

Priester auf ewig

Der jesuanische Typ nach dem Hebräerbrief

I. Die Gestalt des Erlösers

Bei der Fußballweltmeisterschaft 2014 und bei der Olympiade 2016 wird die monumentale Statue des *Cristo Redentor* hoch über Rio de Janeiro¹ die Blicke der Weltöffentlichkeit auf sich ziehen. Sie ist bereits heute eine Ikone der globalen Medienwelt. Sie wird in den kommenden Jahren milliardenfach reproduziert werden. Dieser Christus hat den Gestus und das Gewand eines Priesters. Er trägt einen Talar. Er breitet die Arme über die Stadt und das Land aus, zu dessen Zentenarium die Figur gestiftet worden ist. 30 m ist sie hoch, 28 m weit sind die Arme ausgestreckt. Die Hände des Heilands sind zum Himmel geöffnet; er betet, er feiert Gottesdienst, er zelebriert. Dass die Statue, die eine Kapelle in sich birgt, 2006 zum Wallfahrtsort geweiht wurde, ist konsequent. Was sie darstellt, will nicht nur betrachtet, sondern auch gefeiert werden: Eucharistie in der Gegenwart Jesu Christi, des Hohenpriesters.

Die massive Präsenz des Erlösers deckt freilich auch die Ambivalenz seiner Präsentation auf. Einerseits kann sich das Auge des Betrachters der Faszination kaum entziehen; je säkularer das Umfeld ist, desto erstaunlicher erscheint eine so eindeutig sakrale Gestalt zwischen Himmel und Erde. Andererseits ist die Fremdheit einer Darstellung Jesu Christi als Priester gerade dort unverkennbar, wo in der Katechese und der Homilie, in der Theologie und der Diakonie eine Nahbeziehung zu Jesus gepflegt wird. Dass er „Herr“ ist und „Freund“, „Bruder“ und „Meister“, hat die Pädagogik und die Dogmatik beflügelt. Aber wer in der modernen Theologie des Westens nach einer Christologie des Priestertums Jesu sucht, hat einen langen Weg vor sich² – obwohl auch das Priestertum aller Gläubigen und

1 Vgl. N. Parkyn, Siebzig Wunderwerke der Architektur, München 2006.

2 Vgl. aber G. O'Collins/M. K. Jones, Jesus Our Priest. A Christian Approach to the Priesthood of Christ, Oxford 2011.

des Dienstes, die Sakramentalität der Heilungsvermittlung und der Kirche am Priestertum Jesu Christi hängen.³

Die Gründe dieser Ambivalenz sind vielfältig. Der Priester ist ein Archetyp der Religionsgeschichte.⁴ Er repräsentiert die unglaubliche, aber notwendige Möglichkeit einer Kommunikation zwischen Himmel und Erde⁵: Einen muss es geben, der dazu eingesetzt ist, Gott unter die Menschen und die Menschen zu Gott zu bringen, und zwar in einer Weise, die Gott angemessen ist und den Menschen gut tut. Einen muss es geben, der in der Lage ist, den Kult zu zelebrieren, der Gottes Segen auf die Erde bringt und der Menschen Anliegen vor Gott trägt, und zwar so, wie Gott es will und wie die Menschen es lieben sollen. Einen muss es geben, der opfert, um Veröhnung zu stiften, und zwar so, dass Gottes Gerechtigkeit mit Gottes Güte einhergeht.

Passt aber dieser Typ auf Jesus? Ist nicht sein Evangelium das Ende aller Opfer?⁶ Ist nicht sein Tod am Kreuz das glatte Gegenteil des heiligen Kultes? Ist nicht seine Auferstehung das Signal einer globalen Entsakralisierung,⁷ ohne die von der Freiheit des Glaubens gar keine Rede sein dürfte?

- 3 Vgl. *M. Baker*, *The Great High Priest. The Temple Roots of Christian Liturgy*, London 2003.
- 4 Vgl. *L. Sabourin*, *Priesthood. A comparative Study* (Studies in the History of Religions 25), Leiden 1973; *B. Dignas/K. Trampedach* (Hg.), *Practitioners of the Divine. Greek Priests and Religious Officials from Homer to Heliodorus* (Hellenistic Studies 30), Cambridge, Mass. 2008; *S. Ernst* (Hg.), *Kulte – Priester – Rituale. Beiträge zu Kult und Kultkritik im Alten Testament und Alten Orient. FS Theodor Seidl* (Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament 89), St. Ottilien 2010; *J. H. Richardson/F. Santangelo* (Hg.), *Priests and State in the Roman World* (Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 33), Stuttgart 2011.
- 5 Vgl. *C. Frevel/H. von Hesberg* (Hg.), *Kult und Kommunikation. Medien in Heiligtümern der Antike* (Schriften des Lehr- und Forschungszentrums für die Antiken Kulturen des Mittelmeerraumes 4), Wiesbaden 2007.
- 6 *B. Acklin Zimmermann/F. Annen* (Hg.), *Versöhnt durch den Opfertod Christi? Die christliche Sühnopfertheologie auf der Anklagebank*, Zürich 2009. Nach *Guy G. Stroumsa* (Das Ende des Opferkults. Die religiösen Mutationen der Spätantike. Aus dem Französischen von Ulrike Bokelmann. Mit einem Vorwort von John Scheid, Berlin 2011) hat es eine lange Inkubationszeit gebraucht.
- 7 Vgl. einerseits *H. Bartsch* (Hg.), *Probleme der Entsakralisierung* (Gesellschaft und Theologie 4), Mainz 1970; andererseits *J. Pieper*, *Entsakralisierung? Drei Diskussionsbeiträge* (Edition Arche nova), Zürich 1970; auch *H. Mühlen*, *Entsakralisierung. Ein epochales Schlagwort in seiner Bedeutung für die Zukunft der christlichen Kirchen*, Paderborn 1971.

Die kritische Reflexion stimuliert die Frage, mit welchem Recht und in welchem Sinn Jesus als Priester dargestellt und angeschaut werden kann und welche Konsequenzen daraus für die Christologie und Ekklesiologie zu ziehen sind. Eine Antwort, die an den Ursprung der Frage führt, lässt den Hebräerbrief lesen, eine der unbekanntesten, aber anspruchsvollsten Schriften des Neuen Testaments. Hier ist die Verkündigung Jesu als Priester das Zentrum der Christologie⁸ und der Motor eines christlichen Lebens, das im Glauben „Sinn und Geschmack fürs Unendliche“ gewinnt, wie sich Daniel Friedrich Schleiermacher ausgedrückt hat,⁹ aber auch „die Schwelle der Hoffnung“ überschreitet, wie Johannes Paul II. seine Kirchen-Vision in Worte gefasst hat.¹⁰

II. Die Christologie des Glaubens

Der Hebräerbrief gehört zu den Spitzentexten neutestamentlicher Theologie.¹¹ Seine christologische Höhe verbindet Himmel und Erde, seine christologische Weite überspannt die ganze Welt. Der unbe-

- 8 Vgl. *H. Zimmermann*, Die Hohepriester-Christologie des Hebräerbriefes, Paderborn 1964; *W. R. G. Loader*, Sohn und Hoherpriester. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung zur Christologie des Hebräerbriefes (WMANT 53), Neukirchen-Vluyn 1981; *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; *M. K. Jones*, Toward a Christology of Christ the High Priest (Tesi Gregoriana. Seria Teologia 193), Roma 2005; *G. Gabel*, Die Kulttheologie des Hebräerbriefes. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie (WUNT II/212), Tübingen 2006; *U. Wilckens*, Theologie des Neuen Testaments II/1, Neukirchen-Vluyn 2007, 258–268; *A. Vanhoye*, L'Épître aux Hébreux. Un pretre différent (Rhétorique semitique 7), Paris 2010.
- 9 Vgl. *G. Wenz*, Sinn und Geschmack fürs Unendliche. F.D.E. Schleiermachers Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern von 1799 (BAW. Phil.-hist. Kl.), München 1999.
- 10 Die Schwelle der Hoffnung überschreiten, hg. v. Vittorio Messori, Hamburg 1994.
- 11 Zur Exegese vgl. *M. Karrer*, Der Brief an die Hebräer I–II (ÖTK 20/1–2), Gütersloh 2002. 2008; *K. Backhaus*, Der Hebräerbrief (RNT), Regensburg 2009; zur Theologie *R. Kampling* (Hg.), Ausharren in der Verheißung. Studien zum Hebräerbrief (SBS 204), Stuttgart 2005; *G. Segalla*, Teologia Biblica del Nuovo Testamento. Tra memoria escatologia di Gesù e promessa del futuro regno di Dio (Logos 8/2), Torino 2005, 465–475.

kannte Autor setzt ganz oben an, bei der Präexistenz und Schöpfungsmittlerschaft des Gottessohnes (*Hebr 1,3*); aber er kommt auch ganz unten an: bei den Menschen in all ihrer Sehnsucht, aber auch all ihrem Elend; nur deshalb endet er wieder ganz hoch oben, bei der Erhöhung zur Rechten Gottes, des Vaters (*Hebr 1,3.13; 8,1; 10,12; 12,2; Ps 110,1*). In Jesus erkennt der Autor mit *Ps 8* den Menschen, dessen Gott „gedenkt“, so dass er zwar „für kurze Zeit unter die Engel erniedrigt“, aber für immer „mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt“ worden ist (*Hebr 2,5–18*).¹²

Diese Verbindung von Oben und Unten, die Jesus auszeichnet, ist nicht nur ein Status, sondern ein Prozess. Nach dem Hebräerbrief ist Jesus kein Zwitter, kein Halbgott und kein Übermensch; seine Geschichte ist nicht die, wie Gott Zug um Zug Mensch und der Mensch Schritt für Schritt Gott würde. Vielmehr lebt Jesus nach dem Hebräerbrief in der vollen Spannung, ganz zu Gott und ganz zu den Menschen zu gehören. Er hält diese Spannung aus, mehr noch: er baut sie auf. Das ist seine Geschichte, bis in den Tod: Er, dem höchste Ehre gebührt, erleidet tiefste Schande.¹³ Aber seine Schmach lässt nicht die Täter über die Opfer triumphieren, sondern bringt im Gegenteil die Erniedrigten und Beleidigten, die Mühseligen und Beladenen in Gottes großen Frieden. Weil Jesus wirklich zu Gott gehört, kann er der Erlöser sein. Weil er wirklich zu den Menschen gehört, teilt er ihre Schwäche, aber auch ihren Glauben, ihre Hoffnung und ihre Liebe. Er weint und betet wie sie (*Hebr 5,7f.*). Er leidet wie sie. Er wird wie sie in Versuchung geführt (*Hebr 2,18; 4,15*). Aber er sündigt nicht. Er hat dem Widersacher widerstanden. Er hat den Tod erlitten, aber überwunden. Deshalb kann der Autor die „Hebräer“ auffordern (*Hebr 12,2*)¹⁴:

12 Vgl. E. Brünenberg, Der Mensch in Gottes Herrlichkeit. Ps 8 und seine Rezeption im Neuen Testament (FzB 119), Würzburg 2009.

13 Zu Ehre und Schande als Eckdaten im Koordinatensystem antiker Anthropologie vgl. B. J. Malina, Die Welt des Neuen Testaments. Kulturanthropologische Einsichten (engl. 1981), Stuttgart–Berlin–Köln 1993.

14 Die Auslegung ist strittig, weil nicht *prima facie* klar ist, ob Jesus selbst als Glaubender vorgestellt wird oder nur als Ursache und Ziel des Glaubens. Thomas von Aquin hatte aufgrund seines intellektualistischen Glaubensbegriffs eine Sperre errichtet (*S.Th.* III q.7 a.3); wo der spezifische Glaubensbegriff des Hebräerbriefes im Blick steht, wird sie bisweilen durchbrochen, so von G. Ebeling, Jesus und Glaube (1958), in: ders., Wort und Glaube (I), Tübingen ¹1967, 203–254; Hans

Lasst uns schauen auf des Glaubens Anführer und Vollender, Jesus, der gegenüber der vor ihm liegenden Freude, die Schande verachtend, das Kreuz erduldet und sich zur Rechten Gottes gesetzt hat.

Diese Aufforderung trifft die „Hebräer“ in einer Krise ihres eigenen Glaubens. Sie resultiert daraus, dass ihnen das Heil unanschaulich, der Weg lang und die „Mühen der Ebene“ (Erich Loest) groß geworden sind. Im Horizont eines platonisch beeinflussten Weltbildes, das die Transzendenz Gottes und die Endlichkeit des Menschen betont,¹⁵ scheint Gott den Menschen fern zu rücken. Die Alltäglichkeit des Christseins wird deshalb nicht als Chance zum nachhaltigen Dienst an Gott und dem Nächsten gesehen, sondern als zermürbende Versuchung. Es herrscht kollektives burn out.

In seiner Therapie verachtet der Autor den Platonismus nicht, unterzieht ihn aber einer radikalen Revision im Horizont seiner Christologie des Glaubens. Dabei verfolgt er eine Doppelstrategie. Zum einen klärt er, dass und wie der Glaube die Differenz zur Vollendung nicht überspringt, sondern bejaht (*Hebr 11,1*)¹⁶:

Glaube ist, unter dem zu stehen, was zu hoffen ist,
der Dinge überführt zu sein, die nicht zu sehen sind.

Dieser Glaube wird im Langstreckenlauf des christlichen Lebens nicht Kraft verlieren, sondern Kondition tanken; denn – wie die Großen Israels (*Hebr 11*)¹⁷ – ahnt er: Das Beste kommt noch, und es wird noch viel besser, als es in den kühnsten Träumen auszumalen war.¹⁸

Urs von Balthasar, *Fides Christi*, in: ders., *Sponsa Verbi*, Einsiedeln 1960, 45–79; *Herrlichkeit III/2.2: Neuer Bund*, Einsiedeln 1969, 122ff. Aber die Diskussion geht weiter.

- 15 Vgl. K. Albert, *Platonismus. Weg und Wesen abendländischen Philosophierens*, Darmstadt 2008, 27–48.
- 16 Vgl. T. Söding, *Zuversicht und Geduld im Schauen auf Jesus. Zum Glaubensbegriff des Hebräerbriefes*, in: *ZNW* 82 (1991) 214–241.
- 17 Vgl. C. Rose, *Die Wolke der Zeugen. Eine exegetisch-traditionsgeschichtliche Untersuchung zu Hebräer 10,32–12,3* (WUNT II/60), Tübingen 1994; S.M. Baugh, *The Cloud of Witnesses in Hebrews 11*, in: *Westminster Theological Journal*. 68 (2006) 113–132. Zu den Glaubenden gehört Abraham, der seinen Sohn geopfert hat, wie Hebr 11,17 in genauer Entsprechung zu Gen 22,1f. (LXX) und klarer Einsicht in die kultische Repräsentation formuliert; vgl. H. Hopping/J. Knop/T. Böhm (Hg.), *Die Bindung Isaaks. Stimme, Schrift, Bild*, Paderborn 2009. Der Aspekt des Hebräerbriefes ist allerdings das Opfer Abrahams.
- 18 Grundlegend: F.J. Schierse, *Verheißung und Heilsvollendung. Zur theologischen Grundfrage des Hebräerbriefes* (MThS I/9), München 1955.

Zum anderen betont der Autor die Menschlichkeit Jesu Christi.¹⁹ Für ihn ist sie nicht – wie heute – selbstverständlich, sondern theologisch wesentlich. Denn sie ist Ausdruck der Zuwendung Gottes zu den Menschen, seiner Nähe zu ihnen, seiner Anteilnahme an ihrem Leben. Gerade wenn ihnen der Sinn des Lebens unklar geworden ist, bedürfen sie Jesu, des Menschen, der sie nicht nur verstehen, sondern auch retten kann. Diesen Zusammenhang bringt der Autor des Hebräerbriefes in einer christologischen Kurzgeschichte zum Ausdruck (*Hebr 5,7–10*)²⁰:

⁷In den Tagen seines Fleisches hat er Gebete und Bitten dem, der ihn aus dem Tode retten konnte, mit lautem Geschrei unter Tränen dargebracht und ist wegen seiner Gottesfurcht erhört worden. ⁸Wiewohl er Sohn war, hat er an dem, was er litt, den Gehorsam gelernt; ⁹und vollendet, ist er allen, die ihm gehorchen, Urheber ewigen Heiles geworden, ¹⁰von Gott bezeichnet als „Hoherpriester nach der Ordnung Melchisedeks“ (*Ps 110,4*).

In diesem Portrait wird nicht nur sichtbar, dass Jesus als Beter die Versuchung bestanden hat, in die er wie jeder Mensch geführt worden ist (*Hebr 4,15*); es wird auch deutlich, wie er für andere die Distanz zu Gott überwindet, die nicht aus einer Distanzierung Gottes von den Menschen, sondern aus einer Distanzierung der Menschen von Gott resultiert: als Priester. Jesus bringt seine flehentlichen Bitten dar: Er trägt sie als Opfergabe zu Gott, und in seinen Bitten bringt er sich selbst dar, weil er sich ganz und gar mit denen identifiziert, für die er mit seinen Gebeten eintritt. Sein Gehorsam bejaht seine göttliche Bestimmung. Sie erfüllt sein Priestertum mit Leben. Als Priester ist er „Urheber ewigen Heiles“.

III. Das Priestertum Levis

Der Hebräerbrief entwickelt ein klares Bild des levitischen Priestertums. Er hat den Jerusalemer Kult vor Augen, bespricht aber nicht die zeitgeschichtliche Situation, die mit der Zerstörung des Tempels

19 T. Söding, *Der Gottessohn aus Nazareth. Das Menschsein Jesu im Neuen Testament*, Freiburg–Basel–Wien 2007, 327ff.

20 Eine konzentrierte Exegese bei J. Ratzinger / *Benedikt XVI.*, *Jesus von Nazareth. Zweiter Teil: Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung*, Freiburg–Basel–Wien 2011, 185–188.

durch die Römer 70 n. Chr.²¹ beendet worden ist (oder bald beendet sein wird), sondern geht auf das Zeltheiligtum in der Wüste zurück (*Hebr 9,1–10*), das zum Vorbild für jeden Tempelbau in Jerusalem geworden ist. Das irdische Heiligtum, das vom levitischen Priestertum betrieben wird, ist – wie es dem kultischen Denken der Antike entspricht – nach dem Modell eines himmlischen Originals²² errichtet (*Ex 25,40; Hebr 8,5; 10,1*)²³. Während allerdings im Alten Testament, wie religionsgeschichtlich typisch, die Repräsentativität betont wird²⁴, akzentuiert der Hebräerbrief die Analogie: eine Ähnlichkeit, die durch eine je größere Unähnlichkeit transzendiert wird. Das Irdische ist nur eine schwache Kopie, ein Schatten des Himmlischen (*Hebr 8,5; 10,1*), aber darin doch eine göttliche Stiftung, die das Gesetz kodifiziert (*Hebr 7,11*), und ein Heiligtum, in dem Gottesdienst gefeiert wird (*Hebr 9,1*).

Es hatte auch der erste Bund seine Rechtssatzungen des Gottesdienstes und ein irdisches Heiligtum.

Diese Kultstätte ist zwar von Menschen errichtet (*Hebr 8,2*) und handgefertigt (*Hebr 9,24*), aber darin doch das Beste, was Gott in den Grenzen von Raum und Zeit durch Mose seinem Volk zu institutionalisieren geheißen hat (*Hebr 7,11; 9,1*); auch in ihm feiern die Priester Liturgie (*Hebr 9,1.6*; vgl. *8,5; 10,2*). Es gibt sogar ein „Allerheiligstes“ (*Hebr 9,3*). Deshalb ist der Kult nicht mehr, aber auch nicht weniger als ein „Gleichnis“ dessen, was sich eschatologisch durch Jesus Christus realisiert (*Hebr 9,9*). Im Rahmen dieser Analogie beschreibt der *auctor ad Hebraeos* den Priester, den Ritus und das Opfer des levitischen Kultes.

21 Vgl. H. Schwier, Tempel und Tempelzerstörung. Untersuchungen zu den theologischen und ideologischen Faktoren im ersten jüdisch-römischen Krieg (66–74 n. Chr.) (NTOA 11), Freiburg/Schw. 1989; H.-M. Döpp, Die Deutung der Zerstörung Jerusalems und des Zweiten Tempels im Jahre 70 in den ersten drei Jahrhunderten n. Chr. (TANZ 24), Tübingen 1998.

22 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.

23 Vgl. K. L. She, The Use of Exodus in Hebrews, New York 2011, 33f.

24 Vgl. B. Janowski, Der Himmel auf Erden. Zur kosmologischen Bedeutung des Tempels in der Umwelt Israels, ebd. 229–260.

Er definiert zuerst prinzipiell den Dienst des Hohenpriesters. Entscheidend ist – eine Konsequenz der Christologie – die Person (*Hebr 5,1*):

Jeder Hohepriester wird aus den Menschen genommen und für die Menschen eingesetzt zum Gottesdienst, um Gaben und Opfer für die Sünder darzubringen.

Das Opfer ist der vornehmste Dienst des Hohenpriesters (vgl. *Hebr 8,3*). Die Opfergaben dienen in den antiken Kulturen²⁵ dazu, die Gottheit zu besänftigen und gnädig zu stimmen.²⁶ Das ist möglich und notwendig, weil die Götter Teil des Kosmos sind und um ihrer Reputation willen auf Opfer angewiesen sind. Unter dem Vorzeichen des biblischen Monotheismus wäre das sinnlos, wie die prophetische Opferkritik erhellt. In Israel dienen die Opfer deshalb dazu, den von Gott gewiesenen Weg der Versöhnung zu gehen.²⁷ Der Priester geht ihn „für die Sünder“: ihretwegen, weil sie der Versöhnung bedürfen; an ihrer Stelle, weil sie als Sünder nicht direkt zu Gott gelangen können; zu ihren Gunsten, damit sie ihre Sünden loswerden.

Diese Aufgabe kann der Priester nach dem Hebräerbrief aber nur leisten, wenn er zwei Bedingungen erfüllt. Beide werden schon in *Hebr 5,1* angesprochen und danach weiter ausgeführt. Die erste Bedingung: Der Hohepriester muss ein Mensch sein. Was im Rahmen biblischer Theologie wie eine Banalität klingt, sichert im Hebräerbrief die Humanität des Opfers (*Hebr 5,2*):

25 Religionsgeschichtlich grundlegend: W. Burkert, *Homo necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen* (1971), Darmstadt 1997; vgl. A. Bierl / W. Braungart (Hg.), *Gewalt und Opfer. Im Dialog mit Walter Burkert (Mythos Eikon Poiesis 2)*, Berlin 2010.

26 Vgl. C. Breytenbach, *Gnädigstimmen und opferkultische Sühne im Urchristentum und seiner Umwelt*, in: B. Janowski / M. Welker (Hg.), *Opfer. Theologische und kulturelle Kontexte*, Frankfurt / M. 2000, 217–243; C. Fevrier, *Supplicare deus. La supplication expiatoire à Rome (Recherches sur les rhétoriques religieuses 10)*, Turnhout 2009.

27 Einen guten Überblick verschafft B. Janowski, *Homo ritualis. Opfer und Kult im Alten Testament*, in: *Bibel und Kirche* 64 (2009) 134–140; vgl. A. Schenker (Hg.), *Studien zu Opfer und Kult im Alten Testament (FAT 3)*, Tübingen 1992; ders., *Recht und Kult im Alten Testament. 18 Studien (OBO 172)*, Freiburg / Schw. 2000; K. Finsterbusch / A. Lange / K.F.D. Römfeld (Hg.), *Human Sacrifice in Jewish and Christian Tradition (Numen 112)*, Leiden 2002; U. Dahm, *Opferkult und Priestertum in Alt-Israel. Ein kultur- und religionswissenschaftlicher Beitrag (BZAW 327)*, Berlin 2003; A. Marx, *Les systèmes sacrificiels de l'Ancien Testament. Formes et fonctions du culte sacrificiel à Yhwh (VT.S 105)*, Leiden 2005.

Er muss mitleiden können mit den Unwissenden und Irrenden, da er ja auch selbst von Schwachheit umgeben ist.

Der Mitleidseffekt²⁸ ist essentiell; denn Versöhnung setzt Nähe voraus. Diese Nähe ist existentiell: Der Hohepriester ist selbst ein schwacher Mensch (*Hebr 7,28*); deshalb kann er mitfühlen und mitleiden mit denen, für die er das Opfer darbringt.

Die zweite Bedingung: Der Hohepriester muss von Gott eingesetzt werden (*Hebr 5,4*):

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

Der Autor denkt an die Stiftung des Priestertums, das nach *Ex 27,20f.* und *Ex 28* der Levit Aaron mit seinen Söhnen übernehmen soll. Wäre der Hohepriester nicht von Gott eingesetzt, könnte er nicht die Vergebung der Sünden bewirken. Die Intrigen um die Erringung der Priesterwürde, von denen die Geschichtsbücher voll sind, bilden den dunklen Hintergrund, stehen aber auf einem anderen Blatt. Die Einsetzung durch Gott sichert an der entscheidenden Stelle, dass Gott im Opferkult nichts empfängt, was er nicht selbst gegeben hat.

Ebenso klar wie die Person des Priesters wird sodann der Ritus beschrieben. Der Hebräerbrief veranschaulicht ihn am *Iom Kippur* (*Lev 16*)²⁹, sieht die Feier des Versöhnungstages aber nicht als Sonderfall, sondern als Paradebeispiel. Drei Elemente des aaronitischen Opferritus beleuchtet er.

Das erste Element ergibt sich aus menschlichen Schwäche des irdischen Priesters (*Hebr 5,2; 7,28*). Sie besteht darin, dass er selbst ein Sünder ist (*Hebr 5,3*):

Deswegen hat er es nötig, so wie für das Volk, auch für sich selbst um der Sünden willen zu opfern.

28 Eine religionsgeschichtliche Spur, die etwas ab führt, liest *P. Busch*, Der mitleidende Hohepriester: zur Rezeption der mittelplatonischen Dämonologie in Hebräer 4,14f., in: A. von Dobbeler u. a. (Hg.), Religionsgeschichte des Neuen Testaments. FS Klaus Berger, Tübingen – Basel 2000, 19–30.

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

Wie im Rituale der Tora genau festgehalten (*Lev 16,6.15*), muss er zuerst für sich selbst opfern, um sich von seinen eigenen Sünden zu reinigen, bevor er dann als Geheiligter das Opfer für die Sünden des Volkes darbringen kann (*Hebr 7,27*).

Ein zweites Element ergibt sich aus derselben irdischen Schwäche, um derentwillen der Opferkult eingerichtet worden war (*Hebr 10,11*):

Jeder Priester steht Tag für Tag, um zu dienen und dieselben Opfer vielfach darzubringen.

Der Ritus folgt dem Gesetz der Wiederholung; Tag für Tag (*Hebr 7,27*) und Jahr für Jahr (*Hebr 9,7.25*). Denn immer wieder wird gesündigt, vom Priester wie vom Volk – und immer wieder muss Vergeltung gewirkt werden, für den Priester und das Volk.

Ein drittes Element ist der Weg. Der Hebräerbrief hat einen Blick für die räumlichen Distanzen, die im Kult aufgebaut und durchmessen werden.³⁰ Das archaische Wesen der Heiligkeit ist Unantastbarkeit; die Architektur des Tempels ist wie die des Tabernakels eine Inszenierung der Transzendenz. Zugangsrechte gibt es nur nach der Logik des Ritus, sie sind streng limitiert. Der Hebräerbrief hat den Umstand vor Augen, dass die alltäglichen Opfer im ersten Zelt, später in äußeren Regionen des Tempels vollzogen werden, während es am Großen Versöhnungstag dem Hohenpriester erlaubt ist, ins Allerheiligste einzuziehen, ins zweite Zelt, hinter den Vorhang, der es abschirmt (*Hebr 9,2–5*); der Ritus schreibt dies fest (*Hebr 9,6f.*):

⁶In das erste Zelt gehen die Priester immerzu, um den Dienst zu verrichten, ⁷in das zweite Zelt aber geht einmal im Jahr nur der Hohepriester, und nicht ohne das Blut, das er für sich selbst und des Volkes Unwissenheit darbringt.

An den unterschiedlichen Orten werden unterschiedliche Wirkungen erzielt – genau so, wie vom Gesetz beschrieben. Tag für Tag muss dem Priester, so der Hebräerbrief, durch seinen Dienstweg klar werden, dass er nicht eine große, sondern nur eine kleine Sühne leistet –

30 Vgl. *M. Smith*, *Religion, Culture, and Sacred Space*, New York 2008; *B. D. Wescoat/R. G. Ousterhout* (Hg.), *Architecture of the Sacred Space. Space, Ritual, and Experience from Classical Greece to Byzantium*, Cambridge – New York 2012; speziell zum Hebräerbrief: *M. E. Isaacs*, *Sacred Space. An Approach to the Theology of the Epistle to the Hebrews* (JStNT.S 73), Sheffield 1992.

und darin ein Zeichen für die Vorläufigkeit des irdischen Kultes und des levitischen Priestertums erblicken.

Schließlich charakterisiert der Autor das Opfer. Er betont, dass Blut fließen muss (*Hebr 9,7.11ff.*), und erklärt es mit Verweis auf das Bundesopfer, das Mose nach *Ex 24* am Fuß des Sinai zelebriert (*Hebr 9,18–21*):

¹⁸Der erste (Bund) ist nicht ohne Blut gestiftet worden. ¹⁹Denn nachdem das ganze Gebot gemäß dem Gesetz von Mose dem ganzen Volk gesagt worden war, nahm er das Blut von Stieren (und Böcken) mit Wasser und Purpurwolle und Ysop und besprengte das Buch und alles Volk, ²⁰wobei er sagte: „Dies ist das Blut des Bundes, den Gott euch angeordnet hat“ (*Ex 24,8*). ²¹Dann besprengte er das Zelt und alles liturgische Gerät gleichermaßen mit Blut.

Warum es – in der Regel – Blut sein muss, begründet der Brief zwar nicht explizit, konstatiert es aber mit Rekurs auf die Tora, die ihm Begründung genug ist (*Hebr 9,22*):

Nahezu alles wird mit Blut gereinigt gemäß dem Gesetz, und ohne Blutvergießen geschieht keine Vergebung.

Im Hintergrund steht ein schöpfungstheologischer Grundsatz, der opfertheologisch eingeholt wird (*Lev 17,11*):

Das Leben des Fleisches ist im Blut, und ich habe es euch für den Altar gegeben, damit ihr für euer Leben sühnt; denn Blut sühnt für Leben.

Der Grundgedanke ist die Entsprechung: Leben für Leben. Blut muss fließen, weil das Leben des Sünders verwirkt ist. Im Vergießen des Blutes kommt die mörderische Macht der Sünde zum Vorschein und wird vom Opfer auf den Täter gelenkt. Allerdings dient der Kult der Symbolisierung: Der Täter stirbt, aber kann trotz seiner Schuld weiterleben, weil an seiner Stelle, wie von Gott vorgeschrieben und eingeräumt, ein Tier geschlachtet (oder geschächtet) wird. Dadurch wird, religionssoziologisch betrachtet, Gewalt sublimiert,³¹ es wird, ethisch

31 Zu einer großen Kult-Phänomenologie ausgebaut von R. Girard, *La violence et le sacré*, Paris 1972 (1972). Philosophisch weiterführend: O. Marquard, *Exkulpationsarrangements. Bemerkungen im Anschluss an René Girards soziologische Theorien des Sündenbocks*, in: W. Oelmüller (Hg.), *Worüber man nicht schweigen kann. Neue Diskussionen zur Theodizeefrage*, München 1992, 24–29. Theologisch weiterführend: R. Miggelbrink, *Der Zorn Gottes. Geschichte und Aktualität einer ungeliebten biblischen Tradition*, Freiburg–Basel–Wien 2000.

betrachtet, der Grundsatz der Gerechtigkeit gewahrt; und es wird, theologisch betrachtet, ein Ausweg aus dem Teufelskreis der Vergeltung geschaffen, der im Prozess der Versöhnung das Leid nicht unsichtbar, sondern sichtbar macht. Der Hebräerbrief charakterisiert in dieser Linie das Opferblut zweifach: Es muss „fremdes Blut“ (*Hebr 9,25*) sein, und es muss von Tieren (*Hebr 13,11*), „von Böcken und Stieren“ (*Hebr 9,12f.19; 10,4*) stammen. Beide Attribute unterstreichen die Repräsentativität des priesterlichen Opfers levitischer Prägung.

Alle drei Elemente des levitischen Priestertums – die Person, der Ritus und die Opfergabe – begründen, dass der irdische Kult nur einen begrenzten Effekt hat. Die Formulierungen des Hebräerbriefes sind klar, aber nur auf den zweiten Blick. Sie klären sowohl, was schon, als auch, was noch nicht geschieht, wenn der Hohepriester im Stile Aarons agiert. Einerseits gilt, eingebaut in einen Konditionalsatz (*Hebr 9,13; vgl. Num 19,9.17*):

Schon das Blut von Böcken und Stieren und die Asche einer Kuh reinigen durch Besprengen die Unreinen zu des Fleisches Reinheit.

Andererseits gilt, in eine Antithese zum Christusopfer gesetzt (*Hebr 10,4*):

Es ist unmöglich, dass Blut von Böcken und Stieren Sünden wegnimmt.

Gemeint ist hier eine eschatologische, definitive Überwindung der Sünde. Die ist durch das levitische Opfer nicht möglich (*Hebr 10,11*), weil es von schwachen Priestern zelebriert wird, die immer zuerst für ihre eigenen Sünden opfern müssen, und immer wiederholt werden muss, weil immer wieder neue Sünden begangen werden, und mit Fremdblut, mit Tierblut vollzogen wird. Dadurch wird in die symbolische Repräsentanz eine Distanz eingebaut, in die Äquivalenz einer Unbalance (*Hebr 9,10*): Schuld ist immer eine menschliche, eher: unmenschliche Größe, deshalb kann eine radikale Vergebung auch nur menschlich geschehen, nicht rituell. Das ist kein Einwand gegen den Sinaibund, aber ein Hinweis auf seine Schwäche (*Hebr 7,18f.; 8,6f.*) – und lässt die Frage nach einer stärkeren Wirkung aufkommen.

IV. Das Priestertum Melchisedeks

Seine genaue Schriftlektüre und seine enge Verbindung mit dem theologisch ambitionierten Judentum seiner Zeit lässt den Autor des Hebräerbriefes eine Gestalt finden, die der Verheißung endgültiger Vergebung Nahrung gibt: Melchisedek³². Er ist eine faszinierende Figur nicht nur des Alten Testaments; auch im Frühjudentum und später in der Gnosis hat er die Aufmerksamkeit auf sich gezogen: weil er in kein Schema passt und eine Idee der Heiligkeit verkörpert, die zwar symbolisch mit Jerusalem verbunden bleibt, aber den irdischen Kult transzendiert.

Hier liegt auch das Interesse des Hebräerbriefes. Im engen Anschluss an *Gen 14,17–20* heißt es (*Hebr 7,1ff.*):

¹Dieser Melchisedek, König von Salem, Priester des höchsten Gottes, dem Abraham entgegenzog, als der von der Schlacht der Könige zurückkam, und ihn segnete, ²dem Abraham auch den Zehnten gab, dieser ist, übersetzt, zuerst König der Gerechtigkeit, dann aber auch König von Salem, heißt: König des Friedens; ³ohne Vater, ohne Mutter, ohne Stammbaum, hat er keinen Anfang der Tage und kein Ende des Lebens; aber ähnlich geworden dem Sohn Gottes, bleibt er Priester auf Dauer.

Der Briefschreiber folgt einer einfachen Regel der Exegese seiner Zeit: Was in der Schrift nicht steht, gibt es nicht. In der Bibel steht nicht, woher Melchisedek kam und wohin er ging; er wird nicht als Glied einer Priesterdynastie ausgewiesen. Also steht er jenseits der geschichtlichen Institutionen. Das aber gerade begründet seinen Rang. Abraham hat ihm den Zins entrichtet und damit seine Superiorität

32 Vgl. *H. Jan de Jonge*, Traditie en exegese: de hogepriester-christologie en Melchizedek in Hebreë, in: *NedThT* 37 (1983) 1–19; *F. Manzi*, Melchisedek e l'angelogia nell'Epistola agli Ebrei (AnBib 136), Roma 1997; *ders.*, „Melchisedek riceve questa attestazione ...“. Tecniche esegetiche e nuova comprensione del sacerdozio in Eb 7, in: *Ricerche storico bibliche* 22 (2010) 221–230; *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 Andreas Bsteh (Religionswissenschaftliche Studien 47), Würzburg – Altenberge 1998, 229–250; *G. Grannerød*, Melchizedek in Hebrews 7, in: *Bibl.* 90 (2009) 166–202; *U. Dahmen/H.J. Fabry*, Melchisedek in Bibel und Qumran, in: *E. Gaß/H. J. Stipp*, (Hg.) „Ich werde meinen Bund mit euch niemals brechen“ (Ri 2,1). FS Walter Groß (HBS 62), Freiburg–Basel–Wien 2011, 377–398; *H. Dore*, Secundum ordinem Melchisedech. Le sacerdoce du Christ en He 7,11–28, in: *RevScr* 85 (1011) 1–26; *G. Gelardini*, Melchisedeks (Opfer-)Gabe. Der Priesterkönig im Alten Testament, Frühjudentum und im Neuen Testament, in: *BiKi* 66 (2011) 40–44.

anerkannt (*Hebr 7,4*); in Abraham jedoch, das wird vom Brief genau herausgearbeitet (*Hebr 7,5–10*), hat auch Levi, weil er von Abraham abstammt, Melchisedek seinen Tribut geleistet. Deshalb ist die Tempelsteuer, die von den Leviten vollkommen zu Recht erhoben wird, ihrerseits nur ein Anteil am Zehnten, der dem ewigen Priester gebührt.

Melchisedek ist König und Priester in einer Person. Dass er Abraham „Brot und Wein herausbrachte“ (*Gen 14,18*), steht im Hintergrund. Betont wird zweierlei: dass er Abraham „entgegenzog“ und dass er ihn „segnete“. Beides sind gottesdienstliche Handlungen: Am Ende der Prozession steht der Segen. Der Segen des Melchisedek aber steht, so wie die Genesis vom *auctor ad Hebraeos* gelesen wird, in Verbindung mit dem Segen, den Abraham von Gott empfangen hat und durch seinen Nachkommen allen Völkern geben wird (*Gen 12,3*). Diese Verheißung hat im Hebräerbrief größte Bedeutung (*Hebr 6,13–20*). Melchisedek ist als königlicher Priester mit ihrer Erfüllung verbunden.

Der Hebräerbrief sieht in Melchisedek eine heilsgeschichtliche Gestalt mit eschatologischer Perspektive. Die öffnet sich ihm durch *Ps 110*,³³ den klassischen Psalm neutestamentlicher Erhöhungschristologie,³⁴ den nach *Mk 12,35ff.* bereits Jesus selbst in seinen Eingangsworten zitiert hat. Im Hebräerbrief wird der Psalm voll ausgedeutet.³⁵ Er beginnt mit der Erhöhungsaussage (*Ps 110,1 – Hebr 1,3.13; 10,12; 12,2*), bezieht sie in Konkordanz mit *Ps 2,7* auf den Sohn Gottes (*Hebr 1,5; 5,5; 7,28*) und geht dann zur für ihn entscheidenden Anrede des Vaters (*Ps 110,4 – Hebr 5,5; 7,17.21; vgl. 5,10; 6,20; 7,11*):

33 Zur alttestamentlichen Exegese vgl. E. Zenger, Psalm 110, in: E. Zenger/F.-L. Hossfeld, Psalmen 101–150 (HThKAT), Freiburg–Basel–Wien 2008, 195–216.

34 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 Aufstehenden zur Rechten Gottes, in: C. Breytenbach/H. Paulsen (Hg.), *Anfänge der Christologie. FS Ferdinand Hahn*, Göttingen 1991, 43–47; D. Sänger (Hg.), *Heiligkeit und Herrschaft. Intertextuelle Studien zu Heiligkeitsvorstellungen und zu Psalm 110* (BThSt 65), Neukirchen-Vluyn 2003; U. Roth, *Die Grundparadigmen christlicher Schriftauslegung – im Spiegel der Auslegungsgeschichte von Psalm 110*, Münster 2010; Bernd Kollmann, *Der Priesterkönig zur Rechten Gottes* (Ps 110), in: ders., *Die Verheißung des Neuen Bundes. Wie alttestamentliche Texte im Neuen Testament fortwirken* (Biblich-theologische Schwerpunkte 35), Göttingen 2010, 157–170.

35 Vgl. J. Kurianal, *Jesus our High Priest. Ps 110,4 as the substructure of Hebr 5,1 – 7,28* (EHS 23/693), Frankfurt a. M. 2000.

Du bist Priester auf ewig nach der Ordnung Melchisedeks.

Die „Ordnung“ ist wesentlich, weil sie Gottes Gebot entspricht und darin nicht Willkür ist, sondern System hat. Sie entspricht dem Heilsplan Gottes, der Raum und Zeit transzendiert. Deshalb ist das Priestertum „ewig“. Gemeint ist: Es gilt für allezeit; es verbindet Zeit und Ewigkeit.

Die Pointe ist christologisch. Der Hebräerbrief beschreibt das Verhältnis genau im Koordinatensystem seiner allegorischen Exegese, die seinem biblischen Platonismus entspricht. Einerseits kommt er auf das levitische Priestertum (*Hebr 8–9*) erst zu sprechen, nachdem er – der Akolouthie der Tora folgend – die größere Gestalt eingeführt hat (*Hebr 7*); andererseits ist aber Melchisedek seinerseits kein Original, sondern einer, der sich dem Urtyp angeglichen hat, Jesus Christus (*Hebr 7,3.15*). Wenn es also vom Sohn Gottes heißt, er sei Priester „nach der Ordnung Melchisedeks“, ist das mit dem Hebräerbrief nicht so zu verstehen, dass Jesus einem vorgegebenen Muster folgte, sondern im Gegenteil so, dass Melchisedek die ewige Ordnung, die von Jesus verkörpert und verwirklicht wird, als erster und einziger offenbart hat, so dass an ihm schon ein Vorschein dessen zu sehen ist, was sich eschatologisch verwirklicht. Über der Zwischenzeit liegt ein Schatten; in ihm liegt der levitische Kult. Er braucht mehr Licht, damit die Verheißung verwirklicht werden kann.

V. Das Priestertum Jesu

Das Priestertum Jesu ist der christologische und soteriologische Kern des Hebräerbriefes; in keiner anderen Schrift des Neuen Testaments wird es so betont wie hier. Allerdings gibt es Querverbindungen sowohl zum Johannesevangelium³⁶ und zur Johannesoffenbarung³⁷ als

36 Vgl. K. Scholtissek, Das hohepriesterliche Gebet Jesu. Exegetisch-theologische Beobachtungen zu Joh 17,1–26, in: *TrThZ* 109 (2000) 199–218; R. Bauckham, The Holiness of Jesus and His Disciples in the Gospel of John, in: ders., *The Testimony of the Beloved Disciple. Narrative, History, and Theology in the Gospel of John*, Grand Rapids (MI) 2007, 253–269.

37 Vgl. T. Söding, Im Blut des Lammes geweiht. Liturgie und Martyrie in der Offenbarung des Johannes, in: G. Augustin / K. Kardinal Koch (Hg.), *Liturgie als Mit-*

auch zu Paulus³⁸ und zum Ersten Petrusbrief.³⁹ Sie zeigen, wie eng vernetzt, aber auch wie weit vorgeschoben die Theologie des Hebräerbriefes ist.

Die sazerdotale Christologie des Neuen Testaments ist durchweg judenchristlich. Sie hat einen jüdischen Kontext. In der eschatologischen Hoffnung Israels tritt der Messias nicht nur als König und Prophet, sondern ab und an auch als Priester vor Augen.⁴⁰ Das geschieht vor allem in Traditionskreisen, denen aufgeht, dass der Messias nicht nur Macht braucht, die Herrschaft Gottes gegen alle Teufelsmächte aufzurichten, und Charisma, das Wort Gottes gegen alle Widerworte zu Gehör zu bringen, sondern auch Kraft, das Heil Gottes gegen alles Unheil zu verwirklichen. Diesem Judentum steht immer das Heiligtum in Jerusalem vor Augen⁴¹, aber durchweg sowohl in seiner tristen Realität, die von den amtierenden Hohenpriestern⁴² verwaltet wird, als auch in seiner göttlichen Bestimmung, die in den Psalmen zur Feier der Gottesgegenwart im Tempel⁴³ und im Leben vieler frommer Juden zur Wallfahrt nach Jerusalem⁴⁴ geführt hat.

te des christlichen Lebens (Theologie im Dialog 7), Freiburg–Basel–Wien 2012, 157–188.

- 38 Vgl. *M. Vahrenhorst*, Kultische Sprache in den Paulusbriefen (WUNT 230), Tübingen 2008.
- 39 Vgl. *G. Hotze*, Königliche Priesterschaft in Bedrängnis. Zur Ekklesiologie des Ersten Petrusbriefes, in: T. Söding (Hg.), Hoffnung in Bedrängnis. Studien zum Ersten Petrusbrief (SBS 216), Stuttgart 2009, 105–219.
- 40 Vgl. *H.-J. Fabry/K. Scholtissek*, Der Messias. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments (NEB. Themen 5), Würzburg 2002.
- 41 Zur Geschichte und Symbolik des Baus vgl. *T. A. Businik*, Der Tempel von Jerusalem. Von Salomo bis Herodes: Eine archäologisch-historische Studie unter Berücksichtigung des westsemitischen Tempelbaus. I: Der Tempel Salomos. II Von Ezechiel bis Middot, Leiden 1970.1980. Aspekte der Sozial- und Religionsgeschichte verknüpft *J. Ádna*, Jerusalemer Tempel und Tempelmarkt im 1. Jahrhundert, Wiesbaden 1999. Ekklesiologisch orientiert *B. Ego* (Hg.), Gemeinde ohne Tempel. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum (WUNT 188), Tübingen 1999; *E. Zenger* (Hg.), Zur Religions- und Theologiegeschichte, Gottesstadt und Gottesgarten. Zu Geschichte und Theologie des Jerusalemer Tempels (QD 191), Freiburg–Basel–Wien 2002.
- 42 Vgl. *J. C. VanderKam*, From Joseph to Caiaphas. High Priests after the Exile, Minneapolis – Assen 2004; *R. Metzner*, Kaiaphas, der Hohepriester jenes Jahres. Geschichte und Deutung (Ancient Judaism and Early Christianity 75), Leiden 2010.
- 43 Vgl. *H. Spieckermann*, Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen (FRLANT 148), Göttingen 1989.
- 44 Vgl. *S. Safrai*, Die Wallfahrt im Zeitalter des Zweiten Tempels, Neukirchen-Vluyn

Besonders klar tritt die Linie bei den Essenern zutage.⁴⁵ In einem Levi-Apokryphon heißt es vom priesterlichen Messias, dass er inmitten von Bosheit und Lüge Rettung bringen wird (4Q 541 9):

Er wird Sühne leisten für alle Kinder seines Geschlechts, und er wird gesandt werden zu allen Kindern seines Volkes. Sein Wort ist wie ein Wort des Himmels, und sein Lehren stimmt überein mit dem Willen Gottes. Seine ewige Sonne wird scheinen, und sein Licht wird leuchten in alle Enden der Erde und wird die Finsternis hell machen.

Auch nach anderen, theologisch verwandten Traditionen im Frühjudentum bedarf es, wenn es in der Zukunft ernst wird, eines Priesters, der zwischen wahr und falsch unterscheidet (4Q 375 1,1,9). Die Gemeinderegeln von Qumran hoffen auf das Zusammentreffen eines endzeitlichen Propheten mit den „Gesalbten Aarons und Israels“ (1QS 9,11; vgl. 1QSa 2,11–22). In der theologisch benachbarten Damaskusschrift, die auf etwa 100 v. Chr. datiert wird, ist von einem einzigen Messias die Rede, dem „Gesalbten des Aaron“ (CD 12,23f.), der – in Personalunion mit dem „Gesalbten Israels“ (CD 19,10f.; 20,1) – Sühne leistet (CD 14,19). Bei den Essenern ist die Erwartung eines priesterlichen Messias mit einer scharfen Kritik am real existierenden Priestertum der Hasmonäer und Sadduzäer verbunden.⁴⁶ Sie führt zu einer Transformation des Kultes im Gottesdienst der Gemeinde, der oft als Spiritualisierung des Ritus beschrieben wird,⁴⁷ aber auch als Sublimierung der Distanz zum Heiligtum verstanden werden kann.⁴⁸

Vor diesem Hintergrund zeichnet sich die Christologie des Hohe-

1981; O. Dyma, Die Wallfahrt zum Zweiten Tempel. Untersuchungen zur Entwicklung der Wallfahrtsfeste in vorhasmonäischer Zeit (FAT II/40), Tübingen 2009.

45 Vgl. J. Joseph Collins, *The Scepter and the Star. The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature* (ABRL 10), New York 2010 (1995); J. Zimmermann, *Messianische Texte aus Qumran. Königliche, priesterliche und prophetische, Messiasvorstellungen in den Schriftfunden von Qumran* (WUNT II/104), Tübingen 1998.

46 Vgl. P. Heger, *Cult as the Catalyst for Division. Cult Disputes as the Motive for Schism in the pre-70 pluralistic Environment* (Studies on the Texts of the Desert of Juda 65), Leiden 2007.

47 Vgl. G. Klinzing, *Die Umdeutung des Kultes in der Qumrangemeinde und im Neuen Testament* (StUNT 7), Göttingen 1971.

48 Vgl. F. Schmidt, *La pensée du Temple, de Jérusalem à Qoumrân. Identité et lien social dans le judaïsme ancien*, Paris 1994.

priestertums Jesu Christi, die der Hebräerbrief zeichnet, noch einmal in kräftigen Farben ab. Alles, was über die Liturgie Melchisedeks und den Kult Aarons gesagt worden war, steht immer schon im Horizont der Christologie. Die Reichweite und Effektivität der Opfer erklärt sich in ihm, ebenso wie ihr Sinn. Die Notwendigkeit, Jesus Christus als Priester zu sehen, ergibt sich aus der Last der Sünde, die weggeschafft werden muss, damit der Weg des Lebens sein Ziel in der Ewigkeit Gottes finden kann, und der Effektivität der Sühne, ohne die das Gewicht der Schuld wie der Preis der Liebe nicht ermesen werden können.⁴⁹

Dass Jesus Sünden vergibt, wird von Anfang an im Brief gesagt, von Anfang an mit seinem Tod verbunden und von Anfang an in kultischer Sprache ausgedrückt (*Hebr 1,3*):

Er hat die Reinigung von den Sünden vorgenommen
und sich zur Rechten der Majestät in der Höhe gesetzt.

An der ersten Stelle, da der Gottessohn als Hoherpriester vorgestellt wird, ist auch davon die Rede, dass er Sühne leistet, nur dass hier nicht der Weg aus dem Tod, sondern in den Tod fokussiert wird (*Hebr 2,21*):

Er musste in allem seinen Brüdern gleich werden,
damit er barmherzig wäre
und ein treuer Hoherpriester,
die Sünden des Volkes zu sühnen.

Hebr 2,21 ist programmatisch für die Art und Weise, wie der Hebräerbrief das Hohepriestertum Jesu charakterisiert und es als ein ewi-

49 Stark relativiert von M. Wolter, „Für uns gestorben“. Wie gehen wir sachgerecht mit dem Tod Jesu um?, in: V. Hampel / R. Weth (Hg.), Für uns gestorben. Sühne – Opfer – Stellvertretung, Neukirchen-Vluyn 2011, 1–15. Seine These (2), dass die Bibel das Wort „Sühne“ nicht kenne, kann sich nur auf das Substantiv selbst oder auf den landläufigen Begriff einer juristischen Strafe beziehen, von dem das Neue Testament in der Heilsverkündigung tatsächlich meilenweit entfernt ist, nicht jedoch auf das Motiv der Sühne, das in Hebr 9,5 mit dem Ritus des Versöhnungstages und in Hebr 2,17 mit dem Heildienst Jesu Christi verbunden ist. Der griechische Wortstamm verbindet die Sühne mit der Gnade (vgl. Hebr 8,12 im Zitat von Jer 31,31–34). Zur Exegese vgl. G. Fischer / K. Backhaus, Sühne und Versöhnung. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments (NEB.Th 7), Würzburg 2000.

ges kennzeichnet, das ein für alle Mal Erlösung schafft. Der Verfasser setzt personal an. Der Hohepriester Jesus ist Mensch, wie es sein muss. Er ist aber nicht fremdbestimmt; denn der Sohn Gottes ist von sich aus, heißt: von Gott her Mensch geworden (*Hebr 2,14*), um mit der Rolle des Hohenpriesters zu verwachsen. Seine Schwäche resultiert nicht aus seiner Sünde, wie bei jedem levitischen Hohenpriester, sondern daraus, dass er den Menschen gleich geworden ist (*Hebr 2,17*). Er hat sich angreifbar gemacht (*Hebr 5,7*). Er hat sich anfechten lassen (*Hebr 2,18; 4,15*). Er hat sich erniedrigt (*Hebr 2,7*). Er hat gelitten (*Hebr 2,9ff.; 5,8*). Er hat Mitgefühl gezeigt (*Hebr 4,15*). Seine Empathie zeigt seine Menschlichkeit. Seine Barmherzigkeit (*Hebr 2,7*) korrespondiert mit seinem Mitleid (*Hebr 4,15*)⁵⁰:

Wir haben nicht einen Hohenpriester, der nicht mitleiden könnte mit unserer Schwäche; sondern einen, der in allem gleichermaßen versucht worden ist – ohne Sünde.

Im Ethos des Hohepriesters Jesus kommt die Humanisierung des Opfers zum Ziel. Sie wird in Gott selbst verankert. Das Aushalten ist so wichtig wie das Bestehen der Versuchung.

Die Proexistenz entspricht der Patrozentrik: Der Hohepriester ist „treu“ (*Hebr 2,17*). Im Brief ist die Treue stark betont. Sie wird mit der des Mose verglichen (*Hebr 3,1–6*) und der Untreue (oder dem Unglauben) des Volkes Israel entgegengesetzt, das schon in der Wüste zu murren begonnen hat (*Hebr 3,7–19*). Die Treue des Sohnes entspricht der Verheißungstreue Gottes selbst (*Hebr 10,23*). So wie Gott zu seinem Wort steht, so der Sohn zu seinem Dienst. Dessen Dauerhaftigkeit wird von der Ausdauer Jesu getragen, die in der Passion herausgefordert und bewährt wird.

Die Ungeteiltheit der Zuwendung Jesu zu Gott und den Menschen, die seine Sündlosigkeit ausmacht, begründet, dass er nicht „immer wieder“, sondern „ein für alle Mal“ (vgl. *Hebr 9,12*) Sühne leistet (*Hebr 7,26f.*):

²⁶Ein solcher Hohepriester ist für uns angemessen, der heilig ist, unschuldig, unbefleckt, geschieden von den Sündern, und höher als der Himmel, ²⁷der es nicht

50 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. Martin Karrer, Göttingen 1990, 144–167.

Tag für Tag nötig hat, zuerst für die eigenen Sünden ein Opfer hochzutragen, danach für die des Volkes; dies hat er ein für alle Mal getan, indem er sich selbst dargebracht hat.

Der Autor des Hebräerbriefes ist an dieser Stelle weniger radikal als Paulus in seiner Versöhnungstheologie. Denn der Völkerapostel geht kreuzestheologisch so weit, dass Jesus, der „keine Sünde kannte“, von Gott „für uns zur Sünde gemacht“ wurde (2 Kor 5,21). Hier hingegen ist betont, dass Jesus sich nicht mit den Sündern gemein gemacht hat. Das ist im Koordinatensystem kultischer Theologie zu markieren notwendig. Es entspricht den Negationen: keine Schuld, keine Befleckung, keine Sünde. Die Pointe aber ist eine radikale Position: Weil Jesus es nicht nötig hat, für sich selbst zu opfern, kann er sich selbst opfern. Sein Opfer ist reine Hingabe. Es geht ganz darin auf, „für“ diejenigen zu sein, die seiner bedürfen, um ganz von der Sünde loszukommen. Der Hebräerbrief beschreibt eine eschatologische Realität. Sie hängt an der Heiligkeit Jesu. Der griechische Ausdruck (*hósios*) erhellt das Ungeteilte, die Identität und Integrität Jesu. Sie ist nicht allein eine moralische, sondern eine anthropologische und theologische Kategorie: Jesus ist der echte Mensch, weil er ganz von Gott her und auf Gott aus ist – in seinem Dienst an den Sündern. Die Humanisierung des Opfers, die der Hebräerbrief christologisch vorantreibt, geht weder in einer Moralisierung noch einer Spiritualisierung auf, sondern ist eine Personalisierung, die Mitmenschlichkeit und Frömmigkeit integriert. Jesus ist der Sohn Gottes, der sich „nicht schämt“, die anderen Menschen „Brüder“ zu nennen, wie mit Verweis auf Ps 22,32 in christologischer Lektüre gesagt wird (*Hebr 2,11f.*).

Die Haltung Jesu entspricht genau seiner Einsetzung durch Gott. Sie wird mit den Worten von Ps 2 (*Hebr 1,15; 5,5*) und Ps 110 nicht als Beauftragung zu einem – neuen – Amt, sondern als Anrede gestaltet. Im „Du“ des Vaters zum Sohn stellt sich die Identität Jesu heraus (*Hebr 5,5f.*):

⁵Christus hat sich nicht selbst geehrt, um Hoherpriester zu werden, sondern der zu ihm gesagt hat: „Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt“ (*Ps 2,7*), ⁶hat auch an anderer Stelle gesagt: „Du bist Priester auf ewig nach der Ordnung Melchisedeks“ (*Ps 110,4*).

Nach *Hebr 7,20f.* ist dieses Du-Wort ein Eid (vgl. *Hebr 7,28*). Vom Eid, den Gott schwört, redet der Briefautor, um Gottes Wort in seiner Si-

cherheit und Festigkeit, aber auch in seiner Verbindlichkeit und Gültigkeit zu erhellen (*Hebr 6,13–20*). Gott setzt Recht. Was er sagt, gilt. Er sagt es in Form eines Eides, um den Menschen die Rechtssicherheit zu geben, die sie brauchen, wenn sie auf sein Wort setzen sollen. Im „Du“ der Eidesform der Einsetzung des Sohnes durch den Vater kommt die Kreativität der Erlösung zum Ausdruck, das „Ein für alle Mal“. Der Autor macht klar, dass damit das dynastische Prinzip durchbrochen ist (*Hebr 7,14ff.*). Nur so kann das Glaubensprinzip greifen, nur so die Universalität des Heilswillens Gottes sich in der Konkretion des Dienstes Jesu erweisen. Denn zur Dynastie gehört die Generationenfolge, die durch den Tod markiert wird; das Hohepriestertum Jesu aber ist – nach der Ordnung des Melchisedeks – ewig: Es hat keinen Anfang, weil Gott sein Du vor aller Zeit gesprochen hat; und es hat kein Ende, weil Jesus von den Toten auferstanden ist (*Hebr 7,23f.*). Deshalb ist er als Hoherpriester „groß“ (*Hebr 4,14*; vgl. *10,21*).

Dieser theozentrischen Personalität entspricht der Ritus. Jesus geht einen Opfergang, wie es ein Hoherpriester tun muss. Aber dieser Weg verbindet die Erde mit dem Himmel. Mit Blick auf den Großen Versöhnungstag schreibt der Autor an der ersten Stelle seines Briefes, da er die Große Prozession Jesu beschreibt, indem er ihre Heilswirksamkeit erhellt (*Hebr 6,19f.*):

¹⁹Wir haben einen sicheren und festen Anker unserer Seele, der in das Innerste reicht, jenseits des Vorhangs, ²⁰wohin unser Vorläufer gegangen ist, Jesus, gemäß der Ordnung Melchisedeks Hoherpriester geworden auf ewig.

In der kulttheologischen Ausführung wird deutlich, dass der Brief das himmlische Heiligtum vor Augen stellt. Die Prozession zum Allerheiligsten führt von der Erde durch den Himmel in die Gegenwart des heiligen Gottes selbst. Dort herrscht die Sabbatruhe, die verheißen ist.

Zur Unendlichkeit der Vollendung gehört die Unbedingtheit, die absolute Eindeutigkeit des Dienstes Jesu. Die wird nicht nur an der Person und am Ritus, sondern auch am Opfer selbst festgemacht (*Hebr 9,24f.*):

²⁴Christus ist nicht in ein handgemachtes Heiligtum eingezogen, das nur ein Antityp des wahren ist, sondern in den Himmel selbst, um jetzt zu erscheinen vor dem Angesicht Gottes, für uns, ²⁵und nicht, um sich vielmals zu opfern, wie der Hohepriester jedes Jahr mit fremdem Blut.

Auf die indirekte Weise, die der Briefschreiber liebt, werden die wesentlichen Elemente des Christuskultes zusammengefasst: dass der Hohepriester der Messias ist und der Messias Hoherpriester; dass er im Himmel zelebriert (*Hebr 4,14*); dass er nicht dem Gesetz der rituellen Wiederholung unterliegt, sondern ein eigenes Original schafft; dass er nicht etwas, sondern sich selbst opfert, seinen Leib (*Hebr 10,5–7 – Ps 40,7ff.*^{LXX}) und sein Blut. Dass dieses Opfer am Kreuz dargebracht worden ist, wird im Hebräerbrief klar; aber der Autor sieht es mit der Auferstehung und Erhöhung Jesu zusammen und kann deshalb – das gesamte Paschamysterium deutend (vgl. *Hebr 11,28*) – erklären, dass die Inthronisation des Erhöhten seinen Priesterdienst krönt (*Hebr 8,1*). Jesus ist der Priester-Typ. Sein Opfer hat eschatologische Wirkung. Es stiftet den neuen, den ewigen Bund (*Hebr 8,6–13*)⁵¹.

VI. Das Priestertum der Kirche

Aus dem Priestertum Jesu Christi folgt das der Kirche. Es ist von qualitativ anderer Art als das des Levi. Diese Andersheit ergibt sich jedoch nicht aus der Zerstörung, sondern der Verwandlung des Jerusalemer Tempelkultes. Genauer noch: Der Anker der Kulttheologie und -praxis ist der priesterliche Dienst Jesu Christi. Auf ihn hin, als sein Gleichnis, ist der Sühnekult des Stiftszeltes (und des ihn nachahmenden Jerusalemer Tempels) gestiftet; von ihm her versteht sich der Gottesdienst der Kirche. Er ist durch vier Eckpunkte geprägt: Erstens gibt es nicht mehr eine Folge von Hohenpriestern, sondern nur den einen und einzigen, Jesus Christus selbst. Zweitens wird kein blutiges Tieropfer mehr dargebracht, sondern alles auf das eine und einzige Selbstopfer Jesu Christi konzentriert. Drittens wird kein Opfer wiederholt, sondern immer wieder das eine Opfer Jesu gefeiert. Viertens gibt es keine Priestergenealogie, sondern nur das Priestertum des Glaubens.

Diesen Kult beschreibt der Hebräerbrief nach seiner großen Be-

51 Zur Bundestheologie des Briefes 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.

schreibung der Opferprozession Jesu (*Hebr 7,1 – 10,18*). Dem Text lässt sich zwar keine liturgische Agenda entnehmen,⁵² wohl aber eine Reflexion liturgischer Praxis, die der sazerdotalen Christologie entspricht. Der entscheidende Passus eröffnet die letzte und längste Ermahnung, die Einladung und Zuspruch ist, Vergegenwärtigung dessen, was ist, und Forderung dessen, was sein soll (*Hebr 10,19–25*):

¹⁹Wenn wir denn nun, Brüder, Freiheit haben zum Einzug ins Heiligtum, im Blut Jesu, ²⁰den er uns aufgetan hat als einen neuen und lebendigen Weg durch den Vorhang, nämlich durch sein Fleisch, ²¹und einen großen Priester über dem Haus Gottes, ²²dann lasst uns hinzutreten mit wahrhaftigem Herzen in der Fülle des Glaubens, die Herzen gereinigt vom schlechten Gewissen und den Leib gewaschen mit reinem Wasser; ²³lasst uns am Bekenntnis der Hoffnung festhalten, ohne zu wanken, denn treu ist, der verheißen hat, ²⁴und aufeinander achten zum Anreiz der Liebe und guten Werke ²⁵und nicht unsere Versammlung verlassen, wie es bei einigen eingerissen ist, sondern einander aufmuntern, und dies umso mehr, wie ihr seht, dass der Tag sich nähert.

In diesem Passus wird auf wesentliche Formen und Dimensionen des christlichen Gottesdienstes angespielt. Der Hinweis auf das Blut in Vers 19, der durch den auf das Fleisch in Vers 20 abgestützt wird, gebraucht dieselbe Wendung wie die lukanische und paulinische Herrenmahlstradition (*Lk 22,19f.; 1 Kor 11,22–25*). Vers 21 spielt beim Reinigen, wörtlich: Besprengen des Herzens auf die Eucharistie an, die den Bund des erneuerten Herzens stiftet (*Jes 31,31–34 – Hebr 8,8–13*), beim Waschen des Leibes auf die Taufe. Von der gottesdienstlichen Versammlung ist die Rede und vom Bekenntnis des Glaubens. Die Sakralität der Liturgie ist ebenso betont wie die Sozialität, die Spiritualität nicht weniger als die Körperlichkeit, die Freiheit so stark wie die Bindung. Die Christozentrik des Gottesdienstes ist theozentrisch orientiert. Sie ist ethisch sensibel; sie ist sensibel für Ungerechtigkeit und Leid; sie motiviert die Caritas (*Hebr 10,32–39; 13,1–6*).

Die Gottesdienstgemeinde selbst ist in Bewegung – wie die Kirche nach dem Hebräerbrief das wandernde Gottesvolk ist. Der Weg wird durch Jesus gebahnt, indem er ihn vorangegangen ist. Er führt ins Heiligtum. Nach *Hebr 13,10* führt er an den Altar mit Speisen, die von den levitischen Priestern nicht gegessen werden dürfen, was sich – es

52 Zur Breite der neutestamentlichen Quellen vgl. P. Wick, Die urchristlichen Gottesdienste. Entstehung und Entwicklung im Rahmen der frühjüdischen Tempel-, Synagogen- und Hausfrömmigkeit (BWANT 150), Stuttgart 2002.

herrscht eine Forschungskontroverse – am besten auf die eucharistischen Gaben deuten lässt, Leib und Blut Christi (vgl. *Hebr 13,11f.*). Wenn Liturgie gefeiert wird, ist das Ziel des Weges schon erreicht: der Himmel auf Erden, der Berg Zion in den weiten Ebenen der Zeit, die Engel im Dickicht der Städte, Gott in der Welt (*Hebr 12,22ff.*)⁵³:

²²Ihr seid hinzugetreten zum Berg Zion und zur Stadt des lebendigen Gottes, zum himmlischen Jerusalem und zu Myriaden von Engeln, zur Festversammlung und ²³zur Ekklesia der Erstgeborenen, die im Himmel aufgezeichnet sind, zu Gott, dem Richter aller, und zu den Geistern der vollendeten Gerechten ²⁴und zum Mittler eines neuen Bundes, Jesus, und zum Blut der Besprengung, das lauter schreit als das Blut Abels.

Beim Fest des Glaubens herrscht reale Gegenwart (George Steiner). Sie ergibt sich aus der Vergegenwärtigung des Opfers Jesu Christi in der priesterlichen Gemeinde. Dass der Hebräerbrief auch einen besonderen Priesterdienst kennt, ist nicht sicher nachzuweisen und wird meist bestritten, ist aber doch wahrscheinlich, weil im Schlusskapitel, wo sich viele Linien bündeln, zweimal die Vorsteher erwähnt werden: als Verkünder des Wortes, das im Hebräerbrief sakramentale Kraft hat, als Vorbilder im Glauben (*Hebr 13,7*), als Mahner und Wächter (*Hebr 13,14*).

Der jesuanische Typ des Priesterseins, den der Hebräerbrief als sazerdotales Original hervortreten lässt, ist auch für diejenigen prägend, die ihn in der Ekklesia und für sie vergegenwärtigen. Entscheidend ist die Bejahung der eigenen Schwäche, der eigenen Menschlichkeit, die Entwicklung des Mitgefühls, das innige Gebet, die Trennung von der Sünde, die Offenheit für den Himmel, die Partizipation an der Proexistenz. Charakteristisch ist eine Bejahung des Sakralen, die das Profane nicht abstößt, sondern auf den Weg zu Gott mitnimmt. Wesentlich ist das Wort, das verkündet und gefeiert wird, die Verbindung von Liturgie und Lehre, von Glaubensbekenntnis und Ritus.

Die kultischen Dimensionen der Theologie im Hebräerbrief haben ihre Schattenseiten; insbesondere das Verbot der Zweiten Buße (*Hebr 6,4–8; 10,26–31*) ist eine Konzession an archaische Ritualität, die aber eine gewisse Inkonsequenz im Nachdenken über die christologische

53 Vgl. R. Schnackenburg, *Gemeinschaft mit den Engeln und Heiligen. Gedanken nach Hebr 12,22–24*, in: J. Schreiner / K. Wittstadt (Hg.), *Communio sanctorum. Einheit der Christen – Einheit der Kirche*. FS Paul-Werner Scheele, Würzburg 1988, 82–96.

Revolution der Heiligkeit erkennen lässt. Der entscheidende Gewinn aber ist, dass die Kult-Theologie des Hebräerbriefes eine ebenso kritische wie konstruktive Beziehung in erster Linie zum Opfer Israels, in zweiter Linie aber auch zu den Kulturen der Völker ausbaut und damit einen Weg zeigt, wie die Heilsmittlerschaft Jesu Christi und der sakramentale Dienst der Kirche zusammengehören.

Die Ekklesia als ganze ist angesprochen und einbezogen; sie ist bevollmächtigt und herausgefordert, in dieser priesterlich jesuanischen Art Gottesdienst zu feiern (*Hebr 13,15*):

Durch ihn wollen wir Gott immer ein Opfer des Lobes darbringen, das ist die Frucht der Lippen, die seinen Namen bekennen.