

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine Zweitveröffentlichung folgender Originalpublikation:

Söding, Thomas

„Hoherpriester nach der Ordnung des Melchisedek“ (Hebr 5,10). Zur Christologie des Hebräerbriefes

in: Rainer Kampling (Hrsg.), Ausharren in der Verheißung. Studien zum Hebräerbrief (Stuttgarter Bibel-Studien 204), S. 63–109

© Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, Stuttgart 2005

Ihr IxTheo-Team



„Hoherpriester nach der Ordnung des Melchisedek“ (Hebr 5,10)

Zur Christologie des Hebräerbriefes

Thomas Söding

Im Zentrum des Hebräerbriefes steht das Bild Jesu Christi als Hoherpriester. Im Neuen Testament ist es ohne Beispiel, aber wirkungsgeschichtlich ist es von großer Bedeutung. „Hoherpriester“ ist der herausragende Hoheitstitel und zugleich die wichtigste Funktionsbezeichnung Jesu im Hebräerbrief.¹ Mit der Rede vom hohepriesterlichen Amt Jesu stellt sich nicht nur die Frage nach dem traditionsgeschichtlichen und theologischen Profil dieser Christologie, die in der Metaphorik des Kultes zur Sprache kommt; zugleich stellt sich die Frage nach der Verbindung von Christologie und Soteriologie im Modus des Sacerdotalen. Die Folgen für die Diskussion über den kultischen Charakter des christlichen Gottesdienstes und den sakramentalen der Kirche sind groß.

1. Der Gottessohn als Hoherpriester

Die Hoheitstitel Jesu sind nicht die einzigen Brennpunkte neutestamentlicher Christologie, aber aufs Äußerste konzentrierte Kurzformeln des Glaubens: Sie fassen in einem einzigen Wort zusammen, wer Jesus ist und was er für die Menschen bedeutet.² Die Vielzahl der Würdenamen macht die Vielzahl der christologischen Perspektiven und Aspekte deutlich. Schon sehr früh hat sich in verschiedenen Regionen und Traditionen neutestamentlicher Theologie ein Hoheitstitel als besonders treffend und besonders beziehungsreich herauskristallisiert: Jesus ist der Sohn Gottes.³ Auch im Hebräerbrief markiert er die christologische Basis. Er bildet den Ausgangspunkt für die Einführung des Hohepriestertitels.

¹ Einen ausgezeichneten Überblick verschafft *C.-P. März*, „Wir haben einen Hohenpriester ...“. Anmerkungen zur kulttheologischen Argumentation des Hebräerbriefes, in: *M. Gielen/J. Kügler* (Hg.), *Liebe, Macht, Religion. Interdisziplinäre Studien zu Grunddimensionen menschlicher Existenz*, Stuttgart 2002, 237-252. Wertvoll bleibt *H. Zimmermann*, *Die Hohepriester-Christologie des Hebräerbriefes*, Paderborn 1964.

² Zum Überblick vgl. *F. Hahn*, *Christologische Hoheitstitel* (FRLANT 83), Göttingen 1966.

³ Vgl. *M. Hengel*, *Der Sohn Gottes*, Tübingen 1975.

a) *Jesus als Sohn Gottes im Hebräerbrief*

Der Hebräerbrief verkündet Jesus als den Sohn Gottes. Damit steht er in einer breiten Tradition, der er eigene Konturen gibt.⁴

Paulus, der den Hoheitstitel aus dem traditionellen Christusbekenntnis der Urgemeinde übernommen hat (z.B. Röm 1,3f)⁵, arbeitet mit ihm zwei untrennbar verbundene Aspekte heraus: die heilsmittlerische Theozentrik und die Proexistenz Jesu. Sohn Gottes ist Jesus in seiner essentiellen Zugehörigkeit zu Gott, dem Vater. Das ist der starke Akzent vorpaulinischer Christologie. Bei Paulus selbst ist der zweite Aspekt von derselben Bedeutung: „Sohn Gottes“ ist Jesus auch in seiner das christologische Heilsgeschehen bestimmenden Beziehung zu den Menschen: Als Sohn Gottes ermöglicht er es den Glaubenden, dass auch sie Kinder Gottes werden (Röm 8,29). Wenn Paulus vom Gottessohn Jesus spricht, sieht er ihn als den erhöhten Herrn, der ganz von der Herrlichkeit Gottes erfüllt ist, und zugleich als den Gekreuzigten, der sich aus Liebe zu den Menschen als Sklave erniedrigt hat (Phil 2,6ff), um ihnen bis in den Tod hinein dienen zu können.⁶

Markus zitiert den Hoheitstitel (wahrscheinlich) bereits in der Überschrift seines Werkes (1,1) und flicht ihn dann an Schlüsselstellen des Evangeliums ein, vor allem noch bei der Taufe (1,11), der Verklärung (9,7) und der Kreuzigung (15,34). Wichtig ist ihm vor allem, dass Jesus durch seine Sendung, seine Praxis, seine Lehre und seine Vollmacht, nicht zuletzt durch sein Leiden in einer vollkommen einzigartigen Beziehung zu Gott steht. Jesus ist Gottes Sohn für Gottes Herrschaft; er ist der „geliebte Sohn“ (12,6), den Gott nach Israel sendet, um seinen Heilswillen endgültig kundzutun; Jesus ist der vollmächtige Repräsentant Gottes in Israel; er tritt für die Herrschaft Gottes ein und vermittelt ihre rettende Nähe (1,15); er ist zugleich derjenige, der im Vertrauen auf den „Abba“, seinen lieben Vater (14,36), bis ins Leiden hinein seiner Sendung treu bleibt.⁷

⁴ Vgl. *W. R. G. Loader*, Sohn und Hoherpriester (WMANT 53), Neukirchen-Vluyn 1981.

⁵ Vgl. *Th. Söding*, Davidssohn und Gottessohn. Zur paulinischen Christologie von Röm 1,3f, in: A. v. Dobbeler/K. Erlemann/R. Heiligenthal (Hg.), Religionsgeschichte des Neuen Testaments. FS K. Berger, Tübingen/Basel 2000, 325-356.

⁶ Vgl. *F. Froitzheim*, Christologie und Eschatologie bei Paulus (FzB 35), Würzburg²1982.

⁷ Vgl. *K. Scholtissek*, Der Sohn Gottes für das Reich Gottes. Zur Verbindung zwischen Christologie und Eschatologie bei Markus, in: Th. Söding (Hg.), Der Evangelist als Theologe. Studien zum Markusevangelium (SBS 163), Stuttgart 1995, 63-90.

Der Hebräerbrief stellt das Bekenntnis zur Gottessohnschaft Jesu ganz an den Beginn des Schreibens (1,1f):

¹Vielfach und vielfältig
hat Gott einst zu den Vätern
in den Propheten gesprochen,
²und am Ende dieser Tage
hat er zu uns
im Sohn gesprochen.

Die Pointe der Sohn-Gottes-Theologie (vgl. 1,5.8) im Hebräerbrief wird bereits durch diesen ersten Satz gesetzt: Jesus ist der Sohn Gottes (nicht als, aber) für das Wort Gottes; er ist derjenige, durch den Gott sich in eschatologischer Weise, all sein bisheriges Reden überbietend, als er selbst geoffenbart hat. Den Propheten Israels ist große Vielzahl und Vielfalt der Offenbarungen Gottes zugeordnet, dem Sohn hingegen die eschatologisch-eine Offenbarung *hic et nunc*. Mit den Propheten ist Jesus dadurch verbunden, dass Gott durch sie wie durch ihn spricht; von ihnen ist er qualitativ dadurch unterschieden, dass Gott durch ihn sein letztes, endgültiges, sein lösendes Wort sagt.

Das ganze erste Kapitel des Hebräerbriefes hat das Ziel, die überragende Größe, die mit nichts zu vergleichende Würde, den einzigartigen Glanz des Gottessohnes herauszustellen (1,2ff)⁸. Durch ihn, der sein Wort spricht, vollendet Gott die Erlösung (1,2b; vgl. 1,11ff), wie er durch ihn die Welt erschaffen hat (1,2c; vgl. 1,10) und erhält (1,3b). Er ist „Abglanz seiner Herrlichkeit“ und „Abdruck seines Wesens“ (1,3a). Er ist dies als derjenige, der die „Reinigung von den Sünden gemacht“ und „sich zur Rechten der Majestät in der Höhe gesetzt hat“ (1,3c; vgl. 1,13). Theozentrik und Soteriologie bilden den Horizont der Christologie, in deren Mitte die Besinnung auf das Grundbekenntnis von Jesu Tod und Auferstehung steht. Das Ziel besteht darin, präzise die Position Jesu Christi in der Relation zu Gott und den Menschen zu beschreiben. Es wird verfolgt, um den christologischen Hintergrund der Soteriologie zu beleuchten. Hier steht die Gottessohnschaft Jesu im Zentrum.

Der Profilierung dieser Christologie dient der Vergleich Jesu mit den Engeln, den das Exordium 1,1-4 zum Schluss bereits anklingen lässt. Dieser Vergleich setzt eine facettenreiche, farbenprächtige Angelogie voraus, wie sie nicht nur im Frühjudentum populär gewesen ist und philosophisch-theologische Weihen empfangen hat, sondern auch in der

⁸ Vgl. K. Backhaus, „Licht vom Licht“. Die Präexistenz Christi im Hebräerbrief, in: R. Laufen (Hg.), Gottes ewiger Sohn. Die Präexistenz Christi, Paderborn 1997, 95-114.

Johannesapokalypse wieder eine große Rolle spielt.⁹ Dies signalisiert weniger eine gewisse Schwäche denn eine enorme Stärke der Christologie. Sie hat wieder einen Freiraum für Engel, weil die Einzigkeit Gottes und des Kyrios völlig außer Frage steht. Die Engel überbrücken nicht eine allzu groß gewordene Distanz zwischen Gott und den Menschen, sondern stellen gerade die unendliche Nähe dar, die durch Christus geschaffen wird. Den Freiraum hat auf der einen Seite die Verwerfung eines synkretistischen Engelkults geschaffen, wie sie paradigmatisch der Kolosserbrief aus der Paulusschule in der Kritik der sogenannten „Philosophie“ übt, andererseits die Klärung des Verhältnisses zwischen Christus und den Engeln, wie sie der Hebräerbrief positiv vornimmt. Einerseits steht Jesus als Sohn Gottes unvergleichlich viel näher bei Gott als jene und unendlich viel höher erhöht, als es die Engel je sein könnten (1,4-14). Andererseits hat ihn Gott „für kurze Zeit unter die Engel erniedrigt“ (2,7.9); er hat gelitten und ist gestorben (2,9). Jesus ist nicht nur insofern Sohn Gottes, als er sogar die Engel überragt, sondern auch insofern, als er sich den Menschen gleichgemacht hat. Die Struktur des Gedankens ist also durchaus mit dem paulinischen und vorpaulinischen vergleichbar. Auch der *auctor ad Hebraeos* denkt die Erhöhung Jesu eng mit seiner Erniedrigung zusammen (vgl. Phil 2,6-11); auch für ihn ist der Auferstandene der für die Menschen Gestorbene (vgl. 1Kor 15,3-5). Insofern greift er ein Leitmotiv urchristlicher Theologie auf, das im paulinischen Traditionsraum besonders stark gepflegt worden ist. Erniedrigung und Erhöhung gehören untrennbar zusammen, weil sie notwendige Voraussetzungen der eschatologischen Heilswirksamkeit des Gottessohnes sind, die Gott ihm zugehört hat, sollte es „durch Gottes Gnade jedermann zugute kommen, dass er den Tod erlitt“ (2,9).

b) Die Einführung des Hohepriester-Titels in Hebr 2,10-17

Gerade dort, wo er die Erhöhung mit der Erniedrigung Jesu verbindet, führt der Verfasser den Hohepriester-Titel ein. Dies geschieht – rhetorisch gekonnt und didaktisch geschickt – durch eine These, die in drei Schritten begründet wird. Auf diesem Weg dringt der Hebräerbrief zum Zentrum seiner Christologie vor.¹⁰

⁹ Vgl. S. Vollenweider, Horizonte neutestamentlicher Christologie (WUNT 144), Tübingen 2002, 3-27.

¹⁰ Zur Einzellexegese liegen drei vorzügliche deutschsprachige Kommentare vor: E. Gräßer, Der Brief an die Hebräer I (EKK XVII/1), Neukirchen-Vluyn 1990; H. F. Weiß, Der Brief an die Hebräer (KEK 13), Göttingen 1991; M. Karrer, Der Brief an die Hebräer I (ÖTK 20/1), Gütersloh 2002. Einen souveränen

(1) Die These

Um seinen Heilsplan zu verwirklichen, viele Menschen zu seinen Söhnen (und Töchtern) zu machen und sie an seiner Herrlichkeit teilhaben zu lassen, hat Gott den „Anführer ihres Heiles“, Jesus, durch „Leiden vollendet“ (2,10):

Denn es geziemte ihm,
um dessentwillen alles ist und durch den alles ist,
da er viele Söhne zur Herrlichkeit führen wollte,
den Anführer ihres Heiles durch Leiden zu vollenden.

Die Gottesprädikate sind traditionell: Der Erlöser ist der Schöpfer; sein Heilswille ist universal. Auch die Verbindung mit der Christologie ist tief im Urchristentum verwurzelt und alttestamentlich gedacht: Gott verwirklicht seinen Heilsplan durch seinen Sohn Jesus Christus. Dass dieser „Anführer des Heiles“ genannt wird, schlägt eine Brücke zu judenchristlichen Traditionen, die Lukas in der Apostelgeschichte mit Petrus verknüpft (3,15; 5,31). „Anführer“ des Heiles kann Jesus nur als der sein, der die Menschen dort abholt, wo sie stehen, und sie zum Ziel führt.¹¹ Nach Hebr 12,2 geschieht dies durch den Glauben. Die Vollendung des Anführers besteht darin, dass er – durch seine Auferstehung von den Toten – „viele“ an der Herrlichkeit Gottes partizipieren lässt. Das christologische Urparadox besteht darin, dass dies gerade durchs Leiden geschieht. Das will der Hebräerbrief neu erklären.

Die entscheidende These liegt im ersten Wort: ἐπρεπεύ. Es lenkt den Blick sofort auf Gott. Nur *sub specie Dei* kann erklärt werden, dass und wie die Vollendung gerade durch Jesu Leiden geschieht. Warum „geziemt“ es Gott, den Heiland durch das Leiden zu führen, wenn es darum geht, die Menschen als Söhne Gottes an der Herrlichkeit Gottes Anteil haben zu lassen? Die Frage führt an den Nerv christlicher Theologie: Warum musste Jesus sterben? Wie kann Jesu Tod denen, die in ihrer Sünde sterben müssten, das Leben bringen? In der synoptischen Tradition findet sich das δεῖ (Mk 8,31 par.; Lk 24,7.26), in den Reden der Apostelgeschichte die Vorsehung (2,23; 4,28), in der johanneischen Tradition die „Stunde“, die geschlagen hat (13,1f), bei Paulus die Schriftgemäßheit (1Kor 15,3ff). Die gemeinsamen Themen sind die Heilsnotwendigkeit des Todes Jesu und der Heilswille Gottes im Tode Jesu. Wenn der Hebräerbrief dieses Thema als Frage nach dem diskutiert, was Gott „geziemt“, zeigt er nicht nur, wie sehr er sich das

Überblick gibt F. Hahn, Theologie des Neuen Testaments I, Tübingen 2003, 432ff.

¹¹ Zu dieser Deutung des τελειοῦν vgl. H. F. Weiß, Hebr 207ff.

Problem auf Griechisch vergegenwärtigt, sondern auch, wie sehr er um die Sache bemüht ist: Er weiß um die Skandalosität des Geschehens, und er sagt, dass das Gottsein Gottes zur Debatte steht.

Das *πρέπον* ist ein Thema hellenistischer Theologie. Es steht unter dem Vorzeichen der Theodizee. In seiner platonischen Variante (Plato, leg. 899d-903b) begründet es die Überzeugung, dass sich die Götter durchaus um die Menschen kümmern, weil es zu ihrer Vollkommenheit gehöre, das Kleine nicht zu vernachlässigen¹²; in seiner philonischen Variante begründet es die Überzeugung, dass der eine, unendlich transzendente Gott doch Mittel und Wege findet, sich in das Leben der Schöpfung und den Gang der Geschichte nach seinem Willen einzuschalten, diese Wirkweise aber nicht eine direkte, unmittelbare, sondern eine indirekte, mittelbare ist (all. 1,48; conf. 175.179f; fug. 66). Die Irritation, die von der Ungerechtigkeit der Welt ausgeht, wird in der Reflexion auf das *πρέπον* so ausgeräumt, dass nicht ein Desinteresse der Götter oder des Gottes gefolgert wird, sondern die Relativität des Übels, dessen Existenz auf die Indirektheit des Handelns Gottes, also die Einwirkung von Mittelwesen, zurückgeführt wird (Platon, Tim. 42d; Philon, prov. 2,82).

Der Hebräerbrief greift das *πρέπον*-Motiv auf, weil auch er sowohl die Größe und Transzendenz Gottes betont, nicht zuletzt im Lichte platonischer oder platonisierender Motive¹³, als auch die Theodizeefrage gestellt sieht. Freilich thematisiert er sie – radikal anders als die platonische und die philonische Tradition, aber tief in der urchristlichen Christologie wurzelnd – unter dem Aspekt, wie Gott den Tod Jesu hat zulassen, ja wollen können. Die Pointe des *πρέπον*-Motivs in seinem Brief besteht deshalb nicht darin, zu erklären, weshalb es trotz der Güte Gottes das Böse in der Welt gibt, sondern weshalb und wie das Böse von Gott aus der Welt geschafft wird. Der Rekurs auf Mittler im Hebräerbrief hat nicht die Funktion, den höchsten Gott von der Verantwortung für das Böse zu entlasten, sondern zu erklären, wie er es überwindet. Die These des Hebräerbriefes, es gezieme Gott, den Anführer des Heiles durch Leiden zu vollenden, nimmt mithin das urchristliche Grundkerygma auf, um seine Logik in der Sprach- und Denkwelt des Mittelplatonismus zu erläutern. Dies war zu seiner Zeit eine „fundamentaltheologische“ Herausforderung ersten Ranges.

¹² Vgl. *M. Pohlenz*, τὸ πρέπον. Ein Beitrag zur Geschichte des griechischen Geistes (133), in: ders., Kleine Schriften I, hg. v. H. Dörrie, Hildesheim 1965, 100-139.

¹³ Vgl. *K. Backhaus*, Per Christum in Deum. Zur theozentrischen Funktion der Christologie im Hebräerbrief, in: Th. Söding (Hg.), Der lebendige Gott. Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments. FS W. Thüsing (NTA 31), Münster 1996, 258-284: 278f.

Die Christologie in diesem Horizont auszulegen, scheint allerdings unmöglich. Denn mag auch das platonische Transzendenzverständnis eine Analogie zur biblischen Theologie der Heiligkeit Gottes und zur himmlischen Erhöhung des Kyrios bilden, kann es doch eine Selbstoffenbarung Gottes in der Geschichte nicht zulassen; und mag die platonische Anthropologie mit ihrer Betonung, das menschliche Leben sei endlich und nichtig, eine Parallele zur biblischen Anthropologie zu ziehen, erklärt sie dies doch als bösen Schein. Der Hebräerbrief kann deshalb nicht die Christologie im Sprachspiel des Mittelplatonismus auslegen, sondern muss dieses selbst christologisch transformieren. Indem er sich aber auf dieses hermeneutische Projekt einlässt, gewinnt er der Christologie ihrerseits neue Seiten ab, die durch die mittelplatonische Problematisierung des Verhältnisses von Transzendenz und Immanenz wie von Wesen und Geschichte eingefordert werden. In einem ersten Durchgang zu zeigen, wie dies geht, ist die Aufgabe von 2,11-17, der Begründung der These von 2,10.

(2) Die Begründung der These

Die Begründung der These ergibt sich aus der Abfolge dreier Argumentationsschritte, die allesamt die christologischen Voraussetzungen der Problemstellung klären und dabei zum Hohepriester-Titel hinführen.

Der erste Schritt öffnet die Schnittstelle zwischen Anthropologie und Christologie: Wenn Jesus nach Gottes Willen zum Retter der Menschen werden soll, muss es zwischen ihm und den Menschen einerseits eine bestimmte substantielle Gemeinsamkeit, andererseits einen bestimmten wesentlichen Unterschied geben. Die substantielle Gemeinsamkeit besteht in der Theozentrik authentischen Menschseins: Jesus lebt ganz von Gott her und auf Gott hin; das Heil der Menschen kann nur darin gefunden werden, dass auch sie ganz von Gott her und auf Gott hin leben. Der wesentliche Unterschied besteht darin, dass Jesus diese Theozentrik tatsächlich lebt, während die Menschen, für die er zum Retter werden soll, nur durch ihn in die lebensschaffende Gottesbeziehung hineingeführt werden können (2,11-13):

¹¹Der nämlich, der heiligt, und diejenigen, die geheiligt werden:
alle aus dem Einen.

Aus diesem Grund schämt er sich nicht,
sie Brüder zu nennen,

¹²indem er sagt (Ps 22,22):

„Ich werde deinen Namen meinen Brüdern verkünden
und inmitten der Gemeinde werde ich dir Lob singen“,

¹³und weiter (Jes 8,17^{LXX}):

„Ich werde auf ihn vertrauen“,
und weiter (Jes 8,18):
„Siehe, ich und die Kinder, die Gott mir gegeben hat.“

Jesus lebt seine Solidarität mit den Menschen, die aus ihrer gemeinsamen Gottesverwurzelung stammt, so, dass er auf Gott vertraut, den Menschen als seinen Brüdern das Wort Gottes verkündet und inmitten der Menschen Gott die Ehre gibt.¹⁴ Wie ist das geschehen? Und inwiefern ist dies der Weg des Heiles?

Der zweite Schritt klärt das „Wie“, also die Form des Zusammenhangs von Christologie und Soteriologie: Die Solidarität Jesu mit den Menschen ging bis zum Tod. Bei diesem Grundgeschehen der gesamten neutestamentlichen Verkündigung setzt der Hebräerbrieff an. Dadurch, dass er zuvor (unter der Perspektive Gottes) nicht nur vom qualitativen Unterschied, sondern auch von der qualitativen Gleichheit zwischen Jesus und den Menschen gesprochen hat, kann der Verfasser dem Sterben Jesu eine soteriologische Deutung geben, die christologisch in ihrer Menschlichkeit ist (2,14f).

¹⁴Da nun die Kinder an Fleisch und Blut Anteil haben,
hat er auch selbst in gleicher Weise Anteil genommen,
damit er durch seinen Tod den zunichte mache,
der über den Tod Macht hat: den Teufel,
¹⁵und um die zu befreien,
die durch die Furcht vor dem Tod
das ganze Leben hindurch in Knechtschaft gehalten werden.

Das Leben der Menschen ist dadurch gekennzeichnet, dass sie sterben müssen; deshalb kann es für sie nur dann ewiges Leben geben, wenn sie aus der Sklaverei des Todes befreit werden. Eben deshalb ist Jesus selbst gestorben. Dass er bis in den Tod hinein den Menschen gleich geworden ist, versteht sich nicht nur als ein Akt freiwilligen Gehorsams und glaubenden Vertrauens auf Gott, sondern zugleich als ein Akt der vorbehaltlosen Anteilnahme am Leben der Menschen. Gott sei Dank nimmt Jesus um der Menschen willen den Tod auf sich. Er stirbt, weil Menschen sterben müssen. Paradoxerweise triumphiert aber in seinem Sterben nicht der Tod über Jesus, sondern Jesus über den Tod. Weil er *um* der Befreiung der Menschen *willen* stirbt, kommt in seinem Sterben

¹⁴ Vgl. C.-P. März, „Der neue lebendige Weg durch den Vorhang hindurch ...“. Zur Präexistenzchristologie des Hebräerbrieffes, in: A. Bsteh (Hg.), *Christlicher Glaube in der Begegnung mit dem Buddhismus* (Studien zur Religionstheologie 4), Mödling 1998, 141-160: Dem Verfasser „geht es nicht um eine kosmische Verwandtschaft, sondern um die solidarische Verbundenheit des ‚Sohnes‘ mit den ‚Söhnen‘, aus der die Erlösung der ‚Söhne‘ wächst.“ (150).

nicht das Böse, nicht die Unperson des Teufels, sondern Gott zum Zuge. Wie ist das möglich?

Der dritte Schritt antwortet auf diese Frage, indem die soteriologische Konsequenz der Christologie selbst erreicht wird. Barmherzigkeit mit den Menschen und Vertrauen auf Gott sind die Beweggründe des Sterbens Jesu. Wenn sein Tod aber Heilsbedeutung hat, kann er nicht nur die solidarische Gleichheit Jesu mit den sterblichen Menschen demonstrieren; er muss mehr noch im Zuge dieser radikalen Anteilnahme am Schicksal der Menschen das Überwinden, was es so grausam und versklavend macht (2,16f):

¹⁶Denn er nimmt sich ja doch nicht der Engel an,
sondern des Samens Abrahams nimmt er sich an.

¹⁷Deshalb mußte er in allem den Brüdern gleich werden,
damit er barmherzig würde
und der treue Hohepriester vor Gott,
um die Sünden des Volkes zu sühnen.
Denn worin er selbst gelitten hat
und worin er selbst versucht worden ist,
darin kann er denen, die versucht werden, helfen.

An dieser Stelle, da um der Heilsbedeutung des Todes Jesu willen zusammen mit der Gleichheit auch wieder der qualitative Unterschied zwischen Jesus und seinen Brüdern zur Sprache kommt, wird Jesus erstmals als Hohepriester angesprochen. Der *Auctor ad Hebraeos* erinnert an die entscheidende Aufgabe und Vollmacht eines (israelitischen) Hohenpriesters: Sühne zu leisten. Das kann nach alttestamentlicher (und gesamtbiblischer) Überzeugung nur der Priester und am *Iom Kippur* (Lev 16) nur der Hohepriester; kein anderer Mensch kann an seine Stelle treten. Auf priesterliche Mittlerschaft sind die Menschen angewiesen, wenn sie von der Sklaverei des Todes befreit werden wollen.¹⁵

Der Verfasser des Hebräerbriefes bringt freilich die sühnende Wirkung des Hohenpriesters Jesus in eine ganz enge Verbindung mit der Art und Weise, wie Jesus dieses Hohepriesteramt ausfüllt. Er argumentiert nicht nur funktional, sondern personal. Die Soteriologie wird in die Christologie zurückgeführt und von dort her entwickelt. Zwei Aspekte werden genannt: Der Hohepriester soll barmherzig treu sein. Die Barmherzigkeit bezieht sich auf das Verhältnis Jesu zu den Menschen, die Treue bezieht sich auf das Verhältnis Jesu zu Gott.

¹⁵ Zur Schriftrezeption vgl. *M. Karrer*, Der Weltkreis und Christus, der Hohepriester. Blicke auf die Schriftrezeption des Hebräerbriefes, in: W. Kraus/K. W. Niebuhr (Hg.), Frühjudentum und Neues Testament im Horizont Biblischer Theologie (WUNT 162), Tübingen 2003, 151-179: 165-177.

Barmherzigkeit setzt voraus, mit den Menschen mitfühlen zu können; dies wiederum setzt voraus, wie sie versucht worden zu sein. Jesu Treue zu Gott erweist sich darin, der Versuchung nicht nachgegeben zu haben.

Zusammengefasst: In Hebr 2,10-17 führt der Verfasser Schritt für Schritt die traditionelle Sohn-Gottes-Christologie in die Theologie des Hohepriestertums Jesu über. Dies geschieht nicht, um die eine Anschauung durch die andere zu ersetzen, sondern um aufzudecken, was es mit dem bekannten Sohn-Gottes-Bekenntnis der Urgemeinde auf sich hat. Der Hebräerbrief konzentriert sich auf die Heilsbedeutung Jesu, die in seinem Sterben zum Ausdruck kommt. Der Titel „Hoherpriester“ ist geeignet, die Heilsmittlerschaft Jesu Christi präzise und (für die Adressaten des Briefes) verständlich zu beschreiben.

Daraus ergibt sich die abschließende Antwort auf die Frage, warum es Gott „geziemt“, seinen Sohn zur Rettung der sündigen und sterblichen Menschen durch Leiden zu vollenden: Es entspricht dem Wesen Gottes, der Schöpfer *und* der Erlöser zu sein; es entspricht seiner Gerechtigkeit, nicht über Leid und Schuld hinwegzugehen, sondern im Prozess der Versöhnung das Böse zu überwinden. Er handelt in diesem Prozess als er selbst in seinem Sohn; sein Sohn leidet und stirbt, weil er sich an die Stelle der Opfer begibt; seine Theozentrik und Proexistenz gehören von innen her zusammen; seine *victima* wird zum *sacrificium*, weil er von Ewigkeit her und für alle Ewigkeit der Sohn Gottes ist. Die Gottessohnschaft als Hohepriestertum auszulegen, ist die entscheidende Aufgabe, die sich der Verfasser des Hebräerbriefes gestellt hat, um den Glauben der Christen zu vitalisieren.

2. Die Figur des Hohenpriesters im Raum frühchristlicher Theologie

Allein im Hebräerbrief ist „Hoherpriester“ ein christologischer Würde- und Funktionsname. Sonst findet sich der *terminus technicus* „Priester“ bzw. „Hoherpriester“ im Neuen Testament nur als Bezeichnung einerseits der alttestamentlichen und jüdischen, andererseits der heidnischen Priester. Dass pagane Opfer, Tempel und Priester radikal kritisiert werden, versteht sich, auch wenn der „Stadtdirektor“ von Ephesus den Christen bescheinigt, weder Tempelräuber zu sein noch Artemis gelästert zu haben (19,35ff). Gegenüber dem Jerusalemer Institut ist der Ton zwar im lukanischen Kindheitsevangelium freundlich, da es um die Beschreibung der kulturellen Herkunft Jesu geht; wenn aber das Evangelium in Rede steht, wird der Ton kritisch. Die Tempelaktion Jesu hat ihre Wirkung nicht verfehlt.

a) Priesterliche Soteriologie im Umkreis des Hebräerbriefes

Die theologische Verwerfung des paganen und Kritik des alttestamentlich-jüdischen Priestertums schließt eine intensive Rezeption kultischer Motive nicht aus.¹⁶ An zwei Stellen spielt das Priesterliche eine Hauptrolle. Im Ersten Petrusbrief ist vom gemeinsamen Priestertum der Glaubenden die Rede (2,4f.9f). Der Aspekt ist die Würde der Erwählten (vgl. Ex 19,5f), die in ihrer Befreiung von der Sünde durch den stellvertretenden Sühnetod Jesu gründet und ihr Leben in der Gemeinschaft der Ekklesia bestimmt. Der priesterlichen Würde entspricht ein priesterlicher Dienst¹⁷: Das königliche Priestertum des christlichen Gottesvolkes erweist sich im Gottesdienst: in der Bezeugung Gottes und Jesu Christi inmitten der Welt, die der Gemeinde zur „Fremde“ geworden ist (1,1)¹⁸. Ähnlich in der Johannesapokalypse: Dass die Glaubenden als „Priester für Gott“ qualifiziert werden (1,6; 5,10; 20,6), zielt auf die Qualität ihrer Berufung zum Gottesvolk durch Jesus Christus und darin auf ihre Anteilgabe an der interzessorischen Funktion Jesu Christi selbst¹⁹; es ist vor allem der öffentlich gefeierte Gottesdienst der Ekklesia, ihr Opfer für den „Gott des Himmels“ (11,13), der sie zum Freiraum der Wahrheit macht.²⁰ Aber auch diese ekklesiologischen Positionen (etwa aus derselben Zeit) spiegeln wider, wie spezifisch die kultische Christologie des Hebräerbriefes ist.

Ist sie auch originär? Das ist eine der Fragen, die in der Exegese des Hebräerbriefes kontrovers diskutiert werden. Auf der einen Seite kann der theologische Gestaltungswille des Autors schwer in Abrede gestellt werden. Auf der anderen Seite ist aber doch zu sehen, dass seine kultische Interpretation des christologischen Heilsgeschehens nicht ohne Vorlagen und Parallelen ist. Alles andere wäre auch im Raum der Antike, der kultisches Denken sehr vertraut und wichtig gewesen ist,

¹⁶ Vgl. *D. Sängler*, Kultisches Amt und priesterliche Gemeinde. Neutestamentliche Erwägungen zum Priestertum aller Glaubenden, in: Ch. Landmesser/H.-J. Eckstein/H. Lichtenberger (Hg.), *Jesus Christus als die Mitte der Schrift. Studien zur Hermeneutik des Evangeliums*. FS O. Hofius (BZNW 86), Berlin 1997, 619-658.

¹⁷ Vgl. *Th. Söding*, Mehr als ein Buch. Die Bibel begreifen, Freiburg/Basel/Wien³ 2001, 303-312.

¹⁸ Vgl. *R. Feldmeier*, Die Christen als Fremde. Die Metapher der Fremde in der antiken Welt, im Urchristentum und im 1. Petrusbrief (WUNT 64), Tübingen 1992.

¹⁹ Abgelehnt wird diese Funktion von *E. Schüssler Fiorenza*, *Priester für Gott* (NTA 7), Münster 1972.

²⁰ Vgl. *E. Peterson*, *Die Kirche* (1929) (in: ders., *Theologische Traktate*, hg. v. B. Nichtweiß, 1994, 245-257), 253f; vgl. *ders.*, *Von den Engeln* (1935), ebd. 195-243, bes. 197-207 (zur Offb).

eine Überraschung. Es kommt freilich darauf an, die Art und die Entfernung der Parallelen kenntlich zumachen.

Ob Johannes Einfluss ausgeübt hat, ist fraglich. Kultisches Denken ist dem Evangelisten freilich vertraut und wichtig. Die Tempelaktion (Joh 2,13-21) deutet er kulttypologisch, indem Jesus sich selbst, genauer: seinen irdischen und auferweckten Leib (σῶμα), als Ort der wahren Heilsvermittlung und Gottesverehrung offenbart. Das „Lamm Gottes, das hinwegnimmt die Sünden der Welt“ (Joh 1,29; vgl. 1,36), deutet Johannes opfertypologisch mit Blick auf das Paschalamm und den leidenden Gottesknecht, der durch seine stellvertretende Lebenshingabe Heil schafft.²¹ Wenn Jesus nach dem Abschiedsgebet im Blick auf seine Jünger sagt, dass er sich „für sie heiligt“ (17,19; vgl. 17,17), ist dies priestertypologisch zu interpretieren (vgl. 10,36)²²: Jesus ist derjenige, der sowohl in der „absteigenden“ Linie Gottes Heiligkeit, die seine Liebe ist, der Welt mitteilt, als auch in der aufsteigenden Linie sich so rückhaltlos von Gottes Heilswillen bestimmen lässt, dass er die Menschen in die Gemeinschaft mit Gott hineinnimmt.

Gelegentlich wird in der urchristlichen Literatur auch außerhalb des Hebräerbriefs der Hoheitstitel „Hoherpriester“ gebraucht. Ob es sich um Schwester- oder um Tochtertraditionen handelt, ist freilich umstritten. Letzte Klarheit ist kaum zu gewinnen. Ein wichtiger Zeuge ist der (Erste) Klemensbrief (36,1; 61,3; 64). Gegen Ende des 1. Jh. in Rom entstanden²³, hat er zwar wahrscheinlich den Hebräerbrief gekannt. Dennoch spricht er in einer Art vom Hohenpriester Jesus, die nicht nur vom Hebräerbrief abhängig zu sein braucht. Manches weist darauf hin, dass der Titel schon früher und breiter in der urchristlichen Liturgie gebräuchlich gewesen ist.²⁴ Topisch ist im Ersten Klemensbrief die Verbindung zwischen dem Hohepriestertum Jesu und der Vorsteherrolle (προστάτης), die er für die Christengemeinde als ihr Schutzpatron spielt (36,1; 61,3; 64). Das Echo liturgischer Sprache dürfte im Schlussgebet besonders deutlich zu hören sein, das darauf zielt, dass die Gemeinde Gott „wohlgefällig sei durch unseren Hohenpriester und

²¹ Näheres: *Th. Söding*, Wege der Schriftauslegung. Methodenbuch zum Neuen Testament. Unter Mitarbeit von Christian Münch, Freiburg/Basel/Wien 1998, 186f.

²² Vgl. *K. Scholtissek*, Das hohepriesterliche Gebet Jesu. Beobachtungen zu Joh 17,1-26: TThZ 109 (2000) 199-218, bes. 211-216. Ablehnend urteilt freilich *H.-J. Klauck*, Art. Hoherpriester: RGG⁴ 3 (2000) 1837.

²³ Gründe für eine Frühdatierung nennt *K. Erlemann*, Die Datierung des Ersten Klemensbriefes – Anfragen an eine communis opinio: NTS 44 (1998) 591-607. Ob sie ausreichen, bleibt fraglich.

²⁴ Vgl. *G. Theißen*, Untersuchungen zum Hebräerbrief (StNT 2), Gütersloh 1969, 16-52.

Vorsteher Jesus Christus“ (64). Auch in 61,3 ist die anaphorische Dynamik des Kirchengebets leitend, wenn es unter Aufnahme von 1Petr 2,25 heißt:

Dich preisen wir durch den Hohenpriester und Vorsteher unserer Seelen, Jesus Christus,
durch den dir Herrlichkeit und Ehre sei,
jetzt und von Geschlecht zu Geschlecht und von Ewigkeit zu Ewigkeit.
Amen.

Eine theologische Akzentverschiebung, die wohl erst nach dem Hebräerbrief anzusetzen ist, betrifft den Zusammenhang zwischen dem hohepriesterlichen Dienst Jesu und dem Gottesdienst der Kirche (36,1):

Dies ist der Weg, Geliebte, auf dem wir unser Heil fanden,
Jesus Christus, den Hohenpriester unserer Opfergaben,
den Schutzpatron und Helfer unserer Schwachheit (36,1).

Die Opfergaben (προσφορά) bestehen im Gottesdienst der Kirche, mit dem sie ihre Dankbarkeit bekundet, auf den Weg des Heiles geführt worden zu sein. Jesus Christus spielt wiederum in der aufsteigenden Linie der Theozentrik die entscheidende Mittlerrolle. 1Klem 36,1 verbindet auf präzise Weise die Christologie des Hohepriestertums Jesu, die vom Hebräerbrief bezeugt und vielleicht vorgegeben ist, mit der Ekklesiologie des Priestertums, wie sie der Erste Petrusbrief vertritt und womöglich vorgibt. Das Opfer der Kirche wird vom Hohenpriester Jesus selbst dargebracht.

Reflexe dürften sich auch bei weiteren Apostolischen Vätern finden. Ignatius nimmt unter anderen hermeneutischen Vorzeichen die Typologie zwischen dem alttestamentlichen und dem christologischen Priestertum auf, um die Heilsmittlerschaft Jesu herauszuarbeiten (Phld 9,1). Er bezieht sich aber nicht auf den christlichen Platonismus der Urbild-Abbild-Relation wie der Hebräerbrief, sondern nutzt das christlich-apokalyptische Motiv eschatologischer Steigerung wie Paulus: So gut es schon war, dass Israel Priester hatte, um so viel besser ist es, dass jetzt der Hohepriester Jesus, dem allein das „Allerheiligste“ und „die Verborgenheit Gottes anvertraut“ sind, die Tür zu Gott öffnet. Polykarp (12,2) redet schon formelhaft vom Hohepriestertum Jesu und bezieht dessen Heilswirkung auf die guten Folgen, die er im Leben der Christen zeitigt (vgl. MartPol 14,3).

b) Kultische Soteriologie im Vorfeld des Hebräerbriefes

Unabhängig von der traditionsgeschichtlichen Frage zum Gebrauch des Hoheitstitels selbst ist die Beobachtung wichtig, dass es sehr alte, noch vor die Zeit des Apostels Paulus zurückreichende Überlieferungen gibt, die zwar nicht das Hohepriestertum Jesu thematisieren, wohl aber der Heilsbedeutung seines Todes in der Sprache des Kultes Worte verleihen.

Das bekannteste Beispiel ist Röm 3,21-31. Paulus stellt seine zentrale These auf, dass durch den Tod und die Auferstehung Jesu die Gerechtigkeit Gottes offenbart worden ist als eine Macht, die jeden rettet, der glaubt. Um diese These zu begründen, greift der Apostel auf eine ältere Tradition zurück, die schon vor ihm im Urchristentum so verbreitet gewesen sein muss, dass er sie im Römerbrief zitieren kann. Ob sich die vorpaulinische Tradition von der paulinischen Redaktion abheben lässt, bleibe dahingestellt. Die entscheidenden Verse über Jesus Christus lauten (3,25.26a):

...
den Gott vorgestellt hat als Sühne (ἱλαστήριον) durch Glauben
in seinem Blut
zum Erweis seiner Gerechtigkeit
um der Vergebung der zuvor in Gottes Geduld begangenen Sünden willen
...

Der Satz ist überladen. Im Kern steht die „Vor-Stellung“ Jesu als ἱλαστήριον. Nach Lev 16 in der Fassung der Septuaginta bezeichnet das Wort, hebräisch *kapporaet*, den Deckel der Bundeslade im Heiligtum der Wüste (Ex 25,17-22). An diesen Deckel soll der Hohepriester am Großen Versöhnungstag das Blut der Opfertiere sprengen, um Sühne für sich und sein Haus, dann für das ganze Volk zu leisten. Die *kapporaet* ist der kultische Ort im Allerheiligsten, an dem Gott, aufs Äußerste präsent (vgl. Ex 30,6; Num 7,89 sowie Hebr 9,5), Sühne schafft. Dies geschieht dadurch, dass er Israel, den Priester und das Heiligtum von der Last der im vergangenen Jahr unabsichtlich begangenen Sünden befreit.

Das überträgt die vorpaulinische Tradition auf die Christologie.²⁵ Sie weitet zugleich den Radius der Sündenvergebung aus: Nicht nur die unwissentlichen, auch die absichtlichen, selbst die blasphemischen und nicht nur die Jahr für Jahr neu begangenen, sondern aller Menschen Sünden. Der Ort, an dem Gott Sühne leistet, d.h. die Menschen in

²⁵ Skeptisch ist E. Lohse, *Der Brief an die Römer* (KEK IV), Göttingen 2003, 126f.

Anbetracht ihrer Sünde durch die Vergebung der Sünden doch in ein rechtes Verhältnis zu ihm versetzt, ist Jesus Christus selbst. Der Kult wird zur Metapher der Christologie. Die Bildsprache besagt, dass die Schuld von Gott in einer Weise vergeben wird, die er selbst definiert, damit diejenigen, die durch ihre Sünde des Todes wären, in Kontakt mit ihm, dem Heiligen, kommen, ohne sterben zu müssen, sondern um leben zu können.

Dass Gott Jesus als Sühne „vorgestellt“ (oder „hingestellt“) hat, lässt im alttestamentlichen Kult an die sichtbare Repräsentanz des Heiligen denken (Ex 29; 40,23; Lev 24,8), bezieht sich bei Paulus aber auf das Kreuz. Dass die Sühne „durch den Glauben“ geschieht, macht den vorpaulinischen und paulinischen Grundgedanken klar, dass es nicht die Mitfeier des Tempelkultes, sondern der Glaube ist, der Anteil am Heil gibt. Dass die Sühne „in seinem Blut“ geschieht, spielt auf die Bedeutung der sühnenden Wirkung des Blutes im Tempelkult an, lässt sich aber nicht allein von dort her erklären. Vielmehr spielt die Abendmahlstradition eine erhebliche Rolle, die den Neuen Bund „im Blut“ Jesu gestiftet sieht, sofern er sein Leben hingibt, um das Leben zu schenken (1Kor 11,25). Dies lässt sich schwerlich ohne die frühjüdische Märtyrertradition deuten, wonach – eine indirekte Wirkung von Jes 53 – der Tod, den die Gerechten „für“ das Gesetz oder das Volk erleiden, ἱλαστήριον ist: eine Sühne, die stellvertretend geleistet wird (4Makk 17,21f).²⁶

Paulus kann an der zentralen Stelle des Römerbriefes die Heilsbedeutung des Todes Jesu mit Hilfe kultischer Sühnetheologie deuten, die freilich durch den Rekurs auf den stellvertretenden Tod Jesu – und mit Hilfe frühjüdischer Märtyrertheologie – radikal transformiert wird. Dies strahlt in zentrale Argumentationen des Paulus aus (Röm 5,1-11; 8,31-39) und verbindet sich dort mit dem theologisch zentralen Motiv der Liebe Gottes. Die Paulusschule nimmt variiert andere Motive kultischer Soteriologie (Eph 5,2) auf. Der Autor des Hebräerbriefes kann an solche Traditionen anknüpfen, wenn er das gesamte Heilsgeschehen in der Bildsprache des Kultes darstellt und die Sachgemäßheit dieser Metaphorik erhellt. Dies hängt gerade an der Gestalt Jesu als Hoherpriester.

²⁶ Skeptisch ist U. Wilckens, *Der Brief an die Römer* (EKK VI/1), Neukirchen-Vluyn 1978, 192f.

3. Die Gestalt des Hohenpriesters – religionsgeschichtlich und alttestamentlich

Weit über die motivgeschichtlichen Anhaltspunkte hinaus werden der theologische Hintergrund und die theologische Leistungsfähigkeit der Hohepriesterchristologie deutlich, wenn der „Typ“ genauer betrachtet wird, den Jesus nach dem Hebräerbrief verkörpert. Was ist ein „Priester“, zumal ein „Hoherpriester“? Wozu braucht es ihn? Welche Aufgabe hat er? Von wem und für wen? Welche Vorstellungen von dieser Person und von der Aufgabe des Hohenpriesters herrschten in der Zeit vor, da die Hebräerepistel entstanden ist? Präziser: Weshalb bedarf es eines Priesters, wenn es um das Verhältnis der Menschen zu Gott und Gottes zu den Menschen geht, da doch Gott der Schöpfer und Erlöser ist und sein Geist in ihnen wohnt? Die Suche nach einer Antwort lässt zuerst zum paganen Hellenismus, dann ins Alte Testament und Frühjudentum blicken. Der Hebräerbrief hat zwar einerseits das levitische Priestertum, andererseits das des Melchisedek vor Augen, redet aber so archaisierend vom Hohepriestertum Jesu, dass eine Phänomenologie des Priesterlichen (die hier nur in wenigen Strichen angedeutet werden kann) von großem Interesse für die Exegese wäre.

a) Religionsgeschichtliche Beobachtungen

Die meisten Religionen kennen Priester (männlichen und weiblichen Geschlechts)²⁷. Drei Gründe sind wesentlich.

Erstens: In der Rede vom Priestertum zeigt sich eine Ahnung von Heiligkeit. Man weiß, dass es einen wesentlichen Unterschied zwischen Gott und den Menschen gibt. Man hat eine Vorstellung davon, dass Gott Gott ist und kein Mensch und dass die Menschen Menschen sind und kein Gott. Man weiß um den Abstand und um die Verwiesenheit der Menschen auf Gott. Der Priester markiert diesen Abstand. Er ist ein Mensch, aber er spielt eine Rolle, die ihn „zwischen“ Gott und Menschen stellt, weil Gott sie ihm übertragen hat.

Zweitens: Es ist unreligiöses Wissen, dass Heil, Leben und Rettung nur bei Gott zu finden sind. Menschen können ihr eigenes Leben nicht garantieren. Sie können für ihre Ehre und gegen ihre Schande kämpfen; sie können sich für Gerechtigkeit und Frieden einsetzen – letztlich sind

²⁷ Die überbordende Menge des religionsgeschichtlichen Materials kann hier auch nicht annähernd dargestellt werden; vgl. L. Sabourin, *Priesthood. A comparative study*, Leiden 1973.

sie (in den Göttern) auf Gott angewiesen, der ihnen das Leben schenkt, aber es ihnen auch nehmen, erschweren, beeinträchtigen kann. Heil, Glück und Sinn menschlichen Lebens hängen daran, dass ihnen ein Zugang zu Gott eröffnet wird, und dass Gott sich selbst den Menschen zuwendet. Der Priester steht für diesen Primat Gottes: für die Angewiesenheit der Menschen auf Gott und ihre Ausrichtung auf ihn und für die Kommunikation Gottes mit den Menschen.

Drittens: Der Zugang zu Gott, die Kommunikation mit ihm, wird in authentischer Religiosität durch Gott selbst geschaffen. Es muss ein Weg sein, den Menschen gehen können; sein Verlauf aber muss von Gott selbst bestimmt sein. Wo immer eine Ahnung von Transzendenz ist, leuchtet ein, dass der Kontakt mit Gott keineswegs selbstverständlich ist, sondern eigens hergestellt werden muss. Der Zugang zu Gott steht den Menschen keineswegs zu jeder Zeit und an jedem Ort offen. Wenn Gott auch nur irgendwie der „ganz Andere“ ist, entzieht er sich jedem Zugriff auf ihn. Priestertum und Magie sind zu unterscheiden. Gott entscheidet, wann, wo und wie die Menschen Zugang zu ihm haben sollen. Noch im höchsten Moment, in dem ein Mensch Anteil am Göttlichen nimmt, bricht der Unterschied zu Gott auf, sonst könnte kein Heil vermittelt werden. Genau dies bringt das Priestertum zum Ausdruck. Man hätte es im Ansatz verfehlt, wollte man es im Horizont materialistischer Kritik an religiösem Herrschaftswissen verstehen. So häufig es Anlass zu Klage und Kritik an korrupten, inkompetenten, machtbesessenen Priestern gibt: Es ist das religiöse Wissen um das ursprünglich Heilige, dass *einer* herausgehoben, bestimmt, anerkannt sein muss, diesen von Gott selbst gewährten Zugang in seiner Person zu repräsentieren. Der Priester ist derjenige, der die kultische Verbindung zu Gott und den Menschen herstellt, die durch Gebet und Opfer, Sühne und Gnädigstimmen, Kult und Mythos geprägt ist. Mittler ist der Priester nicht, weil er besonders fromm oder inspiriert wäre, besonders engagiert und eifrig, sondern weil Gott ihn an seinen Ort gestellt hat – wie immer sich dies kulturell, sozial, geschichtlich, genealogisch vermittelt. Der Priester verkörpert einerseits – in der „absteigenden“ Linie – die Zuwendung Gottes zu den Menschen; er ist der, durch den Gott seine Gaben gibt; er ist es auch, durch den Gott sein Wort spricht und – ähnlich wie bei Propheten – seine Weisheit offenbart. Andererseits verkörpert er – in der „aufsteigenden“ Linie – die Hinwendung der Menschen zu Gott; er ist ihr Vorbeter, Fürsprecher und Liturge; er bringt für sie das Opfer dar. Hier ist das Zentrum des priesterlichen Amtes. Opfer sind im Grunde nicht Leistungen, mit denen Menschen Gott bestechen wollen, sondern Gaben, mit denen sie die Größe Gottes ehren und zum Ausdruck bringen, dass sie ihr ganzes Leben Gott verdanken. Dieses Wissen darf

nicht nur irgendwie im Raume stehen, es muss eine verbindliche Form erhalten. Dafür steht der Priester im Kult.

Die Welt der Religionen ist so weit, dass es auch priesterlose gibt. Aber typisch ist, dass in ihnen Priester eine wichtige Aufgabe haben. Jedenfalls gilt dies für das hellenistische Ägypten, für Griechenland und Rom. Der Priester ist sowohl Repräsentant der Gemeinschaft vor Gott als auch Repräsentant Gottes in der Gemeinschaft. Er übernimmt für die Gemeinschaft schlechterdings elementare Funktionen, ist aber nicht nur ihr Funktionär, indem er etwa ihre religiösen Bedürfnisse befriedigte, sondern ein Repräsentant Gottes das sichtbare, personifizierte Zeichen dafür, dass die Gemeinschaft nur dadurch leben kann, dass sich Gott ihr zuwendet, und zwar auf eine Weise, die Gott aussucht und nicht auf eine Weise, die Menschen sich aussuchen.

b) Aspekte des Priestertums im Alten Testament und Frühjudentum

Das Priestertum des Alten Testaments²⁸ hat wesentliche Momente mit dem altorientalischen und hellenistischen gemein, gewinnt aber im entstehenden Monotheismus seine signifikante Gestalt.

(1) Altes Testament

Religionsgeschichtlich wird man für die Entstehung des Priestertums den Einfluss der kanaanäischen Kulte nicht gering schätzen dürfen. Theologisch wäre es ein Irrweg, das Prophetische gegen das Priesterliche auszuspielen. Zwar ist es dem Judentum gelungen, in den Jahrzehnten und Jahrhunderten nach 70 sich ohne Tempelkult zu konsolidieren; aber in Talmud und Midrasch bleiben Kult, Opfer, Priester und Heiligtum höchst lebendig; in der Zeit nach der babylonischen Gefangenschaft ist der – Zweite – Tempel der Kristallisationspunkt ganz Israels, auch für die Diaspora; in der Reform Joschijas, die den Kult in Jerusalem zentralisiert, findet Israels Glaube an den einen Gott profilierten Ausdruck; der Tempelbau erscheint im

²⁸ Immer noch wertvoll: *J. Scharbert*, Heilsmittler im Alten Testament und im Alten Orient (QD 23/24), Freiburg/Basel/Wien 1964; *A. Deissler u.a.*, Der priesterliche Dienst (QD 46), Freiburg/Basel/Wien 1970; vgl. weiter *A. Vanhoye*, Old Testament Priests and New Priest according to the New Testament, Petersham 1986; *J. Maier*, Selfdefinition, Prestige, and Status of Priests towards the End of the Second Temple Periode, in: BTB(F) 23 (1993) 139-150.

Spiegel der Geschichtsbücher und Psalmen als das große Projekt des Königshauses, das seiner Berufung entspricht.

Mit dem Tempel ist von Anfang an das Priestertum verbunden – zunächst an vielen Orten, dann zentral in der Hauptstadt Judäas. Die große Sorgfalt, mit der in der Tora Priesterliches, Kultisches und Sakrales geregelt wird, zeigt den großen Stellenwert in Israels Religiosität an. Wer Priester sein kann, welches seine Rechte und Pflichten sind, wie er seinen Dienst verrichten soll, was Israel von ihm zu erwarten hat, wird in einer kasuistischen Genauigkeit geregelt, die nicht veräußerlicht, sondern verinnerlicht und die Bedeutung des rechten Kultes hervorhebt. Die prophetische Kritik an Priestern zielt nicht auf deren Verschwinden, sondern deren Läuterung. Die Pharisäer propagieren eine religiöse Reform Israels im Zeichen der priesterlichen Reinheitstora, die auf ganz Israel ausgeweitet werden soll.

Entscheidend neu ist der Bezug auf den *einen* Gott.²⁹ Israel kennt nicht eine Vielzahl von Gottheiten, die möglicherweise auch in Konkurrenz zueinander stehen, sondern nur den *einen* Gott. Deshalb gibt es zwar viele Riten, viele Opfer, viele Priester und anfangs viele Opferstätten, aber sie stellen nicht die Vielfalt der Götter und ihrer verschiedenen Zuständigkeiten dar, sondern die (letztlich unbegrenzte) Vielfalt und Vielzahl der Bereiche, für die Gott zuständig ist. Die Kultzentralisation in Jerusalem soll dem Monotheismus Ausdruck geben, die Hierarchisierung der Priesterschaft mit dem Hohenpriester an der Spitze der größeren Ehre des einen Gottes dienen.

Auch nach dem Alten Testament befragen Priester Orakel und unterweisen im Gesetz. Vor allem stehen sie dem Kult vor, insbesondere obliegen ihnen die Blutriten. Der Hohepriester verkörpert an der Spitze der Pyramide die ganze Fülle des Priestertums. Seine Aufgabe besteht vor allen Dingen darin, am großen Versöhnungstag in Erscheinung zu treten (Lev 16)³⁰, das Heiligtum zu betreten, zunächst einen Jungstier für seinen eigenen Sünden zu schlachten, danach einen Widder für die Sünden des Volkes und dann noch einen zweiten Bock, den

²⁹ Zur Entwicklungsgeschichte des Monotheismus vgl. E. Zenger, Der Monotheismus Israels. Entstehung – Profil – Relevanz, in: Th. Söding (Hg.), Ist der Glaube Feind der Freiheit? Die neue Debatte über den Monotheismus (QD 196), Freiburg/Basel/Wien 2003, 9-52.

³⁰ Vgl. Ex 30,10; Num 9,7.25; 13,11. Die Präsenz der Liturgie und Theologie in der frühjüdischen Literatur und Theologie belegen u.a. Jos., ant. 3, 242ff; Philo, leg. 1,72; Gai. 307. Aus späterer Zeit ist der rabbinische Traktat Joma zu vergleichen.

Sündenbock symbolisch mit den Sünden Israels zu beladen und in die Wüste zu schicken, heraus aus der Gemeinde Israels.³¹

(2) *Philo von Alexandrien*

In der frühjüdischen Theologie und Frömmigkeit hat die Gestalt des Hohenpriesters eine große Bedeutung gewonnen, keineswegs nur in Jerusalem, Judäa und Galiläa, sondern auch in der Diaspora. Überall zahlt man – mehr oder weniger willig – die Tempelsteuer. Dem entspricht eine hohe theologische Aufmerksamkeit. Intellektuelle Höhenluft atmen die Allegoresen Philos von Alexandrien. Er stellt eine großartige, in sich geschlossene, vergeistigte Theologie des Hohepriestertums vor Augen³², bei der man zwar fragen kann, wieviel sie denn noch mit dem Jerusalemer Kult zu tun hat, aber nicht bezweifeln darf, dass sie kultische Theologie von höchster Qualität ist. Philo denkt sich den Hohenpriester als eine himmlische Gestalt; er identifiziert ihn mit dem Logos, dem Wort Gottes (somm. 2,183-189.231). Was in Jerusalem erscheint, ist nach Philo das schattenhafte Abbild dieses himmlischen Urbildes. Der wahre Hohepriester ist kein irdisches, vergängliches, schwaches, sondern ein himmlisches, unvergängliches, starkes Wesen³³ ohne jede Sünde (fug. 108.117; leg 1,230; 2,185). Der himmlische Hohepriester ist Heilsstifter im umfassendsten Sinne des Wortes nicht nur für Israel, sondern für den ganzen Kosmos (Mos. 2,117-126). Dicht wird diese Theologie Philos in seiner allegorischen Auslegung des Gewandes, das der Hohepriester nach Ex 28 tragen soll (all. 3.119f; Mos. 2,119f; fug. 108ff; somm 2,83ff; migr. 202ff). Der soteriologische Bezugstext, der die Allegorese steuert, ist Lev 16 (gig. 52). Philo erhellt die Symbolik des Gewandes und bezieht sie auf die Funktion des Hohenpriesters³⁴: Der Hohepriester feiert eine kosmische

³¹ Vgl. *B. Janowski*, Sühne als Heilsgeschehen. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Studien zur priesterschriftlichen Sühnetheologie (WMANT 55), Neukirchen-Vluyn 2000.

³² Vgl. *G.D. Farandos*, Kosmos und Logos nach Philo von Alexandrien (Elementa 4), Amsterdam 1976; *D.T. Runia*, Philo von Alexandrien and the Timaeus of Plato (Philosophia Antiqua 44), Leiden 1986, 433-446.

³³ Fug. 108: „Denn wir sind der Meinung, dass mit dem Hohenpriester gar nicht ein Mensch, sondern der göttliche Logos gemeint ist, der an keinem Vergehen teilhat“; vgl. leg. 1, 116.

³⁴ Mos 2,133ff: „Auf diese Weise geschmückt, begibt sich der Hohepriester zu den heiligen Handlungen, damit, wenn er zu den herkömmlichen Gebeten und Opfern hingeht, mit ihm das ganze Weltall eintrete vermöge der Abbilder, die er an sich trägt, nämlich das von der Luft in dem Untergewande, das von dem Wasser in dem Granatapfel, das von der Erde in den Blüten, das von dem

Liturgie (vgl. her. 200); wenn er in den Tempel eintritt, tritt der ganze Kosmos mit ihm hinein, der auf dem Gewand des Hohenpriesters symbolisch dargestellt wird. Am Versöhnungstag wird nicht nur für Israel, sondern für alle Menschen, sogar für den ganzen Kosmos, auch die Elementarmächte, Sühne geleistet und Friede gestiftet. Damit ist auf neue Weise der Zusammenhang zwischen dem Kult und der Schöpfungstheologie eingeholt, der sich in vielen Psalmen spiegelt und das Wissen wach hält, wahre Heilung könne es nicht nur individuell, sondern nur im kosmischen Kontext geben. Allerdings hat Philo keine Vorstellung umfassender, eschatologischer Erlösung entwickelt; seine Soteriologie zielt auf die wahren Glücksmomente einer unmittelbaren Vereinigung mit Gott, wie sie in der Ekstase möglich wird, die reine Gnade ist.³⁵ Der Hohepriester ist deshalb bei Philo eher Typus erlöster Gotteserfahrung als Mittler der Gnade; wenn ihm soteriologische Mittlerschaft eignet (vgl. her. 205f; migr. 122; conf. 174), dann im typologischen Sinn.

(3) *Qumran*

In Qumran-Texten verbindet sich die Figur des Hohenpriesters mit derjenigen des Messias.³⁶ Alttestamentliche Ausgangstexte sind Num 24,17 (vgl. CD 7,22; IQM 11,6; 4Q test 9-13; TestJuda 24,11) und Sach 4,14. Neben dem Messias aus Mose, dem messianischen König, dem „Gesalbten Israels“ richtet sich die Hoffnung auch auf den Messias aus Aaron, den messianischen Priester, den „Gesalbten Aarons“ (IQS 9,10f; IQSa 2,11-22; CD 12,23 - 13,1; 14,19; 19,7-11; 20,1).³⁷ Ob es sich um zwei verschiedene „Personen“ handelt oder um zwei Aspekte derselben Gestalt, kann offen bleiben. Entscheidend ist die Differenzierung: Der königliche Messias steht für die politische, der priesterliche aber für die sakrale Dimension der Gottesherrschaft. Der messianische König ist Spross Davids (4Q patr.; 4Q 161 [pJes^a]); IQSa

Feuer in der scharlachroten Farbe, das von dem Himmel in dem Schulterkleide ...“ (Übersetzung: I. Cohn).

³⁵ Vgl. *D. Zeller*, *Charis* bei Philon und Paulus (SBS 142), Stuttgart 1990, 103ff.

³⁶ Eine vergleichbare Figur zeichnet TestLevi 14-18 (TestRub 6,8 und Sim 7,1f sind christliche Interpolationen).

³⁷ Vgl. *J.J. Collins*, *The Scepter and the Star. The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and other Ancient Literature* (ABRL 10), New York 1995; *J. Zimmermann*, *Messianische Texte aus Qumran. Königliche, priesterliche und prophetische Messiasvorstellungen in den Schriftfunden von Qumran* (WUNT II/104), Tübingen 1998; *H.-J. Fabry*, in: ders./K. Scholtissek, *Der Messias. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments* (NEB. Th 5), Würzburg 2002, 44-52. Beide Autoren differenzieren erheblich den Befund, der hier sehr stark vereinfacht wird.

2,14f; 4Q 252,1.285,7), der priesterliche aber ein Zadokide (vgl. 2Sam 8,17; 20,25; 1Kön 2,35; 4,4; 2Chr 31,10) von Aaron her. Er ist dem königlichen Messias übergeordnet; der Priester hat den Vorrang vor dem Laien. Das sazerdotale Moment ist in den messianischen Qumran-Texten das primäre. Dies gewinnt besondere Brisanz durch den Konflikt mit den Makkabäern, die Judas zum „Herrscher und Hohenpriester“ bestellt wussten (1Makk 14,41), und mit dem Jerusalemer Priestertum, das dem Bereich des Bösen zugeordnet wird, weil es seit der Politisierung des Amtes durch die Makkabäer keinen rechtmäßigen Hohenpriester aus den Reihen der Zadokiden gibt. Die Differenzierung des Messianischen mit dem Primat des Sazerdotalen erklärt sich aber auch als genuine Entfaltung der alttestamentlichen Messianologie, oder besser: als ihre Konzentration auf das Soteriologische. Die Pointe ist die Überwindung der – auch in Israel grassierenden – Gottlosigkeit (CD 12,23). Der Messias beantwortet die Machtfrage, indem er die widergöttlichen Kräfte ausschaltet und Gottes Willen durchsetzt (CD 7,20f); der Messias muss aber dazu die Sünde aus der Welt schaffen, die Übeltäter bestrafen und alle Begnadeten zu Gott führen (CD 14,19; 19,11ff). Der Messias-König kämpft und siegt (1QM 9,7ff), der Priester-Messias verdammt und sühnt (CD 14,19; vgl. 4Q 541 [4Q ApocLevi]). Gerettet wird nur, wer dem Bund beitrifft.

Nach der Gemeinderegeln (1QS) geht dem Doppel-Messias der Prophet voraus, der das Gesetz lehrt. Dieser Prophet wie Mose (vgl. Dtn 18,15.18) wird mit dem Lehrer der Gerechtigkeit identifiziert, aber vom Messias unterschieden. Texte aus Höhle 4 verknüpfen beide enger: Der Messias wird als ein zweiter Mose verbindlich die Tora lehren und dadurch zugleich ihre Befolgung befördern (4Q 161.174.285).

Eine einheitliche Messias-Idee lassen die Qumran-Texte nicht erkennen, aber eine charakteristische Färbung, die das Kultisch-Sazerdotale hervortreten lässt. Eine direkte Linie zum Hebräerbrief wird sich nicht ziehen lassen. Aber es wird deutlich, dass dessen Hohepriester-Christologie in einem Kontext steht, der in der Diaspora wie in Palästina keineswegs nur einen kriegerischen Messias kennt, sondern gleichfalls einen priesterlichen. Der tiefe Grund für diese Entwicklung liegt wohl darin, dass als das große Problem, das es zur Aufrichtung der Gottesherrschaft zu lösen gilt, nicht allein die Sünde und Feindschaft der Anderen, sondern auch die eigene Schuld gesehen wird. In dieser Einschätzung berührt sich die frühjüdische Messianologie des Priesterlichen mit der neutestamentlichen Christologie.

c) Melchisedek – König und Priester

Der Hebräerbrief verweist für das Hohepriestertum Jesu nicht auf Aaron, sondern auf Melchisedek. Der Grund liegt wohl weniger darin, dass Jesus ein Davidide, nicht aber ein Zadokide (wie der Täufer) war. Das aaronitische Priestertum liefert ja die Folie für den eschatologischen Versöhnungsritus, den der *auctor ad Hebraeos* in Zentrum seiner Predigt beschreibt. Aber der Ansatz beim urchristlichen Erhöhungsglauben und bei der Präexistenzchristologie lässt ihn zu Melchisedek finden.³⁸ Er begegnet im Alten Testament an zwei Stellen: in Ps 110, dem alttestamentlichen Leittext der neutestamentlichen Auferstehungstheologie³⁹, und in Gen 14,18ff, der rätselhafte Episode von der Segnung Abrams durch den Jerusalemer (Ps 76,3) Priesterkönig, der dem Stammvater Brot und Wein dargebracht hat.

Auch der Rekurs auf Melchisedek steht im engen Zusammenhang frühjüdischer Theologie. Ps 110 wird eschatologisch gedeutet und ist so ein weiterer Brückentext für die Verbindung des politischen mit dem sakralen Moment des Messianischen. Die Macht des Kyrios steht deutlich vor Augen, alle Feinde Gottes zu besiegen. Der Horizont ist kosmisch weit; die widergöttlichen Mächte sind nicht nur politische Kontrahenten, sondern für alle Kräfte der Sünde und des Todes transparent (vgl. 1Kor 15,20-28). So könnte sich die Verbindung mit dem Sacerdotalen erklären. Freilich wird das Priestertum des Melchisedek nicht näher spezifiziert. Der Bezugstext Gen 14 lässt nicht an Sühne, sondern an Segen denken. Abraham, der ein Segen sein soll für alle Völker (Gen 12,2), ist selbst ein von Gott Gesegneter. Das melchisedekische Priestertum des messianischen Königs hebt die Erwählung Israels inmitten der Völker hervor und ist indirekt auf die Verwirklichung des universalen Heiles Gottes ausgerichtet.⁴⁰

Philo sieht Melchisedek als Verkörperung des Logos (all. 3,79-83; congr. 99). Auf allegorischer Ebene entspricht er dem Hohenpriester.

³⁸ Vgl. *H.J. de Jonge*, Traditie en exegese: de hogepriester-christologie en Melchizedek in Hebreën: NedThT 37 (1983) 1-19; *C.-P. März*, Melchisedek. Bibeltheologische Überlegungen zu den Melchisedek-Bezügen im Hebräerbrief, in: A. T. Khoury/G. Vanoni (Hg.), „Geglaubt habe ich, deshalb habe ich geredet“. FS A. Bsteh (Religionswissenschaftliche Studien 47), Würzburg/Altenberge 1998, 229-250.

³⁹ Vgl. *M. Hengel*, „Setze dich zu meiner Rechten!“ Die Inthronisation Christi zur Rechten Gottes und Psalm 110,1, in: M. Philonenko (Hg.), *Le Trône de Dieu* (WUNT 69), Tübingen 1993, 108-194; ders., Ps 110 und die Erhöhung des Auferstandenen zur Rechten Gottes, in: C. Breytenbach/H. Paulsen (Hg.), *Anfänge der Christologie*. FS F. Hahn, Göttingen 1991, 43-47.

⁴⁰ Josephus (bel. 6,438; ant. 1,179ff) kennzeichnet Melchisedek als „gerechter König“, der „deshalb“ Priester war.

Wenn Abraham ihm zehntet, gibt er „von allem“ Gott das Beste, „die beste Sinneswahrnehmung, ... die schönste Redegabe, ... die Denkbegabung“ (congr. 99). Das Priestertum des Melchisedek ist originär; es ist weder von Menschen erlernt, noch aus einer Tradition abgeleitet, sondern unmittelbar von Gott und deshalb „selbsterlernt“ (αὐτομάθη) wie „selbstbegriffen“ (αὐτοδίδακτον). Dies erklärt sich daraus, dass Melchisedek Repräsentant des unsichtbaren Gottes ist und Typus des begnadeten Menschen, der eins ist mit Gott. Das arbeitet Philo in seiner Auslegung von Gen 14 heraus (all 3,79-83). Philo kommt auf Melchisedek in einer Beispielreihe mit Noah, Abraham, Isaak, Jakob u.a. zu sprechen, die erläutert, dass Gott „edle Naturen ohne offensichtlichen Grund zu Ehren brachte, wobei er kein Werk erwähnte, bevor er sie lobte“ (all. 3,77). Philo allegorisiert den Namen und die Funktion. Gott nennt Melchisedek „König des Friedens“ und sieht ihn als Priester, als den er ihn erschaffen hat: „königlich, friedfertig, seines Priestertums würdig“ (all. 3,79). Dass er Abram Brot und Wein bringt, unterscheidet sein Königtum qualitativ von der Tyrannei (all. 3,80ff); der Wein ist „das priesterliche Wort, das den Seienden als Los erhalten hat und über ihn hohe, großartige, überwältigende Gedanken hegt“ (all. 3,82). Auch in der Genesis-Allegorese interessiert Philo die heilsmittlerische Funktion des Priesters. Aber das eigentlich Sacerdotale – Opfer, Liturgie und Kult, Stellvertretung und Sühne – hat er wie in seiner Zeichnung des Hohenpriesters weit überhöht. Dass Melchisedek als „Priester des Höchsten Gottes“ vorgestellt wird, schirmt Philo gegen ein polytheistisches Missverständnis und deutet es in seinem Sinne transzendental-theologisch: „ein nicht niedriges und erdhaftes, sondern hohes, über die Materie hinausgehendes und in der Höhe schwebendes Denken über Gott weckt die Vorstellung des ‚Höchsten‘.“ (all. 3.82). Wie der Hohepriester ist Melchisedek Prototyp des erlösten Menschen.

In Qumran hat sich ein Melchisedek-Fragment gefunden (11Q 13 [Melch]), das apokalyptisch ausgerichtet ist.⁴¹ Die Erlösungsverheißung Jes 61,1f bildet den Hintergrund und wird von der eschatologischen Deutung des Jubeljahres erhellt. Mit den Elohim aus Ps 82,1f identifiziert, ist Melchisedek eine himmlische Gestalt, den Engeln vergleichbar⁴². Im letzten Jubeljahr (vgl. Lev 25) richtet der die Völker auf dem Erdkreis, indem er gegen Belial zieht und ihn mit den Seinen vernichtet, um die Heilszeit heraufzuführen (vgl. Ps 82,8). Gleichzeitig ist er himmlischer Priester, der im Himmel die Liturgie des Großen Versöhnungstages zelebriert und Sühne für die Sünden derer schafft,

⁴¹ 1Q Gen Ap 22,14-17 folgt recht genau Gen 14,18ff^{MT}:

⁴² Vgl. G. Manzi, Melchisedek e l'angelologia nell'epistola agli Ebrei e a Qumran (AnBib 136), Rom 1997.

die als Söhne Gottes erwählt sind, d.h. zur essenischen Gemeinschaft gehören. Da aber dieser Melchisedek kein Mensch ist, ist er auch kein Messias.⁴³ Von Stellvertretung kann keine Rede sein. Vielmehr bedarf er einer weiteren Mittlergestalt. Der Melchisedek-Midrasch nimmt deshalb die auch von anderen Qumran-Text bezeugte Tradition eines messianischen Propheten auf (vgl. Dtn 18,15). Der ist der „Gesalbte des Geistes“ (vgl. Jes 52,7; 61,19; Dan 9,25), der proklamiert, was im Himmel geschieht. Dass die Versetzung des messianischen Priesterkönigs in den Himmel eine anti-hasmonäische Spitze hat, kann nicht ausgeschlossen werden. Deutlicher zeigt sich das Transzendenz-Immanenz-Problem, das – wie auch sonst nicht unüblich – durch eine Kette von Mittlergestalten gelöst wird. Darin wird der qualitative Unterschied zur Christologie des Hebräerbriefes ansichtig, wiewohl die Idee eschatologischer Sühne eine große Nähe begründet. Auch 11QMelch kennt ein „ein für allemal“ der Vergebung, aber nicht in der Geschichte, sondern als ihr Ende und nicht auf der Erde, sondern im Himmel. Umgekehrt steht der Hebräerbrief nicht allein auf weiter Flur, wenn er die Soteriologie der Sühne eschatologisch denkt und die Heilswirkung des Versöhnungstages radikalisiert, indem er sie nicht für die unbewussten, sondern auch für die schweren Sünden und die Sünde überhaupt geöffnet sieht.⁴⁴

4. Der Hohepriester Jesus im Hebräerbrief

Der Hebräerbrief ist tief im Frühjudentum verwurzelt und zugleich unverwechselbar urchristlich geprägt, wenn er Jesus als „Hohepriester nach der Ordnung Melchisedeks“ porträtiert. Ihn interessieren drei Aspekte: die Befähigung für das Amt, die Ausübung seines Amtes und das Verhältnis zu den alttestamentlichen Priestern.

a) Die Befähigung Jesu zum Hohenpriester

Der Hebräerbrief denkt von vornherein christologisch. Aber er entwickelt die Christologie biblisch-theologisch und in einem weiteren Sinn auch religionstheologisch. Das ist seine ureigene Hermeneutik. Sie

⁴³ Als Messias-Gestalt sehen ihn hingegen Midraschim, die Sach 2,3 ausdeuten; vgl. bSuk 52b; PesK V; PesR XV; Jalq 2,569. 986.

⁴⁴ Zu s1Hen 71-72 und den Schwierigkeiten, jüdische Originale von christlichen Überarbeitungen zu trennen, vgl. *Chr. Böttrich*, Das slavische Henochbuch (JSRZ V/7), Gütersloh 1995.

zeigt sich auch dort, wo die Befähigung Jesu zum Hohenpriester diskutiert wird.

(1) Die allgemeine Bedingung

Hebr 5,1f nennt zwei Voraussetzungen, die erfüllen muss, wer als Hohepriester amten soll. Die erste Voraussetzung ist die Einsetzung durch Gott

¹Jeder Hoherpriester wird nämlich aus den Menschen genommen und für die Menschen zum Gottesdienst eingesetzt, um Gaben und Opfer für die Sünden darzubringen.

Dies wird kurz danach aus anthropologischer Perspektive verstärkt:

⁴Keiner nimmt sich die Ehre selbst, sondern er wird von Gott berufen, so wie auch Aaron.

Die zweite Voraussetzung ist die Fähigkeit, mit den Menschen zusammen zu sein und mit ihnen fühlen zu können:

²Er muss mitleiden können mit den Unwissenden und Irrenden.

Die erste Bedingung ist ein Topos der Religionsgeschichte wie der Biblischen Theologie. Dass die Berufung durch Gott betont wird, ist gewiss eine Absetzung von den Machtkämpfen um das begehrte Amt. Vor allem aber wird die Souveränität, Aktivität und Gnade Gottes akzentuiert. Die Einsetzung des Priesters durch Gott ist die *conditio sine qua non*, dass überhaupt Sündenvergebung und Heilsvermittlung geschehen können. Der Hebräerbrief nennt die entscheidende Aufgabe eines Priesters, „für“ die Menschen, d.h. an ihrer Stelle, ihretwegen und zu ihren Gunsten „Gottesdienst“ zu feiern, „um Gaben und Opfer für die Sünden darzubringen.“ Weil die Menschen Sünder sind, bedarf es der Sühnopfer; weil Gott gerecht und barmherzig ist, setzt er das Priestertum zur Sündenvergebung ein. Weil nur er die Sünde vergeben kann, kann nur er einen Priester einsetzen.

Der zweite Punkt ist alles andere als selbstverständlich. Dass der Hohepriester ein Mensch ist, scheint keiner weiteren Erwähnung wert. Aber es baut nicht nur die Spannung zur essentiellen Gottessohnschaft Jesu auf, an der seine eschatologische Heilsmittlerschaft hängt; es setzt sich auch sowohl von Philos Mittelplatonismus als auch von der essenischen Apokalyptik im Melchisedek-Midrasch (11Q 13) ab. Entscheidend ist aber, dass der Hebräerbrief nicht nur das Menschsein, sondern auch die Menschlichkeit, genauer: die Mit-Menschlichkeit des

Hohenpriesters betrachtet. Dies wird weder in der Religionsgeschichte noch im Alten Testament betont. Es ist auch nicht einfach selbstverständlich. Denn das Mitleid ist eine Sache des Ethos, die Versöhnungsliturgie aber eine des Ritus. Dass beides zusammengehöre, ist im Hebräerbrief aus der Christologie und der mit ihr verbundenen Jesustradition abgeleitet.⁴⁵ Die Christologie führt zu einer radikalen „Humanisierung“ priesterlicher Soteriologie: Man kann nur dann für jemanden etwas tun, wenn man auch wirklich mit ihm zusammen ist; Stellvertretung setzt Gleichheit voraus; nur dann kann jemand an die Stelle eines anderen treten, wenn er ganz und gar mit ihm verbunden ist. Das christologische Argument ist aber anthropologisch plausibel. Deshalb führt es der Hebräerbrief an. Er entfaltet es im Blick auf die *condition humaine*: Jeder menschliche Hohepriester könne deshalb mitfühlen, weil er selbst „der Schwachheit unterworfen“ sei (5,2). Das wird der Brief christologisch transformieren, aber nicht außer Kraft setzen. Es ist eine Konsequenz daraus, dass es ein Mensch ist, der zum Hohenpriester bestimmt wird.

Sein Mitgefühl muss den „Unwissenden“ und „Irrenden“ gelten. Auch diese Formulierung greift einen Topos der Religionsgeschichte wie der Biblischen Theologie auf und konzentriert ihn im Horizont der Christologie. Priesterliche Opfer sind nötig zur Sündenvergebung. Sie beziehen sich auf unwissentlich und – weit schwieriger zu vergeben – auf wissentlich begangene Sünden. Wenn die Sünder als „Unwissende“ und „Irrende“ hingestellt werden, ist nicht gesagt, dass ihre Schuld nur ein Wissensdefizit wäre. Wohl aber sind die Täter zugleich als Opfer gesehen – ihrer eigenen und fremder Schuld. Deshalb verdienen sie nicht nur Kritik und Strafe, sondern – ein urjesuanisches Motiv, das tief in der alttestamentlichen Prophetie wurzelt – vor allem Mitgefühl.

Der Autor des Hebräerbriefes hat ein sehr inhaltsschweres Wort gewählt, um diesen Gedanken auszudrücken. Das griechische μετριότητα (5,2) meint ein Leiden im rechten Maß. Das ist ein Topos philosophischer Ethik, der schon bei Aristoteles begegnet und in neutestamentlicher Zeit sehr populär ist. Danach gibt es zwei Gefahren, vor denen man sich hüten muss. Die eine Gefahr ist die der Apathie, einer letzten Gleichgültigkeit, die fremdes Leid nicht an die eigene Person heranlässt (und von der stoischen Tugend der *Ataraxie*, einer tiefen Gelassenheit, genau unterschieden werden muss). Die andere Gefahr ist die der Leidenschaftlichkeit, die sich fortreißen lässt vom Unglück anderer und dann nicht mehr zu helfen vermag. Beide Gefahren gilt es zu vermeiden. Derjenige, der die richtige Mitte zwischen diesen beiden Extremen findet, lebt in der rechten Weise.

⁴⁵ Vgl. H.F. Weiß, Hebr., 304.

Diesen allgemeinen Grundsatz ethischer Anthropologie kann der Hebräerbrief leicht auf das Wirken des Hohenpriesters zur Vergebung der Sünden und sein Mitleid übertragen. Leidenschaftlichkeit hieße, sich beim Blick auf die Sünde der Anderen zum tödlich vernichtenden Zorn hinreißen zu lassen; dann aber kann man nicht mehr für die Sünder eintreten; Mose bildet in Ex 32 das abschreckende Beispiel. Die Gefahr der Apathie aber wäre, sich von der Sünde der Menschen unbekümmert zu zeigen, weil man sie nicht wahrhaben will oder nicht am eigenen Leibe spürt. Beide Gefahren müssen vermieden werden; wer die Mitte hält und zum Mitleid fähig ist, ohne sich von den Leidenschaften besiegen zu lassen, ist einer, der anderen helfen kann. Diesen Aspekt des Priestertums rückt der Hebräerbrief in die Mitte – weil er von der Christologie her denkt.

(2) *Die christologische Identifizierung*

Was der Hebräerbrief scheinbar zunächst ganz allgemein im Blick auf jeden Hohenpriester sagt, wendet er sodann auf Jesus Christus an, von dem her allerdings sein Bild des Hohenpriesters von Anfang an geprägt ist (vgl. 4,14ff). Vorausgesetzt ist das wahre Menschsein Jesu, das sich freilich der Inkarnation des Gottessohnes verdankt (1,2ff), seiner – zeitweisen – Erniedrigung (2,7.9). Damit ist bereits die christologische Vorentscheidung über alles weitere gefallen. Der Hebräerbrief verfehlt nicht, das Menschsein Jesu christologisch ernstzunehmen und mit seiner Würde und Funktion als Hoherpriester zu verbinden. Dies ist ebenso wie die essentielle Verbundenheit Jesu mit Gott die entscheidende Voraussetzung dafür, die futurisch- und präsentisch-eschatologische Heilsbedeutung Jesu aussagen zu können.

Im Horizont kultischer Soteriologie eröffnet sich dem Verfasser des Briefes dadurch die Möglichkeit, sowohl die Einsetzung des Hohenpriesters durch Gott als auch sein Mitleiden mit den Menschen zur Sprache zu bringen – und zwar so, dass an der Einsetzung und an der Haltung des Hohenpriesters Jesus deutlich wird, dass *sein* Opfer „ein für allemal“ geschehen ist (Hebr 7,27; 9,12; 10,2.10) und eine „ewige Erlösung bewirkt“ hat (Hebr 9,12; vgl. 7,27; 10,2.10).

α] Die Einsetzung durch Gott

Dass und *wie* Jesus als Hoherpriester eingesetzt worden ist, erklärt der Brief mit einer Kombination von Ps 2,7 und Ps 110,4. Auf diese Weise kann er wiederum die Gottessohnschaft Jesu für seine eschatologische Heilsvermittlung als Hoherpriester öffnen und dessen Heilswirkung in seiner Gottessohnschaft verwurzelt zeigen.

⁵So hat auch Christus sich nicht selbst verherrlicht,
Hoherpriester zu werden,
sondern der, der zu ihm gesprochen hat:
„Mein Sohn bist du. Heute habe ich dich gezeugt“ (Ps 2,7),

⁶wie er auch an anderer Stelle sagt:
„Du bist Priester auf ewig nach der Ordnung Melchisedeks“ (Ps 110,4).

Die Kombination beider Stellen liegt in der Luft. Ps 2 (vgl. Hebr 1,5) und Ps 110 (vgl. Hebr 1,13) sind im Urchristentum beide mit der Gottessohnschaft Jesu verbunden worden. Beide sind Berufungs- und Einsetzungsworte. Sie werden im Hebräerbrief durch die starke Wort-Gottes-Theologie interpretiert. Angeredet wird der Sohn vom Vater; aber die Pointe dieser Anrede ist nicht, dass der Sohn etwas erfährt, was er zuvor nicht wusste, oder etwas wird, was er zuvor nicht war, sondern dass – vermittelt durch das Medium der Schrift – die Menschen, für die der Hohepriester amtet, erfahren sollen, wer er ist und wozu er bestimmt ist.⁴⁶ Ps 2 erhellt die Beziehung Gottes, des Vaters, zu Jesus, dem Sohn, Ps 110 die Beziehung Jesu, des Sohnes Gottes, zu den Menschen, für die er von Gott, dem Vater, her Priester ist.⁴⁷ Die Abfolge ist notwendig und unumkehrbar. Die Christologie führt essentiell zur Soteriologie, die Soteriologie setzt essentiell die Christologie voraus. Der *auctor ad Hebraeos* fasst nicht einen bestimmten Punkt der Inkarnation, des Lebens oder des Sterbens oder der Auferstehung des Gottessohnes ins Auge, sondern das christologische Heilsgeschehen in seiner Gesamtheit. Erst dadurch wird der Gedanke der Einsetzung durch Gott voll erfasst und für die universale Soteriologie geöffnet. Im Hohepriestertum Jesu agiert Gott *als* Gott zum Heil der Sünder. Das Königliche und Priesterliche, das die Zitatkombination am Messias evoziert, passt insofern zu Jesus, als er das Heil Gottes vermittelt und dadurch die Macht Gottes zur Wirkung kommen lässt.

Die Rezeption und Neuinterpretation der frühjüdischen Melchisedek-Tradition hat hier ihren Ort. In Hebr 7 rekurriert der Verfasser auf Gen 14. Er nimmt das Priestertum des Melchisedek auf – „König von Salem und Priester des höchsten Gottes“ (7,1), „König der Gerechtigkeit“ und

⁴⁶ Vgl. *M. Karrer*, Hebr I, 263. Anders deutet freilich – existentialtheologisch geprägt – *E. Gräßer*, Hebr I, 287: „Der präexistente Hohepriester kam nicht in Fleisch und Blut, um Hohepriester zu *sein*, sondern es zu *werden* (2,17)“. Das Problem ist die Alternative. Dass Jesus in seiner menschlichen Geschichte das Hohepriestertum ausfüllt, macht sein Wesen aus, das ihm von Gott her im Voraus zu seiner Geschichte zukommt und sich in ihr erweist.

⁴⁷ Treffend spricht *H. Hübner* (Biblische Theologie des Neuen Testaments III, Göttingen 1995, 35) von „Wesensbeschreibungen“: „Als Sohn ist Jesus der Hohepriester, als Hohepriester ist er der Sohn.“

„König des Friedens“ (7,2) – und die Ehre, die Abraham ihm erwiesen hat. Er verbindet aber diese Priesterwürde Melchisedeks mit Hilfe einer exegetischen Beobachtung, die – in den hermeneutischen Bahnen seiner Zeit – allegorisiert, was die Bibel *nicht* schreibt. Da „Mose“ darauf verzichtet, das Herkommen und das weitere Geschick Melchisedeks darzustellen, schließt der Hebräerbrief im Lichte von Ps 110,4, dass Melchisedek (erstens) direkt von Gott als Priester eingesetzt wurde, also sein Amt nicht einer Genealogie verdankt, und dass er (zweitens) aufgrund dieser Einsetzung ein immerwährendes Priestertum verkörpert.

... ohne Vater, ohne Mutter, ohne Stammbaum,
ohne Anfang der Tage, ohne Ende des Lebens ...,
bleibt er Priester auf ewig.

Aus genau diesem Grund zieht der Hebräerbrief das Priestertum des Melchisedek heran, um die Heilsbedeutung Jesu Christi zu erhellen. Melchisedek ist nicht ein Priester wie Aaron. Er steht nicht am Anfang der Kette, die von den Priestern am Jerusalemer Heiligtum gebildet wird. Er ist im strengen Sinn der „Priester des höchsten Gottes“, weil er ohne menschliche Vermittlung das Amt innehat. Entscheidend ist freilich die Begründung. Sie zeigt, dass Melchisedek für den Hebräerbrief keineswegs eine mythologische, sondern eine geschichtliche Gestalt ist. Das weist der Text im Horizont der Christologie aus. Melchisedek ist nämlich „ohne Anfang der Tage, ohne Ende des Lebens“ als derjenige, „der dem Sohn Gottes gleichgestaltet“ worden ist. Das mittelplatonisch beeinflusste, biblisch-theologisch dekonstruierte Urbild-Abbild-Muster bestimmt das Denken. Christus ist der Typus, Melchisedek der Prototyp. Er bildet im Voraus ab, was sich durch die Inkarnation des Präexistenten eschatologisch ereignet. Umgekehrt ist das Christusgeschehen von solch universal-kosmischer Präsenz, dass es die gesamte Schöpfung und Geschichte prägt und Vorzeichen der Erfüllung setzt. Unter diesen ragt Melchisedek heraus, wie schon sein Namen zu verstehen gibt. „Friede“ und „Gerechtigkeit“ sind Inbegriff des Heiles Gottes; dass es priesterlich vermittelt werden muss, nimmt das Unheil der Menschen ebenso ernst wie die Macht Gottes, es auf seine Weise aus der Welt zu schaffen. Jesus heißt im Hebräerbrief „Hoherpriester nach der Ordnung des Melchisedek“, weil sein Priestertum ganz und gar in Gott begründet ist und deshalb für immer Bestand hat.

β] Das menschliche Mitleid des Hohenpriesters Jesus

Ebenso viel Wert wie auf seine Einsetzung durch Gott legt der Brief auf die Menschlichkeit Jesu. Der Hohepriester, der aus den Menschen genommen wird, kann und muss deshalb im rechten Maße mit den Menschen leiden, weil er nach Hebr 5,2 selbst „Schwachheit an sich hat“. Er ist selbst ein Sünder. Der Hebräerbrief betont mehrfach und ganz in Übereinstimmung mit den alttestamentlichen Stellen, dass die aaronitischen Priester allesamt erst „für die eigenen Sünden“ Opfer darbringen müssen, bevor sie „für die des Volkes“ Sühne leisten können (Hebr 7,27; vgl. 5,3). Das ist im Fall des Gottessohnes anders. Sein Mitleid mit den Menschen ist nicht aus der Not der eigenen Schwäche geboren, sondern unmittelbar mit seiner Einsetzung durch Gott verbunden (2,14f).⁴⁸

Auf dieses Thema kommt der Brief in 7,25-28 zurück. Dort wird der qualitative Unterschied zwischen dem aaronitisch-levitischen und dem christologischen Priestertum am Thema der Sünde festgemacht. Das Resümee im Rückgriff auf 5,1ff und wiederum in Anklang an Ps 2,7 und 110,4 zieht Vers 28:

Das Gesetz nämlich macht Menschen zu Hohenpriestern,
die Schwachheit an sich haben;
das Wort des Eides aber, der später als das Gesetz kam,
setzt den Sohn ein, der auf ewig vollendet ist

Die qualitative Differenz ist eine christologisch-soteriologische: Der Sohn hat, insofern er nicht gesündigt hat, keine Schwachheit an sich, weil er der Sohn und als solcher der Heilmittler schlechthin ist. Diese christologisch-soteriologische Differenz zeigt sich aber auch im Ethos.

Das Mitleid des Hohenpriesters Jesus ist echt, weil es aus einer radikalen Anteilnahme am Menschsein der Menschen resultiert, und es ist heilstiftend, weil genau diese Anteilnahme zum priesterlichen Versöhnungswerk Jesu gehört:

⁷In den Tagen des Fleisches hat er Gebete und Bitten dem,
der ihn aus dem Tod erretten konnte,
mit lautem Schreien und unter Tränen dargebracht,
und ist um seiner Gottesfurcht willen⁴⁹ erhört worden.

⁴⁸ Das Argument endet in Vers 10 mit der Wiederholung des Zitates von Ps 110,4. Die Inklusion deutet eine sachliche Einheit an. Sie liegt im Zweck der Einsetzung als Priester begründet, der Vergebung der Sünden.

⁴⁹ Die Einheitsübersetzung sagt „aus seiner Angst befreit“. Das ist eine weniger gut begründete Alternative (vgl. Stob., ecl. I 46,69: Todesfurcht), die ἐὺλαβεία gegen Hebr 12,28 (und 11,7) *sensu malo* versteht.

Die Darbringung der Gebete und Bitten beschreibt den priesterlichen Dienst Jesu. Die Gebete und Bitten sind die der Menschen um Erlösung (vgl. Ps 116)⁵⁰; dass sie Gott *dargebracht* werden, ist Opferterminologie (vgl. 5,1,3; 8,3); Jesus trägt – in seinem eigenen Gebet – die Gebete der Menschen vor Gott, damit sie erhört werden. Er tut es aber als einer, der selbst betet, und er betet in seiner rückhaltlosen Teilnahme am Leben der Menschen.⁵¹

Diesen priesterlichen Dienst verknüpft Hebr 5,7 mit der Menschlichkeit Jesu. Die Fortsetzung in Vers 8, dass er, obwohl „Sohn, durch Leiden den Gehorsam gelernt hat“, zeigt die Rückhaltlosigkeit seiner Anteilnahme am Leidens- und Todesgeschick der Menschen. Hebr 5,7f ist ein Echo der synoptischen Gethsemanetradition (Mk 14,32-42 parr.). Die Verse stehen in einem engen Zusammenhang mit anderen christologisch zentralen Aussagen, in denen veranschaulicht wird, *dass* und *wie* Jesus gelitten hat. *Dass* er gelitten hat, ist nicht nur ein historisches Faktum, das nicht in Vergessenheit geraten darf, sondern die radikale Konsequenz seiner Inkarnation (Hebr 2,17). *Wie* er gelitten hat, entspricht seiner Gottessohnschaft. *Einerseits* ist er „in allem wie wir in Versuchung geführt worden“ (Hebr 4,15). Die Parallele zu den synoptischen Versuchungsgeschichten liegt nahe. Hebr 4,15 meint keineswegs, dass Jesus alle menschlich-allzumenschlichen Schwächen geteilt hätte. Die Versuchung, in die er geführt worden ist, ist eine echt menschliche; darin liegt die Gleichheit. Aber es ist – darin liegt die größere Ungleichheit – gerade die Versuchung, die aus seiner Gottessohnschaft und Heilssendung resultiert. Letztlich ist es die Versuchung, seine Gottessohnschaft auszunutzen, um sich das Leiden zu ersparen. So erklärt sich, dass der Hebräerbrief feststellen kann:

⁵⁰ H.W. Attridge (The Epistle to the Hebrews [Hermeneia], Philadelphia 1989, 149) denkt an Jesu eigene Gebete. Aber προσφέρειν lässt– zumal im Licht des Kontextes – eher daran denken, dass Jesus als Mittler fungiert. Wenn man urteilt, er bringe auch seine eigenen Gebete dar (M. Karrer, Hebr 1, 272), liegt die Vermutung nahe, dass in ihnen die Erlösungsbitten der Menschen aufgehoben sind.

⁵¹ Vgl. J. Roloff, Der mitleidende Hohepriester. Zur Frage nach der Bedeutung des irdischen Jesus für die Christologie des Hebräerbriefes (1975), in: ders., Exegetische Verantwortung in der Kirche. Aufsätze, hg. v. M. Karrer, Göttingen 1990, 157: „Jesus bringt hier *seine* Not vor den Gott, der ,ihn aus dem Tode zu retten vermag’, - aber er tut dies als einer, der mitleidend ganz in der Situation der Menschen steht. ... Mit einem Ausdruck dogmatischer Schultheologie ließe sich das Beten Jesu in v. 7 *ein Akt inklusiver Stellvertretung* nennen.“

„aber ohne Sünde“⁵². Gemeint ist nicht, dass sich die Versuchung Jesu jenseits der Sündenmacht ereignet hätte, sondern dass die gottfeindliche Macht nicht nur keine Kraft auf Jesus ausüben konnte, sondern im Gegenteil durch ihn gebrochen worden ist.

Andererseits ist Jesus in seinem Leiden voll „Gottesfurcht“ geblieben (5,7; vgl. 12,28); εὐλάβεια ist die Gottesfurcht (vgl. Sir 7,29; 18,27 sowie 23,18; vgl. Lk 2,25; Apg 2,5; 8,2; 22,12; Hebr 11,7; 12,28) unter dem Aspekt der Ehrerbietung. Hebr 5,7 verweist auf 5,8, wo – wie bei Paulus (Phil 2,6ff; Röm 5,19) – vom Gehorsam Jesu die Rede ist. Es ist der Gehorsam gegenüber dem Heilswillen Gottes, den auch Abraham an den Tag gelegt hatte, da er dem Ruf Gottes folgte (11,8). In diesem Sinne hatte Hebr 2,13 in messianischer Lektüre von Jes 8,17^{LXX} gesagt, dass der Christus sein Vertrauen auf Gott, den Vater setzt.

Dieses Leitmotiv der Treue Jesu zu Gott hat der Verfasser bereits in 3,1-6 bei einem Vergleich zwischen Mose und Jesus aufgegriffen. Dort arbeitet er mit ekklesiologischen Leitbegriffen um einer parakletischen Grundsatzerklärung willen, die aus der Christologie und Soteriologie folgt. Der Vergleich zielt nicht auf einen Kontrast, sondern auf eine Steigerung.⁵³ Mose ist „treu“, so auch Jesus (3,2). Beider Treue richtet sich auf Gott als den, der sie zu dem „gemacht“ hat, was sie sind.⁵⁴ Beide haben eine herausragende Position im Haus Gottes, Mose in Israel, Jesus in der Ekklesia (3,6). Der Unterschied zwischen Mose und Jesus besteht nicht in größerer Treue des einen; er lässt sich überhaupt nicht quantifizieren, sondern nur qualifizieren. Der Qualitätssprung geschieht durch die Stiftung des Neuen Bundes. Auf sie hin gibt es überhaupt nur Israel, durch sie die Kirche. Deshalb besteht der Unterschied zwischen Mose und Jesus darin, dass dieser in seiner Treue gegenüber Gott „in“ seinem „Haus“, d.h. mitten in Israel, „Zeugnis dessen, was gesagt werden wird“, ablegt, während Jesus in seiner Treue als „Apostel“ das Wort Gottes bringt und als Hoherpriester die Versöhnung (3,1). Hebr 3,1-6 ist mithin eine Variante zu 1,1f. Die Offenbarung des Wortes Gottes durch den Sohn Gottes konvergiert mit seiner Treue, die ihn an die Seite der Menschen, der „Teilhaber der

⁵² Der Hebräerbrief schreibt an dieser Stelle den Singular. Die Einheitsübersetzung weicht den Gedanken moralisierend auf, wenn sie verbalisiert: „aber nicht gesündigt hat“.

⁵³ Vgl. E. Gräßer, Mose und Jesus: Zur Auslegung von Hebr 3,1-6 (1986), in: ders., Der Alte Bund im Neuen. Studien zur Israelfrage im Neuen Testament (WUNT 35), Tübingen 1985, 290-311.

⁵⁴ Das ποιέω ist analog zur Einsetzung, d.h. zur Berufung, Sendung, Bevollmächtigung und Offenbarung zu verstehen (so die Einheitsübersetzung), nicht im Sinne einer „Erschaffung“ Jesu durch Gott (so aber E. Gräßer, Hebr 1, 165). Das Nizänum widerspricht nicht dem Hebräerbrief, sondern legt ihn aus.

himmlischen Berufung“ stellt, während umgekehrt Mose als Prae-Typos Jesu Christi auf ihn verweist und in seiner Treue im Voraus die *Pistis* Jesu abbildet, der er ja nach Hebr 11,26 die „Schmach des Messias“, an der er durch seine Exodus-Sendung Anteil hat, „für einen größeren Reichtum als die Schätze Ägyptens hielt“.

Der Bogen spannt sich bis Hebr 12,2. Der „Anführer und Vollender des Glaubens“ (Hebr 12,2)⁵⁵, der die große Prozession der Glaubenden Israels (Hebr 11) wie der Kirche anführt und zur Vollendung führt, ist kein anderer als der „Anführer unseres Heiles“ (2,10). Wie Hebr 11 die Glaubenshaltung der Israeliten charakterisiert, so 12,2 die Glaubenshaltung Jesu. Es geht wie in 5,7f um seine Einstellung zum Leiden. Deshalb stellt der Brief an dieser Stelle nicht auf das „Für“ des Todes Jesu ab, sondern auf die innere und äußere Haltung Jesu. Die Glaubensstreue Jesu, von der sich im Vorhinein alle Glaubenden Israels haben prägen lassen und von der sich alle Christen auf ihrem langen Glaubensweg prägen lassen sollen, ist sein Vertrauen auf Gott, in dem er „angesichts der vor ihm liegenden Freude das Kreuz auf sich genommen“, die „Schande nicht gescheut“ und den „Widerstand von den Sündern“ erduldet hat (12,3). Daraus und aus der Parallele 5,7f ergibt sich, dass Jesus insofern selbst ein Glaubender ist, als er sich ganz in dem festmacht, was zu hoffen steht, und ganz aus dem Wissen um den unsichtbaren Gott lebt (vgl. Hebr 11,1). Als solcher ist er „Anführer und Vollender des Glaubens“, also der Heilsmittler schlechthin. „Anführer“ ist er insofern, als er den Glauben ursprünglich prägt und alle Glaubenden, schon in der Geschichte Israels, an seinem Glauben Anteil haben; „Vollender“ ist er, insofern er verwirklicht, worauf der Glaube aus ist: die Gemeinschaft mit Gott. Der sachliche Zusammenhang mit 2,10-18 zeigt: Hebr 12,1ff gehört zur Christologie der Gottessohnschaft und des Hohepriestertums Jesu; sein Glaube ist der Wesenszug seiner Haltung und Praxis, die seinem Heildienst entspricht und ihn zum Heildienst werden lässt.

Dieselbe innere Verbindung zwischen der Einstellung und der Heilswirkung Jesu, wie sie Hebr 12,2 mit dem Glauben verbindet, stellt Hebr 5,7ff her, indem der Gottessohn *als* derjenige, der durch sein Leiden den Gehorsam gelernt hat, mit seiner Vollendung, d.h. seiner Auferweckung und Erhöhung, der „Urheber ewigen Heiles“ wird (5,9), als solcher „Hoherpriester nach der Ordnung Melchisedeks“. Diese „Ordnung“ ist so bestimmt, wie es das Priestertum an sich ausmacht; durch die Einsetzung von Gott, der Jesus bis in die Annahme des Leidens hinein sich als treu erweist, und durch die Darbringung der

⁵⁵ Vgl. *Th. Söding*, Zuversicht und Geduld im Schauen auf Jesus. Zum Glaubensbegriff des Hebräerbriefes: ZNW 82 (1991) 214-241.

Opfer für die Sünder, die seine Anteilnahme an ihrer Schwachheit voraussetzt. Das erste sichert, dass *Gott* es ist, der das Heil wirkt; das zweite, dass es radikal *für* die Menschen geschieht, dadurch dass Gott selbst in seinem Sohn die tödlichen Folgen der Sünde aushält und durch den stellvertretenden Sühnetod seines Sohnes verwindet.

Dies alles aber zielt darauf, die Bereitschaft und Fähigkeit des Hohenpriesters Jesus zum *Mitleid* mit den sündigen Menschen so prägnant ausdrücken zu können, dass es als *heilschaffend* erkannt werden kann. Jesus ist tatsächlich ein *Leidender* (5,8); der Hebräerbrief hat den schändlichen (12,2) Kreuzestod „vor den Toren“ der heiligen Stadt Jerusalem (13,12) deutlich vor Augen. Sein Leiden ist aber Mitleiden und als solches ist es nicht nur die Voraussetzung seiner Heilswirksamkeit, sondern als Kehrseite seiner Gottesfurcht die Art und Weise, *wie* sie sich vollzieht (Hebr 2,18).

b) Der hohepriesterliche Dienst Jesu

Der zentrale Teil des Hebräerbriefes bringt das eschatologische Heilsgeschehen in der Sprache des Kultes zum Ausdruck. Der Hebräerbrief beschreibt zwar recht genau die kultischen Vorschriften, die für das Heiligtum der Anfangszeit Israels gelten (Hebr 9f). Aber gleichzeitig radikalisiert er in äußerster Weise den Heildienst Jesu Christi, um seine qualitative Einzigartigkeit hervortreten zu lassen.⁵⁶

(1) Der Weg zum Allerheiligsten

Der Hebräerbrief beschreibt die Erlösung, die Jesus schafft, als einen Weg.⁵⁷ Er nimmt darin die theologische Topographie ernst, die von den alttestamentlichen Kulttexten entworfen wird (Ex 25-27.36-38.40).⁵⁸ Die Unterscheidung der Sphären des Heiligen von denen des Profanen ist von entscheidender Bedeutung für das Verständnis des Tempels und des Opfers (Ez 40-48). Die Durchschreitung der Räume ist ein wesentlicher Teil des Ritus. Das Eintreten ins Heiligtum ist nur zu bestimmten Zeit und an genau festgelegten Stellen gestattet, nur

⁵⁶ Einen verlässlichen Überblick gibt *B. Lindars*, *The Theology of the Letter to the Hebrews* (NEW Testament Theology), Cambridge 1991, 58-101.

⁵⁷ Vgl. (G. Fischer/) *K. Backhaus*, *Sühne und Versöhnung. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments* (NEB.Th 7), Würzburg 2000, 96ff.

⁵⁸ Vgl. *F. Hartenstein*, *Wolkendunkel und Himmelsfeste. Zur Genese und Kosmologie der Vorstellung des himmlischen Heiligtumes JHWHs*, in: *B. Janowski/B. Ego* (Hg.), *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte* (FAT 32), Tübingen 2001, 125-179.

bestimmten Priestern und diesen nur, wenn sie sich für den Weg bereitet haben. Diese in der Religionsgeschichte weit verbreiteten Phänomene gewinnen in Israel durch die ausgearbeitete Unterscheidung zwischen Schöpfung und Schöpfer besondere Prägnanz. Denn die Gegenwart Gottes im Heiligtum ist alttestamentlich nicht so zu verstehen, dass durch den Kult die Existenz und Präsenz der Gottheit je neu dynamisiert würde. Vielmehr hält die alttestamentliche Kulttheologie gerade die qualitative Differenz zwischen Gott und der Welt fest – und zeigt, dass sie es ist, also die absolute Gottheit Gottes, aus der überhaupt nur Vergebung erhofft werden kann. Dementsprechend ist das Hineingehen ins Heiligtum die Anerkennung des Gottseins Gottes, die Bitte um sein Erbarmen und der Gehorsam gegenüber seinem Willen.

Dies nimmt der Hebräerbrief ernst. Im Rückgriff auf Ex 26 schildert er – mit souveräner Lässigkeit im Detail und klarer Stringenz im Hauptgedanken – den Aufbau des ursprünglichen Zelt-Heiligtums und die rituellen Wege der Priester (9,1-10). Dies geschieht völlig unbekümmert um die historischen Fragen, rein am Text orientiert. Im Zentrum liegt das Allerheiligste mit dem *ἱλαστήριον*, dem Ort der Sühne, über dem die Cherubim thronen (9,5). Die Wege der Priester sind auf diesen Ort konzentriert. Denn am Allerheiligsten wird der *Iom Kippur* (Lev 16) gefeiert.

Dieses Bild vor Augen, beschreibt der Hebräerbrief das Opfer des Hohenpriesters Jesus. Er konzentriert alles auf sein Gehen. Das Leitverb heißt *εἰσερχομαι*. Immer im Aorist stehend (6,20; 9,12.24), hebt es die geschichtliche Einmaligkeit des Ereignisses hervor. Da der Hohepriester Jesus nach Hebr 9,24 „in den Himmel selbst“ eingeht, denkt der Verfasser an Jesu Auferweckung und Erhöhung (10,12). Sein heilstiftender Weg führt ihn also von der Erde in den Himmel, vor das Angesicht des lebendigen Gottes. Allerdings sieht der Text dieses Gehen im unlöslichen Zusammenhang mit der Inkarnation und dem Kreuzestod Jesu. Hebr 9,11 geht auf das „Kommen“ Jesu zurück, also das ursprüngliche, von Gott selbst vorgegebene und alles unterfangene Woraufhin seines Dienstes, Hebr 9,26 auf sein „Erscheinen“, also seine geschichtliche Existenz, in der er Gottes Gottheit offenbart (vgl. 1Petr 1,20; 1Tim 3,16). Beides ist wesentlich mit Jesu Kreuzestod verbunden, von dem Hebr 9,26 als Leiden und Opfer spricht (vgl. Hebr 13,12). Inkarnation, Geschichte, Leiden und Tod Jesu bilden unter genau dem wesentlichen Aspekt eine Einheit, den die Auferweckung Jesu eschatologisch zur Geltung bringt. Zum einen kann der Hebräerbrief das eschatologische Perfekt des einmaligen Heilstodes Jesu betonen (9,25f), zum anderen dessen eschatologische Gegenwart, sein immerwährendes „Heute“ (1,5; 3,7-19; 4,7; 5,5; 13,8).

Der Weg, den der Hohepriester Jesus geht, hat ein klares Ziel. Es ist Gott, der Vater selbst. Nach Hebr 6,19f und 10,19f führt der Weg bis hinter den „Vorhang“, der das Allerheiligste vor profanierenden Blicken abschirmt und seine heilbringende Aura wahr.⁵⁹ Das freilich ist eine notwendige Vorsichtsmaßnahme auf Erden, weil niemand das Angesicht des lebendigen Gottes schauen kann, ohne sterben zu müssen. Sie entfällt im Modus der eschatologischen Vollendung, wenn anders es der Sohn Gottes selbst ist, der den Weg beschreitet. Die Gemeinschaft mit Gott ist der Inbegriff des Heils; dass Jesus diese Gemeinschaft in eschatologischer Vollendung vermittelt, macht sein Hohepriestertum aus.

Die Beschreibung dieser Heilsmittlerschaft als – kultischer – *Weg* passt genau zu der christologischen Prädikation Jesu als „Vorläufer“ (6,20: πρόδρομος) und „Anführer“ (2,10; 12,2: ἀρχηγός) Beides ist er nicht nur als Vorbild, sondern als Urheber (5,9: αἴτιος): Er zeigt nicht, wie jeder sich selbst retten kann, sondern rettet, die sich unmöglich selbst helfen können. Aber er zeigt es doch auf eine menschliche Art und Weise: auf die Weise, in der Gott die Menschen nicht zu ihrem Heil zwingt, sondern es ihnen nahebringt.⁶⁰

(2) Die Selbsthingabe Jesu

Der Hebräerbrief greift auf das alte judenchristliche Motiv zurück, dass Jesus sich selbst „hingegen“ hat, um die Menschen zu retten (Gal 1,4; 2,20; Eph 5,2). Er kontrastiert es damit, dass die Priester des Alten Bundes das „Blut von Böcken und Stieren“ (9,12f) geopfert haben, während Jesus „sich selbst“ geopfert hat (7,27), seinen „Leib“ (10,10), sein eigen „Blut“ (9,12). Dadurch arbeitet er in der Sprache des Kultes die qualitative Einzigartigkeit des christologischen Heilsgeschehens heraus. Der Kernsatz lautet (10,4):

Unmöglich kann Blut von Stieren und Böcken Sünden fortschaffen.

Gemeint ist nicht die absolute Ineffektivität des alttestamentlichen Sühnekultes, sondern seine mangelnde Fähigkeit, zur „Vollkommenheit

⁵⁹ Vgl. O. Hofius, Der Vorhang vor dem Thron Gottes. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu Hebräer 6,19f. und 10,19f. (WUNT 14), Tübingen 1972.

⁶⁰ Deshalb folgt aus der Christologie die Soteriologie und Ekklesiologie, die 10,22 auf das „Hinzutreten“ konzentriert, vgl. W. Thüsing, Studien zur neutestamentlichen Theologie (WUNT 82), Tübingen 1995, 184-200.

zu führen“ (9,9), d.h. die Sünde endgültig zu verwinden.⁶¹ Die Reinigung ist nur eine „leibliche“ (9,13), ihr ermangelt die innerliche Erneuerung, die nur durch den Gottessohn kommen kann. Die Unmöglichkeit jener endgültigen Erlösung, die der Verfasser – keineswegs im Widerspruch zu den im Alten Testament erzählten Heilswirkungen des Opferkultes – aus der Christologie ableitet, basiert auf jenem anthropologischen Argument, das er auch in die Christologie einschreibt. Sünde ist, modern ausgedrückt, ein personaler Vorgang, genauer: ein Vorgang der Zerstörung des Menschlichen, des Personalen. Ein Tieropfer – wie sublimiert auch immer der Ritus verstanden werde – ist dem nicht angemessen, geschweige dass die Schächtung eines Tieres irgendeine Hoffnung auf eschatologische Vollendung begründen, darstellen oder auch nur plausibel machen könnte.

Deshalb nutzt der Hebräerbrief in diesem Argument die Möglichkeit, die Haltung Jesu, seine Einstellung zu Gott und den Menschen, mit dem Opfer Jesu zu verbinden und sie als das innere Wesen dieses Opfers zu interpretieren. Paulus hatte die Selbsthingabe des Gekreuzigten in äußerster Konzentration als seine Liebe verstanden (Gal 2,20), in der Gottes Liebe sich zeitigt (Röm 8,31-39). Der Epheserbrief verknüpft diese Agape mit der Gottgefälligkeit (Röm 12,1f) des Opfers Jesu Christi. (5,2). Der Hebräerbrief reflektiert die Theozentrik Christi, indem er Ps 40,7ff^{LXX} als Wort des „in die Welt gekommenen“ Messias deutet und mithin als ein Gelübde, das der Mensch Jesus Gott, dem Vater, geleistet hat (10,5ff).

⁵Opfer und Gaben hast du nicht gewollt,
aber einen Leib hast du mir bereitet,

⁶an Brand- und Sündopfern hast du kein Gefallen.

⁷Da sagte ich:

Siehe, ich komme

– in der Buchrolle steht über mich geschrieben –

zu tun, o Gott, deinen Willen.

Die folgende Exegese (10,8-10), die beim griechischen Wortlaut des Psalms ansetzt (nur dort ist vom ὁμα die Rede), arbeitet den Kontrast zwischen Alt und Neu heraus, der um der Herausstellung der Heilsbedeutsamkeit Jesu Christi willen das gesamte kulttheologische Mittelstück des Briefes strukturiert. Dieser Kontrast leuchtet aber nur ein, wenn auch die implizite Christologie des Psalms klar ist. Der „Leib“ Jesu, der kaum ohne den Einfluss der Herrenmahlstradition so

⁶¹ Richtig sagt E. Gräßer (Hebr II, 212f), es werde kein ethischer, sondern ein metaphysischer Grund genannt.

betont worden wäre, ist der Ort, an dem Jesus den Willen des Vaters erfüllt; er ist zugleich das Mittel, mit dem die Erfüllung geschieht. Dieser Wille ist nicht nur die gerechte Forderung Gottes an die Menschen (10,36; 13,21), sondern zuerst sein Entschluss, den Neuen Bund des umfassenden Heils zu verwirklichen (Hebr 10,9). Deshalb ist der Leib, den Jesus darbringt wie sein Blut, seine Selbsthingabe zur Erfüllung des Willens Gottes und damit zur Errettung all derer, die Gott rettet.

(3) *Das „Ein-für-allemal“ der Selbsthingabe Jesu*

Weil Jesu sich selbst hingegeben hat, schafft sein Opfer „ein für allemal“ Heil (7,27; 9,12.28; 10,2.10.12.14) Heil. Das „Ein-für-allemal“ entspricht sowohl der eschatologischen Vollendung wie dem eschatologisch Einmaligen des geschichtlichen Ereignisses, das Jesu Tod und Auferweckung darstellt. Beides kann nur deshalb zusammengehören, weil Jesu Kreuzestod als kontingenter providentiell ist und Jesu Auferweckung seinen Tod zur Geltung bringt. An zwei Stellen werden die Zusammenhänge besonders deutlich.

Die erste Stelle (7,27) schaut auf die Heilsnotwendigkeit radikaler Sündenvergebung. Sie knüpft an die Melchisedek-Typologie an. Sie rühmt die Hoheit des Priesters, „den wir nötig haben“ (7,26); sie lenkt von seiner Heiligkeit und Gottunmittelbarkeit auf seine Lebenshingabe. Damit wird die christologische Grundspannung des gesamten Neuen Testaments aufgebaut. Der Ton bleibt beim Rühmen seiner Herrlichkeit. Sie wirkt sich unmittelbar heilstiftend aus. Im Stile urchristlicher Christus-Hymnen, die gerne mit einem relativischen Anschluss beginnen, formuliert der Verfasser seine Theologie des Todes Jesu. Dessen Erhöhung „über die Himmel“ ist vorausgesetzt, wenn von der eschatologischen Heilsbedeutung seines Sterbens die Rede ist:

... der es nicht Tag für Tag nötig hat, wie die Hohenpriester
zuerst für die eigenen Sünden Opfer darzubringen
und dann für die des Volkes,
denn das hat er ein für allemal getan,
als er sich selbst dargebracht hat.

Die Logik der Notwendigkeit ist schlagend. „Wir“ haben einen Hohenpriester „nötig“, der es „nicht nötig“ hat, zuerst für seine eigene Schuld zu büßen. In dieser ganz einfachen Sprache wird die gesamte Sohn-Gottes-Christologie des Briefes eingeholt in ihrer unaufhebbaren Dialektik radikaler Anteilnahme Jesu am Menschsein der Menschen und am Gottsein Gottes (7,28). „Wir“ haben es „nötig“, weil die

Schuld, wenn es überhaupt Vollendung gegeben soll, nicht immer wieder „nur“ so vergeben werden kann, dass es immer wieder neu zu Sünden kommt; „wir“ haben es auch deshalb „nötig“, weil Menschen aus eigener Kraft nie Anteil am Göttlichen erlangen können. Dass aber der Gottessohn es „nicht nötig hat“, entspricht seiner Sündlosigkeit und wird im „Ein-für-allemal“ seiner sündenvergebenden Selbstmitteilung begründet, dieses aber in seiner Selbsthingabe. Denn die Bejahung des Todes, die aus ihr spricht, ist weit mehr als „nur“ die Treue des Märtyrers zu seinem Auftrag und die Unerschütterlichkeit des Heiligen, Gott die Ehre zu geben. Sein Selbst ist das des Gottessohnes. Indem Jesus „sich selbst“ hingibt, gibt Gott selbst sich hin in Jesus Christus.

Die zweite Stelle, die einen unmittelbaren Zusammenhang zwischen der Selbsthingabe Jesu und dem „Ein-für-allemal“ herstellt (9,11f), schaut stärker auf das Ziel der eschatologischen Vollendung. Mit ihr bringt der Verfasser den Gegensatz zum Priestertum nach der Ordnung Aarons auf den Punkt:

¹¹Christus ist gekommen als Hohepriester der zukünftigen Güter
und ist durch das größere und vollkommener Zelt,
das nicht von Händen gemacht, also nicht von dieser Welt ist,
¹²und nicht mit dem Blut von Böcken und Ziegen,
sondern mit seinem eigenen Blut ein für allemal hineingegangen
in das Heiligtum,
um die ewige Erlösung zu finden.

Die „zukünftigen Güter“ sind die „ewige Erlösung“. Das Heiligtum, in dem die endgültige Versöhnung geschieht, ist der himmlische Tempel. Ein Seitenstück liefert die Johannesoffenbarung. Die jüdischen Traditionen reichen mindestens bis Ezechiel. Der Verfasser arbeitet sie ein, um den Gegensatz zum levitischen Opferkult bis auf den Kern zurückzuführen; Lev 16 steht im Hintergrund. Dort wie hier geht es um Erlösung, anders als dort aber hier um die ewige. Ihre Ewigkeit resultiert aus der Rückhaltlosigkeit der Lebenshingabe Jesu. Das vergossene Blut gemahnt an die Abendmahlstraditionen, wie *Soma* in 10,8ff.

(4) *Sühne durch Selbsthingabe*

Der Hebräerbrief versteht den alttestamentlichen Kult – mit dem *Iom Kippur* (Lev 16) in der Mitte – wie die Schrifttexte Israels im Kern als Sühneopfer (vgl. 2,17; 9,5).⁶² In essentieller Übereinstimmung mit dem

⁶² Er differenziert nicht zwischen verschiedenen Opferarten, sondern stellt die Gemeinsamkeiten heraus. Zur Unterscheidung liefert wichtige Aspekte A.

Alten Testament verbindet er den Kult mit dem Bund und zitiert Ex 24, den Schlüsseltext der Mosetradition (9,15-22). Der Brief versteht, wie im Judentum vorgegeben, die Sündenvergebung als Reinigung (9,22a). Er ruft immer wieder die entscheidende, unersetzliche Rolle der Priester als der von Gott eingesetzten Mittler in Erinnerung. Er weiß um die Notwendigkeit des Opfers, das als „Gabe“ verstanden ist (5,1 u.ö.). Er zitiert das sühnetheologische Dogma Israels (9,22b).

Ohne Blutvergießen gibt es keine Vergebung.

Denn ihm ist klar, dass Blut als Element des Lebens im Kult die große Rolle spielt (Lev 17,11). Es ist für ihn überhaupt keine Frage, dass Gott das Subjekt der Sühne ist. Die prophetische Kultkritik bleibt außen vor; Fragen eines veräußerlichten Ritus interessieren ihn nicht. Der Hebräerbrief begreift den levitischen Opferkult von seiner Mitte her.

Es geht ihm aber nicht um seine Affirmation, sondern um seine kritische Interpretation von Christus her.⁶³ Denn eigentlich ist der Verfasser nicht – mehr – am Alten, sondern am Neuen Bund interessiert. Sein großes Thema ist, dass Jesus „die Sünden des Volkes sühnt“ (2,17). Damit ist ein aktives Tun Jesu *für* das ganze Gottesvolk aus Juden und Heiden (Hebr 11,2 - 12,2) gemeint, in dem sich aber gerade auf eschatologisch einmalige und einzigartige Weise darstellt, dass und wie Gott Subjekt des Sühnegeschehens ist. Der größere Kontext zeigt, dass die Sühne, die der Hohepriester Jesus leistet, nicht nur darin besteht, dass er die Sünde fortschafft, sondern darin, dass er den neuen Bund stiftet, der die Verheißungen des Jeremia (31,31-34^{LXX}) erfüllt und das Gottesverhältnis des Gottesvolkes von Grund auf erneuert (8,1-13)⁶⁴.

Dadurch aber verändert sich der alttestamentliche Sühnedanke selbst – und zwar in eben der Richtung, die auch schon bei Paulus zu erkennen ist. Es bleibt dabei, dass die Sühne ein Opfer voraussetzt: eine Gabe, die von Gott selbst gegeben worden war, aber ihm dargebracht wird als Zeichen der Anerkennung seines Rechtes, seiner Ehre, seiner Gnade und als Ausdruck des Glaubenswissens, das gesamte Leben Gott zu verdanken. Aber dass Jesus „sich selbst“ darbringt, verändert nicht nur den Inhalt der Gabe, sondern auch das Geben. Geber und Gabe sind

Schenker (Hg.), Studien zu Opfer und Kult im Alten Testament (FAT 3), Tübingen 1992.

⁶³ Eine sorgfältige Untersuchung bietet Th. Knöppler, Sühne im Neuen Testament (WMANT 88), Neukirchen-Vluyn 2001, 188-219.

⁶⁴ Vgl. J. Frey, Die alte und die neue διαθήκη nach dem Hebräerbrief, in: F. Avemarie/H. Lichtenberger (Hg.), Bund und Tora (WUNT 92), Tübingen 1996, 263-310.

eins. Das aber setzt die radikale Bejahung nicht nur des Gebens und der Gabe voraus, sondern der Selbsthingabe. Der Leib, den Jesus aufopfert, ist ihm von Gott selbst bereitet. Die Selbsthingabe, verstanden als Akt äußerster Proexistenz und Theozentrik, ist der Inbegriff der Sühne. Ihr Wesen ist Stellvertretung. Wie schon der Hohepriester kraft Amtes „für“ das Volk agiert, d.h. an seiner Stelle, nämlich nach Gottes Willen in seinem Namen und zu seinem Besten (5,1), so hat Jesus nach Gottes Willen „für alle den Tod geschmeckt“ (2,9), damit sie nicht elendiglich an ihrer Schuld zugrunde gehen müssen, sondern gerettet werden.

Dadurch aber wird das Sühnemotiv nicht aufgehoben, sondern in äußerster Zuspitzung zu sich selbst gebracht. Dass *Gott* agiert und reagiert, handelt und empfängt, Sühne leistet und Genugtuung erfährt, wird durch Christus, den Sohn Gottes, zusammengeführt.

c) Das Verhältnis des Priestertums Jesu zu dem Aarons und Levi

Die Opfer, die in der Tora für das Heiligtum Gottes vorgesehen sind, gelten als Vor-Bild des christologischen Heilsgeschehens. Es ist aber nicht so, als ob hier, im Alten Bund, das Muster entwickelt worden wäre, dem sich im Neuen Bund Christus einfügte. Diese Vorstellung prägt zwar heute nicht wenige Verhältnisbestimmungen zwischen den beiden Testamenten; sie führt zu einer Relativierung der Christologie, die mit dem Neuen Testament unvereinbar ist. Nach dem Hebräerbrief ist es vielmehr gerade so, dass der alttestamentliche Kult von Christus her verstanden wird. Das ist freilich keine Rückprojektion. Es ist vielmehr das schlüssige Ergebnis einer „hellenistischen Eschatologie“⁶⁵, die das mittelplatonische Transzendenz-Immanenz-Modell auf die apokalyptische Zukunft-Gegenwart-Dialektik überträgt.

Nach Hebr 9,9 ist der levitische Opferkult in der Wüste, an dessen historischer Realität (in antiken Maßstäben gedacht) der Autor nicht im Mindesten zweifelt, von deren textlicher Präsenz in der Bibel Israels er aber ausgeht, eine παραβολή εἰς τὸν καιρὸν τὸν ἐνεστηκότα, ein „Gleichnis“ (Luther) oder „Sinnbild“ (Einheitsübersetzung) „für den gegenwärtigen Kairos“. Es ist mithin nach Auffassung des Hebräerbriefes nicht so, dass der „reale“ Kult Israels im Blick auf die Christologie „symbolisiert“, „metaphorisiert“ oder „allegorisiert“ würde, so wie man von einer Metaphorisierung oder Spiritualisierung des Kultes sowohl bei Philo als auch in Qumran sprechen könnte. Vielmehr denkt

⁶⁵ N. Walter, „Hellenistische Eschatologie“ im Neuen Testament (1985), in: ders., *Praeparatio Evangelica*, hg. v. W. Kraus u. F. Wilk (WUNT 98), Tübingen 1997, 252-272: 267-271.

der Brief gerade umgekehrt: Der levitische Kult ist eine „Parabel“ des eschatologischen Heils, das Christus verwirklicht. Die Übertragung, wenn von ihr zu reden wäre, geschähe nicht von der Erde auf den Himmel, sondern umgekehrt vom Himmel auf die Erde, nicht von Aaron auf Christus, sondern von Christus auf Aaron. Denn die eigentliche Realität ist die Gottes allein. Die irdische Realität ist hingegen gerade dort, wo sie *ante Christum natum* höchste theologische Bedeutung hatte, schattenhaftes Abbild des himmlisches Urbildes (Hebr 8,5: ὑπόδειγμα καὶ σκία), das in eschatologischer Klarheit durch Jesus Christus offenbart wird. In diesem Sinne spricht der Hebräerbrief von der „Schwäche“ des „ersten Bundes“ und davon, dass der durch Christus gestiftete „besser“ sei (Hebr 7,22; 8,6; 9,10; vgl. 7,19).⁶⁶ Es wäre ganz verfehlt, hierin eine antijüdische Spitze zu sehen. Vielmehr will der Hebräerbrief gerade unter christologischem Vorzeichen die positive Bedeutung des alttestamentlichen Kultes herausstellen. Dass er „Parabel“ ist, spricht nicht gegen, sondern für ihn. Dass er „nur“ Parabel ist, liegt nach dem Hebräerbrief daran, dass die vollendete Offenbarung durch Jesus Christus geschieht: Nur durch sein eigenes Selbst-Opfer, das er dargebracht hat, geschieht die eschatologische Sündenvergebung. Dass solches im Jerusalemer Tempel durch den Ritus des Hohenpriesters geschehe, hat kein einziger jüdischer Autor je behauptet. Es ist vom Ansatz her ausgeschlossen. Umfassende Vergebung *muss* eschatologisch sein, die Sühnewirkung des Tempels ist es definitiv *nicht*. Das Gesetz der – jährlichen – Wiederholung zeigt ja gerade, dass *nicht* „ein für allemal“, sondern „immer wieder“ Sühne geleistet wird. Etwas anderes kann im Rahmen des Ritus gar nicht gedacht werden. Noch die Genealogie der Priester ordnet sich der Grundstruktur des Sühnekultes ein, dass von Jahr zu Jahr und von Geschlecht zu Geschlecht immer wieder neu die Sünden vergeben werden müssen – und doch nie die Sünde radikal überwunden werden kann. Melchisedek ist die Verheißung der großen Alternative, für die Christus steht. Es ist jene Alternative, die dem Gottsein Gottes entspricht und deshalb aller fraglos und religiös zutiefst gelebten Wirklichkeit unendlich voraus ist.

Die Kult-Sprache des Hebräerbriefes ist eine metaphorische. Hebr 9,9 sagt dies selbst. Freilich muss man einen „starken“ Begriff der Metapher voraussetzen, um die Soteriologie des Hebräerbriefes deuten zu können. Das Bild beschreibt in äußerster Präzision die Sache; es könnte nicht ohne Bedeutungsverlust durch ein anderes Bild ersetzt

⁶⁶ Die Bundestheologie des Hebräerbriefes kann an dieser Stelle nicht erörtert werden; vgl. K. Backhaus, Der Neue Bund und das Werden der Kirche. Die Diatheke-Deutung des Hebräerbriefes im Rahmen der frühchristlichen Theologiegeschichte (NTA 29), Münster 1996.

oder in die Sprache des abstrakten Begriffes übertragen werden.⁶⁷ Die Spannung zwischen Bild und Sache wird im Hebräerbrief – wie im Fall der Gleichnisse Jesu⁶⁸ – durch die Spannung zwischen Schöpfung und Erlösung aufgebaut. Wie bei Jesus ist der hermeneutische Ausgangspunkt nicht das Phänomen des Weltlichen, das ins Göttliche gesteigert oder transformiert würde, sondern – wie es dem Grundgedanken der *analogia fidei* und der *analogia entis* entspricht – das Geheimnis des lebendigen Gottes, das sich als Geheimnis der Welt offenbart.⁶⁹ Während aber in Jesu Gleichnissen Ereignisse dieser Welt zu Zeichen des Reiches Gottes werden, bezieht der Verfasser des Hebräerbriefes, seiner Logos-Theologie gemäß, die Geschichte Israels ein. Die Symbolik resp. Metaphorik, die dem Kult zukommt, hat nichts damit zu tun, dass ein Großteil der alttestamentlichen Texte (modisch ausgedrückt) virtuellen Charakters ist und – schon in Anbetracht ihrer Entstehungszeit – eine fragile Geschichtsbasis haben. Entscheidend ist vielmehr der Gedanke, dass derselbe Gott, der sich am Ende der Zeit ein für allemal im Sohn offenbart, sich „vielfach und vielfältig“ bereits in den Propheten offenbart hat (1,1). In diesem Sinn können die Worte der Schrift als Worte des Glaubens auf Christus bezogen werden und das herausragende Institut Israels, das kultische Heiligtum, kann als Bildspender der Christus-Soteriologie fungieren, da seine Wirklichkeit Antizipation des Christusgeschehens ist.

Daraus folgt umgekehrt, dass die kultische Sprache des Hebräerbriefes keineswegs entmythologisiert werden kann. Vielmehr *ist* der Karfreitag der Große Versöhnungstag, Jesu Tod und Auferweckung ist der wahre Kult, von dem alle Kulthandlungen überhaupt nur bestimmt sein können. Auch der kultische Charakter des christlichen Gottes-

⁶⁷ Methodisch und hermeneutisch innovative Forschungsbeiträge versammelt der Band von J. Frey/J. Rohls/R. Zimmermann, *Metaphorik und Christologie* (TBT 120), Berlin 2003.

⁶⁸ Vg. Th. Söding, *Die Gleichnisse Jesu als metaphorische Erzählungen. Hermeneutische und exegetische Überlegungen*, in: B. Janowski/N. Zchomelidse (Hg.), *Die Sprache der Bilder. Zur Korrelation und Kontradiktion von Text und Bild im Wirkungskreis der Bibel* (AGWB 3), Stuttgart 2003, 81-118.

⁶⁹ Auf evangelische Weise reflektiert und dadurch der Ökumene neu erschlossen von E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 1978, 357-408.

dienstes ist damit vorgegeben⁷⁰, wiewohl dies der Hebräerbrief nicht als eigenes Thema entwickelt.⁷¹

5. Zur Hermeneutik kultischer Christologie

Die Auslegung des christologischen Grundgeschehens in der Sprache des Kultes war zur Zeit des Hebräerbriefes aktuell. Heute hingegen sind die hermeneutischen Probleme enorm. Umso wichtiger ist die Frage, was der Verfasser des Hebräerbriefes durch die Darstellung Jesu als des Hohenpriesters gewinnt. Wenige Stichpunkte müssen abschließend genügen.

Erstens: Die kultische Christologie ist ein starkes Bindeglied zwischen den Testamenten.⁷² Zwar neigt die christliche Exegese immer wieder dazu, die Bedeutung des Sacerdotalen im Alten Testament zu relativieren. Aber der Blick auf die ganze Breite des Kanons und besonders die Tora zeigt den enormen Stellenwert. Dass Altes und Neues Testament gerade dort, wo der Tempel und seine Sühnewirkung im Blick steht, nicht harmonisch ineinandergreifen, sondern durch Jesus in größter Spannung zueinander stehen, darf doch nicht zu dem Urteil verleiten, der alttestamentliche Kult würde in Christus einfach abgetan. Wie könnte er das, wenn er von Gott eingesetzt worden ist? Vielmehr wird der Kult dem Hebräerbrief zufolge durch Christus zu sich selbst gebracht. Die christologische Hermeneutik schafft auf dem für das Alte Testament zentralen Gebiet des Kultes eine starke Klammer, die den Unterschied wie die Einheit zwischen den Testamenten wahrt. Geht man – mit der *opinio communis* – davon aus, dass die Adressaten (mehrheitlich) Heidenchristen waren, ist diese Verklammerung von

⁷⁰ Freilich nur in einem streng neutestamentlichen Verständnis des Kultischen; vgl. Th. Söding, „Tut dies zu meinem Gedächtnis“. Das Abendmahl Jesu und das Herrenmahl der Kirche, in: ders. (Hg.), Eucharistie – Positionen katholischer Theologie, Regensburg 2002, 11-58.

⁷¹ Immerhin klärt er *en passant* in 13,16, dass der christliche Gottesdienst wegen des einmaligen Opfers Jesu Christi kein Kultopfer im Sinne des Alten Testaments oder der antiken Religionen ist, sondern Vergegenwärtigung des Todes und der Auferweckung Jesu; vgl. C.-P. März, Das „Wort vom Kult“ und der „Kult des Wortes“. Der Hebräerbrief und die rechte Feier des Gottesdienstes, in: B. Kranemann/Th. Sternberg (Hg.), Wie das Wort Gottes feiern? Der Wortgottesdienst als theologische Herausforderung (QD 194), Freiburg/Basel/Wien 2002, 82-98: 96.

⁷² Wichtige Impulse gibt O. Hofius, Biblische Theologie im Lichte des Hebräerbriefes, in: S. Pedersen (Hg.), New Directions in Biblical Theology (NT.S 76), Leiden 1994, 108-125.

großer Bedeutung für ein neutestamentliches Christentum, das seine alttestamentlichen Wurzeln erkennt und bejaht.⁷³

Zweitens: Im Modus des Kultischen spricht der Hebräerbrief eine allgemeine religiöse Grunderfahrung an, das Wissen um Transzendenz und Abhängigkeit von Gott, das Wissen darum, dass man sich nicht selbst den Zugang zu Gott schaffen kann, sondern dass dieser Zugang einem selbst von Gott geschaffen werden muss. Dadurch, dass diese allgemeine religiöse Grunderfahrung in die Christologie eingebracht, oder besser: dadurch, dass die Christologie diese Grunderfahrung anspricht, gewinnt sie an Lebensnähe und existentieller Dichte. Deshalb bildet nicht etwa eine allgemeine Transzendenzenerfahrung die Grundlage des Christseins, sondern der Glaube an den ganz anderen, „der ist wie verzehrendes Feuer“ (12,29). Der Zugang zu Gott wird nicht irgendwie durch jeden Ritus geöffnet, sondern nur durch Jesus Christus selbst. Dass er aber der ist, der allen den Weg zu Gott bereitet, indem er ihn geht, kann der Verfasser des Hebräerbriefs seinen Adressaten mit Hilfe des Kultes deutlich machen. Sie gewinnen damit eine ausgezeichnete Möglichkeit, ihr Christsein in ihrer eigenen Kultur zu verstehen. Das *aggiornamento* des Hebräerbriefes ist *reductio in mysterium*. Die Konzentration auf Christus ist die Voraussetzung, die kosmische Weite und kulturelle Vielfalt der Völker theologisch einzuholen.

Drittens: Der Brief legt allen Nachdruck darauf, wer und was Jesus für die Menschen bedeutet. Seine Würde als Gottessohn zeitigt sich in seinem Heildienst. Der Sohn Gottes ist der Hohepriester. Die Christologie ist auf die Soteriologie ausgerichtet. Die Soteriologie aber setzt die Christologie voraus, die ihrer patrozentratisch geöffnet ist. Das alte Thema der Erniedrigung und Erhöhung des Gottessohnes wird neu erschlossen. Gerade die Rückbesinnung auf das archaische Bild des Hohenpriesters führt die Epistel dazu, das Gleichwerden Jesu mit den Menschen nicht als Widerspruch, sondern als Inbegriff der Gottessohnschaft Jesu zu verstehen zu geben. Jesus ist Sohn Gottes für Gottes Wort – und dieses Wort ist die Verheißung, die proklamiert wird, indem Jesus sie als auferweckter Gekreuzigter lebt. Die Christologie gewinnt eine außerordentliche Kraft, indem sie die Soteriologie humanisiert. Die traumatischen Erfahrungen antiker Menschen, Ehre zu verlieren und in Schande zu geraten, sind der Adressaten-Gemeinde nicht erspart

⁷³ Auffällig ist hingegen, dass der Brief das zeitgenössische Judentum gar nicht erwähnt; eine irenische Deutung gibt diesem Umfang K. Backhaus, Das wandernde Gottesvolk – am Scheideweg, in: R. Kampling (Hg.), „... nun steht aber diese Sache im Evangelium ...“ Zur Frage nach den Anfängen des christlichen Antijudaismus, Paderborn 1999 (2003), 301-320.

geblieben (13,3).⁷⁴ Umso wichtiger ist es für sie, im Blick auf den Hohenpriester ihres Bekenntnisses (Hebr 3,1) zu erkennen, dass die gängigen Maßstäbe vom Kopf auf die Füße gestellt worden sind – und dass daran ihr Heil und das der ganzen Welt hängt. Die unglaubliche Hoffnung, dass Gott selbst in einer schlechterdings nicht mehr zu steigernden Weise Anteil nimmt am menschlichen Leid und darin nicht selbst untergeht, sondern im Gegenteil seine Gottheit offenbart, geht über alles Maß dadurch in Erfüllung, dass der Gottessohn als Hoherpriester sein Mitleid ein für allemal heilswirksam macht.

⁷⁴ Die Forschungen zur historischen Situation der Adressaten gewinnen ungemein an Farbigkeit durch die Einbeziehung soziologischer und mentalitätsgeschichtlicher Aspekte; Ansätze dazu liefert *D.A. de Silva*, *Perseverance in Gratitude. A Socio-Rhetorical Commentary on the Epistle to the Hebrews*, Grand Rapids 2000. Sie werden dann fruchtbar, wenn sie mit der Theologie in Verbindung gebracht werden.