

in: Knapp, Markus/Söding, Thomas (Hg.), Glaube in Gemeinschaft.  
Autorität und Rezeption in der Kirche, Freiburg 2014, 261-287.

## Transformationen des Charismas

### Überlegungen zum Buch Numeri vor dem Hintergrund von Max Webers Veralltäglichungstheorem

von Christian Frevel<sup>1</sup>

#### 1. Amt und Charisma im Alten Testament

Das Thema Amt und Charisma ist hoch komplex, da es nach theologischen Tiefenstrukturen fragt. Was Ferdinand Hahn für die kontroverstheologische Diskussion festgehalten hat, gilt auch für einen bibeltheologischen Zugriff aus alttestamentlicher Perspektive: „Deutlich ist, daß das Thema nicht isoliert behandelt werden kann. Verweist das Stichwort Charisma *eo ipso* auf die Pneumatologie, so ist von Amt und Institutionen nicht zu reden ohne Berücksichtigung der Ekklesiologie“<sup>2</sup>. Berührt sind Fragen der strukturellen Organisation des Gottesvolkes und seiner Institutionen, die weder historisch noch theologisch einlinig beantwortet werden können. Dafür sind die im Kanon des AT zusammengebundenen Modelle von Leitung zu disparat. Spannend sind die Fragen aber schon deshalb, weil immer Aspekte von Autorität und ihrer Legitimation angesprochen sind.

Es soll nun nicht behauptet werden, dass das AT in materialer Hinsicht normativen Charakter entfaltet, also etwa die Leitungsmodelle des AT für die Gegenwart bindend wären. Das wäre ein absurder Fundamentalismus, der zudem bald mit den ekklesiologischen Modellen des NT in Konflikt geriete. Dass aber die im AT repräsentierten Diskurse, die die Begründung von Autorität und die Legitimität von Herrschaft thematisieren, für gegenwärtige ekklesiologische Debatten irrelevant wären, erscheint ebenso kurzichtig,

---

<sup>1</sup> Lehrstuhl Altes Testament, Katholisch-Theologische Fakultät, Ruhr-Universität Bochum, Research Associate des Department of Old Testament, University Pretoria, South Africa.

<sup>2</sup> F. Hahn, Grundfragen von Amt und Charisma in der gegenwärtigen neutestamentlichen Forschung, in: ders., Studien zum Neuen Testament II (WUNT 192), Tübingen 2006, 471–486, 471.

weil es nicht nur theologisch den normativen Charakter der Schrift auch in formaler Hinsicht leugnet, sondern sich auch des kritischen Potentials paradigmatischer historischer Diskurse beraubt. Daher bleibt der Blick auf die alttestamentlichen Modelle von Herrschaft, Amt und Autorität nicht nur interessant, sondern auch relevant. Nicht nur in der *de facto* Organisation der Herrschaft im Zusammenspiel von Charisma und Amt zeigt sich das wahre Gesicht einer offenen und vom Evangelium geprägten Kirche, sondern auch in der Repräsentation und Organisation der Diskurse darüber.

Fragt man nach den unterschiedlichen Arten, wie Menschen zu einem „Amt“ kommen, bietet das AT eine größtmögliche Breite und es gibt für nahezu alle Varianten Beispiele. So kann jemand eine besondere Aufgabe aufgrund seines Alters, seiner Fähigkeiten, seiner Herkunft, einer Ernennung oder einer besonderen Erwählung folgend übernehmen. Das auf die Leitung bezogene „Charisma“ kann dabei sehr unterschiedlich sein, es reicht – um es mit Max Webers Dreiklang legitimer Herrschaft auszudrücken – vom charismatischen, über das traditionale bis hin zum rationalen Gefüge<sup>3</sup>.

Wenn vom Verhältnis von Charisma und Amt in theologischen Kontexten die Rede ist, so war oben festgehalten worden, ist eine pneumatologische Perspektive immer mitgesetzt. Nun gibt es eine wissenschaftlich erarbeitete Theologie des Heiligen Geistes aus alttestamentlicher Perspektive so gut wie nicht<sup>4</sup>; der Zusammenhang von Charismen und Pneumatologie wird, wenn überhaupt, eher am Rande behandelt. Ein Zugang zum Thema wird zusätzlich dadurch erschwert, dass dem Hebräischen Abstraktbegriffe wie „Amt“ oder „Charisma“ fremd sind. Das Lexem Charisma kommt

selbst in der Septuaginta nicht vor, so dass man erst einmal benennen muss, was als Äquivalent in Frage kommt<sup>5</sup>. Dem Begriff fehlt Tiefenschärfe und seine Leistungsfähigkeit besteht gerade darin, dass er „verschiedenste – z. B. religiöse, politische, individuelle wie kollektive, bejahende wie verneinende – Bezüge, die die Wirklichkeit ausmachen, wie in einem Spiegel“<sup>6</sup> verbindet. Charisma im biblischen Kontext ist dabei meist gedacht als unverfügbar, nicht erlern- oder herstellbar<sup>7</sup>. Auch wenn es auf Zuschreibungen beruht, wird es auf der Deutungsebene als *Gabe Gottes* verstanden. „Geist“ bzw. das hebräische Äquivalent *ru<sup>ah</sup>* trifft das Gemeinte also nicht wirklich, auch wenn damit ein wesentliches Moment des Charismas zum Ausdruck gebracht ist<sup>8</sup>. So wenig wie ein Begriff von Charisma im AT zu finden ist, so wenig ist ein Amtsbegriff ausgebildet, der unscharf zwischen Funktion, Aufgabe und Beauftragung bleibt. Wenn man unter Amt eine Tätigkeit verstehen will, „die von einmaligen personenbezogenen Merkmalen des Amtsinhabers unabhängig ist“<sup>9</sup>, wird es für das Alte Testament eng, da die Bezogenheit von Amt und individuellen Eigenschaften des Amtsträgers überwiegend sehr eng ist<sup>10</sup>. Eine strenge Trennung zwischen Charismatiker und Amtsträger empfiehlt sich nicht, auch nicht die Reduktion des Spannungsgefüges auf ein bloßes „Amtscharisma“. Max Weber meinte damit eine Veralltäglichung, Versachlichung und Entpersönlichung des Ursprungscharismas, in dem „der Glaube an die spezifische Begnadung einer

<sup>5</sup> Oft wird deswegen das AT bei Fragen des Charismas geflissentlich übersprungen. Ein Beispiel aus jüngerer Zeit bietet der Artikel in „Encyclopaedia of the Bible and its Reception“ (EBR), der mit dem NT einsteigt und sich mit dem lexematischen Hinweis auf Sir 7,33 (Codex Sinaiticus); 38,30 (Codex Vaticanus) und Ps 30,22 (Theodotion) begnügt.

<sup>6</sup> W. Lipp, Charisma – Schuld und Gnade. Soziale Konstruktion, Kulturdynamik, Handlungsdrama, in: W. Gebhardt (Hrsg.), Charisma. Theorie, Religion, Politik (Materiale Soziologie, 3), Berlin 1993, 15–32.

<sup>7</sup> Vgl. grundlegend M. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft (s. Anm. 3), 145: „Charisma kann nur ‚geweckt‘ und ‚erprobt‘, nicht ‚erlernt‘ oder ‚eingepägt‘ werden“ [=MWG I/23, 504] und ebd., 654 „Träger spezifisch als übernatürlich (im Sinne von: nicht jedermann zugänglich) gedachter Gaben des Körpers und Geistes“ und „Kraft dieser Gabe („Charisma“) und – wenn die Gottesidee schon deutlich konzipiert war – kraft der darin liegenden göttlichen Sendung übten sie ihre Kunst und Herrschaft“. Zur Frage der Erwerbbarkeit und Erlernbarkeit nach der *Versachlichung* des Charismas s. ebd., 677.

<sup>8</sup> Vgl. als Überblick I. Fischer/C. Heil, Geistbegabung als Beauftragung für Ämter und Funktionen. Eine gesamtbiblische Perspektive, in: JBTh 24 (2009) 53–92.

<sup>9</sup> G. Kehrer u. a., Art. Amt, in: RGG<sup>4</sup> 1 (1998) 422–439, 422.

<sup>10</sup> Vgl. J. Scharbert, Art. Amt (AT), in: NBL 1 (1991) 95.

<sup>3</sup> S. zu den Typen legitimer Herrschaft M. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, 5. rev. Aufl. Studienausgabe, Tübingen 1980, 124. Weber wird hier nach dem Text der letzten Ausgabe von Johannes Winckelmann zitiert. Die 2013 von Knut Borchardt, Edith Hanke und Wolfgang Schluchter besorgte Neuausgabe, die die Annahme von einem Buch in zwei Teilen aufgibt, konnte erst nach Fertigstellung des Artikels eingesehen werden (Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft. Soziologie. Unvollendet 1919–1920 [Max Weber Gesamtausgabe, Abteilung I, Schriften und Reden Band 23], Tübingen 2013). Bei Zitaten wird zusätzlich in Klammern auf diese Ausgabe durch MWG I/23 hingewiesen. Dort z. B. 453–455 zu den drei Grundtypen und in der Einleitung zu ihrem Verhältnis zur demokratischen Herrschaft, der herrschaftsfreien Umdeutung des Charismas, ebd., 16–17.43–48.

<sup>4</sup> Ansätze bei G. Fischer, Gibt es den Heiligen Geist schon vor dem Kommen Jesu? Zur Rolle des Geistes Gottes im Alten Testament, in: W. Sandler (Hrsg.), Ein Hauch von Gott. Die Präsenz des Heiligen Geistes in Kirche und Welt (theologische trends 21), Innsbruck 2012, 21–47; B. Janowski/K. Scholtissek, Art. Geist, in: HGANT (<sup>4</sup>2014), 217–219; JBTh 24 (2009) „Heiliger Geist“.

sozialen Institution als solcher“ entscheidend ist<sup>11</sup>. Grundsätzlich weist aber das Weber'sche Veralltäglichkeitstheorem mit der Annahme eines institutionalisierten Charismas in die richtige Richtung und bietet vor allem ein heuristisches Kriterium zur Differenzierung der Ämter in ihrer Entwicklung. Darum soll hier versucht werden, die Fruchtbarkeit des Konzeptes von Max Weber, das zwischen Herrschafts- und Religionssoziologie steht, für eine Betrachtung der Legitimitätsdiskurse und Ämterdifferenzierung im AT aufzuzeigen<sup>12</sup>.

Damit ist eine letzte Schwierigkeit angesprochen, die das Ineinander von historischer und narrativer Perspektive betrifft. Beide sind selbstverständlich nicht deckungsgleich, aber ineinander verschränkt. Um nur ein Beispiel zu nennen: Die Erwählung des aaronidischen Priestertums und die Stellung des Hohenpriesters wird am Sinai verortet (Ex 28; 29,44; Lev 8; 21,10; Num 3,4; 8), aber es steht außer Frage, dass beides in *historischer* Perspektive unzutreffend ist<sup>13</sup>. Dennoch spiegeln auch die alttestamentlichen Texte historische Entwicklungslinien.

<sup>11</sup> M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* (s. Anm. 3), 675, vgl. ebd., 144. Der Begriff „Veralltäglichsung“ fällt erstmals ebd., 124 [=MWG I/23, 455] als „Abwandlung des reinen Charisma“. Vgl. zum Amtcharisma bei Weber auch: W. Gebhardt, *Charisma und Ordnung. Formen des institutionalisierten Charisma – Überlegungen im Anschluss an Max Weber*, in: ders. (Hrsg.), *Charisma. Theorie, Religion, Politik (Materiale Soziologie 3)*, Berlin 1993, 47–68. Zur Vielschichtigkeit von Webers Charismakonzept s. W. Gebhardt, *Grundlinien der Entwicklung des Charismakonzepts in den Sozialwissenschaften*, in: ders. (Hrsg.), *Charisma. Theorie, Religion, Politik (Materiale Soziologie 3)*, Berlin 1993, 1–13, 6.

<sup>12</sup> Meist auf die Prophetie, aber nicht auf das Numeribuch bezogene ähnliche Ansätze bereits bei E. Otto, *Tora und Charisma. Legitimation und Delegitimation des Königtums in 1 Samuel 8–2 Samuel 1 im Spiegel neuerer Literatur*, in: ZAR 12 (2006) 225–244; ders., *Max Webers Studien des antiken Judentums. Historische Grundlegung einer Theorie der Moderne*, Tübingen 2002; J. Blenkinsopp, *Sage, Priest, Prophet. Religious and Intellectual Leadership in Ancient Israel*, Westminster 1995, 115–117.146–147 u. ö.; ders., *Judaism, the First Phase. The Place of Ezra and Nehemiah in the Origins of Judaism*, Grand Rapids 2009; H. Treiber, *Anmerkungen zu Max Webers Charismakonzept*, in: ZAR 11 (2005) 196–213.

<sup>13</sup> Einblicke in das Zusammenspiel von Institutionengeschichte und Literaturgeschichte gibt die Literatur aus jüngerer Zeit u. a. M. Leuchter/J.M. Hutton (Hrsg.), *Levites and Priests in Biblical History and Tradition (Ancient Israel and its Literature 9)*, Atlanta 2011; D.W. Rooke, *Zadok's Heirs. The Role and Development of the High Priesthood in Ancient Israel*, Oxford 2000; V. Babota, *The Institution of the Hasmonean High Priesthood (Supplements to the Journal for the Study of Judaism, 165)*, Leiden 2014; H. Samuel, *Von Priestern zum Patriarchen. Redaktions- und traditionsgeschichtliche Studien zu Levi und den Leviten in der Literatur des zweiten Tempels (BZAW 448)*, Berlin u. a. 2014.

Angesichts der vielen aufgezeigten Schwierigkeiten, sich dem Thema „Charisma und Amt“ von alttestamentlicher Seite zu nähern, liegt es nahe, sich zunächst auf Einzelbeobachtungen zu beschränken, ohne dabei den Anspruch zu haben, dem aufgeladenen Thema aus alttestamentlicher Perspektive gerecht werden zu können. Ich lenke dazu den Blick auf einen Literaturbereich, in dem Führungs- und Autoritätsfragen in außergewöhnlicher Dichte verhandelt werden: das Buch Numeri<sup>14</sup>. In diesem Aufsatz soll das im Besonderen vor dem Hintergrund des Weber'schen Veralltäglichsungstheorem geschehen, nach dem ein ursprüngliches ‚reines‘ Charisma in eine Versachlichung und die Ausbildung von Ämtern und Funktionen überführt wird. Das Numeribuch enthält ein ganzes Bündel von Texten, die sich mit Führung und Charisma, mit Funktionen und ihren Grundlagen, mit der Sukzession in Ämtern, mit Institutionen und ihrer Organisation etc. auseinandersetzen. Dabei reicht das Spektrum von einzelnen Versen bis hin zu ganzen Erzählungen. Im folgenden Abschnitt wird ein grober synchroner Überblick zu den wichtigsten Texten gegeben, um die Orientierung zu erleichtern.

## 2. Funktionale Differenzierungen von Autorität und Legitimitätsdiskurse im Numeribuch

Das Numeribuch beginnt am Sinai in Anschluss an Ex 16–40. In Ex 40 vollendet Mose das Heiligtum entsprechend dem Auftrag Gottes (Ex 40,16.33). In das auf die Präsenz Gottes hin ausgerichtete Heiligtum zieht der *kabôd* Gottes ein und erfüllt die Wohnstätte vollständig (Ex 40,34). Damit sind die Voraussetzungen für eine neue Existenz Israels geschaffen, aber Israel lagert noch immer am Sinai. Der Sinai ist nicht Ziel, wohl aber Höhepunkt der Wanderung Israels. Kompositionell stellt das Buch Levitikus eine Einschaltung am Sinai dar. Nur Lev 8–10 und 16 haben narrative Anteile, die zwar theologisch, aber nicht in Bezug auf die narrative Grundkonstellation des Pentateuch ins Gewicht fallen. Bis zum Sinai und am Sinai

<sup>14</sup> Die Vorbereitung eines Kommentars zum Buch Numeri bringt eine gewisse Konzentration auf die Gesamtsicht unter Einschluss der eigenen Arbeiten mit sich. Demgegenüber tritt hier die Auseinandersetzung mit der Forschung zurück, was nicht bedeutet, dass sie nicht im Hintergrund steht.

wird Israel von Mose und Aaron geführt. Weitere Institutionen sind noch nicht näher ausgebildet. Lediglich Priester sind als kultische Funktionäre differenziert, doch gibt es bisher nur fünf Priester (Aaron und seine vier Söhne Nadab, Abihu, Eleasar und Itamar, Ex 28,1<sup>15</sup>), von denen noch dazu Nadab und Abihu aufgrund eines Vergehens sterben (Lev 10,1–3). In Levitikus ist die Ämterdifferenzierung in Bezug auf die/den Priester bereits vorausgesetzt, Lev 8 beschreibt explizit die Priesterweihe der Aaroniden. Leviten allerdings, also Kultangestellte in niederem Rang als die amtierenden Priester, gibt es bis Num 1,50 noch nicht explizit. Neben den Priestern werden in Exodus vielfach die Ältesten erwähnt, allerdings lässt sich keine spezifische Funktion und auch keine Inauguration erkennen (Ex 3,16.18; 4,29; 12,21; 17,5–6; 18,12; 19,7; 24,1.9.13; Lev 4,15; 9,1). Am differenziertesten ist noch Lev 4,15, wo die Ältesten im Fall einer versehentlichen Sünde des Volkes stellvertretend für das gesamte Volk ihre Hände auf den Sündopferstier stemmen sollen. Ansonsten erscheinen die Ältesten als Repräsentanten Israels<sup>16</sup>. Die Ätiologie einer Amtseinrichtung findet sich schließlich in Ex 18,13–27, wo Vorsteher des Volkes Mose als Richter unterstützen sollen. Es handelt sich um gottesfürchtige, wahrheitsliebende, unbestechliche und im Volk angesehene Männer (Ex 18,21), die Recht sprechen sollen und als שְׂרִי „Beamte, Funktionsträger“ bezeichnet werden. Die Einrichtung des Richteramtes, die vor der Sinaiperikope auf Anraten von Moses Schwiegervater erfolgt, führt zum Gegenstück in Num 11. Dort geht kompositionell gegengleich zur Ankunft am Sinai (Ex 19,1) der Aufbruch (Num 10,12.28.33) und der Dialog mit Moses Schwiegervater

(Num 10,29–32) voran. In Num 11 rät nicht der Schwiegervater zur Entlastung, sondern diese folgt auf die Klage des Mose, er könne das Volk nicht alleine tragen (Num 11,14). Die Aufgabenbeschreibung der in Num 11 mit dem Geist des Mose begabten Ältesten ist reichlich unkonkret. Sie orientiert sich an den Funktionen des Mose, denn sie sollen mit Mose „zusammen die Last des Volkes tragen“ (Num 11,17). Es handelt sich also nicht um die Auswahl eines Nachfolgers (Num 27,15–23), sondern um eine entpersonalisierte Demokratisierung (zunächst eines Teils des Volkes s. aber Num 11,29) des Ursprungscharismas im Rahmen einer Institutionalisierung. Anders als in Ex 18,21 werden keine Auswahlkriterien benannt; es sind 70 aus der Gruppe der Ältesten, die Mose als Listenführer (שְׂטָרִי) kennt (Num 11,16) und die offenbar in einer Liste schriftlich geführt werden (Num 11,26)<sup>17</sup>. Bevor allerdings der Bogen in Num 11 zu Ex 18 geschlagen wird, sind einige Ämter und Funktionen erwähnt, die nun im Überblick gegeben werden sollen. Dabei wird bewusst nur auf die synchrone Textgestalt abgehoben, da sich bestimmte Tendenzen nur in der verdichteten Zusammenschau der Endgestalt zeigen:

*Num 1,4–19:* Auswahl von 12 Stammesrepräsentanten, die als Berufene (Ketib קְרִיאִי, Qere קְרוּאִי) aus der Gemeinde zu Anführern der Stämme (רֵאשֵׁי מִטּוֹת) und zu Häuptern der Tausendschaften (רֵאשֵׁי אֲלָפֵי יִשְׂרָאֵל) bestimmt werden (Num 1,16). Sie sollen Mose und Aaron bei der Musterung des Volkes unterstützen (Num 1,4–5.44) und führen anschließend die gemusterten und nach Großfamilien geordneten Stämme an (Num 2; 10,14–27). In Num 7 sind sie die Repräsentanten der Stämme, die stellvertretend die initialen Abgaben für das Heiligtum herbeibringen und so den organisierten alltäglichen (und in Exodus 25–Num 6 vorgeschriebenen) Kultbetrieb materiell erst ermöglichen. Num 1 ist signifikant, weil es gegenüber Gen–Lev eine komplett neue Sozialordnung entwirft. Es ist bedeutsam, dass die zwölf Söhne Jakobs/Israels zwar im Übergang von Gen 49 zu Ex 1 zu den zwölf Stämmen geworden sind (Gen 49,28; 50,25–25; Ex 1,1–6), die Organisationsform danach aber nur am Rande bedeutsam ist (z. B. Ex 2,1; 24,4; 28,21; 31,2.6; 35,30.34; 38,22f.; 39,14; Lev 21,14; 24,11). Anders als zuvor steht jetzt in Num 1 das ganze Volk Mose und Aaron

<sup>15</sup> Die in Ex 32,26 und in Ex 38,12 erwähnten Leviten sind vom Plot her anachronistisch, s. C. Frevel, *Ending with the High Priest. The Hierarchy of Priests and Levites in the Book of Numbers*, in: C. Frevel/T. Pola/A. Scharf (Hrsg.), *Torah and the Book of Numbers (FAT 2/62)*, Tübingen 2013, 138–168. Die in Ex 19,22.24 erwähnten (nicht-aaronidischen?) Priester fallen narrativ nicht ins Gewicht, auch wenn ihre Existenz der späteren Weihe der Aaroniden in Ex 28f. widerspricht.

<sup>16</sup> Vgl. V. Wagner, *Beobachtungen am Amt der Ältesten im alttestamentlichen Israel*, in: ZAW 114 (2002) 391–411.560–576, der jedoch davon ausgeht, dass die im städtischen Bereich tätigen Ältesten in nachexilischer Zeit keine Bedeutung hatten. Zu den Ältesten in hellenistischer Zeit s. S. Grätz, *Die Aramäische Chronik des Esrabuches und die Rolle der Ältesten in Esr 5–6\**, in: ZAW 118 (2006) 405–422, 419 (zur textkritischen Entsorgung der Ältesten in Esra 5 s. ebd., 407 Anm. 10) und R. Achenbach, *Die Vollendung der Tora. Studien zur Redaktionsgeschichte des Numeribuches im Kontext von Hexateuch und Pentateuch (BZAR 3)*, Wiesbaden 2003, 251–259, der die Ältesten in babylonisch-persischer Zeit stark macht.

<sup>17</sup> Erst Dtn 1,15 konflationiert beide, wenn mit Bezug auf Ex 18 die Einsetzung der Anführer als Amtleute (שְׂטָרִים) erfolgt. Liest man Num 11 von Dtn 1,15 her, sind es 70 der in Ex 18 ausgewählten Anführer, die mit mosaischem Geist begabt werden.

nicht mehr nur als amorphe Masse oder Zwölfstämme-Größe gegenüber (wie z. B. Ex 16; 32 u. ö.), sondern als *gegliederte* Größe. Die zwölf Anführer bilden dabei eine erste maßgebliche Zwischeninstanz, die Funktionen von Mose und Aaron verlagert bzw. kommunalisiert.

Num 3–4: Mit der Musterung der Leviten findet die Aufgabendifferenzierung zur Versorgung des Heiligtums statt. Während die Kehatiter für das Innere des Offenbarungszeltes zuständig sein sollen (Num 4,2–16), sollen Gerschoniter und Merariter je unterschiedliche Bereiche des tragbaren Heiligtums versorgen (Num 4,12–28.29–33). Die Aufsicht haben Eleasar und Itamar, die verbliebenen Söhne Aarons (Num 3,32; 4,16.28.33). Die hierarchische und funktionale Differenzierung richtet eine ganz neue Ebene unterhalb des priesterlichen Dienstes ein. Die Leviten werden in Num 8 geweiht und in ihren Dienst eingesetzt (Num 8,15), den sie zwischen dem 25. und dem 50. Lebensjahr tun. Num 8,19 unterstellt sie noch einmal explizit dem priesterlichen Amt<sup>18</sup>.

Num 11–12: Die Demokratisierung der Führungsfunktion des Mose in Num 11 ist bereits angesprochen worden. Dadurch dass sich die 70 Ältesten anschließend als Propheten gebärden bzw. prophetisch reden (אֲנִי־חִיטְּפֵאל *Hit-pael*), kommt ihnen über die Partizipation an der Führung eine Beteiligung an der Mittlerschaft des Mose zu, die nicht näher qualifiziert wird. Auf die breite Diskussion in der Forschung soll hier nur hingewiesen werden, sie reicht von einfacher Ekstase und geistbegabter Rede über die klassische Prophetie bis zur kanonischen ‚Stellvertretung‘, in der die Ältesten für die Propheten neben Mose als Tora stehen sollen<sup>19</sup>. Wie auch immer man letzt-

lich konkretisiert, ist eine Beteiligung am mosaischen Charisma angezeigt. Dass gerade Eldad und Medad als „Außenstehende“ im Lager ebenfalls an der Geistbegabung partizipieren (Num 11,26–29), macht deutlich, dass es nicht um ein spezifisch ortsgebundenes Phänomen geht, sondern um eine implizit auf Dauer angelegte funktionale Differenzierung des mosaischen Amtes.

Die Erzählung in Num 12 kann im selben Kontext gelesen werden, da sie ebenfalls die Mittlerfunktion des Mose thematisiert. Mirjam und Aaron hinterfragen die mosaische Autorität, indem sie auch für sich einfordern, als Mittler von Gottesworten zu fungieren (Num 12,3). In Reaktion darauf wird die mosaische Funktion superior qualifiziert: Seine Gottesnähe ist unmittelbar und unüberbietbar (Num 12,6), ihm ist durch göttliche Autorität „mein ganzes Haus anvertraut“ (Num 12,7), womit die Funktionsfülle des charismatischen Führers anscheinend unteilbar ist. Die Erzählung hält aber trotz der Zurückweisung Moses und Aarons zwei Ansatzpunkte für eine Funktionsdiffusion bereit: Zum einen hält die Gottesrede fest, dass es, wenn auch nicht in gleicher Qualität, Propheten *neben* Mose gibt, die von Gott als Offenbarungsmittler erwählt sind. Sie ersetzen Mose nicht, aber ergänzen ihn. Zum zweiten wird zwar Mirjam bestraft, nicht aber Aaron, der sich sofort fürbittend an Mose wendet (Num 12,10–12). Auch hier bleibt die mosaische Spitzenposition als Fürbitter aufrecht (Num 12,13), doch ist subsidiär die Rolle des Priesters Aaron als Mittler zu erkennen. Dieses Verhältnis, dass der Mittler Mose gegenüber dem Priester Aaron vorgeordnet ist, wird sich im Lauf des Numeribuches subtil umkehren.

Num 13–14: Auch in der Kundschaftererzählung findet eine funktionale Differenzierung statt. Wie in Num 1 werden zwölf Repräsentanten der Stämme als Kundschafter ausgewählt (Num 13,1–16). Allerdings geht diese Beauftragung gründlich schief, da die Kundschafter die Güte des Landes verleumden (Num 13,28–33), so dass es zu Aufständen gegen die Führung kommt (Num 14,2). Mose und Aaron drohen abgesetzt und gar getötet zu werden (Num 14,4.10). Die Krise kann nur durch göttliches Eingreifen sistiert, aber von da an nicht mehr wirklich gelöst werden. Das Volk *in seiner Gesamtheit* duldet die Autorität von Mose und Aaron fortan lediglich, erkennt sie aber nicht mehr uneingeschränkt an. Ab Num 14 ist das Volk zum Verbleib in der Wüste verdammt, bis die gesamte Generation einschließlich ihrer Führung gestorben ist. Lediglich Josua und Kaleb werden als verlässliche Repräsentanten dargestellt und am Leben gelassen (Num

<sup>18</sup> Zur Theologie des Verhältnisses von Priestern und Leviten s. C. Frevel, „... dann gehören die Leviten mir“. Anmerkungen zum Zusammenhang von Num 3, 8 und 18, in: S. Ernst/M. Häußel (Hrsg.), *Kulte, Priester, Rituale. Beiträge zu Kult und Kultkritik im Alten Testament und Alten Orient* (FS T. Seidl) (Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament 89), St. Ottilien 2010, 133–158.

<sup>19</sup> S. neben den Kommentaren in Auswahl A. H. J. Gunneweg, *Das Gesetz und die Propheten. Eine Auslegung von Ex 33,7–11; Num 11,4–12,8; Dtn 33,14f.; 34,10*, in: ZAW 102 (1990) 169–180; L. Schmidt, *Mose, die 70 Ältesten und die Propheten in Numeri 11 und 12*, in: ders., *Gesammelte Aufsätze zum Pentateuch* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 263), Berlin u. a. 1998, 251–279; T. Römer, „Nombres 11–12 et la question d’une rédaction deutéronomique dans le Pentateuque“, in: M. Vervenne/J. Lust (Hrsg.), *Deuteronomy and Deuteronomical Literature* (FS C.H.W. Brekelmans) (BETHL 133), Leuven 1997, 481–498; R. Achenbach, *Vollendung* (s. Anm. 16), 219–270; P. Tamarkin Reis, *Numbers XI. Seeing Moses plain*, in: VT 55 (2005) 207–231.

13,30; 14,6.24.30.38). Das begrenzt in markanter Weise die Führung von Mose und Aaron in zeitlicher, aber auch in sachlicher Hinsicht. Denn es fällt auf, dass die Führungskrise in Num 13f. nach dem Tod der Verantwortlichen nicht (wie in Num 11–12) beseitigt oder abgemildert wird, sondern der autorisierte und legitimierte Führer Mose wird unmittelbar vom Volk erneut in Frage gestellt (Num 14,39–45). Eine indirekte göttliche Legitimierung seiner Führung bleibt zwar nicht aus (Mose behält Recht in seiner Einschätzung, dass die Israeliten zurückgeschlagen werden; die Bundeslade, die auf die durch den Priester Aaron vermittelte Anordnung Gottes hin in den Krieg hätte ziehen sollen [Num 27; 31,6; Jos 3–4], bleibt im Lager), doch ist die Führung nach Num 13f markant destabilisiert.

Num 13f. markiert daher einerseits die Notwendigkeit des Übergangs der Führung von Mose und Aaron, stellt aber zum anderen die Wüstenzeit als Transitionsbereich dar, in dem die Transformation zwar stattfindet, aber noch nicht abgeschlossen werden kann. Das System einer gesellschaftlichen Ordnung, die von der Anerkennung legitimer Autorität und funktionierender Repräsentanz gekennzeichnet ist, ist ab Num 13f. zerbrochen. Die Herrschaftsstrukturen sind durch Labilität und Fragilität gekennzeichnet und bedürfen permanenter Stabilisierung.

*Num 16–18:* Eine dieser Stabilisierungen – und das ist bezeichnend für die Verlagerung der Autorität – ist die Bestätigung des aaronidischen Führungsanspruchs in Num 16–18. Die Rubeniter Dan und Abiram verweigern sich der Einberufung durch Mose (Num 16,12–15) und werden exemplarisch dafür bestraft (Num 16,27–33). Die angefragte Autorität des Mose soll dadurch bestätigt werden, wird aber unmittelbar danach vom gesamten Volk erneut in Frage gestellt (Num 16,34; 17,6–7.27–28). In einem anderen eng verwobenen Faden wird die priesterliche Rolle Aarons in ihrer Prärogative hinterfragt, sowohl von den Leviten als auch von profanen 250 Männern. Letztere werden als Repräsentanten der Gemeinde angesehen (Num 16,2) und greifen durch ihren kultischen Vollzug in die funktionale Differenzierung am Heiligtum ein (Num 16,17–18). Die Leviten hingegen beanspruchen für sich offenbar die Beteiligung an den priesterlichen Vorrechten (Num 16,8–11). Die auf der synchronen Textebene damit verbundene Forderung nach Demokratisierung des priesterlichen Charismas wird durch das markante „Denn die ganze Gemeinde, sie alle sind heilig, und YHWH ist in ihrer Mitte. Warum erhebt ihr euch über die Versammlung YHWHs?“ (Num 16,3) ausgedrückt. Alle Infragestellungen der

Autorität der Führung werden durch göttliche Sanktion zurückgewiesen. Aaron und sein Priesteramt, dessen sühnende Funktion sich als überlebensnotwendig für das Volk erweist (Num 17,11–13), wird in seinem klerikalen Führungsanspruch durch das Stabordal im Heiligtum dauerhaft bestätigt (Num 17,16–25), der mosaische Führungsanspruch hingegen bleibt hinterfragt. Damit ist de facto die Institution des Priestertums gegenüber der ‚weltlichen‘ mosaischen Führung gefestigt, wenn nicht schon implizit vorgeordnet. Num 18 markiert den Übergang in die Institutionalisierung durch Regelungen zur ökonomischen Organisation. Den Aaroniden wird die Verwaltung von Abgaben am Heiligtum übertragen und somit ihre ökonomische Existenz gesichert (Num 18,8–19).

*Num 20:* Markiert zunächst endgültig die Notwendigkeit des Übergangs durch die pointiert herausgestellte Verfehlung der Führungsspitze. Insofern diese die sie legitimierende göttliche Autorität hinterfragt haben sollen, wird ihnen die Führung entzogen (Num 20,12). Daraufhin drohen sie den inneren Rückhalt und die Akzeptanz in der Außenrepräsentation zu verlieren. Auch das gilt wiederum für Mose in besonderer Weise, der unmittelbar seine Autorität als legitimer Repräsentant verloren zu haben scheint. Sein Verhandlungsangebot an den König von Edom wird zurückgewiesen, Israel muss einen Umweg einschlagen (Num 20,14–21). In diesem Zusammenhang ist bezeichnend, dass Num 21,1–3 bei der entscheidenden Wende, in der Israel die ersten Städte als Angeld der Landgabe im Westjordanland erobert, vollkommen ohne den Mittler Mose agiert. Seine Zwischenstellung scheint kurzfristig vollständig demokratisiert, auch wenn er anschließend – als das Volk den Mut verliert und die Infragestellung seiner Autorität bedauert (Num 21,4.7) – erneut als Fürbitter fungiert (Num 21,7–8). Allerdings schafft Mose auf Befehl YHWHs in der Kupferschlange eine Heilsinstitution, die ihn de facto für die Zukunft als Fürbitter überflüssig macht<sup>20</sup>.

Anders verhält es sich mit Aaron, dem in genealogischer Sukzession in unmittelbarem Anschluss ein Nachfolger an die Seite gestellt wird. Einem Befehl Gottes folgend, nimmt Mose die Investitur vor, was noch einmal unterstreicht, dass seine Ablösung nicht auf allen Ebenen greift, sondern zunächst eher subtil ist. Allerdings wiederholt Num 20,24 den Beschluss, dass die Führung auf andere Personen übergehen muss. Eleasar erhält die Insig-

<sup>20</sup> Vgl. zu dieser Auslegung in der Grundlinie bereits C. Frevel, *Numeri*, in: E. Zenger (Hrsg.), *Stuttgarter Altes Testament*, Stuttgart <sup>3</sup>2005, 212–301, 262–268.

nien als Zeichen der Autorität des Amtes (Num 20,26) und ist fortan der amtierende Priester, dem exklusive Aufgaben (Lev 16; Num 19 u. a. m.) zufallen. Die Frage, ob Eleasar mit einem individuellen Charisma ausgestattet ist, stellt sich aufgrund der genealogischen Sukzession nicht. Die Erbfolge war von langer Hand vorbereitet (Ex 6,24; 29,29–30; Lev 10,16–17; Num 3,32; 17,2.4; 19,3–4). An die Stelle des außeralltäglichen Ursprungscharismas, das von Beginn an von Mose abhängig bzw. von ihm ausgegangen war (Ex 4,15–16), ist mit der Priesterweihe (Ex 28–29; Lev 8) bereits ein Amtscharisma getreten, das dem kultischen Alltag (Lev 9; Num 7–9) standhält.

*Num 25:* Dass die erbcharismatische Investitur des obersten Priesters ein starkes personales Charisma nicht ausschließt, wird in der Figur des Nachfolgers Pinhas unterstrichen. Der eifert in der Sorge um die endogame Reinheit und Heiligkeit des Gottesvolkes – noch bevor er in Amt und Würden ist – in so exzeptioneller Weise den Eifer Gottes, dass er von Gott mit dem Bund des Priestertums ausgezeichnet wird. Indem ihm und seinen Nachkommen ein Bund ewigen Priestertums (ברית כהנת עולם Num 25,13) verliehen wird, wird die genealogische Weitergabe des Amtes über die Folge Aaron-Eleasar-Pinchas hinaus zementiert. War der Übergang zunächst noch labil und potentiell krisenbehaftet, wird mit dem Handeln des Pinhas die Krise endgültig beendet. Nach Num 25,8–9.19 beginnt eine neue Ära, die nicht mehr von Minderung gekennzeichnet ist (Num 26,63–64).

*Num 27:* Schließt die Nachfolgefragen ab, indem für Mose ein Nachfolger installiert wird. Der Text, der in die durch Num 27,1–11; 36,1–12 gebildete Rahmung des letzten Buchteils eingeklinkt ist, weist zunächst auf Num 20,12 und den Tod Aarons zurück (Num 27,13–14), womit die Linie erkennbar wird. Dann wird auf die Herkunft des mosaischen Charismas angespielt. אלהי הרוחת לכל-בשר wird meist als „Gott der (Lebens-) Geister alles Fleisches“ übersetzt, wobei die zu Anfang erwähnte Nähe von „Geist“ und Charisma hier vielleicht besonders stark ist. Die einzig vergleichbare Formulierung war die Anrufung YHWHs durch die beiden Führer Mose und Aaron in Num 16,22, die die Vernichtung der Gesamtgemeinde durch ihre Fürbitte verhindert hatten. Wenn Mose hier nahezu dieselbe Formulierung benutzt, zeigt das die Dringlichkeit der Bitte um Nachfolge an. Auch die Begründung wird sehr emotional formuliert: Damit die Gemeinde YHWHs „nicht sei wie die Schafe, die keinen Hirten haben“ (Num 27,17). Das Hirtenmotiv spielt auf eine monarchische Führung an (1 Kön 22,17; Ez 34,6), vermeidet aber jede weitere Nähe zu der Institution des Königtums. Bezeichnend sind viel-

mehr zwei Momente: Zum einen wird die Führung eingegrenzt auf den militärischen Bereich (Num 27,17) und damit bereits angezeigt, dass es für Josua lediglich um die Führung in das Land, nicht aber die Führung im Land geht. Die *successio mosaica* des Prophetengesetzes (Dtn 18,15) steht auf einem ganz anderen Blatt, auch wenn Josua als geistbegabt bezeichnet wird (Num 27,18) und einen Teil der mosaischen Würde durch Handauflegung erhält (Num 27,20). Zum zweiten ist die Autorität des Josua dem priesterlichen Führungsanspruch untergeordnet (Num 27,19.21). Die Prozedur der Inauguration findet vor dem obersten Priester statt (Num 27,19.22–23), was hierokratischen Legitimationsbedarf anzeigt. Eleasar hat auch – jeweils autorisiert durch das göttliche Orakel – die letzte Befehlsgewalt (Num 23,21). Anders als im Verhältnis von Eleasar und Aaron ist Josua in keiner Weise mit gleicher Autorität ausgestattet wie Mose: er erhält nur einen Teil der Würde und übernimmt auch nur einen Teil der Aufgaben. Die Vorordnung des priesterlichen Amtes zeigt sich in der Stellung Eleasars in Num 31, besonders in der Gesetzesauslegung aus dem Mund Eleasars: „dies ist die Satzung der Tora, die YHWH dem Mose befohlen hat“ (Num 31,21). Der Übergang der Führung von Mose auf Josua erfolgt allerdings entgegen der Investitur erst in Jos 1, nachdem Mose wie befohlen (Num 27,12–13) das Land gesehen hat (Dtn 34). Folgerichtig wird die Einsetzung Josuas als Nachfolger in Dtn 31,7–8 und vor allem nach dem Tod des Mose Dtn 34,9 noch einmal aufgenommen.

Mit Num 27 und der Nachfolgeregelung für Mose als Anführer des Volkes bei der Landnahme sind die wichtigsten Linien des Numeribuches angeführt, die die Weitergabe von Autorität und die Herausbildung von Ämtern und Funktionen kennzeichnen. Viele andere Texte, z.T. einzelne Verse müssten in einer Feinjustierung hinzugenommen werden, aber für den Gesamteindruck soll das hier zunächst genügen. Es war erkennbar, dass die Themen Führung, Delegation, Nachfolge, Partizipation, Legitimation von Beginn an im Numeribuch stark präsent waren. Insbesondere das Heraustreten des aaronidischen Führungsanspruchs ist dabei bemerkenswert und gegenüber den übrigen Büchern des Pentateuch deutlicher. Das subtile Zurücktreten des mosaischen Führungsanspruchs müsste nun mit dem Gegengewicht, der mosaischen Autorität in Fragen der Gesetzgebung und Gesetzesauslegung kontrastiert werden, aber das würde hier zu weit führen<sup>21</sup>.

<sup>21</sup> Vgl. dazu die Überlegungen bei C. Frevel, „Und Mose hörte (es), und es war gut in seinen Augen“ (Lev 10,20). Zum Verhältnis von Literaturgeschichte, Theologiegeschichte und innerbib-

Zusammengenommen gibt es kein anderes Buch, in dem die angesprochenen Fragen in einer derartigen Dichte verhandelt werden. Ferdinand Ahuis hatte seine Untersuchung zu Num 16–17 treffend „Autorität im Umbruch“ getitelt<sup>22</sup>, dann aber durch die Engführung auf die Autorität des Vaters, des Königs und des Priesters sehr traditionell beantwortet. „Autorität im Umbruch“ könnte man hingegen das ganze Numeribuch titeln. Es geht in auffälliger Häufung um soziale Transformationsprozesse, die personale in institutionelle Autorität überführen.

Zwar werden auch im Buch Exodus (u. a. Ex 4; 18; 29) vergleichbare Autoritäts- und Amtsfragen behandelt oder für das Deuteronomium wären etwa die Parallele zu Num 11 in Dtn 1,9–18, die Ämtergesetze (Dtn 16,18–18,22) oder die Berufung des Josua als Nachfolger (Dtn 31,1–8) zu nennen. Es steht also außer Frage, dass die politische und soziale Organisation, dass Ämter und Funktionen nicht exklusiv im Buch Numeri thematisiert werden. Aber die Dichte und Anzahl der Texte, die um derartige Fragen kreisen, diese ganz oder in Teilaspekten thematisieren, fällt unmittelbar auf, wenn man die Texte wie oben geschehen einmal in einer Zusammenschau betrachtet.

Damit soll nun nicht behauptet werden, dass die genannten Texte alle auf einer literarhistorischen, kompositionellen oder konzeptionellen Ebene liegen. Aber die Fülle muss einfach auffallen und verlangt nach einer Erklärung. In der Forschung ist das bisher so nicht gesehen worden. Das liegt an zwei forschungsgeschichtlich bedeutsamen Akzentsetzungen. Zum einen standen ausgehend vom Quellenmodell meist sogar auf Einzeltexte bezogene literarhistorische Fragen im Vordergrund. Zum anderen wurde das Numeribuch als „Container“ begriffen, in dem späte Ergänzungen aneinandergereiht wurden<sup>23</sup>. Wichtiges wurde dort eher nicht vermutet, sondern Epigo-

nales. Das Numeribuch als Komposition mit Eigengewicht ist erst in den letzten beiden Dekaden wiederentdeckt worden und so treten auch neue Perspektiven in den Vordergrund. Immer schon aufgefallen waren die Autoritätskonflikte, die in den Murrerzählungen, vor allem mit der Geistbegabung der 70 Ältesten, den 250 Männern oder der Datan-Abiram-Erzählung thematisiert wurden. Auch dass in dem Korachkonflikt Fragen priesterlicher Führung verhandelt werden, wurde selbstverständlich gesehen. Dass aber diese Erzählungen insgesamt mit der in Num 1–4 begründeten Sozialstruktur Israels oder mit der Herausbildung des Hohenpriesteramtes in Num 17–18; 25; 35 in einem Zusammenhang stehen bzw. in einem Zusammenhang gesehen werden können, trat in der Forschung kaum in den Blick.

Sucht man dafür nach einer Erklärung, kann der Rückgriff auf das Charismakonzept Max Webers vielleicht weiterführen, denn eine von dessen großen Stärken lag unbestritten in der Kombination historischer und soziologischer Analysen<sup>24</sup>. Dass es in den Texten in idealtypischer Stilisierung um soziale Transformationsprozesse geht, die personale in institutionelle Autorität überführen, dürfte außer Frage stehen und auch damit ist Max Weber ein geeigneter Gesprächspartner. So hält Shmuel N. Eisenstadt zu Webers Anliegen fest: „Hence his most general concern, permeating all his work, was with what may be called, in the terminology of modern sociology, the process of institution building, social transformation, and cultural creativity. These processes involve crystallization, continuity, and change of major types of institutions, cultural symbols, and macrosocietal settings, and the analysis of the possibilities (and limits) of transforming existing institutional and cultural complexes and building new ones“<sup>25</sup>.

Kompositionell fällt auf, dass die Dichte von Beginn an, besonders aber zwischen Num 11 und Num 17 sehr hoch ist, zwischen Num 20 (genealogische Sukzession im Priesteramt) und Num 27 (charismatische Sukzession im mosaikalen Führungsamt) aber wieder abnimmt und nach Num 27 kaum noch Fragen behandelt werden, die Ämter, Funktionen, Nachfolgeregelungen etc. in formativer oder konstitutiver Hinsicht thematisieren. Das

lischer Auslegung am Beispiel von Lev 10, in: I. Müllner/L. Schwienhorst-Schönberger/R. Scoralick (Hrsg.), Gottes Name(n). Zum Gedenken an Erich Zenger (HBS 71), Freiburg u. a. 2012, 104–136 und ders., Alles eine Sache der Auslegung. Zum Verhältnis von Schriftverständnis und Schriftauslegung, in: J. Rist/C. Breitsamer (Hrsg.), Wort Gottes. Die Offenbarungsreligionen und ihr Schriftverständnis (Theologie im Kontakt. Neue Folge 1), Münster 2013, 25–52.

<sup>22</sup> F. Ahuis, Autorität im Umbruch. Ein formgeschichtlicher Beitrag zur Klärung der literarischen Schichtung von Num 16–17. Mit einem Ausblick auf die Diskussion um die Ämter in der Kirche, Stuttgart 1983.

<sup>23</sup> Zu beiden Aspekten s. C. Frevel, The Book of Numbers – Formation, Composition, and Interpretation of a Late Part of the Torah. Some Introductory Remarks, in: C. Frevel/T. Pola/A. Schart (Hrsg.), Torah and the Book of Numbers (FAT 2/62), Tübingen 2013, 1–37, 34–35 und

ders., Alte Stücke – späte Brücke? Zur Rolle des Buches Numeri in der jüngeren Pentateuchdiskussion, in: C. Maier (Hrsg.), Congress Volume München (VT.S), Leiden 2014 (im Druck).

<sup>24</sup> S. dazu S. N. Eisenstadt, Charisma and Institution Building: Max Weber and Modern Sociology. Introduction, in: ders. (Hrsg.), Max Weber on Charisma and Institution Building, Chicago 1968, XIII.

<sup>25</sup> S. N. Eisenstadt, Charisma (s. Anm. 24), XVI.



Entscheidende – und auch das spricht gegen eine zufällige Häufung und für eine gezielte Komposition – scheint mit der Nachfolgeregelung Mose-Josua gesagt zu sein. Die in der formativen mosaischen Gründungszeit begründeten Institutionen stehen mehr und mehr fest, das Ursprungscharisma – um es mit Webers Terminologie auszudrücken – wird in eine Veralltäglichsung verfestigt. Die Idee des Numeribuches ist dabei, dass Israel *vor* dem Eintritt in das Kulturland vollständig und gut konstituiert ist. Es ist dieselbe Idee, die in der Stilisierung des Deuteronomiums als Abschiedsrede vor dem Überschreiten des Jordan zum Ausdruck kommt. Allerdings – und das ist in den Kurzcharakterisierungen der Texte deutlich geworden – mit einer gegenüber der Grundlinie des Deuteronomiums deutlichen Akzentverschiebung hin zu einer Vorordnung des Priestertums.

### 3. Veralltäglichsung als Schlüsselbegriff

In Max Webers „Grundriss der verstehenden Soziologie“, wie Wirtschaft und Gesellschaft in der von Johannes Winkelmann besorgten Ausgabe unterteilt war, hatte Weber entsprechend der Legitimierungsstrategien die drei Grundtypen der rationalen, traditionellen und charismatischen Herrschaft entworfen. Während die rationale „auf dem Glauben an die Legalität gesetzter Ordnungen“<sup>26</sup> aufrucht und die traditionale „auf dem Alltagsglauben an die Heiligkeit von jeher geltender Traditionen“<sup>27</sup>, beruht die charismatische „auf der außeralltäglichen Hingabe an die Heiligkeit oder die Heldenkraft oder die Vorbildlichkeit einer Person und der durch sie geschaffenen Ordnung“<sup>28</sup>. In den Organisationsformen ist die charismatische Herrschaft den anderen Formen, die als Alltagsformen verstanden werden sollen, diametral entgegengesetzt. Die Gegenübersetzung von „außeralltäglich“ und „alltäglich“ markiert die Notwendigkeit des Übergangs, die Weber als Versachlichung oder Veralltäglichsung des Ursprungscharismas beschreibt. Das Ursprungscharisma wird im Alltag abgeschliffen und institutionell gebunden, durch Tradition und Amt abgelöst. Ursprünglich stellt die charismatische Herrschaft „eine streng persönlich, an die Charis-

ma-Geltung persönlicher Qualitäten und deren Bewährung geknüpfte soziale Beziehung dar“<sup>29</sup>. Soll sie jenseits des punktuellen Erfolges der individuellen Sendung in eine Dauerhaftigkeit überführt werden, muss sie „ihren Charakter wesentlich ändern: sie wird traditionalisiert und rationalisiert (legalisiert) oder: beides in verschiedenen Hinsichten“<sup>30</sup>. Man kann sogar so weit gehen und in Bezug auf das labile Charisma von einem Zwang zur Transformation sprechen<sup>31</sup>. In dieser Transformation geht es um Fragen der Sukzession und die Ausbildung dauerhafter „alltäglicher“ Autoritätsstrukturen. Das Ursprungscharisma wird formalisiert und entpersonalisiert und durch strukturellen Wandel in Funktionen und Institutionen überführt. Dazu müssen Legitimierungsstrategien entworfen werden, die zu einer für die Ausübung von Herrschaft notwendigen Anerkennung von Autorität führen. Neben der Nachfolge, in der etwa das Ursprungscharisma genealogisch und nicht mehr persönlich zu verorten ist, gibt es Prozesse der Versachlichung, die Weber als Amtcharisma beschreibt: „Der Legitimitätsglaube gilt dann nicht mehr der Person, sondern den erworbenen Qualitäten und der Wirksamkeit der hierurgischen Akte“<sup>32</sup>.

Dem Veralltäglichsungstheorem kommt somit eine große Bedeutung bei der Ausbildung dauerhafter Organisationsformen zu; die Ausbildung geregelter Herrschaft und institutionell gebundener legitimer Autorität jenseits charismatisch-ursprünglicher Herrschaft ist davon nicht zu lösen. „Die Veralltäglichsung wird daher nicht nur durch das Nachfolgerproblem ausgelöst und ist weit entfernt, nur dies zu betreffen. Im Gegenteil ist der Uebergang von den charismatischen Verwaltungsstäben und Verwaltungsprinzipien zu den alltäglichen das Hauptproblem“<sup>33</sup>. Zentral im Prozess der Institutionalisierung sind auch die ökonomischen Organisationsprinzipien. Es geht letztlich um die „Anpassung der Verwaltungsstäbe und aller Verwaltungsmaßnahmen an die ökonomischen Alltagsbedingungen: Deckung der Kosten durch Beute, Kontributionen, Schenkungen, Gastlichkeit“<sup>34</sup>.

Der Übergang ist in der Regel nicht reibungslos, sondern mit Autoritätskonflikten verbunden, wie Weber ausdrücklich betont: „Mit der Ver-

<sup>26</sup> M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* (s. Anm. 3), 124 [=MWG 23/1, 453].

<sup>27</sup> Ebd.

<sup>28</sup> Ebd.

<sup>29</sup> Ebd., 142 [=MWG 23/1, 497f.].

<sup>30</sup> Ebd., 142 [=MWG 23/1, 497].

<sup>31</sup> Vgl. H. Treiber, *Anmerkungen* (s. Anm. 12), 197.

<sup>32</sup> M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* (s. Anm. 3), 144 [=MWG 23/1, 502].

<sup>33</sup> M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* (s. Anm. 3), 147 [=MWG 23/1, 509].

<sup>34</sup> Ebd.

alltägliche mündet also der charismatische Herrschafts-Verband weitgehend in die Formen der Alltagshegemonie: patrimoniale, insbesondere: ständische, oder bürokratische, ein. Der ursprüngliche Sondercharakter äußert sich in der erbcharismatischen oder amtscharismatischen ständigen Ehre der Appropriierten, des Herrn wie des Verwaltungsstabs, in der Art des Herren-Prestiges also. [...] Die Veralltägliche vollzieht sich in der Regel nicht kampfflos. Unvergessen sind anfänglich die persönlichen Anforderungen an das Charisma des Herrn, und der Kampf des Amts- oder Erb- mit dem persönlichen Charisma ist ein in der Geschichte typischer Vorgang<sup>35</sup>.

Webers Konzept ist nicht in sich geschlossen, es oszilliert insbesondere in der Spannung von Ursprungscharisma und der Präsenz des versachlichten, veralltäglichten Charismas. Immer wieder wird die ursprüngliche Gegensätzlichkeit in die Schwebe gebracht oder gar aufgelöst. Ursprünglich ist z. B. das Charisma wirtschaftsfremd, wird aber dann doch in wirtschaftlichen Zusammenhängen relevant; ursprünglich ist es weder übertragbar noch erlernbar, wird in der Versachlichung aber Gegenstand der Erziehung<sup>36</sup> usw. Dieses Oszillieren stellt nur dann ein Problem dar, wenn das Charismakonzept essentialisiert wird, und die Gefahr ist durchaus gegeben. Ein so schöner Satz wie: „Allerdings aber ist es das Schicksal des Charisma, mit zunehmender Entwicklung institutioneller Dauergebilde zurückzutreten“<sup>37</sup>, kann in der Tat essentialistisch missverstanden werden. Mehrfach ist daher an Webers Entwurf kritisiert worden, dass das Charisma, insbesondere sein Ursprungscharisma, von der Annahme einer schieren Faktizität begleitet war, die von Ontologisierungen und Essentialisierungen nicht gänzlich frei ist. Zugleich wird betont, dass Webers Ausführungen gleichermaßen Akzente in die andere Richtung setzen. Gegenüber der starken Personalisierung des Individualcharismas müsse Charisma etwa ebenfalls mit Weber stärker als soziales Konstrukt verstanden werden, dass auch in seiner Individualform der Organisation von Autorität, Herrschaft und politi-

ischem Handeln dient<sup>38</sup>. Ein damit verbundener anderer Kritikpunkt liegt auf der Hand, nämlich die Orientierung an einem heroischen Individualismus als Ausgangspunkt charismatischer Herrschaft. Religionssoziologisch stand hinter dem Konzept die Individualgestalt des genialen Einzelpropheten, der sich zur Herrschaft im Rückgriff auf eine Offenbarung oder einen göttlichen Befehl berufen fühlte. Entscheidender als die fehlgeleitete essentialisierte Heroisierung des Charismatikers ist aber Webers Verständnis, Charisma als „soziale Zuschreibungsprozesse zwischen Charismaträger und Charismagläubigen“<sup>39</sup> zu deuten.

Neben diesen zentralen Aspekt tritt ein weiterer im Prozess der Transformation von der charismatischen zur traditionellen oder rationalen Herrschaft, den Martin Riesebrodt für die neuzeitlichen Entwicklungen herausgestellt hat: „Der wesentliche von Weber diagnostizierte Wandel im Charisma liegt aus meiner Sicht nicht zu sehr im Übergang von magischem zu religiösem Charisma, sondern im modernen Trend zur Versachlichung einerseits, sowie zur Entzauberung und Demokratisierung andererseits. Versachlichung bezieht sich auf die Übertragung charismatischer Qualitäten auf Abstraktionen, wie ‚Geschichte‘, ‚Nation‘ oder ‚Vernunft‘, und beschreibt die charismatischen Grundlagen moderner Ideologien. Ferner schließt diese Versachlichung keineswegs persönliches Charisma von ideologischen ‚Führern‘ aus. Bedeutender und bei Weber selbst auch systematischer entwickelt, ist der Trend zur Demokratisierung von Charisma, der eine Entzauberung impliziert. Genuines, persönliches, autoritäres Charisma kann in modernen Gesellschaften antiautoritär umgedeutet werden. Charisma wird durch die Gefolgschaft zugeschrieben, ohne dass eine persönliche Erfahrung der Verleihung von ‚Gnadengaben‘ und damit die Gehorsamsforderung beim ‚charismatisch Qualifizierten‘ vorliegen muß“<sup>40</sup>. Der hier beschriebene Vorgang der Demokratisierung des Ursprungscharismas ist signifikant, insofern er neben die an die Insti-

<sup>35</sup> Ebd., 146 [=MWG 23/1, 507f.].

<sup>36</sup> Zu Charisma und Wirtschaft s. M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* (s. Anm. 3), 142.146.679, zu Charisma und Erziehung, 145.654.677.679

<sup>37</sup> M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 670 (s. Anm. 3), vgl. ähnlich: „Das Schicksal des Charisma ist es, durchweg mit dem Einströmen in die Dauergebilde des Gemeinschaftshandelns zurückzuebben zugunsten der Mächte entweder der Tradition oder der rationalen Vergesellschaftung“ (ebd., 681).

<sup>38</sup> Vgl. z. B. K. Kraemer, *Charisma im ökonomischen Feld*, in: A. Maurer/U. Schimank (Hrsg.), *Die Gesellschaft der Unternehmen – Die Unternehmen der Gesellschaft. Gesellschaftstheoretische Zugänge zum Wirtschaftsgeschehen*, Wiesbaden 2008, 63–77, 66.

<sup>39</sup> K. Kraemer, *Charisma* (s. Anm. 38), 64, vgl. ebd., 70.74. Vgl. auch H. Treiber, *Anmerkungen* (s. Anm. 12), 196, der auch darauf abhebt, dass „ein Beziehungsphänomen besonderer Art“ hinter dem Charisma steht.

<sup>40</sup> M. Riesebrodt, *Charisma*, in: H. Kippenberg/M. Riesebrodt (Hrsg.), *Max Webers „Religionssystematik“*, Tübingen 2001, 165.

tionalisierung gebundene Transformation tritt. Die Überlegung lässt sich zusammensehen mit einer Präzisierung von Webers Veralltäglichkeitstheorem, die Shmuel N. Eisenstadt in die Diskussion eingebracht hat. Edward Shils folgend hat er den engen Bezug von Charisma und der Ausbildung von Institutionen herausgestellt und die Dichotomisierung der beiden Bereiche als Fehldeutung von Webers Charismakonzept markiert<sup>41</sup>. Diese Rezeption wurde durch Webers diametrale Entgegensetzung von charismatischer Herrschaft und traditionaler bzw. rationaler Herrschaft bestärkt, wie etwa folgender Satz zeigt: „Die charismatische Herrschaft ist das Außeralltägliche, sowohl der rationalen, insbesondere der bürokratischen, als der traditionellen, insbesondere der patriarchalen und patrimonialen oder ständischen, schroff entgegengesetzt. Beide sind spezifische Alltags-Formen der Herrschaft, – die (genuin) charismatische ist spezifisch das Gegenteil“<sup>42</sup>. Das aber bedeutet eben nicht, dass das Charisma als solches der Institutionalisierung entgegengesetzt oder dieser vollkommen fremd ist. Die Bedeutung Webers liegt nach Eisenstadt vielmehr darin, „to combine the two and to analyse how they are continuously interrelated in the fabric of social life and in the processes of social change“<sup>43</sup>. Alleine schon die Sicherung der Nachfolge verlangt ein Zusammenspiel von Charisma und institutioneller Verstetigung der Autorität, was zu einer Routinisierung führe: „Such transformation of a great charismatic upsurge and vision into some more continuous social organization and institutional framework constitutes the first step in the routinization of charisma“<sup>44</sup>.

#### 4. Veralltäglichungsaspekte im Buch Numeri

Nachdem Grundzüge des Weber'schen Konzeptes der Institutionalisierungsprozesse und der Transformation des Ursprungscharismas vorgestellt worden sind, lassen sich einige Fäden aufgreifen. Dazu ist an die oben skizzierte Darstellung anzuknüpfen. Wenn Webers Konzept mit dem Numeribuch ins Gespräch gebracht wird, geht es nicht darum, die angesprochenen Aspekte in den Texten klar umrissen zu identifizieren und schon gar nicht darum, die Aussagedimensionen der Texte auf diese Aspekte festzulegen, sondern vielmehr um lockere Assoziationen zwischen den Texten und dem Charismakonzept Webers. Ich gehe dabei davon aus, dass es für ein Verständnis der Texte hilfreich sein kann, die soziologische Perspektive Max Webers im Hintergrund zu haben. Die Bedeutung dieser gesuchten Nähe soll dann in einer Abschlussüberlegung ausgewertet werden. Die Dimensionen können hier nur angerissen werden; sie würden eine detailliertere Ausarbeitung erfordern, die im Rahmen dieses Aufsatzes nicht geleistet werden kann. Drei ausgewählte Aspekte werden jeweils kurz angesprochen: Routinisierung, Demokratisierung und schließlich Ökonomisierung. Dabei soll nicht nur die Institutionalisierung des überragenden mosaischen Charismas in den Blick genommen werden, sondern auch die mit dem aaronidischen Priestertum verbundenen Institutionalisierungsprozesse.

(1) Der Übergang in die Veralltäglichung ist im Numeribuch gebrochen. Er findet nur im Ansatz statt, setzt sich aber gegenüber der starken Stellung des mosaischen Ursprungscharismas nicht wirklich durch. Deutliche Unterschiede zeigen sich hier zwischen dem aaronidischen Priestertum und der charismatischen Autorität des Mose. Die Nachfolgeregelung sowohl für Mose als auch für Aaron wird durch Offenbarung und Designation legitimiert (Num 20,23–29; 27,12–23) bei Aaron zusätzlich durch die Genealogie. Das aaronidische Priestertum erwächst im Pentateuch narrativ aus der funktionalen Differenzierung des mosaischen Führungsamtes (Ex 4). Priesterliche Aufgaben spielen zunächst keine Rolle, sie werden erst Ex 28–29 durch die Priesterweihe explizit hinzugenommen. Während aber Aaron von Beginn an (Ex 4,28–29) am Führungsanspruch des Mose partizipiert, übernimmt Mose nahezu keine bzw. lediglich spezifische priesterliche Aufgaben (s. z. B. Ex 24,5; Lev 8,18.24.28; 9,23). Die Spannung zwischen priesterlichem Amt und Führungsaufgaben hält sich im Numeribuch durch (z. B. Num 1,17.44; 2,1; 3,39; 4,1; 9,6; 12,1.4.11; 13,26; 14,2.5.10.26; 15,33;

<sup>41</sup> S. N. Eisenstadt, Charisma (s. Anm. 24) mit Rückgriff auf E. Shils, Charisma, Order, and Status, in: American Social Review 30 (1965) 199–213.

<sup>42</sup> M. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft (s. Anm. 3), 141 [=MWG 23/1, 494].

<sup>43</sup> S. N. Eisenstadt, Charisma (s. Anm. 24), IX, vgl. ebd., XVII–XVIII; XX; XXVI; XXIX. Vgl. auch M. Riesebrodt, Charisma (s. Anm. 40), 162: „Gewisse Typen und Formen des Charisma sind integraler Bestandteil traditionaler Ordnung“.

<sup>44</sup> S. N. Eisenstadt, Charisma (s. Anm. 24), XXI, vgl. M. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft (s. Anm. 3), 142–143.

16,3.18; 17,6.7.10–15; 20,2.6.10.12). Darin ist auch der politische hierokratische Führungsanspruch zu erkennen, der sich aber erst langsam durchsetzt und am Ende des Numeribuches den Titel „Hohepriester“ hervorbringt (Num 25; 27,21–22; 31; 35,25.28<sup>45</sup>). Die Amtszeit dieses Hohepriesters endet mit seinem Tod. Da er als der bezeichnet wird, „der mit dem heiligen Öl gesalbt ist“ (Num 35,25), ist davon auszugehen, dass es nach dem Numeribuch ein Aaronide in genealogischer Sukzession ist (Ex 30,25.30; Lev 8,12). Denn auch das Priestertum des Aaron ist gekennzeichnet durch die genealogische Sukzession. Neben das Erbcharisma der Genealogie tritt das besondere Charisma der Einzelpersonen, die das Amt bekleiden. Das unterstreicht Num 25 in der Person des eifernden Pinhas.

Neben das Amt des Priesters treten im Numeribuch die Leviten als nicht-priesterlicher Dienst. Zuvor waren sie (abgesehen von Ex 38,21, das eine Sonderrolle spielt) lediglich *ad hoc* von Mose in Dienst genommen worden (Ex 32,26.28)<sup>46</sup>. Hier folgt die Institutionalisierung unmittelbar auf die Erwählung. Diese ist freier Wahl geschuldet („die Leviten gehören mir“) und somit göttlich sanktioniert (Num 3,12.41.45). Ihre Inauguration findet einmalig am Sinai statt (Num 8,6–15), danach greift ein Gentilcharisma<sup>47</sup>; der Dienst wird von Generation zu Generation weitergegeben (Num 8,21–32). Die Routinisierung setzt unmittelbar mit der Inauguration ein (Num 18,26–32; 31,30.47) und umgreift Aspekte der Ökonomisierung (s. dazu auch unten 3).

Das Numeribuch ist einerseits gekennzeichnet durch die Ausbildung der priesterlichen Hierarchie (Priester/Leviten Num 1–4; 8; 16–18), andererseits aber verglichen mit dem mosaischen Autoritätsanspruch von einer stärkeren Institutionalisierung von Anfang an.

Erste Routinisierungen des mosaischen Charismas sind im Numeribuch auf der literarischen Ebene bezeichnenderweise mit Krisen verbunden (vgl. Num 11–12). Dabei wird immer wieder der Abstand zwischen Mose und

den Ältesten, Miriam und Aaron oder auch Josua sehr stark betont (Num 11,25–29; 12,3.6–8; 27,18–21). Das Charisma des Mose bleibt bis an das Ende des Buches dominant, selbst als die Nachfolge geregelt ist. Mose bleibt der verlässliche Offenbarungsmittler und Gesetzgeber, seine Autorität ist ungeboren, selbst dort, wo mit Josua, dem Priester Eleasar oder den führenden Männern komplementär handelnde Zwischeninstanzen erwähnt werden (Num 28,1; 30,1; 31,1.13–20; 32,2.28; 33,50; 34,1.13; 35,1–2; 36,1.5). Die Routinisierung und der Übergang des mosaich-aaronidischen Charismas in Formen des Amtcharismas und des Erbcharismas, ist also zunächst nur bedingt gegeben. Das mag auch daran liegen, dass die erzählte Wüstenzeit seit der Rebellion (Num 13–14) als krisenhafte Übergangszeit begriffen wird, die trotz des sich ab Num 21 immer mehr durchsetzenden Segens des starken Charismas Moses (vgl. Ex 33) bedarf. Auch S. N. Eisenstadt betont, dass sich in Krisensituationen oder krisenhaften Übergangsperioden Charisma und Amt diametraler gegenüberstehen: „True enough, in some very special situations – extreme social change, breakdowns and attempts to transform such crumbling frameworks – this dichotomy between orderly institutional life and the destructive or the innovative and constructive potentials of charismatic activities could become sharply articulated“<sup>48</sup>. Zwar ist nach Num 27 eine stabile Nachfolge gesichert und eine Routinisierung des Charismas vorbereitet, jedoch wird diese erst im Josuabuch Wirklichkeit, d. h. jenseits des Jordans und damit im verheißenen Land. Damit wird die formative Bedeutung der Wüstenzeit als Gründungszeit auch im Hinblick auf die Institutionalisierung unterstrichen.

(2) Die Führungskonflikte im Numeribuch stehen mit der Institutionalisierung im Zusammenhang. Die Transformationen sind vielfach mit Auseinandersetzungen, Widersprüchen und Autoritätskonflikten verbunden. Auf die Infragestellung des Ursprungscharismas wird durch Rationalisierungen und Traditionalisierungen reagiert. Auffallend sind neben den Nachfolge- und Ämterfragen die Tendenzen der Demokratisierung des Ursprungscharismas, die auf Seiten Aarons wie Mose mit einer Entzauberung verbunden sind, die unmittelbar Widerspruch hervorruft. Mose stellt als Charismaträger das Außeralltägliche seines Charismas selbst in Frage, weil die Charismagläubigen ihm wiederholt die Anerkennung versagen (Num 11,11–15). Mit der an die Klage des Mose angeschlossenen Geistbegabung,

<sup>45</sup> S. dazu C. Frevel, Ending (s. Anm. 15), 138–164.

<sup>46</sup> S. dazu ausführlich Frevel, Leviten (s. Anm. 18).

<sup>47</sup> Vgl. Weber, Wirtschaft (s. Anm. 3) 672: „Das Charisma des Zauberers, Regenmachers, Medizinmanns, Priesters ist, wenn es nicht mit politischen Herrenrechten in der gleichen Person vereinigt ist, in primitiven Verhältnissen weit weniger häufig hauscharismatisch gebunden, und erst die Entwicklung eines regulären Kultus gibt regelmäßig den Anlaß zu jener gentilcharismatischen Bindung von bestimmten Priestertümern an Adelsgeschlechter, die dann so überaus häufig ist und auf die Vererblichung anderer Charismen zurückwirkt“.

<sup>48</sup> S. N. Eisenstadt, Charisma (s. Anm. 24), XX.

erhalten 70 der Ältesten des Volkes Anteil an der Führungsautorität, die als Tragen der Last des Volkes charakterisiert wird. Dass sich die Aufteilung des Charismas in der prophetischen Gebärde äußert, zeigt die Nähe der Geistbegabung zu Zuschreibungsprozessen. Die Ältesten und Listenführer sind zudem bereits im Volk anerkannt, mit ihnen ist bereits eine beginnende Institutionalisierung angezeigt. Die Demokratisierung des mosaischen Führungsanspruchs wird vom charismatischen Führer sogar ausdrücklich gebilligt. Josua reagiert in dem Moment auf die Entzauberung mit Entsetzen, wo sich der Prozess zu verselbständigen beginnt (Num 11,27–29). Die Autorität des Mose wird durch das barsche Zurückweisen vorerst sichergestellt, zugleich aber angezeigt, dass die Institutionalisierung in der Versachlichung des Ursprungscharismas noch nicht weit genug geht.

Auch die herausfordernde Frage von Aaron und Mose, die den Offenbarungsanspruch des Mose in Richtung auf eine entpersonalisierte demokratisierende Öffnung in Frage stellen (Num 12,2) wird mit göttlicher Autorität harsch zurückgewiesen (Num 12,4). Bestraft wird aber nur Mirjam und so implizit die Rolle Aarons als Führungspersönlichkeit bestätigt. Wie der Wunsch des Mose „möge doch das ganze Volk des Herrn zu Propheten werden“ (Num 11,30), steht die Bitte des Mose um Heilung der Mirjam (Num 11,13–15) für ein konzessives Moment gegenüber der geforderten Demokratisierung der Mittlerfunktion.

In Bezug auf Aaron ist es die konfliktive Frage, ob denn nicht die ganze Gemeinde heilig ist (Num 16,3), die eine Demokratisierung der aaronischen Sonderstellung einfordert. Auch diese wird im Ordal in Num 16 und in der Aaronstablegende Num 17 harsch zurückgewiesen. Das im Übergang gefährdete Ursprungscharisma des Aaron wird durch den hierurgischen Akt in Num 17 durch die göttliche Autorität bestätigt und in eine sippengebundene genealogische Form überführt. Dass im Anschluss daran das Priesteramt als sich differenzierende Institutionalisierung erzählt wird (Num 18) passt gut zu den oben beschriebenen Formen des Übergangs.

(3) Weber hatte die Anpassung der Verwaltung an die Alltagsbedingungen in administrativer wie ökonomischer Hinsicht herausgestellt. Die Organisation des Gottesvolkes im Lager, die mit zwei ausführlichen Zensus in Num 1 und Num 26 verbunden ist, markieren diesen Prozess. Jeweils eine Person aus den Stammesverbänden wird schon zu Beginn maßgeblich an der Führung beteiligt (Num 1,4–16), die Leviten werden separiert und in eine Ämterhierarchie eingegliedert (Num 1,48–53; 3,44–45; 4), die Alltäg-

lichkeitscharakter entfalten soll. Erkennbar ist auch die mit den Transformationsprozessen verbundene Ökonomisierung. Schon die finanzielle Auslösung der Erstgeburt (Num 4,48.51) dient ebenso wie die Weihgaben der Stammesführer (Num 7) der Erstausrüstung des Heiligtums. Num 5,9–10 und vor allem Num 18 sichern die Finanzierung der Institution des Priestertums durch ein System von Abgaben. Gerade Num 18, das als ökonomisches Prinzip der hierokratischen Organisation begriffen werden kann, steht in engem Zusammenhang mit Num 16–17 und den Autoritätskonflikten, die zu einer Institutionalisierung des Priestertums führen.

##### 5. Transformationen des Charisma im Zusammenhang der Formation der Tora im entstehenden Frühjudentum

„Nothing charismatic could survive without becoming a tradition, and becoming a tradition imposes changes“<sup>49</sup>. Charisma stellt nach E. Shils das Ursprungselement von Tradition dar und Traditionalisierung ist eine der Veralltäglichungsstrategien des Charismas. Durch die Zuschreibung von normativer Geltung wird Charisma nicht nur historisiert, sondern auch rationalisiert: „It is the sacredness of the past event, the endowment of a human figure with charismatic quality which lies at the beginning of the religion. The long endurance, accumulation, and refinement of a sequence of fundamental, affirmative interpretation adds to the authoritativeness of the tradition“<sup>50</sup>. Die Tora ist in ihrer Endgestalt ein Dokument, das Autoritativität und Normativität in besonderer Form verdichtet. Im Unterschied zur Marginalisierung in der gegenwärtigen Rezeption kommt dem Numeribuch dabei eine zentrale Rolle zu. Die auf die strukturelle Verfestigung von funktionaler Autorität und Herrschaft bezogenen Texte dienen weniger der Darstellung historischer Sachverhalte als dass sie in Legitimierungsdiskursen als Bezugspunkt benutzt werden können. Das gilt nicht nur für die legislativen, sondern auch ihre narrativen Passagen. Von daher ist es bedeutsam, dass die Texte im Numeribuch so deutlich auf Prozesse der Institutionalisierung bezogen sind. Max Weber beschreibt die Transformationen des Charismas als Phänomene des Übergangs zu versachlichten,

<sup>49</sup> E. Shils, *Tradition*, Chicago 1981, 230.

<sup>50</sup> E. Shils, *Tradition* (s. Anm. 49), 95, vgl. 184.227–229.

alltäglichen sozialen Organisationsformen. Oben wurde die besondere Dichte aufgezeigt, in der im Buch Numeri Autoritätskonflikte und funktionale Differenzierungen verhandelt werden. Veralltäglichungsprozesse sind auf literarischer Ebene allgegenwärtig, aber eben nicht abgeschlossen. Auch in dieser Hinsicht stellt das Buch Numeri einen Literaturbereich im Übergang dar. Diese Überlegung möchte ich abschließend in zwei Rück-sichten sehr knapp vertiefen: historisch und literarisch.

(1) Die literarhistorische Entstehung des Buches Numeri als ‚Vollendung der Tora‘ (R. Achenbach) ist unbeschadet der Existenz älterer Traditionen im Kontext der vielschichtigen Formationsprozesse des Frühjudentums im 5./4. Jh. zu sehen<sup>51</sup>. Im Anschluss an die durch den Zusammenbruch im 6. Jh. v. Chr. ausgelöste Depression schließt sich eine Konsolidierungsphase in Yehûd und Samaria an, in der sich eine neue Identität konstituiert<sup>52</sup>. Diese orientiert sich eng an dem Ursprungsmythos wie er in der Tora vorgegeben ist. Dabei scheint das Bewusstsein gewachsen zu sein, dass sich entgegen der exilisch-frühnachexilischen Hoffnung die Institution des Königtums nicht mehr restaurieren lässt. Das Heiligtum bildet die Grundlage einer Tempelwirtschaft, die zur Ausbildung einer Hierokratie führt. Langsam bildet sich ein Traditionsbewusstsein aus, das den Text der Tora einerseits begrenzt und abschließt, andererseits ihre Auslegung zunächst integriert, dann aber auch außerhalb weiterführt. Mit dem Buch Numeri sind die Institutionen des frühhellenistischen und hasmonäischen Judentums, die Gerusia (Ältestenrat) als Vorläufer des Sanhedrin<sup>53</sup> und das mit weltlicher Autorität ausgestattete Hohepriesteramt<sup>54</sup> zumindest vorgespurt, wenn sie nicht bereits in Ansätzen im Hintergrund stehen. Die Transformationsprozesse, die die Legitimität von Autorität und Herrschaft neu aushandeln, verfestigen bzw. ‚veralltäglichen‘ lassen sich gut mit den Entstehungsbedingungen des Numeribuches zusammensehen. Einige Aspekte der Dynamisierung

und Stabilisierung von Autorität, die im Numeribuch zu erkennen waren, spiegeln diese Aushandlungsprozesse im 5./4. Jh. v. Chr., andere wurzeln in der Verarbeitung vorgegebener Traditionen. Daher entsteht nicht ein homogenes oder glattes Bild eines systematisch reflektierten Organisationsentwurfs oder einer Staatstheorie. Wenn wie skizziert das Umfeld für die literarische Formation des Numeribuches die Entstehung des vielschichtigen Frühjudentums ist, ist die hohe Dichte von Autoritätsdiskursen historisch verständlich.

(2) Zu dem gleichen Ergebnis führt die literarische Perspektive. Das Buch Numeri situiert sich selbst im Übergang vom Sinai zum Land. Die Konstitutionsbedingungen Israels werden am Sinai festgelegt, kommen aber erst im Land zum Tragen. Im Ursprungsmythos Israels, den die Tora darstellt, hat das Buch Numeri transitorische Funktion. Wenn das Israel am Sinai nicht reine Utopie bleiben soll, sondern maßgeblicher Bezugspunkt für die Existenz Israels jenseits des Sinai, bedarf es notwendig der Transformation. Dazu leistet das Buch Numeri einen, wenn nicht den entscheidenden Beitrag. Israel wird am Sinai konstituiert, seine soziale Organisation entwickelt sich im Aufbruch und in der Wüste. Auch aus literarischer Perspektive verwundert es also nicht, dass im Buch Numeri in so großer Dichte die soziale Organisation von Herrschaft und Autorität reflektiert wird. Prozesse der Veralltäglichung des Ursprungscharismas dienen der Verstetigung und Institutionalisierung des Charismas, das erst durch das Buch Numeri als alltägliches im Weber’schen Sinne erkennbar und benennbar wird.

Die hier vorgelegten Überlegungen haben versucht, das Veralltäglichungstheorem Max Webers für das Verständnis des Numeribuches fruchtbar zu machen. Dabei sind zugleich Tiefenstrukturen des Numeribuches aufgedeckt worden, die für das Verhältnis von Amt und Charisma bedeutsamer scheinen als ein bloßer bibeltheologischer Zugriff auf Einzeltexte. Wenn das zumindest am Horizont wahrnehmbar war, hat der Beitrag sein Ziel mehr als erreicht.

<sup>51</sup> S. dazu C. Frevel, Stücke (s. Anm. 23).

<sup>52</sup> S. die Darstellung der Grundzüge in: C. Frevel, Grundriss der Geschichte Israels, in: E. Zenger u. a., Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart <sup>8</sup>2012, 701–870, 815–828.

<sup>53</sup> S. dazu R. Achenbach, Art. Eldad und Medad, in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wiblex.de), 2008 (Zugriff 1.3.2014). L. L. Grabbe, History of Jews and Judaism in the Second Temple Period I, London u. a. 2008, 234–235, der die Spuren evaluiert und festhält: „we have too little information to be certain that a formal body already existed in the Persian period“.

<sup>54</sup> S. dazu den Überblick bei L. L. Grabbe, History (s. Anm. 53), 230–234.