

# Der Weltkreis und Christus, der Hohepriester

## Blicke auf die Schriftrezeption des Hebräerbriefs

von

MARTIN KARRER

Beide Jubilare befassten sich mit dem Hebräerbrief. Nikolaus Walter stellte in einem Beitrag dessen Gewicht auf dem irdischen Jesus eindrücklich vor Augen,<sup>1</sup> und Traugott Holtz fasste die Rätsel von seiner Entstehung über seinen religionsgeschichtlichen Ort bis hin zu seinem Verhältnis zum Alten Testament anschaulich zusammen.<sup>2</sup> Nikolaus Walter wirkt außerdem an der derzeitigen erstmaligen Übersetzung der Septuaginta ins Deutsche maßgeblich mit.<sup>3</sup> Deshalb sei zur Ehrung der beiden Gelehrten die Septuaginta-Rezeption des Hebr aufgegriffen.

Die Rahmendaten sind bekannt. Es genüge, sie knapp zu benennen: Der Autor des Hebräerbriefs will seinem Selbstverständnis nach nicht seine eigene Person zur Geltung bringen, sondern zusammen mit seinen Adressaten auf Gottes Wort hören. Daher beginnt er den Text nicht mit einem Verweis auf seine Person und ihre Stellung im frühen Christentum, sondern schweigt über all das so konsequent, dass er uns, was die Einleitungsfragen angeht, bleibende Rätsel aufgibt.<sup>4</sup> Sein theologisches Anliegen macht er umso deutlicher. „Gott sprach“, eröffnet er sein Schreiben (1,1),

---

<sup>1</sup> WALTER, N., Christologie und irdischer Jesus im Hebräerbrief (1982), in: DERS., *Præparatio Evangelica. Studien zur Umwelt, Exegese und Hermeneutik des NT*, hg. v. W. KRAUS und F. WILK, WUNT 98, Tübingen 1997, 151–168.

<sup>2</sup> HOLTZ, T., Einführung in Probleme des Hebräerbriefes (1969), in: ders., *Geschichte und Theologie des Urchristentums. Gesammelte Aufsätze*, hg. v. E. REINMUTH und CH. WOLFF, WUNT 57, Tübingen 1991, 378–387.

<sup>3</sup> Er ist Mitglied im Herausgeberkreis der Septuaginta deutsch ([www.septuaginta-deutsch.de](http://www.septuaginta-deutsch.de)).

<sup>4</sup> OVERBECK, F., *Zur Geschichte des Kanons. Zwei Abhandlungen*, Chemnitz 1880, 1–70, hier: 1, goss diesen Sachverhalt in die seither bei der Forschung beliebte Formel, er sei ein „melchisedekitisches Wesen ohne Stammbaum“ etc. (vgl. HOLTZ, a.a.O., 378 u.v.a.).

und das Sprechen Gottes durchzieht den Text, oft zugespitzt auf ein Sprechen Gottes zum Sohn (ab 1,5).<sup>5</sup>

Auch die Inhalte dieses Sprechens sind ihm – wie unser Autor meint – strikt vorgegeben. Er findet und vernimmt die Worte, die er darzulegen hat, selbst wo er sie christologisch versteht, aus Israels Schriften. Deshalb lehnt er seine Ausführungen von der Schriftkatene in Kap. 1 bis zur Motivation der Ethik in Kap. 13<sup>6</sup> grundlegend an diese Schriften an. 35 (ohne Mehrfachnennungen 29) Zitate integriert er in seinen Text, eine Zitaddichte, die von keiner anderen neutestamentlichen Schrift erreicht wird.

Schauen wir in die Zitate, so hält der Hebräer sich an die ihm zuhandenen Handschriften und gelegentlich auch an ihm mündlich fest vertraute Texte,<sup>7</sup> sämtlich solche griechischer Sprache und damit des griechischen Judentums, näherhin der Septuaginta. Er bietet kein einziges hebräisch-aramäisches Lehnwort und kein einziges Zitat, für das wir eine hebräische Grundlage im Sinne des protomasoretischen Textes bräuchten. Selbst seine Deutung des Namens Melchisedek, die eine Ausnahme bilden könnte, folgt vorhandenen griechisch-jüdischen Kontexten (vgl. 7,2 bes. mit Philo LA III, 79.81; Flav.Jos.Ant. I, 180). Unser Autor tritt mithin in die griechisch-jüdische Theologiegeschichte der Schrift ein und treibt diese in einer – gewiss ungewöhnlichen – Aktualisierung selber voran.<sup>8</sup>

Viele Beispiele dafür werden seit langem umfangreich diskutiert, allen voran die Entwicklung der Melchisedek-Christologie nach LXX Gen 14,17–20 und LXX Ps 109 [MT 110],<sup>4</sup> sowie die der Bundeskonzeption

<sup>5</sup> Und ergänzt um ein (gelegentliches) Sprechen des Sohnes (2,12f u.ö.) sowie des Geistes (3,7–11 u.ö.).

<sup>6</sup> Bes. 13,5f nach Dtn 31,6.8; Jos 1,5 und Ps 117,6 LXX.

<sup>7</sup> Etwa werden die Eigenwilligkeiten von Hab 2,3f in Hebr 10,37f (die der Kontext nicht erfordert, so dass Redaktion ausscheidet) und (geringer) Hag 2,6 in Hebr 12,26 durch eine Zitation aus dem Gedächtnis mindestens ebenso plausibel wie durch die Benützung einer uns ansonsten unbekanntenen schriftlichen Textfassung.

<sup>8</sup> Das verfolgt die Forschung seit langem: s. z.B. HARDER, G., Die Septuagintazitate des Hebräerbriefs. Ein Beitrag zum Problem der Auslegung des Alten Testaments, ThViat 1939, 33–52; AHLBORN, E., Die Septuaginta-Vorlage des Hebräerbriefes, Diss. (masch.), Göttingen 1966; SCHRÖGER, F., Der Verfasser des Hebräerbriefes als Schriftausleger, BU 4, Regensburg 1968; MCCULLOUGH, J.C., The Old Testament Quotations in Hebrews, NTS 26, 1980, 363–379 (mit wichtiger Forschungswendung); CALOZ, M., Étude sur la LXX origénienne du Psautier. Les relations entre les leçons des Psaumes du manuscrit Coislin 44, les fragments des Hexaples et le texte du Psautier gallican, OBO 19, Fribourg u. Göttingen 1978; JOBES, K.H., SILVA, M., Invitation to the Septuagint, Grand Rapids/Carlisle 2000, bes. 195–199; RÜSEN-WEINHOLD, U., Der Septuagintapsalter im Neuen Testament. Eine textgeschichtliche Untersuchung, Diss. (masch.), Wuppertal 2002, bes. 175–214 und KARRER, M., The Epistle to the Hebrews and the Septuagint, erscheinend 2003 in einem von W. KRAUS und G. WOODEN hg. Band der SBL Septuagint and Cognate Studies.

nach Jer 31,31–34. Wir stellen sie zugunsten zweier anderer Exempel zurück, die in der Forschung bislang wenig berücksichtigt wurden, für die Theologie des Hebr aber nicht minder signifikant sind.

### 1. Christus und der Weltkreis oder: Die Haltung zu den Fremdreigionen und das Lied des Mose

Alles spricht dafür, dass der Hebr unter seinen Adressaten mit zahlreichen Gliedern der Völker rechnet (6,1; 13,23 und anderes).<sup>9</sup> Indes vermeidet er alle Hinweise, die ihre religiöse Herkunft assoziieren und würdigen ließen (samt ἔθνος / ἔθνη, dem Leitbegriff der Zeit für die Völker).<sup>10</sup> Er konzentriert sich auf das Wort des einen Gottes unter einer strikten Option für Israel und ebenso strikter Distanz zu den nichtjüdisch-nichtchristlichen Fremdreigionen.<sup>11</sup> Die religionstheologische Option des Hebr für Israel (samt ihren hier nicht zu besprechenden Spannungen) fasziniert, die gegen eine eigene Würdigung der Völker dagegen beschwert die meisten heutigen Leserinnen und Leser. Wie verankert er letztere Position in seiner Schrifttheologie?

Israels Schriften, von denen er zehrt, hätten ihm durchaus auch andere Möglichkeiten geboten. Die weitestgehende Öffnung sieht die derzeitige Forschung in einem Schriftabschnitt, den der Hebr benützt, dem Lied des Mose Dtn 32. Wir erfahren in dessen Grundtext, schreibt Adrian Schenker 2001, dass Gott „Stifter der Religionen der Welt“ sei und ihnen etwas „Göttliches“ gewähre, indem das Lied ihre Götter seine Söhne (Gottessöhne) nenne; das Moselied erlaube uns deshalb eine sich öffnende Theologie der Religionen.<sup>12</sup> Greifen wir diesen Text heraus. Der Hebr kann ihn so nicht verstanden haben. Wie kommt es dazu?

<sup>9</sup> Vgl. verbreiternd BRAUN, H., An die Hebräer, HNT 14, Tübingen 1984, 2; HEGERMANN, H., Der Brief an die Hebräer, ThHK 16, Berlin 1988, 10; WEISS, H.-F., Der Brief an die Hebräer, KEK 13, Göttingen 1991, 71 usw.; Übersicht über die Diskussion z.B. MCCULLOUGH, J.C., Hebrews in Recent Scholarship, IBSt 16, 1994, 66–86, bes. 78.

<sup>10</sup> Die Lücke zu ἔθνος / ἔθνη umgreift auch die Ableitung ἑθνικός und steht 162 Belegen von ἔθνος / ἔθνη im sonstigen Neuen Testament gegenüber.

<sup>11</sup> Nicht zuletzt die Basis für die altkirchliche Benennung unseres Textes als Πρὸς Ἑβραίους, „an Menschen, die dem einen Gott zugehören“ gerichtet.

<sup>12</sup> SCHENKER, A., Gott als Stifter der Religionen der Welt. Unerwartete Früchte der textgeschichtlichen Forschung, in: Y. GOLDMAN, CH. UEHLINGER, Hg., La double transmission du texte biblique. Études d'histoire du texte offertes en hommage à Adrian Schenker, OBO 179, Fribourg u. Göttingen 2001, 99–102, bes. 99 (Zitat) und 102. SCHENKER stellt dem 102 noch (in der Bedeutung abgestuft) Mi 4,5 zur Seite, wonach „alle Völker ihre Religion haben: Denn“ – so übersetzt er den Text – „die Völker gehen

### 1.1 Die hebräische Textgeschichte des Moseliedes Dtn 32

Wer in den masoretischen Text – den Text unserer heutigen hebräischen Bibeln – blickt, wird in der durch Schenker ausgelösten Erwartung enttäuscht werden. Sie bzw. er findet in den Schlüsselversen 8 und 43 des Moseliedes keine selbständige Würdigung der Völker, sondern ihre Zuordnung zu den Kindern (Söhnen) Israels:

<p>8 בְּהִנְחַל עֲלֵיוֹן גּוֹיִם בְּהַפְרִירוֹ בְּנֵי אָדָם יִצְבּ וְגַבְלַת עַמִּים לְמִסְפַּר בְּנֵי יִשְׂרָאֵל:</p>	<p>8 Als der Höchste den Völkern Land zuteilte und der Menschen Kinder voneinander schied, da setzte er die Grenzen der Völker nach der Zahl der Söhne Israels. [...]</p>
<p>43 הֲרִנִּינוּ גּוֹיִם עִמּוֹ [...]</p>	<p>43 Preiset, ihr nichtjüdischen Völker, sein Volk! [...] <sup>13</sup></p>

Für die Rabbinen war dieser oder ein ähnlicher Text ausschlaggebend.<sup>14</sup> Allerdings wissen wir dank der Qumranfunde, dass er eine jüngere Entwicklung darstellt. Denn wir haben zum Dtn inzwischen nicht weniger als 33 Handschriften aus der jüdischen Wüste,<sup>15</sup> und auch wenn für unsere

---

allesamt ihren Weg je im Namen ihres Gottes, aber wir gehen unsern Weg im Namen JHWHs, unseres Gottes für immer und ewig.“ Zu dieser Stelle in der LXX s. Anm. 42.

<sup>13</sup> Übersetzung angelehnt an die Lutherübersetzung in der Revision von 1984 („Heiden“ in 43 habe ich korrigiert). Sie orientiert sich anders als die Einheitsübersetzung zu unserer Stelle am MT.

<sup>14</sup> Er ist als jüdisch-griechische Lesart (ὄιοι Ἰσραήλ) erstmals bei Iust.dial. 131,1 (neben der von Justin bevorzugten und der LXX zugewiesenen Fassung mit ἄγγελου θεοῦ) bezeugt (laut HANHART, R., Die Söhne Israels, die Söhne Gottes und die Engel in der Masora, in Qumran und in der Septuaginta, in: Vergegenwärtigung des Alten Testaments. Beiträge zur biblischen Hermeneutik. FS R. Smend, hg. v. CH. BULTMANN et al., Göttingen 2002, 170–178, hier 170 ein Schlüssel zur Textgeschichte). Die Rabbinen diskutierten an unserem Text darauf die Verteilung der Nationen in Entsprechung zu den Jakobssöhnen. Deren Zahl 70, die in der Rezeption eine große Rolle spielt, ist von Dtn 10,22 beeinflusst und dort wiederum zu Gen 46,27 und Ex 1,5 zu korrelieren (vgl. DOGNIEZ, C., HARL, M., La Bible d’Alexandrie. Le Deutéronome, Paris 1992, 186.326). Immerhin verrät TJon z.St. noch eine „Bekannntschaft mit der angelogologischen Tradition“, die uns später beschäftigen wird, ein Indiz dafür, dass sich die masoretische (und von Justin auch fürs griechische Judentum seiner Zeit bezeugte) Textauffassung nicht zu rasch überall durchsetzte (s. MACH, M., Entwicklungsstadien des jüdischen Engelglaubens in vorrabbinischer Zeit, TSAJ 34, Tübingen 1992, 22f, Zitat 22 Anm. 24).

<sup>15</sup> Und eine Aufnahme unseres Moseliedes in Tefillin (s. die Fragmente von Dtn 32,14–20.32.33 in 4Q141 = 4QPhyl<sup>a</sup>), was die Bedeutung des Liedes für das Frühjudentum sinnfällig bestätigt. Wesentlich für die Probleme der Textgeschichte ist nach wie vor BOGAERT, P.-M., Les trois rédactions conservées et la forme originale de l’envoi du

Schlüsselverse davon nur wenige bleiben,<sup>16</sup> ermöglicht eine von ihnen, 4QDtn<sup>j</sup>, die Weichenstellung in V. 8 anders zu rekonstruieren:

V. 8 nach 4QDtn <sup>j</sup> (= 4Q37) <sup>17</sup>	
בהנחין ל <sup>18</sup>	Als [der Höchste den Völkern ihr] Er[be zuteilte, als er die Menschenkinder schied, setzte er die Grenzen ... nach der Zahl der]
בני אלוהים	Kinder / Söhne Gottes.

Wir lesen hier statt „Kinder Israels“ „Kinder / Söhne Gottes“, einen göttlichen, untergeordneten Götterkreis in den Himmeln (בני אלוהים). Sehen wir darin – wie die Mehrheit der derzeitigen Forschung – einen Reflex des ältesten Textstandes, gelangen wir tatsächlich zu einem Ausgangspunkt, der göttliche Wesen als Protektoren der Völker anerkennt.<sup>19</sup> Darauf stützt sich Schenker. Es erlaubt ihm die moderne religionstheologische Öffnung.

Freilich dürfen wir bereits an dieser Stelle ein Problem nicht übersehen. Die sich öffnende Textlektüre speist sich aus einer Trennung der Textüberlieferung zwischen V. 8 und V. 43. Nehmen wir V. 43 hinzu, kommen wir auch im Hebräischen nicht um eine alte Klarstellung umhin, nun durch 4QDtn<sup>q</sup>:

V. 43 nach 4QDtn <sup>q</sup> (= 4Q44)	
הרנינו שמים עמו	Es jauchze der Himmel [vor] seinem Volk,
והשתחו לו כל אלהים	und werfet euch nieder vor ihm, alle ihr Götter!
כי דם בניו יקים [...]	Denn er rächt das Blut seiner Söhne [...]

Cantique de Moïse (Dt 32,43), in: N. LOHFINK, Hg., Das Deuteronomium. Entstehung, Gestalt und Botschaft, BEThL 68, Louvain 1985, 329–340.

<sup>16</sup> Für V. 8 4QpalaeoDtn<sup>i</sup> (100–30 v.Chr.) und 4QDtn<sup>j</sup> (spätherodianisch), für V. 43 4QDtn<sup>q</sup> (späthasmonäisch oder frühherodianisch).

<sup>17</sup> Hebräische Texte zu unserer Passage: DJD XIV, 1995, 75–91 (4Q37); DJD IX, 1992, 131–152 (4Q45); DJD XIV, 1995, 137–142 (4Q44). Die dt. Übersetzung von 4QDtn<sup>q</sup> ist angelehnt an NIELSEN, E., Deuteronomium, HAT I/6, Tübingen 1995, 283. In 4QpalaeoDtn<sup>i</sup> (= 4Q45) blieb aus V. 8 nur הפרידו ([und als] er [die Menschenkinder] schied ...) erhalten.

<sup>18</sup> Rekonstruiert.

<sup>19</sup> Vgl. auch ABEGG, M., FLINT, P., ULRICH, E., The Dead Sea Scrolls Bible. The Oldest Known Bible Translated [...], San Francisco 1999, 191.

Die Götter, die 4QDtn<sup>j</sup> V. 8 in eigenem Rang anzuerkennen schien, verlieren durch 4QDtn<sup>q</sup> V. 43 ihren Rang. An die Stelle des „preiset, ihr nichtjüdischen Völker (גוֹיִם), sein Volk“ aus dem MT tritt die Forderung, niederwerfen sollten sich die Götter (= „Gotteskinder“ von V. 8). Das aber bedeutet: Wir müssen die religionstheologisch offene Textfassung (wenn wir das Stadium von 4QDtn<sup>j</sup> überhaupt isolieren dürfen) in ein altes, uns in keiner Handschrift insgesamt überkommenes Textstadium verweisen, das sich schon vor der Zeitenwende verliert. Korrekturen dringen damals vor und schlagen eine eindeutige Richtung ein.

Deren Kontext können wir religionsgeschichtlich gut erkennen. Der Monotheismus Israels entwickelt ab frühhellenistischer Zeit die „eschatologische Erwartung, dass der einzige Gott Israels zum einzigen Gott der Völker werde“.<sup>20</sup> Der Textwandel von Dtn 32 spitzt das zu. Die Gotteskinder-Götter verlieren durch ihn alle Selbständigkeit, die sie etwaig hatten, zugunsten ihrer Unterwerfung unter den Gott Israels. Wir befinden uns, mit einer modernen Kategorie gesagt, auf dem Weg zu einer exklusiven Religionstheologie (gegen die fremden Götter).

### 1.2 Die griechische Textgeschichte

Das griechische Judentum tritt in diese Entwicklung ein. Wir wissen durch Philo, wie hoch es das Moselied achtete.<sup>21</sup> Wahrscheinlich wurde es deswegen nicht nur im Dtn, sondern zusätzlich selbständig überliefert.<sup>22</sup> So erklärt sich jedenfalls am leichtesten die Entstehung der Textfassung aus den Oden (Oden 2), einer zusätzlichen Liedsammlung in der LXX. Der dort erhalten gebliebene Text unterscheidet sich leicht von LXX Dtn und ist für unseren Hebr wesentlichlicher. Wer die These einer Zweitfassung neben dem Dtn vermeiden will, kann sich aber auch mit einem – sei es durch den häufigen Gebrauch, sei es durch einen allmählichen Textwandel – leicht flottierenden Dtn-Text<sup>23</sup> und der Benützung einer ungewöhnlichen Dtn-

<sup>20</sup> KAISER, O., Der eine Gott und die Götter der Welt, in: Schriftauslegung in der Schrift. FS O.H. Steck, hg. v. R.G. KRATZ et al., BZAW 300, Berlin 2000, 335–352, Zitat 343 (hervorg.) unter Bezug auf Sach 14,9; vgl. Jes 45,20a.21–23; Ps 22,28f.

<sup>21</sup> Es ist für Philo nicht der ehrwürdigste (das wäre das Mirjamlied; somn. II,269), aber der „große“ Gesang der Schrift; s. det. 114 und vgl. post. 121, weiterhin LA III,105; post. 167; plant. 59; mut. 182; somn. II,191.

<sup>22</sup> Und vielleicht sogar bei konkreten Anlässen gesungen: vgl. LEONHARDT, J., Jewish Worship in Philo of Alexandria, TSAJ 84, Tübingen 2001, 162f.166.172–174. Zu pointiert ist allerdings die Verortung in einem Bundeserneuerungsfest durch STEYN, G.J., A Quest for the Vorlage of the „Song of Moses“ (Dt 32) Quotations in Hebrews, im Erscheinen in den Neotest.

<sup>23</sup> Man beachte, dass Hebr 10,30 eine Fassung von V. 35a bietet, die dem MT näher steht als unseren LXX-Haupthandschriften (Dtn und Oden), aber in Röm 12,19 gleich

Handschrift durch den Hebr<sup>24</sup> und in der (dann jüngeren) Fassung der Oden behelfen.<sup>25</sup>

Stellen wir hier die Probleme der Doppelüberlieferung zurück. Wichtig für uns ist, dass das Moselied in LXX Dtn wie den Oden vorab zwei wesentliche Klärungen enthält; die Texte in einer Übersicht:

LXX-Haupthandschriften, Philo-Zitate und Oden zu Dtn 32,8 und 39		
Göttinger LXX Dtn (ed. J.W. Wevers)	LXX-Haupthandschriften Dtn (Rahlfs) und Philo-Zitate	Oden (Rahlfs)
<p>V. 8 ἔστησεν ὄρια ἐθνῶν κατὰ ἀριθμὸν υἱῶν θεοῦ</p> <p>er [sc. der Höchste] setzte die Grenzen der Völker nach der Zahl der Söhne Gottes<sup>26</sup></p>	<p>V. 8 ἔστησεν ὄρια ἐθνῶν κατὰ ἀριθμὸν ἀγγέλων θεοῦ</p> <p>er [sc. der Höchste] setzte die Grenzen der Völker nach der Zahl der Engel Gottes</p>	<p>V. 8 ἔστησεν ὄρια ἐθνῶν κατὰ ἀριθμὸν ἀγγέλων θεοῦ</p> <p>er [sc. der Höchste] setzte die Grenzen der Völker nach der Zahl der Engel Gottes<sup>27</sup></p>
<p>V. 39 (LXX Dtn und Oden identisch; Gott spricht): ἐγὼ εἶμι, καὶ οὐκ ἔστιν θεὸς πλὴν ἐμοῦ Ich bin [es], und nicht ist ein Gott außer mir.</p>		

Zum ersten interpretieren alle erhaltenen Textfassungen die „Gottessöhne“ von V. 8 als Engel. Das lag im Frühjudentum nahe,<sup>28</sup> das aus den einstigen

---

zitiert wird, somit wiederum Anspruch auf nicht geringe Verbreitung erheben darf (vgl. von Röm 12,19 aus KOCH, D.-A., Die Schrift als Zeuge des Evangeliums. Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus, BHT 69, Tübingen 1986, 77f).

<sup>24</sup> Vgl. KATZ, P., The Quotations from Deuteronomy in Hebrews, ZNW 49, 1958, 213–223, hier: 217–221 (der Hebr habe beim Dtn eine Drittübersetzung des Urtextes benützt).

<sup>25</sup> Wer die These eines Testimoniums hinter Hebr 1 vertritt (vgl. bes. ALBL, M.C., And Scripture Cannot be Broken. The Form and Function of the Early Christian Testimonia Collection, Leiden 1999, 201–207), kann sogar noch eine Möglichkeit ergänzen: Die Variante des Hebr könnte auf seine Testimoniumsvorlage zurückgehen.

<sup>26</sup> V. 8 vor allem nach Papyrus 848 (Papyrus Fouad). Der Papyrus bricht allerdings nach υἱῶν ab, so dass sich die Handschriftenbasis für WEVERS' Text außerordentlich schmal darstellt, wie HANHART, a.a.O. (Anm. 14), 171 kritisch vermerkt.

<sup>27</sup> Eine kritische Neuedition der Oden fehlt. Nach RAHLFS ist ἀγγελοι / Engel in der Handschriftenlage völlig eindeutig.

<sup>28</sup> Dieses denkt sich auch sonst überweltliche „Gottessöhne“ nicht mehr als fremde Götter, sondern als Engel: s. die Engel des himmlischen Hofstaats in Ps 82,6; Hi 1,6–12;

Göttersöhnen, d.h. göttlichen Wesen auch anderwärts den Hofstaat Gottes und für unseren Kontext konkret die Völkerengel machte, die der eine Gott bestimmt und über die Völker setzt.<sup>29</sup> Falls dabei in der Erstfassung der LXX noch die wörtliche Übersetzung „Gottessöhne“ stand (wie die Göttinger Septuaginta rekonstruiert), wurde sie bald durch ἄγγελοι (Engel) ersetzt. Die Zitate bei Philo bieten wie die LXX-Haupthandschriften allein letzteres (und stellen nebenbei die Textentscheidung der Göttinger Septuaginta in Frage; Hanhart [2002] plädiert gegen Wevers wie Rahlfs für ein ursprüngliches ἄγγελοι).<sup>30</sup>

Zum zweiten lesen alle griechischen Zeugen in V. 39 (unter Klärung der hebräischen Überlieferung<sup>31</sup>) die scharfe Selbstaussage Gottes „Ich bin, und nicht ist ein Gott außer mir“. Die entstehende Pointe – der eine Gott erlaubt keine anderen göttlichen Wesen – fügt sich in die Entwicklung ein, die wir am Hebräischen sahen.

Zur Spitze gelangt sie in V. 43 nach der LXX und den Oden. Ich gebe den Text wieder (in meiner Übersetzung und neben Hebr 1,6):

Dtn 32,43 LXX im Auszug (Rahlfs = Gottingensis)	Oden 2,43 im Auszug	Dtn 32 / Oden 2,43 LXX in Hebr 1,6
εὐφράνθητε, οὐρανοί,	εὐφράνθητε, οὐρανοί,	

2,1–6; 38,7, die Himmelssöhne in Qumrantexten (bes. 1QS XI,8; Weiteres DAVIDSON, M.J., Angels at Qumran. A Comparative Study of 1 Enoch 1–36, 72–108 and Sectarian Writings from Qumran, JSPE.S 11, Sheffield 1992, 166ff.192f) und vgl. von ferne auch Lk 20,36.

<sup>29</sup> Vgl. Dan 10,13.20f; 12,1 und evtl. Sir 17,17; jüngere Quellen bei MACH, a.a.O. (Anm. 14), 257–262.

<sup>30</sup> Philo zitiert Dtn 32,7c–9 in post. 89 und plant. 59f. Beide Zitate stimmen bis auf geringfügige Abweichungen, insbesondere bei den ἄγγελοι in 8d, mit LXX Rahlfs überein. Die Göttinger Edition stützt ihren alternativen Obertext nur auf einzelne Handschriften neben dem erwähnten Papyrus 848 (nach WEVERS, J.W., Notes on the Greek Text of Deuteronomy, SBL.SCSt 39, Atlanta 1995, 513) und Kirchenväter. Sie lässt sich durch die Parallele in V. 43 und eine sprachliche Äquivalenz zum (rekonstruierten) älteren hebräischen Text mit leiten. Doch die Äquivalenz zum Hebräischen passt besser zur Revisionsarbeit am Old Greek seit dem 1. Jh. v.Chr., wie HANHART, a.a.O. (Anm. 14), 171ff vermerkt, so dass er 173 „ἄγγελοι θεοῦ konsequent dem Übersetzer, [...] υἱοὶ θεοῦ dem Rezensor“ zuweist. Für die Interpretation ist die Textentscheidung nur von mittelbarem Gewicht; auch die υἱοὶ θεοῦ sind als Engel zu verstehen (nach Hanhart mit kritischerem Ton gegenüber ihrer Würde).

<sup>31</sup> Zu der die Qumranfragmente an dieser Stelle wenig beitragen (sie ist nur in Dtn<sup>q</sup> und dort sehr schlecht erhalten). Die MT-Fassung אֲנִי אֱלֹהִים וְאֵין אֱלֹהִים עִמָּי muss in jeder Übersetzung leicht interpretiert werden; NIELSEN, a.a.O. (Anm. 17), 283 bietet (im Sinn dem Griechischen nahe), dass bei Gott „kein (anderer) Gott ist“.



<p>ἅμα αὐτῷ, Freut euch, Himmel, zugleich mit ihm (= Gott),<sup>32</sup></p> <p>καὶ προσκυνησάτωσαν αὐτῷ πάντες υἱοὶ θεοῦ.</p> <p>und niederfallen sollen vor ihm alle Gotteskinder / Gottessöhne;</p> <p>εὐφράνθητε, ἔθνη, μετὰ τοῦ λαοῦ αὐτοῦ, freut euch, Völker, mit seinem Volk,</p> <p>καὶ ἐνισχυσάτωσαν αὐτῷ πάντες ἄγγελοι θεοῦ.</p> <p>und stark machen sollen es (oder: erstarcken an ihm sollen) alle Engel Gottes<sup>33</sup></p>	<p>ἅμα αὐτῷ, Freut euch, Himmel, zugleich mit ihm (= Gott),</p> <p>καὶ προσκυνησάτωσαν αὐτῷ πάντες οἱ ἄγγελοι θεοῦ.</p> <p>und niederfallen sollen vor ihm alle Engel (= Völkerengel) Gottes;</p> <p>εὐφράνθητε, ἔθνη, μετὰ τοῦ λαοῦ αὐτοῦ, freut euch, Völker, mit seinem Volk,</p> <p>καὶ ἐνισχυσάτωσαν αὐτῷ πάντες υἱοὶ θεοῦ.</p> <p>und stark machen sollen es alle Kinder Gottes (= Israeliten; evtl. Engel analog LXX Dtn)</p>	<p>καὶ προσκυνησάτωσαν αὐτῷ πάντες ἄγγελοι θεοῦ.</p> <p>und niederfallen sollen vor ihm alle Engel Gottes</p>
--	--	---

Dieser Text ist länger als das Hebräische. Denn die Übersetzer nützen die Chance, das hebräische מֵע sowohl zu מִע, „mit ihm“, als auch zu מֵע, „sein Volk“, zu vokalisieren (das Hebräische verzeichnete die Vokale

<sup>32</sup> Zwischen 42 und 43 liegt ein Sprecherwechsel vor (parallel in LXX und Oden). Zuvor spricht Gott, nun Mose. Das macht die Identifikation des Pronomens mit Gott zwingend.

<sup>33</sup> Die Konstruktion von ἐνισχύειν mit Dativ ist ungewöhnlich, aber möglich (vgl. Hos 10,11; dazu BONS, E., JOOSTEN, J., KESSLER, S., Les Douze Prophètes, Osée, La Bible d'Alexandrie 23.1, Paris 2002, 137f). Das αὐτῷ in unserer Zeile bezieht sich daher am wahrscheinlichsten auf das Volk Gottes (λαός) aus der vorangehenden Zeile (mit HANHART, a.a.O. [Anm. 14], 175 Anm. 7 nach BOGAERT, a.a.O. [Anm. 15], 336f). Alternative Übersetzungen sind weniger plausibel. Ich nenne oben die, alle Engel Gottes (einschließlich Völkerengel) sollten an Gottes Volk oder Gott (wenn wir „an ihm“ auf Gott, θεός, beziehen) erstarcken. DOGNIEZ/HARL, a.a.O. (Anm. 14), 341 schlagen noch einmal anders vor: „réjouissez-vous, nations, avec son peuple, / et qu'ils lui donnent force, tous les anges de Dieu“.

nicht). So entsteht in V. 43 der doppelte Aufruf, die Bewohner der Himmel sollten sich mit Gott (Z. 1) und die der Erde mit Gottes Volk freuen (Z. 3). Die Bewohner der Himmel aber sind nicht mehr Götter. Es sind – wie die Oden in die Mitte unserer Zeilen schreiben – die Völkerengel des einen Gottes, die sich zudem dem einen Gott unterwerfen, so dass keinerlei Zweifel an ihrer Unselbständigkeit aufkommt.

Das Ergebnis wird ebenso einfach wie eindeutig: Berechtig über den Völkern stehen nicht Götter, sondern Engel des einen Gottes. Entsprechend ist keinerlei Öffnung für andere Religionen angesagt. Der eine Gott duldet keine fremden Götter und göttliche Wesen. Er ist einzig (V. 39). Wenn er den Völkern Stärke gewährt, dann dadurch, dass er seine Engel, die über ihnen stehen, von seinem Volk aus erstarken lässt (so der Fortgang in der LXX zum Dtn in einer möglichen Interpretation). Oder die Völker müssen sich gar statt an ihrer eigenen Kraft daran freuen, dass der eine Gott sein Volk durch die Engel stärkt (so LXX Dtn in der wahrscheinlichsten Deutung), respektive es durch seine Kinder (die Kinder Israels) stark macht (so die wahrscheinlichste Übertragung der Parallele aus den Oden).<sup>34</sup> Kurz, das griechische Judentum benützt das Moselied nicht, um sich in der Diaspora auf die fremden Religionen hin zu öffnen, sondern um diese zu entwerten.

### 1.3 Frühjüdische Rezeptionen

Frühjüdische Rezeptionstexte zum Moselied verschärfen dieses Bild. Sie vernachlässigen durchweg, dass der hebräische Text (MT) in 8c von ׀׀׀ zu ׀׀׀׀ übergeht, also eine Brücke zwischen Völkern und Gottesvolk erlauben würde. Statt dessen lesen sie, dass Gott die Völker (V. 8a ׀׀׀ / LXX 8a.c ἔθνη), die er zerstreute und Engeln zuwies (V. 8), von seinem einen Volk (׀׀׀ / λαός) unterscheide; denn dieses ordnet er sich in V. 9 zu, ohne Engel zu erwähnen.<sup>35</sup> Das Lied enthalte deshalb – folgert Philo – eine

<sup>34</sup> Wegen der nächsten Zeile des Textes, aber auch wegen des Verständnisses der υἱοὶ in V. 19f ist bei den υἱοὶ θεοῦ an unserer Stelle der Oden zunächst an die Israeliten zu denken. Nur mit Bedenken erlauben die Oden daneben die zu LXX Dtn analoge Deutung, alle Engel Gottes sollten sein Volk stärken; denn die Oden bevorzugen nach Ausweis von V. 8 für die Engel eindeutig ἄγγελοι. Wegen der Mehrdeutigkeit der υἱοὶ θεοῦ (auch LXX V. 43b kann wegen LXX 43e trotz LXX 8d die Israeliten, nicht Engel meinen) und der ungewöhnlichen Syntax von ἐνισχύειν erhält der Vers im Übrigen beträchtlichen Bedeutungsspielraum. Doch alle Varianten orientieren sich – für uns entscheidend – auf Israel und die Einzigkeit Gottes.

<sup>35</sup> Darauf baut die in späteren Quellen überaus geläufige Unterscheidung, Israel sei Erbland Gottes selbst, nicht seiner Engel; vgl. DOGNEZ/HARL, a.a.O. (Anm. 14), 325f. In 8b setzt die LXX (Dtn und Oden) διέσπειρεν wie in Gen 11,8, nach dem Turmbau zu Babel. So klingt an, dass Gott die Völker strafweise nach Schuld zerstreute.

Stufung, die Engeln und Völkern auch in allegorischer Übertragung geringeren Rang gibt (post. 89–92; plant. 58–60). Der bedeutendste außerbiblische Rezeptionstext, Jub 15,31f, schaut die Völker gar schlimmen Geistern überlassen, die sie weg von Gott verführen, während Gott Israel bewahrt und für sich beansprucht.<sup>36</sup>

Die wichtigste biblische Intertextualität bietet LXX Ps 96,7 (in Fortschreibung gegenüber MT 97,7 unter Einfluss des Moseliedes). Dieser Psalm toleriert und würdigt die Engel. Indes formen die Übersetzer zugleich den kurzen, scharfen Kontrast: Zuschanden werden sollen alle, die vor geschnitzten Götterbildern niederfallen und Ruhm bei Idolen suchen. Wo Engel Gott anbeten (was der Psalm ähnlich zu Hebr 1,6 formuliert), bleibt für Seitenblicke auf fremde Götter kein Raum.<sup>37</sup>

#### 1.4 Die Aufnahme im Hebr

Der Schritt zum Hebr ist nun leicht. Er tritt in die Klärungen der griechischen Überlieferung ein. Fremde Götter, heißt das, verdienen kein Wort; der Hebr wird sie auch jenseits unserer Stelle nirgendwo eines Wortes für wert halten. Statt dessen erhalten Engel des einen Gottes eine Zuständigkeit für die Völker im Weltkreis (1,6 benützt das Moselied in einer Textfassung, die explizit von diesen Engeln, ἄγγελοι, spricht).<sup>38</sup> Und in alledem braucht der Hebr keine religionstheologische Option der Abgrenzung und Ersetzung göttlicher Wesen durch Engel zu begründen und neu zu entwickeln, weil diese Position bereits in dem durch ihn ausgewählten Schrifttext enthalten und durch ihn gesichert ist.

<sup>36</sup> Jub 15,31f in der Übersetzung K. BERGERS (JSHRZ II/3, Gütersloh 1981, 408f): „31 Und er (sc. der Herr) hat es (sc. Israel) geheiligt und gesammelt aus allen Menschenkindern. Denn es gibt viele Völker und viel Volk, und alle sind sein. Und über alle läßt er Geister herrschen, damit sie sie weg von ihm verführen. 32 Aber über Israel läßt er sie nicht herrschen, niemand, weder Engel noch Geist. Denn er allein ist ihr Herrscher.“

<sup>37</sup> Die Übersetzer greifen in V. 7 doppelt in den hebräischen Text ein. Sie spitzen die „Götzenpolemik“ von 7a „im hellenistischen Milieu der Septuaginta“ harsch zu (dazu HOSSFELD, F.-L., ZENGER, E., Psalmen 51–100, HThK.AT, Freiburg et al. 2000, 686f), und sie lehnen 7b an Dtn 32 / Oden 2 V. 43b an, indem sie אלהים („Götter“) durch ἄγγελοι ersetzen und mit προσκυνεῖν kombinieren. HANHART, a.a.O. (Anm. 14), 171.175 postuliert einen umgekehrten Einfluss von LXX Ps 96 auf das Moselied, doch das überzeugt angesichts der größeren Verbreitung des Moseliedes nicht. Ausschlaggebend für uns ist so und so das gemeinsame Sachgefälle: Die Proskynese der Engel indiziert im Frühjudentum zugleich eine Nichtigkeit fremder Götterverehrung.

<sup>38</sup> Also eine Textfassung nahe den Oden (und LXX Ps 96,7). Wegen der Abweichung in 10,30 (s.o., Anm. 23) können wir allerdings nicht von einer Identität seiner Vorlage zu den Oden sprechen; diese Vorlage enthielt offenbar einen dritten Text, ein Entwicklungsstadium zwischen MT und Oden.

Das gibt dem Hebr Raum für den ihm wesentlichen, den christologischen Schritt. Um ihn zu ermöglichen, ignoriert er den Sprecherwechsel zwischen V. 39 und 43 des Moseliedes. Er verlängert die Gottesrede des V. 39 („Ich bin, und nicht ist ein Gott außer mir“), die griechisch (wie im hebräischen Text) bis V. 42 reicht, auf V. 43. Wenn dadurch nun Gott dort spricht „niederfallen sollen *vor ihm* alle Engel Gottes“, muss „*vor ihm*“ einen anderen als Gott meinen. Der Hebr findet den ihm wesentlichen Verweis auf Jesus. Als Text resultiert in Hebr 1 (in Klammern deutsch zur Sinnerfassung notwendige Ergänzungen):

Hebr 1,6	
<p>ὅταν δὲ πάλιν εἰσαγάγῃ τὸν πρωτότοκον εἰς τὴν οἰκουμένην, λέγει·</p> <p>Καὶ προσκυνησάτωσαν αὐτῷ πάντες ἄγγελοι θεοῦ.</p>	<p>Wenn er (Gott) aber – (ist nach den vorangehenden Schriftworten) wiederum (fortzufahren) – den Erstgeborenen in den Weltkreis einführt, spricht er:</p> <p>„Und es sollen vor ihm (= dem Erstgeborenen) niederfallen alle Engel Gottes“.</p>

Die Engel über dem Weltkreis – die Völkerengel der Textgeschichte – müssen demnach vor dem Erstgeborenen niederfallen, den Gott in den Kreis der von den Völkern bewohnten Welt (die οἰκουμένη)<sup>39</sup> einführt. Die Formulierung kombiniert die vorgegebene, stillschweigende Entwertung der Völker-Götter für den jetzigen und den kommenden (nach einer anderen Auslegung vorzugsweise den kommenden)<sup>40</sup> Weltkreis mit der Hoheit Jesu, des Sohnes.

<sup>39</sup> Οἰκουμένη verweist in der Ableitung von οἶκος auf die vorhandene, bewohnte-bewohnbare Welt und begegnet in diesem Sinne als Lehnwort (עוֹלָמוֹת) bis zu den Rabbinen (MICHEL, O., s.v., ThWNT V, 1954, 159f). Ein Beleg, der es auf die apokalyptisch kommende, andere Welt Gottes oder die himmlische Welt (an die SCHIERSE, F.-J., Verheißung und Heilsvollendung. Zur theologischen Grundlage des Hebräerbriefes, MThS.H 9, München 1955, 93–97 denken will) bezöge, fehlt. Daher haben wir es auch im Hebr zunächst auf die vorhandene, bewohnte Welt zu beziehen.

<sup>40</sup> Eine Reihe von Auslegern übersetzt die erste Zeile „Wenn er (Gott) den Erstgeborenen aber wiederum (eschatologisch, am Ende der Zeiten) in den Weltkreis einführt“. Dann ist πάλιν nicht Stilmerkmal der Zitatreihe 1,5–14, sondern Glied der Sachaussage von V. 6. Mir scheint das im Aufbau unserer Katene, die das reihende πάλιν schon einmal, in 5, bietet, und im Duktus des Kapitels, das uns nach V. 2 einen Ort am Ende der Tage gibt (1,2), weniger wahrscheinlich (vgl. danach noch Hebr 2,13;4,5.7;10,30). Der Einwand, πάλιν bedürfe in Katenen des Hebr der gleichen Situation wie beim Zitat zuvor (GRÄSSER, E., An die Hebräer I. Hebr 1–6, EKK XVII/1, Zürich u. Neukirchen-Vluyn 1990, 77 nach SCHIERSE, a.a.O., 94), überzeugt angesichts 2,13 und 4,5.7 nicht. Indes ist die heftige Diskussion über diese Spannung des Textes für unsere Frage sekundär. Wie

Eine spätere Anspielung auf das Dtn übernimmt darauf eine Pointe, die in Kap. 1 nicht mehr ausgeführt wird. Hebr 12,15 zitiert aus LXX Dtn 29,17, keine bittere Wurzel dürfe unter den Adressaten ausschlagen. Der alte Schrifttext wehrt damit ab, „den Göttern der Völker zu dienen“ (λατρεύειν τοῖς θεοῖς τῶν ἔθνῶν). Der Hebr schreibt das nicht im Einzelnen aus. Ihm genügt nach den Vorklärungen des Kap. 1 das stillschweigende, implizite Signal: Fremde Religion wäre eine bittere Wurzel; sie darf in der Gemeinde nicht keimen und sprossen.

Lesen wir nochmals weiter (zu 12,16f), dann verscherzt, wer zur Seite auf die fremden Götter blickt, die Gnade Gottes wie einst Esau, der im Erstgeburtsrecht Israels stand (und dies den heidenchristlichen Leserinnen und Lesern des Hebr voraushatte), es aber preisgab, da er die Grenzziehungen des Gottesvolkes nicht beachtete, Ehen zu Frauen fremder Völker einging (vgl. Gen 26,34; 36,2 [LXX]) und sich auf den Weg derer verleiten ließ, die den Raum des einen Gottes entweihen, kurz πόρνος und βέβηλος (ein Täter sexueller und religiöser Verfehlung) wurde.<sup>41</sup>

### 1.5 Fazit und Ort im Neuen Testament

Überschauen wir das Gefälle, entsteht ein ebenso einfaches wie interessantes Ergebnis: Der Hebr entwickelt seine Entwertung fremdreligiöser Traditionen nicht neu, sondern knüpft mit ihr an eine spezifische Linie hellenistisch-jüdischen Denkens an.<sup>42</sup> Dieser Anknüpfung wegen betrachtet er die

---

immer wir entscheiden, der zentrale Impuls bleibt gleich: Im Weltkreis – sei es dem jetzigen, sei es dem kommenden – ist keinerlei Blick auf fremde Götter erlaubt und selbst auf Völkerengel nur mit der Einschränkung, dass sie sich dem Sohn unterwerfen müssen.

<sup>41</sup> In dieses Beispiel Esaus gehen Motive über die Schrift hinaus ein: vgl. Jub 25,1ff; 35,14; Philo virt. 208; TPsJ und CN Gen 26,35 u.a. (Materialien z.B. bei GRÄSSER, E., An die Hebräer III. Hebr 10,19–13,25, EKK XVII/3, Zürich u. Neukirchen-Vluyn 1997, 293–295). Um πόρνος nicht vorschnell im heutigen Sinne sexueller Verfehlungen festzulegen, ist das intensive Ringen Israels mit der Problematik jüdisch-nichtjüdischer Mischehen zu beachten (Esr 10 usw.). Ob der Hebr implizit auch ein Signal für Eheschließungen der Gemeinde setzen will (keine Eheschließungen mit Personen, die an paganen Religionen festhalten), ist angesichts von 13,4 zu erwägen.

<sup>42</sup> Die sich in der LXX auch anderweitig auswirkt. Sie geht überaus kritisch mit den Namen von Fremdgöttern um (s. SIEGERT, F., Zwischen Hebräischer Bibel und Altem Testament. Eine Einführung in die Septuaginta, MJSt 9, Münster 2001, 210–212) und greift markant auch in den Text der zweiten von SCHENKER, a.a.O. (Anm. 12), 102 für die Religionstheologie hervorgehobenen Stelle, Mi 4,5, ein: Die Übersetzer dulden dort die Aussage, die Völker wandelten „je im Namen ihres Gottes“, nicht. Sie ignorieren ייָהוָה („ihres Gottes“) und übertragen „alle Völker werden wandeln, ein jedes seinen Weg“ (τῆν ὁδὸν αὐτοῦ). Die hebräische Texttradition wirkt darauf lediglich bei Justin und in der syrohexaplarischen Übersetzung, in keiner der großen LXX-Handschriften nach. Mir scheint deshalb zu erwägen, ob sich der Sprachgebrauch von ὁδός bis zum

Gemeinde Gottes, aus welchen Völkern immer sie stammt, ausschließlich vom einen Gott Israels her. Zugleich spitzt er die Betrachtung christologisch zu: Gott spricht das Moselied zu Christus – und bringt die Distanz zu den Völker-Religionen dadurch in die Christologie ein. Christus müssen sich die Völkerengel und über sie indirekt die fremden Religionen beugen.

Diese Position ist hart, und sie wird noch härter, falls der Autor des Hebr das Jubiläenbuch gekannt haben sollte. Dort sind die Völkerengel, wie angesprochen, irregeleitete Geister und verführen die Völker. Wer das im Ohr hat, mag im Kniefall der Engel an unserer Stelle 1,6 sogar die Anerkennung ihres Irrtums und Versagens hören. Die Entwertung der Engel in Hebr 2,5, die der Forschung seit jeher auffällt, tritt dem dann zur Seite; die Engel haben – lesen wir dort – in der Welt, die sein soll, nichts zu bestimmen.

Übersehen wir dabei nicht, dass diese Standortbildung nicht selbstverständlich ist. Das hellenistische Judentum und nach ihm das erste Christentum kennt eine größere Breite, angefangen bei der Zuwendung Gottes zu den Nachkommen Noachs in all ihrer Weite (Gen 6,9–17) und beim Segen der Völker mit Abraham (Gen 12,2f usw.), Schlüsselpassagen, die der Hebr ignoriert bzw. seiner Tendenz gemäß weltkritisch interpretiert (Hebr 11,7.8).

Das frühe Christentum kann darauf selbst Dtn 32,8 und 43 etwas offener verwenden. So zitiert Paulus aus 32,43 anders als der Hebr gerade den Aufruf, die Völker sollten sich mit Israel freuen (Röm 15,10); obwohl auch er das Prä Israels scharf formuliert, tut er es zur Freude der Völker, von der der Hebr schweigt. Und eine Generation später ermutigt Apg 17,26f unter Anlehnung an Dtn 32,8 das Menschenvolk, Gott zu suchen, wo immer es wohne.<sup>43</sup>

Freilich gibt es im Neuen Testament auch eine noch härtere Rezeption. Laut der Apk fordert das Moselied von den Völkern, denen es Gottes gerechte Gerichtstaten vergegenwärtigt, die Proskynese ein (15,3f). Dtn 32,43 wendet sich in dieser Linie strikt gegen die Bewohner der Erde und die große Hure, die die Erde (angeblich) verdirbt (Apk 6,10; 19,2). Insofern steht der Hebr mit seiner Position trotz ihrer Härte noch innerhalb der neutestamentlichen Bandbreite, nicht an deren Rand.

---

späten 1.Jh. örtlich weiter auf den Weg der Völker in Bindung an den einen Gott verengt; wir erhielten dann eine sukzessive Vorbereitung des Sprachgebrauchs von ὁδός in Apg 19,23; 22,4; 24,22.

<sup>43</sup> Gott zu „suchen“ (ζητεῖν), ist ein Kennzeichen Israels (von Dtn 4,29 bis Jes 55,6 und Spr 8,17), begegnet aber – kennzeichnend für Formulierungen in der Areopagrede – gleichfalls griechisch-philosophisch (dort erkenntnisorientiert: Plato apol. 19b.23b; Gorg. 457d). Für die Apg bes. relevant ist Am 9,11f (LXX V. 12 ἐκζητεῖν; zitiert in Apg 15,17), eine Stelle, an der sich die LXX den Völkern weiter öffnet als der MT.

## 2. Die Ansage der Schrift und der verlässliche Hohepriester

Unser zweites Beispiel bringt uns zur Hohepriesterchristologie, der inneren Mitte des Hebr. Der Hebr meistert mit ihr eine der schwierigsten Aufgaben des frühen Christentums, dessen Begründung als Religion:

Religion bestimmte sich in der Antike dadurch, dass es Priester, Opfer, Gottesdienste am Altar der Tempel gab. Nichts davon hatte das frühe Christentum zu bieten, als es sich vom Jerusalemer Tempel löste. Es war keine Religion im Sinn der Umwelt – und doch sollte es eine solche werden. Ein Ereignis kam dem Hebr paradox entgegen. Im Jahr 70 wurde der Tempel seiner Leitreligion, des Judentums, zerstört. Israel stand vor derselben Aufgabe wie das neue Christentum. Es musste seine Religion ohne irdischen Altar und irdischen Opferdienst bestimmen.

Der Hebr nützt diese Chance. Das Christentum ist – sagt er – Religion aus dem Judentum. Es hat einen hohen Priester, hat Gottesdienst und Altar, all das aber entscheidend nicht auf Erden, sondern am eigentlichen Ort des einen Gottes, in den Höhen. Der hohe Priester ist Christus; er ist für seine irdischen Geschwister (vgl. 2,11f) in die Höhen, das überwältigende Heiligtum Gottes und durch dessen Vorhang geschritten (10,19ff usw.).

Aus Israel geht mithin das Hohepriestertum Christi hervor. Der Hebr artikuliert das am Übergang von Kap. 2 zu Kap. 3. Dort setzt er erstmals „wir haben“ und „wir bekennen“ einen „verlässlichen“ „hohen Priester“ (2,17; 3,1). Bekannter ist der Fortgang in 5,6;7,1ff: Christi Hohepriestertum sei über Melchisedek zu erschließen, den ersten Priester, den die Schrift in Jerusalem kennt (Gen 14; vgl. Ps 110 [LXX 109]). Stellen wir das zugunsten der subtilen, forschungsmäßig noch nicht zureichend erschlossenen Weichenstellung von 2,17–3,6 zurück.

### 2.1 Der Ausgangspunkt für 2,17: erinnerte Schrift

Die These von 2,17, Jesus sei unser „verlässlicher hoher Priester“ (πιστός ἀρχιερεύς), geht dem Verweis aufs christliche Bekenntnis (3,1) voraus. Sie speist sich, für den Hebr charakteristisch, aus der Schrift. Genauerhin lehnt sie sich an die Septuagintaüberlieferung zu 1Sam [LXX 1Kgt] 2,35 an. Dort allein nämlich findet sich in einer jüdischen Quelle bis zum Ende des 1. Jh.s die Kombination von πιστός „zuverlässig“ und ἱερεύς / ἀρχιερεύς „(hoher) Priester“. Kein anderer jüdischer Text und kein christliches Bekenntnis hat sie vor dem Hebr formuliert.<sup>44</sup>

<sup>44</sup> Der Begriff des Hohepriesters ist zwar nach 3,1 laut Hebr als solcher im christlichen Bekenntnis (der Homologie) verankert. Aber mehr erfahren wir über das Bekenntnis nicht. Überhaupt finden wir in den überkommenen Quellen keinen Beleg vor dem Hebr. Somit entsteht das Hohepriester-Bekenntnis aller Wahrscheinlichkeit nach erst unmittel-

Anders als in unserem ersten Beispiel zitiert der Hebr allerdings seine Schriftgrundlage in 2,17 (und 3,1–6) nicht ausdrücklich und ausgeführt, sondern begnügt er sich mit einer Anspielung und der Verlebendigung ihres Zusammenhangs. So stoßen wir auf eine zweite Weise seines Umgangs mit Israels Schriften, die Anlehnung an einen Schrifttext in der Argumentation. (Das midraschartige Ausschreiten eines Textes<sup>45</sup> in 3,7–4,10 bietet darauf ein drittes Verfahren. Der Hebr pflegt in seiner Schrifthermeneutik souveräne Vielfalt.)

Zudem setzt der Hebr in 2,17 ἀρχιερεύς, „Hohepriester“, bzw. in einer zweiten Anspielung auf unsere Stelle, 10,21, ἱερεὺς μέγας, „großer Priester“, statt des kurzen ἱερεὺς, „Priester“, aus LXX 1Kgt 2,35. Letzteres können wir einfach erklären: Die ältere Literatur Israels und mit ihr das hebräische Samuelbuch vermied, den Hauptpriester in Jerusalem ἀρχιερεύς wie die Hauptpriester in der Umwelt zu nennen. Im 1.Jh. aber war letzteres (neben ἱερεὺς μέγας) ganz üblich geworden. Der Hebr erfasst das Schriftwort gemäß dem Sprachgebrauch seiner Zeit.

Schwieriger ist die erste Beobachtung zu bewerten, der Verzicht auf ein ausgeführtes Zitat. Wir können nicht ausschließen, dass der Autor des Hebr keine Rolle der LXX-Königsbücher vorliegen hatte. Er stützt sich dann auf die LXX nach einem memorierten, gelernten Text. Tatsächlich ergibt sich, wenn wir die Rückgriffe auf LXX 1/2Kgt insgesamt überschauen, ein in solche Richtung weisender Befund:

Der Hebr kennt die Geschichtsüberlieferungen dieser Bücher.<sup>46</sup> Er steht – auch das lässt sich mit Sicherheit sagen – dabei dem griechischen Text unserer LXX näher als dem MT und einer zweiten rekonstruierbaren Überlieferung der Samuelbücher, der sog. antiochenischen (oder lukianischen) Rezension.<sup>47</sup> Denn der Textüberschuss, den der MT und die antiochenische Rezension bei der Goliath-Erzählung (1Sam 17) teilen (V. 12–31.55–58), spielt für ihn keine Rolle, und die genaue Übertragung des hebräischen Textes von 2Sam 22,3 in der antiochenischen Rezension ist ihm fremd; in

---

bar vor dem Hebr und ist bis zu seiner Darlegung noch wenig gefüllt (Näheres KARRER, M., Der Brief an die Hebräer. Kapitel 1,1–5,10, ÖTBK 20/1, Gütersloh 2002, 65–68.180–185.189–191).

<sup>45</sup> Nämlich von LXX Ps 94 [MT 95],7–11.

<sup>46</sup> Relevant bes. in 11,32–38; s. die Randhinweise bei NESTLE-ALAND<sup>27</sup> z.St.

<sup>47</sup> Deren Verhältnis zu 1Sam / LXX 1Kgt bedarf noch genauerer Klärung. Die Forschungstendenz, den sog. lukianischen Text für älter zu erachten, ist nicht zwingend. Er kann z.B. auch ein Vulgärtext neben der LXX gewesen sein. Erste Hinweise zur Diskussion in der Einleitung der Edition *El Texto Antioqueno de la Biblia Griega*, Bd. I,1–2 Samuel. Por N. FERNÁNDEZ MARCOS y J.R. BUSTO SAIZ et al., TECC 50, Madrid 1989, XV–LXXXVI, bei FERNÁNDEZ MARCOS, N., *The Septuagint in Context. Introduction to the Greek Versions of the Bible*, Leiden/Boston/Köln 2000, 223–238 und SIEGERT, a.a.O. (Anm. 42), 55ff.



2,13 bietet er nicht deren „ich werde mich in ihm (Gott) bergen (σκεπασθήσομαι)“, sondern die freiere Textauffassung der LXX „ich werde voll Vertrauen auf ihn sein“ (πεποιθώς ἔσομαι ἐπ’ αὐτῷ).

Aber beide Zitate aus LXX 1/2Kgt (den Samuel-Büchern), die wir im Hebr finden, haben zugleich noch eine andere Besonderheit gemeinsam: Es handelt sich um überaus bekannte Worte Israels. Beide sind uns in Israels Schriften sogar zusätzlich an dritten Stellen überkommen, der in 1,5b zitierte Auszug aus der Natan-Verheißung (2Sam [LXX 2Kgt] 7,14) in 1Chr 17,13 und das gerade genannte Wort aus Davids Dankgebet 2Sam [LXX 2Kgt] 22,3 in LXX Jes 8,17; 12,2.<sup>48</sup> Deshalb können wir die Benützung einer LXX Kgt-Schriftrolle durch den Autor des Hebr nicht zwingend erweisen.

Es ist also möglich, dass der Hebr sich in diesem nun für uns interessanten Bereich an einen ihm mündlich fest vertrauten Text hält (der seltenere<sup>49</sup> Fall seiner Schriftrezeption). Die mündliche Überlieferung, von der er zehrt, setzt dann die LXX voraus – und doch gewinnt er mangels einer ihm vorliegenden Schriftrolle besonderen Spielraum dafür, seine Textvorgabe auszuschreiben.

## 2.2 LXX 1Kgt 2 (nach 1Sam 2) und die Kritik am geschichtlichen Priestertum

Wenden wir uns damit dem erinnerten Text zu. In 1Sam / LXX 1Kgt 2 befinden wir uns in der Frühgeschichte Israels. Noch gibt es keine Könige und ist selbst Samuel jung, da herrscht bereits ein schrecklicher Missstand. Das Priesterhaus, in dem Samuel Dienst tut, belädt sich mit Schuld. Es vertraut auf eine Zusage Gottes, nach der es ewig vor seinem Angesicht wandeln soll, und missachtet seine Verpflichtungen. Gott reagiert darauf. Er entzieht sich dem Hause Elis und hebt seine Zusage auf (2,30–36). Er macht einen verlässlichen Priester zum Gegenbild gegen das vertraute, in Israel bis dahin vorhandene Priestertum, das versagte (V. 35).

Der Hebr erzählt diese Grundszene in 2,17–3,6 nicht nach. Er erwartet von seinen Leserinnen und Lesern höchst anspruchsvoll, dass sie bereits die Anspielung darauf verstehen. Dabei besitzt sie für ihn ausschlaggebende Bedeutung. Denn ohne dass er es ausführt, bietet ihm das Haus Elis ein Paradigma für das Versagen des geschichtlichen Priestertums in Israel. Die Leserinnen und Leser wissen ab unserer Stelle, dass eine Kritik an Israels geschichtlichem Priestertum nicht gegen die Schrift, sondern in der Schrift

<sup>48</sup> Wegen des doppelten Vorkommens bei Jes und der besonderen Entsprechung zu Jes 12,2 (hebräischer Text) lässt sich sogar erwägen, das πεποιθώς ἔσομαι in LXX 2Kgt 22,3 (diff. lukianische Rezension) sei von dort beeinflusst.

<sup>49</sup> Gleichwohl auch an anderen Stellen relevante: s. Anm. 7 zu Hab 2,3f in Hebr 10,37f und Hag 2,6 in Hebr 12,26.

fundiert ist. *Mit* der Schrift also ist Jesu Hohepriestertum dem irdischen Priestertum (dem Priestertum nach Aaron) am Tempel Israels, der 70 n.Chr. zerstört wird, schlechterdings überlegen, obwohl – oder gerade weil – es sich vom dortigen Priestertum grundlegend unterscheidet.

### 2.3 Der verlässliche Priester und sein Haus: die Schriftüberlieferung

Was heißt das genauer? Jesus bekundet „verlässlich“, dem zusammenbrechenden und versagenden irdischen Priestertum überlegen, Barmherzigkeit und schafft Sühne, formuliert 2,17. Das begründet ein besonderes Verhältnis zwischen ihm und den Seinen, seinem „Haus“, schließt 3,1–6 an. Die Weichenstellung von LXX 1Kgt 2 entfaltet dort ihre Wirkung. Wohl weil die Zusammenhänge am MT nicht zureichend zu erkennen sind, verfolgt die Forschung<sup>50</sup> das bislang kaum.

Um den Sachverhalt zu entschlüsseln, müssen wir 1Sam / LXX 1Kgt 2 näher betrachten. Stellen wir dazu den griechischen und hebräischen Text nebeneinander, den griechischen Text in der Tabelle um die antiochenische Rezension<sup>52</sup> erweitert, die bestätigt, wie auffällig die für den Hebr relevante LXX ist (die Klammern in der dt. Übersetzung markieren die zum Verständnis jeweils notwendigen Ergänzungen, Hervorhebungen in der 3. Spalte die Abweichungen des antiochenischen Textes zur LXX).

MT 1Sam 2,30–35 – Ausschnitt <sup>53</sup>	LXX 1Kgt 2,30–35 – Ausschnitt	sog. antioch. Rez. 1Kgt 2,30–35 – Ausschnitt
<p>30 לְכֹן נֶאֱמַר יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אָמַר אֶמְרָתִי בֵּיתְךָ וּבֵית אָבִיךָ יִתְּהַלְכוּ לִפְנֵי עַד־עוֹלָם וְעַתָּה נֶאֱמַר־ יְהוָה חֲלִילָה לִּי [...]</p>	<p>διὰ τοῦτο τάδε εἶπεν κύριος ὁ θεὸς Ἰσραὴλ Εἶπα Ὁ οἶκός σου καὶ ὁ οἶκος τοῦ πατρὸς σου διελεύσεται ἐνώπιόν μου ἕως αἰῶνος· καὶ νῦν φησιν κύριος Μηδαμῶς [...]</p>	<p>διὰ τοῦτο τάδε λέγει Κύριος ὁ Θεὸς Ἰσραὴλ Εἶπον Ὁ οἶκός σου καὶ ὁ οἶκος τοῦ πατρὸς σου <u>διελεύσονται</u> ἐνώπιον ἐμοῦ ἕως αἰῶνος· καὶ νῦν οὐχ οὕτως φησὶ Κύριος Μηδαμῶς [...]</p>

<sup>50</sup> Abgesehen von D'ANGELO, M.R.: Moses in the Letter to the Hebrews, SBL.DS 42, Missoula 1979, 65–149, die sich bislang nicht durchsetzen konnte (s. ISAACS, M.E., Sacred Space [...], JSNT.S 73, Sheffield 1992, 133–137).

<sup>51</sup> Sie setzt gemeinhin zwischen 2,17f und 3,1 einen scharfen Einschnitt (bis WIDER, D., Theozentrik und Bekenntnis. Untersuchungen zur Theologie des Redens Gottes im Hebräerbrief, BZNW 87, Berlin/New York 1997, 145f) und konzentriert sich ab 3,1 auf das dort genannte Bekenntnis, ohne unsere Stelle mehr zu berücksichtigen.

<sup>52</sup> Nach El Texto Antioqueno de la Biblia Griega (Anm. 47), z.St. (I,10f).

<sup>53</sup> Deutsche Wiedergabe nach der Einheitsübersetzung.

<p>30 Darum – Spruch des Herrn, des Gottes Israels: Ich hatte fest zugesagt: Dein Haus und das Haus deines Vaters sollen für ewig vor meinem Angesicht ihren Dienst versehen (wörtl. wandeln). Nun aber – Spruch des Herrn: Das sei fern von mir [...].</p> <p>35 וְהִקִּימְתִּי לִי כֹהֵן נֹאמָן פֶּאֶשֶׁר בְּלִבִּבִי וּבְנַפְשִׁי יַעֲשֶׂה וּבְנִיחֵי לוֹ בַּיִת נֹאמָן וְהִתְהַלֵּךְ לִפְנֵי מִשְׁחִי כָּל־הַיָּמִים:</p> <p>35 Ich aber werde mir einen zuverlässigen Priester einsetzen, der nach meinem Herzen und nach meinem Sinn handeln wird. Ich will ihm ein Haus bauen, das Bestand hat, und er wird allezeit vor den Augen meines Gesalbten seinen Dienst versehen (wörtl. wandeln).</p>	<p>30 Darum: Das sprach (einst) der Herr, der Gott Israels (zu Eli): Ich sprach, dein Haus und das Haus deines Vaters wird vor mir wandeln bis in Ewigkeit. Und (= aber) jetzt sagt der Herr: Keinesfalls (gilt das) [...].</p> <p>35 καὶ ἀναστήσω ἑμαυτῶ ἱερέα πιστόν, ὃς πάντα τὰ ἐν τῇ καρδίᾳ μου καὶ τὰ ἐν τῇ ψυχῇ μου ποιήσει. καὶ οἰκοδομήσω αὐτῶ οἶκον πιστόν, καὶ διελεύσεται ἐνώπιον χριστοῦ μου πάσας τὰς ἡμέρας.</p> <p>35 Und ich werde mir einen zuverlässigen Priester aufrichten, der alles(, was) in meinem Herzen und meinem Leben (beschlossen liegt,) tun wird; und ich werde ihm ein zuverlässiges Haus erbauen, und es wird vor meinem Gesalbten (in der Rezeptionsgeschichte zum Hebr verstanden als: vor ihm [dem Priester], meinem Gesalbten) wandeln alle Tage.</p>	<p>30 Darum: Das sprach (einst) der Herr, der Gott Israels (zu Eli): Ich sprach, dein Haus und das Haus deines Vaters werden vor mir wandeln bis in Ewigkeit. Und (= aber) jetzt, nicht so sagt der Herr: Keinesfalls (gilt das) [...].</p> <p>35 καὶ ἀναστήσω ἑμαυτῶ ἱερέα πιστόν, ὃς πάντα τὰ ἐν τῇ καρδίᾳ μου καὶ τὰ ἐν τῇ ψυχῇ μου ποιήσει. καὶ οἰκοδομήσω αὐτῶ οἶκον πιστόν, καὶ διελεύσεται ἐνώπιον τῶν χριστῶν μου πάσας τὰς ἡμέρας.</p> <p>35 Und ich werde mir einen zuverlässigen Priester aufrichten, der alles(, was) in meinem Herzen und meinem Leben (beschlossen liegt,) tun wird; und ich werde ihm ein zuverlässiges Haus erbauen, und er wird vor meinen Gesalbten wandeln alle Tage.</p>
---	--	--

Den Ausgangspunkt bildet im hebräischen und griechischen Text, wie angesprochen, die Kritik am Haus Elis, dem Gott die Zusage gegeben hatte, es werde ewig vor seinem Angesicht wandeln. Der MT bietet dabei in 30a וְהִתְהַלֵּךְ (entsprechend die antiochenische Rezension διελεύσονται) „sie werden wandeln“, da „Haus“ kollektiv verstanden ist, die LXX dagegen

den Singular  $\delta\iota\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\sigma\epsilon\tau\alpha\iota$ , „es wird wandeln“, ein kleiner Unterschied mit – wie wir sehen werden – bedeutender Auswirkung.

Was folgt, kennen wir zunächst. Gott ersetzt die Zusage an das Haus Elis durch die Ansage, er werde sich einen „zuverlässigen Priester“ auf-richten (35a). Zusätzlich und bislang noch nicht genannt, erscheint darauf das zweite für Hebr 3,1–6 wesentliche Motiv. Wir erfahren in 35b, dass Gott seinem zuverlässigen Priester ein „zuverlässiges Haus“ erbauen wird. Soweit stimmen hebräischer und griechischer Text sachlich überein.

Dann verzweigen sie sich. Der hebräische Text kehrt am Ende von 35 zum erwarteten Priester zurück. Dieser wird, heißt es, „alle Tage vor meinem (Gottes) Gesalbten wandeln“. Das Verb „wandeln“ ( $\text{הִתְפַּאֵל}$  hitpa‘el), das V. 30 im Plural für das Priesterhaus gebrauchte, bezieht sich nun dank des Singulars ( $\text{וְהִתְפַּאֵלְךָ}$ ) auf den Priester. Er, der neue Priester, wird, wie wir in der Sache hören, vor dem bis dahin in der Geschichte Israels unbekanntem gesalbten Herrscher wandeln, der mit dem Gesalbten Gottes gemeint sein muss.<sup>54</sup> Ein Vorverweis auf die Geschehnisse bis Salomo und zur Einsetzung Zadoks entsteht (1Kön 2,26f.35). Am Text zusammengefasst, lässt sich umschreiben: „Ich (Gott) werde mir einen zuverlässigen Priester einsetzen [...]. Ihm will ich ein Haus (nämlich ein Priesterhaus) bauen, das Bestand hat, und er wird allezeit vor den Augen meines königlichen Gesalbten wandeln.“ Diese Spur führt in die Geschichte des älteren Israels, nicht zum Hebr.

Die antiochenische Rezension schafft eine eigene Fortschreibung. Sie übersetzt V. 35 „er wird wandeln“ im Singular des hebräischen Textes und bezieht es, treu zum Hebräischen, auf den neuen Priester.<sup>55</sup> Doch dann blickt sie weiter in die Geschichte. Der neue Priester wird, heißt es nun, „vor meinen Gesalbten“ ( $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\iota$  Plural!) wandeln. Am leichtesten löst sich das, wenn der Redaktor daran denkt, dass Zadok unter David und Salomo, zwei Gesalbten des Herrn, Priester war (2Sam 8,17 – 1Kön 2,35). Die Rezension präzisiert die Verheißung also an der Geschichte Israels und vokalisiert  $\text{מְשִׁיחֵי}$  als Plural  $\text{מְשִׁיחֵי}$ .<sup>56</sup>

In der LXX ändert sich der Sinn. Erinnern wir uns, dass sie die Ansage von V. 30, „das Haus (der οἶκος)“ werde vor Gott „wandeln“, nicht im kollektiven Plural, sondern im Singular übersetzte „es wird wandeln“ ( $\delta\iota\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\sigma\epsilon\tau\alpha\iota \acute{\epsilon}\nu\omega\pi\iota\omicron\nu$ ). Wenn sie nun in V. 35 beim Singular „er / es wird

<sup>54</sup> S. die Vorbereitung im Hannalied 1Sam 2,10.

<sup>55</sup> Das ergibt sich aus dem Numeruswechsel gegenüber 30a. Dächte sie an das Haus, müsste sie wie dort pluralisch „sie [= das Haus, die Glieder der Familie] werden wandeln“ ( $\delta\iota\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\sigma\omicron\nu\tau\alpha\iota$ ) übertragen.

<sup>56</sup> Vorbereitet ist das bereits in der Rezension des Hannaliedes: Die lukianische Rezension bietet dort (in 2,10) zwar wie die Vorlage „Gesalbter“ im Singular, spricht aber von Gottes „Königen“ im Plural.

wandeln vor“ (διελεύσεται ἐνώπιον) bleibt, verschiebt sich daher das Subjekt. Die Leserinnen und Leser vernehmen eine Parallelaussage zu V. 30, nicht mehr, der neue Priester, sondern: „das Haus“ des neuen, „zuverlässigen“ Priesters werde vor Gottes Gesalbtem wandeln. In V. 35 formt sich ein weiterführender Parallelismus: Gott richtet sich einen neuen Priester auf, und der handelt ihm gemäß (35 αα.β); Gott erbaut dem Priester ein zuverlässiges Haus, und es wandelt vor seinem Gesalbten (35 βα.β; χριστός bleibt im Singular des hebräischen Textes).

Wer wird damit der Gesalbte? Wahrscheinlich denken die Übersetzer zuerst an die Geschichte Israels ab David und Salomo und verlängern den Geschichtsweg; „Gesalbter“ steht für die gesalbten Könige, und das neue (zadokidische) Priesterhaus wandelt vor diesen, evtl. zugespitzt vor dem einen Gesalbten (Messias), der das Königtum eschatologisch zur Fülle bringen wird.<sup>57</sup>

Die Leserinnen und Leser (weniger wahrscheinlich sogar schon die Übersetzer) können aber auch anders verfahren und an das Gesetz Israels (die Mosebücher) denken, das seit Lev 4,5.16 „gesalbte Priester“ kennt (aufgrund der in Israel geläufigen Priestersalbungen),<sup>58</sup> indes nirgendwo einen gesalbten König; schließlich befinden wir uns mit unserer Stelle im Geschichtsbild Israels nach der Gabe des Gesetzes vor der Einführung des Königtums. So gelesen, wird der Gesalbte im Parallelismus der LXX der Priester des Vordersatzes; er, der treue Priester, erhält ein treues Haus, das vor ihm wandelt.

Eine kleine Änderung in V. 36 rundet die Beobachtungen ab. Das Geschick des Hauses Eli kommt dort zu Ende. Allenfalls wird aus ihm – heißt es hebräisch und griechisch – ein vereinzelt Glied übrig bleiben. Es wird dann vor den Gesalbten mit der Bitte treten, er möge ihm zum Lebensunterhalt „eines der“ verfügbaren „Priestertümer“ gewähren. Der hebräische Text denkt dabei, wie gesagt, an den gesalbten König. Der König erhält auffällige Macht im priesterlichen Bereich. Die LXX reagiert auf diese Auffälligkeit. Sie korrigiert „eines der“ zu „eines deiner Priestertümer“. Entweder versteht sie den – sei es geschichtlichen, sei es messianischen – König als Priesterkönig, der eines seiner Priestertümer vergeben kann, oder sie versteht den Gesalbten, der das Priestertum verleiht, ganz als Priester.

<sup>57</sup> Für letzteren Ton könnte 2,10 sprechen. Denn die LXX weicht dort vom MT ab, um den Gesalbten, den Gott „erhöhen wird“ (Nomen im Singular, Verb im Futur, am Ende des Verses), von „unseren Königen“ abzuheben, die Gott stärkt (Nomen Plural, Verb präsentisch, vorletzte Zeile). M. LESTIENNE sieht darin eine gewollte zeitliche Differenzierung und Fortgestaltung des Gesalbten zum Messias (in B. GRILLET, M. LESTIENNE, Hg., *La Bible d'Alexandrie. Premier livre des règnes*, Paris 1997, 141).

<sup>58</sup> Unser Text würde dann zu einer der „messianischen“ Stellen der LXX, genauerhin priesterlich messianisch. Die Forschung beachtet das bislang wenig.

Letzteres Verständnis ist bei den Übersetzern möglich. Bei der Überlieferung des Textes und vielen Leserinnen und Lesern um die Zeitenwende wird es wahrscheinlich. Sie lesen dann nahtlos (ich fasse zusammen): „Ich (Gott) werde mir einen zuverlässigen Priester aufrichten [...]; und ich werde ihm ein zuverlässiges Haus erbauen, und es wird vor ihm, dem Priester, meinem Gesalbten (Christos), wandeln alle Tage. Wer aus dem alten Priesterhaus bleibt, wird vor diesem zuverlässigen Priester niederfallen müssen [...].“ Diese Spur führt zum Hebr.

#### 2.4 Ein Blick auf Seitenzeugen

Seitenzeugen bestätigen, dass diese Spur das frühe Judentum beschäftigte, differenzieren sie aber auf je ihre Weise: Die antiochenische Rezension schreibt 36, wer aus dem Haus Elis übrig sei, komme nicht vor „die Gesalbten“ (in dieser Rezension die gesalbten Könige), sondern falle vor dem einen Priester aus 35a nieder (das אֲטָוֶה 36 kehrt gegen den Plural „Gesalbte“ von 35bβ zum Singular zurück);<sup>59</sup> der Priester tut vor den gesalbten Königen Dienst, waltet jedoch in seinem Bereich selbständig. Das (jüngere) Targum verdichtet anders den Aspekt des Priester-Königtums. Gott werde für sich, lautet 2,35 dort, einen verlässlichen Priester aufrichten und für ihn ein Königtum im Angesicht seines Gesalbten; מלכו ersetzt ביה.<sup>60</sup>

Stellen wir die Schriftfassungen (ohne das jüngere Targum) zusammenfassend nebeneinander, um die Pointen leicht sichtbar zu machen:

1Sam 2,36 MT – Ausschnitt	LXX 1Kgt 2,36 – Ausschnitt	lukian. Rezension 1Kgt 2,36 – Ausschnitt
jeweils Anrede des übrig gebliebenen Gliedes aus dem Haus Eli, doch unterschiedlich verstanden als		
Anrede an den Gesalbten (den gesalbten Herrscher)	Anrede an den Gesalbten (mit herrscherlichen und priesterlichen Konnotaten)	Anrede an den neuen, für Gott zuverlässigen Priester <sup>61</sup>

<sup>59</sup> Sprachlich ist das zur LXX identisch, aber wegen der Abweichung in 35 anders zu interpretieren.

<sup>60</sup> Targumtexte nach SPERBER, A., *The Bible in Aramaic II. The Former Prophets According to Targum Jonathan*, Leiden 1959; IV A. *The Hagiographa. Transition from Translation to Midrash*, Leiden 1968.

<sup>61</sup> Αὐτῶν verweist als Singular auf ἱερέα πιστόν, nicht den Plural „Gesalbte“ (χριστοί) aus 35 zurück.

סִפְּחֵנִי נָא אֶל־אֲחֵי הַכֹּהֲנֹת	Παράρριψόν με ἐπὶ μίαν τῶν ἱερατειῶν σου <sup>62</sup>	Παράρριψόν με ἐπὶ μίαν τῶν ἱερατειῶν σου
ordne mich doch einem der Priestertümer zu	setze mich nebenhin in eines deiner Priestertümer ein <sup>63</sup>	setze mich nebenhin in eines deiner Priestertümer ein

Bis zur Zeitenwende entfalten sich die Möglichkeiten der Texte nur punktuell. Unsere einzige sichere (hebräische) Rezeption vor dem Hebr, CD III,19ff, interessiert sich für die Aktualisierung des „zuverlässigen Hauses“ von 2,35. Es ziele, erfahren wir, auf die Priester, die in einer Umkehr Israels aus Juda auszogen, und auf alle, die sich ihnen anschlossen. D.h. die Geschichte des Priestertums führt über nun Zadok (den CD IV,1–3 erwähnt) weg aus Jerusalem und Juda (CD IV,3) zu der neuen Gemeinschaft, die die Damaskusschrift (CD) trägt.

Begeben wir uns zum erwähnten jüngeren Targum, ergibt sich eine bemerkenswerte Spannung zu 2Sam 7,11–16. Denn während unsere Stelle einer priesterlichen Herrschaft den Vorrang gibt, zeichnet die Natansverheißung in 2Sam 7 das davidische Königshaus stärker als jeden (dort nicht erwähnten) Priester aus. Das Targum zu 1Chr 17,11–14 sucht darauf den Ausgleich. Es belässt den Vorrang auf dem Königtum (gemäß 2Sam 7), integriert dem Königsbild aber die Verlässlichkeit im Heiligtum, auf die es 1Sam 2 ankam. Die angesagte Gestalt wird daher – so nun die Verheißung – verlässlich im Volk, im Heiligtum Gottes und im Königtum und der Thron seines Königtums für immer errichtet sein. Dieses Rezeptionsstadium verglichen bereits Aalen, d’Angelo u.a. mit dem Hebr.<sup>64</sup> Wir müssen aber, was das Alter angeht, vorsichtig sein.

Es genüge daher, den eindeutigen Sachverhalt festzuhalten: 1Sam / griechisch 1Kgt 2,35 enthüllt sich als ein überaus wichtiger Text für die Entwicklung der Vorstellungen über Priester- und Gesalbentum im Judentum. In seiner Kritik an einem vorhandenen Priesterhaus enthält er Kritikpotential für die Geschichte Israels, in seinem Ausblick auf eine andere Zukunft Gottes herrscherlich- wie priesterlich-messianische Möglichkeiten. Die LXX-Fassung bereitet die Rezeption des Hebr vor.

<sup>62</sup> So der Text bei RAHLFS. Zur Textkritik s. dessen Apparat. Eine neue kritische Edition fehlt.

<sup>63</sup> Παράρριπτον meint eigentlich beiseite werfen, wird hier aber ein wenig positiv aufgefangen.

<sup>64</sup> S. bes. AALEN, S., „Reign“ and „House“ in the Kingdom of God in the Gospels, NTS 8, 1961/2, 215–240, hier: 236f; D’ANGELO, a.a.O. (Anm. 50), 71f u.ö.

## 2.5 Pointen in Hebr 3,1–6

Kehren wir also zum Hebr zurück. Der Schluss von LXX 1Kgt 2,36 – der Kniefall des Hauses Eli vor dem neuen, verlässlichen Hohepriester – interessiert ihn an unserer Stelle nicht, um so mehr eine Verlängerung des Textes auf Christus und sein Haus. Er braucht dazu lediglich den Gesalbten der Schrift mit Jesus, dem Gesalbten seines Verständnisses, zu identifizieren. Lesen wir den Text entsprechend: „35 [...] ich (Gott) werde mir einen zuverlässigen (hohen) Priester aufrichten [...]; und ich werde ihm ein zuverlässiges Haus erbauen, und es wird vor ihm, meinem Gesalbten / Christos – d.h. nun: Christus, dem Hohepriester – wandeln alle Tage.“

An eine solche Textlektüre lehnt sich der Hebr in 3,2–6 an, ob unter unmittelbarem Rückgriff auf eine Schriftvorlage oder in der zusätzlichen Bewegungsfreiheit des Gedächtnisses. Wir zitieren Ausschnitte seines Textes und markieren die zentralen Bezugspunkte durch Unterstreichung:

<p>3,1 Ὁθεν, ἀδελφοὶ ἅγιοι, [...] κατανοήσατε τὸν ἀπόστολον καὶ ἀρχιερέα τῆς ὁμολογίας ἡμῶν Ἰησοῦν, 2 πιστὸν ὄντα τῷ ποιήσαντι αὐτὸν ὡς καὶ Μωϋσῆς ἐν [ὄλω] τῷ οἴκῳ αὐτοῦ.</p> <p>[...] 5 καὶ Μωϋσῆς μὲν πιστὸς ἐν ὄλω τῷ οἴκῳ αὐτοῦ ὡς θεράπων εἰς μαρτύριον τῶν λαληθησομένων, 6 <u>Χριστὸς</u> δὲ ὡς υἱὸς ἐπὶ τὸν οἶκον αὐτοῦ· οὗ οἰκός ἐσμεν ἡμεῖς, ἐάν[περ] τὴν παρρησίαν καὶ τὸ καύχημα τῆς ἐλπίδος κατὰσχωμεν.</p>	<p>3,1 Darum, heilige Geschwister, [...] richtet euren Sinn auf den Gesandten und <u>Hohepriester</u> unseres Bekenntnisses, Jesus, 2 der für den, der ihn einsetzte,<sup>65</sup> <u>zuverlässig</u> ist wie auch Mose in seinem (ganzen<sup>66</sup>) Hause</p> <p>[...] 5 und Mose (ist)<sup>67</sup> zuverlässig in seinem ganzen Hause als Diener zum Zeugnis dessen, was ihm gesagt werden sollte, 6 <u>Christus</u> aber als Sohn, gesetzt über <u>sein Haus</u>. Sein <u>Haus</u> sind wir – falls wir die freie Äußerung und den Ruhm der Hoffnung bewahren.</p>
---	---

Übergehen wir das vertraute, zu 2,17 besprochene Motiv „(hohe) Priester“ und „zuverlässig“ (1f) und geben uns gleich zur interessantesten Folge-

<sup>65</sup> ποιεῖν kann auch als Schöpfungsverb übersetzt werden („machen“; GRÄSSER, E., Mose und Jesus [1984], in DERS.: Der Alte Bund im Neuen. Exegetische Studien zur Israelfrage im Neuen Testament, WUNT 35, Tübingen 1985, 290–311, hier: 300), aber der Kontext spricht mehr für die gleichfalls geläufige Bedeutung „einsetzen“.

<sup>66</sup> Ob ὄλω zum ursprünglichen Text gehört, ist nicht zu entscheiden: s. METZGER, B.M., A Textual Commentary on the Greek New Testament 2<sup>nd</sup> ed., Stuttgart 2000, 594.

<sup>67</sup> Griechisch fehlt das Hilfsverb. Wegen der Parallele zu 6a (auch dort kein Hilfsverb) und der LXX-Vorlage zur Mose-Aussage (ἔστιν in Num 12,7) ist es im Präsens zu ergänzen. Eine vergangenheitliche Lektüre, wie sie oft versucht wird, verbietet sich.



nung: Der Hebr wartet bis zu unserer Passage (6a) damit, das Christusprädikat zu verwenden; in Kap. 1 und 2 bietet er allein „Sohn“, „Erstgeborener“ oder „Jesus“ (wir hörten das), aber nirgends Christus. Auf diese Weise schlägt der Name Christus („Gesalbter“) nach 2,17; 3,1f bewusst den Bogen zum Gesalbten – dem priesterlichen, nur mehr am Rand priesterlich-königlichen Gesalbten Gottes – aus LXX 1Kgt 2,35. Das Signal aus 2,17 und 3,1, es gehe um Jesus als Hohepriester, bestärkt die Nuance des priesterlichen Gesalbten (und die Abrundung des Gedankens in 10,21 bestätigt sie). Unsere Stelle wird zur zentralen priesterlichen Christus- (Christos-) Aussage des Neuen Testaments.<sup>68</sup>

Trotzdem dürfen wir das Prädikat nicht eindimensional füllen. Zusätzliche intertextuelle Einflüsse erst schaffen das Ganze. So ist zwar das Christus-Prädikat neu. Aber 1,9b gab dem, dass Gott Jesus „salbte“ (ἐχρίσεν), einen herrscherlichen Akzent,<sup>69</sup> und die Natansverheißung nach 1Chr 17,12–14 / LXX 2Kgt [MT 2Sam] 7,14 grundierte das in 1,5bc. Letztere klingt in 3,2 mit an.<sup>70</sup> Deshalb integriert das Haus des Hohepriesters Jesus das Haus, mit dem Gott einen künftigen davidischen Herrscher betrauen wird. „Christus“, der Prädikat-Name des Hohepriesters Jesus, nimmt eine herrscherliche Auszeichnung mit in sich auf, und im Hebr entsteht, zeitlich weit vor dem Targum, ein Gegenstück zu Tg 1Chr 17,11–14.

Gegenüber dem Targum wechseln die Gewichte von der herrscherlichen Perspektive zu einem Vorrang priesterlicher Betrachtung. Jesu davidische Herkunft interessiert den Hebr entsprechend nicht.<sup>71</sup> Eher beschäftigt ihn

<sup>68</sup> Was die Forschung bislang unzureichend notiert; auch KARRER, M., *Der Gesalbte. Die Grundlagen des Christititels*, FRLANT 151, Göttingen 1991 (dort 147–172.337–351 umfangreiche Materialien zur priesterlichen Gesalbten-tradition und Gesalbtenhoffnung) ist entsprechend zu korrigieren.

<sup>69</sup> S. „Königsherrschaft“, βασιλεία, in 1,8c nach LXX Ps 44 [MT 45],7f

<sup>70</sup> LXX 1Chr 17,14 enthält die Motive des Hauses und den Stamm πιστ-, allerdings letzteren als Beschreibung von Gottes Handeln (πιστώσω αὐτὸν ἐν οἴκῳ μου, „ich werde ihn in meinem Haus [mit verlässlicher Macht] betrauen“), nicht als Attribut des Davididen. So verdient der Text bei all seiner Bedeutung für den Hebr nicht den Vorrang vor LXX 1Kgt [MT 1Sam] 2,35.

<sup>71</sup> Hätte der Autor Jesu Davidität thematisieren wollen, wäre ihm das mindestens von zwei Stellen, 7,14 und Kap. 11, aus leicht gefallen. Doch 7,14 spielt mit der Formulierung, „unser Herr“ sei aus Juda entsprossen, allein auf den Judasegen an, der David weit vorausgeht (κύριος, Herr, könnte eine Variante zu ἡγούμενος in der LXX-Übertragung von Gen 49,10 darstellen), und 11,32 begnügt sich mit einem knappen rückblickenden David-Hinweis. Das verbreitete Urteil, zumindest 7,14 indiziere eine Überzeugung von Jesu davidischer Herkunft (z.B. GRÄSSER, E., *An die Hebräer II. Hebr 7,1–10,18*, EKK XVII/2, Zürich u. Neukirchen-Vluyn 1993, 41f; VAN CANGH, J.-M., „Fils de David“ dans les évangiles synoptiques, in: L. DESROUSSEAUX, J. VERMEYLEN, Hg., *Figures de David à travers la Bible. XVIIe congrès de l'ACFEB* [Lille, 1er – 5 septembre 1997], LeDiv 177, Paris 1999, 345–427, hier: 384f), ist nicht zu halten.

ein anderes, durch die priesterliche Perspektive ausgelöstes Problem: Jesus entstammt keinem priesterlichen Haus, sondern dem Stamm Juda (7,14). Daher muss der Hebr sein Priestertum im Fortgang statt über die priesterlichen Häuser Israels (Aaron, die Zadokiden) über den größten anderen Priester der Schrift, Melchisedek, bestimmen und das Zentrum seines Priestertums von Erden in den Himmel verlagern.

Kommen wir von der Ersterwähnung des Hohepriesters, Hebr 2,17, her, ergibt sich noch ein zweiter wichtiger Akzent: Besonderes Gewicht fällt auf die Einführung des „Hauses“ Christi / Gottes in 3,1–6. Von ihm war in 2,17 nicht die Rede. So gehört es in das allmähliche Ausschreiten der Impulse aus LXX 1Kgt 2,35 unter dem Vorzeichen der Christologie. „Sein Haus sind wir“ in 6 integriert darauf, angeregt von 1Kgt 2,35, zwar priesterliche Motive, besondere ethische und Reinheitsansprüche. Doch opfern wie Christus – der sich nach dem Hebr zum Selbstopfer bringt und daher neben dem gesalbten Priester gesalbtes Opfer wird (9,28) – tun die Gemeindeglieder nicht. Ihre entscheidende priesterliche Handlung wird eine andere: die, über die Grenze des Irdischen hinaus frei zu Gott zu reden (weiter 3,6).

Solch freie Rede schenkte Gott einst Israel, als er es aus Ägypten führte (Lev 26,13 LXX). Deshalb knüpft Jesu Haus schlussendlich an das Haus des von Gott beschenken, befreiten Israel an, das Mose leitete. Was beim ersten Lesen vielleicht verwirrt, die Verbindung von Christusansage und Überbietung des Mose – des zuverlässigen Dieners im Haus Gottes (Num 12,7 LXX) – in unseren Versen, gehört für den Hebr notwendig zusammen.<sup>72</sup> V. 4 deutet außerdem (im Textauszug nicht wiedergegeben) an, das Haus greife in alle Schöpfung aus. D.h. Christi hohes, zuverlässiges Priestertum erbarnt sich von Israel aus über das Haus der ganzen Schöpfung, ohne diese Schöpfung anders als von Israel aus sehen zu wollen. Das schließt den Kreis zur Israelorientierung des Hebr, die wir besprochen.

---

<sup>72</sup> Zur Durchführung des Vergleichs nützt der Hebr die *Gezera schawa*; Num 12,7 LXX enthält wie 1Kgt [MT 1Sam] 2,35 die Stichworte „Haus“ (οἶκος) und „zuverlässig“ (πιστός). Der Hebr liest darauf, dass Mose im Haus Gottes wirkte und höchste Würde erhielt (ἐν οἴκῳ Num 12,7), der zuverlässige Priester dagegen durch Gott ein Haus errichtet erhält (οἰκοδομήσω LXX 1Kgt 2,35), und schließt, Mose sei Sachwalter Gottes innerhalb des Hauses, Christus aber als Sohn über (!) das Haus gesetzt, das Gott errichtet (5f). Folglich ist die Herrlichkeit (δόξα) Christi soviel größer als die Moses, wie die eines Baumeisters als die des Baus. Ohne Mose zu mindern, tritt dessen Glanz vor dem Christi, des Sohnes „über“ dem Haus, zurück. Weiteres z.B. D'ANGELO, a.a.O. (Anm. 50), 95–149.

## 2.6 Fazit

Alles in allem stellt sich unser zweites Beispiel weit komplizierter als das erste dar: Wegen seiner Worttheologie kann der Hebr nicht davon lassen, die Mitte seiner Christologie an der Schrift Israels zu verankern. Er muss an der Weichenstellung für seine Auffassung Christi als Hohepriester mit der Schrift argumentieren, und er vollzieht das in höchster Subtilität. An LXX 1Kgt 2,35 gewinnt er die Koordinaten für das verlässliche Hohepriestertum Christi und eine zentrale Implikation für das Gesalbten- (Christus-) Prädikat.

Schriftrezeption ist für ihn, wie sich dabei zeigt, mehr als Zitat. Sie ist exegetische Kunst, und Hebr 3,1–6 treibt diese Kunst durch gleich mehrfache Intertextualität auf die Spitze. Zugleich können wir die Kunst nur unter Beachtung der Textgeschichte verstehen. Denn allein die Texttradition von LXX 1Kgt 2, bes. 2,35 (nicht der MT und nicht die antiochenische Rezension) erschließt die Leitlinie von Hebr 2,17 zu 3,6, und die LXX stellt dem Hebr ebenso die Kombinationstexte zur Verfügung.<sup>73</sup>

Gleichwohl bleibt ein Unbehagen. Der Hebr begibt sich in solche Finesse, dass wir sie nur mit Mühe nachvollziehen können. Dem Ausleger stellt sich unwillkürlich die Frage: Zeigt uns die große Schwierigkeit in der Auslegung des Hebr nicht gleichzeitig das Dilemma einer aus Schrift formulierten Christologie? Gelänge die Formulierung einfach, besäßen wir eine Kontinuität zwischen Israel und Christentum. Das Christentum erwiese sich als eine Art Vollendung der Schrift Israels – das Anliegen, das der Hebr verfolgte. Doch es gelingt nicht einfach. Der Hebr vermag – obwohl er es versucht – nicht zu überdecken, dass sich Wege Israels im 1. Jh. teilen und die Schrift einen doppelten Ausgang nimmt, den ins Judentum und den ins frühe Christentum.

## 3. Schluss

Die gewählten Beispiele schreiten nur einen Bruchteil der Schriftrezeption im Hebr aus und wurden nicht zuletzt wegen ihrer besonderen Schwierigkeiten ausgewählt. Insofern mögen und werden Pointen umstritten bleiben. Gleichwohl werfen die Beispiele bedeutende Schlaglichter auf den Hebr.

---

<sup>73</sup> Allein die LXX ermöglicht vor allem die *Gezera schawa* in 3,2–6a. Sie erst transponierte nämlich die Betrauung des Mose mit dem Haus Gottes dazu, Mose sei „treu / zuverlässig (πιστός) im Haus“, was der Hebr voraussetzt. Sein Text von LXX Num entspricht dabei interessanterweise einschließlich der Voranstellung von πιστός weitgehend dem von Philo LA III,103.204.228; wir stoßen wahrscheinlich auf einen heute verlorenen LXX-Nebenstrang.

Eine frühe christliche Theologie tritt vor unsere Augen, die fast Unmögliches zu leisten unternimmt. Treu will der Autor zu Israel sein und entfaltet deshalb alle Theologie aus Israels Schriften. Einzigartig, ein für alle Mal bestimmt zugleich Christus für ihn, was vom Gott Israels aus theologisch zu sagen ist, und seine „hebräische“ Theologie spitzt sich aus Israels Schriften in der Christologie zu. Es resultiert eine faszinierend aus Israel gedachte Christologie.

Im selben Atemzug radikalisiert der Hebr seine Positionen. In seiner Treue zu Israel ignoriert er jede freiere Weite, die Israels Schrift für andere Völker und ihre Traditionen eröffnen könnte. Daher müssen die Menschen aus den Völkern, die ihm folgen, ihre Herkunft hinter sich lassen. Sie müssen wie über eine unsichtbare Schwelle in eine andere Welt treten, in der Israels Schriften und Christus sie von ihrer bisherigen Welt weg zu Gott geleiten.

Zugleich zwingt er in seinem Blick auf Christus Worte der Schrift, die ursprünglich nicht von Christus sprachen, dazu, von Christus zu reden. Das Mosewort aus Dtn 32 wird für ihn zu einem Gotteswort an Christus, die Verheißung von LXX 1Kgt [MT 1Sam] 2 zu einer Ansage Christi. Den Weg dazu können wir je nachvollziehen. Wir können uns an der Feinheit der Darlegung sogar erfreuen. Trotzdem löst die zugespitzte Adaption der Texte unweigerlich Nachfragen aus.

Fassen wir das in Schlussthesen zusammen.

1. Der Hebr bestimmt an Gottes Wort in Israels Schriften, wie von Christus und über die Welt zu reden sei. Das macht ihn zum markanten Vertreter frühchristlichen Schriftdenkens und gibt ihm hohen Rang für Erwägungen einer gesamtbiblischen Theologie.

2. Er benützt die Schriften Israels in griechischer – nirgends in hebräischer – Fassung. Deshalb zwingt er christliche Theologie, die hebräische Schrift mit den Augen des griechischen Judentums wahrzunehmen, und verlangt eine Geltung von dessen griechischer Schriftfassung neben der „hebräischen Bibel“, also einen Einbezug der Septuaginta in die Erörterung des biblischen Kanons.<sup>74</sup>

3. Näherhin entnimmt er den griechischen Schriften Israels aufgrund seines worttheologischen Ansatzes Schlüssel motive seiner Christologie. Wir griffen zwei paradigmatisch auf: Christus sei nach der Schrift aller Welt überlegen, und er sei verlässlicher Hohepriester in Gottes himmlischem Heiligtum. Heute drängt sich die Frage auf, ob die Schriften Israels nicht selbständiger zu lesen seien.

---

<sup>74</sup> Ein Impuls, der dadurch unterstrichen wird, dass auch das Gros der neutestamentlichen Schriften jenseits des Hebr auf die LXX zurückgreift.

4. Außerdem errichtet er mit einer theologischen Entwicklung Israels, die sich in der Septuaginta spiegelt, eine Schwelle gegen die Religionen der Völker und vertieft sie durch die Christologie. Dadurch wird er im heutigen religionstheologischen Gespräch ein beschwerlicher Partner.

5. Überschaun wir all das, fasziniert die Bemühung des Hebr um die Schrift und seine Einbettung in eine innerbiblische Text- und Theologiegeschichte. Dennoch können wir seine Argumentationen nicht ohne weiteres übernehmen und fortschreiben. Wir müssen seine Weichenstellungen zur Schrift, zur Christologie und Religionstheologie vielmehr in der Begegnung mit Israel und unserer Zeit neu bedenken.