

משח und seine Derivate.

Linguistisch-archäologische Studie

von H. Weinell, cand. theol.

I.

Sprachlicher Teil.

1. Vorkommen und Gebrauch von משח im A. T.

משח, ein regelmässiges Verb tertiae gutt., findet sich:

a) im *Kal Perf.* sg. m. 3. מִשַׁח Nu. 35, 25. 1 Kö. 1, 34. Jes. 61, 1; mit Suffix מִשַׁחְךָ 1 Sa. 10, 1*. ψ 45, 8, מִשַׁחוּ 2 Chr. 22, 7.

sg. m. 2. מִשַׁחְתָּ Gen. 31, 13. Ex. 28, 41. 29, 7. 36. 30, 26: 40, 9. 10. 11. 13. 15 (2 mal). 1 Sa. 16, 3. 1 Kö. 19, 15; mit Suffix מִשַׁחְתּוֹ 1 Sa. 9, 16.

sg. 1. mit Suffix מִשַׁחְתִּיךָ 2 Sa. 12, 7. 2 Kö. 9, 3. 6. 12, מִשַׁחְתִּי ψ 89, 21.

pl. 3. מִשַׁחוּ 2 Sa. 2, 7. 5, 17*. 1 Kö. 5, 15.

pl. 1. מִשַׁחְנוּ 2 Sa. 19, 11.

Imperf. sg. m. 3. יִמְשַׁח Lev. 16, 32, וַיִּמְשַׁח Lev. 8, 10. 11. 12. Nu. 7, 1. 1 Sa. 16, 13. 1 Kö. 1, 39. Jes. Sir. 46, 13; mit Suffix וַיִּמְשַׁחְהוּ Jes. Sir. 45, 15; וַיִּמְשַׁחְךָ 1 Sa. 15, 17, וַיִּמְשַׁחֶם Nu. 7, 1.

sg. m. 2. תִּמְשַׁח 1 Kö. 19, 16 (2 mal), in Pausa תִּמְשַׁח Ex. 30, 30.

pl. m. 3. in P. יִמְשַׁחוּ Am. 6, 6, וַיִּמְשַׁחוּ 2 Sa. 2, 4. 5, 3. 1 Kö. 1, 45. 2 Kö. 23, 30. 1 Chr. 11, 3. 29, 22 (Hos. 7, 3*); mit Suffix וַיִּמְשַׁחְהוּ 2 Kö. 11, 12. 2 Chr. 23, 11.

Zeitschrift f. d. alttest. Wiss. Jahrg. 18. I. 1898.

I

Particip act. sg. מוֹשַׁח Jes. Sir. 48, 8; m. pl. מְשַׁחִים Ri. 9, 15.
pass. m. sg. מְשֻׁחַ 2 Sa. 3, 39*, pl. מְשַׁחִים Ex. 29, 2. Lev.
 2, 4. 7, 12. Nu. 6, 15, הַמְשַׁחִים Nu. 3, 3.

Infin. abs. מְשֻׁחַ Jer. 22, 24.

cstr. מְשַׁח (לְ) Ri. 9, 8 (Hos. 8, 10 LXX*); mit Suffix לְמְשַׁחָהּ
 (al. לְמְשַׁחָהּ) 1 Sa. 15, 1, מְשַׁחוּ Lev. 7, 36; לְמְשַׁחָהּ Ex. 29, 29.¹

Imper. sg. m. 2. mit Suffix מְשַׁחְהוּ (מְשַׁח) 1 Sa. 16, 12;
 pl. m. 2 מְשַׁחוּ Jes. 21, 5*.

b) im *Nif'al Perf.* sg. m. 3. נִמְשַׁח 1 Chr. 14, 8 (2 Sa. 5, 17
 LXX*).

Infin. הַמְשִׁיחַ Lev. 6, 13. Nu. 7, 10. 84. 88*.

Nach dem überlieferten Text sind es 17 Formen in
 69 Stellen. Die Stellen, in denen die Form nicht ohne
 Bedenken ist, wurden oben mit einem * bezeichnet; es sind
 1 Sa. 10, 1. 2 Sa. 5, 17. Hos. 7, 3. 2 Sa. 3, 39. Hos. 8, 10.
 Jes. 21, 5 und der Infinitiv הַמְשִׁיחַ in Lev. 6, 3. Nu. 7, 10. 84. 88.
 Zu 1 Sa. 10, 1 vgl. S. 6, zu Hos. 7, 3 und 8, 10 S. 54; in
 die Besprechung der andern Stellen treten wir sogleich ein.

2 Sa. 5, 17 lesen LXX נִמְשַׁח statt מְשַׁחוּ אֶת־, ebenso
 1 Chr. 14, 8. Vielleicht ist die ungewöhnliche Form im MT.
 korrigiert worden.

Der Singular des part. pass. מְשֻׁחַ findet sich nur in der
 sicher verderbten Stelle 2 Sa. 3, 39. Es heisst da וְאֲנִי הַיּוֹם
 רַךְ וּמְשֻׁחַ מֶלֶךְ וְהַאֲנָשִׁים הָאֵלֶּה בְּנֵי צְרוּיָה קָשִׁים מִמֶּנִּי
 haben (οὐκ οἶδατε ὅτι . . .) καὶ ὅτι ἐγὼ εἶμι συγγενῆς
 (יד) σήμερον καὶ καθεσταμένος ὑπὸ βασιλείας; οἱ δὲ
 ἄνδρες οὗτοι υἱοὶ Σαρούϊας σκληρότεροί μου εἰσιν. Die
 alten Erklärungen² (eben erst gesalbt u. ä.) tragen den

¹ Vgl. Stade, Lehrbuch der hebr. Grammatik, Leipzig 1879 § 619 g.

² Vgl. O. Thenius, die Bücher Samuelis erklärt Leipzig² 1864.
 S. 156; nicht besser ist die Korrektur (zum Teil nach LXX) und Erklärung
 von Thenius selbst מִשַׁח תַּחַת הַמֶּלֶךְ . . . וְכִי אֲנִי; sie leidet an demselben
 Fehler.

Hauptbegriff ein und befriedigen deshalb nicht. Wellhausen¹ konjiziert für מִשָּׁח מֶלֶךְ nach Analogie von רַךְ ein וְשָׁח מִמֶּלֶךְ, Budde² nach ihm וְשָׁח מִמֶּלֶךְ. Diese Ausdrücke sind zwar etwas stark aber nicht unmöglich, wie Klostermann³ meint, dessen eigne Konjektur מֶלֶךְ וְנָסִיף mit ihrer Beziehung auf Abner den Gegensatz (die Serujasöhne) nicht trifft und ausserdem sprachlich nicht korrekt ist.

Nur Jes. 21, 5, eine Stelle, die wegen ihres schlechten Textes noch keine sichere Erklärung gefunden hat, bietet den Imperativ מִשָּׁחוּ. עֲרַף הַשְּׁלֹחַן צִפָּה הַצִּפִּית אֲכֹל שְׂתֵה קוֹמוּ. הַשָּׂרִים מִשָּׁחוּ מִן הַשָּׁמַיִם. Die Übersetzung der LXX (ἐτοιμάσατε θυρεούς) scheint eine Verallgemeinerung zu sein. Jedenfalls hilft sie nicht weiter. Die einzige Stelle des A. T.'s, die noch von der Salbung des Schildes handelt, ist 2 Sa. 1, 21. Indessen auch hier ist der Text beschädigt. Wer „zu überlegen versteht, warum מִשָּׁח mehr ist als מִשָּׁח“,⁴ begreift, weshalb die alten Erklärer das „gesalbt“ gar nicht auf den Schild sondern auf Saul bezogen. Um jenes zu ermöglichen, ist daher mit Wellhausen⁵ mindestens מִשָּׁח zu lesen.⁶ Auch von hier lässt sich also nichts für unsre

¹ Der Text der Bücher Samuelis, Göttingen 1871 S. 160.

² The Books of Samuel in Hebrew. Leipzig, 1894, S. 77.

³ Die Bücher Samuelis und der Könige ausgelegt, Nördlingen 1887: „Diese Ablehnung der Erfüllung seiner Verpflichtung wäre zugleich eine Gewissenlosigkeit und eine Abdankung.“ Von einer „Pflicht“ des israelitischen Königs kann in dieser Blutfehde nicht die Rede sein. Und für den Erzähler, dessen Tendenz dahin geht, David zu entlasten — nicht von dem modernen Vorwurf der Pflichtvergessenheit, sondern von dem Verdacht der intellektuellen Urheberschaft —, für ihn ist Davids Königsthron fest genug, solche Rede zuzulassen.

⁴ P. de Lagarde, Übersicht über die im Aramäischen ... übliche Bildung der Nomina in Abhandlungen der Göttinger Gesellschaft d. W. 35. S. 63.

⁵ Text d. B. Sam. z. d. St.

⁶ Auch in Jer. 51, 11 hat man die Salbung des Schildes finden

ist das Bewußtsein der Transzendenz der Welt zu rechtfertigen, das Bewußtsein, daß die Welt ist, auch wenn das Bewußtsein der Transzendenz der Welt nicht ist. Es ist aber auch zu begreifen, wie Bewußtsein ein Wissen um Transzendenz sein kann. Beide Aufgaben hängen unlösbar aneinander.

2. Es ist festzuhalten, daß es allein der natürliche Gedanke „Ich“ war, kraft dessen das Bewußtsein seine Leistung entdeckte und nun als Frage nach sich und dem Rechte seiner Ist-Gedanken sich als philosophisches Bewußtsein auf sich zurückwandte. Das philosophische Bewußtsein ist die Besinnung, das Verweilen, das der natürliche, geläufige Gedanke „Ich“ ermöglicht. Das philosophische Bewußtsein kann die natürlichen Gedanken nicht wegwerfen. Es geht ihm ja um die natürlichen Gedanken. Es hätte also keinen Sinn — es sei denn, es sprächen zwingende Gründe dafür —, wenn das philosophische Denken den Transzendenzgedanken liquidierte. Und wäre es genötigt, ihn aus zwingenden Gründen zu liquidieren, dann müßte es immer noch aufklären, warum er gleichwohl selbstverständlich vollzogen wird, dann freilich als unvermeidliche Täuschung. Hat nun das Bewußtsein jene ausgezeichnete Rückwendung auf sich selbst vollzogen; kann es sich sofort klarmachen, wie es den Transzendenzgedanken *nicht* rechtfertigen kann. Dieser Baum dort drüben, weiß ich, existiert, auch wenn ich ihn nicht sehe, auch wenn ich nicht bin. Er ist mir Bestimmtes-an-sich und ohne alle Rücksicht auf mich oder mein Bewußtsein bestimmt. Würde nun das Bewußtsein den Versuch machen, sich sein Bewußtsein von der Transzendenz des Baumes dadurch aufzuklären, daß es ein vom Bewußtsein radikal Getrenntes setzen würde und das Bewußtsein als ein Sichhinbeziehen auf jenes Getrennte, dann muß dieser Versuch — es bedarf kaum der Ausführung — scheitern. Denn erstens würde ja vom Transzendenzbewußtsein, von welchem doch eine Theorie gegeben werden soll, Gebrauch gemacht, d. h. die Wahrheit von Ist-Gedanken wäre unterstellt. Zweitens: da die radikale Beziehungslosigkeit statuiert war, ist jedes Setzen einer Beziehung unverständlich. Drittens: die Beziehung des Bewußtseins hin zum Baum würde voraussetzen, daß das Bewußtsein seinerseits bestimmt ist wie ein äußerer Gegenstand. Es müßte selbst räumlich sein. Ich meine nun allerdings, daß mein Körper räumlich ist. Aber mein Körper ist nicht mein Bewußtsein. Da es um die grundsätzliche Begründung des Transzendenzgedankens geht, ist auch darauf aufmerksam zu machen, daß es selbst schon ein Transzendenzgedanke ist, wenn ich meine, daß ich einen Körper habe. Denn damit meine ich schon, daß ich mit meinem Körper der meinem Bewußtsein transzendenten Welt angehöre. Dieses Wissen mag zu Recht bestehen. Es ist aber selbst ein erst zu legitimierender Ist-Gedanke. Das philosophische Bewußtsein kann von Ist-Gedanken geradehin keinen Gebrauch machen. Das bedeutet nicht, daß das philosophische Bewußtsein aufhörte, ein natürliches Bewußtsein zu sein. Wer eine zur Veröffentlichung bestimmte Abhandlung schreibt, ist freilich ein natürliches Bewußtsein. Deshalb kann er sich sehr wohl im philosophischen Gedankengange der natürlichen Seinsgedanken enthalten und muß es, wenn er eine philosophische Theorie des natürlichen Bewußtseins geben will. — Es ist nun eine eigentümliche sachliche Situation

Lev. 6, 13 ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἣ ἂν χρίσης αὐτόν, Nu. 7, 10 ἔχρισεν, ebenso Nu. 7, 84. Ferner entspricht einem אחרי המשח אתו μετα τὸ χρίσαι αὐτόν Nu. 7, 88.

Die LXX haben noch an folgenden Stellen מִשַׁח, wo der hebräische Text es nicht bietet: 1 Sa. 11, 15 ersetzen sie die Worte שִׁמְךָ אֶת שָׂאוּל durch καὶ ἔχρισε Σαμουὴλ ἐκεῖ τὸν Σαούλ; aber die Verlegenheit, in die sie hernach mit diesem Numeruswechsel geraten, zeigt, dass sie korrigiert haben und zwar der Tendenz des Einsatzes V. 13. 14 (vgl. Wellhausen, Comp. 243 f.) folgend, um 1 Sa. 11 mit seiner Umgebung zu verbinden. Samuel hat in 1 Sa. 11 keine Stelle.

Eine auffallende Variante ist in 1 Kö. 5, 15 καὶ ἀπέστειλεν Χειράμ βασιλεὺς Τύρου τοὺς παῖδας αὐτοῦ χρίσαι τὸν Σαλωμών ἀντὶ Δαυεὶδ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ für וישלח חירם מלך־צור את־עבדיו אל־שלמה כי שמע כי אתו משחו למלך תחת תחת מלך־צור את־עבדיו אל־שלמה כי שמע כי אתו משחו למלך תחת תחת אביו, das wäre genau der auf den El-Amarnatafeln erzählte Vorgang (vgl. S. 53). Aber nach allem was wir wissen war die Stellung der beiden Reiche zu Davids Zeit nicht so, dass sie nach seinem Tod eine solche Handlung möglich machen konnte.

In Jes. 25, 6 rieten LXX bei ganz verderbtem Text χρίσονται für ממתים. In der Überschrift des ψ 27 haben sie zu לדוד den Zusatz πρὸ τοῦ χρισθῆναι. 2 Chr. 36, 1 bieten sie einen Zusatz nach 2 Kö. 23, 30 ויקחו עם־הארץ את־יהואחזו και ἔχρισαν αὐτόν בן יאשיהו תחת־אביו.

2. Die Konstruktion von מִשַׁח.

Einmal steht das Verb ganz absolut, allerdings in jener fast substantivischen Form des Infinitivs: Ex. 29, 29 ובגדי הקדש אשר לאהרן יהיו לבנו אחרי לְמִשְׁחָה בָהֶם.

Einmal wird das Verb intransitiv gebraucht (mit acc.

des Stoffes) Am. 6, 6 וְרֵאשִׁית שְׁמֵנִים יִמְשְׁחוּ, eine Konstruktion, die durch Analogie des Syrischen gestützt wird.

Sonst ist מֶשַׁח transitiv; mit dem Objektsaccusativ allein steht es nur 1 Sa. 16, 3. 12. 13. 1 Kö. 1, 39. 2 Kö. 11, 12. 23, 30. 2 Chr. 23, 11 (von der Salbung zum König), Jes. 21, 5 (Schild) vgl. S. 3, Gen. 31, 13 (Massebe), Ex. 28, 41. 29, 7. 30, 30. 40, 13. 15. Lev. 7, 36. 16, 32 (von der Salbung zum Priester), Ex. 40, 9. 10. 11. Lev. 8, 10. Nu. 7, 1 2 mal Dan. 9, 24 (Geräte). — In passiver Konstruktion: הַכֹּהֲנִים הַמְשַׁחִים Nu. 3, 3 בְּיוֹם הַמְשַׁח אֹתוֹ Lev. 6, 13. Nu. 7, 10. 84. 88 (2 Sa. 3, 39? vgl. S. 2).

Der Zweck der Handlung steht mit לָ und zwar ebenso die in der Salbung liegende unmittelbare Absicht, ihr Sinn: = jd. salben, um ihn irgendwie zu machen (Ex. 29, 36 וּמִשַּׁחְתָּ אֹתוֹ Lev. 8, 11. 12), wie die beabsichtigte Folge oder Wirkung: = jd. salben, damit er (vorübergehend) etwas thue (2 Chr. 22, 7 לְהַכְרִיחַ אֶת־בֵּית אֶחָאֵב "יהוא אשר משחו" להכריח את־בית אחאב), doch innerhalb eines Gesammtberufs, der durch dies מֶשַׁח erlangt wird, oder: damit einer berufsmässig als Gesalbter handle לְכַהֵן (doch steht dies nie hinter מֶשַׁח allein: Ex. 30, 30 אֲשֶׁר יִמְשַׁח אֹתוֹ וְאֲשֶׁר יִמְלֵא Lev. 16, 32 תִּמְשַׁח וְקִדַּשְׁתָּ אֹתָם לְכַהֵן לִי (את ידו לכהן). Von da ist der unmittelbare Übergang zu der Konstruktion mit לָ und einem Substantiv gegeben: = jd. salben, damit er etwas sei, auf jd. den Charakter, Beruf als — übertragen. Nur einmal findet sich so לְכַהֵן (1 Chr. 29, 22 allerdings auch hier nur im zusammengezogenen Satz neben לְנִגִּיד vgl. Ex. 30, 30. Lev. 16, 32), ebenso nur einmal לְנָבִיא 1 Kö. 19, 16. Meist steht so לְמֶלֶךְ Ri. 9, 15. 1 Sa. 15, 1. 17. 2 Sa. 2, 4. 7. 5, 3. 17. 12, 7. 1 Kö. 1, 34. 45. 5, 15. 19, 15. 16. 2 Kö. 9, 3. 6. 12. 1 Chr. 11, 3. 14, 8, das gleichbedeutende לְנִגִּיד 1 Sa. 9, 16. 10, 1.¹ 1 Chr. 29, 22.

¹ הָלֵא [משחה יהוה לנגיד עלי־עמו על־: Lies mit LXX nach Thénius u. a.: ישראל ואתה תעצר בעם יהוה ואתה תושע אתו מיד איביו וזה לך האת] כי משחה.

Statt des unmittelbaren Anschlusses mit לֵּל kann auch Konstruktion mit ׀ eintreten; entsprechend der Reihenfolge oben sind die Fälle: וּקְדַשְׁתָּ אֹתוֹ — וּמִשַׁחַת Ex. 40, 11 = Lev. 8, 10 = Nu. 7, 1, ebenso וַיִּמְשְׁחוּ וַיִּמְלִיכוּ 2 Kö. 23, 30 — וּקְדַשְׁתָּ וְהָיוּ קֹדֶשׁ קְדָשִׁים — וּמִשַׁחַת Ex. 30, 26. 29 = 40, 9. 10. — — וּכְהֵנוּ לֵי . . . וּמִשַׁחַת אֹתָם . . . וּקְדַשְׁתָּ אֹתָם . . . Ex. 40, 15 — מִשַׁחַת לֵי . . . Ex. 28, 41 = 40, 13.

Bei der Königssalbung kann auch anstatt der Konstruktion מִשַׁח לְמֶלֶךְ ein einfaches מִשַׁח מֶלֶךְ stehen: Ri. 9, 8. (Hos. 8, 10 vgl. S. 54). Ebenso וַיִּמְשַׁח נְגִידִים עַל עֵם Jes. Sir. 46, 13^e.

Nach מִשַׁח לְמֶלֶךְ steht das Herrschaftsgebiet mit עַל (אל in 2 Kö. 9 ist Fehler); einmal ist in dieser Konstruktion מִשַׁח לְמֶלֶךְ weggeblieben und מִשַׁח steht prägnant mit עַל: 2 Sa. 19, 11 (1 Sa. 10, 1 steht לְנֶגֶד nach).

Der Stoff, mit dem jemand מִשַׁח, steht zweimal im acc. Am. 6, 6 (bei intrans. Gebrauch וַיִּמְשְׁחוּ שְׂמָנִים וּרְאֵשִׁית שְׂמָנִים) und ψ 45, 8 (מִשַׁחֲךָ אֱלֹהִים אֱלֹהֵיךָ שֶׁמֶן שֶׁשׁוֹן מִחֲבֵרֶיךָ); sonst mit ב, beim Aktiv Ex. 30, 26 בּוֹ (בְּשֶׁמֶן) Nu. 35, 25. Jes. Sir. 45, 15 בְּשֶׁמֶן הַקֹּדֶשׁ und ψ 89, 21 מִשַׁחְתּוֹ בְּשֶׁמֶן קְדָשִׁים, beim Passiv רִקִּי מִצֹּת מִשַׁחִּים בְּשֶׁמֶן Ex. 29, 2. Lev. 2, 4. 7, 12. Nu. 6, 15.

Vorher genannt, ohne zu dem מִשַׁח in ausdrückliche grammatische Beziehung zu treten, ist der Stoff (Öl) in Ex. 40, 9—15. Lev. 8, 10—12. Ex. 29, 7 und bei der Königssalbung in 1 Sa. 10, 1. 16, 1 ff. 16, 13. 1 Kö. 1, 39. 2 Kö. 9, 3. 6. An allen andern Stellen ist der Stoff, als den wir Öl anzunehmen haben, nicht genannt.

Einmal findet sich וַיִּמְשַׁח בְּשֶׁשֶׁר Jer. 22, 14.

3. Die Form der Handlung.

Die Salbung der Massebe durch Jakob (Gen. 31, 13 וַיִּצַק שֶׁמֶן עַל־ (מִשַׁחַת שֶׁם מִצְבֵּה) wird in Gen. 28, 18 so erzählt: Von Samuel heisst es 1 Sa. 10, 1: er nahm die

Ölflasche und goss (וַיִּצַק) auf sein (Sauls) Haupt, küsste ihn und sprach: „Hat dich nicht Jahve gesalbt zum Fürsten über sein Volk?“ u. s. w. Ebenso befiehlt Elisa seinem Schüler in 2 Kö. 9, 3: „Nimm die Ölflasche, giesse auf sein (Jehus) Haupt (וַיִּצַק עַל-רֹאשׁוֹ) und sprich: So spricht Jahve: ich habe dich gesalbt“ ... (vgl. 9, 6). Das מִשַּׁח ist also ein Ausgiessen des Öles auf den Kopf des Zu-Salbenden.

Genau wie in den angeführten Stellen von der Massebe und dem König heisst es Lev. 21, 10 (Ps. vgl. S. 28) vom Hohenpriester אשר יִצַק עַל-רֹאשׁוֹ שֶׁמֶן הַמִּשְׁחָה. Nicht anders wird es gemeint sein, wenn in Ex. 29, 7 (Pg.) befohlen wird וְלִקַּחְתָּ אֶת-שֶׁמֶן הַמִּשְׁחָה וַיִּצַקְתָּ עַל-רֹאשׁוֹ וּמִשַּׁחְתָּ אֹתוֹ (ebenso Lev. 8, 12. Ps.); das „Salben“ ist hier nicht zugesetzt, um eine neue Handlung (etwa ein Bestreichen) einzuführen, sondern wohl nur, um der Handlung Farbe zu geben. (Lev. 8, 12 geht darin noch weiter durch den Zusatz לְקַדְּשׁוֹ).

Wie das Salben der heiligen Geräte vorgenommen wird, ist nirgends gesagt. Falsch wäre es, aus Lev. 8, 11 וַיִּזְ מִמֶּנּוּ (Öl) nach Analogie der eben besprochenen Stellen zu schliessen, dass מִשַּׁח auch durch Besprengen ausgeführt werden könnte. Das ist schon an der Stelle selbst nicht wahrscheinlich, weil nur nach וַיִּמְשַׁח steht: וְאֶת-כָּל-כֵּלָיו. Und dass es 8, 10. 11 stets וַיִּמְשַׁח heisst und erst 8, 12 mit וַיִּצַק einsetzt, ist nicht ein Zeichen dafür, dass das Salben der Geräte anders als durch Giessen ausgeführt wurde, sondern beruht auf der Verwendung zweier Vorlagen (vgl. S. 33 f.).

Auch bei Menschen wird das „Salben“ nicht durch Ölsprengung ausgeführt. Zwar dass in Lev. 14, 16. 27 (Ps.) das Ölsprengen nicht als מִשַּׁח bezeichnet ist, könnte als Vorsicht des Schriftstellers gedeutet werden, der die Aus-sätzigen-salbung der Priestersalbung nicht allzusehr angleichen wollte; denn die in Lev. 14, 18. 29 beschriebene

Handlung ist derart, dass sie einem מִשַׁח mindestens sehr nahe kommt, und doch fehlt das Wort auch hier. Die stärksten Gründe jedoch gegen die Identifizierung von מִשַׁח mit der Ölsprengung bei Personen lassen sich aus Ex. 29 geltend machen und werden im Zusammenhang dieses Kapitels (S. 44) besprochen werden.

Über die Art, wie das מִשַׁח vorgenommen wurde bei den **בְּשֶׁמֶן מִשַׁחִים** Ex. 29, 2. Lev. 2, 4. 7, 12. Nu. 6, 15, ist nirgends eine Angabe gemacht. Auch aus dem daneben stehenden **בְּשֶׁמֶן חֲלוֹת מִצּוֹת בְּלוֹלֹת** ist nichts zu entnehmen. Denn **בָּלַל** muss wegen der Stellen Gen. 11, 7. 9. Hos. 7, 8. Ri. 19, 21 (vgl. **בְּלִיל** Mengfutter) „vermengen mit“ heissen, nicht „übergossen“, weshalb Ps 92, 11 die Konjekturen Olshausens **בְּלוֹתַי** nicht annehmbar erscheint. Dann könnte man unter **בְּשֶׁמֶן מִצּוֹת מִשַׁחִים** immer noch zweierlei verstehen: Kuchen mit Öl begossen oder bestrichen. Ein Besprengen kommt hier nicht in Betracht. Auch Lev. 2, 1. 6. Nu. 5, 15 führen nicht weiter, da es sich Lev. 2, 1 und Nu. 5, 15 um Mehlopfers handelt, Lev. 2, 6 um die **מִנְחָה עַל-הַמַּחֲבֵת**, andere Unterarten des Speisopfers als die Ölkuchen. Immerhin ist es bemerkenswert, dass auch hier stets vom Aufgiessen (**עָלַה**) des Öles geredet wird.

4. Zur Feststellung der Bedeutung von מִשַׁח sind jetzt die Grundlagen gewonnen. מִשַׁח heisst nicht „streichen, bestreichen.“ Denn diese Grundbedeutung, die man erfunden hat, um das seither besprochene מִשַׁח mit einem מִשַׁח messen, das im A. T. nur noch in Substantiven sich findet, zu vereinigen, trifft nicht die mit dem Öl zwecks מִשַׁח vorgenommene Handlung. Auch ist schwer einzusehen, wie aus einem Bestreichen mit einem Stoff (das ist מִשַׁח) ein langsam über etwas hinfahren = messen werden sollte. Aber die Form der Handlung — die nach allem ein Begiessen gewesen sein muss — ist überhaupt zunächst nicht das die Bedeutung

von מִשַּׁח konstituierende Moment, sondern dies ist das Material der Handlung. Denn wäre jenes der Fall, so würde doch wohl מִשַּׁח wie andere Verben, welche die Form einer Handlung ausdrücken (vgl. הִזִּיה, הִרְק, הִצַּק u. ä.), auch gebraucht werden, wenn die gleiche Handlung mit anderm Stoff vollzogen wird. Eine solche Übertragung findet jedoch nicht statt ausser an einer Stelle Jer. 22, 14 (s. darüber weiter unten). So bedeutsam dies ist, noch stärkeres Gewicht hat die Tatsache, dass מִשַּׁח ohne Angabe des Stoffes eine Handlung mit „Öl“ (שֶׁמֶן) bezeichnet. Denn einmal wird in der Mehrzahl der Fälle מִשַּׁח ohne jede Angabe des Stoffes gebraucht; dann aber wird diese Angabe nur da gemacht, wo der שֶׁמֶן als ein ganz besonderer charakterisiert werden soll (vgl. S. 7). Selbst in Ex. 30, 26 dient das בִּי in der präzisen Formulierung des Gesetzes dazu, Salbung der Priester mit anderm Öl auszuschliessen; das Gegenstück zu vv. 32 ff. Scheinbar anders liegt die Sache (ausser in der verderbten Stelle 2 Sa. I, 21) nur noch in dem Ausdruck רִקְקֵי מִצֹּת בְּשֶׁמֶן משחים; scheinbar, denn der Zusatz בְּשֶׁמֶן wird durch den Gleichklang mit dem stets davor stehenden חֲלוֹת מִצֹּת בְּשֶׁמֶן veranlasst sein. Der Pleonasmus wird durch den Wechsel der Stämme und dadurch, dass sich mit מִשַּׁח auch eine bestimmte Form der Handlung verknüpft hat, weniger auffällig gemacht. Auch die Schwierigkeit, welche das מִשַּׁח בְּשֶׁשֶׁר (Jer. 22, 14) macht, lässt sich heben. „Geölt, gesalbt“ mit Mennige ist ein Bild, welches wir doch auch verstehen. So wollte es schon J. H. Michaelis (z. d. St.) erklären. Vielleicht hat er auch darin recht, dass er anfügt: colores quoque oleo miscentur. Wir haben über die Bereitung der Farben im A. T. leider keine Nachricht.

Nach alledem ist anzunehmen, dass מִשַּׁח heisst: mit Öl benetzen, tränken, ölen oder salben, wobei über die Form der Handlung zunächst nichts ausgesagt ist. Im A. T. wird

Einreibung hätte dann das Wort seine spezielle Bedeutung bekommen: Öl oder Fett.

5. Nichts zu thun mit dem besprochenen Stamm מִשַׁח hat מִשַׁח messen; auch hier hat Brockelmann nach dem Vorgang von Frd. Delitzsch¹ und Fränkel² das Richtige, wenn er beide trennt. Von diesen Stamme, der sich im Aramäischen, Syrischen, Arabischen³ und Assyrischen findet, sind im A. T. abgeleitet

a) מִשְׁחָה nur Lev. 7, 35 = Teil, Anteil der Priester am (מִן) Opfer. Der Glossator 7, 36 hat das Wort auf מִשַׁח salben zurückgeführt, indem er sagt: Der Teil, welchen Jahwe ihnen zu geben befohlen hat אֲתָם מִשְׁחוּ אֲתָם.

b) מִשְׁחָה Nu. 18, 8 in derselben Bedeutung. Ewald wollte § 238a A. 2 לְמִשְׁחָה lesen; aber beide Punktationen werden durch Analogien gestützt. Targumisch ist מִשַׁח, מִשְׁחָה Mass, syrisch مِسْحَا Mass, مِسْحَا Metrum.⁴

6. מִשַׁח Ez. 28, 14 „beruht auf Textverderbnis“ Stade § 271 b. LXX lasen nur את כְּרוֹב נְתִיךְ (אתה?) מִיּוֹם הַבְּרָאָה, Cornill⁵ streicht מִמִּשַׁח הַפּוֹכֵךְ. Die Versuche, den hebräischen Text zu erklären, die meist von der Bedeutung Mass = Grösse ausgehen, siehe bei R. Smend.⁶

7. מִשִּׁיחַ Nomen von der Form qatīl; sie charakterisiert eine Person oder Sache als dauernd mit einem Zustand

¹ Prolegomena eines neuen hebräisch-aram. WB.'s zum A. T. Leipzig 1886, S. 178, A. 1. Nach ihm ebenso die 12. Auflage von Gesenius WB. 1895 besorgt von Fr. Buhl, Socin u. Zimmern.

² Die aram. Fremdwörter im Arabischen. Leiden, 1886, S. 282.

³ مِسْحَة onction — mesure u. a. Wie aus مِسَح ein messen mit dem Hohlmass werden kann, zeigt Dozy: das gefüllte Hohlmass abstreichen mit dem Lineal.

⁴ Vgl. Levy, Targ. WB. u. Payne-Smith, Thesaurus Syriacus VI. Oxf. 1883.

⁵ C. H. Cornill, das Buch des Propheten Ezechiel. Leipzig, 1886, S. 360 f.

⁶ Der Prophet Ezechiel erklärt. Leipzig, 1880, S. 223.

behaftet, ist also stärker als das part. pass., welches nur ausdrückt, dass etwas einmal oder vorübergehend in einen Zustand versetzt worden ist. מִשַּׁח (einer der gesalbt worden ist) unterscheidet sich von מְשִׁיחַ (ein Gesalbter) wie einer der gesandt worden ist von einem Gesandten (vgl. Stade § 209 Ewald § 149e Gesenius-Kautzsch § 84a). מְשִׁיחַ findet sich

a) im Singular

α) als attributives Adjektiv nur in einem Teil des P in der Formel הִכְהֵן הַמְשִׁיחַ Lev. 4. 3. 5. 16. 6, 15 (und durch einen Textfehler in 2 Sa. 1, 21).

β) als Substantiv in allen andern Fällen und zwar

א) im stat. abs. Dan. 9, 25. 26 = Hoherpriester

ב) im stat. constr.: in der Verbindung מְשִׁיחַ יְהוָה 1 Sa. 24, 7. 11. 26, 9. 11. 16. 23. 2 Sa. 1, 14. 16. 19, 22. Thren. 4, 20; מְשִׁיחַ אֱלֹהֵי יַעֲקֹב 2 Sa. 23, 1

ג) mit Suffixen, die sich auf Jahve beziehen: מְשִׁיחֵי 1 Sa. 2, 10. 35. ψ 132, 17; מְשִׁיחוֹ 1 Sa. 12, 3. 5. 16, 6. 2 Sa. 22, 51 = ψ 18, 51. Jes. 45, 1. ψ 2, 2. 20, 7. 28, 8 Jes. Sir. 46, 19; מְשִׁיחָהּ Hab. 3, 13. ψ 84, 10. 89, 39. 52. 132, 10. 2 Chr. 6, 42

b) im Plural nur einmal von den Patriarchen mit Suffix מְשִׁיחֵי ψ 105, 15 = 1 Chr. 16, 22

c) mit adverbiellen Zusätzen nach Art eines Partizips gebraucht findet es sich in der späten Stelle (Ps) Lev. 6, 15 הִכְהֵן הַמְשִׁיחַ תַּחְתּוֹ מִבְּנֵי

P. de Lagarde¹ hat die Behauptung aufgestellt und mit aller Energie verfochten, dass Μεσσίας nicht einem מְשִׁיחַ oder מְשִׁיחָה sondern einem „nabatäischen“ מְשִׁיחָא entspreche. Wäre diese These richtig, so wäre weiter zu fragen, ob und wie weit die von de Lagarde damit verknüpfte Bedeutung „einer der wiederholentlich salbt“ nämlich mit dem

¹ Vgl. a. a. O. A. G. G. W. XXXV S. 93—109 und die dort angeführte Literatur.

heiligen Geiste auch ins A. T. hinaufreichen würde. Von rein sprachlichen Gesichtspunkten aus ist de Lagardes Aufstellung nicht zu widerlegen aber auch nicht zu beweisen. Man braucht nicht die von ihm S. 97 verlangte systematische Forschung, die noch über die LXX hinaus ausgedehnt werden müsste, angestellt zu haben: auch ein oberflächlicher Blick in die LXX genügt um einzusehen, dass die Art, wie sie Eigennamen transskribieren, nichts zu beweisen vermag. Denn es herrscht da eine bunte Mannigfaltigkeit. Die Nomina der Form qatıl geben LXX zwar stets erkennbar wieder: אֲדִיא אδία (Αρωθ u. u.) יָמִין 'Ιαμειν לְבִישׁ Λαχεις נָפִישׁ Ναφες שָׁמִיר Σαμηρ; nur äusserlich diese Form haben: יָבִין 'Ιαβεις 'Ιαβειν יָבִין 'Ιαχειν יָקִים 'Ιακειμ u. s. w. Zischlaute werden dazu in der Transskription öfter vereinfacht als verdoppelt. So heisst יְשֻׁדָּה einmal (Esra 10, 31) 'Ιεσσαία sonst Εισία 'Ισεια 'Ιεσιας 'Ισια (und 'Ιησουει) oder אֲסִיר ist Ασειρ Ασιρ Ασερει (Αρεσσι u. a.) dies spricht für de Lagarde. Und doch führt Nöldeke mit Recht¹ für das Umgekehrte יֵשׁ 'Ιεσσαί an. Ebenso giebt es Analoga für das ε in Μεσσίας: יָבִיעַ heisst 'Ιεφτες in 2 Sa. 5, 15, שֵׁשׁ־שֵׁסֶסֶא Esra 10, 40. Linguistische Gründe können also hier nicht entscheiden; historische Erwägungen aber widerlegen de Lagardes Aufstellung aufs Gründlichste.

Die folgenden Teile dieser Arbeit werden zeigen, dass מִשָּׁח bis in die späteste Zeit hinein nie anders aufgefasst worden ist denn als Gesalbter. Die LXX haben ja doch nicht Μεσσίας sondern übersetzen χριστος, und sie kannten noch die lebende Sprache. Und die späteren Übersetzungen, χριστος unctus مَسْمُوحٌ, sollten sie alle Irrtum sein? Der Ge-

¹ ZDMG. XXXII, 403. Trotz Lagardes Ablehnung (a. a. O. S. 97) mit Recht; denn ob man andere Formen las, ist zunächst nicht festzustellen. Verdoppelung findet sich auch bei מִנְשָׁח = Μανναση Gen. 41, 51.

salbte ist eine ganz feste Figur der jüdischen Theologie; nirgends dagegen wird in ihr der Messias als Verleiher des Geistes gedacht. Allerdings besitzt er den Geist (vgl. z. B. Jes. 11, 2 ff. (sec.) 28, 6 (sec.) ψ Sal. 17, 37), er braucht ihn zum Herrschen, Kriegführen, Richten; der Geist ist seine Ausstattung mit „Macht“ (δυναμις) und Weisheit für seinen speziellen Beruf. Auf andere überträgt sich dieselbe naturgemäß nicht. (Undeutlich ist nur ψ Sal. 18, 7, wo ἐν σοφίᾳ πνεύματος auch auf das erlöste Volk gehen könnte, aber ohne dass das πνεῦμα vom Messias hergeleitet würde). Erst christlich ist die Anknüpfung bei Joel; denn erst in der jungen Gemeinde hatte man pneumatische Fakta, die erklärt sein wollten. Seit Paulus führt man die Gabe des Geistes auf den erhöhten Christus zurück; und doch hat man auch im N. T. noch nicht den Ausdruck: Christus salbt mit dem Geist (vgl. S. 56). De Lagarde muss eine ganz ausgestorbene Ketzertologie erfinden, um seinen nabatäischen „Salber“ begreiflich zu machen. Nur wunderlich, dass wir von ihr nichts hätten als das eine Μεσσίας. Es wird also das Sicherste sein, bei der alten Annahme stehen zu bleiben, dass [יהוה] משיח durch Μεσ[σ]ίας [κυρίου] manchmal wiedergegeben worden sei.

8. נָסַךְ und נָסַיִךְ werden zuweilen als direkte Synonyma zu משה und משיח behandelt; ob mit Recht, ist mehr als zweifelhaft. Das beweist folgende Übersicht ihres Gebrauchs:

נָסַךְ heisst „ausgiessen“ und steht

a) vom Trankopfer Kal Ex. 30, 9. Hos. 9, 4; Hif'el Gn 35, 14. Nu. 28, 7. 2 Kö. 16, 13. Jer. 7, 18. 19, 13 u. o. Die einzige Pi'elform 1 Chr. 11, 18 ist mit der Parallelstelle 2 Sa. 23, 16 in Hif. zu verwandeln; Hof'al Ex. 25, 29. 37, 16;

b) vom Giessen eines Gottesbildes Jes. 40, 19. 44, 10;

c) vom Ausgiessen eines Geistes Jes. 29, 10, der Weisheit Nif. Prov. 8, 23;

d) vom Einsetzen eines Königs ψ 2, 6?, LXX καθίστημι, Sym. ἔχρισα deutet wohl schon als Synonym von מִשַּׁח.

נָסִיךְ ist entsprechend Trankopfer und Gussbild.

מִסְכָּה Gussbild und Bündnis σπονδαί.

נָסִיךְ also ein Gegossener, wie נָסִיכָה ein Gussbild ist Da. II, 8, und ein Trankopfer Dt. 32, 38. Nicht ist נָסִיךְ ein Begossener = Gesalbter. LXX übersetzen נָסִיכִים Jos. 13, 21. ψ 83, 12. Ez. 32, 36 mit ἄρχοντες. Mi. 5, 4 נָסִיכֵי אָדָם lasen sie נִשְׁךְ statt נִשְׁךְ und rieten δήγματα (ἀνθρώπου) Theo. ἄρχοντες, Aq. καθεσταμένους, Sym. χριστούς, vgl. ψ 2, 6 Sym. Welche Gedankenreihen diese Bedeutung vermittelt haben, ist nicht mehr auszumachen.

Über סִיךְ vgl. S. 18 f., הוּזָה und זֶרֶק vgl. S. 40 f.

II.

Das kosmetische Salben mit Öl und מִשַּׁח bei der Vorbereitung zum Opfer.

Das Salben des Körpers gehört zur vollkommenen Toilette wie des Südländers überhaupt so auch des Israeliten. Das Wort מִשַּׁח wird für diese rein kosmetische Salbung nicht angewendet.

Denn wenn es Am. 6, 6 von Israels Grossen heisst: sie salben sich mit רֵאשִׁית שְׂמָנִים, so fällt diese Handlung in die Vorbereitung zu einem Schmaus, der stets mit Opfern verbunden ist, steht also, wenn auch ganz entfernt, noch mit dem Kult in Beziehung. Sonst aber ist die Deutung der Stelle durchaus nicht sicher. Man nimmt gewöhnlich an, Amos tadle das Bedürfnis der Magnaten nach starkem und feinem Lebensgenuss und deutet dann: „sie assen den Festbraten täglich, tranken den Wein wie Wasser und versalbten

das beste Öl¹: מִזְרֵק soll dann Mischkrug², Krug heissen; in Wahrheit ist es eine im Kult gebrauchte Sprengschale³. Davon ausgehend erhielten wir den Sinn: in ihrem Leichtsinne begehen sie kultische Sünde, sie trinken aus heiligen Sprengschalen Wein⁴ und mit Aparchen des Öls (die Jahwe gehören) salben sie sich. Gegen diese Deutung lässt sich nicht einwenden, dass מִמֹּטוֹת שֵׁן und besonders עֲרִשְׁתָּם (v. 4) Schmäuse in den Häusern der Grossen voraussetzen, und dort habe man solchen Frevel nicht begehen können. Denn auch dorthin konnte man kultische Geräte mitnehmen (man denke an Belsazar), oder diese Leute hatten an der Kultstätte für ihren Privatgebrauch ihre eignen Möbel und Geräte, wie nach Neh. 13, 8 Tobia, der Ammoniter.

Auch das bildlich gemeinte מִשְׁחָה אֱלֹהִים אֱלֹהֵיךָ שֶׁמֶן שֶׁשֶׁן Auch das bildlich gemeinte מִשְׁחָה אֱלֹהִים אֱלֹהֵיךָ שֶׁמֶן שֶׁשֶׁן ψ 45, 8 hat seine Grundlage an einer Salbung zur Vorbereitung auf ein Fest, jedenfalls ist — ganz abgesehen von dem Sinn des Liedes im allgemeinen — bei diesen Worten nicht an die Königssalbung zu denken (vgl. Jes. 61, 3. Prov. 21, 17).

Für das kosmetische Salben des Körpers wird im A. T. מִזְרֵק gebraucht, gewöhnlich reflexiv *sich salben* (vgl. 2 Sa. 12, 20. Rut 3, 3. Da. 10, 3. Dt. 28, 40. Mi. 6, 15. 2 Sa. 14, 2,

¹ So noch J. Wellhausen, *Israelitische und jüdische Geschichte*³. Berlin 1897, S. 84 f.

² Diese Bedeutung las man wohl aus LXX heraus: τὸν διῦλισμένον οἶνον. Aber das ist מִזְרֵק und wegen seiner abnormen Stellung als erraten anzusehen.

³ Vgl. זֶרֶק S. 40 f. מִזְרֵק unter den Geräten des Altars aufgezählt Nu. 7. Ex. 27, 3. 38, 3. Nu. 4, 14; bei Erbauung des Tempels giesst sie Hiram 1 Kö. 7, 40. 45. 50, vgl. 1 Chr. 28, 17. 2 Chr. 4, 8. 11. 22; gehören zu den Tempelgeräten 2 Kö. 12, 14, werden aus dem Tempel genommen als Kriegsbeute 2 Kö. 25, 15. Jer. 52, 18. 19. Der Statthalter schenkt sie für den Kult Neh. 7, 70; Zach. 9, 15 im Bild — wegen des Parallelismus (Altar) ist an kultisches Gerät zu denken; Zach. 14, 20 sind sie Altargeräte.

⁴ Lies מִזְרֵק יין, בְּמִזְרֵק יין, Dittogr., מִזְרֵקים seltener als מִזְרֵקוֹת (4 : 14).

an den 3 letzten Stellen mit Acc. d. Stoffes), vom Salben einer andern Person mit Acc. des Objects nur 2 Chr. 28, 15. Ez. 16, 9 mit בְּשֶׁמֶן. In dem Wechsel der Verba מִשַּׁח und כָּסוּ liegt eine feine Pointe in Ex. 30, 32¹.

Das Salben macht erst die Toilette vollständig (2 Chr. 28, 15. Ez. 16, 9. Rut 3, 3). Es tritt stets ein nach dem Baden und vor dem Anlegen der Kleider, so dass es scheint, als sei der ganze Körper gesalbt worden. Es gehört zum Lebensgenuss wie Essen und Trinken, eine Trias, deren natürliche Grundlage im Kulturlande Ölbaum, Getreide und Weinstock sind (Mi. 6, 15. Dt. 28, 40). Den Komfort des Lebens unterlässt man in der Trauer; man opfert ihn, um sich den Totengeist geneigt zu machen. Dabei wird eine Stufenleiter durchlaufen vom Verzicht auf den Lebensunterhalt durch Fasten an bis zum Verzicht nur auf das, was das Leben verschönt, wozu die Salbung gehört (2 Sa. 12, 20. 14, 2. Dan. 10, 3). Vielleicht ist aber auch die Unterlassung der Salbung, wie der קֶשׁ, ein Zeichen jener Kulturperiode, da man noch Totengeister verehrte, ein Erbstück aus der Wüste. Jedenfalls ist die Salbung Zeichen der Freude; wie man bei festlichen Gelegenheiten sich schmückt, kostbare Kleider anlegt, so salbt man sich mit „Freudenöl“ Jes. 61, 3 שֶׁמֶן שִׂשׂוֹן תַּחַת אֲבָל, ψ 45, 8 vgl. Prov. 21, 17. 27, 9. Am. 6, 6. — Wird ein einzelner Körperteil als Objekt der Salbung genannt, so ist es der Kopf ψ 23, 5. 104, 15 (?). 141, 5. Eccl. 9, 8.

Von den „Apokryphen“ kennt Tobit medizinisches Salben ἐγγρίειν vgl. 6, 9. 11, 7 (vom Salben m. d. Fischgalle) und besonders 2, 10 S καὶ ὄσῳ ἐνεχρίοιάν με τὰ φάρμακα, τοσοῦτω μᾶλλον ἐξετυφλοῦντο οἱ ὀφθαλμοί μου (Öl auf Wunden, vgl. Jes 1, 6). Judit hat χρίεσθαι 10, 3 und ἀλείφειν 16, 10 als Teil der Toilette einer vornehmen Frau.

¹ Lies mit Sam. קָסוּ.

III.

Die Salbung der Könige.

1. Die Salbung des Königs ist ein Teil der „Krönungs“-ceremonien und zwar der erste und entscheidende (vgl. 1 Sa. 10, 1. 1 Kö. 1, 34. 39. 45). Nur wo Krönung und Investitur des Königs erwähnt werden, finden dieselben vor der Salbung statt. So setzt nach 2 Kö. 11, 12 (= 2 Chr. 23, 11) Jojada dem Joas zuerst das Diadem (גִּזְרִית) auf וְאֶת־הַקְּעֻדֹת. Statt dieses Wortes, das keinen Sinn giebt¹, ist mit Wellhausen² nach 2 Sa. 1, 10 וְאֶת־הַקְּעֻדֹת zu lesen. Nach 2 Sa. 1, 10 müssen Diadem und Spangen auszeichnende Merkmale des toten Königs sein; der Soldat überbringt sie dem neuen Herrscher zugleich als einen Beweis der Wahrheit seiner Worte und als eine Huldigung. Diese Investitur und die Salbung „machen“ den König (הַמְלִיךְ 2 Kö. 11, 12. 1 Sa. 11, 15), doch wird die Salbung überall als der entscheidende Teil der Handlung angesehen.

Nach der Salbung begrüsst das Volk seinen Herrn mit Posaunenstößen (1 Kö. 1, 34. 39. 2 Kö. 9, 13 תקע בשופר 11, 14 בהצרות). Oder sind diese ein Signal, das aller Welt verkünden soll, dass etwas Grosses und Neues sich zugetragen hat, ein Neues, welches der darauffolgende Ruf מֶלֶךְ יְהוָה (2 Kö. 9, 13) oder מֶלֶךְ אֱבִשְׁלוֹם בַּחֲבֹרֹן (2 Sa. 15, 10) dann inhaltlich erklären würde?³ Indes fragt es sich, ob an diesen beiden Stellen nicht abnorme Verhältnisse walten, und ob das Schmettern der Trompeten nicht einfach zu der

¹ Über die seit den Rabbinen aufgetretenen Deutungen der Stelle vgl. Thenius z. d. St. Derjenige, welcher הַקְּעֻדֹת schrieb, dachte sicher schon an das Gesetzbuch.

² Bei F. Bleek, Einleitung in das alte Testament. 4. Aufl. S. 258 Anm. 1.

³ Vgl. W. Diehl, Erklärung von Psalm 47. Giessen 1894. S. 33. 35.

„Freude“ des Volkes gehört hat, wie sie 1 Sa. 11, 15. 1 Kö. 1, 40. 45 zeichnen.

Dazu erschallt das Händeklatschen des Volkes als Zeichen seines Beifalls¹ (2 Kö. 11, 12. ψ 47, 2) und sein Glückwunsch יְיָ הַמֶּלֶךְ (1 Sa. 10, 24. 2 Sa. 16, 16. 1 Kö. 1, 34. 39. 2 Kön. 11, 12). Alle diese Geräusche, der Ausdruck der impulsiven Freude des Volkes an seinem Herrscher, bilden zusammen wohl das הֲרִיעַ, von dem 1 Sa. 10, 24 spricht².

Dazu kommen noch die Ceremonien der Wahlkapitulation (2 Sa. 5, 3. 2 Kö. 11, 17 b) sowie Opfer (1 Sa. 11, 15, vgl. 1 Kö. 3, 4. 2 Chr. 23, 11).

Fand die Salbung nicht im Palaste (im engeren Sinne) statt, so erfolgte darauf die feierliche Prozession nach demselben (1 Kö. 1, 35), wobei jenes freudige Toben der Volksmenge, noch durch Musik gesteigert, sich fortsetzte (1 Kö. 1, 40. 45). Dann breitete wohl auch das Volk seine Kleider auf den Boden hin, damit der König über sie hinwegschreite. Zwar wird uns diese Handlung nur einmal erzählt und in einer ganz besonderen Situation 2 Kö. 9, 13, aber noch zur Zeit Jesu kennt man sie (vgl. Mt. 21, 8). Die Prozession führt bis zum Thron, auf dem sich der König feierlich niederläßt, zu bekunden, dass er ihn in „Besitz“ genommen, die Herrschaft ergriffen habe (1 Kö. 1, 35. 46, auch Gen. 41, 40).

2. Ehe wir zur Beschreibung der Salbung übergehen, erhebt sich eine Vorfrage, die jetzt gar nicht mehr gestellt oder unbedenklich mit Ja beantwortet wird, früher aber manches Kopfzerbrechen und ganz andere Antworten hervorgerufen hat, die Frage: Wurden alle Könige gesalbt? J. G. Carpzov³ z. B. meint nach dem Vorgang der Rabbinen

¹ Vgl. W. Diehl a. a. O. S. 1.

² Vgl. W. Diehl a. a. O. S. 2.

³ Apparatus historico-criticus antiquitatum. S. Codicis et gentis hebraeae, Francof.-Lips. 1748. B. S. 55 f.

(Rambam)¹ — und die Stellen geben ihm scheinbar recht — : Non omnes sed א) qui primi e familia sua thronum conscendebant (Saul, David, Jehu), ב) qui ob machinationes aemulorum periclitabantur (Salomo, Joas und ähnlich Joachaz). Er hätte noch hinzufügen können ג) diese aemuli selbst (Absalom)². Dazu kommt noch ein fremder König: Hasael (1 Kö. 19, 15). Diese Sachlage ist sehr instruktiv für die Art, wie uns die Dinge im A. T. überliefert sind, und wie man nicht aus ihnen schliessen darf. Man kann nämlich alle israelitischen Könige, deren Salbung erzählt wird, unter *eine* Kategorie bringen: es sind diejenigen, deren Thronbesteigung irgendwie in Frage gestellt war. Leicht wäre nun für Carpzovs Schluss eine Theorie gefunden; man könnte sagen: nur jene Männer haben das Bedürfnis nach einer solchen feierlichen Bekundung ihrer Würde gehabt. Bestärkt werden könnte man in dieser Meinung durch die Beobachtung, dass die Inthronisation Eschbaals (der allerdings unter ב) fiel) ohne Salbung erzählt ist 2 Sa. 2, 9, während der nicht „erbberechtigte“ Rivale gesalbt wird (2 Sa. 2, 4). Und doch ist der Grund für diesen Bestand der Überlieferung nicht eine wirkliche Sitte des Volkes, sondern die Beschaffenheit unserer Quellen. In Wirklichkeit wurden alle Könige gesalbt. Denn einmal sind die angeführten Erzählungen die einzigen Stellen (ausser 1 Sa. 10, 24, wo die

¹ Vgl. Weimar, de unctione sacra et inaugurali Hebraeorum in Ugolini Thesaurus Antiquitatum XXI c. IV § 3. In diesen beiden Werken ist das — meist wertlose — Material aus den Rabbinen gesammelt.

² Saul 1 Sa. 10, David 1 Sa. 16. 2 Sa. 2, 4, 5, 3, Salomo 1 Kö. 1, Jehu 1 Kö. 19, 15. 2 Kö. 9, Joas 2 Kö. 11, 12, Joachaz 2 Kö. 23, 30, Absalom 2 Sa. 19, 11. — 2 Sa. 5, 3 bieten LXX nach späterm Sprachgebrauch vor ישראל die Auffüllung כל; 2 Sa. 5, 3 = 1 Chr. 11, 3 (ohne דרך המלך vor דור — aber LXX haben es — und mit der religiösen Floskel u. s. w.); 1 Kö. 19, 15 in LXX fehlt על vor אָרָם und steht דרך מרבר וּבֹאֵת דרך.

Salbung voraus geht), an denen uns Genaueres über die Inthronisation der Könige berichtet wird; also ist der Schluss von ihnen auf alle Fälle gefordert. Dann aber ist der Gebrauch des Ausdrucks מִשַׁח יְהוָה für den König ausschlaggebend. Er wird zwar in vorexilischen Quellen nur von Saul und David gebraucht (1 Sa. 12, 3. 5. 16, 6. 24, 7. 11. 26, 9. 11. 16, 23. 2 Sa. 1, 14. 16. 19, 22)¹; aber in allen diesen Stellen ist מִשַׁח יְהוָה ein Name, den nicht das Individuum sondern die Klasse trägt. Auch dass nach Ri. 9, 8² ganz allgemein der König durch ein מִשַׁח eingesetzt werden soll, ist beweisend. Schliesslich nennt Thren. 4, 20 einen König den Gesalbten Jahwes, dessen Salbung uns im A. T. nicht erzählt wird (vgl. noch S. 52 f.).

3. Nachdem oben (S. 7 f.) die Form, in der das מִשַׁח vollzogen wurde, erörtert worden ist, bleiben uns noch drei Fragen zu beantworten: wer nahm die Salbung vor? an welchem Ort erfolgte sie? und mit welchem Material?

Von grundlegender Wichtigkeit für ihre Beantwortung ist 1 Kö. 1, die Erzählung von Salomos Salbung. Allerdings giebt uns der jetzige Text auf die erste Frage eine teilweise irreführende Antwort, wie B. Stade³ bewiesen hat. Zu der Form des Ritus passt nur einer, der die Salbung vornimmt, das Öl auf Salomos Haupt giesst. Dieser eine aber muss hier der Priester Sadok sein; denn wer darf das Ölhorn aus dem Zelte holen, in dem die Lade steht, das heilige Öl aus dem „Zelte Jahwes“ (1 Kö. 2, 28 ff.

¹ 1 Sa. 24, 7 LXX haben Auffüllung Δαυιδ, der MT. לְדָוִד; 24, 11 lies mit LXX nach Wellhausen T. Sa. וְיָמָן וְיָמָן statt וְיָמָן וְיָמָן u. וְיָמָן וְיָמָן statt וְיָמָן וְיָמָן. — 1 Sa. 26, 11 statt מִשַׁח lies לְשַׁח; 26, 16 LXX lasen nicht לָא, wahrscheinlich ist MT. der Deutlichkeit wegen korrigiert. In dem Fragesatz liest man am besten mit Wellh. T. Sa. וְיָאֵי, LXX umgeformt; 26, 23 mit LXX Wellh. בְּדִי.

² Zu מִלְכָּה siehe Stade Gr. § 591 d.

³ In dieser Zeitschrift. III. 1883. S. 186 f.

vgl. 2 Sa. 6, 17), und mit ihm Riten vollziehen ausser dem Priester? Demnach hat v. 39 den ursprünglichen Wortlaut bewahrt, in v. 34 ist ונתן הכהן eine Auffüllung, und in v. 45a ist צדוק הכהן ונתן הנביא zu streichen, vv. 44 und 45 sprachen ganz allgemein, ihr Subjekt war die Menge, wie auch der unmittelbare Anschluss von ויעלו u. s. w. noch verrät.

Nach dem ursprünglichen Text hat also der Priester Sadok den Salomo gesalbt und zwar am Fusse des Burgbergs (v. 33 וְהוֹרְדָתֶם, vv. 40. 45 ויעלו) bei der Quelle Gichon (sonst nur noch 2 Chr. 32, 30. 33, 14). Ist diese Quelle mit der heutigen Marienquelle identisch — und alles spricht dafür —¹, so geht man bei der Festigkeit, mit der bekanntlich die Heiligkeit an einem Orte haftet, nicht fehl, wenn man im Gichon eine heilige Quelle sieht².

Angaben von gleicher Deutlichkeit oder Bedeutung finden wir sonst nicht mehr.

Aus der Erzählung von der Krönung des Joas (2 Kö. 11, 4—12) dürfen Schlüsse nur mit Vorsicht gemacht werden. Hier könnten nämlich der salbende Priester als Haupt der Verschwörung und der heilige Ort, der Tempel, als Ort der Verschwörung auch durch die ganz spezielle Veranlassung des Vorgangs bedingt sein. Zudem liegt der entscheidende Vers in dreifachem Text vor: 2 Kö. 11, 12 ויוציא את־בן־המלך ויתן עליו את־הנור ואת־ה(צ)עדות (Jojada) וימליכו אתו וימשחהו ויבן כף ויאמרו יהי המלך ויוציאו את־בן־המלך ויתנו עליו את־הג' ה' וימליכו אתו וימשחהו יהוידע ובניו ויאמרו יהי המלך; 2 Kö. 11, 12 LXX καὶ ἐξαπέστειλε τὸν υἱὸν τ. β. καὶ ἔδωκεν... καὶ ἐβασίλευσεν αὐτὸν καὶ ἔχρισεν αὐτὸν. καὶ ἐκράτησεν [R. ἐκρότησαν] τῇ χειρὶ καὶ

¹ Für diese Vermutung Furrers sprechen sich z. B. aus B. Stade, Geschichte des Volkes Israel, Berlin, I, 1887, S. 95 und F. Buhl, Geographie des alten Palästina 1896. S. 93. 139. 154.

² So Stade, Z. f. a. W. III S. 186 f.

εἶπεν... Doch erledigt sich die Verschiedenheit leicht. 2 Kö. 11, 12 hat das Ursprüngliche, die beiden Parallelen zeigen Gleichmachung der Subjekte, jede nach anderer Seite hin. Auch hier vollzieht also wohl der Priester am heiligen Ort, vermutlich auch mit geweihtem Öl die Handlung. Ohne die Parallele von 1 Kö. 1 wäre die Stelle jedoch wegen des oben angeführten Grundes ohne Belang.

Weniger bedeutungsvoll für die Herausstellung der Einzelheiten wie des Sinnes der Königssalbung sind die drei noch vorhandenen ausführlichen Erzählungen 1 Sa. 10. 16. 2 Kö. 9.

Man könnte bei der Salbung Sauls durch Samuel nach 1 Sa. 9, 16, wo es einfach heisst: „Salbe ihn zum Fürsten über mein Volk Israel“, an einen Akt des Priesters Samuel denken¹. Dann wäre „die Ölfflasche“ 1 Sa. 10, 1 wohl die von der Bama mitgenommene Flasche mit heiligem Öl. Wahrscheinlich ist diese Deutung aber nicht, da „der Seher“ in einem Nachtgesicht (9, 15—17) den Befehl Gottes bekommen hat und durch die Zugabe eines „Zeichens“ (1 Sa. 10, 1 LXX) dieselbe ausdrücklich als eine prophetische Weissagungshandlung charakterisiert. Als solche hat sie dieselbe Bedeutung wie die Aufstellung der Tafeln mit der Inschrift למדר שלל חש בו durch Jesaia (8, 1), oder wie die Hörner, die sich Sedekia gemacht hat (1 Kö. 22, 11). Sie ist eine Handlung, die Saul verkündigen soll, dass Jahwe ihn erwählt hat, und dass das Volk ihn deshalb zum König machen wird. Die Einzelheiten dieser prophetischen Handlung sind nicht notwendig dieselben wie bei dem wirklichen Vorgang, auf den sie deuten. Das Öl kann gewöhnliches Öl aus Samuels Haushalt sein; der Ort wird nur nach dem Gesichtspunkt des Unbeobachtetseins gewählt; der Salbende handelt nicht als Priester sondern als Seher.

¹ So Stade, G. V. J. I S. 214.

Genau so steht es in 2 Kö. 9. Elisa sagt zu seinem Schüler: „Nimm dieses Ölhorn“; eine besondere Qualität des Öls ist nicht angegeben. Auch hier vollzieht der Prophet die symbolische Handlung im Geheimen 5. 6. Dieselbe ist trotz des משחתך nicht „die“ Salbung Jehus. Das Tertium Comparationis ist das Ausgießen von Öl auf das Haupt Jehus; mehr als oben für die Form des Ritus hieraus entnommen wurde darf aus solchen Handlungen nicht geschlossen werden.

Ähnlich wie 2 Kö. 11, 4—12 ist 1 Sa. 16, 1—13. In dieser jungen Geschichte ist zwar Samuel Priester, der zum Opfer ruft (16, 2 u. s. w.); auch erfolgt die Salbung an heiliger Stätte und mit geweihtem Öl (מן קדש). Doch ist die Erzählung wegen ihres jungen Alters nur Beleg für die Vorstellungen der nachexilischen Zeit. Auch erklärt sich Samuels Auftreten als Priester aus besonderer Veranlassung, vgl. 16, 2. Die Erzählung wird danach zu beurteilen sein, dass sie 9, 10 etwas Gleichwertiges zur Seite stellen will.

Alle andern Stellen reden ganz allgemein. Als Subjekt der Salbung treten auf: 2 Sa. 2, 4 אנשי יהודה, 2 Sa. 2, 7 בית יהודה, 2 Sa. 5, 3 וקני ישראל, 2 Sa. 19, 11 das Volk, 2 Kö. 23, 30 עם הארץ; ganz unbestimmt in der 3. pl. reden 2 Sa. 5, 17. 1 Kö. 5, 15; ähnlich die Erzählung von Jotam Ri. 9, 8. 15 אֲתָם — הַעֲצִים.

Ortsangaben finden sich noch 2 Sa. 2, 4 שָׁם = in Hebron, genauer bei der zweiten Salbung Davids (zum König über Israel) 2 Sa. 5, 3 בהברון לפני יהוה d. h. an der Kultstätte vor dem Altar. Die Worte gehören zwar zunächst zu ויכרת להם המלך דוד ברית וימשחו, aber man darf sie auch zu וימשחו ziehen. In Hebron an der Kultstätte erfolgte zugleich mit der Proklamierung des Aufstandes wohl auch die Salbung Absaloms, vgl. 2 Sa. 19, 11 mit 15, 7—11. Sonst wird kein Ort angegeben; leicht ist im allgemeinen die Hauptstadt

zu ergänzen, z. B. 2 Kö. 23, 30 in Jerusalem, 1 Kö. 19, 15 in Damaskus u. s. w.

Der König wird also gesalbt, indem ihm der Priester an heiliger Stätte geweihtes Öl aufs Haupt giesst. Dadurch aber wird er eine heilige, mit Jahwes geheimnisvollem, mächtigem Leben in Verbindung gebrachte Person. Wenn im A. T. über jene konstituierenden Faktoren, wie wir sahen, nicht häufig, auch nicht überall deutlich, ja eigentlich ex professo nur einmal Mitteilung gemacht wird, so werden doch diese spärlichen Angaben dadurch unterstützt, dass unsere Quellen den aus ihnen gezogenen Schluss: der König ist eine „heilige“ Person nachdrücklich bestätigen. Er ist unverletzlich 1 Sa. 24, 7. 26, 9. Mit Scheu und Entsetzen bebt man davor zurück, seine Hand wider ihn zu erheben. Ja schon Nachlässigkeit in der Bewachung seines Lebens verdient den Tod (1 Sa. 26, 11. 23. 16). Wer ihn mordet, selbst auf seinen eigenen Befehl hin, verfällt dem Schwert (2 Sa. 1, 14. 16). Wer ihm flucht, muss sterben, wie der, welcher Gott flucht (2 Sa. 19, 22). Und dass dieser geweihte Charakter des Königs von seiner Salbung herrührt, beweist das Stichwort מִשַׁח יְהוָה, welches überall an diesen Stellen auftritt (z. B. 1 Sa. 24, 11 *לֹא אֲשַׁלַּח יָדִי בְּאֲדֹנָי כִּי־מִשַׁח יְהוָה הוּא*). Durch seine Salbung nimmt er an Jahwes Heiligkeit und Unverletzlichkeit Teil. Freilich bleibt es fraglich, ob er deshalb „Gesalbter Jahwes“ heisst, weil er zu Jahwe gehört (gen. poss.) oder weil „Jahwe ihn gesalbt hat“. Spricht für das erstere die Bedeutung der Salbung, so für das letztere die starke Betonung der Erwählung des Königs durch Gott (vgl. 1 Sa. 10, 1. 15, 1. 17. 2 Sa. 12, 7. 2 Kö. 9, 3. 6. 12), wenn auch das Wort בָּחַר erst eine deuteronomistische Formel ist (1 Sa. 16, 9. 10).

IV.

Die Salbung der Priester und der kultischen Geräte.

1. Ausserhalb des P. wird Salbung von Priestern und zwar nur die des Hohenpriesters erwähnt in 1 Chr. 29, 22 (Sadok) ψ 133, 2 (Aharon) ψ 84, 10 (?) ψ 105, 15 = 1 Chr. 16, 22 (?) und Dan. 9, 25 (?). 26.

Innerhalb des P. selbst rechnet man die Stelle Lev. 21, 10—15, in der zweimal von der Salbung des Hohenpriesters gesprochen wird, gewöhnlich zum Heiligkeitsgesetz (Ph.). Nun hat schon A. Kuenen¹ darauf hingewiesen, dass die Worte $\text{אשר יוצק על ראשו שמן המשחה ומלא}$ $\text{כי נזר שמן משחת אלהיו עליו}$ in 21, 10 und $\text{את ידיו ללבש את־הבגדים}$ in 21, 12 das System des Pg verraten, daher nicht zu Ph gehören können. Cornill (Ei AT¹ 1891 S. 77) und Br. Baentsch² sind ihm darin gefolgt. Sicherlich ist diese Beobachtung richtig; nur ist zu fragen, ob überhaupt der ganze Abschnitt 21, 10—15 zu Ph gehört. Denn der Hohepriester wird sonst in Ph, wo ursprünglich überall von dem Priester geredet wurde, nicht angetroffen. Wenn Wurster³ meint, der Priester „grösser als seine Brüder“ sei noch nicht der Aharon des Pg, so ist doch die ausserordentliche Stellung desselben auch an dieser Stelle deutlich genug ausgedrückt. Dazu kommt noch eine andere Beobachtung. Der grössere Abschnitt, innerhalb dessen 21, 10—15 steht, muss einst von dem Priester im allgemeinen gehandelt haben. Dass 21, 1 zu 2—4 nicht passt, liegt auf der Hand. vv. 2—4 aber sind echtes Stück aus Ph, das Stichwort שארן הקרב אליו

¹ Historisch-critisch Onderzoek naar het ontstaan en de verzameling van den boeken des Ouden Verbonds I. Leiden 1879. S. 89. 269.

² Das Heiligkeitsgesetz, Erfurt 1893 S. 39.

³ Zur Charakteristik des Priesterkodex und Heiligkeitsgesetzes in dieser Zeitschrift IV, 1884, S. 123.

beweist das (שאר im Pent. nur Ph: Lev. 18, 6. 12. 13. 25, 49. 20, 19. 21, 2. 18, 17 (ה dittogr.) Nu. 27, 11 auch hier Ph vgl. משפט). Wie einst der Eingang gelautet hat, lässt sich leicht vermuten וידבר יהוה אל משה לאמר דבר אל בני ישראל ואמרת אלהם איש פהן לנפש לא יטמא בעמיו. (zur Anrede vgl. v. 8 ומקדשכם). (מקדשכם) בת איש כהן v. 9 wie v. 9 איש כהן, eine Parallelbildung zu איש איש Lev. 17, 3. 8. 10. 13. 18, 6. 20, 2 u. s. w. So scheint einst der Abschnitt nur für den Priester berechnet gewesen zu sein, der „Priester grösser als seine Brüder“ ein Nachtrag. Allerdings sprechen dieser originelle Ausdruck sowie die besonders dem Sprachgebrauch von Ph angehörigen Wendungen פרע v. 10 המקדש, מקדש אלהיו, v. 12 für Ph. Warum aber soll nicht ein Späterer im Sprachgebrauch des Stückes, das er eben las, diesen Zusatz gemacht haben? Und הכהן הגדול kann er den Hohenpriester von seiner eigenen Zeit aus nennen; auch war es unmöglich, von „Aharon“ hier zu sprechen, wo man Vorschriften darüber geben wollte, was für eine Frau der Hohepriester heiraten dürfe. Schliesslich ist der Abschnitt eine in einem Zuge niedergeschriebene¹ überlegte Parallelbildung zu vv. 2—9, einem Stück, das deutlich aus einem Grundstock (1) vv. 2—4. 8b, 9, der von „dem Priester“ sprach und nur Vorschrift über sein Verhalten gegen Tote gab, und aus einen Zusatz vv. 5—8a besteht, der zunächst das לא יטמא erklärt, dann aber angiebt, was für Frauen „die Priester“ (im pl.) sich nehmen dürfen. Nimmt aber die Stelle v. 10—15 schon auf einen Zusatz zu Ph Bezug, so ist bewiesen, dass sie nicht ursprünglich sein kann. Dazu ist auch nachher v. 16 ff. wieder nur von dem Priester die

¹ Nur v. 12 b ist überfüllt; wahrscheinlich ist שמן משהת als Glosse zu אלהיו anzusehen. Hat aber der Verfasser von 21, 10—15 schon vom Diadem auf dem Haupt des Hohenpriesters geredet, so ist es besonders schwer zu glauben, dass dieser Abschnitt in Ph gestanden habe.

Rede. — Jedenfalls also kennt Ph noch keinen gesalbten Priester oder Hohenpriester.

In der priesterlichen Grundschrift (Pg) ist die Hauptstelle für die Salbung des Hohenpriesters Ex. 29, der Befehl Gottes an Mose, den Weiheakt an Aharon und seinen Söhnen vorzunehmen. Derselben Schicht des P entstammen noch die Stellen Ex. 25, 6, wo das Salböl erwähnt ist, und Lev. 16, 32, wo es vom Hohenpriester heisst *הכהן אשר ימשה* אתו ואשר ימלא את־ידו לכהן תחת אביו.

Die Mehrzahl der Stellen, in denen die Salbung erwähnt ist, gehört den Nachträgen im Priesterkodex an.

Von besonderer Wichtigkeit sind darunter die Stellen, welche zu der Salbung des Hohenpriesters (Pg) noch diejenige aller Priester stellen: Ex. 28, 41. 30, 30. 40, 15. Lev. 7, 36. 10, 7. Nu. 3, 3. Die Verschiedenheit der Angaben würde allein schon genügen, dieselben aus Pg hinauszudeuten; denn weder konnte in Ex. 29 die Salbung der Priester übergangen sein, noch ist das *הזה*, welches Ex. 29, 21 bietet, dem *משח* gleichzusetzen (vgl. S. 44¹). Dazu aber hat Wellhausen¹ für die Ausscheidung aller dieser Stellen aus Pg noch andere Gründe beigebracht, denen sich Kuenen und Cornill angeschlossen haben.

Von den noch übrig bleibenden Stellen gehören die Angaben über die Salbung der Geräte Ex. 30, 25 ff. u. 40, 9 ff. zu demselben Nachtrag wie Ex. 30, 30 und 40, 15. In die grosse Dublette zu Ex. 25—29 von späterer Hand, Ex. 35—40, fallen die Erwähnungen des Salböls Ex. 35, 8. 15. 28. 37, 29. 39, 38; ebenfalls einem Nachtrag gehört an 31, 11 (Salböl) und wohl auch Nu. 4, 16 (Salböl). Ein spätes Stück ist auch Nu. 7, dessen v. 1 von der Salbung der Geräte, vv. 10. 84 u. 88 von der des Altars sprechen.

¹ Die Composition des Hexateuchs und der histor. Bücher des A. T.'s, Berlin 1889 S. 142 f., vgl. S. 140 f.

Es bleiben noch einige Stellen übrig, die nur die Salbung des Hohenpriesters kennen, die aber doch zu den Gesetzesnovellen gezählt werden müssen. Gewiss sind die ersten sieben Kapitel des Lev. ihrem Inhalt nach grösstenteils recht alt, im Grundstock wahrscheinlich auch schon vor Pg aufgezeichnet¹, aber die Teile, in denen von der Salbung des Hohenpriesters die Rede ist, sind von späterer Hand geschrieben. „Der gesalbte Priester“ הַכֹּהֵן הַמְּשֻׁיַח erscheint nämlich nur Lev. 4, 3. 5. 16, in dem von dem Chattatopfer handelnden Abschnitt des ersten Teils (vgl. 7, 37) von Lev. 1—7, und Lev. 6, 15. Dillmann² macht schon darauf aufmerksam, dass der Wortvorrat der Thora für das „Sündopfer“ des Hohenpriesters und des Volkes sich anders zum Sprachgebrauch des Pg verhält als die Hauptmasse von Lev. 1—5, auch passe der Fall 4, 13 ff. (Volk) nicht unter die Überschrift נֶפֶשׁ כִּי תַחַטָּא. Ausschlaggebend aber für die Zuweisung des Stückes in seiner jetzigen Gestalt an Ps ist die Erwähnung des מוֹעֵד בְּאֵהָל מוֹעֵד 4, 7. 18 und des מוֹבַח הָעוֹלָה 4, 7. 10. 25. 30. 34 (doch המוֹבַח 4, 19. 26. 31. 34. 35). Die andern Stücke von Lev. 1—5 kennen nur „den Altar“ wie Pg³. Ist also Lev. 4, wie es jetzt vorliegt, auch jünger als Pg, so steht es doch nicht auf einer Linie mit den oben angegebenen spätern Stellen: Der Ausdruck „der gesalbte Priester“ stammt aus einer Schule oder Zeit, welche von einer Salbung aller Priester (noch) nichts wusste. Er steht auf gleicher Stufe wie Lev. 21, 10. 12 und findet sich noch einmal Lev. 6, 15 in dem von späterer Hand⁴ eingesetzten Stücke 12—15, worin wiederum die Worte בְּיוֹם הַמְּשֻׁחֵם אֹתוֹ, weil durch תָּמִיד ausgeschlossen, mit Dillmann (z. d. St.) als eine

¹ Vgl. B. Stade, G. V. J. II, S. 86. 255.

² Die Bücher Ex. und Lev. erklärt 1886, S. 374.

³ Vgl. Wellhausen, Comp. S. 141.

⁴ Vgl. Kuenen, Onderzoek I, S. 83.

Glosse anzusehen sind, die das Gebot mit dem Zeitpunkt seiner Einsetzung noch enger zusammenschliessen soll.

Endlich ist noch das Verhältnis von Lev. 8 zu Ex. 29 näher zu bestimmen. Lev. 8 enthält die Ausführung des in Ex. 29 befohlenen Weiheaktes. Wellhausen² hat diese Wiederholung als die Arbeit eines Späteren bezeichnet und dafür zwei inhaltliche Differenzen (Salbung der Geräte, Entsündigung des Altars Lev. 8, 10 ff. fehlen Ex. 29) und zwei formale (in Lev. 8, 20 פֶּדֶר mehr nach Lev. 1, 8, und statt לָחֵם פֶּדֶר Ex. 29, 23 hat Lev. 8, 26 חֶלֶת מִצֵּה) geltend gemacht. Trotz Dillmanns Ablehnung (a. a. O., S. 455 ff.) wird Wellhausen im Recht sein. Freilich der von der Zufügung des פֶּדֶר hergenommene Grund hat nicht viel Gewicht, da in Ex. 29, 17 vor וְרִחַצְתָּ etwas ausgefallen zu sein scheint. Alle Parallelberichte nämlich (Lev. 1, 6 f. 8, 20. 9, 13) lassen im Opfervollzug dem Zerteilen des Opfertieres das Auflegen der Stücke auf den Altar folgen (Lev. 8, 20. 9, 13 sogar das הִקְטִיר derselben), und dann erst werden die Eingeweide und die Beine des Tieres gewaschen. Ähnlich muss einst auch Ex. 29, 17 gelautet haben, denn es steht noch da הִקְטִיר וְעַל רֵאשׁוֹ und dann folgt unmittelbar das הִקְטִיר. Dann kann aber mit dem Wegfall dieses Stückes auch der פֶּדֶר ausgefallen sein.

Ausschlaggebend für die spätere Abfassung von Lev. 8 ist die Art der Darstellung in diesem Kapitel gegenüber Ex. 29. Die Verkürzungen in Lev. 8, 7 gegenüber Ex. 29, 5 sowie jedesmal beim Opfer וַיִּשְׁחַט Lev. 8, 15. 19. 23 statt grösserer Formeln in Ex. 29, 11. 16. 20 und הִחֵלֵב אֲשֶׁר עַל-הַקֶּרֶב Lev. 8, 16. 25 für הִחֵלֵב הַמִּכְסָּה אֶת-הַקֶּרֶב Ex. 29, 13. 22 — alles dies wäre auch bei einem Schriftsteller denkbar. Aber es kommt dazu, dass der Verfasser von Lev. 8 systematischer

² Comp. S. 145.

und glatter erzählt als der von Ex. 29. Er giebt auch dem Aharon den Gürtel (אֲבֵנֹת 8, 7)¹, er lässt ihn den Brustschild (8, 8) verständiger Weise erst anziehen, nachdem der Ephod geordnet ist (anders Ex. 29, 5), er erzählt in 8, 23. 24 genau der Reihe nach die Blutbesprengung erst Aharons dann seiner Söhne (Ex. 29, 20 kürzer) u. ä. Ferner glättet er die Schlussformeln der Opfer: 8, 21 עלה הוא לריח־ניחח אשה (dagegen Ex. 29, 14 עלה הוא ליהוה ריח ניחח אשה לי' הוא v. 28 עלה הוא ליהוה הוא v. 18 עלה הוא ליהוה ריח ניחח אשה לי' הוא v. 25 לריח ניחח לפני יהוה אשה הוא ליהוה). Die Opfertiere führt er stets als bekannte Grössen ein 8, 14. 18—22. Er ergänzt die Angaben von Ex. 29, 5 durch ויתן אל־החֶשֶׁן את־האורים (8, 8) und 29, 6 durch אל־מול פגיו את ציץ הזהב (8, 9) nach Ex. 28, 30 ff. Schliesslich giebt er die Bedeutung der kultischen Handlungen an: 8, 15 ויקדשהו... ויחמא את המזבח. 8, 12 לקדשו² לכפר עליו.

Weshalb sollte nun ein und derselbe Erzähler zum ersten Male weniger gut und genau — bei manchmal unnötiger Weitschweifigkeit — erzählt haben als nachher? Dagegen lässt sich Lev. 8 wohl begreifen aus dem Wunsche eines Spätern, den heiligen Akt, dessen Vollzug Pg nur kurz berichtet haben wird, nochmals in all seiner Feierlichkeit ausführlich und genauer, als es in Ex. 29 geschehen, darzustellen, dazu noch etwas Notwendiges nachzutragen: die Salbung der Geräte, welche Ex. 29 nicht bot. Wie sklavisch abhängig er auch hier von seiner Vorlage ist, verrät der Wortlaut 8, 10 ויקח משה את־שמן המשחה.

¹ In Ex. 29, 9 ist אהרן ובניו mit Dillmann als Glosse anzusehen, weniger weil LXX es nicht haben, als weil — abgesehen von der Unordnung — das לָהֶם im folgenden den Aharon nicht einschliessen darf; מִנְבֵּשֶׁת passt auf ihn nicht.

² Ex. 29, 9 findet sich etwas Ähnliches. Sollte es nicht Glosse sein, weil es in Lev. 8 fehlt und mitten in der Handlung eine Unterschrift ist?

וּיִצַק מִשְׁמֵן הַמִּשְׁחָה עַל רֹאשׁ אַהֲרֹן . . . 12, im Vgl. mit Ex. 29, 7 וּלְקַחְתָּ אֶת שֶׁמֶן הַמִּשְׁחָה וַיִּצַקְתָּ עַל רֹאשׁוֹ. Nun ist aber der dazwischen stehende Einsatz für das Alter von Lev. 8 von Bedeutung. Verrät schon die Form, dass der Verfasser nur einem Zwange folgend den Einsatz machte, so noch mehr der Inhalt. Die Aharoniden müssen gebadet nackt stehen bleiben, bis alle Geräte gesalbt sind! Derartige Verstöße macht ein so überlegender Schriftsteller nur in höchster Not. Es muss ihm also ein Gebot der Salbung der Geräte vorgelegen haben. Ein solches findet sich zweimal in spätern Stücken Ex. 30 u. 40, und zwar berührt sich Lev. 8 am nächsten mit Ex. 40, 9 ff. Also wird Lev. 8 entgegen der Annahme Wellhausens¹ jünger sein als diese Stelle. Auch würde man nicht verstehen, weshalb Ex. 40, 10, wäre es Lev. 8 nachgebildet, die siebenmalige Besprengung des Altars (Lev. 8, 11) ausgelassen hätte².

Oder soll man die Worte von 10 וַיִּמְשַׁח — 11 לְקֹדֶשׁ־וּמִן וְיִצַק מִשְׁמֵן הַמִּשְׁחָה als Einsatz ansehen? Darauf könnte das in 15 folgende וַיִּהְיֶה אֵת הַמִּזְבֵּחַ führen, denn es ist schwer vorzustellen, dass der Verfasser von Lev. 8 das וַיִּקַּדֵּשׁ vor das וַיִּמְשַׁח gesetzt habe. Wir hätten dann die beiden Schwierigkeiten der Stelle auf einen Späteren geschoben, aber ein Grund für die Entstehung von Lev. 8 fiel damit weg.

2. Nach dieser Übersicht über die Quellen ist deutlich, dass wir von Ex. 29 als der Hauptstelle in Pg auszugehen haben, und zwar wird, um den Sinn der Salbung wie des Ölsprengungsritus zu ergründen, eine genaue Analyse dieses Kapitels mit Heranziehung der Parallelen erforderlich sein. Der Weiheakt zerfällt in 3 Hauptteile:

¹ Comp. S. 146.

² Die Ersetzung des מִזְבֵּחַ הָעֹלָה Ex. 40, 15 durch הַמִּזְבֵּחַ Lev. 8, 11 lässt sich eher verstehen, da die Hauptvorlage nur von dem Altar sprach.

- 1) die Waschung und die Investitur aller Priester,
- 2) die Salbung Aharons,
- 3) die Opfer mit Sprengriten und Handfüllung für alle Priester.

a) Die Waschung und die Investitur. Der Verfasser von Ex. 29 will möglichst knapp erzählen; er nimmt Aharon und seine Söhne womöglich stets zusammen (29, 20 opp. Lev. 8, 23 f.). Daher beginnt er so: „Führe Aharon und seine Söhne an die Stiftshütte und wasche sie mit Wasser. Dann nimm ihre Kleider und bekleide“ — nun aber muss er unterscheiden. Er erzählt zuerst Aharons Einkleidung vv. 5. 6 und fügt seine Salbung daran v. 7. Dann hebt er mit וְאֵת בְּנָיו תְּקַרֵּיב von vorn an und erzählt die Einkleidung der Priester vv. 8. 9. In Wirklichkeit kam eine solche Verquickung der Hohenpriester- mit der Priesterweihe wohl nicht vor. Wir nehmen Waschung und Einkleidung beider zusammen, da sie doch beide Male die ersten Handlungen sind und wohl die gleiche Bedeutung haben werden. Über diese ist nun in Ex. 29 (Lev. 8) nichts ausgesagt. Als Analogie tritt uns das Baden des Körpers und das Waschen der Kleider, welches dieselben ja auch „neu“ macht, bei solchen entgegen, die kultisch unrein geworden sind. So sehr oft in Lev. 13—15; überall wird diese Handlung als ein טָהַר (Lev. 13, 6. 13. 17. 23. 28. 34. 37. 59. 14, 7. 11. 14. 17. 18. 19. 25. 28. 29. 31. 48), ihre Wirkung als ein (Wieder-) טָהוֹר-Sein des Gebadeten gekennzeichnet. (Ebenso im Bild ψ . 51, 4).

Von besonderer Bedeutung jedoch für unsere Stelle ist die Erzählung der Levitenweihe Nu. 8¹. Diese besteht aus 2 Handlungen, dem Akt des טָהַר vv. 6. 7 und aus dem כֹּפֵר durch eine Ola (nebst ihrer Mincha) und einer הַטָּאת vv. 8—12².

¹ Allerdings ein Nachtrag, vgl. Wellhausen, Comp. S. 180.

² 8, 12 giebt ganz richtig noch den eigentlichen Sinn der Opfer-

Die Reinigung selbst besteht in einer Besprengung mit Sühnwasser מִי הַטָּהָר (vgl. Nu. 19), einem Ritus, der auch nach Ez. 36, 25 die Reinigung bewirkt und sich zum Waschen ebenso verhält wie das Besprengen mit Blut zum Bestreichen: es ist eine Abkürzung des Verfahrens (doch vgl. S. 63). Dazu kommt das Abschneiden aller Haare und das Waschen der Kleider. Dies alles ist ein טָהָר.

Was heisst es nun: das Waschen und Neukleiden ist ein „Reinigen“? Unrein ist, wer „zu andern Gottheiten wissentlich in Beziehung steht oder auch nur unwissentlich in Berührung gekommen ist“¹. Dass dieser Gedanke noch zur Zeit des P lebendig war, beweist Jes. 66, 17. Die in Lev. 13—15 aufgezählten körperlichen Zustände und Krankheiten bringen an den Menschen sozusagen Heiligkeitsmaterie des Jahwe feindlichen Geistwesens, welches die Krankheit verursacht, heran²; diese wird durch Waschung wieder entfernt: der Unreine ist wieder kultfähig. Zur Zeit des P hat man das wohl noch nicht symbolisch verstanden.

An dem Leviten und Priester wird nun diese Waschung ohne ausdrückliche Veranlassung durch eine Verunreinigung bei der Weihe vollzogen, um ihn aus dem Kreise des Volks in eine Sphäre besonderer Reinheit emporzuheben. Die einmalige „prinzipielle“ Handlung verleiht ihm einen bleibenden Charakter. Derselbe Akt macht das aus dem Kultverband auf kurze Zeit ausgeschiedene Glied des Volkes wieder kultfähig und führt den Leviten oder Priester in einen engeren Kreis besonderer Reinheit ein.

tiere an, V. 21 verschiebt die Ausdrücke טָהָר u. טָהָר. Die Tenupha der Leviten vv. 9b—11 ist spätere Schematisierung. Mit v. 14a beginnt eine Parallelerzählung, die nochmals das טָהָר 14 הַבְּרִיל mit ausführlicher Begründung bringt.

¹ Vgl. B. Stade, G. V. J. I, S. 481.

² Ebenda S. 483.

Das Anlegen der Kleider aber hat zugleich noch eine andere Bedeutung: besondere Amtstracht zeichnet den Hohenpriester vor den andern, die Priester vor den Leviten und dem Volke aus. An ihr erkennt man ihre Würde und ihr besonderes Recht. Das will Ex. 29, 9 besagen, wenn es an die Investitur anfügt: והיתה להם כהנה לחקת עולם.

b) Die Salbung Aharons, des Hohenpriesters, soll danach (Ex. 29, 7) vor der Stiftshütte in der Weise erfolgen, dass Mose das Salböl nimmt und (davon, so allerdings nur Lev. 8, 12, doch wohl auch Ex. 29, 7) auf den mit Turban und Diadem bekleideten Kopf seines Bruders giesst (vgl. S. 8).

Über das Salböl, welches in Pg nur noch Ex. 25, 6 erwähnt ist, muss einst auch in Pg eine Notiz gestanden haben, an deren Stelle jetzt von späterer Hand Ex. 30, 22—33 eingesetzt worden ist; denn es wird in Ex. 25 u. 29 als eine bekannte Grösse behandelt. Mit Spezereien zusammengesetzt ist es auch nach Ex. 25, 6 zu denken.

Die Salbung vollzieht Mose, der hier überall die Stelle des fungierenden Priesters vertritt. Denn er empfängt den Priesteranteil 29, 26 (Lev. 8, 29)¹.

Über die Bedeutung der Handlung ist in Pg nichts gesagt. Wenn Lev. 8, 12 in ihr ein שֶׁקֶד sieht, so ist fraglich, ob sie auch in Ex. 29 so gemeint war, da die nach-

¹ Freilich nicht den in Lev. 7, 31. 32 und von den gleich folgenden Versen Ex. 29, 27. 28 vorgeschriebenen; beide Stellen geben dem Priester ausser der Brust noch die rechte Keule. Das ist aber ein wirklicher Widerspruch. Mose „begnügt sich“ nicht, „ausserordentlicher Weise fungierend“ (Knobel-Dillmann S. 466) — es wird ihm ja Ex. 29 von Gott so geboten —, sondern Ex. 29, 26 kennt eben Lev. 1—7 nicht. Daher aber ist auch Ex. 29, 27. 28 als Zusatz anzusehen. Das verrät zudem die stilistische Manier. Der Verf. des Grundstocks giebt auch nebenbei Opferthora, aber in der Art des sapienti sat; solche Breite wie in vv. 27. 28 verrät die interessierte Hand.

folgende חמאת eine frühere Stufe in dem Weihevorgang darstellt als das קדש. Zudem kommt dieses in v. 21 nach. Ex. 29, 2 stellt die Salbung unmittelbar zu der besondern Kleidung des Hohenpriesters, die sein monarchisches Vorrecht ist. Ähnlich wird Pg wohl auch die Salbung verstanden haben (vgl. S. 65).

c) Die Opfer α) und Sprengungen: Ex. 29 verfolgt, wie erwähnt, bewusst (vgl. 14. 18. 25) den Zweck, zugleich mit der Weiheceremonie das Opferritual der drei Hauptopfer חמאת ועולה und זבח שלמים zu offenbaren. Dabei unterscheiden sich das Sühnopfer und das Brandopfer¹ in nichts von den gewöhnlichen Opfern dieser Art. In gleicher Weise werden dieselben auch bei der Levitenweihe (vgl. S. 35) sowie bei der Reinigung der Aussätzigen (Lev. 14, 19. 20. 31 und einer blutflüssigen Frau Lev. 15, 30 u. ä. dargebracht. Der Zweck dieser Opfer, insbesondere des Chattatopfers, ist nach dem P ein kappér (so nicht nur in den späteren Stellen wie Lev. 4. 5, 18. 26. 14, 19. 20. 31 u. s. w. sondern auch in den Pg zugehörigen wie Lev. 16, 6 u. ö.). Dies aber ist im P nicht viel mehr als das שחר auch, ein (Wieder-) Kultfähig-machen des aus der Kultgemeinde Ausgeschlossenen. Freilich könnte hier (in Ex. 29) auch das Sühnopfer seinen alten Charakter als Weiheopfer² behalten haben. Doch sind für das positive Übertragen heiligen Charakters (קדש) andere Ceremonien angegeben.

Dem Heiligen der Priester dienen nämlich ganz spezifische Zusätze zu dem Heilsopfer זבח שלמים. Mit dem Blut des איל מלאים soll Moses das rechte Ohrläppchen, den Daumen der rechten Hand und die grosse Zehe des

¹ Die Zugaben in Lev. 8, 15 וחמאת את המזבח und ויקדשוהו לכפר עליו tragen einen fremden Sinn in Ex. 29, 1—26 ein und sind durch den Zusatz (vgl. Wellhausen, Comp. S. 142. 145) 29, 35—37 bedingt.

² Stade, G. V. J. II, S. 254.

rechten Fusses Aharons und seiner Söhne bestreichen, ein Ritus, der nur noch Lev. 14, 14 (Ps vgl. S. 43) sich findet, ohne dass dort etwas über seine Bedeutung ausgesagt wäre. Wir haben noch eine und zwar ältere Darstellung eines Opfers, bei dem zugleich der Altar und die Opfernden mit Blut benetzt werden, allerdings hier durch Besprengen nicht durch Bestreichen. Es ist dies die Erzählung vom Bundeschluss zwischen Gott und dem Volk nach Verlesung des Bundesbuchs Ex. 24, 3—8. Dargebracht werden Brand- und Heilsopfer v. 6, die Hälfte des Blutes giesst Mose in die Becken, die Hälfte sprengt er auf den Altar (wie Ex. 29, 20 b זֶרֶק v. 8. Dann nimmt er das (in den Becken stehende) Blut und sprengt es auf das Volk (זֶרֶק עַל). Als Bedeutung des Ritus wird angegeben: הִנֵּה דְמֵי-הַבְּרִית אֲשֶׁר כָּרַת יְהוָה עִמָּכֶם עַל כָּל-הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה. Mag nun die besondere Bedeutung hier ihre besondere Veranlassung haben, so wird doch auch an sich die Handlung am besten von der Stiftung einer Gemeinschaft zwischen Gott und dem Darbringenden verstanden, vermittelt durch die Materie des Blutes, durch die sich Heiligkeitscharakter oder Heiligkeitsstoff oder das geheimnisvolle Leben der Gottheit überträgt. Freilich wird diese älteste Bedeutung des Blutritus da nicht mehr ganz verstanden worden sein, wo wie in Pg Ex. 29, 20 die Reihenfolge der Akte umgekehrt ist.

Nachdem der Rest des zur Bestreichung verwendeten Blutes auf den Altar gesprengt ist, soll nach Ex. 29, 21 Mose das noch übrige mit Öl vermischen und mit dieser Mischung dann die Priester und ihre Kleider besprengen. Allerdings ist an diesem Vers mancherlei auffallend. In Lev. 8, 30 ist er aus dem Zusammenhang gerückt und ganz ans Ende gestellt. Es schien dem genau arbeitenden Schriftsteller wohl weniger bedenklich, ganz am Schluss Moses von „dem Blut auf dem Altar“ nehmen zu lassen als un-

mittelbar nach den Worten Lev. 8, 24 יזרק משה את הדם = על-המזבח סביב = Ex. 29, 20. Indessen hat man sich nach Ex. 24, 6 das Blut zum Teil in Schalen auf dem Altar stehend zu denken.

Überhaupt aber ist auffallend, dass hier ein הִזָּה vor- kommt.

זִהַה und הִזָּה entsprechen genau unserem springen, sprengen; das Kal nur Lev. 6, 20. Jes. 63, 3. 2 Kö. 9, 33 stets von Blut, welches an einen Gegenstand „springt“ = spritzt. Das Hif'il in nicht kultischer Bedeutung, falls der Text richtig¹, nur Jes. 52, 15 = aufspringen machen. Sonst findet sich הִזָּה nur im P und zwar in der Bedeutung sprengen auf (על), besprengen. Es geschieht „mit dem Finger“ Lev. 16, 14. 14, 16. 27, den man zuvor in die Flüssigkeit getaucht hat (טבל) Lev. 4, 6. 17. 14, 16. 27. Nu. 19, 4; nur Nu. 19, 18 mit dem אֶזָּב (Lev. 14, 6 f. 51?). Der Stoff, mit dem es geübt wird, ist besonderes Wasser מֵי הַטָּהַר Nu. 8, 7 מֵי הַנְּהַר Nu. 19, 18. 21, welches reinigt, sonst fast überall Blut. Die Blutsprengung findet stets siebenmal statt (Lev. 4, 6. 17. 14, 7. 51. 16, 14. 15. 19. Nu. 19, 4; in dem Zusatz Lev. 5, 9 wohl als selbstverständlich der Kürze halber weggelassen) und immer vom Blut des Chattatopfers (doch wohl auch Lev. 14, 7. 51; sogar Lev. 6, 20 handelt es sich um ein solches). Ferner wird das הִזָּה mit Blut nie an Personen geübt, sondern an Dingen, welche die Anwesenheit Gottes bezeichnen, ursprünglich von Gott bewohnt sind² (Altar, Vorhang, Lade, Zelt)³.

¹ G. F. Moore, Journ. of Bibl. Literat. IX, S. 216 ff. em. יִזְרֹק.

² „Eine Application des Blutes an Gott“ (J. Benzinger, Hebräische Archäologie, Freiburg-Leipzig 1894. S. 455).

³ זָרַק ist eine andere Handlung. Das Wort heisst vermutlich eigentlich ausstreuen, d. h. mit der Hand in ein Gefäss greifen, eine Handvoll des Inhalts nehmen und bei gleichzeitiger Armbewegung durch die Finger laufen lassen. Der arabische Sprachgebrauch, der die Wurzel

Diese zwei Punkte sind es vor allem, welche die Besprengung (הזיה) der Priester mit dem Blut des Heilsopfers Ex. 29, 21. Lev. 8, 30 auffällig machen. Allerdings sind alle angeführten Stellen, selbst Nu. 19 in jetziger Fassung, Ps zuzuschreiben, aber die Stellen sind zahlreich und die Bräuche nicht neu. Auch die Besprengung mit Öl erregt Bedenken. Öl ist an sich kein geeigneter Stoff für das הזיה, zudem findet sich siebenmalige Ölsprengung nur noch in den Ps-stellen Lev. 8, 11 (Altar) und 14, 16. 27 (Aus-sätziger).

Trotzdem haben wir kein Recht, den Vers aus Ex. 29 hinauszudeuten. Lev. 8 hat ihn schon gelesen, was allerdings nicht viel besagen will; die Schwierigkeiten werden aber nicht kleiner, wenn wir sie einem Späteren aufbürden.

vorzugsweise in der Bedeutung „schleudern, (aus)stossen“ kennt, wie der neuhebräische und targumische, der neben זרק sprengen auch ein זרק, דרק werfen hat, — während im Syr. nur نسي = sparsit sich findet — würden unter Berücksichtigung des flüssigen Materials auf die Grundbedeutung schütten, giessen führen, wie auch im Sam. Targum Ex. 36, 36 die Wurzel für hebr. יצק steht. Im A. T. ist der Sprachgebrauch enger. זרק steht vom Ausstreuen von Samen Jes. 28, 25, Russ Ex. 9, 8. 11, ähnlich Ez. 10, 2. Job. 2, 12. 2 Chr. 34, 4 (bildl. Hos. 7, 9). Es wird im P nur für das Besprengen des Altars mit dem — wohl aus einem מורק entnommenen — Blut der Ola oder des Heilsopfers (nie der Chattat) gebraucht und zwar am meisten in der Formel זרק על המזבח Ex. 29, 16. 20. Lev. 1, 5. 11. 3, 2. 8. 13. 7, 14. 8, 19. 24. 9, 12. 18. Nu. 18, 17 also in Pg wie in Ps. Einmal beim Aschamopfer Lev. 7, 2. Damit stimmt überein die Chronik 2 Chr. 29, 22 (Brandopfer nach v. 23f.) 30, 16. 35, 11 (beides Ola nach 30, 15). Genau so spricht auch 2 Kö. 16, 13 u. 15, wo wegen וכל דם עליה, וכל דם זבח das parallele זבח וכל im speziellen Sinn gemeint sein muss. — Früher scheint aber זרק noch der ganz allgemeine Ausdruck — oder die allgemein übliche Ceremonie? — für Besprengung gewesen zu sein. So braucht es Ez. von der Wassersprengung 36, 25. Ez. 43, 18 kann man bei זרק עליו דם schwanken zwischen beiden Arten des Gebrauchs. Auch das auf ältern Vorlagen ruhende Stück Nu. 19 wendet für Wassersprengung ganz gleich זרק u. הזיה an. Schliesslich braucht Ex. 24, 8 זרק für eine Besprengung des Volkes mit Blut (24, 6 wie P).

Zudem bringt Ex. 29, 21 erst das Schlusswort, welches den Höhenpunkt der Handlung bezeichnet: וְקִדְשׁ הוּא וּבִגְדֵי וּבְנֵי וּבְנֵי אֹהֶל וּבְנֵי אֹהֶל. Freilich muss schon das Bestreichen des Ohrläppchens u. s. w. eine ganz ähnliche Bedeutung haben, aber hier ist erst das signifikante Wort. Ehe wir diesen Teil der Ceremonie weiter untersuchen können, müssen wir Ex. 29 mit Lev. 14 vergleichen. Zuvor aber ist noch der Schluss der Weihung zu besprechen.

c) Die Opfer und β) das Handfüllen, מִלֵּא יָד (der Ausdruck in Ex. 29, 9¹. 29. 33. 35 und Lev. 16, 32 Pg). Das Opfertier des זֶבַח שְׁלָמִים Ex. 29, 19—26 wird stets אֵיל המִלֵּאים nach seinem besondern Zweck bei dem Akte genannt [29, 26. 27. 31, zuerst אֵיל מִלֵּאים 29, 22; sein Fleisch בֶּשֶׂר המִלֵּאים 29, 34; Lev. 7, 37 ist וּלְמִלֵּאים wohl Zusatz, der Lev. 1—7 mit Ex. 29 Lev. 8 zusammenschliessen soll; Lev. 8, 28. 33 nennt ebenfalls das Opfer selbst מִלֵּאים (Ex. 29, 34) und kennt ausser dem אֵיל המִלֵּאים 8, 22. 29 noch סַל המִלֵּאים 8, 31, den Korb (29, 3), welcher die Mincha zu dem Schlachtopfer enthält²]. Mose legt die auf dem Altar zu verbrennenden Opferstücke auf die Hände der Priester und lässt sie dieselben vor Jahwe weben, ein symbolisches erstmaliges Opfer der Geweihten, daher passend, nachdem von den Priestern gesagt war, dass sie heilig geworden seien. (In Lev. 8 ist demnach das מִלֵּא יָד verstellt.) Als Zweck der Handlung giebt Lev. 16, 32 an לִכְהֵן; wem die Hand gefüllt ist, die Webe vor Gott zu weben, dem ist das Amt übertragen, Priesterdienste zu thun. Das Kapitel stellt somit einen wohl-

¹ Ex. 29, 9b steht als Überschrift zu weit weg, ist also entweder verstellt oder eine an falscher Stelle eingesetzte Erklärung. Über 29, 29. 33. 35, vgl. S. 43 I.

² מִלֵּאים sonst nur noch in der Verbindung אֲבֵנֵי מִלֵּאים Ex. 25, 7. 35, 9. 27. 1 Chr. 29, 2 eingesetzte Steine.

gegliederten Stufengang von Weihungen dar: Reinigung, Amstracht, kapper, Heiligung, Einführung ins Amt¹.

3. Ex. 29 (Lev. 8) und Lev. 14, 9—32. Zusammenfassung. Dass Lev. 14, 9—32 ein Zusatz zu 14, 1—8a ist, hat Wurster² gezeigt. Es ist deutlich an der ganz undenkbareren Verdoppelung des Reinigungsritus v. 8 u. 9, wie an der doch sehr künstlichen Verbindung v. 8b וישב מחוץ לאהלו, zumal es sich dann für den Aussätzigen gar nicht um die Möglichkeit, sein Zelt zu betreten, sondern um die Kultfähigkeit handelt. Indes wenn auch Zusatz, ist ein solcher Ritus doch nicht aus der Luft gegriffen. Verschiedene Gewohnheiten werden hier wie öfter im Gesetzbuch addiert sein.

Bei der grossen Ähnlichkeit von Ex. 29 mit Lev. 14 läge es nahe, an eine blosser Phantasiebildung zu denken, wenn die Aussätzigen-Sühnung (כפר 14, 20. 31) eine sklavischer Nachbildung der Priesterweihe wäre. Das ist sie aber nicht. Es will zwar nicht viel besagen, dass nicht dieselben Opferthiere dargebracht, dass nicht „das Salböl“ verwendet wird. Selbstverständlich ist ferner die Differenz in der Behandlung der Kleidung. Schon mehr bedeutet das gründlichere Verfahren beim טהר 14, 9; man hat eben hier die Sicherheit der

¹ Der Schluss des Kapitels ist meist mit Nachträgen erfüllt. Für v. 27—28 vgl. S. 37 A. Die Sorge für Aharons Kleider vv. 29. 30 wird auch wohl ein Späterer gehabt haben. Anders steht es mit Ex. 29, 31. 32. Lev. 8, 31. Zwar hat das Essen des Fleisches nichts mehr mit der Weihe zu thun — Aharon und seine Söhne essen den זבח שלמים wie Laien —; aber wir sahen, dass Ex. 29 auch Opferthora geben will. Vers 33 ist erläuternde Glosse, mindestens von וַיִּרָא an. Dagegen ist v. 34 Schluss der Thora über das Heilsopfer, und v. 35 wird gestützt durch Lev. 9, 1 und 8, 33 ff. Die Weihe des Altars, von der Überschrift nicht betroffen (Ex. 29, 1), ist mit Wellhausen als Nachtrag anzusehen. Vielleicht hat über das Tamidopfer schon etwas dagestanden (neue Überschrift v. 38). Auch die Schlussätze mögen ausser einigem Auffälligen (besonders v. 46 nach Ph) ursprünglich sein.

² Z. f. A. W. 1884, S. 124 f.

Unreinheit des Zu-Weihenden. Ferner ist das Opfer, mit dessen Blut das rechte Ohrläppchen, der rechte Daumen und die rechte grosse Zehe bestrichen werden, nicht ein זֶבַח שלמים sondern ein אִשָּׁם. Auch ist die Reihenfolge der Opfer verschieden: hier עוֹלָה חֲטָאת אִשָּׁם (+ מִנְחָה), in Ex. 29 מִלֵּאִים עֹלָה חֲטָאת. Daher wird auch keine Steigerung der Akte angegeben: auf das מִדֶּר 14, 9 folgt nur das כִּפָּר vv. 18. 20. 29. 31. Schliesslich aber ist die Hauptsache die Verschiedenheit der Riten bei aller Ähnlichkeit. Nachdem das Opfertier geschlachtet — und wohl wie in Lev. 5, 9 כַּחֲטָאת) הוא האשם הוא 14, 13) das Blut an den Altar gesprengt ist, findet nach Vollendung der Opferhandlung das Blutstreichen statt. Dann aber wird der Ölritus ganz selbständig beschrieben. Der Priester giesst von dem noch ungeweihten Öl in seine linke Hand und sprengt zuerst mit einem Finger der rechten siebenmal לִפְנֵי יְהוָה, d. h. auf den Altar. Das ist ein charakteristischer selbständiger Zug; denn in Ex. 29 wird das heilige Salböl verwendet, hier aber wird das Öl dadurch, dass es auf den Altar kommt, erst fähig gemacht, heiligende Wirkung zu üben. Dann erfolgt das Bestreichen des rechten Ohrläppchens, des Daumens und der Zehe genau wie mit dem Blut. Den Rest des Öles schüttet oder streicht (יִתֵּן) der Priester auf den Kopf des Zu-Weihenden: er vollzieht dadurch ein מִשַּׁח, aber ohne dass dies die Absicht ist, wie die Bezeichnung des Öles als des „Übrigen“ darthut. In Lev. 14 findet also nicht Sprengung mit Blut und Öl (Ex. 29 Lev. 8) ¹, sondern nur Bestreichung statt und zwar

¹ Dillmann a. a. O. S. 466 will sie anscheinend allerdings auch nicht in Ex. 29 finden; er meint, hier sei dem Mose befohlen, zuerst die Sprengung mit Blut, dann mit Öl vorzunehmen. Indessen wenn der Verfasser von Ex. 29 auch gerne kurz Aharon und seine Söhne zusammenfasst, so trennt er doch genau, wo er Verwechslungen vorbeugen will (vgl. Ex. 29, 5 mit 8). Weshalb ferner hat der Verfasser von Lev. 8 nicht die Akte, wenn es zwei waren, getrennt wie 8, 23 f.?

erst mit Blut (wie auch in Ex. 29) dann mit Öl, das durch Sprengen an den Altar geweiht war.

In Lev. 14 fehlt also die Blut- und Ölsprengung ganz; an ihre Stelle tritt ein Bestreichen mit Öl. Alle diese Akte haben offenbar denselben Sinn, Heiligkeit von Gott (Altar) auf den Menschen zu übertragen. Inhaltlich sind somit trotz aller Abweichung im einzelnen die beiden Weiheakte ganz parallel; sie ruhen auf dem schon oben ausgesprochenen Gedanken: wie der den unreinen Geistern Verfallene zur heiligen Gemeinde Jahwes, so verhält sich der heilige Priester wieder zu dem ihm gegenüber profanen Laien. Daher führen ähnliche Akte in beide Kreise ein. Und wie der weniger tief in Unreinheit Gefallene nur die Hälfte der Weihe durchzumachen hat (Lev. 15), so auch der weniger Heilige, der Levit (Nu. 8). Es sind also konzentrische Kreise abnehmender Heiligkeit, in die das Volk nach dem System des Priesterkodex zerfällt.

Ist diese Schematisierung der Bräuche gewiss erst ein Akt des Priesterkodex oder der unmittelbar vor ihm liegenden Entwicklung, so können die einzelnen Riten — auch in ihrer Verwendung für die Priesterweihe — doch älter sein. Es lässt sich nach den beiden Kapiteln und Ex. 24, 3—8 vermuten, dass es auch schon in älterer Zeit zum Zweck des שמן von Personen (und Dingen?) einen Bestreichungs- und einen Besprengungsritus gab, beide mit Blut und mit Öl in gleicher Weise geübt. Vielleicht ursprünglich getrennt wurden diese Akte später gehäuft und mit einander verschmolzen; am innigsten ist dies in Ex. 29, 21 der Fall.

Wenn Dillmann daraufhin mit vielen Vorgängern das Sprengen mit dem שמן gleichsetzen und so Wellhausens Pg und Ps in völliger Harmonie finden will, so entbehrt das demnach jeder Grundlage. Zudem ist der Verfasser von Pg ein sehr genauer Schriftsteller; er hätte sich deutlich ausgedrückt. Schliesslich würde nach Dillmann Aharon zweimal gesalbt.

Gehen wir nach dieser Richtschnur rückwärts, so führen uns die parallelen Bräuche zuletzt hinauf zu den Wurzeln des altisraelitischen Kultgebrauchs; denn nichts hindert uns anzunehmen, dass solche Riten aus der Urzeit stammen. Die Ölriten haben ihre Heimat im ölreichen Kulturlande Kanaan, die Blutriten in der Wüste der Nomaden, die sie vielleicht noch in barbarischer Weise als ein Bestreichen des ganzen Körpers mit dem Blut des Opfertieres übten. Auch Sprengungen sind meist Reste früher vollständigerer Bräuche. Dass diese Riten der Heiligung auch schon in älterer Zeit bei der Priesterweihe angewendet wurden, ist auf Grund des P zu vermuten. Ob andere Quellen diese Vermutung bestätigen, ist später zu untersuchen (vgl. S. 62).

Vielleicht aber gestattet der P noch andere Schlüsse auf den Weiheakt in alter Zeit. Die Häufung der Opfer darf man wohl seiner Tendenz zuschreiben; man wird daher gut thun, die Chattat und die Ola abzuziehen. Es bleibt das mit dem charakteristischen Namen, den P wohl nicht erfunden sondern ererbt hat, אֵיל הַמִּלֵּאִים benannte Opfer zurück. Mit seinem Blut werden die bedeutungsvollen Handlungen vorgenommen, mit seinen Teilen wird dem Priester die Hand gefüllt. Wenn irgendwo haben wir hier ein altes Stück der Ceremonie zu suchen.

Eine Salbung der Priester durch Ölguss aufs Haupt מִשַּׁח kennt der Pg nicht; nur Aharon wird „gesalbt“.

4. Erst die Nachträge zu Pg (+ Ph.) bringen als bedeutendsten neuen Zug die Salbung aller Priester; freilich ein Teil derselben steht in dieser Hinsicht auch (noch) ganz auf dem Niveau von Pg.¹ Im allgemeinen haben alle Nachträge die Eigentümlichkeit, den Sinn der Handlung als ihren Zweck anzugeben. Das trat schon in Lev. 8, 12 im

¹ Zu den S. 31 aufgezählten nach S. 43 noch Ex. 29, 29.

Unterschied von Ex. 29, 7 hervor, obwohl diese Stelle nur Salbung des Hohenpriesters kennt. Ähnlich heisst es in Ex. 28, 41. Ex. 30, 29. 30, ebenso Ex. 40, 9. 10. 11. 13. 15. Nu. 7, 1. Die einzelnen Formeln siehe S. 6 und 7. Dass die besondere Heiligkeit der Priester, die ihre Annäherung an Tote verbietet, von der Salbung hergeleitet wird, zeigt auch Lev. 10, 7 **כִּי שִׁמֵן מִשַּׁחַת יְהוָה עֲלֵיכֶם**. Charakteristisch ist Nu. 3, 3: es ist Ehrentitel der Priester „Gesalbte“ zu sein. In Ex. 28, 41 u. 40, 15 ist die Sprengung ganz geschwunden, die Salbung ist an ihre Stelle getreten, ja sie erscheint als die Weihe **κατ' ἐξοχήν**, neben der alle anderen Akte verschwinden (vgl. Ex. 40, 15 mit Ex. 29, 9).

Ferner bringen die Nachträge noch über Pg hinausgehend die Salbung der heiligen Geräte, überall als ein **קֹדֶשׁ** aufgefasst. Dabei haben Ex. 30, 25 ff. 40, 9—11 und Lev. 8, 10—12. Die Einteilung in 3 Gruppen: Stiftshütte, Altar, Becken und je die zugehörigen Geräte, doch mit der Verschiedenheit, dass Ex. 30 das erste Glied weiter ausführt und Lev. 8 einen Zusatz hat. In Nu. 7, 1 fehlt das Becken. Ex. 29, 36. Nu. 7, 10. 84. 88 sprechen nur vom Altar. Dass man es wenigstens bei der ganz allgemeinen Forderung mit einer Schematisierung zu thun hat, zeigt die Art, wie der Altar ganz verschiedenartig behandelt wird. Ex. 29, 36 verlangt an 7 Tagen je ein Rind als Chattatopfer zwecks kapper und chatte und jedesmal nachfolgende Salbung, um den Altar zu „heiligen“. Wahrscheinlich in Bezug auf diese Stelle spricht Lev. 8, 15 an einem ganz ungeeigneten Ort — allerdings auch bei Gelegenheit eines Chattatopfers — von **חֹטֵא**, **קֹדֶשׁ** und **כֹּפֶר** des Altars. Ex. 40, 10 kennt anscheinend[†] nur eine Salbung desselben, auch Ex. 30, 28

[†] Allerdings könnte das Streben nach Kürze den Verfasser das **חֹטֵא** und **כֹּפֶר** übergehen lassen, aber vv. 12 ff. erzählt er auch genauer.

spricht nur davon. Lev. 8, 11 nennt noch siebenmalige Sprengung mit Öl vor der Salbung, wohl in Anlehnung an den Brauch des Versöhnungstages Lev. 16, 19.

V.

Versuch einer Geschichte der Salbung und ihrer Auffassung im Volksbewusstsein.

Die kultischen Bräuche wie das ganze komplizierte Gebilde der altisraelitischen Religion überhaupt lassen sich begreifen als geworden aus einer Verschmelzung dreier Faktoren. Diese sind die vorjahwistische Wüstenreligion, der vorisraelitische Kultus Kanaans und der Jahweglaube. Bei dieser Mischung war der letztere die starke, organisierende Kraft, welche Bildungselemente aus jenen beiden anderen Religionen sich unterwarf und aneignete. Die Salbung stammt aus kanaanäischem Brauche, nicht aus der Wüstenreligion. Denn Öl hat zur Voraussetzung das Kulturland, und nichts im A. T. verrät, dass jemals Fett — das entsprechende Material, das dem Nomaden zur Verfügung steht — bei den Weiheriten zur Anwendung gekommen ist.

Dieser Schluss wird in seinem positiven Teil — Herkunft der Salbung aus Kanaan — für die zwei entscheidenden Anwendungen der Salbung durch Ölguss von ausserhebräischen Nachrichten bestätigt.

1. Einmal für die Salbung der Massebe. Diese wurde sicherlich schon in vorköniglicher Zeit geübt, wenn auch unsere Nachrichten davon Gen. 28, 10—12. 17 ff. und 31, 13 wahrscheinlich aus dem Elohisten sind und speziell wieder die betreffende Schicht darin junge Züge aufweist. Das Wohnen Jahwes im Himmel, die Auffassung der Kultstätte

als eines Thores des Himmels (28, 17), durch das Engel Gottes hinauf- und herabsteigen: das sind in Israel relativ junge Gedanken.¹ Aber daneben hört man noch einen fast verklungenen Ton alten Denkens aus den Worten אֵין אֱלֹהִים וְזֶה כִּי אִם-בֵּית אֱלֹהִים; von dem jungen Geschlecht wohl auf die Kultstätte gedeutet, galt dieser Ausruf ursprünglich dem Steine selbst. Und diese Auffassung des heil. Steines und der Brauch, ihn zu salben (מִשַׁח Gen. 31, 13), reichen weit über die königliche Zeit hinauf. Dass man in der That in dem Steine das Haus, die Hülle, den Körper des Gottes sah — wie ja auch der menschliche Körper das Haus der Seele ist —, das zeigt noch deutlich die Art, wie Jakob den Stein behandelt. Die kultischen Bräuche halten sich ja stets länger als ihre Deutungen und lassen leicht Rückschlüsse zu. Der Stein ist konisch oder walzenförmig, Jakob stellt ihn auf eine seiner Grundflächen auf, so dass der Stein einen „Kopf“ zeigt. Auf ihn giesst Jakob das Öl. Freilich heisst ראש auch Spitze, aber das ist eben charakteristisch, dass das Öl genau wie bei der Salbung des Hohenpriesters und des Königs auf den Kopf, so hier auf die Spitze des stehenden Steines gegossen wird, nicht auf die Breitseite des liegenden, ganz so wie der Name מַצְבֵּה es vermuten lässt.

Die Salbung der Massebe ist demnach ursprünglich ein Opfer an den in dem Steine hausenden El. Wie dieses „Opfer“ aber gemeint sei, darüber bedarf es einer Aus-

¹ B. Stade, Z. f. at. W. 1895. S. 163: „Gen. 28, 12 handelt es sich, wie die Engel im Plural zeigen, günstigen Falles um eine jüngere Schicht in E, wenn nicht um eine die Darstellung von J und E verknüpfende redigierende Hand.“ Die Engel finden sich noch an der gewöhnlich E zugeschriebenen Stelle Gen. 32, 2 מַלְאכֵי אֱלֹהִים in Mahanaim, und an sie ist wohl auch gedacht, wenn in Jos. 5, 13—15 (gewöhnlich als JE bezeichnet) der שַׂר צְבָא יְהוָה erscheint.

Zeitschrift f. d. ältest. Wiss. Jahrg. 18. I. 1898.

führung, seitdem J. Wellhausen¹ und W. R. Smith² die fast allgemein angenommene Auffassung des Opfers als einer Gabe, meist Speisegabe, an die Gottheit zu erschüttern versucht haben. Sie geben zu, dass diese Auffassung allerdings einer gewissen Phase der Entwicklung angehöre, setzen aber vor diese eine Urzeit, in der man das Opfer als Blutbund mit der Gottheit verstanden habe. Das Öl-opfer leitet dann W. R. Smith durch eine Hilfskonstruktion aus dem Blutopfer ab: Er schreibt (S. 383 f.): „Now we have seen in speaking of the use of unguents in Semitic religion, that this particular medium has in some way an equivalent value to blood, for which it may be substituted in the covenant ceremony, and also in the ceremony of bedaubing the sacred stone as an act of homage. If, now, we remember that the oldest unguents are animal fats, and that vegetable oil was unknown to the Semitic nomads, we are plainly led to the conclusion that onction is primarily an application of the sacrificial fat, with its living virtues to the persons of the worshippers.“ Die unumgängliche Voraussetzung dieser Theorie ist, dass auch der Opfernde sich mit dem Fett oder Öl bestreicht; denn erst dadurch geht das heilige Contagium von der Gottheit auf ihn über.

Dass es falsch ist, das Ölgussopfer bei der Massebe so zu erklären, zeigt sich schon daran, dass eben diese Voraussetzung fehlt: nirgends benetzt der Opfernde mit dem Öle sich selbst, stets wird nur die Massebe begossen. Ferner ist nirgends im A. T. eine Spur davon zu bemerken, dass man Fett auf die Masseben gestrichen habe. Auch in der griechisch-römischen Kulturwelt heissen dieselben wohl „fett-

¹ J. Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten III*, *Reste arab. Heidentums* 1887. S. 123 u. 21897. S. 125 ff. 117 und *Prolegomena* 4 1895 S. 63.

² W. R. Smith, *Lectures on the Religion of the Semites I*. London. New ed. 1894. Bes. Lect. IX.

glänzende“ Steine (λιπαροί), aber wo dieses Fett genannt ist, ist es Öl vom Ölbaume.¹ Ja das Öl ist so fest mit diesen Steinen verbunden, dass Wellhausen² schreiben kann: „Wein und Öl sind unarabisch. Gleichwohl werden „Ölsteine“ zu Medina erwähnt, ebenso Weinspenden.“ In diesem speziellen Punkte also führt jene neue Opfertheorie vom rechten Weg ab.

Ist nun auch hier nicht der Ort, diese Auffassung des Opfers im allgemeinen zu prüfen, so sind doch einige Bemerkungen über sie nötig, um die richtige Deutung der Massebensalbung zu begründen. Im A. T. findet sich jene Auffassung vom Opfer nicht — oder nicht mehr (?). Das Opfer ist hier im letzten Grunde nach alter Anschauung (später treten noch andere Motive hinzu) Speisegabe an Gott. Denn es besteht gleichzeitig aus Speise und Trank, und die Speise wieder ist Fett (Fleisch) und Brot (Mehl) ja in alter Zeit wird das Fleisch für die Gottheit gekocht (vgl. Ri. 6, 19. 20. 1 Sa. 2, 12 ff.).³ Nach dieser Analogie wird man im alten Israel auch die Massebensalbung aufzufassen haben, entweder analog dem Ölopfere auf Kuchen als Speisung der Gottheit oder besser als Salbung des in dem Steine wohnenden Gottes. Für das letztere spricht nämlich das „Aufgiessen auf den Kopf“, weil auch beim kosmetischen Salben der Kopf als die Hauptstelle, wo man sich salbte, angegeben wird (vgl. S. 19). Man will, indem man den Körper des Geistes erquickt, diesem selbst einen Genuss bereiten. Ursprünglich will man wohl dem gestorbenen Menschen dieselbe Wohlthat bieten und genau in derselben

¹ Vgl. de Wette, Hebräische Archäologie 3 1842. S. 245 mit interessanten Beispielen.

² Skizzen und Vorarbeiten III². S. 114.

³ 1 Sa. 14, 32—35 (vgl. Wellhausen, Sk. u. V. III² 1897. S. 116) ist ein Ausnahmefall, wird auch als solcher erzählt und kann daher auch eine ganz spontane Reduktion des Ritus sein.

Weise, wie er sie sich im Leben selbst hat verschaffen können.

Natürlich haben die Verfasser der Stellen im A. T., die von der Massebe handeln, insbesondere der von Gen. 28, keine Vorstellung mehr von der ursprünglichen Beziehung des Opfers auf den Stein und des Steins auf Jahwe (oder Baal), resp. den El des Ortes. Man opfert an den Masseben Jahwe für irgend eine grosse Wohlthat, die er bei diesem Steine den Vätern erwiesen hat, und bittet um ähnliche Güter.

Dass wir in diesem Stück des israelitischen Kultus eine Entlehnung aus Kanaans Religion zu sehen haben, dafür spricht in unserm speziellen Fall schon der Ort, an dem der Stein steht. Bethel ist eine Kultstätte, welche die Einwandernden von den Bewohnern des Landes — wohl schon mit ihrem heiligen Stein und zum Teil auch der heiligen Sage — übernommen haben. Im allgemeinen aber wird die Herübernahme der Massebe aus kanaanäischem Kult dadurch bewiesen, dass „heilige Steine die gewöhnlichen Symbole phönizischer Götter“¹ sind.²

2. Der zweite Ritus, für den sich die Herübernahme aus kanaanäischem Brauch nachweisen lässt, ist die Salbung der Könige. Das durfte man schon früher nach der ganzen Art vermuten, mit der unsre Quellen bei Gelegenheit der Errichtung des Königtums in Israel die Salbung als etwas Selbstverständliches erzählen.³ Jetzt aber besitzen wir auch

¹ F. C. Movers, Die Phönicië, Bonn 1841—56 II. 2. S. 91 vgl. I, S. 673.

² Dass es nach I Kö. I. vermutlich bei der Lade Jahwes (und am Stein in der Lade?) zur Zeit Davids Ölruten gegeben hat, braucht damit nicht in Widerspruch zu stehen.

³ Es wäre daher an sich möglich, dass man schon in vorköniglicher Zeit eben von der Gewohnheit der Nachbarn aus auch in Israel von der Königssalbung als etwas ganz Bekanntem geredet hätte. Von da würde sich also kein Bedenken gegen die Echtheit der Fabel Jotams

auf einer der in el-Amarna gefundenen Thontafeln¹ den Beweis dafür. Dort heisst es (No. 37): An die Sonne, den König, meinen Herrn, den König von Ägypten: Ramman-nirari, dein Diener. Zu Füssen meines Herrn falle ich. Siehe, als Manaḥbi(r)ia, König von Ägypten, mein Vater, meinen Grossvater in Nuḥašši als König einsetzte und Öl auf sein Haupt goss, (u šamnû a-na kaḫḫadi-šu iš-ku-un-šu) u. s. w.²

Der Ritus ist also ganz derselbe wie nachher in Israel, auch hier Ausgiessen auf den Kopf, auch hier Öl; freilich erfahren wir nicht, ob geweihtes Öl gebraucht wurde und wer die Salbung vollzog. Der Wortlaut verlangt nicht, dass der Pharaο selbst es that.³

Insofern als hier von der Salbung eines Vasallenfürsten durch seinen Oberherrn die Rede ist, haben wir im A. T. keine ganz genaue Parallele.⁴ Am nächsten würde jenem Vorgang die Salbung der שמריהם stehen, welche in Israel

Ri. 9, 8—15 ergeben, womit dieselbe jedoch keineswegs behauptet sein soll.

¹ Keilinschriftliche Bibliothek V. H. Winckler, die Thontafeln von Tell-el-Amarna 1896. S. 99 u. XVII

² Nicht so deutlich ist eine andere Stelle (No. 141. S. 260 f.): „An . . . Ara . . . Der Fürst von Kumudi . . . „Und es geruhe der König, mein Herr, dass man (oder er? oder ich? u li-ba-lu šamnu) Öl bringe . . . Siehe, meinen Sohn habe ich geschickt nach dem Lande des Königs, meines Herrn, und er möge bringen das Öl des Königs, meines Herrn.“ Winckler zitiert hierzu Hos. 12, 2, וברית עם-אשור יכרתו ושמן למערים יובל, allein es ist an dieser Stelle zweifelhaft, ob man Öl nach Ägypten bringt, um es dort weihen zu lassen für die Salbung des Vasallenkönigs, oder ob es einfach Tribut ist. Das letztere ist sogar wahrscheinlicher. Anders auf der Tafel No. 141; es heisst da charakteristisch „das Öl des Königs, meines Herrn“, hier liegt die erstere Möglichkeit näher, freilich ist die zweite nach der Sprache orientalischer Höfe durch den Ausdruck nicht ausgeschlossen.

³ Übrigens haben Königssalbung auch die Babylonier, vgl. Movers a. a. O. II. 3. S. 103.

⁴ Vgl. S. 5.

— und doch wohl in ruhigen Zeiten vom König — geübt worden zu sein scheint. Wir haben für sie nämlich nur zwei Stellen im A. T., an denen sie einst wohl gestanden hat. Wellhausen¹ hat sie gefunden. In Hos. 8, 10 lasen LXX noch *וחרלו מעט ממשח מלך ושרים*, einen Text, der jedenfalls dem hebräischen vorzuziehen ist. Übrigens sind die Zeilen vorher und nachher so verderbt, dass irgend welche Sicherheit für die Lesart nicht vorhanden ist. Ähnlich steht es 7, 3, wo zwar die LXX schon dieselbe Stellung der Buchstaben zeigen wie M. T. (*ישמחו* εὐφραναν), wo aber die Konjekturen Wellhausens mehr Stützen im Kontext findet (vgl. 7, 1. 7). Für die Verschreibung braucht man nicht mit Wellhausen einen dogmatischen Grund zu suchen; sie liegt nahe genug, zumal man nicht gewohnt war, *מלך ושרים* hinter *משח* zu finden. Wellhausens Korrektur der Stellen ist durchaus einleuchtend; die Schwierigkeit, dass die Salbung der Sarim auf das Volk zurückgeführt wird, findet in den Zeitverhältnissen — man lebte in der Revolution — ihre Erklärung. Allerdings weiteres lässt sich aus den Stellen nicht lernen.

Die Aufgabe, den ursprünglichen Sinn der Königssalbung zu ermitteln, gehört nach dem Vorausgehenden nicht in den Rahmen dieser Arbeit. Wahrscheinlich aber wurde sie nie viel anders gedeutet als im alten Israel, dessen Auffassung des Ritus oben darzulegen versucht wurde. Indem der Priester am heiligen Ort geweihtes Öl dem König aufs Haupt giesst, überträgt er Heiligkeits-, „Stoff“ und Charakter auf ihn und lässt ihn teilnehmen an Jahwes übermächtigem Leben.

Mit diesem Gedankenkreis hat sich im Laufe der Zeit ein anderer verschmolzen, der die Auffassung der Salbung zum Teil umgestaltet. Diese zweite Betrachtungsweise erklärt

¹ Skizzen u. V. V., die kleinen Propheten übersetzt mit. Noten. Berlin 1892, z. d. St.

sich aus der Art, wie Israels Königtum historisch entstanden ist. Saul erwuchs sein Beruf im Enthusiasmus. „Da sprang der Geist Gottes auf Saul, als er dies hörte, und er loderte vor Zorn. Er ergriff das Paar Ochsen, zerstückte sie und sandte die Stücke in das ganze Gebiet Israels“ — so schildert der alte Erzähler 1 Sa. 11, 6. Dass Jahwes Geist die Heldenthaten wirkt, ist allgemeiner Glaube¹ (Ri. 13, 25. 14, 6. 19. 15, 14), dass er auch das Königtum hervorgebracht, die Thaten des Königs und des Volks in jener gewaltigen Zeit des Aufschwungs bewirkt habe, war für den Israeliten ein notwendiger Schluss. So erzählt denn auch schon 1 Sa. 10, 9, als Saul von Samuel ging, da gab ihm Gott ein anderes Herz.² Der Geistbegabung Sauls ist noch öfters gedacht (1 Sa. 11, 6. 16, 14), und auf sie ist auch dieser Ausdruck zu beziehen. Aber deutlich zeigt sich in 1 Sa. 10, 1, dass man noch nicht daran denkt, die — als etwas Selbstverständliches übernommene — Salbung mit dem Geistbesitz, der hier so plötzlich befreiend in die Geschichte eingriff, in einen ursächlichen Zusammenhang zu bringen. Das Amt ist hier noch ganz in ursprünglicher Weise die Folge des Geistbesitzes, weil der Geistes that.

Später wird das anders, die Gedankenkreise vereinigen sich. Es liegt so nahe, das in der Salbung übertragene Contagium, welches den König heiligt, zu Jahwe in geheimnisvoller Beziehung bringt, gleichzusetzen mit dem Geist,

¹ Vgl. R. Smend, Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte, Freiburg-Leipzig 1893. S. 62.

² Das in 10, 6 vorausgesagte und in 10, 10 geschilderte Überspringen des Geistes auf Saul ist damit nicht zu verwechseln, obwohl schon der Schriftsteller selbst (oder ist es ein ausgleichender Glossator?) mit den Worten: וְנִהַפְכֶת לְאִישׁ אֲחֵרִי, falls sie wirklich gemeint sein sollen wie 10, 9, die beiden Dinge durcheinander geworfen hat. Dieser Anfall prophetischer Ekstase ist lediglich ein אִתּוֹ 10, 1 LXX 10, 7, daher obwohl ein ganz ähnlicher Vorgang wie 11, 6 doch nicht dasselbe.

der den Gottesmann erfüllt. So entsteht nach und nach fast mit Notwendigkeit der Gedanke, dass die Salbung Geistbegabung vermittele. Die Geschichte von der Salbung Davids 1 Sa. 16 belegt das. Obwohl sie deutlich nach 1 Sa. 10 gebildet ist, heisst es hier 16, 13: וַיִּמָּשַׁח אֹתוֹ בְּקֶרֶב אֶחָיו וַתִּצְלַח רוּחַ יְהוָה אֶל- (על besser) דָּוִד מֵהַיּוֹם הַהוּא וּמֵעַלָּה.

Dieselbe Anschauung von der Wirkung der Salbung findet sich bei einem Überarbeiter des Zacharja, der zwischen Zach. 4, 6 וַיֵּעַן וַיֹּאמֶר אֵלַי לֵאמֹר 4, 10 וְשָׁבַעְתָּה אֵלֶיךָ u. s. w. das Stück eingeschoben hat, welches ausdrückt: „Durch die göttliche Geistesmacht soll Zerubabel über alle Hindernisse siegen.“ Er stellte es dahin, weil er an den Geist erinnert wurde durch die Erwähnung der Salbung des Zerubabel, an die im Vorhergehenden gedacht ist. „Diese Macht ist (besser wird einst vgl. S. 64) durch Salbung auf ihn übertragen.“ Dieser Zwischengedanke, den Smend¹ richtig konstatiert hat, ist nicht Eigentum des Zacharja, wie Smend will; denn 6^b—10^a enthalten ihn nicht und haben obwohl von Zacharja stammend mit ihrer Umgebung nichts zu thun;² er gehört also allein dem Überarbeiter an, den er bei der Anordnung der Verse leitete.³

¹ Alt. Religionsgesch. 343 Anm.

² Wellhausen, Skizzen u. V. V. z. d. St. Damit ist aber auch Smends Deutung der Ölbäume nicht mehr festzuhalten; abgesehen von dem Grunde, den Gunkel (vgl. S. 64) anführt.

³ Später verschmolz Salbung und Geistesübertragung immer inniger. Es ist hier nicht der Ort, die Gründe davon zu untersuchen, welche vielleicht mit dem Hinweis auf die Denkgewohnheit unter dem Zwang der Tradition noch nicht erschöpft sind. Es genügt, einige Thatsachen hervorzuheben. Dass der Messias als Träger des Geistes betrachtet wurde, war oben (S. 16) konstatiert. Der Gesalbte war „mit dem hl. Geiste“ gesalbt. Das N. T. gebraucht das Wort $\chi\rho\iota\sigma\mu\varsigma$ gar nicht mehr anders als von der Geistesübertragung. In 2 Cor. 1, 21, wo Paulus zugleich an den Christus und an das Pneu μ a denkt, macht er den Übergang mit $\chi\rho\iota\sigma\mu\varsigma$; augenscheinlich fühlt er in dem „Gesalbten“ das „mit dem Geist“ unmittelbar mit. Es ist zu beachten, dass auch hier (vgl.

3. Hatte sich einmal die Ansicht eingebürgert, dass Geistesempfang eine Folge der Salbung sei, so konnte nun leicht im Bilde von der Salbung anderer geistbegabter Personen geredet werden. Wir begegnen daher in zwei jüngeren Stellen einer Salbung der Propheten, von der doch sonst alle Quellen schweigen. Eine ausdrückliche Konstatierung der Wirkung der Salbung bietet Jes. 61, 1:

רוח אדני אלהים עלי
יען משח יהוה אתי,

die zweite Stelle ist 1 Kö. 19, 16, der Befehl Gottes an Elia: und den Elisa . . . salbe לנביא תחתך. Diese Stelle beweist, dass die Prophetenlegende nicht alt sein kann; sie stellt sich die Propheten deutlich nach Art der königlichen Dynastien succedierend vor, wie denn auch die Salbung Elisass mit der Hasaels und Jehus (1 Kö. 19, 15) in einem Atem befohlen wird. Das ist ebenso charakteristisch wie der zusammengezogene Satz in der Chronik (I 29, 22), der die Salbung Salomos und Sadoks mit einander verbindet.

Die Berufung Elisass erfolgt nachher in einer anderen Weise als in 1 Kö. 19, 16 befohlen. Elia wirft (19, 19) seinen Mantel auf ihn; das aber besagt, dass er ihm von seinem „Geiste“ mitteilt. Deutlich spricht das zwar erst die aus anderer Quelle stammende Elisalegende aus (2 Kö. 2, 9. 14. 15, zu dem Gedanken vgl. noch Mt. 9, 20 u. ä.), aber es lässt sich auch in der Eliageschichte keine andere Vermittelung von Befehl und Ausführung (19, 16 und 19, 19) finden. Der Verfasser mindestens von Vers 19 muss also

S. 16) die Salbung der Gläubigen mit Geist nicht auf Christus sondern auf Gott zurückgeführt wird. Act. 4, 27 Ἰησοῦν ὃν ἔχρισας wird nach Act. 10, 38 als Ergänzung πνεύματι ἁγίῳ καὶ δυνάμει verlangen (Lc. 4, 18 ist Citat Jes. 61, 1 und Hebr. 1, 9 = ψ 45, 7. 8). So ist das χρίσμα 1 Joh. 2, 20. 27 nichts anders als die Spendung des hl. Geistes an die Jünger. Auch hier ist unter ὁ ἅγιος und αὐτός der Vater zu verstehen, nicht der Sohn.

Salbung als Geistübertragung gedacht haben. Da aber wahrscheinlich beide Verse von derselben Hand¹ stammen, so ist anzunehmen, dass schon in 1 Kö. 19, 16 die Salbung als Geistesmitteilung gemeint war.

Die beiden Stellen bestätigen also unseren Schluss, dass man von der Salbung der Propheten im Bilde und nur deshalb rede, weil sie den Geist Jahwes besitzen. Wir finden also hier eine Anschauung von der Salbung, die erst eine Weiterbildung ihres ursprünglichen Sinnes ist.

4. Zum letzten Male hat ein Israelit seinen eignen König den Gesalbten Jahwes genannt, als der Verfasser der Klagelieder den Vers 4, 20 schrieb. In Zach. 4, 14 ist zwar בן יצחק sicher soviel wie Gesalbter; aber Zerubabel heisst nur deshalb so, weil er König des Zukunftsreiches sein wird.²

Eine letzte Umwandlung der Auffassung der Königsalbung trat in nachexilischer Zeit ein. Man gewöhnte sich, dieselbe von der Priestersalbung abzuleiten und sie daher als die Weihe des Königs zum Priester zu betrachten. So ist es nämlich zu verstehen, dass man im Judentum in auffallender Weise betont, die Könige seien gesalbt mit heiligem Öl. Wir mussten das zwar auch für das alte Israel erschliessen, aber nie wurde etwa wie in ψ 89, 21 mit Emphase gesagt: „Ich habe dich gesalbt mit meinem heiligen

¹ Trotz der „zwischen 19, 18 und 19 klaffenden Lücke“ (Stade) ist dies die gewöhnl. Annahme, vgl. Wellhausen, Comp. S. 283. Stade, G. V. J. I, S. 522.

² So Wellhausen (z. d. St.). Wenn S mend sich für seine Deutung (Zerubabel heisse so, weil er als weltliches Oberhaupt der Gemeinde gesalbt gewesen sei) S. 343 Anm. auf S. 69 beruft, so ist zu entgegnen, dass Zerubabel weder König noch jüdischer מָשַׁח, sondern höchstens persischer מָשַׁח war (vgl. übrigens Stade G. V. J. II, S. 101 מָשַׁח u. Wellhausen, Israel. u. jüd. G. S. 120 Anm. 1). Ob er jedoch dazu gesalbt war, und ob diese persische Salbung den Zach. zu dieser Äusserung veranlasst hätte, ist mehr als fraglich. Eine Salbung durch seine jüdischen Landsleute aber wäre eine Aufstandserklärung gewesen.

Öl.“ Und dies „Salböl Gottes“ ψ 151, 4 LXX ist trotz Ex. 30, 32 nichts anderes als jener שמן המשחה, welcher die Priester heiligt. Auch Josephus betont, dass heiliges Öl dem Saul (Ant. VI 4, 2), dem David (VI 8, 1) und dem Salomo (VII 14, 5) die Würde verliehen habe. Wir stehen in der Zeit, wo man das Grosse nur im kultisch Heiligen sah, wo aus dem Volk die Kirche geworden war. Von da ab geht diese Auffassung der Königssalbung durch die Traditionskette der Rabbinen¹ hindurch und noch moderne Forscher sind von ihr berührt.²

5. Wenden wir uns nun der Geschichte der Priester-salbung zu, so stossen wir hier zunächst auf die negative Thatsache, dass unsere vorexilischen Quellen von einer solchen nichts wissen. Dass dies nicht auf einem Zufall der Überlieferung beruht, sondern der Geschichte entspricht, werden die folgenden Ausführungen darzuthun suchen. Es ist danach richtig, die Priestersalbung hinter die Königs-salbung zu stellen; denn man fing erst dann an, jene zu üben, als es diese nicht mehr gab.

¹ Doch haben sie auch die Deutung der Salbung als Übertragung des hl. Geistes, so Abarbanel siehe J. G. Carpov, Apparatus historico-criticus 1748. B. S. 56.

² Nach mündlicher Mitteilung hat Stade diese Nuance seiner Auffassung der Salbung, die er in G. V. J. I, S. 413 vertreten hatte, inzwischen aufgegeben. Seiner früheren Auffassung hatten sich angeschlossen Benzinger (Arch. S. 307) und Nowack (Lehrbuch der hebräischen Archäologie. Freibg-Leipzig 1894. II, S. 310 doch mit Einschlebung eines „und wesentlich“, was heisst das?). Im Folgenden der Beweis, dass diese Deutung den alten Sinn des Ritus nicht trifft. — Viel weiter ab liegt aber die theokratische Auffassung der Salbung, wie sie Dillmann zu Jes. 45, 1 entwickelt: der König soll sein „der von Gott geweihte und eingesetzte Stellvertreter Gottes.“ Ähnlich R. Smend (At. Relgsgesch. S. 68): es „offenbart sich in der Herrlichkeit des menschlichen Königs die des göttlichen, er repräsentiert Jahves Herrschaft in Israel. Darum heisst der König der Gesalbte Jahves.“ Seine sofort folgenden Ausführungen nach W. R. Smith widerlegen diesen Satz selbst.

a) Wir haben noch, allerdings wenige und zerstreute, Nachrichten, aus denen wir uns ein Bild von der Priesterweihe im alten Israel mit einiger Wahrscheinlichkeit zusammensetzen können. Bei der Einführung der Priester in ihr Amt fand ein ללא יד statt, so erzählt Ri 17, 5. 12 und 1 Kö. 13, 33, und zwar ist es der Besitzer, der Herr des Heiligtums, der dem Priester „die Hand füllt.“ Auch im P war die Handfüllung ein Teil der Priesterweihe; es fragt sich aber, ob der symbolische Sinn, den er in der Handlung findet (vgl. S. 42), auch die altisraelitische Auffassung der Sache ist. Wellhausen¹ hat das bestritten; er deutet den Ausdruck als eine (erstmalige) Besoldung des Priesters durch den Besitzer des Gottesbildes. Dafür spricht, dass einmal anscheinend synonym dazu השפיר steht: vgl. Ri. 17, 5 mit 18, 4. Aber vieles spricht dagegen. Micha füllt auch seinem Sohne die Hand 17, 5. Ferner findet sich die Redensart nie für die Besoldung anderer Beamten oder Lohnarbeiter.² Ausserdem haben wir nach der eigenen Zusammenstellung Wellhausens³ gar keine Kunde davon, dass den Priestern ausser den Opfergefällen irgend eine Bezahlung gegeben wurde. Ja die Frage der Daniten an den Leviten des Micha Ri. 18, 19 hat eben nur dann einen guten Sinn, wenn sie besagen soll: es ist besser für dich, ein Stammespriester zu sein, weil dann die Opfergefälle sich häufiger einstellen. Sie lässt also andere Gaben als in der Regel ausgeschlossen und Besoldung (wie Ri. 17, 10, wo der Levit jährlich $\text{עֲשֶׂרֶת כֶּסֶף וְעֶרְךָ בְּגָדִים}$ und seine Nahrung erhält) als den Ausnahmefall bei einem Hausheiligtum erscheinen.

¹ Prolegomena 4 1895 S. 127. 149 f. Nach ihm Benzinger, Arch. S. 407.

² Wellhausen a. a. O. S. 129 meint, der Priester habe „vielleicht das einzige bezahlte Amt“ gehabt. Später doch sicherlich nicht, und trotzdem wird ללא יד nie anderwärts gebraucht.

³ A. a. O. S. 150 ff.

Schliesslich ist von Wichtigkeit, dass die Formel nur in einer Übertragung vorkommt, nämlich auf den Altar Ez. 43, 26 und Nu. 7, 88 LXX. Sonst findet sie sich nicht; man kann also nicht sagen, sie habe die ganz abgeblasste Bedeutung „einweihen“ angenommen, denn auf den Altar passt sie vorzüglich, da dessen erstes Weiheopfer ganz parallel ist dem Handfüllen der Priester. Man hat mithin allen Grund, die Auffassung des P hier für die alte zu halten. Das Handfüllen ist der feierliche Akt der Übergabe des ersten Opfers in die Hände des neuen Priesters und dessen erste Opferhandlung selbst, beides ein Symbol seiner ferneren Thätigkeit.¹ — Auch von hier aus ergibt sich also, dass ein Opfertier bei der Priesterweihe gebraucht wurde. Darauf hatte uns auch schon der als feste Formel auftretende Name אֵיל הַמִּלֵּאִים im P geführt.

Ebenso scheint der P einen älteren Brauch nur ausgestaltet zu haben, wenn er die feierliche Einkleidung der Priester als einen Teil der Weiheceremonie erzählt. Auch früher wird der ins Amt Eintretende mit dem Ephod, dem heiligen Amtskleid, am Tage seiner Einführung bekleidet worden sein. Das ist zu vermuten aus der Betonung des Ephod in 1 Sa. 2, 18 (wo ja allerdings Samuel noch מִשְׂרָת ist; er ist eben als Heros eine Ausnahme). Deutlicher spricht 1 Sa. 22, 18. Hier wird der Frevel des Priester-mordes, den der Edomiter Doeg verübt, dadurch in seiner Abscheulichkeit charakterisiert, dass der Erzähler die Worte anfügt: וַיִּמָּת בַּיּוֹם הַהוּא שְׁמֹנִים וְחֲמִשָּׁה אִישׁ נִשָּׂא אֶפֶוד בַּד. Ganz parallel heisst es nachher יהוה את כהני יהוה (21. ebenso 17). Wäre Doeg ein Königsmörder gewesen, so hätte es ge-heissen, er habe seine Hand an den Gesalbten des Herrn

¹ Eine andre schon bei Nowack, Arch. II, S. 123 abgewiesene Deutung steht zwischen Wellhausen und dem P.

gelegt (2 Sa. 1, 16). Was aber Charakteristikum eines Amtsträgers sein soll, das giebt man ihm am Tag der Weihe.

Wenn nun bei den Priestern in 1 Sa. 22, 17—21 diese Ausdrücke gewählt worden sind, um die That ihrer Ermordung zu qualifizieren, so darf man aus der Stelle entnehmen, dass man sie damals nicht als „Gesalbte Jahwes“ bezeichnen konnte. Sonst wäre doch wohl, wie im analogen Fall des Königsmordes geschehen (2 Sa. 1, 14. 16. 1 Sa. 24. 26), dieser markanteste Ausdruck gebraucht worden. Dan. 9, 25 f. zeigt, dass man in der That später so sprach.¹ Dies argumentum e silentio findet in der folgenden Geschichte durchaus seine Bestätigung.

Die Stelle 1 Sa. 22, 17—21 führt uns aber vielleicht noch weiter. Wird die Heiligkeit der Priester, die uns hier mit einem so starken Accent entgegentritt, nicht auch in irgend einem spezifisch heiligenden Ritus ihren Grund gehabt haben? Wenn nun bei den zwei besprochenen Weiheceremonien P nur ältere Bräuche ausgestaltet hat, liegt es da nicht nahe anzunehmen, dass auch die in Ex. 29, 20f. geforderte Bestreichung mit Blut und Besprengung mit Blut und Öl, die das eigentliche שמן der Priester bewirkte, irgendwie ein Analogon im alten Kultus gehabt habe? Nachrichten allerdings, die diese Vermutung direkt bestätigen, haben wir nicht mehr (vgl. S. 46).

Was von dem Ritus des P noch übrig bleibt, ist die Waschung, für die wir auch keinen Beleg in alter Zeit haben. Vielleicht hilft hier ein Vergleich mit der Levitenweihe weiter. Sie bietet folgende Analogieen zur Priester salbung (Nu. 8):

1. das Waschen der Priester — die שמית הטהרת der Leviten,

¹ Man wird diese Stelle doch wohl besser auf einen Hohenpriester deuten als auf einen König (Cyrus, Hitzig).

2. das Neueinkleiden der Priester — das Kleiderwaschen der Leviten,

3. die עֹלָה und חֲטָאת — חֲטָאת und עֹלָה.

Die Leviten haben demnach mehr das Abscheeren der Haare, die Priester מִלֵּא יָד mit dem מִלֵּא יָד, die Handlung, die ihnen ihr Opferrecht giebt (Besoldung haben die Leviten auch), und die Blut- und Ölriten, die ihnen positiv heiligen Charakter verleihen (קִדְּשׁ). Die Leviten machen dagegen nur eine negative Heiligung durch: ihr profaner Zustand wird beseitigt. Es bestätigt sich durch diesen Vergleich, was wir nach der Geschichte des Priestertums vermuten müssen: die Levitenreinigung ist eine Reduktion der Priesterweihe. Auch die Besprengung mit Sühnwasser scheint ein Ersatz für das Besprengen mit Blut und Öl zu sein, sie wurde dann wohl, als טָהַר gedeutet, an Stelle des Badens eingesetzt. Diese Entwicklung wird schon vor dem P eingetreten sein. So dürfen wir annehmen, dass ein Reinigungsakt mit Wasser auch schon vorher zur Priesterweihe gehört hat.

Freilich ist bei allen diesen Riten zu berücksichtigen, dass wir eine grössere Ceremonie nur für grosse Heiligtümer vorauszusetzen haben, und dass solche Bräuche lokal sehr verschieden gewesen sein können. Die verwendeten Nachrichten passen auf die Verhältnisse von Nob, Silo und Jerusalem; vom Hausheiligtum des Micha erfahren wir nur, dass dort ein מִלֵּא יָד stattfand. Vielleicht hat man sich auch sonst damit begnügt; vielleicht gab es auch noch Riten, von denen wir keine Kunde mehr haben.

b) Die älteste Nachricht von der Salbung eines Priesters und zwar des Hohenpriesters ist Zach. 4, 14. Josua, der erste Hohepriester¹, ist auch der erste gesalbte

¹ Vgl. Stade, G. V. J. II, S. 101 ff.

Priester überhaupt. Und wenn bei Zerubabel nur an eine bildliche Anwendung des Namens בן יִדְרָה zu denken war, so müssen wir hier weitergehen und vermuten, dass Josua bei der Übernahme der Hohenpriesterwürde an sich die Salbung vollziehen liess.¹ Da er nach irgend einem Symbol seiner Würde greifen musste, lag es ja so nahe, als Spitze der kultischen Gemeinde sich das Symbol von dem früheren weltlichen Oberhaupt derselben zu entlehnen. Man erbt mit der Ceremonie eine Tradition und Ideen, deren Macht nicht zu unterschätzen war. Zudem war man sich wohl nebenbei noch des alten Sinnes der Salbung bewusst und bewegte sich schon in den deuteronomistischen Gedankenbahnen, die in der Salbung etwas Geistliches fanden. Dies alles wird die Übernahme des Ritus veranlasst haben. Es ist daher wohl richtig, mit Wellhausen² zu sagen: „die Salbung zeichnet offenbar den Priesterkönig aus“, wenn auch der Ausdruck für die erste Zeit etwas ungenau ist. Denn die Gegenwart Zerubabels und die Hoffnungen, die sich an seine Person knüpften, müssen dem Gedanken eines Priesterkönigtums im Wege gestanden haben, ohne doch die Herübernahme eines auszeichnenden Ritus zu verhindern. Nach dem Wegfall Zerubabels und noch später drängten die Verhältnisse allerdings immer mehr in jene Bahn.³ Und wenn noch Zacharja (6, 11 emend.) dem Zerubabel die Krone als

¹ Die richtige Auffassung vor allem des Textes haben Wellhausen und Gunkel, der dazu den jetzigen Textbestand am besten erklärt (Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit, Göttingen 1895 S. 124—131). Es ist aber sehr fraglich, ob Gunkel mit seiner Erklärung der ausgefallenen Deutung der Ölbäume recht hat, sie sind ihm „die beiden gesalbten Geschlechter ... d. h. die Häuser Davids und Aharons.“ (S. 128) Können sich damals schon die Legenden des Pg gebildet haben? Hatte man gesalbte Hohepriester in der Theorie eher als in der Praxis?

² Compos. S. 143.

³ Wellhausen, Israel. u. jüd. Gesch. S. 149.

Zeichen weltlicher Herrschaft vorbehalten hatte, so ist im Kern des P der Hohepriester mit allen Zeichen königlicher Würde ausgestattet. Er „empfängt bei der Investitur die Salbung, trägt Purpur und Diadem und bestimmt den Zeit-anfang wie ein König“ (Wellhausen). Ja wir durften sogar aus der Stellung der Salbung in Ex. 29, 7 vermuten, dass der Verfasser von Pg noch das Bewusstsein davon gehabt hat, dass der Ritus ursprünglich eines der königlichen Vorrechte des Hohenpriesters sein sollte. So setzt denn auch der Spätere, welcher Zach. 6, 10 ff. verbessert hat, die Krone Zerubabels, die man schon vorher in zwei Kronen, wohl für beide bestimmt, verwandelt hatte, dem Josua aufs Haupt.

e) Einen neuen Zug bringt wieder ein Teil der Nachträge des P: das Priestertum überhaupt drängt sich zur Salbung. Wie natürlich! Und doch gehörte dazu, dass man jetzt anders über die Salbung dachte als damals, da der Hohepriester sie übernahm. Denn die Demokratisierung eines monarchischen Vorrechts ist ein Unding; kein gewöhnlicher Priester wollte den Purpur. Wir sahen (S. 47 f.), dass man die Salbung jetzt als eine und wohl besonders starke Form des מִשַׁח betrachtete, war doch der einzige Gesalbte der heiligste Mann des Volkes. Besaßen dazu, wie wir vermuten durften, bereits alle Priester einen Öl-Weiheritus, so lag der Schluss aus der grösseren Quantität auf die intensivere Wirkung für antikes Denken zumal nahe. Diese Auffassung der Salbung ist also nur eine Nuance ihrer uralten Bedeutung; es ist jetzt nicht mehr die heiligende Wirkung im allgemeinen, sondern ihre priesterweihende Kraft, die man schätzt.

In das Gesetzbuch haben die Priester ihre Forderung gebracht und zwar mit dem Nachdruck eines berechtigten und zu erkämpfenden Begehrens Ex. 40, 15. Ob dasselbe aber je erfüllt wurde, ist fraglich.

d) Denn dass Hohepriester gesalbt wurden in späterer Zeit, dürfen wir wohl aus der Chronik entnehmen, wenn sie neben die Salbung Salomos diejenige Sadoks stellt (1 Chr. 29, 22). Sie kann sich ja die Geschichte nicht anders vorstellen als im Spiegel ihrer Zeit und des P. Auch Schilderungen wie ψ 133, 2 verraten den Augenzeugen. Allerdings liegt es hier nahe, an die Salbung des Hohenpriesters bei einer feierlichen Opferhandlung zu denken. Schliesslich ist Dan. 9, 25. 26 zu beachten; hier wäre „ein Priester“ zu schwach für כֹּהֵן, es muss „ein Hohepriester“ heissen. Eben diese Stelle sowie das Schweigen aller Quellen sprechen gegen die Annahme, dass einfache Priester gesalbt wurden. Allerdings ist in den Makkabäerbüchern an den entscheidenden Stellen auch die Salbung der Hohenpriester nicht berichtet (vgl. bes. 1 Mak. 10, 21), aber 2 Mak. 1, 10, wo es von Aristobul heisst ὄντι ἀπὸ τοῦ τῶν χριστῶν ἱερέων γένους = aus hohepriesterlichem Geschlecht spricht ebenso für ihre Salbung wie es eine Salbung aller Priester ausschliesst.

Was Jesus Sirach bietet, sind nichts als Umschreibungen kanonischer Erzählungen 45, 15. 46, 13 und 48, 8. Dagegen ist der Bericht des Josephus (Ant. III. 8, 6) über das in Ex. 29. Lev. 8 Erzählte von Interesse, weil er die Salbung des Hohenpriesters in keiner Weise als etwas Besonderes hervortreten lässt, wozu ihn seine Vorlage doch hätte anleiten müssen. Er sagt: καὶ τοῦ αἵματος τῶν τεθυσμένων τὴν τε στολὴν τοῦ Ἀαρῶνος καὶ αὐτὸν σὺν τοῖς παισὶν ἔρραιεν ἀφαγνίσας πηγαίοις τε ὕδασι καὶ μύρω, ἵνα τοῦ θεοῦ γίνωιντο (לְקִדְשׁוֹ). Das spricht allerdings für Schürers' Ansicht, welcher schreibt: „Auch der Hohepriester scheint in der letzten Zeit des Tempelbestandes nicht mehr (oder

¹ Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi II. 1886. S. 182.

nicht immer?) gesalbt worden zu sein, da die Mischna im Unterschied von den gesalbten Hohenpriestern auch solche kennt, die in ihr Amt eingesetzt wurden durch Bekleidung mit den heiligen Gewändern (s. bes. Horajoth III. 4).“

6. Die Salbung der Geräte, welche die Nachträge zum Pg verlangen, ist eine letzte systematisierende Übertragung der Salbung auf Grund ihrer Auffassung als priesterlich-kultische Weihe. Wir haben keine Nachricht darüber, dass ein solcher Brauch je geübt worden ist, weder vor noch nach dem P. Das schliesst bei der Beschaffenheit unserer Quellen seine Übung — wenigstens für die spätere Zeit — nicht vollständig aus, macht sie aber doch recht unwahrscheinlich. Die Salbung der Massebe ist etwas ganz anderes. Ezechiel kennt eine Weihe des Altars, aber nicht eine Salbung desselben (43, 18—27). Für den ersten Tag wird ein Chattat-Rinder-Opfer verlangt, dessen Blut an den Altar gestrichen wird mit der Absicht וּחֲטָאת אֹתוֹ וּכְפַרְתֶּהוּ. Am zweiten und an den folgenden Tagen wird ebenso ein Ziegenbock als Sühnopfer dargebracht, nach der Chattat jedesmal als Ola (23. 24) ein Rind und ein Widder¹. Es ist dabei überhaupt kein Ölritus ins Auge gefasst.

Aber auch später scheint man heilige Geräte nicht durch Öl geweiht zu haben; selbst als der P vorlag, scheint man ihn in dieser Hinsicht ganz als Geschichte, nicht als Vorschrift verstanden zu haben. Denn als man zur Makkabäerzeit den Tempel einweihete und die Geräte neu herstellen liess, hat man sie nicht gesalbt. Bei der Ausführlichkeit

¹ Von v. 24 b an erregen mancherlei Härten Befremden: Der jähe Übergang vom Sg. v. 19—24 a. 25 a zum Plural v. 24 b. 25 b—27 und die 7 Tage in 26, welche nach 25 a + 21. 22 (der erste Bock wird am zweiten Tage geschlachtet) v. 8 sein müssten. Die Plurale sehen ganz so aus, als ob sie nach P korrigiert wären, er verlangt 7 Tage Weihefest Ex. 29, 37.

des Berichts (man beachte, was alles von den Altarsteinen erzählt wird) 1 Mak. 4, 36—39 erwartet man wohl mit Recht eine Angabe darüber (vgl. Jos. Ant. XII 7, 6. 7. 2 Mak. 10, 1—8). Da. 9, 24 würde allerdings das Gegenteil erweisen, wenn der Endpunkt der Jahrwochen mit Sicherheit in die schon erlebte Gegenwart des Verfassers zu setzen wäre. Blickte er mit *קדש קדשים* und *ולמשוח* auf die Tempel- (oder Altar-) Weihe zurück, und könnte er dieselbe mit dem Worte *משח* charakterisieren, so würde dies das aus 1 Mak. 4 entnommene *argumentum e silentio* widerlegen.

Es mag demnach unentschieden bleiben, ob die Salbung der Geräte in Ps eine Grundlage im wirklich geübten Kult gehabt hat.

VI.

Der Gesalbte Jahwes im Bilde und seine Rolle in der Zukunftshoffnung.

Nach unseren Quellen tritt der Gesalbte Jahwes wie in der Zukunftshoffnung so auch im Bilde überhaupt erst auf, nachdem er als lebende Person längst aus der Geschichte verschwunden ist. Es sind nachexilische Stellen des A. T.s, die uns im Folgenden beschäftigen werden.

1. Wenn der Psalmist (105, 15 = 1 Chr. 16, 22) Jahwe den Heiden zurufen lässt: *אל-תגועו במשיחי ולנביאי אל-תרעו*, so wendet er dieses Bild wohl nicht deshalb auf die Patriarchen an, weil er ihnen als „Stammesfürsten gleichen Rang mit gesalbten Königen zuschreibt“¹. Wenn man an „weltliche“ Gesalbte denken will, so sind sie in den Augen der Späteren freilich Könige gewesen, wie etwa Melchisedek König war — aber auch Priester. Olshausen² betont diese

¹ F. Baethgen, Die Psalmen übersetzt und erklärt² Göttingen 1897, S. 312.

² J. Olshausen, Die Psalmen erklärt, Leipzig 1853, S. 405.

Doppelstellung der Patriarchen wohl mit Recht. Man könnte auch allein an (Hohe-)Priester denken; die Späteren mussten ja die geistliche Stellung der Erzväter vor allem ins Auge fassen¹.

2. Dass man das Volk sehr häufig im Bilde den Gesalbten Jahwes nannte, hat Hitzig zuerst bemerkt², und Wellhausen³ wie Smend⁴ haben ihm in den meisten Fällen recht gegeben, während die anderen Psalmenkommentatoren diese Deutung des Gesalbten Jahwes durchweg ablehnen.

Und doch liegt das Bild so nahe im Rahmen der Zukunftshoffnung, wie sie sich seit der Zeit des zweiten Jesaja ausbildete. War nicht Israel erwählt wie der König, berufen zur Herrschaft über die Heiden?⁵ Sollte nicht von Zion ausgehen die Thora Gottes, war Israel nicht der Prophet, der aller Welt den Willen Gottes kund thun sollte, zu dem alle Heiden kommen würden, Gott kennen zu lernen?⁶ War nicht das erlöste Israel das heilige Volk, Jerusalem nicht der Opferherd der Welt, das Volk der Priester des Höchsten? Was der erwartete grosse Prophet, der wiederkehrende Elia, was der Hohepriester, was schliesslich der Messias dem Volke ist, das ist dieses wieder den Völkern. „Israel ist der Messias, Israel der Priester, Israel der Prophet“⁷. Im Bilde des Gesalbten erblickt das Volk sich selbst, wie es später umgekehrt in dem Menschen Daniels

¹ Hupfeld-Nowack (Die Psalmen übersetzt und ausgl. 3 1888 z. d. St.): „sowohl als Stammesfürsten wie als heilige, d. h. unverletzliche Personen“ verbessert nichts an Olshausens Aufstellung.

² F. Hitzig, Die Psalmen übers. u. ausgelegt, Leipzig-Hdlbg. 1863—65 z. d. St.

³ J. Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten V. S. 168.

⁴ At. Religionsgesch. S. 384.

⁵ R. Smend, at. Religionsgesch. S. 386.

⁶ R. Smend, at. Religionsgesch. S. 366 ff.

⁷ J. Wellhausen, a. a. O.

nicht sich sondern den Menschensohn, den Messias, sah. Dazwischen liegt ein Umschwung der messianischen Hoffnung.

Allerdings ist zu beachten, dass die drei angeschlagenen Gedankenreihen nicht alle gleich stark zu dem Zustandekommen des Bildes beigetragen haben. Wie משיח יהוה — so stets im Bild — immer den König bezeichnet, so wird dieser Ehrenname denn auch vor allem der Gemeinde insofern beigelegt, als sie gedacht ist als der von Gott zur Herrschaft über die Völker erkörnte König im Zukunftsreiche.

Der Gebrauch dieses Bildes wäre uralt und würde den ganzen Geschichtsverlauf, wie wir ihn am Eingang dieses Abschnitts konstatiert haben, auf den Kopf stellen, wenn wirklich, wie noch moderne Kritiker behaupten, das Lied der Hanna 1 Sa. 2, 1—10 „Danklied eines siegreichen Königs, darum gewiss vorexilischen Ursprungs“¹ oder gar „ein altisraelitischer Königspsalme“² wäre. In Wahrheit ist es ein religiöses Gemeindelied so gut wie irgend eines im Psalter³. — Der Sänger versetzt sich, wie so oft, in die Zeit der Erlösungsthat Gottes. Sie ist „die Hilfe“ gegen die Feinde v. 1. Der Dichter weiss sich als Mund einer Mehrheit: Unser Gott ist allein Fels. Und wie er giebt es keinen „Heiligen“, ausser ihm nichts — keinen Gott. Das ist jüdischer Monotheismus, der ausser „Gott“ nur Engel kennt. Die unkriegerische jüdische Kirche weiss sich umgürtet mit Stärke gegen Bogen von Helden. Sie ist der דָּל v. 8, der אֲבִיּוֹן, der im Staube liegt; aber weil sie weiss, dass ihre Mit-

¹ K. Budde, Ri. u. Sa. 1890 S. 197.

² K. Cornill, Einleitg. 3 1896. S. 106.

³ Die folgenden Ausführungen ruhen auf derjenigen Auffassung der Psalmen, die B. Stade in seinem Aufsatz: Die messianische Hoffnung im Psalter (Zeitschrift für Theol. u. Kirche II. 1892 S. 369—413) dargelegt und ausführlich begründet hat.

glieder Jahwes Fromme חֲסִידָיו v. 9 sind, so fürchtet sie nichts, auch wenn sie sagen muss: „Nicht durch Kraft sind wir stark“; sie vertraut auf Gottes Hilfe. Wenn sie sich, um ihren Glauben an das Kommen des Reiches zu stärken, Gottes Schöpferthat vor Augen stellt v. 8, so ist auch das ein Zug, der den meisten Psalmen, insonderheit den messianischen eignet. Hier tönen Variationen einer bekannten Melodie. Man wird nach und nach immer mehr dieser „uralten“ Lieder aufgeben und sie in die Zeit stellen, in der man es schön fand, alte Prosa mit neuer Poesie zu verzieren.

Schliesslich trägt auch der zehnte Vers, in dem der Gesalbte Jahwes auftritt, die Zeitfarbe. Man liest ihn am besten so:

כִּי לֹא בַכַּח יִגְבֵּר אִישׁ
 יְהוָה יִצְחַת מְרִיבֹו
 עָלָיו בַּשָּׁמַיִם יִרְעַם
 יְהוָה יִדִּין אֶפְסֵי־אָרֶץ
 וַיִּתֵּן עֹז לְמַלְכוֹ
 וַיִּרַם קֶרֶן מִשִּׁיחֹו

Wenn auch damit noch nicht alles ohne Anstoss ist, so ist doch der Sinn der Stelle klar. Nachdem der Psalmist in v. 8 und 9 die ewigen Gesetze, nach denen Gott die Welt richtet, und seine Macht hierzu dargelegt hat, knüpft er mit v. 10 wieder bei v. 1 an, wo er auf die Hilfe Jahwes ausgeblickt hatte. Wenn Klostermann (z. d. St.) v. 10 aus ψ 29, 11 entnommen sein lässt, so ist das, wie ein Vergleich zeigt, nicht richtig; aber ein Wahrheitsmoment steckt in dieser Behauptung. Wie der parallele Satz יהוה ידִין אֶפְסֵי־אָרֶץ beweist, handelt es sich auch hier bei עָלָיו בַּשָּׁמַיִם יִרְעַם um jenes „Gewitter“, welches die Weltkatastrophe einleitet wie ψ 29, 18 u. ö. Es ist derselbe Gedankenkreis, aus dem alle

¹ Mit Wellhausen, T. Sam. nach LXX.

² Gegen die Accente.

diese Stellen stammen. Denn auch ψ 29 ist keine lyrische Naturverherrlichung sondern Ausdruck messianischer Hoffnung¹. — Ist aber diese Beziehung des Liedes deutlich, so haben wir unter dem Gesalbten Jahwes entweder den messianischen König oder die Gemeinde zu verstehen. Das letztere ist wahrscheinlicher. Denn einmal hat neben Jahwe, dem Richter der Welt, ein — überdies so plötzlich hinzukommender — Messias keinen rechten Platz mehr. Dann aber war auf diesen Höhepunkt der Verheissung für das Volk schon vorher hingewiesen: v.9b und 10b stehen zu einander in Beziehung (עו und יגבר), vor allem aber fällt ins Gewicht, dass der Gedrückte, der Arme, d. h. die Gemeinde — seine Gegner sind רשעים — die Verheissung bekommt v. 8, aus dem Staube auf einen כסא כבוד erhoben zu werden, dass Jahwe ihn sitzen lässt עם־גְּדִיבִים. Was soll das wohl anders heissen, als dass die Gemeinde König werden soll? Und eben darum ist sie für den tiefen Blick des Glaubens schon jetzt „der Gesalbte Jahwes“.

Von Habakuk 3 braucht man nicht mehr zu beweisen, dass es ein Psalm ist und zur nachexilischen Literatur gehört². Auch hier dieselbe Atmosphäre: das Gewitter, die gewaltige Katastrophe, in der die Völker von Jahwe gerichtet werden und sein Volk gerettet wird. Von Zorn ist er entbrannt wider die Heiden, von Liebe zu seinem Volk. Dieses ist der Gesalbte, zu dessen Schutz sich der Gewaltige aufgemacht hat (3, 13):

יִצְאֵת לִישַׁע עַמֶּךָ [לְהוֹשִׁיעַ] אֶת מְשִׁיחֶךָ

Beweist auch der Parallelismus allein nicht mit Notwendigkeit die Identität von עַמֶּךָ und מְשִׁיחֶךָ, so wäre es

¹ Vgl. B. Stade a. a. O. S. 400.

² Nach Stades Ausführungen in Z. f. d. at. W. 1884. S. 157 ff. ist dieser Ansatz des Stückes Gemeingut geworden, vgl. Cornill E. i. A. T. S. 195 und Wellhausen a. a. O. S. 168.

doch sehr auffallend, wenn der messianische König gerade nur an dieser Stelle und ohne jede Bedeutung für das Zukunftsreich auftreten würde.

Wenn ψ 20 „die Hilfe“ Jahwes für seinen Gesalbten (v. 7) erfleht, so folgt aus der ganzen Art des Ausdrucks — dazu werden die Opfer des Gesalbten v. 3 erwähnt —, dass derselbe gegenwärtig auf Erden lebt. Entweder also ist er der irdische König oder die Gemeinde. — Der Psalm ist messianisch, sein Inhalt der יּוֹם צְרָרָה , die Zeit des Gerichts (vgl. Hab. 3, 16. ψ 9, 10. 10, 1. 18, 19. 20, 2. 41, 2 u. s. w.). Die Art, wie der Kampf geschildert wird, zeigt, dass er nicht der Krieg eines irdischen Königs sein kann: v. 8 die Feinde haben Wagen und Rosse, „wir“ aber Gottvertrauen, die beste Wehr und Waffe¹. Die Rettung des Gesalbten soll dadurch vollbracht werden, dass er auf einen מִשְׁגָּב gestellt wird v. 1. Dann kämpft also nicht er, sondern Jahwe streitet wider die Feinde. Ferner erklärt die messianische Deutung allein den jähen Umschlag der Bitte in die Schilderung der Erfüllung² v. 7 und hernach mit v. 10 wieder in die Bitte³.

Wenn also in 20, 7 die Hilfe, die der Gesalbte erhalten soll, das messianische Heil ist (wie ψ 12, 2. 13, 6. 14, 7.

¹ Zu diesem Zuge vgl. R. Smend, das Ich in den Ps. (Z. f. d. at. W. 1888 S. 55) und parallel ψ 33, 16 f. 44, 7. 8 sowie den Namen „Schild“ für Jahwe ψ 3, 4. 28, 7. 33, 20 u. s. w.

² J. Wellhausen, The Book of Psalms in Hebrew S. 79 scheint an Wegfall eines Stückes zu denken; aber die gleiche Erscheinung zeigt sich oft in mess. Psalmen, vgl. Stade, Z. für Theol. u. K. 92 S. 377 —85 u. ö. und Smend, at. Religionsgesch. S. 73.

³ In diesem Vers ist entweder הַמֶּלֶךְ Anrede an Jahwe oder es ist mit LXX zu lesen $\text{בְּיּוֹם קְרָאֵנוּ בְּיּוֹם מַלְכְּךָ וְעַנְנוּ}$ (יְהוָה הַמֶּלֶךְ durch Dittogr. des ה , man bezog es wohl auf David). „Der König“ hat hier nichts zu thun, wie sich oben ergab und hier der Parallelismus (קְרָאֵנוּ) erkennen lässt. Dieser Vers ist ganz parallel dem siebenten; auch von da aus kommen wir also auf die Gemeinde als den König und Gesalbten Jahwes.

20, 3. 35, 9. 46, 9—11, etwa noch 38, 32. 40, 14. 18. 70, 1 u. s. w.), so legt uns schon das nahe, in dem Gesalbten Jahwes die Gemeinde zu sehen. Denn eine messianische Hoffnung, die den gegenwärtigen König Israels in das Zukunftsreich mit hinübernähme, ist in den Psalmen etwas ganz Unerhörtes. Ferner aber spricht für unsere Gleichsetzung die Beobachtung, dass der von den Feinden Bedrohte, von Jahwe Geschützte niemand anders war als die Gemeinde. Sie wird deshalb auch Gegenstand der Bitte in v. 7 sein.

ψ 28, 8. Der Gedanke des Psalms ist der gleiche. Dass in ihm die Gemeinde spricht, hat Smend¹ bewiesen. Nur ist nicht mit ihm und Ewald daran zu denken, dass das Elend einer Pest das Lied veranlasst habe, sondern „es handelt sich um das grosse Anliegen der Gemeinde“ auch hier. Die Bitte, dass nicht der Gerechte mit dem Gottlosen umkommen möge, hat ihre volle Berechtigung gerade am Tage der Not, des Gerichts. Welche Veranstaltungen lassen doch die Apokalyptiker treffen, um die Frommen vor dem über die Welt als Ganzes hereinbrechenden Zorne Gottes zu schützen! Auch hier stehn wir darum mit Vers 8 vor der gleichen Wahl wie bei ψ 20. Wir werden hier wie dort entscheiden müssen. Statt עוֹלָמוֹ ist עוֹלָמוֹ mit LXX, Syr.² zu lesen, und wenn der Parallelismus auch hier nicht ausschlaggebend sein mag, so macht der parallele Vers 9 deutlich, dass an den messianischen König nicht zu denken ist. Wäre es passend, ihn so zwischen einzuschieben in einem halben Vers? Wäre es den Gesetzen des hebräischen Versbaus entsprechend? Die Schilderung der Feinde zeigt dazu auch hier, dass nicht Landesfeinde sondern die Gottesfeinde, die Gegner der frommen Gemeinde, die Bitte des Sängers veranlassen.

¹ Z. f. at. W. VIII (1888) S. 100.

² So fast alle Komm. vgl. Baethgen z. d. St.

ψ 84, 10. Der Psalm ist sicher nachexilisch, das zeigt seine Denkweise in allen Einzelheiten. Wenn selbst kritisch gerichtete Theologen ihn in die vorexilische Zeit versetzt haben, so war daran ihre falsche Deutung des Gesalbten Jahwes auf den König schuld. Olshausen wurde durch die richtige Erkenntnis der Entstehungszeit des Liedes dazu geführt, משיח auf den fungierenden Hohenpriester zu deuten. Aber dagegen ist einzuwenden, dass משיח יהוה stets der König ist. Daher sind Hitzig (z. d. St.) und Wellhausen¹ im Rechte, wenn sie in dem Gesalbten Jahwes das Volk finden. — Dieselbe Deutung ergibt der Zusammenhang des Psalms. Die im Tempel zum Gottesdienst versammelte Gemeinde beginnt in v. 1 ihr Gebet zunächst mit der allgemeinen Bitte um gnädiges Gehör; dem entspricht das: schau her! in v. 10. „Unser Schild, siehe, o „Gott“ und schaue auf das Antlitz deines Gesalbten“. Dieser Gesalbte und das Ich in v. 9 sind dieselbe Person, die betende Gemeinde.

ψ 2, 2. Der letzte Ansturm der Heiden, der Könige der Erde, wider Jahwe und seinen Gesalbten liegt dem Inhalt dieses Liedes zu grunde. Abschütteln wollen die Völker das Joch, welches das Kommen des Reiches ihnen auferlegt hat v. 3. Jahwe verlacht sie in seiner Himmelsburg. Dann aber macht er sich in seinem Grimme auf, sie zu zerschmettern. Er spricht: ich aber habe eingesetzt meinen König auf Zion, meinem heiligen Berge². Das den Psalm singende Ich verkündet weiter eine חק יהוה, welche das Ich

¹ Sk. u. Vor. V S. 168.

² וּמָנִי ist auffallend (vgl. S. 17); noch mehr וּמָנִי, nachdem von Jahwe eben die Rede war, wozu der Gegensatz? Indem LXX das וּמָנִי auf das auch im folgenden sprechende Ich beziehen, bieten sie einen viel glatteren Text וּמָנִי κατεσάραψεν. Man erwartet zwar nach וּדְבַר v. 5 zunächst ein Gotteswort; aber besser noch fasst man das „Sprechen“ prägnant, wie es das parallele וּבְהִלְמוֹ an die Hand giebt.

als Jahwes Sohn bezeichnet, den er heute am Tage des Gerichts gezeugt habe, an dem Tag, an welchem Jahwe ihm die Herrschaft über die Heiden giebt v. 8. Weil dieser Tag da ist, ergeht an die Heranstürmenden die Mahnung: „Seid klug!“ (das Folgende ist ganz verderbt). Mit אֲשֶׁרִי כְלִיחוּסִי בּוֹ zeigt der Verfasser, welcher Weg zur Rettung führt: der Weg der Bekehrung. — Es handelt sich also hier um Jahwe und die Gemeinde einerseits und um die Heidenkönige andererseits. Der Gesalbte ist daher nicht noch eine vierte Grösse, sondern einfach die Gemeinde. Sie ist Gottes Sohn (vgl. z. B. Hos. 11, 1. Ex. 4, 22 ff. und von den Gliedern des Volkes Jes. 1, 2. Dt. 14, 1. 32, 5. 20), nicht der einzelne messianische König¹.

Eine andere Deutung des „Gesalbten Jahwes“ scheint sich aus ψ 18, 51 = 2 Sa. 22, 51 zu ergeben. Denn ausdrücklich wird das Wort durch die parallelen Worte לָרֹד וּלְרַעוּ auf Davids Haus bezogen. Dennoch ist diese Deutung nicht sicher. Denn wenn man auch kein grosses Gewicht darauf legen will, dass die Worte לָרֹד וּלְרַעוּ לְעֵלָם sehr nach einer zugesetzten Erklärung aussehen, so ist doch auffallend, dass der Psalm sonst auf das Haus David gar keine Rücksicht nimmt². Das Ich, welches hier redet, ist die Gemeinde: יוֹם אָדָּר v. 19 ist der Tag, da die Heiden, die Feinde anstürmen. Er wird wie stets beschrieben v. 5, die Gemeinde steht vor ihrem Untergang. Da macht Gott sich auf in seinem Zorn v. 9. Er erscheint im Gewitter zum Gericht (vv. 8—16) und rettet zunächst seine Gemeinde an einen sichern Ort (vv. 17—20). Es ist die Gemeinde der Frommen, die sich bewusst ist, in Jahwes Wegen gewandelt zu sein v. 22. 28. Sie ist der עַם־עֲנִי, ihre

¹ Auf Israel, allerdings nicht messianisch, deutet den Psalm auch P. de Lagarde, Mitteilungen IV 1891 S. 309.

² Er ist auch ursprünglich nicht dem David in den Mund gelegt, wie Smend meint, At. Religionsgesch. S. 384.

Gegner haben עינים רמות¹. Nach den allgemeinen Sätzen vv. 21—31 leiten v. 32 ff. wieder in die Situation über. Jahwe verleiht seinem Volke Kraft, die Feinde zu vernichten (vv. 37—43). Dann herrscht es über die Heiden. Denn nicht alle werden getötet, sondern nur die nahe Wohnenden, die Hasser Israels. Dagegen kommen die בְּנֵי נֶכֶר und werden Unterthanen der Gemeinde. Dann fassen vv. 47—49 das Ganze nochmals zusammen². Wenn jetzt die Gemeinde ihren Dank anstimmt mit den Worten:

v. 50 Deshalb will ich dich preisen unter den Heiden³,
Jahwe⁴, deinem Namen will ich lobsingen,
Der grosse Hilfe schafft seinem Könige
Und Gnade thut an seinem Gesalbten,

so würde uns nichts veranlassen, an David und seine Nachkommen zu denken. Die Deutung auf die Gemeinde wäre auch hier die gewiesene. An einen messian. König ist jedenfalls nicht zu denken. Vermutlich sind aber auch David und seine Erben hier erst eingedrungen, als man in dem Ich der Psalmen allgemein den David fand.

Dagegen hat man wahrscheinlich in zwei andern Psalmen (89 und 132), die im Anschluss an 2 Sa. 7 die messianische Hoffnung der Gemeinde aussprechen, den Gesalbten Jahwes auf das Haus Davids oder auf David und sein Haus zu deuten.

So in ψ 89, 39. 52. Dass in diesem Lied eine neue

¹ Auch dies ein oft wiederkehrender Zug, vgl. Smend a. a. O. 391.

² In v. 49 muss es heissen אֶף מַפְלִי מֵאֵיבֵי אֶף, vgl. אִישׁ אֶף Prov. 29, 22, ähnlich Prov. 22, 24. Der dritte Sticho mit Singular ist auffällig, vielleicht zwecks Davidischer Deutung auf Saul zielend hinzugesetzt? Doch vgl. den ähnlichen Gedanken in ähnlicher Form ψ Sal. 4 u. ö. David sprach nicht so von dem toten Saul 2 Sa. 1.

³ Wie kommt David unter die Heiden?

⁴ Gegen die Accente ohne ך wegen des Rhythmus. Vielleicht stand einmal da לֹשׁ (ה) יְהוָה, das ה wurde verwischt, ך zum folgenden genommen, dann ה wieder ergänzt.

Herrschaft des gesunkenen Hauses David erwartet wird, welche die Segnungen des messian. Reiches bringen soll, sprechen die Verse 4 und 5 deutlich aus. Und dieser Gedanke setzt sich durch den Psalm fort. v. 30 Ewig will ich machen (spricht Jahwe) seinen Samen und seinen Thron wie die Tage des Himmels. Der Same Davids sind seine Nachkommen (nicht ein einzelner), wie sie v. 31 seine Söhne heissen, die Reihe der Herrscher aus seinem Haus. Wenn nun v. 37 den Gedanken von v. 30 fast wörtlich wiederholt, die ewige Dauer der Dynastie verspricht, so wird man in dem deutlich an v. 31 anklingenden Satze v. 39

ואתה זנחת ותמאם

התעברת עם משיחך

ebenfalls an das Haus Davids und ihn selbst zu denken haben. Hernach vv. 41—46 mündet allerdings die Schilderung seines Unglücks in eine Beschreibung des Niedergangs des Volkes aus. Für die Deutung des Gesalbten auf das Haus Davids spricht schliesslich auch der überall sichtbare Anschluss an 2 Sa. 7¹.

Nicht mehr mit Sicherheit zu deuten ist v. 51 f., da hier an zwei für das Verständnis wichtigen Stellen der Text unsicher ist. v. 51 b lautet שאתי בחיקי כל־רבים עמים, was keinen Sinn giebt und dadurch die Beziehung des folgenden אשר unsicher macht. Baethgen liest כלמה statt כל, aber gegen den Rhythmus, den Sinn wohl treffend. Es wäre möglich, dass einst dagestanden hat שאתי בחיקי כלמת העמים (vgl. Ez. 34, 29); war der Text verwischt, so konnte man die beiden mit עמים so oft vorkommenden Wörter leicht vermuten. Oder steckt der Fehler in כל בחיקי? — Was ferner v. 52 b עקבות משיחך sind, weiss man nicht. Dazu ist עקבות

¹ Baethgen will Davids Haus und die Gemeinde zugleich hier finden, Hitzig und Wellhausen deuten auf die Gemeinde, Hupfeld-Nowack auf den König.

ein ungewöhnlicher Plural (noch 77, 20, sonst עקבי). LXX lasen (ἀντάλλαγμα) noch תרבע und führten die Form auf ἀνταλλάσσειν רבע zurück (Job 37, 4).

Aus demselben Gedankenkreise wie ψ 89 stammt ψ 132. Er ist Ausdruck der Hoffnung und schildert zunächst die Gründung der heiligen Stadt durch David vv. 1—5 und den Einzug der Lade in die Burg, um durch die Erinnerung an diese herrliche Zeit überzugehen in den Anbruch des neuen Herrlichkeitsreiches. vv. 6—7. Er bittet: erhebe dich, Jahwe, und ziehe mit deiner Lade ein in das erlöste Zion, das gerechte Priester und jubelnde Fromme erfüllen. Die Bitte schliesst: v. 10: Um David, deines Knechtes, willen schlage nicht ab die Bitte deines Gesalbten¹. Kann man hier noch zweifeln, ob der flehende Gesalbte das Volk oder das Haus David ist, so spricht für das letztere die nun folgende Verheissung Gottes vv. 11—18, die zu den vorher genannten Zügen der Hoffnung noch den hinzufügt: neue ewige Herrschaft des Hauses David in Zion. Wenn es nämlich v. 17 heisst: Dort will ich wachsen lassen ein Horn dem David, will zurichten eine Leuchte meinem Gesalbten, so erfordert der Parallelismus von קרן und נר, auch David und Jahwes Gesalbten als parallele Grössen zu nehmen, mithin beide als Davids Haus zu deuten; seine Krone wird im neuen Reiche wieder strahlen v. 18b. Ob das Horn und der Leuchter einen einzelnen Herrscher bedeuten — etwa wie in Daniel — oder allgemein zu nehmen sind, das zu entscheiden, ist nicht unsere Aufgabe; doch scheint das erstere wegen v. 11 f. nicht wahrscheinlich.

3. Auch auf den messianischen König selbst wird

¹ Das Gebet Salomos 2 Chr. 6 benutzt am Schluss unseren Psalm (vgl. 6, 41 mit 132, 8 f., 6, 42 mit 132, 10), versteht aber den betenden Salomo unter dem Gesalbten Jahwes.

der Name משיח יהוה angewandt. Doch ist dieser Gebrauch keineswegs so alt noch so häufig, als man oft meint.

Allerdings schon Jahrhunderte bevor diese späten Psalmen geschrieben wurden und 20 Jahre eher als Sacharja den Serubabel als König des Zukunftsreiches „Ölsohn“ nannte, hat der zweite Jesaja einen König, der das Volk „erlösen“ sollte, משיח יהוה genannt, nämlich den Kyros (Jes. 45, 1). Freilich „nicht in dem Sinn, in dem von dem Messias geredet wird“ (Duhm z. d. St.), sondern weil Kyros ein König ist, den Jahwe für einen bestimmten Auftrag ausersehen hat (vgl. 2 Chr. 22, 7). Da aber das Wirken des Kyros für das Volk in den Anfang der Herrlichkeitszeit gehört, so liegen die Gedankenkreise sehr nahe bei einander.

In unseren Quellen setzt der Gebrauch des Namens „Gesalbter Jahwes“ für den messianischen König erst „viel später“ ein. Ist unsere Exegese richtig, so kennen ihn die Psalmen noch nicht. Das wird kein Zufall der Überlieferung sein. E. Schürer¹ sagt sehr richtig: „die ursprüngliche messianische Hoffnung (des Judentums) erwartet überhaupt nicht einen Messias als Einzelpersonlichkeit sondern theokratische Könige aus Davids Hause. (Wir sahen, auch diese nicht immer). Später konsolidiert und steigert sich die Hoffnung mehr und mehr dahin, dass ein einzelner Messias als ein mit besonderen Gaben und Kräften ausgerüsteter Herrscher — und, fügen wir hinzu, Feldherr und Richter — erwartet wird“. Ob diese „Steigerung“ nicht bloss das unter bes. historischen Umständen erfolgte Wiedererwachen eines älteren Gedankens ist, diese Frage ist hier nicht zu entscheiden. Nehmen wir beide Gedankenreihen als vorhanden an, so trat jene vom König des Erlösten

¹ Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi II 1886 S. 444.

Israel im älteren Judentum ganz zurück und augenscheinlich erst dann wieder stark hervor, als man durch den Besitz eines irdischen Priesterkönigs auf eine solche Spitze des Zukunftsreiches aufmerksam geworden war.

In dem Augenblick, wo der König des erlösten Israel als ein für die Verwirklichung des Zukunftsreiches unentbehrlicher Faktor — darauf kommt es an — deutlich in der jüdischen Literatur auftritt, wo ihm das Gericht über die Heiden, besonders der Kampf gegen die wider Zion heranstürmenden Schaaren, übertragen wird, in dem Augenblick wird er auch mit seinem Amtsnamen יהוה משיח bezeichnet. Im A. T. ist uns keine Stelle mehr überliefert, an der diese Bedeutung des Ausdrucks sicher vorläge. Unsere oben versuchte Erklärung des Auftauchens der Erwartung eines messianischen Herrschers und Feldherrn erklärt auch, warum dies der Fall ist, weshalb insbesondere noch Daniel als den כּבֵר אֱנֹשׁ die Gemeinde schaut, und nicht den messianischen König (vgl. dagegen IV Esra 13, 3 ff.). Erst nach den Makkabäerkriegen scheint der Umschlag erfolgt zu sein.

Schon vollzogen finden wir ihn in den Psalmen Salomos¹. Der König des erlösten Israel, der Sohn Davids 17, 20 (23), ist der Gesalbte Jahwes 17, 32 (36). 18, 7 (8): $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$ $\kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma$ ist משיח יהוה², ebenso 18 Ueberschrift; und $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\upsilon$ $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ 18, 5 (6) ist משיחו. Zu beachten ist, dass in dieser Zeit noch durchaus יהוה $\kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma$ hinzugefügt ist. Man denkt noch etwas anders als da, wo man bloss Μεσσίας, ὁ Χριστός sagt und wahrscheinlich ergänzt: mit dem hl. Geist. Allerdings findet sich auch in den ψ Sal. noch die andere — in den Psalmen so häufige — Gedankenreihe, wonach Jahwe selbst Israels König ist (17, I. 34)³.

¹ Ed. O. de Gebhardt, Texte und Untersuchungen XIII 1895.

² Vgl. J. Wellhausen, Die Pharisäer und die Sadducäer. 1874. S. 162.

³ Vgl. Wellhausen a. a. O. S. 163.

Gesalbter Jahwes bleibt ein seltener Name des „Messias“ bis auf die christliche Literatur und die Targumim hin. Er findet sich im äthiop. Henoch¹ nur zweimal und zwar in den Bilderreden: 48, 10 (sie haben den Herrn der Geister verleugnet und seinen Gesalbten) und 52, 4 (alle Dinge dienen der Herrschaft seines Gesalbten). Im Buch der Jubiläen und in der Assumptio Mosis findet er sich nicht. Öfter tritt er im IV. Esrabuch auf 7, 29². 12, 32 (hier unctus allein!). Die Funktionen des Messias nehmen zu. Er hat seine eigne Herrschaftsperiode, und der alte Gedanke, dass Jahwe König ist, hat sich mit dem neuen so vereinigt, dass der Gesalbte und Gott in der Herrschaft aufeinander folgen, wie bei Paulus und in der Offenbarung Joh. In der Apokal. Baruch ist der Name noch häufiger (29, 3 Messias = 30, 1 = 39, 7 = 70, 9 Messias meus 72, 20). Hier ist der Gesalbte auch deutlich als Richter bezeichnet 48, 39.

¹ A. Dillmann, Das Buch Henoch übersetzt und erklärt. 1853.

² 7, 28 ist von christlicher Hand im lat. Text einmal Christus (Syr. Aeth. Ar.) durch Jesus ersetzt.