtilgung zu ihren Gunsten erkennen, wird die ganze Existenz des Gottesknechtes zur erfolgreichen prophetischen Umkehrpredigt.

Darin liegt nicht nur eine Radikalisierung des prophetischen Mittleramtes; das Mittleramt des Gottesknechtes übertrifft in dieser Hinsicht auch das des Mose: Mose bietet in Ex 32,31f. sein Leben als Stellvertretung an, ohne sie vollziehen zu dürfen (vgl. 2.4.1.); der Gottesknecht soll nach Gottes Plan die Schuld der Vielen tilgen.

Wenn mit dem Gottesknecht ursprünglich kein konkretes Individuum gemeint ist wie der Prophet „Deuterojesaja“ (sofern die deuterojesajanische Sammlung auf die Verkündigung eines Einzelpropheten zurückgeht; Hermisson 1998a, 198f.; 1998b, 220.223), sondern ein Kollektiv (Michel 1981, 527; Berges 2015, 38), dann ist die Rede von körperlichen Demütigungen (Jes 50,6) und vom Tod (Jes 53,7-9) des Gottesknechtes metaphorisch zu verstehen. Diese Fragen haben allerdings keinen grundlegenden Einfluss auf die Bestimmung des Mittlerkonzepts der Gottesknechtslieder.

## 3. Transzendente Mittlerwesen

### 3.1. Boten / Engel Gottes

Das Alte Testament kennt „Boten“ (מַלְאָכִים *mal'ākh*) als Mittler und Agenten Gottes. Der hebräische Begriff wird im Deutschen, dem griechisch ἄγγελος *ángelos* folgend, mit „Engel“ übersetzt. Vielfach tritt „der Bote / Engel (מַלְאָכִים *mal'ākh*) Jahwes / Gottes“ als Einzelgestalt auf und übernimmt Aufgaben, die in

polytheistischen Religionen untergeordneten Göttern als Götterboten zugeschrieben werden.

In → Mesopotamien wird großen Gottheiten ein göttlicher „Wesir“ (*sukkallu*) zugeschrieben, der Botenaufgaben erfüllt, indem er Verbindungen zwischen den Hochgöttern untereinander sowie zwischen Göttern und Menschen herstellt (vgl. Dietrich 1997, 50f.57-61). In Beschwörungen und Gebeten können in → Ugarit und Mesopotamien göttliche „Wesire“ bzw. dem Menschen näher stehende Götter als Boten angerufen werden, um zwischen Mensch und (höherer) Gottheit zu vermitteln (vgl. Dietrich 1997, 62-69). Dass der in menschlicher Gestalt auftretende Engel (Num 22,23.31; Ri 6,11; Ri 13; 1Chr 21,16) die biblische Variante eines Götterboten ist, zeigt sich u.a., wenn er seine Identität und Beauftragung durch Gott beglaubigt, indem er die Bewirtung durch Adressaten seiner Botschaft zu einem von Jahwe akzeptierten Opfer umfunktioniert (Ri 6,20f.; Ri 13,20; vgl. Groß 2009, 409-413.672-675): Dies kann als Reminiszenz an die vermittelnde Funktion von Götterboten bei Kulthandlungen interpretiert werden, wie sie in Beschwörungstexten aus Ugarit vorausgesetzt ist (vgl. Dietrich 1997, 62-64).

Wie bei menschlichen Boten gilt das Wort des Engels als das des Auftraggebers, also Jahwes (Redeeinleitungen Ri 6,14.16.23; vgl. Gen 16,13). Bei der Mitteilung des Wortes ruft er vom Himmel (Gen 21,17; Gen 22,11) oder erscheint auf der Erde (Gen 16,7; Ri 6,11), was die Verwechslung mit einem Mann ermöglicht (Ri 13,6.11.15f.). Wenn → David in 1Chr 21,16 den Engel zwischen Himmel und Erde stehen sieht, wird nicht nur dessen übermenschliche Größe angedeutet, sondern auch, analog dem Ruf vom Himmel (Gen 21,17; Gen 22,11), die Mittlerfunktion zwischen Gott und Mensch.

Die Wortmitteilung des Engels ergeht üblicherweise an Personen ohne prophetisches Charisma; in den Nachtgesichten → Sacharjas (Sach 1-6) kommt jedoch ein „Sprecher-Engel“ (mit Willi-Plein 2007, 63f.) vor, der das Gesehene erklärt (Sach 1,9; Sach 2,2.4 u.ö.).

Anders als → Amos oder → Jeremia, die in ihren Visionen direkt mit Gott sprechen, ihn teilweise auch sehen (Am 7,1-3.4-6.7-9; Am 9,1; Jer 1,11f.13-19), hat Sacharja keinen unmittelbaren Kontakt mit Gott. Dieser tritt vielmehr „in die Transzendenz“ zurück, „nur noch sein Wort, nicht mehr seine Person sind erfahrbar“ (Graf Reventlow 1993, 41). Beachtlich ist, dass nun selbst der prophetische Mittler die Hilfe eines transzendenten Mittlers benötigt.

In anderen Zusammenhängen tritt der Engel Jahwes als Agent auf, durch den

Gott in das irdische Geschehen eingreift.

In Gen 24,7.40; Ex 23,20 sorgt er für Schutz und Gelingen einer → Reise; im Rahmen dieser Tätigkeit tritt er nach Ex 14,19 schützend hinter die Israeliten. In Num 22,21-35 tritt er Bileam in den Weg, um ihn von der Verfluchung Israels abzuhalten. In 1Kön 19,5.7 erhält → Elia von einem Engel eine Wegzehrung, die ihn in die Lage versetzt, zum Horeb (→ Sinai) zu wandern; der Gottesbote ersetzt hier die → Raben, die → Elia in 1Kön 17,2-6 in Jahwes Auftrag versorgt hatten. In 2Sam 24,16f. (par. 1Chr 21,15) bringt der Engel eine Pest (→ Krankheit) als Gottesgericht über Israel; in 2Kön 19,35 (par Jes 37,36) schlägt er im Lager → Sanheribs 185000 Mann und setzt so das von → Jesaja vermittelte Gotteswort um, dass der → Assyrer von Jerusalem abziehen werde (2Kön 19,32-34 = Jes 37,33-35).

## 3.2. Wesen des himmlischen Hofstaates

1Kön 22,19-23 und Hi 1,6-12; Hi 2,1-6 enthalten ausgeführte Szenen, deren Schauplatz der himmlischen Hofstaat (→ Götterrat) ist. In ihnen wird jeweils eine schwierige Entscheidung Gottes motiviert: In 1Kön 22 geht es darum, Propheten zur Lüge anzustiften; in Hi 1f. um die Prüfung des gerechten → Hiob. In beiden Fällen nehmen Wesen des Hofstaates Mittleraufgaben wahr. Dabei hat die Einführung einer Mittlergestalt nicht nur die übliche Funktion, die Distanz zwischen Gott und Mensch zu überwinden; vielmehr geht es auch darum, eine sachliche Distanz zwischen Gott und problematischen Geschehnissen, einer prophetischen Lüge bzw. dem Leiden des Gerechten, herzustellen.

In 1Kön 22 (zum Folgenden ausführlicher Gerhards 2015, 210-242) macht ein „gewisser Geist“ (חַרְוֹהַּ *hārûah* Mask.; → Geist) des Hofstaates den Vorschlag, → Ahabs Propheten zur Lüge zu verleiten und wird von Jahwe beauftragt, den Plan in die Tat umzusetzen (1Kön 22,22). Indem die Mittlerfigur zwischen Jahwe und die Propheten geschaltet wird, ist es nicht direkt Jahwe, der die Propheten zur Lüge verführt, was v.a. darin zum Ausdruck kommt, dass der entsprechende Vorschlag von dem Geist selbst ausgeht. Jahwe regt den Vorschlag zwar an und lässt die Durchführung zu; das geschieht aber, weil Ahab eine gerechte Strafe verdient hat (1Kön 22,20; vgl. 1Kön 21,21f.). Auch der → Satan in Hi 1f. ist wohl als Glied des himmlischen Hofstaates zu verstehen. Eine nicht von der Satansvorstellung der christlichen Tradition beeinflusste Interpretation kann ihn als Mittlerfigur verstehen, die Jahwe Kenntnisse über Vorgänge auf der Erde vermittelt (Hi 1,7f.). Die Einführung einer solchen Mittlerfigur unterstreicht die Transzendenz Gottes. Eine Parallele bietet der ugaritische Baalszyklus (→ Baal),

wenn dort die Sonnengottheit Schapasch im Auftrag → Els nach Baal sucht (vgl. Gerhards 2010, 231f.). Die eigentliche, mit dieser Mittlerfunktion verbundene Aufgabe des Satans scheint aber darin zu bestehen, kritische Anfragen an das zu stellen, was Jahwe auf der Erde tut oder geschehen lässt. Die mit Artikel versehene, appellativisch zu verstehende Bezeichnung „der Satan“, die sonst „Gegner“ (1Kön 11,14.23), abstrakt auch „Hindernis“ (Num 22,22) bedeutet, kann in Hi 1f. mit „Widerspruchsgeist“ übersetzt werden. Indem der Satan Jahwe zur Prüfung von Hiobs Frömmigkeit, damit aber auch seines eigenen Schutzes und Segens für Hiob (Hi 1,9-11), veranlasst, erinnert sein Vorgehen an das menschlicher Gefolgsleute, die den König zum Überdenken seiner Vorhaben zu bewegen suchen – auch sie können „Satan“ genannt werden (2Sam 19,23; hier vielleicht: „Kritiker“). Die Mittlerfunktion des Satans wird wiederum relevant, indem er freie Hand bekommt, in gewissen Grenzen nach Gutdünken mit Hiob zu verfahren (Hi 1,12). Damit greift er wie sonst der Engel Jahwes als Gottes Agent in das irdische Geschehen ein. Da das, was im himmlischen Hofstaat beschlossen wird, nach außen hin als Tun Gottes gilt (vgl. 1Kön 22,23), kann der Satan als „unheimlicher Aspekt“ (Maag 1982, 73) oder „Schatten“ Gottes (Spieckermann 1994, 435) gedeutet werden. Die Verlegung dieses Aspektes in eine selbstständige Mittlerfigur schafft wie in 1Kön 22 eine Distanz: Auf diese Weise wird vermieden, dass Jahwe auf den misstrauischen oder sadistischen Gott reduziert wird, für den ihn etwa Hiob in seiner Not hält (Hi 9,22f.29-31; Hi 10,12-17). Jahwe ist Hiob wohlgesonnen (Hi 1,8; Hi 2,3) – dennoch gibt es kritische Fragen, die eine Antwort und damit eine Prüfung Hiobs verlangen.

### 3.3. Der Menschensohn in Dan 7

Nach Dan 7,13f. verleiht Gott einer Gestalt, die „wie der Sohn eines Menschen“ (Aramäisch: כְּבָר אֶבְנִיִּשׁ *kəvar 'änāš*) aus dem Himmel gekommen ist, die Herrschaft über alle Völker. Die Herrschaft des „Einzelmenschenähnlichen“, wie Koch (1996, 160) die aramäische Bezeichnung übersetzt, ersetzt nach dem Weltgericht die Stelle bisherigen Weltreiche. Haben sich diese Reiche, die in Gestalt von Ungeheuern dargestellt wurden, die dem → Meer entsteigen, wie Raubtiere gebärdet, so setzt Gott nach ihrer Vernichtung den Menschensohn als Mittler einer neuen, menschenfreundlichen Weltordnung ein (Koch 1995, 161f.). Ursprünglich könnte mit dem Menschensohn der Erzengel → Michael gemeint gewesen sein (Koch 1995, 163.171); in der Wirkungsgeschichte ist die Figur zu einer eigenen himmlisch-eschatologischen Gestalt geworden (vgl. Koch 1995, 170f.).

## 4. Ausblick: Aspekte der theologischen Relevanz des Mittler-Begriffs

Der Mittler-Begriff ist nicht als religionswissenschaftlicher, sondern als theologischer Begriff relevant. Die Bezeichnung Jesu Christi als des Mittlers zwischen Gott und Menschen (1Tim 2,5) ist der Fluchtpunkt, der der Zusammenstellung sehr unterschiedlicher Phänomene unter diesem Begriff Sinn verleiht. Von daher kann dem Mittler-Begriff auch außerhalb der Christologie theologische Relevanz abgewonnen werden.

### 4.1. Im Bereich der Christologie

Im Anschluss an die Besprechung von alttestamentlichen Mittlertypen und Mittlerfiguren ist festzuhalten, dass Jesus Christus die Linie der unter 2.4. behandelten besonderen Mittlerfiguren fortsetzt. Auch er vereinigt Aspekte mehrerer Mittlertypen auf sich, er übertrifft aber die alttestamentlichen Figuren darin, dass er nach dem Zeugnis des Neuen Testaments und der darauf aufbauenden Christologie menschlicher *und* transzendenter Mittler ist. Dementsprechend übertrifft die heilsgeschichtliche Stellung Christi die der alttestamentlichen Vorläufer: Stehen die in 2.4. besprochenen Mittlerfiguren an Wendepunkten der Geschichte Gottes mit Israel, so steht Jesus Christus an dem für die ganze Welt entscheidenden Wendepunkt des beginnenden Gottesreiches (Mk 1,15; Gal 4,4; Hebr 1,1f.).

Die Verbindung mit den in 2.4. besprochenen alttestamentlichen Mittlerfiguren ist schon im Neuen Testament selbst greifbar. Wahrscheinlich hat sich Jesus selbst mit dem Gottesknecht aus Jes 40-55 identifiziert (vgl. Stuhlmacher 1992, 120-122.128-130; zu gegensätzlichen exegetischen Positionen in dieser Frage Haag 1985, 67-78). Die besondere menschlich-transzendente Mittlerstellung Christi bringt u.a. das wichtige Wort vom Menschensohn, der gekommen ist, sein Leben als Lösegeld für viele zu geben (Mk 10,45), auf den Punkt. Indem sich Jesus hier zugleich mit dem Menschensohn aus Dan 7 und dem Gottesknecht aus Jes 40-55 identifiziert, wird „die hoheitliche Menschensohntradition leidenstheologisch umgedeutet“ (Stuhlmacher 1992, 121, der überzeugend belegt, dass das Wort als echtes Jesuswort gelten kann). Diese gegenüber dem alttestamentlichen Befund überraschende Umdeutung ist nur möglich, weil die Sendung Jesu Christi schon im Neuen Testament als Fluchtpunkt verschiedener alttestamentlicher Mittlervorstellungen verstanden wird, die aber durch sein Wirken, Sterben und Auferstehen einen neuen Sinn erhalten.

## 4.2. Im Bereich von Anthropologie und Ekklesiologie

Bestimmt man die Stellung des Menschen in der Welt auf Grund der in 2.1.2.2. behandelten Gottebenbildlichkeit und dem daraus resultierenden Herrschaftsauftrag (Gen 1,26), dann ist zu beachten, dass der Text nur scheinbar einer „despotischen Anthropozentrik“ verpflichtet ist (Janowski 2004, 184). Tatsächlich wird dem Menschen das Mittleramt zugesprochen, das sonst der König innehat. Seine Aufgabe besteht also darin, die göttlich gestiftete, Natur und Kultur umfassende Schöpfungsordnung in die Welt hinein zu vermitteln und gegen lebensfeindliche Kräfte zu verteidigen.

Nach Gen 12,1-3 kommt dem Gottesvolk die ebenfalls ursprünglich mit dem König verbundene Aufgabe der Segensvermittlung zu. Versteht sich die Kirche im Gefolge von Röm 4,16; Gal 3,7-9 als Gemeinde der Abrahamskinder, kann sie in Anspruch nehmen, mit dem Segen Abrahams gesegnet zu sein (Gal 3,9), was nach 1.2.1.3. auch der Septuagintafassung von Ps 72,17 entspricht, nach der der Messias Mittler des Abrahamssegens ist. Darüber hinaus hat sich die Kirche aber auch selbst als Mittlerin des Abrahamssegens zu begreifen.

## 4.3. Im Blick auf die Theodizeefrage

Nach 3.2. zielt in 1Kön 22; Hi 1f. die Mittlerfunktion von Wesen des himmlischen Hofstaates auch darauf, eine sachliche Distanz zwischen Gott und problematischen Geschehnissen herzustellen. Diese Erzählungen sind im Zusammenhang dessen interessant, was im weitesten Sinn „Theodizeefrage“ genannt wird (zum Folgenden Gerhards 2015, 396f.). Dass Mittlerfiguren literarisch zwischen Gott und die prophetische Lüge (1Kön 22) bzw. das Leiden des Gerechten (Hi 1f.) geschaltet werden, ermöglicht zu zeigen, dass Gott schlimme oder böse Geschehnisse zulässt, ohne dass sein Wesen unmittelbar an diesen Geschehnissen ablesbar wäre. Die Einführung der Mittlerfiguren zielt also auf ein hintergründiges Gottesbild, in dessen Konsequenz liegt aber, dass, in Anlehnung an → Kants Theodizee-Definition gesagt, aus der Erfahrung des „Zweckwidrigen in der Welt“ nicht unmittelbar eine Anklage gegen die „höchste Weisheit des Welturhebers“ erhoben werden kann (Kant 1912, 255). Vielmehr kann diese Weisheit hinter anderen Zwecken verborgen sein.

# Literaturverzeichnis

- Baltzer, K., 1999, Deutero-Jesaja (KAT X / 2), Gütersloh
- Bauernfeind, O., 1930, Art. Mittler. 2. Im NT, in: RGG, 2. Aufl., Tübingen, Bd. 4, 122
- Berges, U., 2008, Jesaja 40-48 (HThK.AT), Freiburg u.a.
- Berges, U., 2015, Jesaja 49-54 (HThK.AT), Freiburg u.a.
- Blumenthal, E., 2002, Die Göttlichkeit des Pharao. Sakralität von Herrschaft und Herrschaftslegitimierung im alten Ägypten, in: Erkens (Hg.), 53-61
- Brunner, E., 4. Aufl. 1947, Der Mittler. Zur Besinnung über den Christusglauben, Zürich
- Dietrich, M., 1997, *sukkallu* – der mesopotamische Götterbote. Eine Studie zur „Angelologie“ im Alten Orient, in: G. Ahn / Ders. (Hgg.), Engel und Dämonen. Theologische, anthropologische und religionsgeschichtliche Aspekte des Guten und Bösen, Münster, 49-74
- Eliade, M., 1987, The Encyclopedia of Religion, Vol. 9, London
- Erkens, F.-R. (Hg.), 2002, Die Sakralität von Herrschaft. Herrschaftslegitimation im Wechsel der Zeiten und Räume, Berlin
- Erkens, F.-R. 2002, Sakral legitimierte Herrschaft im Wechsel der Zeiten und Räume. Versuch eines Überblicks, in: Erkens (Hg.), 7-32
- Fischer, G., 2005, Jeremia 1-15 (HThK.AT), Freiburg u.a.
- Gerhards, M., 2006, Die Aussetzungsgeschichte des Mose. Literar- und traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu einem Schlüsseltext des nichtpriesterschriftlichen Tetrateuch (WMANT 109), Neukirchen-Vluyn
- Gerhards, M., 2010, „Die Sonne lässt am Himmel erkennen Jahwe ...“. Text- und religionsgeschichtliche Überlegungen zum Tempelweihspruch aus I Reg 8,21f. (M) (III Reg 8,53f. [LXX]), UF 42, 191-260
- Gerhards, M., 2013, *Conditio humana*. Studien zum Gilgameschepos und zu Texten der biblischen Urgeschichte am Beispiel von Gen 2-3 und 11,1-9 (WMANT 137), Neukirchen-Vluyn
- Gerhards, M., 2015, Homer und die Bibel. Studien zur Interpretation der Ilias und ausgewählter alttestamentlicher Texte (WMANT 144), Neukirchen-Vluyn
- Gese, H., 1995, Die Komposition der Abrahamserzählung, in: Ders.,

Alttestamentliche Studien, Tübingen, 29-51

- Görg, M., 2001, Art. Urim und Tummim, in: NBL III, Zürich u.a., 984f.
- Goldammer, K., 1960, Art. Mittler. 1. Religionsgeschichtlich, in: RGG, 3. Aufl., Tübingen, Bd. 4, 1063f.
- Groß, W., 2009, Richter (HThK.AT), Freiburg u.a.
- Haag, H., 1985, Der Gottesknecht bei Deuterojesaja (EdF 233), Darmstadt
- Hermisson, H.-J., 1998a, Israel und der Gottesknecht bei Deuterojesaja, in: Ders., Studien zu Prophetie und Weisheit. Gesammelte Aufsätze (FAT 23), 197-219
- Hermisson, H.-J., 1998b, Das vierte Gottesknechtslied im deuterojesajanischen Kontext, in: Ders., Studien zu Prophetie und Weisheit, 220-240
- Hieke, T., 2014a, Levitikus. Erster Teilband: 1-15 (HThK.AT), Freiburg u.a.
- Hieke, T., 2014b, Levitikus. Zweiter Teilband: 16-27 (HThK.AT), Freiburg u.a.
- Hjelde, S., 2002, Art. Mittler, religionswissenschaftlich, RGG 4. Aufl., Tübingen, Bd. 5, 1360-1362
- Hossfeld, F.-L. / Zenger, E., 1993, Die Psalmen I (NEB 29), Würzburg
- Hossfeld, F.-L. / Zenger, E., 2000, Psalmen 51-100 (HThK.AT), Freiburg u.a.
- Hossfeld, F.-L. / Zenger, E., 2008, Psalmen 101-150 (HThK.AT), Freiburg u.a.
- Janowski, B., 1997, Stellvertretung (SBS 165), Stuttgart
- Janowski, B., 2004, Die lebendige Statue Gottes. Zur Anthropologie der priesterlichen Urgeschichte, in: M. Witte (Hg.), Gott und Mensch im Dialog (FS O. Kaiser), 1. Bd. (BZAW 345 / I), Berlin u.a., 183-214
- Jeremias, J., 1971, Die Vollmacht des Propheten im Alten Testament, EvTh 31, 305-322
- Jeremias, J., 1972, מַשְׁפָּט im ersten Gottesknechtslied (Jes. XLII 1-4), VT 22, 31-42
- Jeremias, J., 1983, Der Prophet Hosea (ATD 24 / 1), Göttingen
- Jeremias, J., 1996, Die Anfänge der Schriftprophetie, ZThK 93, 481-499
- Jeremias, J., 2009, Der Zorn Gottes im Alten Testament (BThSt 104), Neukirchen-Vluyn
- Kant, I., 1912, Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee, in: Kant's gesammelte Schriften (Akademie-Ausgabe) I



/ 8, Berlin, 253-271

- Koch, K., 1995, Das Reich der Heiligen und des Menschensohns. Ein Kapitel politischer Theologie, in: Ders., Die Reiche der Welt und der kommende Menschensohn. Studien zum Danielbuch, Neukirchen-Vluyn, 140-172
- Lanczkowski, G., 1990, Art. Königtum I. Religionsgeschichtlich, in: TRE 19, Berlin u.a., 323-327
- Lanczkowski, G. (Bearb.), 1987, Religionen (Meyers Kleines Lexikon), Mannheim u.a.
- Lang, B., 1998, Art. Mittlerwesen, in: HrwG IV, Stuttgart, 146f.
- Levin, C., 1993, Der Jahwist (FRLANT 157), Göttingen
- Lux, R., 2002, Der König als Tempelbauer. Anmerkungen zur sakralen Legitimation von Herrschaft im Alten Testament, in: Erkens (Hg.), 99-122
- Maag, V., 1982, Hiob. Wandlung und Verarbeitung des Problems in Novelle, Dialogdichtung und Spätdichtungen (FRLANT 128), Göttingen
- Michel, D., 1981, Art. Deuterocesaja, TRE 8, Berlin u.a., 510-530
- Müller, H.-P., 1986, Art. נביא, in: ThWAT V, Stuttgart, 140-163
- Otto, E., 2009, Die Geburt des Mose. Die Mose-Figur als Gegenentwurf zur neuassyrischen Königsideologie im 7. Jh. v. Chr., in: Ders., Die Tora. Studien zum Pentateuch (BZAR 9), Wiesbaden, 9-45
- Perlitt, L., 1994, Mose als Prophet, in: Ders., Deuteronomium-Studien (FAT 8), Tübingen, 1-19
- Rendtorff, R., 2004, Leviticus. 1. Teilband: Lev 1,1-10,20 (BK III / 1), Neukirchen-Vluyn
- Reventlow, H. Graf, 1993, Die Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi (ATD 25/2), Göttingen
- Sallaberger, W., 2002, Den Göttern nahe – und fern dem Menschen? Formen der Sakralität des altmesopotamischen Herrschers, in: Erkens (Hg.), 85-98
- Schmid, K., 2010, Hiob als biblisches und antikes Buch. Historische und intellektuelle Kontexte seiner Theologie (SBS 219), Stuttgart
- Seebass, H., 2012, Numeri. 1. Teilband: Num 1,1-10,10 (BK IV / 1), Neukirchen-Vluyn
- Seybold, K., 1996, Die Psalmen (HAT I / 15), Tübingen
- Spieckermann, H., 1994, Die Satanisierung Gottes. Zur inneren Konkordanz zwischen Novelle, Dialog und Gottesreden im Hiobbuch, in: I. Kottsieper u.a. (Hgg.), „Wer ist wie du, HERR, unter den Göttern?“

(FS O. Kaiser), Göttingen, 431-444.

- Stuhlmacher, P., 1992, Biblische Theologie des Neuen Testaments. Band I: Grundlegung. Von Jesus zu Paulus, Göttingen
- Weippert, M., 1998, Tier und Mensch in einer menschenarmen Welt. Zum sog. dominium terrae in Gen 1, in: H.-P. Mathys (Hg.), Ebenbild Gottes – Herrscher über die Welt. Studien zu Würde und Auftrag des Menschen (BThSt 33), 35-55
- Westermann, C., 1966, Das Buch Jesaja. Kapitel 40-66 (ATD 19), Göttingen
- Wilcke, C., Vom göttlichen Wesen des Königtums und seinem Ursprung im Himmel, in: Erkens (Hg.), 63-83
- Willi-Plein, I., 2007, Haggai, Sacharja, Maleachi (ZBK.AT 24 / 4), Zürich
- Wörterbuch der Religionen, 1985, begr. v. A. Bertholet, 4. Aufl. hg. v. K. Goldammer (Kröner Taschenausgabe 125), Stuttgart
- Würthwein, E., 1977, Das Erste Buch der Könige. Kapitel 1-16 (ATD 11 / 1), Göttingen

## Impressum

Herausgeber:

Alttestamentlicher Teil  
Prof. Dr. Michaela Bauks  
Prof. Dr. Klaus Koenen

Neutestamentlicher Teil  
Prof. Dr. Stefan Alkier

„WiBiLex“ ist ein Projekt der Deutschen Bibelgesellschaft

Deutsche Bibelgesellschaft  
Balingen Straße 31 A  
70567 Stuttgart  
Deutschland

[www.bibelwissenschaft.de](http://www.bibelwissenschaft.de)