



Christoph Hentschel

Lebendiges Gotteswort

Die Rezeption des Hebräerbriefs im Ersten Clemensbrief und
im Hirten des Hermas

*Inauguraldissertation zur Erlangung des Doktorgrades
der Katholisch-Theologischen Fakultät
der Ludwig-Maximilians-Universität München*

Erstgutachter: Prof. Dr. Knut Backhaus
Zweitgutachter Prof. Dr. Roland Kany
Rigorosum: Freitag, 10. Oktober 2008

Meiner Mutter Rosemarie und meinem verstorbenen Vater Gerhard

Vorwort

Der Münchener Humorist Karl Valentin hat den Satz geprägt: „Jedes Ende ist ein Anfang, nur von der anderen Seite betrachtet.“ So weiß ich heute, nach Abschluss meines Promotionsverfahrens, dass viele zum Entstehen dieser Dissertation einen wertvollen Beitrag geleistet haben: An erster Stelle möchte ich Professor Dr. Knut Backhaus nennen, der den Werdegang dieser Promotionsschrift begleitet und das Erstgutachten erstellt hat. Dafür möchte ich Dank sagen. Ebenso möchte ich mich bei Professor Dr. Roland Kany für die Erstellung des Zweitgutachtens erkenntlich zeigen. Ein freundschaftliches Vergelt's Gott gilt Herrn Albert Mederer und Herrn Kaplan Josef Steindlmüller, die viele Stunden Korrektur gelesen haben. Nicht vergessen möchte ich die Gläubigen des Pfarrverbandes Velden und der Pfarrei Zum Heiligsten Erlöser in Traunreut, da sie in den Phasen der Fertigstellung der Dissertation und der Vorbereitung auf das Rigorosum zeitweilig auf mich verzichten mussten. Aufgrund dieser Hilfestellungen konnte diese Arbeit im Sommersemester 2008 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität in München als Dissertation angenommen werden.

Der Anfang, den der Abschluss des Promotionsverfahrens eröffnet, führt mich in die Pastoral, in der ich nun als Kaplan wirken darf. Ob sich zu späterer Zeit etwas an diese Dissertation anschließt, weiß Gott allein.

Traunreut, am 16. Juli 2010,
dem Gedenktag der Seligen Irmengard von Frauenchiemsee,
der Patronin des Chiemgaus

Christoph Hentschel

Inhaltsverzeichnis

VORWORT.....	4
INHALTSVERZEICHNIS	5
GRUNDLEGUNG: DER HISTORISCHE ORT UND GRUNDZÜGE DER LITERARISCHEN GESTALT DES HEBR	12
<i>A) Die Verfasserfrage: Profilierte Anonymität</i>	<i>12</i>
<i>B) Die Adressatenfrage: Römische Gemeindegruppe</i>	<i>15</i>
<i>C) Die Frage nach der Integrität des Hebr</i>	<i>18</i>
<i>D) Die Gattungsfrage</i>	<i>20</i>
<i>E) Resümee</i>	<i>21</i>
ERSTER TEIL: DER HEBR UND DER 1 CLEM – LITERARISCHE ABHÄNGIGKEIT ODER GEMEINSAME TRADITION?	23
1. KAPITEL: VORÜBERLEGUNGEN	24
<i>A) Der geschichtliche Ort, die Intention und die literarische Gestalt des 1 Clem.....</i>	<i>24</i>
I. Die Verfasserfrage.....	24
II. Das Motiv des 1 Clem: Die korinthische <i>στάσις</i>	28
III. Die Gattungsfrage	31
IV. Die Struktur des 1 Clem.....	34
V. Resümee	35
<i>B) ‚Literary dependence‘ und ‚dependence of thought‘ – eine Begriffsklärung</i>	<i>35</i>
2. KAPITEL: „ABGLANZ SEINER HERRLICHKEIT“ – ZUR FRAGE EINER LITERARISCHEN ABHÄNGIGKEIT ZWISCHEN HEBR 1,3-5.7-8.13 UND 1 CLEM 36,2B-5	38
<i>A) Textvergleich</i>	<i>39</i>
<i>B) Analyse von Hebr 1,1-13</i>	<i>40</i>
I. Das Exordium Hebr 1,1-4: Gottes endzeitliches Sprechen „in einem, der Sohn ist“ (Hebr 1,2).....	41
1. Struktur	41
2. Interpretation	43
a) VV. 1-2a: Der <i>θεός λαλήσας</i> in Seinem vielfältigen und einmaligen Sprechen.....	43
b) V. 2b: Die Erhöhung und Schöpfungsmittlerschaft des Sohnes.....	44
c) V. 3a: Das Wesen des Sohnes.....	45
d) V. 3b: Der Sohn als Schöpfungserhalter	47
e) V. 3c: Der Sohn als Sündenreiniger	48
f) V. 3d: Der Sohn als Erhöhter zur Rechten Gottes	48
g) V. 4: Die Erhabenheit des Sohnes über die Engel.....	50
3. Resümee	53
II. Der Beginn der Narratio: Das himmlische Thronbesteigungsfest Hebr 1,5-14	55
1. Kontext	55
2. Struktur	58
3. Interpretation	59
a) VV. 5-6: Der ewige Sohn Gottes	59
α) V. 5a: Die unüberbietbare Stellung des Sohnes	59

β) V. 5b: Gott und der Sohn	60
γ) V. 6: Kontrast – Die Proskynese durch die Engel.....	61
b) VV. 7-12: Der Sohn Gottes als Herrscher und Schöpfer.....	63
α) V. 7: Kontrast – Das Wesen der Engel	63
β) VV. 8-9: Der Herrschende	63
γ) VV. 10-12: Der Schöpfer	64
c) V. 13: Der Sohn zur Rechten Gottes.....	65
d) V. 14: Rhetorische Frage: Der Dienst der Engel für die Rettung der Heilserben (Scharnier)	66
4. Resümee	67
C) Analyse von 1 Clem 36,2-5.....	68
I. Kontext.....	68
II. Struktur	69
III. Interpretation	70
1. V. 1: Jesus Christus als Heilsweg	70
2. VV. 2-5: Der Mittler.....	72
a) V. 2a: Der Dienst des Mittlers: Anteilgabe am göttlichen Leben.....	72
b) V. 2b: Das Wesen des Mittlers: „Abglanz Seiner Hoheit“	75
c) V. 3: Kontrast: Die Geschöpflichkeit der Engel.....	76
d) V. 4: Der ewige Sohn Gottes als Herrscher über die Völker.....	76
e) V. 5: Der Sohn zur Rechten Gottes.....	77
3. V. 6: Das Urteil über die Widersacher Gottes	78
IV. Resümee	79
D) Zur Frage nach literarischer Abhängigkeit zwischen Hebr 1,1-13 und 1 Clem 36,2-5.....	80
I. Die Frage nach geprägtem hymnischem Material in Hebr 1	80
II. Die Testimonienreihen in Hebr 1,5-14 und 1 Clem 36,3-5.....	85
1. Die Einleitungsformeln	85
a) Die Einleitungsformeln in Hebr 1,5-14.....	85
b) Die Einleitungsformeln in 1 Clem 36,3-5.....	87
2. Die Testimonien	89
a) Die Testimonien-Hypothese – ein kurzer forschungsgeschichtlicher Überblick	90
b) Conclusio I: Unwahrscheinlichkeit der Testimonien-Hypothese	94
c) Die Bedeutung Ps 2 und Ps 110 im Rahmen des Hebr.....	95
d) Schriftauslegung als theologisches Programm des Hebr.....	96
e) Conclusio II:	98
f) Überlegungen zur LXX-Vorlage des Hebr-Verfassers	99
α) Der traditionsgeschichtliche Zusammenhang Ps 2 – 2 Sam 7 (– Ps 89) – unter besonderer Berücksichtigung von 4QFlor 1,1-18.....	99
β) Die Frage nach der Textgrundlage in Hebr 1,6b.....	101
γ) Ps 104,4 (103,4 ^{LXX}) als Zitat in Hebr 1,7.....	104
δ) Ps 45,7-8 (44,7-8 ^{LXX}) als Zitat in Hebr 1,8-9.....	105
ε) Ps 102,26-28 (101,26-28 ^{LXX}) als Zitat in Hebr 1,10-12	107
III. Eine christologische Akzentverschiebung	111
E) Conclusio	111
3. KAPITEL: JESUS CHRISTUS, DER HOHEPRIESTER – DIE CHRISTOLOGIE IM HEBR UND IM 1 CLEM.....	113
A) Jesus Christus, Gottessohn und Hohepriester – Die Hohepriester-Christologie im Hebr.....	113

I. Grundzüge der Hohepriester-Christologie des Hebr	114
1. Der sich erbarmende und treue Hohepriester Jesus unter der <i>conditio humana</i>	114
2. Jesus, der von Gott eingesetzte sym-pathische Hohepriester	115
3. Jesus Christus, Hohepriester nach der Ordnung Melchisedeks	117
4. Jesus, Hohepriester und Opfergabe	118
a) Das Durchschreiten des himmlischen Heiligtums	119
b) Die Selbsthingabe als Selbstgabe Jesu	120
c) Das Ein-für-alle-Mal des Selbstopfers Jesu	120
d) Das Selbstopfer Jesu als Sühnehandlung	121
II. Die Frage nach der Herkunft der Hohepriester-Vorstellungen im Hebr	122
1. Hebr 2,17 – 3,1 im Kontext des Hebr	122
2. Eine übernommene hymnische Tradition in Hebr 5,7-10?	124
a) Argumente für übernommenes Gut	124
b) Kritische Diskussion	128
c) Plädoyer für die Ursprünglichkeit von Hebr 5,7-10	130
3. Die Frage nach einer übernommenen hymnischen Tradition in Hebr 7,1-3.26	131
a) Die Frage nach einer hymnischen Vorlage in Hebr 7,1-3	131
b) Kritische Diskussion	134
c) Plädoyer für die Ursprünglichkeit von 7,1-3.26	135
4. Die Frage nach dem Einfluss des apokalyptisch geprägten Judentums auf den Hebr	136
5. Melchisedek-Vorstellungen bei Philo	138
a) All III 79-82 und Congr 99	138
b) Die Relevanz der philonischen Melchisedek-Vorstellungen für den Hebr	140
6. Die Versöhnungstag-Typologie	141
a) Das Problem: Variierende Terminologie über das himmlische Heiligtum	141
b) Lösungsversuche	142
c) Kritische Diskussion	144
d) Die kosmologischen Tempelvorstellungen bei Philo	145
a) SpecLeg I 66-97	145
b) VitMos II 74-158	146
e) Zusammenfassung und Relevanz für die kultische Soteriologie des Hebr	149
7. Conclusio	152
III. Resümee	153
B) Christologische Ansätze im 1 Clem	154
I. Christologische Prädikationen im 1 Clem	155
II. Die dem 1 Clem zugrunde liegenden christologischen Dimensionen	157
1. Jesus Christus, der Präexistente, der Inkarnierte, der Erhöhte und Wiederkehrende	157
2. Christus, der leidende Gottesknecht	159
a) 1 Clem 16: Der demütige Gottesknecht	159
b) Das <i>αἷμα τοῦ Χριστοῦ</i>	161
a) 1 Clem 7,4: „Blicken wir hin auf das Blut Christi ...“	161
b) 1 Clem 12,7: Die allegorische Deutung des roten Zeichens der Rahab	161
c) 1 Clem 21,6: Das <i>αἷμα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ ὑπὲρ ἡμῶν</i>	162
d) 1 Clem 49,6: Die Lebenshingabe Jesu für uns nach dem Willen des Vaters	163
c) Conclusio: Die soteriologische Relevanz des Blutes Christi	163

3. <i>Jesus, der Hohepriester und Beschützer</i>	164
III. Resümee	166
C) <i>Der Hohepriester-Titel im Hebr und im 1 Clem – Literarische Abhängigkeit oder gemeinsame liturgische Tradition?</i>	167
I. Ergebnisse aus der jüngeren Forschungsgeschichte	167
1. <i>Ernst KÄSEMANNs Plädoyer für eine gemeinsame liturgische Tradition – Argumentation, kritische Diskussion und Fazit</i>	167
2. <i>Gerd THEISSENS Plädoyer für eine gemeinsame liturgische Tradition – Argumentation, kritische Diskussion und Fazit</i>	169
II. Das Hohepriestertum Christi und die christologischen Stadien	171
1. <i>Jesu Sterben und das Hohepriestertum Christi</i>	171
2. <i>Der Hohepriester als himmlisch Erhöhter</i>	174
III. Der Hohepriester, die $\theta\upsilon\sigma\iota\alpha \ \xi\phi\acute{\alpha}\nu\alpha\zeta$ und die $\pi\rho\omicron\sigma\phi\omicron\rho\alpha\acute{\iota}$	175
1. <i>Soteriologie und das Blut Christi</i>	175
2. <i>Das eine Opfer und die vielen Opfer</i>	176
IV. Weitere Verbindungen zwischen 1 Clem 36 und dem Hebr	179
V. Resümee	181
4. KAPITEL: „EINE WOLKE VON ZEUGEN“ – DIE PARADIGMENREIHE(N) IM HEBR UND IM 1 CLEM.	183
A) <i>Die Paradigmenreihe in Hebr 11 im Kontext der frühjüdischen, frühchristlichen und paganen Literatur: Tradition und Redaktion oder literarische Unabhängigkeit?</i>	183
I. Parallelen in der frühjüdischen, frühchristlichen und paganen Literatur	183
II. Die Traditions-Redaktions-Hypothese	185
IV. Kritische Diskussion	187
B) <i>Die Paradigmenreihe in 1 Clem 9,1 – 12,8: Komposition und die Frage nach möglichen Quellen</i>	193
I. Die Komposition von 1 Clem 9,1 – 12,8	194
II. Die Komposition von 1 Clem 4 – 8	196
III. Die Frage nach den Quellen	198
1. <i>1 Clem 9,3: Henoch</i>	198
2. <i>1 Clem 9,4: Noah</i>	200
3. <i>1 Clem 10,1-7: Abraham</i>	203
a) <i>1 Clem 10,1: Abraham, der gläubige und gehorsame Freund</i>	203
b) <i>1 Clem 10,2-6: Der Weggang Abrahams und die Verheißung der Nachkommenschaft</i>	204
c) <i>1 Clem 10,7: Glaube, Gastfreundschaft und Geburt – Demut und Darbringung</i>	205
4. <i>1 Clem 11,1-2: Lot und seine Frau</i>	208
5. <i>1 Clem 12: Rahab</i>	209
C) <i>Conclusio</i>	213
5. KAPITEL: WEITERE HINWEISE AUF EINE LITERARISCHE ABHÄNGIGKEIT ZWISCHEN DEM HEBR UND DEM 1 CLEM	214
FAZIT	222
EXKURS: DIE ABFASSUNGSZEIT DES 1 CLEM ALS TERMINUS AD QUEM FÜR DIE DATIERUNG DES HEBR – VERSUCH EINER DATIERUNG BEIDER SCHRIFTEN	223
A) <i>Die traditionelle Begründung der Datierung des 1 Clem und ihre Kritik</i>	223
I. Die traditionelle Begründung der Datierung des 1 Clem	223
II. Die Anfragen K. ERLEMANNs an die traditionelle Datierung des 1 Clem	224

III. Kritische Diskussion.....	228
B) <i>Textinterne Hinweise für die Datierung des Hebr</i>	230
I. Der Tempelkult und das levitische Priestertum.....	230
II. Das Zeitgeschehen.....	231
III. Generationenwechsel im frühen Christentum	232
C) <i>Fazit</i>	233
ZWEITER TEIL: „EINE ANDERE BUSSE GIBT ES NICHT“ – DIE FRAGE NACH DEN BUSSTHEOLOGISCHEN ANSÄTZEN IM HEBR UND BEI HERM.....	235
1. KAPITEL: GRUNDLEGUNG – DIE LITERARISCHE GESTALT, DIE THEOLOGISCHE LEISTUNG UND DER HISTORISCHE ORT DES HERM.....	236
A) <i>Die Komposition von Herm</i>	236
B) <i>Die Fragen nach Integrität des Textes und Verfasserzahl</i>	238
C) <i>Die Frage nach dem Verfasserprofil</i>	240
I. Die Quellen.....	241
1. <i>Die pagane Literatur</i>	241
2. <i>Frühjüdische Traditionen</i>	243
3. <i>Christliche Quellen</i>	243
II. Die Sprache	247
III. Das theologische Profil.....	248
D) <i>Biografische Informationen zu Hermas</i>	251
I. <i>Interne autobiografische Notizen</i>	251
II. <i>Ort, Zeit und Adressaten</i>	254
III. <i>Externe Bezeugungen</i>	256
E) <i>Die Gattungsfrage</i>	257
F) <i>Resümee</i>	260
2. KAPITEL: DAS BUßVERSTÄNDNIS IM HEBR UND IN HERM.....	262
A) <i>Die Frage nach der Möglichkeit postbaptismaler μετάνοια im Hebr</i>	262
I. <i>Ein Überblick über bußtheologisch relevante Stellen des Hebr: 6,4-12; 10,26-31; 12,12-17</i>	262
II. <i>Zwei weitere bußtheologisch aufschlussreiche Stellen des Hebr im Überblick: 2,1-4 und 3,7 – 4,11</i>	264
1. <i>Hebr 2,1-4 im Überblick: Das Wort vom erhabenen Heil</i>	264
a) <i>Kontext und Struktur</i>	264
b) <i>Interpretation</i>	264
2. <i>Hebr 3,7 – 4,11: Die Gefahr des Glaubensabfalls</i>	266
a) <i>Kontext und Struktur</i>	266
b) <i>Interpretation</i>	267
a) <i>Hebr 3,7-11: Das Zitat aus Ps 95,7b-11 (94,7b-11^{LXX})</i>	267
β) <i>Hebr 3,12-19: Die Warnung vor dem Glaubensabfall</i>	268
γ) <i>Hebr 4,1-11: Die Verheißung der eschatologischen κατάπανσις</i>	270
III. <i>Das Verständnis von Sünde im Hebr</i>	271
IV. <i>Das Verständnis von μετάνοια im Hebr</i>	273
1. <i>Μετάνοια im biblischen und außerbiblischen Griechisch</i>	273
2. <i>Μετάνοια im Hebr</i>	273
B) <i>Die Frage nach der Möglichkeit postbaptismaler μετάνοια bei Herm</i>	275

I. Vis II 2,2-5: Der Ablauf der Bußfrist für die Heiligen	275
1. <i>Kontext</i>	275
2. <i>Struktur</i>	277
3. <i>Interpretation</i>	278
a) <i>Vis II 2,2-3: Die Sünden der Familie des Hermas</i>	278
b) <i>Vis II 2,4-5: Die Zusage einer postbaptismalen Sündenvergebung</i>	279
II. Mand IV 3: Die Möglichkeit der Vergebung der früheren Sünden	282
1. <i>Kontext</i>	282
2. <i>Struktur</i>	284
3. <i>Diachrones Profil</i>	284
4. <i>Interpretation</i>	287
a) <i>Mand IV 3,1-2: Die einmalige Sündenvergebung in der Taufe</i>	287
b) <i>Mand IV 3,3-5: Die Offenbarung der einmaligen postbaptismalen Bußmöglichkeit</i>	290
c) <i>Mand IV 3,6-7: Die Nutzlosigkeit der Buße bei häufigem Sündigen</i>	291
III. Die Turmbau-Allegorien Vis III und Sim IX im Überblick	292
1. <i>Greisin, Turm und Jünglinge: Vis III im Überblick</i>	292
2. <i>Sim IX im Überblick</i>	295
3. <i>Vis III und Sim IX im Vergleich</i>	300
IV. Das Verständnis von μετάνοια in Herm	301
1. <i>Allgemeine Überlegungen</i>	301
2. <i>Μετάνοια im Visionenbuch</i>	306
3. <i>Μετάνοια im Hirtenbuch</i>	308
V. Resümee: Μετάνοια bzw. paenitentia bei Herm	318
C) Die Frage nach den gedanklichen Beziehungen zwischen dem Hebr und Herm	320
I. Die Frage nach der Charakteristik der Bußpredigt des Hermas	321
1. <i>Μετάνοια im 1 Clem</i>	322
a) <i>Das Verständnis von μετάνοια im 1 Clem</i>	322
b) <i>Das Verständnis von Sünde im 1 Clem</i>	325
3. <i>Μετάνοια in weiteren Schriften der Apostolischen Väter</i>	328
4. <i>Der bußtheologische Standpunkt von Herm</i>	329
a) <i>Die Frage nach der Abhängigkeit der Möglichkeit postbaptismaler μετάνοια von der Schwere des Vergehens</i>	329
b) <i>Die Frage nach der bußtheologischen Einordnung von Herm</i>	333
II. Die Unmöglichkeit einer Erneuerung zur μετάνοια in Hebr 6,6 und die Lehre der διδάσκαλοι in Herm Mand IV 3	336
D) Resümee	340
<i>Fazit</i>	341
ERTRAG	342
LITERATURVERZEICHNIS	347
I. Quellen	347
(1) Die Bibel: Textausgaben, Editionen, Übersetzungen	347
(2) Literatur der klassischen Antike und des Hellenismus	348
(3) Jüdische Literatur	351
(4) Frühchristliche Literatur	353

II. Hilfsmittel	357
III. Kommentare	358
(1) Kommentare zum Hebräerbrief	358
(2) Kommentare zu weiteren biblischen Büchern	360
(3) Kommentare zum 1. Clemensbrief	360
(4) Kommentare zum Hirten des Hermas	361
IV. Sekundärliteratur	361
STELLENREGISTER	381
AUTORENREGISTER	386
STICHWORTVERZEICHNIS	390

Grundlegung: Der historische Ort und Grundzüge der literarischen Gestalt des Hebr

„So besitzen wir wirklich [...] Schriften von Klemens in dem allgemein anerkannten Briefe, den er von der römischen Kirche aus an die Kirche in Korinth geschrieben hat. In diesem Briefe führt Klemens zahlreiche Gedanken und selbst wörtliche Zitate aus dem Hebräerbriefe an“, so schreibt Eusebius von Cäsarea in seiner Kirchengeschichte (vgl. III 38,1). Zu den Gedanken des Hebr, die sich im 1 Clem niederschlagen, zählt die christologische Verwendung des Hohepriestertitels; zu den Zitaten die beinahe wörtlichen Übereinstimmungen zwischen Hebr 1,3-5.7-8.13 und 1 Clem 36,2-5. Es ist daher die Frage berechtigt, ob der Verfasser des 1 Clem den Hebr gekannt und als Vorlage benutzt hat oder ob beide Schriften dieselbe (liturgische) Tradition verarbeiten. Ähnliches trifft auch auf die Beziehung zwischen dem Hebr und Herm zu: Während Hebr 6,4-6; 10,26-31; 12,17 eine zweite *μετάνοια* ausschließen, ist der gesamte Herm von der Proklamation einer einmalig begrenzten *μετάνοια* nach der Taufe durchzogen. Beide Schriften kommen darin, überein, dass die *μετάνοια* als etwas Begrenztes erscheint. Daher stellt sich die Frage, ob Hermas den Hebr rezipiert, dabei aber die Unmöglichkeit einer postbaptismalen *μετάνοια*, die im Hebr greifbar wird, auf eine einzige Möglichkeit postbaptismaler *μετάνοια* ausdehnt. Diesen Fragen will die vorliegende Studie nachgehen, in einem ersten grundlegenden Schritt wird aber zunächst der Hebr verortet.

A) Die Verfasserfrage: Profilierte Anonymität

Seit frühesten Tagen wurde versucht, dem Hebr einen bestimmten Verfasser zuzuschreiben.¹ Nach den Erkenntnissen heutiger Forschung kann jedoch kein konkreter Name für den Autor des Hebr angeführt werden, weil es zum theologischen Programm des Schreibens gehört, dass

¹ Vgl. z. B. Clem. Alex. bei Eus., h. e. VI 14,2-4; Eus., h. e. III 3,5; 38,2-3; VI 20,3; Iren., haer. II 30,9 (Hv 368,4); III 6,5 (Hv 25,7-10); Orig. bei Eus., h. e. VI 25,11-14; Tert., pudic. 20,2; Thdt., in hebr. 541-542 (673 C – 676 A). Überblicke dazu bieten u. a. BRAUN, Hebräer, 3-5; GRÄSSER, Hebräer I, 19-22; HEGERMANN, Hebräer, 8-10; WEISS, Hebräer, 62-65.

der Urheber hinter sein Werk tritt, um Gott zur Sprache kommen zu lassen (vgl. 1,1-2a). Dennoch können hinsichtlich der Verfasserschaft einige Punkte festgehalten werden: Eine paulinische Verfasserschaft bzw. eine Verfasserschaft durch die Paulus-Schule² kann auf jeden Fall ausgeschlossen werden³, was nicht heißt, dass sich das Corpus Paulinum und der Hebr fremd gegenüberstehen; der Auctor ad Hebraeos reiht sich geradezu in die frühchristliche Tradition ein (vgl. 2,3-4; 3,14; 12,1-2; 13,7).⁴ Der Hebr führt zwar die paulinische Tradition nicht weiter, aber beide – die Paulus-Schule und der Hebr – verarbeiten die gleiche ihnen bekannte Tradition. Das lässt durchaus den Schluss zu, dass sich der Hebr und die Paulus-Schule in theologischer und soziokultureller Nachbarschaft befunden haben.⁵ Es erhebt sich aber die Frage, ob mit dem Postskript in 13,22-25 mit Hilfe des Hinweises auf den Paulus-Schüler Timotheus nicht doch paulinische Verfasserschaft beansprucht werden soll. Geht man von der Integrität des Hebr⁶ aus, muss konstatiert werden, dass es dem Interesse des Autors völlig fern liegt, durch das Postskript Hebr 13,22-25 paulinische Autorität zu beanspruchen, denn wenn er dies gewollt hätte, hätte er es nicht erst am Ende seines Schreibens getan. Der Verweis auf Timotheus allein würde auch nicht genügen, um dem Hebr den Stempel paulinischer Autorität aufzudrücken. Die Nennung des Timotheus, der aller Wahrscheinlichkeit nach mit dem Paulus-Schüler gleichen Namens identisch ist, kann vielmehr die bereits genannte These der Nachbarschaft zwischen dem Hebr und der Paulus-Schule stützen. Der Auctor ad Hebraeos kennt offenbar Timotheus als Mitarbeiter des Paulus. Das spricht genau für jene Brücken theologischer und soziokultureller Art, die zwischen der Paulus-Schule und dem Hebr bestehen.⁷

² Unter dem Begriff ‚Paulus-Schule‘ wird hier die Weitergabe und Weiterentwicklung der Theologie des Paulus durch seine Mitarbeiter verstanden. Anders als bei den Philosophenschulen und den späteren Talmudschulen darf für die Paulus-Schule aber kein lehrhafter Schulbetrieb angenommen werden, vielmehr „ist damit zu rechnen, dass der Apostel seinen Mitarbeitern grundlegendes Wissen vermittelt hat, um sie für eine eigenständige Arbeit zu befähigen“ (HAHN, Theologie I, 332; vgl. auch BACKHAUS, Paulus-Schule, 183 Anm. 4; CONZELMANN, Schule, 88-95; DASSMANN, Paulus, 1506; VOLLENWEIDER, Paulus, 1054).

³ Zu dieser Annahme sieht man sich angesichts verschiedener theologischer Färbungen gezwungen: Die christologische Bedeutung des himmlischen Hohepriesters Melchisedek (vgl. Hebr 7,1-17) und die Titulierung Jesu Christi als ἀρχιερέως sind in den paulinischen Briefen nicht bezeugt. Während der νόμος etwa in Röm 3,19-28 im Kontrast zur νόμος-freien Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes steht (vgl. 3,21), gilt er dem Hebr als der besseren Hoffnung zugeordnet. Ferner fehlen im Hebr breite Entfaltungen über die Auferstehung Jesu, was nicht bedeutet, dass sie dem Verfasser unbekannt war, vielmehr legt er sie seinem Konzept der Versöhnungstags-Typologie zugrunde. Vgl. dazu auch BRAUN, Hebräer, 3; SPICQ, Hébreux I, 145-168; WEISS, Hebräer, 61-62.

⁴ Vgl. BACKHAUS, Paulus-Schule, 183; ERLEMANN, Alt, 347-349.366-367.

⁵ Vgl. BACKHAUS, Paulus-Schule, 186-192. GRAZZI, Papa, 9 hält hingegen den Hebr unter Rückgriff auf Eus., h. e. III 38,1-3 immer noch für ein von Paulus verfasstes Schreiben.

⁶ Zur ausführlicheren Diskussion darüber s. 18-20.

⁷ Vgl. BACKHAUS, Paulus-Schule, 194-196.

Was kann aber über den Verfasser des Hebr näherhin gesagt werden? Hebr 2,3 nennt zwei bzw. drei⁸ Verkündigungsgenerationen: den predigenden Herrn, die Ohrenzeugen und die Generation, der die Ohrenzeugen das Evangelium verkündigen. Der Autor des Hebr gehört der letztgenannten Generation an. Sprache, Inhalt und Stil des Hebr lassen auf einen sprachlich wie theologisch gebildeten Mann schließen, wobei seine theologische Prägung wohl einerseits durch seine Schriftkundigkeit, andererseits durch seine Prägung durch den Mittelplatonismus ihre Farbe erhält.⁹ Bereichert werden diese beiden Dimensionen durch das ästhetische Stilbewusstsein des Verfassers. E. GRÄSSER hat u. a. darauf hingewiesen, dass der Auctor ad Hebraeos die Verbindlichkeit seines Schreibens nicht von apostolischer Autorität herleitet, sondern von der Sache des Schreibens selbst.¹⁰ Das ist nur bedingt richtig: Die These intendierter Anonymität darf nicht dem Extrem verfallen, jede menschliche Autorität aus ihm herauszuhalten, denn der Verfasser weiß sehr wohl, dass zur Verbreitung des Wortes Gottes menschliche Vermittlung nötig ist (vgl. 2,3).¹¹

Will man aber dennoch mit dem Hebr einen bestimmten Namen in Verbindung bringen, so sind Barnabas und Apollos gute Adressen. Tertullian bezeugt Barnabas als Verfasser des Hebr und bedient sich dabei einer ins zweite nachchristliche Jahrhundert zurückreichenden Überlieferung.¹² Zwar ist Barnabas nach Apg 4,36 Levit und kennt daher den Tempelkult, aber es kann damit nicht das Interesse des Hebr am Opferkult belegt werden, da die zahlreichen kulttheologischen Ausführungen des Hebr nicht dem Kult des herodianischen Tempels gelten, vielmehr entnimmt der Auctor ad Hebraeos seine Aussagen über das Bundeszelt und den Opferkult (vgl. z. B. Hebr 9,1-5) dem Zeugnis der Schrift (etwa Ex 25 – 26) und folgt im Wesentlichen der Darstellung des Sühne geschehens am Jom kippur nach Lev 16¹³, d. h. er hat nicht einen konkret bestehenden Kult vor Augen, sondern das Zeltheiligtum der Wüstengeneration.¹⁴ Dem Hebr-Verfasser geht es dabei vor allem um die Vergänglichkeit und Vorläufigkeit des irdischen Heiligtums, das bereits auf das einmalige Selbstopfer Jesu Christi hingeordnet ist.

Apollos wird in Apg 18,24-25 als alexandrinischer, äußerst schriftkundiger Judenchrist geschildert. Damit sind drei Charakteristika gegeben, die teils aus dem Hebr selbst erschlossen werden können, teils in der Auslegungsgeschichte dem Auctor ad Hebraeos zugeschrieben wurden und die vereinzelt immer noch aktuell sind: Die alexandrinische Herkunft bzw. die alexandrinische Prägung des philosophischen Gedankenguts des Hebr¹⁵, die judenchristliche Abstammung¹⁶ und die Schriftkundigkeit¹⁷. Damit ist aber noch nicht nachgewiesen, dass es sich bei Apollos tatsächlich um den Verfasser des Hebr handelt und es kann letztlich auch jede Verbindung des Auctor ad Hebraeos mit einem bestimmten Namen nur Spekulation bleiben.¹⁸

⁸ Die Alternative zwischen zweiter und dritter Generation hängt davon ab, ob die Zeit Jesu mitgezählt wird oder nicht.

⁹ Vgl. WEISS, Hebräer, 65-66. Erst kürzlich hat EISELE, Reich die mittelplatonische Prägung des Hebr bestätigt. Zu einer gegenteiligen Einsicht gelangt GÄBEL, Kulttheologie, bes. 112-128.

¹⁰ Vgl. z. B. GRÄSSER, Hebräer I, 17

¹¹ Vgl. BACKHAUS, Paulus-Schule, 193.

¹² Vgl. pudic. 20,2.

¹³ Vgl. MÄRZ, Anmerkungen, 63.

¹⁴ Vgl. THÜSING, Studien, 185.

¹⁵ Diese kann aufgrund der Nähe zu Philo vermutet werden, mit dem der Auctor ad Hebraeos einige Gemeinsamkeiten hat: das mittelplatonische Denken, Textauswahl und typologisches Auslegungsverfahren, von den LXX-Haupthandschriften abweichende Lesarten und einige sachliche Parallelen (vgl. KARRER, Hebräer I, 79; WEISS, Hebräer, 100-103).

¹⁶ S. dazu 15-18.

¹⁷ S. dazu 96-98.

¹⁸ Vgl. HEGERMANN, Hebräer, 9-10; WEISS, Hebräer, 63-64.

Klarere Aussagen über den Autor lassen sich vom rhetorischen und theologischen Profil des Hebr her machen: Der Hebr ist ein in rhetorischer Hinsicht sehr kunstvoll komponiertes Schreiben¹⁹, das theologische Erörterungen mit paränetischen Unterweisungen kombiniert.²⁰ Der Aufbau des Schreibens ist klar gegliedert und bis in die Mikrostruktur des Textes hinein finden sich rhetorische Stilmittel²¹. Das Vokabular des Hebr ist zudem einzigartig und zeigt eine große Vorliebe für Metaphern (vgl. z. B. 5,12-14; 6,1.7-8.19; 12,7-11).²² Darüber hinaus zeigt der Auctor ad Hebraeos – wie bereits erwähnt – ein hohes Maß an Schriftkundigkeit. Seine Eigenart erhält der Hebr aber dadurch, dass der Verfasser seine Kenntnis der Schrift in Beziehung zu mittelplatonischem Gedankengut setzt.

B) Die Adressatenfrage: Römische Gemeindegruppe

Hinsichtlich des Abfassungsortes des Hebr wurde unter Rückgriff auf 13,24 vereinzelt Italien oder näherhin Rom vermutet.²³ Dabei muss aber die geografische Notiz in 13,24 nicht notwendigerweise Auskunft über den Abfassungsort des Hebr geben, zumal die Wendung οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας genau auf das Gegenteil schließen lässt: Die Präposition ἀπό mit Genitiv bezeichnet die geografische Herkunft von einem Ort²⁴, d. h. in der Umgebung des Verfassers halten sich Menschen auf, die aus „der Italia“ stammen und die vom Abfassungsort des Hebr aus ihre Landsleute grüßen. Der Hebr ist daher in die Italia adressiert.²⁵ Kann aber auch die Inscriptio ΠΡΟΣ ΕΒΡΑΙΟΥΣ mit diesem Befund in Einklang gebracht werden? Prima facie könnten die „Hebräer“ vielleicht als Judenchristen²⁶ identifiziert werden, die noch – in welcher Weise auch immer – in jüdischen Traditionen verhaftet sind. Aber ein solcher Schluss ist nicht zulässig, da die Inscriptio des Hebr zwar früh bezeugt ist, – z. B. im Chester-

¹⁹ Vgl. dazu die Aufsätze von FELD, Form, 3524-3535; MÄRZ, Anmerkungen (v. a. 54-57); NAUCK, Aufbau; VANHOYE, Discussions, die Monographien von BACKHAUS, Bund, 47-64; VANHOYE, Structure und die Kompositionsvorschläge in den Kommentaren, z. B. von GRÄSSER, Hebräer I, 28-30; HEGERMANN, Hebräer, 4-6; KARRER, Hebräer I, 73; WEISS, Hebräer, 42-51.

²⁰ S. dazu 18-20.

²¹ So werden etwa inhaltliche Übergänge durch Stichwortverknüpfungen (vgl. z. B. 1,14 – 2,3: σωτηρία; 10,39 – 11,1 – 12,2: πίστις) und die Zusammengehörigkeit einzelner Textpassagen durch Inclusiones markiert (vgl. 1,5-14: rhetorische Frage; 2,5-16: οὐ γὰρ ἀγγέλους – οὐ γὰρ δήπου ἀγγέλων). Ein beliebtes Stilmittel des Hebr-Verfassers ist auch die chiasmisch-konzentrische Strukturierung einzelner Passagen (in der Makrostruktur z. B. 8,1 – 10,18, in der Mikrostruktur z. B. 5,1-10).

²² Vgl. KARRER, Hebräer I, 29.

²³ Vgl. BRUCE, Hebrews, 3513-3519; FELD, Hebräerbrief, 12-14; KAMPLING, Rätsel, 24; LAUB, Hebräer, 18; SPICQ, Hébreux I, 261-265; VIELHAUER, Geschichte, 251.

²⁴ Vgl. BLASS/DEBRUNNER, Grammatik, 170 (§ 209,3).

²⁵ Vgl. BACKHAUS, Paulus-Schule, 196-199, v. a. 197; FELD, Form, 3590; WEISS, Hebräer, 76.

²⁶ So z. B. FELD, Form, 3588-3591, neuerdings auch GÄBEL, Kulttheologie, 488.

Beatty-Papyrus P⁴⁶, der ältesten bislang bekannten Überlieferung des Hebr – wohl aber nicht ursprünglich ist. Die Titulierung „Hebräer“ charakterisiert folglich nicht die Leserschaft, sondern gibt Auskunft über die Lesart des Schreibens in der Entstehungszeit von P⁴⁶ um 200.²⁷ Wenn die Inscriptio für eine nähere Bestimmung der Adressaten auszuschließen ist, muss sie vom Gesamtkontext des Hebr her erfolgen: Die hohe Zahl atl. Zitate bzw. von Anspielungen auf atl. Szenarien, ließen erneut den Schluss auf Judenchristen zu²⁸, dagegen spricht jedoch, dass ein katechetischer Elementarunterricht, wie er einschließlich des Gottesglaubens in 6,1-2 resümiert wird, für Glaubende jüdischer Abstammung nicht nötig wäre.²⁹ Daher wurde in der neueren deutschsprachigen Hebr-Forschung vorzüglich eine heidenchristliche Adressatenschaft vermutet.³⁰ Im Rahmen dieser Option zugunsten einer heidenchristlichen Adressatenschaft wurden auch Stimmen laut, die eine Entscheidung zwischen juden- und heidenchristlichen Empfängern des Schreibens für falsch angesetzt halten. Diese Differenzierung spielt im theologischen Milieu des Hebr offenbar keine Rolle mehr.³¹ Die im ganzen Schreiben verstreuten Hinweise auf ein ermüdetes Christentum sind charakteristisch für die dritte Christengeneration.³² Wenn nun der Hebr eine christliche Kollektiverfahrung widerspiegelt, ist zu fragen, ob er sich überhaupt an eine konkrete Einzelgemeinde richtet oder ob er nicht vielmehr eine für die frühchristliche Zeit³³ typische Gemeinde voraussetzt. Unter Berücksichtigung des Motivs des Schreibens wird erkennbar, dass der Auctor ad Hebraeos die den Adressaten überlieferte Christus-Homologie neu interpretieren will, um seinen Adressaten neuen Glaubensmut zuzusprechen (vgl. 3,1; 4,14; 10,23).³⁴ Diese Neuauslegung des Bekenntnisses – wohl des Taufbekenntnisses – der Adressaten ist geprägt von einer Verbindung aus einer reflektierten Theologie und Paraklese, im Zentrum steht dabei die theologische Durchdringung der Vorstellung von Jesus Christus, dem Hohepriester (vgl. vor allem 5,1 – 10,18), das Ein-für-alle-Mal des Kreuzesopfers (vgl. z. B. 6,6; 9,26.28; 10,26) und die daraus resultierenden Konsequenzen für die Getauften (vgl. 13,1-19). Trotz des für die frühchristliche Zeit typischen Bildes, in das sich die vom Hebr

²⁷ Vgl. BACKHAUS, Gottesvolk, 301.304; KAMPLING, Ausharren, 25. WEISS, Hebräer, 66-69 diskutiert auch die Inscriptio ΙΠΟΣ ΕΒΡΑΙΟΥΣ in ihren vielfältigen Bedeutungsmöglichkeiten.

²⁸ Vgl. KAMPLING, Ausharren, 25-26

²⁹ Vgl. LAUB, Hebräer, 18; WEISS, Hebräer, 71.

³⁰ Diese These wurde erstmals 1836 von ROETH, Epistolam vorgetragen.

³¹ Vgl. BACKHAUS, Gottesvolk, 314; ERLEMANN, Alt, 354; GRÄSSER, Hebräer I, 24-25; HEGERMANN, Hebräer, 10; KÜMMEL, Einleitung, 352-353; KUSS, Hebräer, 22-23; MICHEL, Hebräer, 49-50 (mit Kritik an dieser These 53-56); THÜSING, Studien, 185; WEISS, Hebräer 71-72.

³² S. auch Eph; 1 Petr. Vgl. GOPPELT, 1 Petrus, 44-48; WEISS, Hebräer, 72-73.

³³ Für das Verständnis von ‚urchristlicher‘ und ‚frühchristlicher Zeit‘ sei auf Hebr 2,3 verwiesen: Der urchristlichen Zeit entspricht die Generation der Ohrenzeugen, der frühchristlichen Zeit ist der Auctor ad Hebraeos und seine Adressaten zuzuordnen.

³⁴ Vgl. GRÄSSER, Hebräer I, 25-27; LAUB, Hebräer, 13-14.

gezeichnete Gemeinde problemlos einfügen lässt, formuliert er seine Paraklese nicht an eine ideelle Gemeinde, sondern an eine konkrete, erinnern doch gerade die VV. 5,12; 6,10; 10,32-34 an konkrete Gemeindefahrungen. Aus 10,25; 12,24; 13,24 kann sogar geschlossen werden, dass es sich bei den Adressaten um eine Gemeindegruppe handelt.³⁵ Die relativ unpersönlich gehaltenen Schlussbemerkungen stützen durchaus diese Hypothese, denn ein unpersönlicher Ton im Briefschluss ist überwiegend in den Briefen bezeugt, die Paulus an konkrete Gemeinden schreibt (vgl. 2 Kor 13,11-13; Phil 4,21-22), während der Abschluss in fiktiven Schriften eher von einer persönlichen Note geprägt ist (vgl. Kol 4,7-18; 2 Tim 4,9-22).³⁶ Allerdings kann gegen die Annahme einer konkreten Adressatengemeinde geltend gemacht werden, dass die VV. 10,32-34; 12,4 zwar Verfolgungserfahrungen seitens der Adressaten nahelegen, jedoch kein Standhalten „bis aufs Blut“ (12,4).³⁷ Damit würde Rom als Zielort des Hebr ausscheiden, weil im Jahre 64 unter Kaiser Nero sehr wohl blutige Verfolgungen über die Christen hereingebrochen sind. Eine italische Gemeinde wäre dann zwar immer noch wahrscheinlich, aber nicht die römische.³⁸ Dagegen ist einzuwenden, dass zwischen der neronischen Verfolgung 64 und einer vorläufigen Bestimmung der Abfassungszeit des Hebr zwischen 80 und 90³⁹ ja mindestens 15-25 Jahre liegen, d. h. dass in der Wahrnehmung der Gemeinde diese Verfolgungszeit nicht mehr in der unmittelbaren Vergangenheit liegt.⁴⁰ In diesem Zeitabschnitt kann sich die Gemeindegliederung so stark verändert haben, dass gerade jüngere Gemeindeglieder bzw. die Glieder der speziellen Adressatengruppe keine Erfahrung mit blutigen Verfolgungen haben.

Darüber hinaus gibt es noch weitere gute Gründe, die Rom als Adresse des Hebr plausibel machen: In der frühesten Bezeugung des Hebr im Chester-Beatty-Papyrus P⁴⁶ ist er nach dem Röm und vor 1/2 Kor eingereiht. Die Anordnung der einzelnen Schriften im P⁴⁶ ist nicht nach deren Umfang erfolgt (der 1 Kor ist länger als der Hebr), sondern offenbar nach ihrem Zielort. Wenn man nun bedenkt, dass die Titulierung der Gemeindeleiter als ἡγούμενοι (vgl. 13,7.17.24) bzw. προηγούμενοι im Frühchristentum nur im stadtrömischen Kontext bezeugt ist (vgl. 1 Clem 1,3; 21,6; Herm Vis II 2,6; III 9,7), findet sich ein weiterer Anhaltspunkt für die römische Adresse des Hebr. Dass in 13,24 Grüße an diese ἡγούμενοι weitergeleitet werden sollen, lassen nicht nur eine römische Gemeinde vermuten, sondern einen Verband

³⁵ Vgl. WEISS, Hebräer, 70-76.

³⁶ Vgl. BACKHAUS, Paulus-Schule, 199-201.

³⁷ Vgl. HEGERMANN, Hebräer, 10; SCHENKE/FISCHER, Einleitung II, 271.

³⁸ Vgl. GRÄSSER, Hebräer III, 62-65; HEGERMANN, Hebräer, 10.

³⁹ Als Terminus ante quem wird in der Regel der 1 Clem mit der Datierung auf das Jahr 96 n. Chr. angeführt. Da diese Arbeit (besonders die) literarischen Beziehungen zwischen dem Hebr und dem 1 Clem beleuchten will, wird die Datierungsfrage noch ausführlicher diskutiert. Vgl. 223-234.

⁴⁰ Vgl. BACKHAUS, Paulus-Schule, 199.

mehrerer Teilgemeinden. Auf alle Fälle ist das Bildungsniveau, das der Hebr bei seinen Adressaten voraussetzt, im großstädtischen Bereich anzusiedeln, also aller Wahrscheinlichkeit nach Rom. Wenn die vorliegende Untersuchung nachweisen kann, dass den Verfassern von 1 Clem und Herm der Hebr oder Gedanken daraus bekannt waren, wären mit dem 1 Clem und Herm stadtrömische Schriften gegeben, die den Hebr voraussetzen.⁴¹

C) Die Frage nach der Integrität des Hebr

Die Frage nach der Integrität des Hebr hängt mit der Frage nach der Gattung des Hebr zusammen. Der Hebr ist durch zwei Eigentümlichkeiten gekennzeichnet: Zum einen ist er an vielen Stellen von nicht zu leugnenden Merkmalen einer theologischen Erörterung geprägt (vgl. z. B. 1,5-14; 2,5 – 3,6; 4,4-11), was für eine Abhandlung sprechen würde, zum anderen gibt er nicht weniger oft, aber gebündelter, praktische Handlungsanweisungen (vgl. z. B. 2,1-4; 3,7 – 4,3; 4,12-13), was eher auf einen Brief schließen lässt. Den Briefcharakter erhält der Hebr nicht zuletzt auch durch sein Postskript. GRÄSSER hat in seinem in den Jahren 1990-1997 erschienenen Hebr-Kommentar die Position stark gemacht, bei dem Briefschluss Hebr 13,22-25 handle es sich um die Ergänzung eines Redaktors.⁴² Ausgangspunkt für die Überlegungen GRÄSSERS ist das Nebeneinander von theoretischer Abhandlung und praktischen Handlungsanweisungen. Der Hebr, der sich außerhalb der „paulinischen Bauflucht“⁴³ befindet, sei inkompatibel mit dem Briefschluss, der ihm doch noch den paulinischen Stempel aufdrücken will. So läge es nur nahe, Hebr 13,22-25 vom Rest des Schreibens abzutrennen, was auch den Vorteil böte, dass das gattungstypische Problem etwas geglättet würde. Auch wenn dieser Schritt textkritisch⁴⁴ nicht begründet werden könne, so weise er doch eine theologisch-sachliche Plausibilität auf. Der Auctor ad Hebraeos verstehe sich nach 1,2; 2,1.3 selbst als Adressat der Verkündigung durch die Ohrenzeugen, die Vollmacht über das Wort Gottes liege bei Gott und Seinem Sohn, dem einzigen Apostel (vgl. 3,1); „Daß er bei dieser theologischen Grundhaltung selbst der Verf. des paulinischen Briefschlusses 13,22-25 sein könnte, ist ganz unwahrscheinlich. Damit würde er die apostolische Autorität durch die Hintertür wieder hereinlassen, nachdem er sie durch die

⁴¹ Vgl. BACKHAUS, Paulus-Schule, 196-199.

⁴² Zum Folgenden vgl. GRÄSSER, Hebräer I, 16-18.

⁴³ GRÄSSER, Hebräer I, 17.

⁴⁴ In jeder frühen handschriftlichen Bezeugung wird der Hebr mit dem Briefschluss 13,22-25 überliefert.

Vordertür hinausgewiesen hat“⁴⁵. Sodann zeige sich noch eine weitere Schwierigkeit: Wieso weiß der Hebr-Schluss von Timotheus, aber nicht von Paulus? Der Hebr-Verfasser könne doch nur von Timotheus wissen, wenn er auch von Paulus wisse. Da aber ein Paulusbezug aus dem Hebr nicht hergeleitet werden könne, wolle die Timotheusreferenz im Postskript nur nachträglich paulinische Autorität beanspruchen. Aufgrund dieser Überlegungen hält GRÄSSER Hebr 13,22-25 für eine sekundäre Anfügung eines (späteren?) Redaktors. Zudem führt GRÄSSER an, dass die Stilistik von Hebr 13, die sich von der des restlichen Schreibens abhebt, erkennen lasse, dass sich der Verfasser dort der traditionellen Briefparänese bediene, um die durch 12,28 motivierte Thematik des gottgefälligen Dienstes „im Interesse konkreter Koinonie“⁴⁶ fortzuführen. Gegen diese Begründung ist einiges einzuwenden⁴⁷:

(1) Der stilistische Bruch wird nicht erst ab 13,22 greifbar, sondern bereits ab 13,18, der briefliche Charakter ist bereits in 13,1 zu erkennen. Wie unter B) bereits erwähnt, ist der Hebr im Rahmen der ntl. Brieffliteratur kein Einzelgänger.

(2) Der Hebr und die Paulus-Schule bearbeiten die gleiche Tradition und entwickeln ihr je eigenes theologisches Profil nebeneinander (wie unter A) gezeigt). Dass der unpaulinische Hebr durch die Übernahme eines paulinischen Postskripts paulinische Autorität erhält, ist aus zwei Gründen unwahrscheinlich: a) Der Hebr ist nicht „anti-paulinisch“, d. h. der Auctor ad Hebraeos hat zwar seine ihm eigene Art, Theologie zu betreiben, tut dies aber nicht in Abgrenzung von Paulus, b) das Postskript verleiht keinen paulinischen Charakter, sondern bereichert den überwiegend unpersönlich gehaltenen Briefschluss durch eine persönliche Note.⁴⁸

(3) Die Anonymität gehört zwar in der Tat zum theologischen Profil des Autors, sie darf aber nicht verabsolutiert werden, da der Hebr sehr wohl die Notwendigkeit der Glaubensverbreitung durch Menschen kennt (vgl. 2,3; 13,7.17).

(4) Die Erwähnung des Timotheus in 13,23 will dem Hebr keine paulinische Autorität zuschreiben, dazu wäre der Hinweis auf Timotheus allein zu wenig, zumal er in der frühen Kirche in weiten Teilen gar nicht auf eine paulinische Verfasserschaft bezogen wurde. Timotheus scheint tatsächlich ein wichtiges Bindeglied zwischen dem Hebr und der Paulus-Schule zu sein. Es gibt keinen Grund dafür, warum der Verfasser des Hebr Timotheus nicht kennen sollte.⁴⁹

⁴⁵ GRÄSSER, Hebräer I, 17; vgl. dazu auch Laub, Hebräer, 33-34.

⁴⁶ GRÄSSER, Hebräer I, 18.

⁴⁷ Vgl. dazu näherhin BACKHAUS, Paulus-Schule, 193.

⁴⁸ Vgl. KAMPLING, Rätsel, 33.

⁴⁹ Vgl. KAMPLING, Rätsel, 33; gegen WEISS, Hebräer, 37-38.

(5) GRÄSSER schließt aus theologisch-sachlichen Gründen 13,22-25 vom ursprünglichen Brief-Corpus aus. Dieser Schritt wirft für ihn auch ein klareres Licht auf die Gattungsfrage. Die Abtrennung des Abschnitts 13,22-25 vereinfacht die Gattungsfrage aber nicht, da das Hebr-spezifische „Grundproblem“ des Wechsels zwischen theologisch lehrhaften Abschnitten und paränetischen Teilen bleibt.

D) Die Gattungsfrage

Nach Ausweis von Hebr 13,22 versteht der Auctor ad Hebraeos sein Schreiben als λόγος τῆς παρακλήσεως, d. h. als eine auf Ermutigung, Trost und Beistand zielende Schrift. Nach Apg 13,15 hält Paulus an einem Sabbat einen λόγος παρακλήσεως in der Synagoge von Antiochia. Nach dem Verlesen von Thora und Propheten lassen die Synagogenvorsteher Paulus und seine Begleiter um ein „Wort des Trostes“ bitten. Der λόγος (τῆς) παρακλήσεως ist nach dem Zeugnis der Apg dem mündlichen Bereich zuzuordnen. Der Aspekt der Mündlichkeit gewinnt in der Frage nach der Gattung des Hebr dort an Bedeutung, wo der Leser die unterschiedlichen rhetorischen Mittel in den Blick nimmt, mit denen der Auctor ad Hebraeos arbeitet.⁵⁰ Der Hebr scheint auf ein Verlesen in einer Gemeindeversammlung angelegt zu sein. In diesem Zusammenhang gilt es zu bedenken, dass der Hebr-Verfasser an manchen Stellen die Schwerhörigkeit seiner Adressaten beklagt und diese daher theologisch überwinden will (vgl. 2,1; 4,2; 5,11); nach seinem eigenen Zeugnis will er dies durch gesprochene Verkündigung. An manchen Stellen setzt er voraus, dass sein Schreiben im Modus des Redens publik gemacht wird (vgl. 2,5; 5,11; 6,9; 8,1; 9,5; 11,32). Es spricht daher einiges für die Annahme, dass der Hebr auf ein Verlesen in der Gemeindeversammlung bestimmt ist. Es kann davon ausgegangen werden, dass der Auctor ad Hebraeos die Rede gern selbst vor den Adressaten gehalten hätte, wenn er nicht durch äußere Umstände daran gehindert wäre (vgl. 13,18-19). Dazu würde es auch passen, dass der Hebr eines Präskripts entbehrt, dafür aber ein Postskript aufweist, in dem der Verfasser auf sein persönliches Verhältnis zu den Adressaten verweist (vgl. 13,23). Unter Berücksichtigung dieser Überlegungen ist der Hebr als versandte Predigt zu betrachten, die mit einem brieflichen Schluss versehen wurde.

In diesem Zusammenhang lohnt es sich, einen Blick in die zeitgenössische Redekunst zu werfen, wie sie vor allem bei Quintilian überliefert ist. Der Hebr scheint einige Merkmale des

⁵⁰ Vgl. 15 Anm. 21.

συμβουλευτικὸν γένος bzw. des *genus deliberativum*⁵¹ der antiken Rhetorik her⁵², ist Folgendes festzustellen: Die symbuleutische Rede soll im Hinblick auf das *honestum* und *utile* zuraten bzw. abraten (*suadendi ac dissuadendi*; vgl. Quint., *inst.* III 8,6.22-35). Der Hebr-Verfasser rät den Adressaten angesichts der unüberbietbaren Größe des Heils, das durch den himmlischen Hohepriester Jesus erwirkt wurde, die Zuversicht des Glaubens nicht aufzugeben (vgl. z. B. Hebr 2,1-3; 3,14; 10,35). Im Rahmen unterschiedlicher Status, die sich im *genus deliberativum* „am Verhalten des Verhandlungsgegners“⁵³ orientieren (vgl. Quint., *inst.* III 6,23.53-54.90; VII 4 [bes. V. 12]), wählt der Hebr-Verfasser den für die konkrete Situation der Adressaten passenden *status qualitatis sive comparationis*. Schon im Exordium macht er deutlich, dass das einmalige Sprechen Gottes ἐν υἱῷ am Ende der Tage (vgl. Hebr 1,2) das vielfältige Sprechen durch die Propheten im Lauf der Geschichte (vgl. Hebr 1,1) überbietet. Der Gedanke der christologischen Überbietung durchzieht das gesamte Schreiben (vgl. z. B. 1,5-14; 2,2-3; 3,2-6; 5,1-10; 10,1-13).⁵⁴ Wichtige parteiische Leitaffekte, die die symbuleutische Rede in den Hörern hervorruft, sind *metus* und *spes* (vgl. Isid., *orig.* II 4,4), mit denen der Verfasser beispielsweise in Hebr 6,4-20; 10,26-39; 12,12-17 arbeitet.⁵⁵ Der Hebr stellt zwar keine deliberative Rede in ihrer Reinform dar, er zeigt auch Anteile der epideiktischen Rede: Die Adressaten sollen von der unüberbietbaren Größe des durch Christus erwirkten Heils überzeugt werden. Zu diesem Zweck erfährt die Taufhomologie eine entscheidende Neuinterpretation.

E) Resümee

Als Verfasser des Hebr kann keine konkrete Einzelperson genannt werden. Gemäß dem theologischen Programm des Hebr tritt einzig Gott als Sprechender auf, der Verfasser selbst stellt sich hinter sein Werk und lässt Gott zum Sprechen kommen. Die Adressaten leben in einer Zeit, in der ein euphorisch-charismatischer Anfang des Christentums bereits Geschichte

⁵¹ LAUSBERG, Handbuch § 224 charakterisiert das *genus deliberativum* folgendermaßen: „Namengebender Musterfall ist die vor der Volksversammlung gehaltene politische Rede, in der der Redner eine der Zukunft angehörende Handlung empfiehlt oder von ihr abrät [...], und zwar nach der *genus*-eigenen Qualitätsalternative *utile/inutile*“ (Kursivdruck H. L.).

⁵² Dies hat ÜBELACKER, Appell, 113-118.214-229 ausführlich durchgeführt.

⁵³ LAUSBERG, Handbuch § 230.

⁵⁴ Neben den eben angeführten Analogien zwischen der Gattung λόγος τῆς παρακλήσεως und dem *genus deliberativum* lassen sich freilich auch Affinitäten zum *genus demonstrativum* und zum *genus iudiciale* anführen. Der Hebr repräsentiert das *genus deliberativum* nicht in der Reinform. Vgl. BACKHAUS, Bund, 46-47; ÜBELACKER, Appell, 218.

⁵⁵ Vgl. dazu im Allgemeinen LAUSBERG, Handbuch §§ 224-238.

ist. Der Hebr wendet sich folglich an Christen der zweiten bzw. dritten Generation, bei denen sich eine bestimmte Form von Glaubenslethargie breit macht, der der Auctor ad Hebraeos entgegenwirken will. Die Frage, ob es sich bei den Adressaten des Hebr um Juden- oder Heidenchristen handelt, erweist sich als weniger relevant, da sie zur Zeit des Hebr offenbar an Bedeutung verloren hat. Die Inscriptio ΠΡΟΣ ΕΒΡΑΙΟΥΣ, wie sie im Chester-Beatty-Papyrus P⁴⁶ bezeugt ist, ist wohl nicht ursprünglich, belegt aber die Lesart des Hebr um 200. Für die Integrität des Textcorpus sprechen triftige Gründe. Einige Indizien weisen darauf hin, dass die Schrift auf Mündlichkeit angelegt ist, d. h. beim Hebr handelt es sich nicht um einen Brief als um eine Rede. Zudem zeigt der Hebr bestimmte Affinitäten zur antiken Rhetorik.

ERSTER TEIL:
DER HEBR UND DER 1 CLEM – LITERARISCHE ABHÄNGIGKEIT
ODER GEMEINSAME TRADITION?

1. Kapitel: Vorüberlegungen

A) Der geschichtliche Ort, die Intention und die literarische Gestalt des

1 Clem

I. Die Verfasserfrage

Der gesamte 1 Clem erwähnt kein einziges Mal den Namen Clemens – sei es als Absender des Briefes, sei es in einem sonstigen Zusammenhang. Das Präskript des Briefes gibt zwar nach dem Vorbild paulinischer und deutero-paulinischer Briefe Auskunft über den Absender¹, der aber nicht Clemens ist, sondern die ἐκκλησία τοῦ θεοῦ ἡ παροικοῦσα Ῥώμη, also generell die Kirche, die in Rom in der Fremde lebt. Woher hat der 1 Clem dann aber seinen Namen? Im Wesentlichen geben fünf frühchristliche Quellen genauere Auskunft darüber:

(1) Im Pastor Hermae wird in Vis II 4,2-3 davon berichtet, dass dem Hermas das Gesicht der Greisin erscheint. Diese trägt ihm auf, zwei Abschriften von der Schrift anzufertigen, die sie ihm übergeben hat (vgl. Vis II 1,3-4), und eine davon „dem Clemens, die andere der Grapte“ zu schicken. Es stellt sich die Frage, ob der von Hermas erwähnte Clemens mit dem Verfasser des 1 Clem identisch ist. Aus Herm geht dies nicht eindeutig hervor. Setzt man die mehrheitliche Datierung des 1 Clem auf das letzte Jahrzehnt des 1. Jahrhunderts voraus² und folgt man der üblichen Datierung des Pastor Hermae auf etwa 140³, müsste Clemens ein hohes Alter erreicht haben, wenn es sich bei diesem tatsächlich um den Verfasser des 1 Clem handelt.⁴ Das Zeugnis des Herm liefert also kein handfestes Ergebnis hinsichtlich der Verfasserfrage des 1 Clem⁵, wobei hohes Alter generell noch kein Argument gegen die Verfasserschaft des Clemens darstellt, besonders wenn man J. A. FISCHERS These Beachtung

¹ Freilich wollen die Deuteropaulinen nicht so sehr Auskunft über den Absender geben, als vielmehr apostolische Autorität beanspruchen (vgl. BERGER, Pseudepigraphie, 707).

² Genaueres zur Datierung s. im Exkurs 233-234.

³ Zur Datierung von Herm s. 254-256.

⁴ Vgl. dazu auch LAMPE, Christen, 172 Anm. 157.

⁵ Vgl. LONA, 1 Clemens, 66.

schenkt. Er ist der Ansicht, dass die Anfänge des Herm noch in die Zeit des Clemens zurückreichen und hält deshalb dieses Zeugnis für gesichert.⁶

Zudem ist zu bedenken, dass die Auskunft von Herm Vis II 4,3 nicht exakte chronologische Verhältnisse im Auge haben muss. Möglicherweise weiß der Verfasser von Herm um Clemens als bekannte Persönlichkeit des frühen römischen Christentums und nennt in seiner weitgehend fiktiv angelegten Apokalypse⁷ den Namen Clemens als Garant für die unverfälschte christliche Überlieferung. Interessant ist darüber hinaus, welche Aufgabe Vis II 4,3 dem Clemens zuschreibt: Er soll die Abschrift des Himmelsbriefes „an die auswärtigen Städte senden, denn dies ist ihm aufgetragen.“ Sein besonderer Dienst ist also die Herstellung von Kontakten zu anderen Gemeinden. Wie das Prädikat ἐπιτέτραπται zu verstehen gibt, besteht genau darin sein spezifisches Charisma, d. h. die Verbreitung des Himmelsbriefes ist nicht die einzige Gelegenheit, in der er Beziehungen zu auswärtigen Gemeinden herstellen soll.⁸ Da der 1 Clem genau dieser Aufgabe des Clemens entspricht, könnte der in Herm Vis II genannte Clemens durchaus mit dem Verfasser des 1 Clem identisch sein.

(2) Ein bedeutendes Zeugnis für die Autorenschaft des Clemens liefert der Brief des Bischofs Dionys von Korinth (ca. 166 – ca. 174) an Bischof Soter von Rom, den Eus., h. e. IV 23,11 tradiert. Dionys schreibt um 170, dass der Brief des Clemens in Korinth regelmäßig verlesen werde. Das zeugt vom Erfolg „seines“ Briefes.⁹ Zu beachten ist allerdings, dass Dionys zwei Briefe erwähnt, nämlich „euren Brief“ (ὑμῶν τὴν ἐπιστολήν) und den „früheren durch Klemens uns zugesandten“ (τὴν προτέραν ἡμῖν διὰ Κλήμεντος γραφεῖσαν).

(3) Ebenfalls von Eusebius wird die Tatsache überliefert, dass Clemens im Namen der römischen Gemeinde einen umfangreichen und bedeutsamen Brief geschrieben hat (vgl. h. e. III 16). Als Grund für die Abfassung werden Streitigkeiten genannt, für deren Historizität Hegesipp (2. Hälfte des 2. Jhs.) als glaubwürdiger Gewährsmann angeführt wird. Hegesipp schreibt den Korintherbrief der römischen Gemeinde ebenfalls dem Clemens zu (vgl. Eus., h. e. IV 22,1). Ferner bezeugt Eusebius, dass der Brief des Clemens „in den meisten Kirchen wie früher so auch jetzt noch in öffentlichem Gebrauch“ sei.¹⁰

(4) Irenäus von Lyon nennt Clemens als dritten Nachfolger der Apostel Petrus und Paulus in Rom nach Linus und Anenclat (vgl. haer. III 3,3). Clemens gelte noch als Augenzeuge der

⁶ Vgl. FISCHER, Apostolische Väter, 16.

⁷ Zur Frage nach der Gattung und zum Verhältnis zwischen Fiktion und Realität bei Herm s. 257-260.

⁸ Vgl. HAUSAMMANN, Alte Kirche I, 5; HOH, Buße, 25-26; LEUTZSCH, Wahrnehmung, 77.

⁹ Vgl. FISCHER, Apostolische Väter, 17; LINDEMANN, Clemensbriefe, 12; LONA, 1 Clemens, 66.

¹⁰ Weitere Zeugnisse des Eusebius über Clemens Romanus in h. e. III 4,9; 15; 21; 34; V 6,2. Nach h. e. III 15 ist Clemens Romanus als Verfasser des 1 Clem mit dem in Phil 4,3 genannten Clemens identisch. Es hat jedoch den Anschein, als beziehe Eusebius einzig aufgrund der Namensgleichheit den im Phil bezeugten Clemens auf den Verfasser des 1 Clem.

Apostelfürsten.¹¹ Irenäus gibt zwar keine Auskunft über die Verfasserfrage des 1 Clem, aber immerhin weiß er von einem gewichtigen Brief („*potentissimas litteras*“) der römischen Kirche an die korinthische *zur Zeit* des Clemens.¹²

(5) Clemens Alexandrinus benutzt in *strom.* IV 105,1 – 113,3 den 1 Clem oft als Vorlage und nennt den „Apostel Clemens“ (105,1) als Verfasser des Briefes an die Korinther (vgl. auch *strom.* I 38,8; IV 111,1; VI 65,3). Clemens Alexandrinus (~ 150 – 220) kann offenbar voraussetzen, dass der Korintherbrief der römischen Gemeinde dem Clemens von Rom zugeschrieben wird.¹³

Neben diesen frühen Quellen ist noch auf die Pseudeoklementinen aus dem 3. Jh. hinzuweisen, die ein großes Interesse an der Person des Clemens Romanus zeigen. *Clem. hom.* ιδ 8,2 – 10,4 versucht einen genauen Stammbaum der Familie des Clemens nachzuzeichnen. Historische Zuverlässigkeit kommt diesen fiktiven Schriften jedoch nicht zu¹⁴, ebensowenig besteht irgendein Bezug zwischen dem 1 Clem und den Pseudoklementinen.¹⁵ Diese späteren Schriften belegen lediglich, dass zu ihrer Abfassungszeit Clemens Romanus gemeinhin als bedeutende Persönlichkeit in der stadtrömischen Kirche bekannt war.

In neuerer Zeit wurden einerseits kritische Stimmen an der Verfasserschaft des Clemens Romanus laut: Ch. EGGENBERGER¹⁶ und A. SCHWEGLER¹⁷ schließen ihn als Autor des 1 Clem aus. Andererseits wird auch das andere Extrem vertreten: L. ALFONSI¹⁸ und L. GRAZZI¹⁹ sehen in Clemens als Verfasser des Briefes einen sehr frühen Vertreter eines römischen Zentralismus. Eher am Rande der Auseinandersetzung mit der Verfasserfrage des 1 Clem bewegt sich das Interesse an der Datierung des 1 Clem.²⁰ Aufgrund der genannten antiken Quellen ist es aber sehr wahrscheinlich, dass Clemens Romanus in irgendeiner Verbindung zum 1 Clem steht.

Die Bezeugung des Clemens als Verfasser des 1 Clem durch Dionys, Hegesipp, Irenäus, Clemens Alexandrinus und Eusebius scheint, im Gesamten betrachtet, relativ tragfähig.

¹¹ Iren. hat diesbezüglich Eus., h. e. V 6 beeinflusst. Etwas anderes bezeugt Tert., *praescr.* 32,2, wonach Clemens von Petrus ordiniert wurde (*sicut Romanorum Clementem a Petro ordinatum est*). Offenbar existierten verschiedene Clemens-traditionen nebeneinander (vgl. ERLEMANN, *Datierung*, 601).

¹² Vgl. dazu auch BALTHASAR, *Apostolische Väter*, 10; LONA, *1 Clemens*, 67.

¹³ Vgl. auch LONA, *1 Clemens*, 67.

¹⁴ Vgl. LIGHTFOOT, *Apostolic Fathers I*, 1, 14-21; WEHNERT, *Klementinen*, 128-129. Vgl. dazu ferner auch REHM, *Clemens*, 197-198; STRECKER, *Judenchristentum*, v. a. 255-270; WEHNERT, *Abriss*, v. a. 211-215.229-233.

¹⁵ Vgl. LONA, *1 Clemens*, 68.

¹⁶ Vgl. EGGENBERGER, *Quellen*, 15.

¹⁷ Vgl. SCHWEGLER, *Zeitalter II*, 125-126.

¹⁸ Vgl. ALFONSI, *Preghiera*, 230.

¹⁹ Vgl. GRAZZI, *Papa*, z. B. 9.

²⁰ So z. B. MERRILL, *Clement*, 442; ERLEMANN, *Datierung*.

Hermas nennt an keiner Stelle einen Brief an die Korinther, der in irgendeiner Verbindung zu Clemens steht, einzig die Aufgabe des Clemens stellt Affinitäten zum Verfasser des 1 Clem her. Es wäre jedoch auch möglich, dass der besagte Clemens entweder von Hermas nur als Gewährsmann für die Dignität seines Schreibens herangezogen wird²¹ oder dass es sich um einen ganz anderen Clemens handelt. Das Zeugnis des Dionys führt zwei Briefe an. EGGENBERGER geht davon aus, „dass Irenäus einen andern Klemensbrief an die Korinther vor sich gehabt hat. Den wirklich ersten also, so dass unser ‚erster‘ in Wahrheit ein zweiter wäre!“²² H. E. LONA macht zurecht darauf aufmerksam, dass EGGENBERGER sowohl die weiteren Stellen übersieht, an denen sich Eusebius’ auszugsweise Zitierung bzw. Zusammenfassung einzelner Teile des 1 Clem²³ mit demselben deckt, als auch andere Bezeugungen der Verfasserschaft des Clemens nicht zur Kenntnis nimmt.²⁴ Darüber hinaus ist davon auszugehen, dass der von Dionys genannte frühere Brief für Eusebius die Verfasserschaft des Clemens belegt. Das von Dionys als „euer Brief“ bezeichnete Schreiben bezieht sich wohl auf eine andere Schrift²⁵, da Eus., h. e. III 16 nur von einem einzigen, echten Brief (ὁμολογουμένη μία ἐπιστολή) des Clemens weiß. Als Motiv des 1 Clem nennt Eusebius Streitigkeiten in Korinth, für deren historische Glaubwürdigkeit Hegesipp als Garant angeführt wird. Das stimmt mit dem im 1 Clem bezeugten Anlass des Schreibens überein (vgl. 1,1).²⁶ In gleicher Weise entspricht die in 1 Clem, Präskr. genannte Absenderangabe der von Eus., h. e. III 16. Da die Zeugnisse des Hegesipp, Irenäus und des Clemens Alexandrinus ebenfalls den 1 Clem dem Clemens zuschreiben, scheint die Verfasserschaft historisch zuverlässig.²⁷ Clemens tritt im Brief an die Korinther als Person nicht in Erscheinung, deshalb kann eine Charakteristik nur aus bestimmten Angaben des Schreibens erschlossen werden.

Der Brief nennt zwar die römische Gemeinde als Absenderin, jedoch weisen der einheitliche Stil und die homogene Argumentationsweise des Briefes darauf hin, dass der 1 Clem von einem einzigen Autor verfasst wurde, der über ein hohes Maß an Bildung verfügt

²¹ Welche Funktion dabei die unbekannt Grapte erfüllt, bleibt unklar.

²² EGGENBERGER, Quellen, 15 (Kursivdruck Ch. E.).

²³ Vgl. Eus., h. e. III 16; 38,1-3; IV 23,11.

²⁴ Vgl. LONA, 1 Clemens, 69-70.

²⁵ Das Grundproblem besteht freilich darin, dass sämtliche Schriften Dionys’ verlorengegangen sind. Es wäre grundsätzlich denkbar, dass die Benennung „euer Brief“ auf das Präskript des 1 Clem und damit auf die römische Gemeinde verweist. In diesem Fall wäre der 1 Clem mit dem als „euer Brief“ bezeichneten Schreiben identisch. Zwei Einwände machen dies jedoch unwahrscheinlich: (1) Warum sollte Dionys mit „euer Brief“ ein Schreiben meinen, das um die 70 Jahre früher verfasst wurde? Von den Gemeindemitgliedern, die zur Abfassungszeit des 1 Clem gelebt haben, ist niemand mehr am Leben. (2) Warum sollte Eusebius die unbestimmte Angabe „euer Brief“ für den Nachweis der Verfasserschaft des Clemens anführen, wenn es einen früheren Brief gibt, der tatsächlich dem Clemens zugeschrieben wird?

²⁶ Vgl. dazu auch weiter unten B).

²⁷ Vgl. LONA, 1 Clemens, 71.

haben muss, was sich aus der Sprache des Schreibens ableiten lässt.²⁸ Ihr zufolge muss er mindestens die Grammatikerschule besucht haben. Es ist anzunehmen, dass die römische Gemeinde ein gebildetes Gemeindemitglied damit beauftragt hat, im Namen der Gemeinde einen Brief zu verfassen.²⁹ Die Frage nach juden- oder heidenchristlicher Herkunft des Verfassers ist falsch gestellt, da eine Unterscheidung zwischen Christen jüdischer und heidnischer Herkunft im 1 Clem nicht greifbar wird.³⁰ Von heidenchristlicher Prägung könnte lediglich die Art der Schriftinterpretation angesehen werden, die keine Parallelen zur frühjüdischen Schriftexegese zeigt. Das schließt aber nicht aus, dass dem Clemens die jüdische und judenchristliche Tradition vertraut war, im Gegenteil, es finden sich sogar einige Stellen, an denen er auf nicht-atl. jüdische Quellen zurückgreift.³¹ Im Umgang mit der Schrift legt Clemens im Allgemeinen aber ein hohes Maß an Souveränität an den Tag.³²

II. Das Motiv des 1 Clem: Die korinthische στάσις

Der 1 Clem versucht in einen in Korinth entbrannten Konflikt zu intervenieren, der sich an der Amtsenthebung einiger Presbyter entzündet. Der 1 Clem verfolgt damit ein irenisches Interesse. Zunächst bleiben Motive für den als στάσις bezeichneten Konflikt unklar. Der Verfasser des 1 Clem³³ beschreibt an einigen Stellen die στάσις als Werk von wenigen Leuten (vgl. 1,1; 47,7; 57,1); diese gelten als unbesonnen und rücksichtslos (vgl. 1,1), prahlerisch und unordentlich (vgl. 14,1), neigen zu Streitigkeiten (vgl. 14,2), ihre Suche nach Frieden geschieht auf heuchlerische Art und Weise (vgl. 15,1). Möglicherweise hat aber das so gezeichnete Bild nichts mit den tatsächlichen Motiven des Konflikts zu tun. Wenn dies zuträfe – ein letztlich gesichertes Bild bleibt im Dunkeln –, ist nach dem Grund zu fragen.

²⁸ Vgl. hierzu v. a. die vielen rhetorischen Figuren und die breite Begrifflichkeit. Näheres dazu bei LAMPE, Christen, 180-182; LONA, 1 Clemens, 30-41.

²⁹ Vgl. LINDEMANN, Clemensbriefe, 12-14; LONA, 1 Clemens, 72-73.

³⁰ Gegen LAMPE, Christen, 59.62. LAMPES Begründung für die heidenchristliche Herkunft des Clemens ist schwach. Die Hinweise auf das mangelnde Interesse an der heilsgeschichtlichen Eigenständigkeit Israels, die Typologisierung Israels auf das Christentum und das Fehlen von Nationaljüdischem (was immer darunter zu verstehen ist) (vgl. 59 Anm. 160) sind noch keine hinreichenden Argumente für die heidenchristliche Einordnung des Clemens. Genauso gut kann daraus die sukzessive Eigenständigkeit des Christentums abgelesen werden, die eine Unterscheidung zwischen juden- und heidenchristlicher Herkunft bereits überwunden hat.

³¹ Beispielsweise finden sich in 1 Clem 17,6; 23,3-4; 46,2 Zitate aus nicht-atl. jüdischen Quellen, das Motiv Noahs als Bußprediger ist atl. nicht bezeugt, sondern nur in frühjüdischen und rabbinischen Quellen (vgl. z. B. JosAnt I 74; Jub 7,20-39; Sib I 128-198; BerR 30,7; bSan 108a-b) und ebenso die Vorstellung des wissentlichen und willigen Opfergangs Isaaks, die u. a. bei JosAnt I 232-236 greifbar wird. Vgl. LAMPE, Christen, 59; LINDEMANN, Clemensbriefe, 13; LONA, 1 Clemens, 72-73.

³² Vgl. LAMPE, Christen, 59; LONA, 1 Clemens, 73.

³³ Auch wenn Clemens Romanus als Verfasser des 1 Clem vorausgesetzt ist, wird in dieser Arbeit aufgrund der Verfasserangabe im Präskript vom ‚Verfasser des 1 Clem‘ gesprochen.

Plausibel wäre, dass der 1 Clem die Korinther schlichtweg von der Illegitimität der Amtsenthebung überzeugen will und deshalb die Verantwortlichen für die *στάσις* mit allen nur erdenklich möglichen schlechten Eigenschaften ausstattet. Unrechtmäßig ist diese Absetzung deshalb, weil die apostolische Ordnung damit in Frage gestellt wird. Denn die Sendung der Episkopen und der Diakone geht auf die Apostel zurück, die der Apostel auf Christus und Christus schließlich ist der Gesandte Gottes (vgl. 42,1-4).³⁴ Es gilt also: „Christus [...] von Gott her, und die Apostel von Christus her.“ (42,2) In der Forschung wurden verschiedene weitere denkbare Ursachen für den Aufstand genannt:

- Spannungen zwischen Juden- und Heidenchristen
- Lehrstreitigkeiten, z. B. die irdische Königsherrschaft Christi und die Totenauferstehung betreffend
- Streit zwischen Amt und Charisma
- Machtkämpfe innerhalb der Gemeinde³⁵
- Streit um eine sich in Korinth durchsetzende Presbyterialstruktur.³⁶

Da von keinen Neubesetzungen die Rede ist und die Verantwortlichen der *στάσις* das Amt der Abgesetzten auch nicht für sich beanspruchen, kann darauf geschlossen werden, dass es sich um eine generelle Abschaffung des Amtes handelt. Kongruent mit dieser Auffassung ist das Eintreten des 1 Clem für das Amt an sich und nicht etwa, weil der Verfasser eine bestimmte Vorliebe für die Abgesetzten zeigt.

Der Vorfall in Korinth wirft ein schlechtes Licht auf das hohe Ansehen der korinthischen Gemeinde und damit auf das Christentum überhaupt (vgl. 1,1 – 3,1). Um diese chaotischen Zustände zu beseitigen und um Frieden und Eintracht wiederherzustellen, schreibt die römische Gemeinde ihren Mahnbrief (vgl. 7,1), in dem sie die korinthische Gemeinde dazu bewegen will, zu der von Christus und den Aposteln grundgelegten Ordnung zurückzukehren (vgl. 7,2; 40 – 44).³⁷ P. MIKAT stellt die korinthische *στάσις* und die römische Intervention in einen universelleren Zusammenhang und geht von einer Angst der römischen Gemeinde um eine weitere Eskalation der *στάσις* aus, was möglicherweise ein staatliches Eingreifen nach sich gezogen hätte, und das wiederum hätte eine Gefährdung des Christentums an sich bedeutet.³⁸ Das klingt reichlich übertrieben, wenn man von der Zahl der korinthischen Christen ausgeht, die sich zu paulinischer Zeit wohl auf höchstens 100 belaufen haben

³⁴ Vgl. dazu auch DASSMANN, Kirchengeschichte I, 164-165.

³⁵ Vgl. GOLDHAHN-MÜLLER, Grenze, 303; LINDEMANN, Clemensbriefe, 16; LONA, 1 Clemens, 78-81.

³⁶ Vgl. ERLEMANN, Datierung, 598-600.

³⁷ Vgl. LINDEMANN, Clemensbriefe, 16-17.

³⁸ Vgl. MIKAT, Bedeutung, 23-24.

dürfte.³⁹ Ein Aufruhr einer solch kleinen Gruppe wäre in der Metropole Korinth wohl untergegangen.

Mit welchem Selbstverständnis interveniert aber die römische Gemeinde in den korinthischen Aufruhr? Diese Überlegung scheint angebracht, da mit Clemens immer wieder ein erster und gewichtiger Schritt auf den römischen Primat hin begründet wurde und wird.

Die römische Gemeinde ergreift von sich aus das Recht, in den korinthischen Zwist autoritativ einzugreifen. Steckt dahinter bereits ein primatiales Machtstreben?⁴⁰ Dieses könnte im 1 Clem mit dem Verweis auf Petrus und Paulus begründet werden, die dort aber nur als erinnerungswürdige Beispiele für das Martyrium vorkommen (vgl. 5,1-3). Apostolische Autorität will der 1 Clem mit dem Verweis auf Petrus und Paulus nicht für sich beanspruchen. Ein weiteres Problem tut sich auf, wenn man die „Ämterstruktur im 1 Clem“ betrachtet: Primatiales Machtstreben setzt in jeder Hinsicht einen Monepiskopat voraus, der im 1 Clem nicht belegt ist. Ganz im Gegenteil: Nicht eine einzelne Person tritt auf, sondern die ganze Gemeinde, und diese begründet ihre Autorität nicht mit Amtsstrukturen. Aus diesem theologischen Strang kann ein römisches Vormachtsstreben also nicht abgeleitet werden.⁴¹

LONA versucht, soziokulturell ein primatiales Machtstreben zu begründen: Korinth sei zur Abfassungszeit des 1 Clem Teil des römischen Imperiums und ist als solcher politisch, sozial, religiös und kulturell von Rom beeinflusst sei. Dieser Sachverhalt könne sich auch von außen – d. h. ohne bewussten Willen der frühen Christen – auf das urchristliche Gefüge übertragen. Zudem ist Rom zur Zeit des 1 Clem das Machtzentrum schlechthin. Literarisch schlägt sich das in der Rom-Idee des Augustus nieder, wie sie in der Aeneis Vergils bezeugt ist: Tu regere imperio populos, Romane, memento / – haec tibi erunt artes – pacique imponere morem, / parcere subiectis et debellare superbos (Aen. 851-853). Rom, das sich viele Provinzen unterworfen hat, versteht sich selbst als Friedensbringer für diese Provinzen. Als Friedensbringer für die korinthische Kirche verstehe sich nach LONA auch die römische Gemeinde. Möglicherweise betrachte diese die korinthische analog zum aktuellen politischen Verhältnis und sehe sich daher zur Intervention aufgerufen.⁴² Demgegenüber ist einzuwenden, dass die römische Staatsmacht seiner Zeit den politischen Kurs der Machtexpansion fährt, während das Christentum sich erst in einem Etablierungsprozess befindet. Zudem wirkt der Verweis LONAS auf Vergils Aeneis VI 851-853 schon aus chronologischen Gründen fraglich. Warum zieht er eine Quelle zurate, die längere Zeit vor Augustus bereits bekannt war, und

³⁹ Vgl. SUHL, Paulus, 115.

⁴⁰ Vgl. VIELHAUER, Geschichte, 538.

⁴¹ Vgl. LONA, 1 Clemens, 82-85. RIDDLE, Persecution, 342 argumentierte noch mit mit der „avowed position of leadership“ der römischen Kirche.

⁴² Vgl. dazu LONA, 1 Clemens, 85-89; ZIEGLER, Aspekte, 74.

beruft sich nicht auf Quellen der Flavien-Zeit? Primatiales Machstreben kann der frühchristlichen römischen Gemeinde nur schwerlich unterstellt werden.

III. Die Gattungsfrage

Der Form nach ist der 1 Clem ein echter Brief sowohl mit Präskript, das Verfasser- und Adressatenangabe enthält, als auch mit Postskript, das Segenswünsche übermittelt (vgl. 65,2). Der 1 Clem weist die klassischen Elemente eines Briefes auf: Er versucht als Sendschreiben auf die gegebene räumliche Trennung zwischen Rom und Korinth einzugehen, die in Form der Schriftlichkeit überbrückt wird. Aus dem Inhalt wird deutlich, dass beide Gemeinden in einem christlichen Liebesverhältnis zueinander stehen (vgl. z. B. 1,1), daher trägt die eine Gemeinde (Rom) Sorge um die andere (Korinth).⁴³ Wie schon erwähnt, ist zwar der 1 Clem von einer Einzelperson verfasst, gilt aber nicht als Brief einer Einzelperson, sondern einer ganzen Gemeinde. Diesbezüglich nimmt der 1 Clem eine Sonderrolle innerhalb der frühchristlichen Briefliteratur ein (neben MartPol). Nach A. LINDEMANN zeige die Übernahme des paulinischen Briefformulars das Selbstverständnis der römischen Gemeinde, Autorität aufgrund der apostolischen Sukzession zu beanspruchen.⁴⁴ Das widerspricht der bisherigen Argumentation, in der deutlich wurde, dass die römische Autorität gerade nicht über die Apostel begründet wird. Zudem wird weder im Präskript noch im Postskript paulinische oder gar petrinische Autorität fiktiv in Anspruch genommen. LINDEMANNs Argument, allein aus der Übernahme eines paulinischen Briefformulars Autorität in der Nachfolge der Apostel zu beanspruchen, besitzt daher wenig Überzeugungskraft. Die Voranstellung eines Präskripts und die Anfügung eines Briefschlusses dürfte dem stilbewussten Verfasser des 1 Clem durchaus zuzutrauen sein. Es ist darüber hinaus davon auszugehen, dass ihm einige Paulusbriefe bekannt waren (auf alle Fälle kennt er den 1 Kor⁴⁵, evtl. auch den Röm⁴⁶), so dass ihm die Verwendung von Prä- und Postskript als formaler Anspruch eines Briefes zumindest von dorther vertraut war. Der 1 Clem beansprucht seine Autorität aufgrund seiner römischen Herkunft und will wegen dieser Autorität Einfluss auf die Situation in Korinth nehmen. Dabei wird die inhaltliche Argumentation rhetorisch gestützt.

⁴³ Vgl. LONA, 1 Clemens, 20.

⁴⁴ Vgl. LINDEMANN, Clemensbriefe, 13; gegen LONA, 1 Clemens, 85-59. Zu LINDEMANNs These vgl. auch MEES, Hohepriester, 115.

⁴⁵ Vgl. 37,5; 38,1; 47,1-3.

⁴⁶ Vgl. 33,1; 35,5.

Aufgrund dieser literarischen Qualität des 1 Clem versucht W. C. van UNNIK, das Schreiben dem Genus „Symbouleutische Rede“ innerhalb der antiken Rhetorik zuzuordnen. Interessant dazu ist ein näherer Blick auf 1 Clem 58,2, wo es heißt: Δέξασθε τὴν συμβουλήν ἡμῶν. Συμβουλή bezeichne hier also mehr als nur einen Ratschlag.⁴⁷ Für LONA wirkt eine solche Begründung überzogen, besonders da der 1 Clem ein Brief und keine Rede ist.⁴⁸ Andererseits bedient sich der Verfasser nur der Schriftlichkeit, um die räumliche Trennung zwischen Rom und Korinth zu überbrücken. Von seinem Wesen her ist der 1 Clem auf das Verlesen und auf Mündlichkeit angelegt. Es ist also zu prüfen, ob der 1 Clem ansatzweise den Kriterien der symbuleutischen Rede gerecht wird.⁴⁹ Der Verfasser rät dazu, zur Ordnung zurückzukehren (vgl. z. B. 3,4; 7,2; 11,2; 21,1) und sich von denen, die den Frieden auf heuchlerische Weise suchen, abzuwenden (vgl. 15,1). Im Rahmen der status, die dem Verhandlungsgegenstand am meisten gerecht werden, wäre der 1 Clem dem status finitionis zuzuordnen (vgl. Quint., inst. III 8,5). Vorausgesetzt wird die „rechtswidrige Handlung“⁵⁰ der Presbyterabsetzung (vgl. 44,2-4), aus der dann der Aufruf zur Rückkehr zur ὁμόνοια resultiert (vgl. 21,1). Problematisch erscheint dabei, dass die für den status finitionis notwendige Beurteilung des iustum nicht verhandelt, sondern vorausgesetzt wird.⁵¹ Ein Einsatz der für die deliberative Rede charakteristischen Leitaffekte metus und spes ist prima facie nicht erkennbar, lediglich in 14,1 – 16,2; 21,1 – 23,2; 36,6 – 38,1 sind Anleihen daran erkennbar. Der 1 Clem repräsentiert demnach keine symbuleutische Rede in der Reinform, ist aber u. U. von dieser Redegattung geprägt. Auf alle Fälle ist zu konstatieren, dass er auf Mündlichkeit angelegt ist.

Einen anderen Lösungsvorschlag bietet LINDEMANN. Er bezeichnet den 1 Clem unter Rückgriff auf A. v. HARNACK als ἔντευξις.⁵² Den Begriff leitet er aus 1 Clem 63,2 ab. Demnach wäre der 1 Clem eine „Bitte um amtliche Verfügung“. Der Begriff ἔντευξις sei bereits im 3. Jh. v. Chr. terminus technicus für eine an den König als Rechtsquelle gerichtete Bitte um Verfügung bezeugt. Der Klagegrund müsse dabei stets angegeben werden, jedoch werde der Angeklagte nicht vorgeladen, sondern der König verfüge in seiner Souveränität darüber. Übertragen auf die Kommunikationssituation des 1 Clem wäre die korinthische Gemeinde sowohl Angeklagte als auch Richter in eigener Sache. Eine solch juristisch bestimmte Gattung wird der eigentlichen Intention des römischen Korintherbriefes nicht

⁴⁷ Vgl. van UNNIK, Studies, 33-46.

⁴⁸ Vgl. LONA, 1 Clemens, 21. Vgl. dazu auch LINDEMANN, Clemensbriefe, 13.

⁴⁹ Zu den Kriterien der symbuleutischen Rede s. 20-21.

⁵⁰ Der Terminus „rechtswidrig“ wird hier im Sinne von „gegen die göttliche Ordnung“ verstanden.

⁵¹ Allenfalls könnte Kapitel 42 als Verhandlung des iustum angesehen werden, was aber reichlich spät wäre.

⁵² Zum Folgenden vgl. LINDEMANN, Clemensbriefe, 13-14 unter Rückgriff auf HARNACK, Einführung, 54.

gerecht wird. Im Gesamten scheint die aus dem politischen Bereich stammende Gattung ἔντευξις nur schwer auf die Situation zwischen der römischen und der korinthischen Gemeinde übertragbar zu sein. Wollte man einen Klagegrund ausfindig machen, wäre dieser wohl die Presbyterabsetzung. In diesem Fall wird nicht klar, wie die korinthische Gemeinde sowohl RichterIn als auch Angeklagte sein kann. Die korinthische Gemeinde fällt überhaupt kein Urteil. Eine Anklage wird am ehesten seitens der römischen Gemeinde greifbar, die sich aber in diesen Fall aktiv einschaltet und die Presbyterabsetzung für unerlaubt erklärt.⁵³

Für eine abschließende Gattungsbestimmung, die der Intention des Schreibens gerecht wird, muss zuerst seine ausgefeilte Stilistik, die nicht zuletzt durch eine Häufung rhetorischer Figuren angereichert wird⁵⁴, angemerkt werden. Darüber hinaus ist die Gedankenführung des Schreibens gut durchdacht und stringent.⁵⁵ Ferner sind zahlreiche direkte Anreden der Adressaten als ἀγαπητοί⁵⁶ und Klangspiele⁵⁷ auffällig. Setzt man diese Faktoren in Bezug zur inhaltlichen Anlage des 1 Clem, nämlich die korinthische στάσις, so gelangt man zu dem Schluss, dass der Brief in der Gemeindeversammlung in Korinth verlesen werden soll. Der Verfasser setzt auch voraus, dass der Brief von den drei Abgesandten Claudius Ephebius, Valerius Bito und Fortunatus, die ihn überbringen sollen (vgl. 65,1), verlesen wird.⁵⁸ Schließlich war das frühe Christentum von einer Mündlichkeitskultur geprägt, und dies ist insofern bedeutsam, als nur eine Minderheit lesen konnte. Verkündigung vollzog sich also zuallererst im gesprochenen Wort eines Redners vor einer Versammlung. Das trifft auch auf die äußere Situation des 1 Clem zu: Wenn nun aber der überwiegende Teil der korinthischen Christen etwas von dem Brief mitbekommen soll, muss er in der Gemeindeversammlung verlesen werden. Schließlich bezeugt Dionys von Korinth um 170, dass der 1 Clem selbst zu seiner Zeit in der Gemeindeversammlung noch immer verlesen wurde (vgl. Eus., h. e. IV 23,11).

Der 1 Clem erhält sein eigentümliches Gepräge durch ein Ineinander von notwendiger Schriftlichkeit und intendierter Mündlichkeit. Aber gerade an diesem Punkt ist eine

⁵³ Vgl. LONA, 1 Clemens, 22.

⁵⁴ 1 Clem ist z. B. von einer hohen Zahl an Antitheta (vgl. z. B. 2,1; 3,3 etc.) und Chiasmen (vgl. z. B. 24,3; 37,4 etc.) geprägt und weist sieben Beispiele auf, an denen mit den Zahlen 7 und 14 gespielt wird: Eine Siebenerreihe atl. Paradigmata für die Folgen von Neid und Eifersucht (vgl. 4,7-13), eine Siebenerreihe christlicher und antiker Beispiele, an denen das ζῆλος-Motiv dargestellt wird (vgl. 5,1 – 6,4), eine Siebenerreihe, an der die Demut exemplifiziert wird (vgl. 17,1 – 18,1), vierzehn Phänomene aus Kosmos und Natur (vgl. 20,1-10), sieben Grundlaster (vgl. 30,1), eine Siebenerreihe von Geistesgaben (vgl. 38,2) und sieben nähere Klassifizierungen der Agape (vgl. 49,5). Mehr dazu bei LONA, 1 Clemens, 38-40.

⁵⁵ S. dazu 34.

⁵⁶ Vgl. 1,1; 7,1; 8,5; 12,8; 16,17; 21,1; 24,1.2; 33,1; 35,1.5; 36,1; 43,6; 47,6; 50,1.5; 53,1; 56,2.16.

⁵⁷ Vgl. z. B. die Anaphern (z. B. 3,2-4; 4,7 – 6,4; 10,7; 11,1; 12,1; 36,2), die Homöoteleuta (z. B. 1,2; 3,3; 21,6; 37,3), die Interrogationes und Exclamationes (z. B. 1,2; 16,17; 33,1; 50,2), die Chiasmen (z. B. 24,3; 37,4.5; 38,2), die Epanadiploseis (47,6; 53,1) und die Paronomasien (5,1; 56,2).

⁵⁸ Vgl. LONA, 1 Clemens, 22-23.

beachtliche Parallele zum Hebr erkennbar. Wie bereits festgestellt wurde, ist auch der Hebr auf mündlichen Vortrag angelegt und zeigt ähnliche Anleihen der symbuleutischen Rede wie der 1 Clem. Da sich der Auctor ad Hebraeos in räumlicher Distanz zur römischen Gemeinde (-gruppe) befindet, bedient er sich der Schriftlichkeit, um dennoch seine Paraklese zu übermitteln. Der 1 Clem weist eine ähnliche Ausgangssituation auf.

IV. Die Struktur des 1 Clem

Der 1 Clem hat zwei große Teile. Im ersten (4,1 – 38,4) finden sich grundsätzliche Ausführungen, im zweiten (40,1 – 59,2) wird die konkrete $\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\iota\varsigma$ behandelt. Dabei ist in beiden Teilen folgendes Grundmuster zu beobachten:⁵⁹

<u>I. Hauptteil (4,1 – 38,4)</u>	<u>II. Hauptteil (40,1 – 59,2)</u>	<u>Strukturelemente</u>
<u>4,1 – 12,8</u> Das Geschichtshandeln Gottes (Auffällig darunter v. a. eine Paradigmenreihe mit drei thematischen Variationen: 4,1 – 6,4: Thema „Eifersucht“ 7,6 – 8,5: Thema „Buße“ 9,2 – 12,8: Thema „Diener der Herrlichkeit“)	<u>40,1 – 43,6</u> Die liturgische Ordnung (darunter 42,1 – 43,6 Rekurs auf das Geschichtshandeln Gottes) <u>44,1 – 45,8</u> Paradigmata der „Gerechtenverfolgung“	Faktum: Das göttliche Handeln in der Geschichte
<u>13,1 – 20,12</u> Paränese: Aufruf zur Demut (Auffällig darunter die Paradigmenreihe 17,1 – 18,17 mit dem Thema „Die Rückkehrer“)	<u>46,1 – 57,1</u> Paränese: Aufruf zu Umkehr und Einheit (Auffällig darunter Rekurse auf das AT, z. B.: 51,3-5: Thema „Bestrafung verhärteter Herzen“ 53,1-5: Thema „Mose“ 55,1-6: Thema „Selbstlose Opferbereitschaft“)	Konsequenz: Paränetische Unterweisung der Hörer
<u>21,1 – 38,4</u> Gerichtsbotschaft	<u>57,2 – 59,2</u> Umkehraufruf im Hinblick auf das Endgericht	Begründung: Die Entscheidungssituation angesichts des Endgerichts

⁵⁹ Eine ausführliche Übersicht zur inhaltlichen Struktur bieten z. B. FISCHER, Apostolische Väter, 3-6; LINDEMANN, Clemensbriefe, 23-24; LONA, 1 Clemens, 25-26. Die folgende Tabelle stützt im Wesentlichen auf FISCHER.

V. Resümee

(1) Der einheitliche Stil und die sprachliche Qualität des 1 Clem weisen auf einen gebildeten Verfasser hin. Die Zeugnisse des Dionys von Korinth, des Hegesipp (beide in der Kirchengeschichte des Eusebius zitiert), des Irenäus von Lyon, des Clemens von Alexandrien und des Eusebius von Cäsarea weisen einen gewissen Clemens als Verfasser aus.

(2) Im Namen der römischen Kirche schreibt dieser Clemens an die korinthische Gemeinde, weil in dieser ein Konflikt (στάσις) aufgrund der Amtsenthebung einiger Presbyter entstanden ist. Der Aufruf zur Einheit und die Rückkehr zur Regel der Überlieferung durchzieht daher als durchgängiges Motiv das gesamte Schreiben.

(3) Gattungstypisch weist der 1 Clem sowohl Merkmale des Briefes als auch der symbuleutischen Rede auf. Zudem lassen zahlreiche rhetorische Mittel darauf schließen, dass das Schreiben ursprünglich in der Gemeindeversammlung verlesen werden sollte. Beim 1 Clem handelt es sich höchstwahrscheinlich um eine brieflich überbrachte, zum Vortrag in der Gemeinde bestimmte Rede.

B) ‚Literary dependence‘ und ‚dependence of thought‘ – eine Begriffsklärung

P. ELLINGWORTH verweist in seinem Aufsatz *Hebrews and 1 Clement: Literary Dependence or Common Tradition?* von 1978 (erschienen 1979), in dem er sich kritisch mit M. MEES' Aufsatz *Die Hohepriester-Theologie des Hebräerbriefes im Vergleich mit dem Ersten Clemensbrief* von 1975 (erschienen 1978) auseinandersetzt, auf eine wichtige terminologische Unterscheidung. Aufgrund gewichtiger theologischer Unterschiede zwischen dem Hebr und dem 1 Clem geht MEES davon aus, „dass sich Hebr und 1 Clem 36,1ff das gleiche Testimonienmaterial ihrer je verschiedenen Theologie zu Nutze gemacht haben.“⁶⁰ Schlussfolgernd konstatiert MEES: „[...] die Abhängigkeit des 1 Clem vom Hebr [bleibt] eine offene Frage“⁶¹ und „eine Abhängigkeit [des 1 Clem] vom Hebr scheint nicht gegeben zu sein.“⁶² Für ELLINGWORTH stellt sich an diesem Punkt die Frage „what is meant by ‚dependence‘ (*Abhängigkeit*) in this connection. More specifically, it raises the question of

⁶⁰ MEES, Hohepriester, 123.

⁶¹ MEES, Hohepriester, 117.

⁶² MEES, Hohepriester, 121.

the relation between literary dependence and dependence of thought, in this case theological dependence.”⁶³ Zu einer genaueren Unterscheidung fügt ELLINGWORTH an, dass „*literary dependence*“ bedeutet, „that a given document B (in this case, 1 Clement) contains evidence that its author knew (i. e., had read, or at least heard a recital of) another document A (in this case, Hebrews).“⁶⁴ Literarische Abhängigkeit besagt also einen direkten Kontakt zwischen Autor B und Schriftstück A, im vorliegenden Fall zwischen dem Verfasser des 1 Clem und dem Hebr. Demgegenüber betont ‚dependence of thought‘ die sachliche Komponente; „[...] *dependence of thought*“ liegt dann vor, wenn „the author of document B not only knew document A, but developed his own thought in relation to document A, either positively, through direct influence, or negatively, by opposition.“⁶⁵ ELLINGWORTH gibt aber auch zu bedenken, dass gedankliche Abhängigkeit nicht zwangsläufig literarische Abhängigkeit voraussetzen muss, denn „a reader should approach a document with presuppositions which act as a filter over the text“⁶⁶.

Ein Autor kann Zugang zu einem Schriftstück gehabt haben, das bereits bestimmte Grundvoraussetzungen für eine vom ursprünglichen Kontext losgelöste Interpretation mitbrachte. Bestes Beispiel dafür ist der Hebr selbst: Der Auctor ad Hebraeos befindet sich in einer Traditionskette, die Ps 110 unabhängig vom ursprünglichen historischen Kontext christologisch liest. Ähnliches gilt für Ps 2, den der Hebr-Verfasser in einer von der ursprünglichen Aussageabsicht verschiedenen Situation liest. Nicht der literarische Kontext ist verbindlich, sondern der lebensgeschichtliche. Daher wird Ps 2 in ein neues Umfeld transponiert und die Adressatengemeinde liest bzw. hört den nun als Gotteswort ausgegebenen Psalm christologisch (und nicht historisch-kritisch) entschlüsselt.⁶⁷

ELLINGWORTH übersieht mit seiner begrifflichen Unterscheidung zwischen ‚literarischer‘ und ‚gedanklicher Abhängigkeit‘, dass die Kenntnis eines Schriftstücks A durch Autor B immer zu einer Aneignung und Einschätzung von Schriftstück A führt. Auf den konkreten Fall von Hebr und 1 Clem bedeutet das Folgendes: Wenn der Verfasser des 1 Clem aus persönlicher Kenntnis des Hebr einen Bezug zu diesem herstellt, nimmt er immer auch Stellung dazu. Literarische und gedankliche Abhängigkeit sind nicht strikt von einander zu unterscheiden. ELLINGWORTH macht allerdings darauf aufmerksam, dass im Falle eines Verdachts auf literarische Abhängigkeit zu prüfen ist, wie die Stellungnahme von Autor B zu Schriftstück A geartet ist.

⁶³ ELLINGWORTH, *Dependence*, 262 (Hervorhebung P. E.).

⁶⁴ ELLINGWORTH, *Dependence*, 262 (Hervorhebung P. E.).

⁶⁵ ELLINGWORTH, *Dependence*, 262 (Hervorhebung P. E.).

⁶⁶ ELLINGWORTH, *Dependence*, 263.

⁶⁷ Vgl. BACKHAUS, *Psalmist*, 199-200.

Für den Fall von Hebr und 1 Clem gründet der Verdacht einer literarischen Abhängigkeitsbeziehung in vier Punkten: der Ähnlichkeit zwischen Hebr 1,3-13 und 1 Clem 36,2-5, dem auf Jesus Christus angewandten Hohepriestertitel, in namentlichen und motivlichen Übereinstimmungen in den Paradigmenkatalogen in Hebr 11 und 1 Clem 9 – 12 und in semantischen Parallelen zwischen beiden Schriften. Rein literarische Abhängigkeit würde dann vorliegen, wenn der Autor seine Quelle namentlich nennt⁶⁸, was aber weder im Hebr noch im 1 Clem der Fall ist. Daher ist immer auch die gedankliche Beziehung zwischen den Parallelen zu überprüfen.

⁶⁸ Ein gutes Beispiel dafür ist Eus., h. e. IV 22,1, der explizit die fünf Bücher der ‚Erinnerungen‘ des Hegesipp als Quelle der folgenden Zitate angibt.

2. Kapitel: „Abglanz Seiner Herrlichkeit“ – Zur Frage einer literarischen Abhängigkeit zwischen Hebr 1,3-5.7-8.13 und 1 Clem 36,2b-5

Eine sehr markante Parallele zwischen dem Hebr und dem 1 Clem findet sich in Hebr 1,3-5.7-8.13 und 1 Clem 36,2b-5. Die Affinitäten zwischen beiden Stellen müssen jedoch nicht auf literarischer Abhängigkeit beruhen. In der Exegese des Hebr und des 1 Clem wurde immer wieder auch postuliert, beide Schriften würden gemeinsames Traditionsgut verarbeiten.¹ Daher soll der Frage, ob zwischen beiden Schriften eine literarische Abhängigkeitsbeziehung besteht oder sie aus einer gemeinsamen Tradition schöpfen, im Folgenden genauer nachgegangen werden. Ein Textvergleich soll zunächst helfen, Gemeinsamkeiten und Unterschiede zu entdecken.

¹ Eine Zusammenstellung einzelner Thesen dazu findet sich auf 90-94.

A) Textvergleich²

Hebr 1,3-13	1 Clem 36,2-5
<p>3 ὅς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτῆρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ, φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ, καθαρισμόν τῶν ἁμαρτιῶν ποιησάμενος ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῖς,</p> <p>4 τοσοῦτῳ <u>κρείττων γενόμενος τῶν ἀγγέλων ὅσῳ διαφορώτερον παρ' αὐτοὺς κεκληρονόμηκεν ὄνομα.</u></p> <p>5 <u>Τίνι γὰρ εἶπεν ποτε τῶν ἀγγέλων· υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε;</u></p> <p>καὶ πάλιν· ἐγὼ ἔσομαι αὐτῷ εἰς πατέρα, καὶ αὐτὸς ἔσται μοι εἰς υἱόν;</p> <p>[6 ὅταν δὲ πάλιν εἰσαγάγῃ τὸν πρωτότοκον εἰς τὴν οἰκουμένην, λέγει· καὶ προσκυνησάτωσαν αὐτῷ πάντες ἄγγελοι θεοῦ.]</p> <p>7 καὶ πρὸς μὲν τοὺς ἀγγέλους λέγει· ὁ ποιῶν τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ πνεύματα καὶ τοὺς λειτουργοὺς αὐτοῦ πυρὸς φλόγα,</p> <p>[8 πρὸς δὲ τὸν υἱόν· ὁ θρόνος σου ὁ θεὸς εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος, καὶ ἡ ῥάβδος τῆς εὐθύτητος ῥάβδος τῆς βασιλείας σου.</p> <p>9 ἠγάπησας δικαιοσύνην καὶ ἐμίσησας ἀνομίαν· διὰ τοῦτο ἔχρισέν σε ὁ θεὸς ὁ θεός σου ἔλαιον ἀγαλλιᾶσεως παρὰ τοὺς μετόχους σου.</p> <p>10 καί· σὺ κατ' ἀρχάς, κύριε, τὴν γῆν ἐθεμελίωσας, καὶ ἔργα τῶν χειρῶν σου εἰσιν οἱ οὐρανοί·</p> <p>11 αὐτοὶ ἀπολοῦνται, σὺ δὲ διαμένεις, καὶ πάντες ὡς ἱμάτιον παλαιωθήσονται,</p> <p>12 καὶ ὡσεὶ περιβόλαιον ἐλίξεις αὐτούς, ὡς ἱμάτιον καὶ ἀλλαγῆσονται· σὺ δὲ ὁ αὐτὸς εἶ καὶ τὰ ἔτη σου οὐκ ἐκλείψουσιν.]</p> <p>13 <u>πρὸς τίνα δὲ τῶν ἀγγέλων εἶρηκέν ποτε· κάθου ἐκ δεξιῶν μου, ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου;</u></p>	<p>2 [...] ὅς ὢν ἀπαύγασμα τῆς <u>μεγαλωσύνης</u> αὐτοῦ,</p> <p>τοσοῦτῳ <u>μείζων ἐστὶν ἀγγέλων, ὅσῳ διαφορώτερον ὄνομα κεκληρονόμηκεν.</u></p> <p>4 <u>ἐπὶ δὲ τῷ υἱῷ αὐτοῦ οὕτως εἶπεν ὁ δεσπότης· Υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε· αἴτησαι παρ' ἐμοῦ, καὶ δώσω σοι ἔθνη τὴν κληρονομίαν σου καὶ τὴν κατάσχεσίν σου τὰ πέρατα τῆς γῆς.</u></p> <p>3 <u>γέγραπται γὰρ οὕτως· Ὁ ποιῶν τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ πνεύματα καὶ τοὺς λειτουργοὺς αὐτοῦ πυρὸς φλόγα.</u></p> <p>4 <u>ἐπὶ δὲ τῷ υἱῷ αὐτοῦ οὕτως εἶπεν ὁ δεσπότης· Υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε· αἴτησαι παρ' ἐμοῦ, καὶ δώσω σοι ἔθνη τὴν κληρονομίαν σου καὶ τὴν κατάσχεσίν σου τὰ πέρατα τῆς γῆς.</u></p> <p>5 <u>καὶ πάλιν λέγει πρὸς αὐτόν· Κάθου ἐκ δεξιῶν μου, ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου.</u></p>

² In der folgenden Synopse bleiben Gemeinsamkeiten zwischen Hebr 1 und 1 Clem 36 unmarkiert, Abweichungen werden mit durchgehenden Unterstreichungen angezeigt, Abweichungen in der Wortstellung mit gepunkteten Linien. Einzelne Verse des Hebr, die in 1 Clem fehlen, sind in eckigen Klammern geschrieben. 1 Clem 36,4 ist zweimal aufgelistet, weil der darin zitierte Ps 2,7-8 in unterschiedlicher Abfolge zum Hebr auftritt. Der kursive Druck der zweiten Auflistung von 1 Clem 36,4 weist lediglich darauf hin, dass dieser Vers bereits angeführt wurde, hat aber keinen Bezug zum Hebr-Text in der gegenüberliegenden Spalte.

Folgende Beobachtungen müssen festgehalten werden:

(1) In 1 Clem 36,2a fehlt der gesamte Abschnitt τῆς δόξης καὶ χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ, φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ, καθαρισμόν τῶν ἁμαρτιῶν ποιησάμενος ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς [μεγαλωσύνης] ἐν ὑψηλοῖς aus Hebr 1,3.

(2) 1 Clem 36,2b weist im Vergleich zu Hebr 1,4 zwei Abweichungen bezüglich der Wortwahl auf:

a) μείζων statt κρείττων

b) ἐστίν statt γενόμενος.

(3) In 1 Clem 36,2 fehlen zwei Wörter:

a) Während Hebr 1,4 vor ἀγγέλων den bestimmten Artikel verwendet, lässt ihn 1 Clem 36,2 weg.

b) 1 Clem 36,2 verzichtet auf den Präpositionalausdruck παρ' αὐτοῦς.

(4) 1 Clem 36,2b zeigt darüber hinaus eine geringe Abweichung in der Wortstellung, indem das Prädikat κεκληρονόμηκεν dem Objekt διαφορώτερον ὄνομα nachgestellt wird.

(5) Die Redeeinleitung zu Ps 2,7 variiert stark. Während Hebr 1,5 mit einer rhetorischen Frage in Bezug zu den Engeln einführt, die die Antwort „zu keinem“ erwarten lässt, formuliert 1 Clem 36,4 indikativisch und bringt den Sachverhalt positiv als Vater-Sohn-Rede zur Sprache.

(6) Zu beachten ist die unterschiedliche Abfolge der atl. Zitate: In Hebr 1,5a wird Ps 2,7 zitiert, darauf folgt 2 Sam 7,14 (1,5b) und schließlich Dtn 32,43^{LXX} (1,6). Auf die beiden Letzteren verzichtet 1 Clem. Hebr 1,7 fährt daraufhin fort mit Ps 104,4. 1 Clem dagegen beginnt in seiner Zitatenreihe mit Ps 104,4 und lässt darauf aus Ps 2 die VV. 7 und 8 folgen.

(7) Während Hebr 1,5 aus Ps 2 nur V. 7 aufgreift, fügt 1 Clem 36,4 zusätzlich V. 8 an.

(8) Was Hebr 1,7 als Dialog zwischen Gott und den Engeln stilisiert, wird in 1 Clem in nüchterner Weise als Schriftzitat ausgegeben.

(9) In 1 Clem 36,5 ist die Zitateinleitung zu Ps 110,1 als eine Anrede Gottes an Seinen Sohn gestaltet, während es in Hebr 1,13 als rhetorische Frage formuliert ist, die als Bezugsebene das Sprechen Gottes zu den Engeln hat.

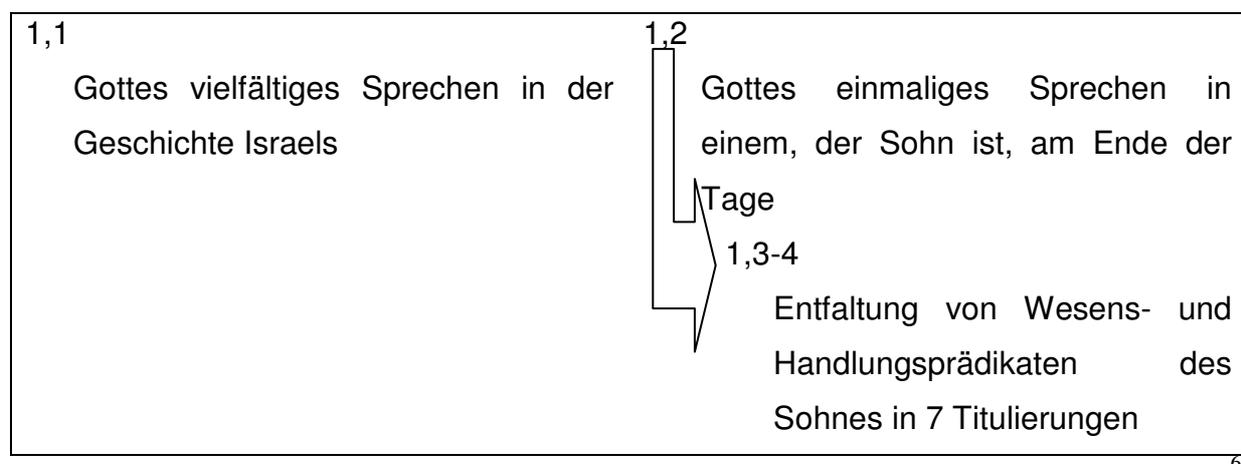
B) Analyse von Hebr 1,1-13

Unternimmt man den Versuch, den Hebr entsprechend antiker Gliederungstechnik zu strukturieren, ergibt sich ein durchaus stimmiges und kennzeichnendes Bild. Anhand der im

Folgenden aufgezeigten Gliederung des Hebr geht es jedoch in erster Linie darum, die *Funktionen* der einzelnen Teile herauszustellen.³ Hebr 1,5 – 4,16 entfaltet als Narratio das Sprechen Gottes in der Geschichte, das christologisch gedeutet wird. Die VV. 4,14-16 fassen als Propositio den Kerninhalt des Hauptteils des Hebr zusammen und leiten zugleich in den zweiten Hauptteil, die Argumentatio, über. Der Narratio ist das Exordium Hebr 1,1-4 vorgelagert, das in feierlicher Sprache den Leser in die himmlische Wirklichkeit des göttlichen Sprechens hineinführt. Die Argumentatio Hebr 5,1 – 10,18 bildet den Hauptteil des Schreibens und entfaltet das eigentliche Anliegen: Jesus Christus, der Hohepriester. Von diesem Theologoumenon ausgehend leitet der Auctor ad Hebraeos konkrete Handlungsanweisungen für die Leser ab. Hebr 10,19 – 13,21 bildet den Schlussteil des Schreibens, die Peroratio. Die ganze diesseitige Existenz des Christen ist damit als Zeit der Wanderschaft charakterisiert. Hebr 13,22-25 bilden den brieflichen Abschluss des Hebr, der Rat, Gruß und Segen enthält. Was die kontextuelle Einbindung der für für dieses Kapitel relevanten Stelle Hebr 1,1-13 betrifft, ist sie sowohl Teil des Exordiums als auch des Beginns der Narratio.⁴

I. Das Exordium Hebr 1,1-4: Gottes endzeitliches Sprechen „in einem, der Sohn ist“ (Hebr 1,2)

1. Struktur⁵



6

³ Vgl. ausführlicher zur Diskussion BACKHAUS, Bund, 47-64.

⁴ Vgl. dazu z. B. GRÄSSER, Hebräer I, 28-30; HEGERMANN, Hebräer, 4-6; KARRER, Hebräer I, 69-78; LAUB, Hebräer, 5-8.

⁵ Eine gute grafische Darstellung der Struktur des Exordiums bietet BACKHAUS, Psalmist, 208.

Hebr 1,1-4 führt als Portal in die theologische Architektur des Hebr ein, indem dem Hörer⁷ bereits ein Einblick in eine christozentrische Theologie gewährt wird.⁸ Der Hörer ist aber nicht so sehr Hörer der Botschaft des Hebr, sondern vor allem Hörer des Sprechens Gottes, das für den gesamten Hebr zentral bleibt.⁹ Die VV. 1-2a sind in Form eines antithetischen Parallelismus¹⁰ komponiert: Dem vielmaligen und vielfältigen Sprechen Gottes in der Glaubensgeschichte Israels (vgl. V. 1) wird das einmalige Sprechen ἐν υἱῷ gegenübergestellt (vgl. V. 2a). In den VV. 2b-4 wird dem Hörer dann der Sohn vorgestellt. Eine Siebenerreihe von Relativ- und Partizipialsätzen entfaltet Wesen und Handeln des Sohnes. V. 2b beschreibt in zwei Relativsätzen die himmlische Stellung des Sohnes als Allerbeste am Weltende (vgl. V. 2bα) und als Schöpfungsmittler (vgl. V. 2bβ).¹¹ V. 3 wird mit einem relativen Satzanschluss eingeleitet (ὅς), aber dann sofort von drei Partizipialkonstruktionen unterbrochen, die das Wesen des Sohnes (vgl. V. 3a: ὢν ἀπαύγασμα ...), seine Funktion als Schöpfungserhalter (vgl. V. 3b: φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ) und Befreier von der Sünde (vgl. V. 3c: καθαρισμὸν τῶν ἁμαρτιῶν ποιησάμενος) herausstellen. Der relative Satzanschluss wird dann mit ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῖς fortgesetzt¹², so dass innerhalb von V. 3 eine Klammer erkennbar wird, d. h. die sessio ad dexteram Dei ist in einer Einheit mit den vorangegangenen Handlungsprädikaten zu sehen. V. 4 stellt die himmlische Würde des Sohnes heraus, der Vergleich mit den Engeln markiert seine erhabene Stellung. Die sprachlich und stilistisch kunstvolle Gestaltung des Exordiums wird zusätzlich durch die π-Alliteration in V. 1, die u. a. an den Beginn der Odyssee¹³ erinnert, und durch die Verwendung von exakt 72 Wörtern unterstrichen.¹⁴

⁶ Eine chiasmisch-konzentrische Struktur, wie LANE, Hebrews, 6-7 sie herausliest, wirkt zu sehr in ein Schema gepresst, das im Hebr bisweilen vorkommt, aber im Exordium einfach nicht erkennbar ist.

⁷ Wenn im Folgenden vom (Erst-) Hörer des Hebr die Rede ist, ist natürlich der Leser immer mitgedacht. Aus Gründen der Vereinfachung des Textflusses ist aber bloß vom Hörer die Rede. Der Leser ist immer hinzuzudenken.

⁸ Vgl. GRÄSSER, Hebräer I, 49-50; LAUB, Hebräer, 22.

⁹ Vgl. GRÄSSER, 2. Weihnachtstag, 312.

¹⁰ Vgl. GRÄSSER, Hebräer I, 48-49.

¹¹ Vgl. BACKHAUS, Psalmist, 209; LAUSBERG, Handbuch § 270.

¹² Vgl. LANE, Hebrews, 15.

¹³ Dort (Hom., Od. I 1-4) heißt es:

Ἄνδρα μοι ἔννεπε, Μοῦσα, πολύτροπον, ὃς μάλα πολλὰ
πλάγχθη, ἐπεὶ Τροίης ἱερὸν πτολίεθρον ἔπερσε·
πολλῶν δ' ἀνθρώπων ἴδεν ἄστεα καὶ νόον ἔγνω,
πολλὰ δ' ὃ γ' ἐν πόντῳ πάθεν ἄλγعا ὄν κατὰ θυμόν, [...].

Vgl. dazu auch Lk 1,1; Apg 1,1.

¹⁴ Vgl. BACKHAUS, Psalmist, 209; ELLINGWORTH, Hebrews, 91; GRÄSSER, 2. Weihnachtstag, 312-313; KARRER, Hebräer I, 109-110.

2. Interpretation

a) VV. 1-2a: Der θεός λαλήσας in Seinem vielfältigen und einmaligen Sprechen

Mit dem Syntagma θεός λαλήσας τοῖς προφήταις [...] ἐλάλησεν ἡμῖν ἐν υἱῷ führt der Auctor ad Hebraeos in das Zentrum seiner Theologie ein. Eine der wesentlichen theologischen Grundvorstellungen des Hebr lautet: Gott spricht. In diesem Rahmen des göttlichen Sprechens, das zum Modus der göttlichen Selbstoffenbarung wird¹⁵, ereignet sich die Erlösung des Menschen. Interessanterweise spricht Gott in (ἐν) und nicht durch (διὰ) die Propheten, was vom AT her eher zu erwarten wäre. Das Verb λαλέω bezieht sich generell auf ein Sprechen in Abgrenzung vom Schweigen. Wichtig ist dem Hebr-Verfasser, dass Gott überhaupt redet und nicht schweigt. Zentral ist also nicht eine bestimmte Mitteilung Gottes, die zu glauben ist (in diesem Fall läge die Verwendung des Verbs λέγω näher), sondern die Selbstoffenbarung Gottes im Modus des Sprechens.¹⁶ Insbesondere wird die Sendung des Sohnes in die Welt – also die Inkarnation des Präexistenten, sein Erdenleben, sein Kreuzestod und seine Erhöhung – als das eigentliche Sprechen Gottes verstanden.¹⁷ Dass der Auctor ad Hebraeos Gott überhaupt als Sprechenden sieht, ist für das mittelplatonische Milieu durchaus nicht selbstverständlich, da in diesem philosophischen Kontext die Gottheit als schweigend empfunden und erlitten und damit zum Unaussprechbaren schlechthin wird.¹⁸ Mit dieser Form negativer Theologie bricht der Hebr, indem schon zu Beginn des Schreibens Gott als Sprechender vorgestellt wird. Dieser Sachverhalt verleiht dem Exordium eine bestimmte dramatische Note. Seinen Höhepunkt erreicht die göttliche Selbstoffenbarung ἐπ’ ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν (V. 2a).¹⁹ Grammatikalisch kommt dies auch durch die Abhängigkeit des temporalen Partizips λαλήσας (V. 1) vom finiten Verb ἐλάλησεν (V. 2) zum Ausdruck. Im Hintergrund steht hier der mittelplatonische Denkhorizont des Verfassers: Das einmalige Sprechen „in einem, der Sohn ist“ gilt als qualitativ höherwertig als das oftmalige Sprechen zu den Vätern. Was beide Seiten verbindet, ist aber schließlich das Sprechen des einen Gottes.²⁰

¹⁵ Vgl. BRUCE, Hebrews, 2.

¹⁶ Vgl. dazu auch ELLINGWORTH, Hebrews, 92; KITTEL, ThWNT IV, 142, 37-38; gegen BRAUN, Hebräer, 20.

¹⁷ Vgl. u. a. GRÄSSER, Hebräer I, 48-51; HEGERMANN, Hebräer, 28-31; KARRER, Hebräer I, 110; LAUB, Hebräer, 22-23.

¹⁸ Vgl. Corp. Herm. I 31; XIII 6; Philo, Conf 134-139; Mut 8-10; Opif 8.69; Post 12-16; Praem 39-40; Sacr 101; Som I 67; Plut., mor. 393.

¹⁹ Vgl. GRÄSSER, 2. Weihnachtstag, 312-313.

²⁰ Vgl. BRAUN, Hebräer, 20; ELLINGWORTH, Hebrews, 91; LEWICKI, Sprechender, 52; THEOBALD, Wort, 790; WEISS, Hebräer, 138; WINDISCH, Hebräer, 9.

Der Präpositionalausdruck ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων in V. 2a kennzeichnet die unüberbietbare Selbstoffenbarung Gottes in Seinem Sohn als eschatologisches Sprechen Gottes.²¹ In eschatologischer Hinsicht wertet der Auctor ad Hebraeos die Gegenwart als Zeit der Pilgerschaft nach dem himmlischen Jerusalem (vgl. 12,1.22-24; 13,14). Endzeit ist im Hebr zu verstehen als Zeitspanne zwischen der (Erst-) Verkündigung durch den irdischen Jesus (vgl. 2,3) und dem Abschluss der Weltzeiten.²² In dieser Zeitspanne ereignet sich das nicht mehr abbildhafte, sondern wirkliche Sprechen Gottes „in einem, der Sohn ist“²³. Zu dieser Übersetzung der Wendung ἐν υἱῷ sieht man sich angesichts des fehlenden Artikels gezwungen. Sachlich wird damit die besondere Gottesnähe des Sohnes hervorgehoben.²⁴

b) V. 2b: Die Erhöhung und Schöpfungsmittlerschaft des Sohnes

V. 2b tituliert Christus als Erben des Alls (vgl. V. 2bα) und als Schöpfungsmittler (vgl. V. 2bβ). Damit ist die Siebenerreihe der Christusprädikationen eröffnet. Interessanterweise beginnt der Hebr mit der Implikation ‚Weltherrschaft‘ und blickt von ihr aus zurück auf die Schöpfung.²⁵ Das entspricht ganz dem christologischen Denkhorizont des Hebr-Verfassers: Die Erhöhung und Inthronisation des Sohnes sind der Ausgangspunkt seines christologischen Denkens, von dem aus alle weiteren Qualifikationen erst ihren je eigenen Stellenwert erhalten. Das Ende der Siebenerreihe in V. 4, der auf die himmlische Wirklichkeit Bezug nimmt, bildet eine inhaltliche Klammer zu V. 2b, der die kosmische Dimension hervorhebt. Damit kommt Ps 2,8 ins Blickfeld, der im weiteren Verlauf des Hebr nicht zitiert wird.²⁶ Die Vorstellung der vermittelten göttlichen Welterschaffung stammt aus dem Bereich des hellenistischen Judentums, auf das weiter unten noch genauer eingegangen wird. Hier fällt jedenfalls die Parallele zu Weish 7,21; 8,6, wo die Weisheit als Schöpfungsmittlerin besungen wird²⁷, ebenso auf wie die sachlichen Übereinstimmungen mit 1 Kor 8,6; Phil 2,6-11 und Kol 1,15-20.²⁸

²¹ Vgl. ATTRIDGE, Hebrews, 37.

²² Vgl. GRÄSSER, Hebräer I, 55.

²³ RIENECKER, Sprachlicher Schlüssel, 517

²⁴ Vgl. dazu z. B. BRAUN, Hebräer, 22; HEGERMANN, Hebräer, 30.

²⁵ Αἰῶνας ist hier zu verstehen als „the whole created universe of space and time“ (BRUCE, Hebrews, 4).

²⁶ Vgl. ATTRIDGE, Hebrews, 40; GRÄSSER, Hebräer I, 57; MEIER, Structure, 177; RIGGENBACH, Hebräer, 6; SPICQ, Hébreux II, 5; WEISS, Hebräer, 142.

²⁷ Vgl. BRUCE, Hebrews, 4-5; HEGERMANN, Hebräer, 34-35; LAUB, Hebräer, 24.

²⁸ Vgl. ATTRIDGE, Hebrews, 40-41; HEGERMANN, Christologie, 344; WEISS, Hebräer, 144.

c) V. 3a: Das Wesen des Sohnes

Ὁς leitet in feierlicher Sprache die Beschreibung des Wesens des Sohnes in Form einer vierzeiligen Periode ein.²⁹ Die kunstvolle Stilistik kommt im Wesentlichen durch die Nominalstruktur zustande, die als Indiz für eine zugrunde liegende hymnische Tradition angesehen werden kann. Es wäre zwar grundsätzlich denkbar, dass der Auctor ad Hebraeos insbesondere für die VV. 2b-3³⁰ eine Vorlage benutzt, keineswegs lässt sich aber die These aufrecht erhalten, dass er nur Abschreibearbeit geleistet hat.³¹ Der Aufbau und die inhaltliche Dramatik des Hebr im Allgemeinen sowie die klar gegliederte Struktur der VV. 2b-4 im Besonderen lassen nicht nur auf einen (schrift-)theologisch gebildeten Verfasser schließen, sondern auch auf einen rhetorisch gewandten Intellektuellen, weshalb sowohl der Stil als auch der Inhalt der Siebenerreihe der Christusprädikationen höchstwahrscheinlich auf ihn selbst zurückgehen.

War der Sohn bis jetzt Objekt des göttlichen Handelns, so tritt er nun in V. 3 selbst als Handlungsträger auf.³² Der Parallelismus membrorum ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ betont sowohl die Passivität als auch die Aktivität des Sohnes und markiert einerseits die Gottheit und andererseits die Menschheit des Sohnes. Dies wird an den beiden Begriffen ἀπαύγασμα und χαρακτήρ erkennbar. Ἀπαύγασμα schließt beide Sichtweisen in sich ein, ein aktives Moment im Sinne von *Ausstrahlung* und ein passives in der Bedeutung *Abglanz*.³³ Der Sohn empfängt seine Strahlkraft von Gott und ist in diesem Sinne Abglanz des Vaters; als dieser Abglanz kann er selbst ausstrahlen. Χαρακτήρ ist demgegenüber nur passiv zu verstehen als *Abdruck*, *Prägung* und *Abbild*.³⁴ Für eine nähere inhaltliche Bestimmung müssen die Genitiv-Attribute beachtet werden. Ἀπαύγασμα ist durch τῆς δόξης [αὐτοῦ] näher bestimmt und erhält damit eine aktive Konnotation, da δόξα die „Erhabenheit, Herrlichkeit, Majestät Gottes“³⁵ bezeichnet. Der Sohn, von dessen Erhöhung gerade die Rede war, strahlt dieselbe δόξα aus, die auch der Vater ausstrahlt. Ὑπόστασις kommt im Hebr insgesamt dreimal vor (1,3; 3,14; 11,1) und jedes Mal in einem anderen Bedeutungszusammenhang, wobei zwischen 1,3 und 11,1 eine gewisse Parallele besteht, da es um die göttliche Wirklichkeit geht.³⁶ Allerdings besteht zwischen beiden Stellen auch eine sachliche Differenz:

²⁹ Vgl. ELLINGWORTH, Hebrews, 97: „[...] ὅς [...] is characteristic of NT christological hymns (Phil. 2:6; Col. 1:15; 1 Tim. 3:16)“.

³⁰ Vgl. GRÄSSER, Hebräer I, 49.

³¹ Genaueres dazu s. 80-84.

³² Vgl. GRÄSSER, 2. Weihnachtstag, 314.

³³ Vgl. BAUER, Wörterbuch, 164; ELLINGWORTH, Hebrews, 98-99; WINDISCH, Hebräer, 11.

³⁴ Vgl. BAUER, Wörterbuch, 1748.

³⁵ BAUER, Wörterbuch, 409. Vgl. auch SPICQ, Hébreux II, 7.

³⁶ Vgl. BAUER, Wörterbuch, 1687-1688.

Der Aspekt des Feststehens fehlt in 1,3, verbindet aber 3,14 und 11,1 miteinander. 1,3 wendet den Terminus vorwiegend auf das göttliche Wesen an:³⁷ Christus ist Abdruck des göttlichen Wesens. So betont das Syntagma *χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ* das passive Moment.³⁸ An den beiden Begriffen *ἀπαύγασμα* und *χαρακτήρ*, die im gesamten NT hapax legomena sind, ist auch der Einfluss des hellenistischen Judentums ablesbar. Zum einen ist die Parallele zu Weish 7,26 erkennbar, zum anderen zur alexandrinischen Religionsphilosophie, die namentlich durch Philo von Alexandrien vertreten ist. Weish 7,25-26 lautet:

25 ἀτμίς γάρ ἐστιν τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως καὶ ἀπόρροια τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης εἰλικρινής· διὰ τοῦτο οὐδὲν μεμιαμμένον εἰς αὐτὴν παρεμπίπτει.

26 ἀπαύγασμα γάρ ἐστιν φωτὸς αἰδίου καὶ ἔσοπτρον ἀκηλίδωτον τῆς τοῦ θεοῦ ἐνεργείας καὶ εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ

25 Sie [die Weisheit] ist ein Hauch der Kraft Gottes und reiner Ausfluß der Herrlichkeit des Allherrschers; darum fällt kein Schatten auf sie.

26 Sie ist der Widerschein des ewigen Lichts, der ungetrübte Spiegel von Gottes Kraft, das Bild seiner Vollkommenheit.³⁹

Philo äußert sich folgendermaßen zum *λόγος* – verstanden als göttliche Vernunft:

πᾶς ἄνθρωπος κατὰ μὲν τὴν διάνοιαν ὡκείωται λόγῳ θείῳ, τῆς μακαρίας φύσεως ἐκμαγεῖον ἢ ἀπόσπασμα ἢ ἀπαύγασμα γεγονώς, κατὰ δὲ τὴν τοῦ σώματος κατασκευὴν ἅπαντι τῷ κόσμῳ. (Op 146)

Jeder Mensch ist hinsichtlich seines Geistes der göttlichen Vernunft verwandt, da er ein Abbild, ein Teilchen, ein Abglanz ihres seligen Wesens ist⁴⁰.

Der Alexandriner Philo verbindet die beiden Pole ‚jüdischer Bibelglaube‘ und ‚platonische Philosophie‘ miteinander. Der Verfasser des Hebr bedient sich dieser Eigenart, um Wesen und Stellung des göttlichen Sohnes zu beschreiben, geht dabei aber zugleich über die strikte Sphärenscheidung des Mittelplatonismus hinaus. Die Vorstellungen von engster Gottzugehörigkeit, Welterschaffung und -erhaltung bleiben keine intelligiblen Ideen mehr, die als auf den *κόσμος νοητός* beschränkt angesehen werden⁴¹, sondern treten, indem sie dem Wesen und dem Handeln des Sohnes zugesprochen werden, in den *κόσμος αἰσθητός* ein. An diesem Punkt wird dann auch die Grenze zu den philonischen und weisheitlichen Vorstellungen deutlich: Wo der jüdische Hellenismus Interesse an anthropologischen und kosmologischen Fragen zeigt, arbeitet der Hebr ein innergöttliches Geschehen und das Drama der Menschwerdung des Sohnes heraus. Die Begriffspaare *ἀπαύγασμα* – *χαρακτήρ* und *δόξα* – *ὑπόστασις* leitet der Hebr-Verfasser zwar aus der Sophia- und Logos-Theologie des

³⁷ S. dazu auch 268-269.

³⁸ Vgl. MEES, Hohepriester, 120; RIENECKER, Sprachlicher Schlüssel, 517.

³⁹ Zit. nach LAUB, Hebräer, 24.

⁴⁰ Weitere Parallelen zum philonischen Opus sind z. B. Migr 6; Plant 18.

⁴¹ Diese Tendenz tritt zwar im Hebr in ihrer reinsten Form zutage, ist aber auch bei Philo zu finden, z. B. SpecLeg I 46.66.329; Plant 14; Som I 115.127.141. Vgl. dazu auch HEGERMANN, Hebräer, 34; LEWICKI, Sprechender, 56-58; SPICQ, Hébreux II, 7.

hellenistischen Judentums her⁴², bleibt bei dieser begrifflichen Übereinstimmung aber nicht stehen. Die Konturen weisheitlicher Begrifflichkeit malt der Hebr-Verfasser christologisch aus (Philo anthropologisch und kosmologisch).⁴³ Der Hebr bietet damit ein hervorragendes Beispiel für eine zeitgerechte Christusverkündigung. Indem es ihm gelingt, die Christusbotschaft mit einem spezifischen Denkmuster seiner Zeit zu verbinden, aktualisiert er das Evangelium.⁴⁴

d) V. 3b: Der Sohn als Schöpfungserhalter

Während V. 3a das Wesen des Sohnes hinsichtlich seines Verhältnisses zu Gott preist, betont V. 3b den Bezug des Sohnes zur Welt.⁴⁵ Φέρων τὰ πάντα ist in späteren frühjüdischen Quellen als Gottesprädikation belegt.⁴⁶ In der Stoa hat die Formel τὰ πάντα bei Marcus Aurelius den Rang einer Doxologie inne.⁴⁷ Im Kontext des Hebr-Exordiums erhält das Lexem seine nähere Bedeutung durch das Medium (dativus instrumentalis), durch das Christus das All trägt, nämlich τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ. Mit der Qualifizierung des Wortes (ῥῆμα) als kraftvoll wird auf 4,12-13 verwiesen. Indem der Hebr-Verfasser das Wort in Bezug zur Welterhaltung setzt, greift er auf die Vorstellung der Wortschöpfung in Gen 1 zurück. Die Kraft, durch die Gott die Welt erschaffen hat, ist dieselbe, mit der er die Welt erhält. Das Verb φέρω hat hier die Bedeutung von *bewahren, erhalten, stützen*.⁴⁸ Eine ähnliche Vorstellung von Schöpfungserhaltung ist in Röm 11,36; 1 Kor 8,6; Kol 1,16-17 zu finden. Dieser kosmologische Aspekt gehört offenbar zum Traditionsgut verschiedener christologischer Bekenntnisaussagen des Urchristentums, an dem auch Hebr 1 partizipiert; in V. 3cd wird

⁴² Vgl. dazu die inhaltliche Übereinstimmung mit dem εἰκόν-Begriff in 2 Kor 4,4 und Kol 1,15. Die Begriffe ἀπαύγασμα, εἰκόν und χαρακτήρ werden im jüdischen Hellenismus auch synonym verwendet (vgl. z. B. Weish 7,25-26; Philo, Plant 50; ferner KÄSEMANN, Gottesvolk, 61-62; ELTESTER, Eikon, 130-132.149-151; YOUNG, Wisdom, 101). Da die Termini ἀπαύγασμα und χαρακτήρ innerhalb des NT in ihrer Zusammengehörigkeit aber nur im Hebr vorkommen, scheint dieser von der alexandrinischen Philosophie und nicht von den (Deutero-) Paulinen beeinflusst zu sein.

⁴³ Vgl. DUNN, Christology, 207; WEISS, Hebräer, 145-146.

⁴⁴ Vgl. dazu auch BACKHAUS, Gottesvolk, 309-310.

⁴⁵ Vgl. LANE, Hebrews, 14; LENSKI, Hebrews, 38.

⁴⁶ Bill. III, 673 führt einige jüdische Texte an (Belegstellen s. dort). Plot., Enn. III 8,11; Plut., mor. 1001 C erweisen sich für die Frage nach der Bedeutung der Formel τὰ πάντα als unergiebig. Vgl. dazu ferner GRÄSSER, Hebräer I, 62; HOFIUS, Christushymnus, 81-82 (unter Berücksichtigung des verhältnismäßig jungen Datums des von ihm aufgeführten „Hymnenmaterials“); KÄSEMANN, Gottesvolk, 63; MICHEL, Hebräer, 100.

⁴⁷ Vgl. M. Aur. IV 23. Vgl. ferner GRÄSSER, Hebräer I, 63. WEISS, Hebräer, 146 Anm. 47 spricht von der weisheitlichen Prägung dieses Lexems, was er v. a. in Weish 7,25-27 begründet sieht. Zur Bedeutung der Formel τὰ πάντα im hellenistischen und stoischen Kontext vgl. NORDEN, Agnostos Theos, 240-250.

⁴⁸ Vgl. BAUER, Wörterbuch, 1705; MOFFATT, Hebrews, 7. Vereinzelt wird für φέρω in diesem Zusammenhang auch die Bedeutung von *regieren* behauptet (so z. B. BUCHANAN, Hebrews, 7-8; WEISS, ThWNT IX 61, 22). Diese Vorstellung ist aufgrund des Bezugs zur Inthronisation Christi in der Tat nicht von der Hand zu weisen. Das Regieren Christi bedeutet aber genau, dass die Schöpfung vor einem Auseinanderfallen ins Chaos bewahrt wird (vgl. HOFIUS, Christushymnus, 83).

diese Dimension aber schon wieder verlassen und die soteriologische und hoheitschristologische wird Gegenstand der Betrachtung.⁴⁹

e) V. 3c: Der Sohn als Sündenreiniger

Beschreibt der Auctor ad Hebraeos das Wesen des Sohnes im Präsens, um seine dauernde und bleibende Stellung zu kennzeichnen, so wechselt er hier in den Aorist, um die einmalige christologische Erlösungstat darzustellen. Wie schon in den VV. 1 und 2 betont der Hebr-Verfasser hier das Ein-für-alle-Mal des Kreuzestodes Christi (vgl. 10,12-13; 12,2). Sachlich handelt es sich bei der Sündenreinigung um ein Ungültigmachen der menschlichen Verfehlungen vor Gott (vgl. 2,17). Die formale Kürze dieser Partizipialkonstruktion darf über das inhaltliche Gewicht dieser Aussage im ganzen Hebr nicht hinwegtäuschen, bildet sie doch die Grundlage für die Darstellung des Erlösungsgeschehens in kultischen Kategorien. Erst auf diesem Hintergrund wird die Hohepriester-Christologie – das Zentrum der Theologie des Hebr – verständlich: Christus bewirkt durch seinen Kreuzestod die Sündenreinigung, worauf unmittelbar seine Erhöhung zur Rechten Gottes folgt. Das macht deutlich, dass die Erniedrigung Jesu in seinem Kreuzestod und seine Erhöhung durch Gott unmittelbar aufeinander bezogen sind. Die Verbindung von Sündenreinigung und Priestertum ist für den Auctor ad Hebraeos nur logisch, da von der Thora (vgl. Lev 17,11) her Sündenreinigung Aufgabe der Priester ist. So kommt es im Hebr zu einer typologischen Ausgestaltung des Opferrituals am Jom kippur (vgl. Lev 16) nach christologischen Prämissen.⁵⁰ Das Exordium zeigt als Mottovers das Programm des Hebr auf. Das deutet darauf hin, dass der Auctor ad Hebraeos nicht nur vorgegebenes Quellenmaterial benutzt, sondern auch umformuliert, seiner Theologie anpasst und in sein Werk einarbeitet. In V. 3c jedoch „liegt ganz eindeutig eine auf den Autor selbst zurückgehende Formulierung vor“⁵¹.

f) V. 3d: Der Sohn als Erhöhter zur Rechten Gottes

Syntaktisch ist das Aorist-Partizip ποιησάμενος von V. 3c auf das ebenfalls aoristische Verbum finitum ἐκάθισεν bezogen. Damit wird das Ineinander von Erniedrigung und Erhöhung des Sohnes unterstrichen, das auch die für den Hebr untrennbare Einheit von Christologie und Soteriologie zum Ausdruck bringt. Die Erhöhung kann auch als Einsetzung des Sohnes in sein hohepriesterliches Amt gedeutet werden. Das legen besonders 4,14; 5,9-10;

⁴⁹ Vgl. GRÄSSER, Hebräer I, 62; LENSKI, Hebrews, 39; WEISS, Hebräer, 146-147.

⁵⁰ Vgl. GRÄSSER, Hebräer I, 64-65; LENSKI, Hebrews, 40; WEISS, Hebräer, 148-149.

⁵¹ WEISS, Hebräer, 148; gegen GRÄSSER, Hebräer I, 65; THEISSEN, Untersuchungen, 50-51. HEGERMANN, Hebräer, 38 geht davon aus, dass der Hebr-Verfasser vorgeprägtes Gut aus der soteriologischen Tradition übernimmt, aber selber ausformuliert. Dafür spreche die Ausformulierung im Nominalstil.

7,26.28 nahe. In diesem Zusammenhang erscheint der Tod Jesu als Selbstopfer des Hohepriesters und seine Erhöhung als sein Eintritt ins himmlische Heiligtum. Die zeitliche Dimension – etwa die Frage, wann Christus als Hohepriester sein Amt antritt und wann er als ‚Amtsinhaber‘ proklamiert wird – ist für den Auctor ad Hebraeos irrelevant. Wichtig ist ihm, dass Christus den χωρισμός, die Schranke zwischen κόσμος νοητός und κόσμος αἰσθητός, durchbrochen hat. In der „Hauptsache“ betont er, „dass wir einen solchen Hohepriester haben, der sich zur Rechten des Thrones der Majestät in den Himmeln gesetzt hat, als Diener des Heiligtums und des wahrhaftigen Zelttes, das der Herr errichtet hat und nicht ein Mensch.“ (8,1-2). Nach 7,25 tritt der erhöhte Sohn als Mittler der Menschen bei Gott für sie ein. In V. 3cd steuern alle Aussagen des Exordiums auf die aoristisch beschriebene Erniedrigung und Erhöhung des Sohnes zu, so dass darin das Sinnzentrum des Hebr zu sehen ist.⁵²

Das Platz-Nehmen des Sohnes zur Rechten Gottes heißt sachlich „Partizipation an der Herrlichkeit und Macht Gottes“⁵³. Der Auctor ad Hebraeos spricht hier nicht explizit von der Auferstehung Christi, er sieht sie mit der Himmelfahrt identisch.⁵⁴ Das ist aber keine Eigenart des Hebr, auch anderes hymnisch geprägte Material des NT sieht in der Himmelfahrt bzw. Erhöhung die unmittelbare Folge der Erniedrigung, so z. B. Phil 2,6-11; Kol 1,18-20 (vgl. auch 1 Tim 3,16). Inhaltlich stellt V. 3d einen Bezug zu Ps 110,1 (Ps 109,1^{LXX}) her, der in 1,13 dann auch zitiert wird. Interessanterweise ist aber eine Abweichung zu Ps 110 erkennbar: Heißt es dort [κάθου] ἐκ δεξιῶν μου, so schreibt Hebr 1,3 ἐν δεξιᾷ. Im wörtlichen Zitat in 1,13 stimmt Hebr mit der Lesart ἐκ δεξιῶν μου aus Ps 110,1 (109,1^{LXX}) überein.⁵⁵ Aber auch in dieser Beobachtung kommt der Hebr mit der christologischen Bekenntnistradition überein. 8,1; 10,12; 12,2 paraphrasieren Ps 110,1 nur, ebenso wie Röm 8,34; Eph 1,20; Kol 3,1; 1 Petr 3,22. An diesen paraphrasierten Stellen heißt es durchgehend ἐν δεξιᾷ. Wird dagegen Ps 110,1 zitiert, bleibt der LXX-Wortlaut ἐκ δεξιῶν μου erhalten (vgl. Mk 12,36 parr.; Apg 2,34). Das muss aber nicht weiter verwundern, da sich die Präposition im Griechischen nach dem Betrachter richtet. In der Paraphrase in Hebr 1,3d wird über Gott und Seinen Sohn in der 3. Person gesprochen, weshalb der Ort der Erhöhung des Sohnes vom Standpunkt der auf Erden lebenden Menschen betrachtet wird und deshalb mit der Präposition ἐν + Dat. eingeleitet wird. Im wörtlichen Zitat von Ps 110 (109^{LXX}) in Hebr 1,13 spricht Gott selbst in Gestalt einer

⁵² Vgl. WEISS, Hebräer, 149-150.

⁵³ GRÄSSER, Hebräer I, 65.

⁵⁴ Vgl. LANE, Hebrews, 16.

⁵⁵ Vgl. dazu auch DAUTZENBERG, Psalm 110, 88-90.

performativen Rede. Der Ort der Erhöhung des Sohnes wird vom Blickwinkel Gottes aus gedeutet, weshalb die Präposition ἐκ + Gen. verwendet wird.⁵⁶

Mit dem messianisch gedeuteten Ps 110⁵⁷ findet sich ein Beleg dafür, dass der Hebr. Verfasser frühchristliches Bekenntnisgut kennt und rezipiert. Aber in Bezug auf den Ort der Erhöhung und die Gottesbezeichnung finden sich nur bedingt Parallelen mit der frühchristlichen Bekenntnissprache. In 1,3 wird der Ort der Erhöhung mit ἐν ὑψηλοῖς identifiziert, in 8,1 mit ἐν τοῖς οὐρανοῖς, was eine bestimmte Affinität zu Eph 1,20 zeigt (ἐν τοῖς ἐπουρανίοις).⁵⁸ Als Gottesbezeichnung verwenden 1,3 und 8,1 μεγαλωσύνη⁵⁹ im Sinne eines Synonyms für Gott, die LXX kennt μεγαλωσύνη lediglich als Attribut Gottes (vgl. z. B. Ps 79,11 [78,11^{LXX}]; 145,3,6 [144,3,6^{LXX}]; Weish 18,24 etc.). H.-F. WEISS versucht die Akzentverschiebung vom Attribut zum Eigennamen folgendermaßen zu erklären: „Der Weg vom Attribut zum ‚Ersatznamen‘ für Gott [...] wird durch die Gottesbezeichnung δύναμις (mit Bezugnahme auf Ps 110,1!) in Mk 14,62 par Mt 26,64 gewiesen, wo δύναμις für hebr. גבורה bzw. aram. גבורה steht, was in Dan 2,20 LXX wiederum durch μεγαλωσύνη wiedergegeben wird“⁶⁰. Die Erhöhung zur Rechten Gottes bedeutet also, dass Christus lebt und herrscht mit der Macht und Stärke Gottes.⁶¹

g) V. 4: Die Erhabenheit des Sohnes über die Engel

V. 4 kommt in der Komposition des Hebr sowohl die Funktion zu, das Exordium abzuschließen, als auch den Übergang zur Narratio zu schaffen. Die Erhöhungsaussage wird nun in ein neues Bezugsfeld gestellt: Der Sohn ist erhabener als die Engel. Begründet wird das mit dem Erbe eines erhabeneren Namens.⁶² Welcher Name ist damit gemeint? Der Auctor ad Hebraeos denkt wohl nicht an einen bestimmten Namen, vielmehr geht es ihm einerseits

⁵⁶ Vgl. HOFFMANN/SIEBENTHAL, Grammatik, 267 (§ 184h); KÜHNER/GERTH, Grammatik II/1, 459 (§ 430.2).

⁵⁷ Nach HEGERMANN, Hebräer, 38 und WEISS, Hebräer, 150-151 (v. a. Anm. 62) lässt sich eine messianische Lesart von Ps 110 im vorchristlichen Judentum nicht belegen. Man muss hier genauer zwischen verschiedenen Spielarten des atl. Messianismus differenzieren. Ps 110 gehört wie Ps 2 zu den Königspsalmen, die den israelitischen König als Sachwalter JHWHs beschreiben. Damit sind sie Belege für den sog. präsentischen Messianismus. Ps 110 wurde also durchaus messianisch gelesen (zu atl. Messiasvorstellungen vgl. NELIS, Messias, 1138-1139; DERS., Messiaserwartung, 1139-1148). LANE, Hebrews, 16 verweist auf TestJob 33,3 als Allusion auf Ps 110, wo keine messianische Deutung dieses Psalms vorliegt. Das ist aber eine rezeptionsgeschichtliche Beobachtung, die in keiner Spannung zu der eben getroffenen Feststellung steht.

⁵⁸ Gegen MOFFATT, Hebrews, 8.

⁵⁹ WEISS, Hebräer, 151 erkennt bezüglich der Gottesbezeichnung eine gewisse Variabilität des Hebr. Seiner Ansicht nach werden μεγαλωσύνη (1,3), θρόνος τῆς μεγαλωσύνης (8,1), ὁ θεός (10,12) und ὁ θρόνος τοῦ θεοῦ (12,2) synonym verwendet. In 8,1 und 12,2 wird jedoch der Thron als Ort der Herrschaftsausübung Gottes qualifiziert, um die königliche Würde von thronendem Vater und zu Seiner Rechten erhöhtem Sohn hervorzuheben (vgl. GRÄSSER, Hebräer I, 65).

⁶⁰ WEISS, Hebräer, 151, dort auch Anm. 65: Auch in der rabbinischen Literatur ist הגבורה als Ersatz für den Gottesnamen belegt (z. B. Schab 87^a.88^b; SNu 15,31; vgl. Bill. I, 1006-1007).

⁶¹ Vgl. BUCHANAN, Hebrews, 8; LANE, Hebrews, 16; LENSKI, 41-42.

⁶² Vgl. dazu auch ROBINSON, Hebrews, 6.

darum, dass Christus im Gegensatz zu den Engeln überhaupt einen Namen erbt, der ihm andererseits die Würde des Erhöhten zukommen lässt. In der Darstellung der Erhabenheit des Sohnes könnte sich beim ersten Lesen eine Spannung zwischen der Sohnes-Würde (vgl. V. 2) und der Würde des Erhöhten (vgl. V. 4) ergeben. V. 2 besingt die Würde des Sohnes vor der Menschwerdung und betont damit die Präexistenz des Sohnes, V. 4 beschreibt den Erhöhten als Erben eines erhabeneren Namens und markiert damit die Würde Christi nach seinem Erdenleben. Aber obwohl der Sohnes-Titel nicht mit dem ererbten Namen gleichzusetzen ist, besteht dennoch kein Gegensatz zwischen beiden Titeln, da ja Christus zum einen das Subjekt beider Würdebezeichnungen ist, zum anderen der weitere Kontext Hebr 1,5-14 deutlich macht, dass Hebr 1,4 die himmlische Thronbesteigung bereits vorwegnimmt.⁶³ Eine allzu strikte Trennung und Abgrenzung der υἱός-, κύριος- und θεός-Prädikate voneinander wird zudem dem Gesamtduktus des Hebr nicht gerecht.⁶⁴

Der kompositorische Bezug von V. 4 auf die VV. 5-14, der sowohl durch das Scharnierwort ὄνομα als auch durch den Kausalanschluss (γάρ V. 5) und die zweifache rhetorische Frage (vgl. V. 5ab) markiert ist, lässt die Eröffnungsverse der Narratio (1,5-14) als dramatische Ausgestaltung von V. 4 erscheinen.⁶⁵ Der Erhöhte erbt nicht nur eindeutige Prärogativen Gottes (vgl. z. B. V. 10: Schöpfer, VV. 11-12: Unwandelbarkeit), sondern wird sogar als θεός (vgl. VV. 8-9) und κύριος (vgl. V. 10) titulierte. Der Sohn erbt als Erhöhter den Gottesnamen selbst, womit ihm Weltherrschaft und Huldigung durch die Engel zuteil werden.⁶⁶ Die Vorstellung einer Machtübergabe, die mit einer Namensverleihung einhergeht, stellt im geistigen Umfeld des NT keine Besonderheit dar: Sowohl frühjüdische als auch frühchristliche Quellen bezeugen den Namen als Verkörperung der Wesenheit.⁶⁷ Der Name ist also mehr als eine bloße Bezeichnung, in ihm ist eine enge Verbindung zwischen dem Träger und seinem Wesen gegeben.⁶⁸ Dass der Auctor ad Hebraeos mit der Unterordnung der Engel unter den Sohn eine bestimmte Form eines Engelkultes zurückweisen will (wie etwa Kol 2,18), scheint unwahrscheinlich, da die folgenden Paränesen

⁶³ Vgl. WEISS, Hebräer, 153-154.

⁶⁴ Die einseitig rationalen Deutungen von WINDISCH, Hebräer, 12-13 („unauflösbare Spannung“) und BRAUN, Hebräer, 32-33 („Diese Christologie [des Hebr] setzt sich aus Elementen zusammen, die einander ausschließen“) wirken daher überzogen. Vgl. dazu auch BACKHAUS, Psalmist, 209 Anm. 26: „[...] die Diskussion, welcher der Christus-Titel im Einzelnen gemeint sei, [wird] der poetischen Zusammenschau des Hebr kaum gerecht“.

⁶⁵ Vgl. BACKHAUS, Psalmist, 209; CRADDOCK, Hebrews, 23; ELLINGWORTH, Hebrews, 103; GRÄSSER, 2. Weihnachtstag, 311.

⁶⁶ Vgl. ULRICHSEN, ὄνομα, 65-70; WEISS, Hebräer, 153-154.

⁶⁷ Vgl. Hen(aeth) 71,14; Philo, Cher 4-9; Clem. hom. γ 20,2; Corp. Herm. II 16; BCNH V 3, 24,21-24. Vgl. ferner Bill. I, 63; BRAUN, Hebräer, 34.

⁶⁸ Vgl. BRAUN, Hebräer, 24; BIETENHARD, ThWNT V, 243, 26-27.

nicht darauf eingehen.⁶⁹ Daher ist zu fragen, warum die Engel als Bezugsgrößen gewählt werden, an denen sich die Erhabenheit des Sohnes bemisst. Die Engel, die den himmlischen Hofstaat konstituieren⁷⁰, werden zu Zeugen der Inthronisation des Sohnes, bei der dieser den Namen geerbt hat (κεκληρονόμηκεν, Perfekt!), der erhabener ist als die Engel.⁷¹ Der Hebr-Verfasser vergleicht damit in kontrastierender Weise den erhöhten Sohn mit den Engeln. Die Gottesoffenbarung „in einem, der Sohn ist“ (V. 2a), ist höherwertiger als das durch die Engel geoffenbarte Gotteswort am Sinai. Das Sprechen Gottes ἐν υἱῷ hat soteriologische Relevanz. Dieser qualitative Unterschied ist im komparativisch verwendeten Adjektiv κρείττων impliziert, das grundsätzlich einen Rangunterschied beschreibt. Κρείττων, das im Hebr 13 Mal bezeugt ist, betont die grundsätzliche Überlegenheit der ungeschaffenen gegenüber der geschaffenen Wirklichkeit.⁷² Gleiches drückt der Komparativ διαφορώτερος aus, der im gesamten NT nur im Hebr gebraucht wird (neben 1,4 noch in 8,6), und ebenso passt das Entsprechungsverhältnis (τοσοῦτος – ὅσος; neben 1,4 noch in 7,20.22; vgl. 10,25) zu der kontrastierenden Darstellungsweise des Hebr-Verfassers. Das proportionale Denken des Autors erweist seine eigentliche Funktion im Rahmen des Grundanliegens des Hebr: Die Schwerhörigkeit der Gemeinde für das Wort Gottes verlangt eine Neuinterpretation der Christus-Homologie, die der Auctor ad Hebraeos theologisch, d. h. näherhin christologisch und soteriologisch, durchführt. Christus ist der über alles Erhabene und er bleibt nun fortwährend der Träger dieses Namens, der ihn von allen geschaffenen Dingen unterschieden sein lässt.

Im NT begegnet die Vorstellung der Namensverleihung an den Sohn z. B. in Eph 1,21-22; Phil 2,9-11; 1 Petr 3,22. Sachlich geht es dort immer um die Herausstellung der Überlegenheit Christi, die in der frühchristlichen Theologie aus Ps 110,1 herausgelesen wurde. Eine auffällige Parallele bezüglich der Namenschristologie zeigt ein Vergleich mit einigen koptisch-agnostischen Schriften aus Nag Hammadi – vor allem mit dem Evangelium Veritatis 38,4 – 40,29⁷³ –, die freilich erst ins 2./3. Jh. zu datieren sind.⁷⁴ Wie jedoch die ntl. Parallelen

⁶⁹ Vgl. ELLINGWORTH, Hebrews, 103-104; HEGERMANN, Hebräer, 39; GRÄSSER, Hebräer I, 67. Anders, aber nicht überzeugend stellt es ROBINSON, Hebrews, 7 dar.

⁷⁰ Religionsgeschichtlich war Israel nicht von Anfang an monotheistisch geprägt. Aus einem ursprünglich polytheistischen Kontext entwickelt sich ein Henotheismus bzw. eine Monolatrie: JHWH ist insofern der Erste und Höchste der Götter, als der er den Vorsitz der Göttersammlung auf dem Zion hat. Der wohl nachexilisch entstandene Ps 82 beseitigt die henotheistischen „Reste“ und „macht“ die Götter zu Engeln, die die Funktion der Konstituierung des himmlischen Hofstaates erhalten, dessen Vorsitzender JHWH ist. ROBINSON, Hebrews, 6-7 vertritt allerdings noch den für seine Zeit typischen Forschungsstand.

⁷¹ Vgl. GRÄSSER, Hebräer I, 67; KÄSEMANN, Gottesvolk, 60.

⁷² Vgl. ELLINGWORTH, Hebrews, 104-105; GRÄSSER, Hebräer I, 66; HEGERMANN, Hebräer, 39.

⁷³ Dort heißt es u. a.: „Der Name des Vaters aber ist der Sohn ... Er [der Vater] gab ihm seinen Namen“ (zit. nach LÜDEMANN/JANSSEN).

⁷⁴ Vgl. RUDOLPH, Gnosis, 48; SCHOLTEN, Gnosis, 803.

belegen, vertritt der Hebr-Verfasser gedanklich die christologischen Strömungen seiner Zeit: Er denkt die Exaltatio Christi als eine Erhöhung über die Engel. Es stellt sich daher die Frage, ob er auch mit vorgegebenen christologischen Quellen arbeitet.⁷⁵ Angesichts der antiken Mündlichkeitskultur fällt der nicht-literarischen Überlieferung zumindest ein bedeutenderes Gewicht zu als der literarischen.⁷⁶ Nicht nur die sachliche Bezogenheit des in feierlichem Stil formulierten Exordiums auf das Grundanliegen des Autors, sondern auch seine charakteristische Denkfigur Entsprechung – Andersartigkeit – Überbietung⁷⁷ sind starke Argumente dafür, dass V. 4 der Feder des Autors selbst entstammt.⁷⁸

3. Resümee

Das Exordium des Hebr wird mit dem Sprechen Gottes eröffnet. Damit gibt der Auctor ad Hebraeos seinem Schreiben ein Programm: Er selbst tritt als Person zurück und versteht sein Schreiben als Zeugnis des θεός λαλήσας, der in der Glaubensgeschichte Israels vielfältig und verschiedenartig gesprochen hat (vgl. V. 1). Dem steht das einmalige Sprechen Gottes „in einem, der Sohn ist“ (V. 2a) gegenüber. Dieses Gegenüber ist gekennzeichnet sowohl durch ein Entsprechungsverhältnis (Gott sprach einst und spricht jetzt) als auch durch Andersartigkeit (einst in den Propheten, jetzt ἐν υἱῷ), so dass schließlich das πάλαι durch das ἐπ' εσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων überboten wird, da sich das endzeitliche Sprechen im Sohn ereignet, der alles überragt. Menschwerdung, Leben und Tod Jesu Christi erscheinen im Licht von Präexistenz des Sohnes und himmlischer Erhöhung des Gekreuzigten als dialogisches Geschehen zwischen Gott und Seinem Sohn. Dabei fällt dem endzeitlichen göttlichen Sprechen ein höherer Rang – der höchste Rang – zu als dem vielfältigen und verschiedenartigen. Der Hintergrund dieser Aussage ist im mittelplatonischen Weltbild des Verfassers zu sehen: Das Eine steht qualitativ höher als das Viele. Aber gerade im Kontext des Mittelplatonismus bekommt die Vorstellung von einem sprechenden Gott ein entscheidendes Gewicht, versteht doch jene philosophische Strömung die Gottheit als schweigendes Wesen.⁷⁹

Ab V. 2b wird das Sprechen Gottes genauer thematisiert, indem der Auctor ad Hebraeos eine Siebenerreihe von Christusprädikationen eröffnet. In V. 2b wird Christus zum einen als

⁷⁵ Ausführlich wird diese Frage auf 80-84 behandelt.

⁷⁶ Vgl. ELLINGWORTH, Dependence, 262-264.

⁷⁷ Vgl. z. B. 2,2-5; 3,2-6; 5,1-10; 7,7-25; 8,4-13; 9,1-15; 10,1-14.

⁷⁸ Vgl. CRADDOCK, Hebrews, 23.

⁷⁹ Vgl. dazu auch DELLING, Zeitverständnis, 140.

Allerbe (vgl. V. 2b α) tituliert, zum anderen als Schöpfungsmittler (vgl. V. 2b β). Dass diese beiden Titel „von hinten her“ aufgerollt werden, hat seinen Grund u. a. in der fundamentalen Bedeutung der Erhöhungsaussage für den Hebr. Sie bildet den Ausgangspunkt der Christologie und erst von ihr her erhält auch die Schöpfungsmittleraussage ihre Bedeutung.

War der Sohn bislang „Objekt“ des göttlichen Handelns, so schafft V. 3a den Übergang von der Passivität (*χαρακτήρ*) zur Aktivität (*ἀπαύγασμα*) des Sohnes. Deutlich tritt der Einfluss des hellenistischen Judentums hervor, das der Hebr-Verfasser vor allem über das Buch der Weish und Philo rezipiert, gleichzeitig überschreitet er aber auch die tradierten Kategorien, indem er sowohl die weisheitlichen als auch die apersonal gedachten Züge von Schöpfungsmittlerschaft christologisch-personal deutet.

In V. 3b tritt der Sohn als Welterhalter auf, womit das Handeln des Sohnes als Handeln an der Schöpfung charakterisiert wird. Weil der Sohn auch Schöpfungsmittler ist, wird die welterschaffende mit der welterhaltenden Kraft identifiziert.

Mit dem Wort vom *καθαρισμὸς τῶν ἁμαρτιῶν* blickt V. 3c auf das Zentrum der Theologie des Hebr voraus. Die Soteriologie wird in kultischen Kategorien gedacht und erhält damit dramatischen Charakter. Im Hintergrund steht vor allem Lev 16, wo das Versöhnungshandeln durch den Hohepriester am Jom kippur beschrieben wird. Daher bezieht der Auctor ad Hebraeos den Hohepriestertitel auf Christus, der nach seiner Erniedrigung am Kreuz die Himmel durchschreitet, den trennenden Vorhang zwischen Gott und Schöpfung durchbricht, in das Allerheiligste eintritt und dort den Platz zur Rechten Gottes einnimmt. Karfreitag und Himmelfahrt werden damit zum endzeitlichen Jom kippur. So wird es auch verständlich, dass im Hebr Christologie und Soteriologie als Einheit gedacht werden. Die abweichenden Lesarten zwischen Hebr 1,3 und 1,13 (= Ps 109,1^{LXX}) sind grammatikalisch bedingt. Ps 109,1^{LXX} wird – kongruent mit anderen Beispielen der frühchristlichen Bekenntnistradition – messianisch gelesen; bezüglich des Ortes der Erhöhung (*ἐν ὑψηλοῖς*) und der Gottesbezeichnung (*μεγαλωσύνη*) weicht der Hebr-Verfasser allerdings von dieser Überlieferung ab.

V. 4 schließt das Exordium ab und leitet zugleich in die Narratio über. Das geschieht, indem die Erhöhung des Sohnes mit einer Namensverleihung gleichgesetzt wird. Der Sohn erscheint damit insofern als Erbe eines „erhabeneren Namens“, als er im Vergleich mit den Engeln überhaupt einen Namen erbt, nämlich den Gottes. Inhaltlich besteht eine enge Verbindung zwischen dem Sohnes- und dem Namenstitel, da die Präexistenz, die im Sohnestitel erkennbar wird, auf die Erhöhung, in der der Sohn als Weltenherrscher eingesetzt

wird, bezogen ist und umgekehrt. Das Auftreten der Engel stellt in neuer Weise die universale Überlegenheit des Sohnes und der durch ihn erfolgenden Offenbarung heraus.

II. Der Beginn der Narratio: Das himmlische Thronbesteigungsfest Hebr 1,5-14

1. Kontext

1,1-4	<i>Exordium:</i> Gottes endzeitliches Sprechen ἐν υἱῷ	

1,5 – 4,13	<i>Narratio:</i> Jesus, der sym-pathische Hohepriester	
1,5-14	<i>Gotteswort:</i> Der Sohn und die Engel	
2,1-4	<i>Konsequenz:</i> Ermahnung zum Festhalten des Bekenntnisses	
{ 2,5-18	<i>Gotteswort:</i> Die Erniedrigung des Sohnes	}
{ 3,1-6	<i>Gotteswort:</i> Die Erhabenheit des Sohnes	
{ 3,7 – 4,3	<i>Konsequenz:</i> Die Warnung vor einem verhärteten Herzen	
{ 4,4-11	<i>Konsequenz:</i> Die endzeitliche Ruheverheißung	
4,12-13	<i>Abschluss:</i> Das lebendige Gotteswort	

5,1 – 10,18:	<i>Argumentatio:</i> Jesus Christus, der himmlische Hohepriester	

Der Scharniervers Hebr 1,4 leitet in die Schriftkatene Hebr 1,5-14 über, die das himmlische Thronbesteigungsfest des Sohnes inszeniert. 1,14 rundet in Form einer rhetorischen Frage, die das Wesen der Engel beschreibt, diesen Akt ab und führt den Leser in die Gemeindepäranese 2,1-5 ein. Das göttliche Sprechen im Thronbesteigungsakt hat konkrete Auswirkungen auf die stadtrömische christliche Gemeindegruppe, an die der Hebr versandt ist. Das innergöttliche Geschehen steht damit nicht isoliert in sich, sondern hat seine konkrete Bedeutung in der Situation der Adressaten. Was der Gemeinde hilft, ihre Schwerhörigkeit (vgl. 2,2: παρακοή) zu überwinden, ist ein erneutes Hören auf das Gotteswort. Dazu versucht der Hebr-Verfasser, die Gemeindegemeinschaft, also das Taufbekenntnis der Gemeinde, neu auszulegen. Formal bleibt die wechselnde Struktur Gotteswort – Handlungskonsequenz richtungweisend. Insgesamt drei Blöcke werden ausbuchstabiert, um die ermüdeten Christen erneut zur Wachsamkeit aufzurufen.

So thematisiert der zweite Gotteswort-Teil in 2,6 – 3,6 die Erniedrigung (vgl. 2,6-18) und die Erhöhung (vgl. 3,1-6) des Sohnes. Der Psalter bleibt die entscheidende Quelle, in der der Auctor ad Hebraeos das Christusgeschehen vorausgebildet sieht. Der ausschlaggebende Psalm ist in diesem zweiten Block Ps 8,5-7^{LXX}, der in Hebr 2,6-7 zitiert wird. Der Hebr-Verfasser bedient sich dieses Psalms, um die *συνπάθεια* des treuen Hohepriesters Jesus Christus (vgl. 2,17) mit dem gesamten Menschengeschlecht herauszustellen, dem der Sohn in der Inkarnation gleich wird. Er nimmt „Blut und Fleisch“ (2,14) an, um in seinem Tod die Menschheit aus der Todesmacht, die dem Teufel zugeschrieben wird (vgl. 2,14), zu befreien. Die VV. 3,1-6 beschreiben die Treue des Sohnes gegenüber dem Vater im Vergleich zu Mose. Stilistisch kommt dabei der für den Hebr typische kontrastierende Dreischritt Analogie – Andersartigkeit – Überbietung zum Tragen: Wie Mose, so ist auch Christus Gott gegenüber treu. Deshalb gebührt beiden Ehre, Christus aber um so mehr, da er das „Haus“ (3,4) begründete, in dem Mose nur „Knecht“ (3,5) war. Da Christus aber der „Sohn“ (3,6) ist, steht er in ontologischem Sinn über Mose. Die praktische Handlungskonsequenz, die für die Gemeinde aus dieser theologischen Grundlegung erwächst, lautet: „Ermahnt einander täglich, solange noch heute genannt wird, damit nicht einer von euch verhärtet wird durch [einen] Betrug der Sünde“ (3,13). Diesmal ist es der „heilige Geist“ (3,7), dem Worte aus dem Psalter in den Mund gelegt werden. Der Dialog ereignet sich zwischen heiligem Geist und Gemeinde, die mit der Warnung aus Ps 95,7-11 (94,7-11^{LXX}) konfrontiert wird. Die Warnung vor einem verhärteten Herzen bringt die Heilsrelevanz des Hörens auf das göttliche Wort zum Ausdruck. Diese wird im kontrastierenden Dreischritt dargestellt: Wie einst die Wüstengeneration befindet sich ebenso die Hebr-Gemeinde im Zustand der Auflehnung gegen Gott, die christliche Generation aber um so mehr, da sie nicht dem Knecht Mose verpflichtet ist, sondern dem Sohn. Die Konsequenz eines Glaubensabfalls ist für die christliche Gemeinde größer als für die Wüstengeneration, da bei dieser die Verheißung des Ruhelands nur Vorausbild für die eschatologische Ruheverheißung war; die Hebr-Gemeinde steht mit der Entscheidung für oder gegen Christus vor der Entscheidung für oder gegen die eschatologische Ruhe, denn „die Verheißung, in seine Ruhe einzugehen“ (4,1^{ChH}), ist mit der Erlösungstat des Sohnes in Erfüllung gegangen. Möchte der erste Teil der Paränese 3,7 – 4,3 vor einer Herzensverhärtung seitens des Gottesvolkes warnen, fokussiert der zweite Teil 4,4-11 das Motiv ‚endzeitliche Ruheverheißung‘. Die Wüstengeneration scheiterte an der göttlichen Verheißung aus Ps 95 (94^{LXX}; vgl. 4,6). Da Gott aber Seinen Verheißungen treu

bleibt⁸⁰, „bestimmte er wiederum einen gewissen Tag, ein Heute“ (4,7^{ChH}). Die wahre Ruhe ist also keine irdische, sondern eine eschatologisch-himmlische Wirklichkeit.⁸¹

In 4,12-13 wird die Narratio mit einem hymnusartigen Lobpreis auf das Gotteswort abgeschlossen, der in seiner Grundstruktur alttestamentlichen Parallelen nachgebildet ist (z. B. Jes 55,11; Weish 18,15-16; Ps 33,9 [32,9^{LXX}]).⁸²

⁸⁰ Vgl. HEGERMANN, Hebräer, 102.

⁸¹ Vgl. GRÄSSER, Hebräer I, 214-215; HEGERMANN, Christologie, 342-343.

⁸² Vgl. ELLINGWORTH, Hebrews, 260; LAUB, Hebräer, 61-63; GRÄSSER, Hebräer I, 231-232.

2. Struktur

1,1-4

Exordium: Gottes endzeitliches Sprechen im Sohn

1,5 – 4,13

Narratio: Jesus, der sym-pathische Hohepriester

1,5-14

Das himmlische Thronbesteigungsfest

1,5

Rhetorische Frage: Τίνι γὰρ εἶπέν ποτε τῶν ἀγγέλων

VV. 5-6: Der ewige Sohn Gottes

V. 5a: Die unüberbietbare Stellung des Sohnes

Schriftzitat 1: Ps 2,7^{LXX}

V. 5b: Gott und der Sohn

Schriftzitat 2: 2 Sam 7,14^{LXX}

V. 6: Kontrast: Die Proskynese durch die Engel

Schriftzitat 3: Dtn 32,43^{LXX}

VV. 7-12: Der Sohn Gottes als Herrscher und Schöpfer

V. 7: Kontrast: Das Wesen der Engel

Schriftzitat 4: Ps 104,4 (103,4^{LXX})

VV. 8-9: Der Herrschende

Schriftzitat 5: Ps 45,7-8/44,7-8^{LXX})

VV. 10-12: Der Schöpfer

Schriftzitat 6: Ps 102,26-28 (101,26-28^{LXX})

V. 13: Der Sohn zur Rechten Gottes

Schriftzitat 7: Ps 110,1 (109,1^{LXX})

1,13

Rhetorische Frage: πρὸς τίνα δὲ τῶν ἀγγέλων εἴρηκέν ποτε

1,14

Rhetorische Frage: Der Dienst der Engel für die Rettung der Heilserben (Scharnier)

2,1-5

Paränese: Warnung vor Ungehorsam gegenüber Gott

83

Hebr 1,4 leitet als Transitus vom Exordium zur Narratio über, indem einerseits V. 5 kausal an V. 4 anschließt (γάρ), andererseits zwei rhetorische Fragen eingeleitet werden, die sachlich die Ansprache des Vaters an den Sohn wiedergeben. Sieben Schriftworte, die Gott in den Mund gelegt werden, bestimmen den dramatischen Verlauf. Die VV. 5-6 beschreiben den Sohn in seinem Verhältnis zum Vater, wobei die Motive ‚ewige Zeugung‘ (vgl. V. 5a = Zitat

⁸³ Vgl. zu dieser schematischen Darstellung auch BACKHAUS, Psalmist, 214.

Ps 2,7^{LXX}) und Vaterschaft und Sohnschaft (vgl. V. 5b = Zitat Regn II 7,14^{LXX}) den inhaltlichen Verlauf bestimmen. V. 6 ist zwar sachlich ganz auf den Eintritt des Sohnes in die Himmelswelt hingeordnet (vgl. V. 6a), vom dialogischen Geschehen her erscheinen die Engel als anbetende Wesen (vgl. V. 6b = Zitat Dtn 32,43^{LXX}). Die daran anschließenden VV. 7-12 weisen dem Sohn die Herrscherwürde und das Schöpferprädikat zu. Mit V. 7 rekurriert der Hebr-Verfasser auf die Schöpfungsaussage Ps 104,4 (103,4^{LXX}) und verwandelt das Objekt der Schöpfung, das im ursprünglichen Kontext des Psalms Winde und lodernde Feuer sind und nun eine Wesensbestimmung der Engel darstellt. Die VV. 8-9 beziehen Ps 45,7-8 (44,7-8^{LXX}) auf den Sohn, dem dadurch die Herrscherwürde zugesprochen wird. Die VV. 10-12 zitieren mit Ps 102,26-28 (101,26-28^{LXX}) ein ursprüngliches Bekenntnis des Beters zu Gott als Schöpfer. Im Munde Gottes „bekennt“ der Vater den Sohn als κύριος, d. h. der Vater überträgt Seine eigene Würde Seinem Sohn. V. 13 liest aus Ps 110,1 (109,1^{LXX}) das für den Hebr wichtigste christologische Geschehen der exaltatio Christi heraus. Die rhetorische Frage stellt eine Klammer zur rhetorischen Frage in 1,5 her, die die VV. 5-13 als Einheit erscheinen lässt.⁸⁴ V. 14 lenkt den Blick auf die Engel und stellt eine Verbindung zwischen deren Dienst (διακονίαν) und den Heilserben (μέλλοντας κληρονομεῖν σωτηρίαν) her. Damit lenkt V. 14 den Blick des Hörers wieder auf die Erde zurück, indem die erste Gemeindepärahese in 2,1-5 eröffnet wird. Die exponierte Stellung von σωτηρίαν am Ende der Katene markiert die pastoral-theologische Motivation der Gemeindepärahese, die für den gesamten Hebr richtungweisend bleibt.

3. Interpretation

a) VV. 5-6: Der ewige Sohn Gottes

α) V. 5a: Die unüberbietbare Stellung des Sohnes

Die Katene Hebr 1,5-14, die im Wesentlichen aus Schriftziten (überwiegend aus den Psalmen) und dazugehörigen Redeeinleitungsformeln besteht, wird mit der rhetorischen Frage eröffnet: Τίνι γὰρ εἶπεν ποτε τῶν ἀγγέλων, worauf Ps 2,7^{LXX} zitiert wird. Die vom Hörer erwartete Antwort kann nur lauten: Οὐδενί. Die Adressaten sollen die Überzeugung des Autors teilen, dass Gott zu keinem anderen als zu Seinem Sohn die Worte gesprochen hat υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε. Καὶ πάλιν· ἐγὼ ἔσομαι αὐτῷ εἰς πατέρα, καὶ αὐτὸς ἔσται μοι εἰς υἱόν. Jesus Christus wird in exklusiver und einmaliger Weise der Name

⁸⁴ Vgl. dazu auch GUTHRIE, Structure, 77.

verliehen, der seine göttliche Sohnschaft untermauert. Die Tatsache, dass Gott nicht mit Engeln kommuniziert, sondern mit Seinem Sohn, markiert die subordinierte Stellung der Engel.⁸⁵ Der Auctor ad Hebraeos lässt Ps 2 als Gotteswort erscheinen⁸⁶, das jetzt unabhängig von seinem ursprünglichen Kontext in den Verstehenszusammenhang des Hebr selbst hineinspricht. Ps 2,7^{LXX} erscheint in einem neuen Verstehenskontext, der mit der Lebenswelt der Adressaten korreliert.⁸⁷ Er zeigt die *sessio ad dexteram Dei* an. Diese Feststellung wird auch durch Hebr 5,5b bestätigt, wo Ps 2,7^{LXX} das zweite und letzte Mal im Hebr zitiert wird. Allerdings betonen 1,5a und 5,5b zwei beim ersten Lesen vermeintlich unterschiedliche Aspekte der einen hohepriesterlichen Grundkonstante des Hebr. 1,5a bezieht sich ganz auf den himmlisch erhöhten Sohn, während 5,5b den himmlisch Präexistenten unter der *conditio humana* schildert. 5,5b will damit aber die Sohneschristologie enger an die Hohepriester-Christologie binden, ja Letztere ist für den Hebr-Verfasser überhaupt nur im Zusammenhang mit der Sohn-Gottes-Christologie denkbar.⁸⁸

Im Rahmen der Katene 1,5-14 bildet V. 5 mit seinem Zitat Ps 2,7^{LXX} den Auftakt der Siebenerreihe von Schriftzitatensätzen und inszeniert den Himmel als den Ort, an dem der Vater den Sohn anspricht und der eine kognitive Gegenwelt zur diesseitigen Erfahrungswelt darstellt. Die Adressaten selbst werden Zuhörende der Anrede des Vaters an den Sohn. Damit weitet sich die Dimension der innergöttlichen Kommunikation, und die Gemeinde selbst, die vom heidnischen Umfeld verachtet wird und in sich von Glaubensmüdigkeit geplagt ist, wird zur Adressatin des göttlichen Sprechens.⁸⁹

β) V. 5b: Gott und der Sohn

Die Wendung *καὶ πάλιν* schließt das folgende Schriftzeugnis 2 Sam 7,14 (Regn II 7,14^{LXX}) direkt an Ps 2,7^{LXX} an. In dieser verbindenden Funktion erscheint *καὶ πάλιν* noch in 2,13; 4,5; 10,30, um innerhalb einer Zitatenfolge verschiedene Schriftbelege aneinanderzureihen. Sachlich vertieft V. 5b die christologische Erhöhungsaussage von V. 5a in ihrer messianischen Dimension: Die Beziehung zwischen Gott und Seinem erhöhten Sohn ist irreversibel.⁹⁰ V. 5 weist mit seinen von der Schrift her belegten Erhöhungs- und Vater-Sohn-Aussagen auf eine Reihe von Prädikationen in den folgenden Versen voraus, so auf den Titel *πρωτότοκος* in 1,6, *θεός* in 1,8 und *κύριος* in 1,10. Der Hebr greift hier die hellenistische

⁸⁵ Vgl. GRÄSSER, Hebräer I, 72-75; WEISS, Hebräer, 160-161.

⁸⁶ Vgl. GUTHRIE, Hebrews, 71-72.

⁸⁷ Vgl. BACKHAUS, Psalmist, 199-200; LAUB, Hebräer, 28.

⁸⁸ Vgl. BACKHAUS, Psalmist, 219-226; LEWICKI, Sprechender, 29; MEIER, Symmetry, 506-507.

⁸⁹ Vgl. BACKHAUS, Psalmist, 209-219; KARRER, Hebräer I, 145-146.

⁹⁰ Vgl. HEWITT, Hebrews, 54-55.

Vorstellung der ‚vielnamigen Gottheit‘ auf. Diese Polyonymie eines Gottes hebt dessen hohe Stellung hervor, d. h. je mehr Namen ein Gott hat, umso größere Würde gebührt ihm.⁹¹ Hebr 1,5 fügt diesen Vorstellungshintergrund in die Komposition von Exordium und Eröffnung der Narratio ein und überträgt ihn damit auf Christus, dem eine über alles erhabene Stellung zukommt. Im Hinblick auf das parakletische Anliegen des Auctors ad Hebraeos lautet die Konsequenz für die Adressaten-Gemeinde: ‚Ewige Herrschaft für den Sohn und ewiger Bund für die Söhne.‘⁹²

γ) V. 6: Kontrast – Die Proskynese durch die Engel

In V. 6 wird die Erhöhungsaussage und Vaterschaftszusage an den Sohn kontrastiert. Die zitierten Schriftworte im Munde Gottes beziehen sich nicht mehr nur allein auf das Vater-Sohn-Verhältnis, vielmehr richtet sich das göttliche Sprechen an den himmlischen Hofstaat, der durch die Engel repräsentiert wird. Ihnen, den einstigen „Beratern JHWHs“, wird mit der Anbetung des Sohnes ein neuer Dienst zugewiesen.⁹³ Dieser Akt der Proskynese unterstreicht die Inthronisationsaussage, denn im griechischen Sprachgebrauch ist προσκυνέω/προσκύνησις terminus technicus für die kultische Verehrung der Gottheit⁹⁴, die nun in besonderem Maß dem Erhöhten gebührt. Das ist ein Indiz dafür, das Lexem εἰσαγάγη τὸν πρωτότοκον εἰς τὴν οἰκουμένην ebenfalls als Inthronisationsaussage zu interpretieren.⁹⁵ Darüber hinaus weist die Verwendung des Verbs εἰσάγω in Verbindung mit dem Titel πρωτότοκος einen Motivzusammenhang mit der LXX auf, demgemäß das Stichwort ‚Erstgeborener‘ im Anschluss nicht nur auf Ps 2,7^{LXX} und 2 Sam 7,14 (Regn II 7,14^{LXX}) verweist, sondern auch auf Ps 89,27-28 (88,27-28^{LXX})⁹⁶, wo dem davidischen Herrscher als „erstgeborenem Sohn“ die Weltherrschaft zukommt. Der πρωτότοκος-Titel wird hier in V. 6 jedenfalls an Ps 2 und 2 Sam 7 in V. 5 zurückgebunden.⁹⁷ In Hebr 1,2 wurde der erhöhte Sohn als Allerbe tituliert, d. h. als Weltenherrscher (vgl. Ps 2,8).⁹⁸ Innerhalb des Hebr herrscht eine homogene

⁹¹ Vgl. z. B. Philo, Conf 146; All I 43.

⁹² Vgl. GRÄSSER, Hebräer I, 75-76; WEISS, Hebräer, 161.

⁹³ Vgl. WESTCOTT, Hebrews, 21.

⁹⁴ Vgl. GRÄSSER, Hebräer I, 80. Für Just., dial. 126 zeichnet das Angebetetwerden geradezu das Wesen Gottes aus: Θεὸς προσκυνητός.

⁹⁵ Die ‚Einführung des Erstgeborenen in die Oikumene‘ wurde unterschiedlich gedeutet: LAUB, Hebräer, 29; HEWITT, Hebrews, 56 beispielsweise sehen darin das zweite Kommen des Sohnes, BLEEK, Hebräer II/1, 130 die Inkarnation. Weitere Deutungsvorschläge sind zusammengefasst bei GRÄSSER, Hebräer I, 77. Die Proskynese durch die Engel erfährt ihren eigentlichen Sinn erst dann, wenn unter ‚Oikumene‘ die himmlische Wirklichkeit verstanden wird.

⁹⁶ Vgl. ANDRIESEN, Teneur, 298; GUTHRIE, Hebrews, 73; MICHAELIS, Beitrag, 319; WESTCOTT, Hebrews, 20-21.

⁹⁷ In diesem Kontext wird der πρωτότοκος-Titel aber nicht genauer erklärt, darin unterscheidet sich Hebr 1,6 von Röm 8,29; Kol 1,15.18; Apk 1,5 (vgl. WEISS, Hebräer, 163).

⁹⁸ Vgl. MEIER, Symmetry, 510.

Argumentationsstruktur vor, die von der LXX her geprägt ist. Vergleicht man zudem Hebr 1,6 mit 10,5, fällt der unterschiedliche Sprachgebrauch auf. Das Lexem εἰσερχόμενος εἰς τὸν κόσμον in 10,5 spricht ganz eindeutig von der Parusie Christi. Eine Parusieaussage wäre im durchgängigen Erhöhungskontext von Hebr 1 nicht nur widersinnig, sondern im Rahmen der kunstvollen Komposition des Hebr geradezu ein Stilbruch. Daher sind 1,6a und 10,5a nicht als synonyme Wendungen zu betrachten.

Es fällt zudem eine weitere LXX-Typologie auf, die mit dem Zitat aus Dtn 32,43^{LXX} vorgegeben ist. Diese Stelle rekurriert darauf, dass Gott Sein Volk Israel als Erstgeborenen in das gelobte Land hineinführt. Im kontrastierenden Denken des Autors wird diese Begebenheit aus der Geschichte Israels christologisch-messianisch auf den Sohn hin gedeutet⁹⁹, der nun seinerseits dem Gottesvolk als ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας (2,10) in das himmlische Heiligtum vorangeht.¹⁰⁰ Auch im jüdisch-hellenistischen Umfeld des Hebr, vor allem bei Philo, ist die Implikation der Sohnesproklamation auf das Prädikat ‚Erstgeborener‘ bezeugt.¹⁰¹ Für den christozentrisch angelegten Hebr bedeutet das, dass Jesus allein in einer unüberbietbaren Fülle die Logos-Attribute übertragen bekommt.

Des Weiteren muss bedacht werden, dass V. 5 den Himmel als kognitive Gegenwelt zur diesseitigen Erfahrungswelt gezeichnet hat und deshalb in V. 6 die himmlische οἰκουμένη als Kontrast zur irdischen οἰκουμένη erscheint. Der Hebr scheint in dieser Hinsicht soziomorph geprägt zu sein; daher liegt es nahe, unter der Rückführung des Sohnes in die οἰκουμένη seine himmlische Erhöhung zu verstehen¹⁰², seine Wieder-Einführung in den Himmel nach seiner Menschwerdung, seinem Leben und seinem Tod¹⁰³.

Interessant erscheint, dass der zitierte Halbvers Dtn 32,43b^{LXX} im MT fehlt, in der LXX-Vorlage des Autors war er offenkundig überliefert. 4QDtn 32,43 belegt, dass es zur Zeit des Hebr eine hebräische Vorlage des Zitats gab. Die christologisch-messianische Lesart dieses Zitats durch den Auctor ad Hebraeos verfolgt das Interesse, die gottgleiche Würde des erhöhten Sohnes hervorzuheben.¹⁰⁴

⁹⁹ Vgl. ANDRIESSEN, Teneur, 297.

¹⁰⁰ Vgl. WEISS, Hebräer, 163-164.

¹⁰¹ Vgl. dazu z. B. Philo, Agr 51; Conf 62-63.146; Migr 84.122; Mut 103; Plant 69: Verschiedene Logos-Attribute werden auf Isaak, Mose, die Propheten und die Engel übertragen. Vgl. dazu auch ATTRIDGE, Hebrews, 56; GRÄSSER, Hebräer I, 79.

¹⁰² Vgl. MEIER, Symmetry, 507-508. Weitere Begründungsvarianten, die in der οἰκουμένη die himmlische Wirklichkeit sehen, s. bei GRÄSSER, Hebräer I, 77-78.

¹⁰³ Die Deutung von πάλις als Zitateinleitung ähnlich wie in V. 5 wirkt daher nicht überzeugend (vgl. ANDRIESSEN, Teneur, 297.299), so aber MEIER, Symmetry, 509; WEISS, Hebräer, 162.

¹⁰⁴ Vgl. ATTRIDGE, Hebrews, 57; GRÄSSER, Hebräer I, 80-81; GUTHRIE, Hebrews, 74; WEISS, Hebräer, 162.

b) VV. 7-12: Der Sohn Gottes als Herrscher und Schöpfer

α) V. 7: Kontrast – Das Wesen der Engel

V. 7 führt die kontrastierende Redeweise fort, was formal durch die dissoziative Redefigur μέν (V. 7) ... δέ (V. 8) markiert wird.¹⁰⁵ Die Zitateinleitung V. 7a macht nun auch die Engel affirmativ als Gegenüber des göttlichen Sprechens deutlich, wobei Ps 104,4 (103,4^{LXX}) zitiert wird. V. 7b verlässt die Aussageebene vom Anbetungsdienst der Engel und wechselt zu ihrer Wesensbestimmung. Die Engel sind πνεύματα. Erst V. 7c nimmt das Motiv des Dienstes wieder auf, aber nicht um zu sagen, worin dieser Dienst besteht, sondern um eine weitere Wesensaussage anzufügen: Die Diener Gottes werden zu Feuerflammen (πυρὸς φλόγα) gemacht.¹⁰⁶ Diese Charakterisierung der Engel kennzeichnet sie als geschaffene Wesen¹⁰⁷, wodurch es dem Auctor ad Hebraeos gelingt, unter Rückgriff auf Ps 104,4 (103,4^{LXX}) erneut die Inferiorität der Engel gegenüber dem erhabenen Sohn zu betonen.¹⁰⁸ Da Ps 104,4 (103,4^{LXX}) hier als Intertext anzusehen ist – wie auch Ps 2,7; 2 Sam 7,14 (Reg II 7,14^{LXX}); Dtn 32,43^{LXX} in den VV. 5-6 –, darf die ursprüngliche Aussage im MT vernachlässigt werden.¹⁰⁹

β) VV. 8-9: Der Herrschende

Mit der Vorstellung eines „psallierenden Gottes“ übernimmt der Auctor ad Hebraeos gerade vom Psalter her das dreigliedrige altorientalische Inthronisationszeremoniell, das neben der Adoption (vgl. V. 5) und der Huldigung (durch die Engel; vgl. V. 6) auch die Übertragung der Herrschaftsrechte kennt. Dieser letzte Aspekt wird hier in den VV. 8-9 entfaltet.¹¹⁰ Gott

¹⁰⁵ Vgl. LÜNEMANN, Hebräer, 80.

¹⁰⁶ Vgl. GRÄSSER, Hebräer I, 81-82; WEISS, Hebräer, 164-165.

¹⁰⁷ WEISS, Hebräer, 165 charakterisiert unter Rückgriff auf Hebr 12,18 das Feuer als Element der erschaffenen Welt. Die Identifizierung der Engel als Feuerflammen wolle demnach ihre Geschöpflichkeit unterstreichen. Die Sachaussage von Hebr 1,7 (die Platzierung der Engel auf der Seite der Geschöpfe) ist eindeutig, aber an der Begründung WEISS' bestehen Zweifel: 12,29 charakterisiert in unmittelbarer kontextueller Nachbarschaft von 12,18 auch Gott als πῦρ καταναλίσκου. Feuer ist im Hebr also nicht nur ein Element der geschaffenen Welt, sondern kann auch den Schöpfer selbst bezeichnen.

¹⁰⁸ Vgl. dazu auch Philo, SpecLeg I 66; Conf 174, wo die Engel als ἀσώματα ψυχαί bezeichnet werden. Die Tatsache, dass sie ‚Wesen‘ sind, stellt ihre Geschöpflichkeit heraus und damit ihre Unterschiedenheit von Gott, allerdings betont ihre ‚Körperlosigkeit‘ auch ihre Unterschiedenheit von den Menschen. Demnach ist der Platz der Engel eine Zwischenwelt zwischen Himmel und geschaffener Welt. Was heißt das hinsichtlich der Aussage des Hebr? Da es dem Auctor ad Hebraeos nur um die christologische Dimension der Angelologie geht, beschäftigt ihn diese Frage nicht. Wichtig ist, dass Christus in den Himmel erhöht ist und dass die Engel der geschaffenen Welt angehören.

¹⁰⁹ Der Vollständigkeit halber sei sie erwähnt: „Anders aber haben, wie die Hinzufügung des Artikels vor ἄγγελος und λειτουργός beweist, die LXX. den Sinn der Worte aufgefasst, und ihnen folgt auch unser Verfasser. Dieselben haben τοὺς ἄγγελους αὐτοῦ und τοὺς λειτουργοὺς αὐτοῦ als die Objecte, πνεύματα und πυρὸς φλόγα dagegen als die Prädicate zu ποιῶν genommen“ (LÜNEMANN, Hebräer, 81), so dass eine ursprüngliche Schöpfersaussage zu einer Engelsaussage geworden ist. Vgl. dazu auch BUCHANAN, Hebrews, 20; ELLINGWORTH, Hebrews, 120; KARRER, Hebräer I, 136.

¹¹⁰ Vgl. GRÄSSER, Hebräer I, 85; LAUB, Bekenntnis, 56.

spricht Seinem Sohn die Herrschaftsinsignien ‚Ewigkeitsthron‘ und ‚Gerechtigkeitsszepter‘ mit den Worten aus Ps 45,7-8 (44,7-8^{LXX}) zu.¹¹¹ Den marginalisierten Christen, an die sich der Hebr-Verfasser wendet, soll dadurch deutlich werden, dass sie mit der Annahme des Glaubens ihren sozialen Exodus angetreten haben. Ihr eigentlicher Herrscher ist nicht der römische Kaiser, sondern der inthronisierte Christus-König, der zwei Mal als ὁ θεός (vgl. den Vokativ in den VV. 8.9) angedredet wird.¹¹² Wenn der Auctor ad Hebraeos betont, dass der himmlische Herrscher jede Ungerechtigkeit verabscheut und die Gerechtigkeit liebt, stellt er Christus als idealtypischen Regenten heraus, der selbst Träger göttlicher Herrschaftsprärogativen ist.¹¹³ Die Herrschaft Gottes und die Herrschaft des erhöhten Sohnes sind identisch.

Das Motiv der Ölsalbung in V. 9 unterstreicht den Kontrast zwischen der Ewigkeit der göttlichen Herrschaft und der Wandelbarkeit der Engel: Sie gilt Christus allein, „vor seinen Gefährten“, den Engeln. Darüber hinaus markiert sie auch die himmlische Stellung des Erhöhten, der als göttlicher Herrscher gesalbt und als himmlischer Hohepriester zum Mittler stilisiert wird. Die Gottesrede in den VV. 8-9 ist also an den Erhöhten im Himmel gerichtet und bezieht sich nicht auf das irdische Leben Jesu.¹¹⁴ In ihrer Gesamtaussage betonen die VV. 8-9 die ewige, unvergängliche Herrschaft des Sohnes, die nun mit der Thronergreifung beginnt. Dementsprechend sind die Aoriste in beiden Versen ingressiv zu verstehen.

γ) VV. 10-12: Der Schöpfer

Beim sechsten Glied innerhalb der Testimonienreihe handelt es sich um ein Zitat aus Ps 102,26-28 (101,26-28^{LXX}), der mit καί an die Zitateinleitung πρὸς δὲ τὸν υἱόν von V. 8 angeschlossen wird. Doch auch inhaltlich sind die beiden Schriftbelege aus Ps 45,7-8 (44,7-8^{LXX}) und Ps 102,26-28 (101,26-28^{LXX}) mit dem Motiv der Unvergänglichkeit von Herrschaft und Würde des Sohnes aufeinander bezogen.¹¹⁵ Die VV. 10-12 bilden ebenfalls eine in sich geschlossene Einheit, die durch ein dreifaches οὐ (δέ) markiert wird. V. 10a setzt mit einem betonten οὐ am Satzanfang einen Kontrapunkt zu τοὺς μετόχους σου in V. 9b. Dem entspricht das in gleicher Weise betonte οὐ δέ in V. 12c. Dazwischen wird in V. 11a – wiederum markiert durch οὐ δέ – erneut das dauerhafte Bleiben des Sohnes betont. In dieser überzeitlichen Unveränderlichkeit des Erhöhten liegt seine unüberbietbare Würde begründet.

¹¹¹ Vgl. dazu auch SCHLATTER, Hebräer, 237.

¹¹² Vgl. dazu auch ATTRIDGE, Hebrews, 58-59; WEISS B., Brief, 53.

¹¹³ Vgl. KUSS, Hebräer, 37.

¹¹⁴ Vgl. dazu auch WEISS, Hebräer, 165-166.

¹¹⁵ Vgl. GRÄSSER, Hebräer I, 87; WEISS, Hebräer, 167.

Diese Erhabenheit des Sohnes wird in V. 10 mit dem Präexistenzgedanken (κατ' ἀρχάς)¹¹⁶ begründet. Den Adressaten des Hebr wird der präexistente Sohn als Schöpfer (κύριε) vorgestellt, womit abermals eine Prärogative Gottes auf den Sohn übertragen wird.¹¹⁷ Der Auctor ad Hebraeos verwendet die Stilfigur eines chiasmatischen Merismus (τὴν γῆν ἐθεμελίωσας, καὶ ἔργα ... εἰσιν οἱ οὐρανοί), um mit den beiden Eckpunkten der Schöpfung das Ganze zu bezeichnen. Untypisch für den Hebr ist die Bestimmung des Himmels als geschaffenes und damit vergängliches Werk. Besonders im Rahmen der Hohepriester-Christologie ist der Himmel bzw. das himmlische Heiligtum überwiegend der Ort, der in einem ontologischen Dualismus der Erde gegenübersteht. V. 10 meint aber nicht diesen unvergänglichen Himmel, sondern den kosmologischen als vergängliches Schöpfungswerk.¹¹⁸ Die VV. 11-12 entfalten den Gedanken des erhabenen, weil präexistenten Schöpfers, in zwei Gegenbildern, die vom Veralten sprechen: V. 11b im Vergleich mit dem Altern des Kleides, V. 12a in dem vom Zusammenrollen eines Mantels. Die Grundaussage ist im Bleiben der Herrschaft des Sohnes zu sehen.¹¹⁹

c) V. 13: Der Sohn zur Rechten Gottes

V. 13 wird wie V. 5 mit einer rhetorischen Frage eingeleitet, die den himmlisch-erhöhten Sohn von den Engeln abgrenzen will.¹²⁰ Der Kontrast zwischen den Engeln und dem Sohn liegt im Wesen beider begründet. Die Engel als Geschöpfe dienen (vgl. V. 14: λειτουργικὰ πνεύματα) dem Heil, der Sohn ermöglicht es (vgl. 5,9). Mit Hilfe der rhetorischen Frage πρὸς τίνα δὲ τῶν ἀγγέλων ἔρηκέν ποτε will der Autor diese hohe Würde des Sohnes unterstreichen; die Antwort kann deshalb nur lauten πρὸς οὐδένα. Dementsprechend ist das δέ adversativ zu verstehen. Die beiden zitierten Psalmverse in den VV. 5 (Ps 2,7^{LXX}) und 13 (Ps 110,1 [109,1^{LXX}]) bilden auch die beiden Säulen der Hohepriester-Christologie des Hebr¹²¹, wobei der Auctor ad Hebraeos mit Ps 2 den Akzent auf das messianische und mit Ps 110 auf das priesterliche Königtum Christi legt.¹²² Das Motiv des Platz-Nehmens zur Rechten Gottes hat auch V. 3 schon aufgegriffen. Was dort aber als Tat des Sohnes erscheint (ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ κτλ.), wird hier bedingt durch die szenische Ausgestaltung als Gottesrede dramatischer inszeniert.

¹¹⁶ Vgl. BRAUN, Hebräer, 41; BRUCE, Hebrews, 21; HÉRING, Hébreux, 27.

¹¹⁷ Vgl. GRÄSSER, Hebräer I, 89; MÄRZ, Hebräer, 25; WEISS, Hebräer, 167.

¹¹⁸ Vgl. GRÄSSER, Hebräer I, 91-92; gegen BRAUN, Hebräer, 41-42.

¹¹⁹ Vgl. GRÄSSER, Hebräer I, 89.92; HÉRING, Hébreux, 27; WEISS, Hebräer, 165; gegen WINDISCH, Hebräer, 18.

¹²⁰ Vgl. dazu auch GUTHRIE, Structure, 77; KISTEMAKER, Psalm, 80.

¹²¹ Vgl. LAUB, Bekenntnis, 20.40

¹²² Vgl. GRÄSSER, Hebräer I, 92.

Die christologische Interpretation von Ps 110 (109^{LXX}) hat ihren Ursprung nicht im Hebr, sondern bestimmt – wie 1 Kor 15,25-27 zeigt¹²³ – die frühchristliche Theologiegeschichte.¹²⁴ Während aber 1 Kor 15,25-27 stark die eschatologische Dramatik zwischen Erhöhung und Feindesunterwerfung betont, also nachhaltig auf den Topos Parusie ausgerichtet ist, setzt der Hebr seinen Akzent auf die (bereits erfolgte) Inthronisation des Sohnes und seine gegenwärtige *sessio ad dexteram Dei*. Die Feindesunterwerfung steht noch aus, sie erfolgt bei der Wiederkunft Christi¹²⁵, der im Vergleich zum Thronen zur Rechten Gottes eine untergeordnete Bedeutung zukommt. Anders ausgedrückt: Die beiden Pole Jetzt und Noch nicht des eschatologischen Vorbehalts sind in 1 Kor 15 gleich, im Hebr unterschiedlich gewichtet.¹²⁶ Für die frühchristliche Theologiegeschichte zeigt sich hier eine interessante Entwicklung:¹²⁷ Der Parusiegedanke bleibt ein bestimmendes Theologoumenon, wird aber immer weniger auf die Naherwartung begrenzt.¹²⁸

d) V. 14: Rhetorische Frage: Der Dienst der Engel für die Rettung der Heilserben (Scharnier)

V. 14 rundet mit einer summarischen Aussage die Katene 1,5-13 ab und schafft den Transitus in die erste Gemeindepäranese in 2,1-5. Wiederum bedient sich der Verfasser einer rhetorischen Frage, um die Stellung der Engel im göttlichen Heilsplan zu verorten. Inhaltlich greift er dabei auf die Aussage von V. 7 zurück, womit abermals die Dienstfunktion betont wird, was die vorgezogene Stellung von λειτουργικά formal markiert. Πάντες kennzeichnet die subordinierte Stellung aller Engel, darin steckt aber zugleich eine implizite christologische Ehrenbezeichnung: Sind alle Engel ausnahmslos dienstbare Geister, überragt sie der erhöhte Christus an Amt (himmlischer Hohepriester) und Würde (Gottessohn zur Rechten des Vaters).¹²⁹ Die Vorstellung von dienstbaren Engeln bezeugt auch Philo, der von ἄγγελοι λειτουργοί spricht.¹³⁰ Die Sendung der Engel (ἀποστελλόμενα) zeigt ihre Rückbindung an den göttlichen Auftrag (passivum divinum), so dass letztlich Gott durch sie wirkt, denn die σωτηρία kann keinen anderen Ursprung haben. Die Provokation dieser Rede von der Rettung wird erst verständlich, wenn man sie in Bezug zur Situation der Adressatengemeinde setzt. Einer von der Außenwelt marginalisierten und in sich von Glaubensmüdigkeit geplagten Christengruppe wird Rettung verheißen, mehr noch: Diese Christen selbst sind Heilserben,

¹²³ Vgl. weitere ntl. Stellen, die Ps 110 christologisch interpretieren: Mk 12,35-37; 14,62; Apg 2,34-35; 7,55-56.

¹²⁴ Vgl. GORDON, Hebrews, 44; KISTEMAKER, Psalm, 27.

¹²⁵ Vgl. LAUB, Bekenntnis, 56; MILLER, Paul, 250; SPICQ, Hébreux II, 21; WICKHAM, Hebrews, 9.

¹²⁶ Vgl. GRÄSSER, Hebräer I, 93.

¹²⁷ Vgl. WEISS, Hebräer, 169.

¹²⁸ In 1 Clem 36,5 begegnet ein weiteres Stadium.

¹²⁹ Vgl. dazu auch HILLMANN, Hebräer, 34; ROBINSON, Hebrews, 11.

¹³⁰ Vgl. z. B. All III 177-178; Gig 12,16; Som I 141-143; Virt 74. Vgl. dazu auch MOFFATT, Hebrews, 15-16. Die Dienstengel in rabbinischen Texten bilden keine Parallele dazu (vgl. Bill. III, 680-681).

d. h. der treue Gott macht ihnen diese Zusage und bürgt dafür. Auf dieser σωτηρία liegt der Hauptakzent von V. 14, die exponierte Stellung am Satzende schafft eine Stichwortverknüpfung in die Gemeindepäranese, die davor warnt, dieses verheißene Heil zu vernachlässigen. Ein Vergleich mit 6,9 und 9,28 zeigt die eschatologische Ausrichtung der σωτηρία, die die Christengemeinde als pilgerndes Gottesvolk charakterisiert.¹³¹

4. Resümee

Die Katene 1,5-14 inszeniert mit einer Siebenerreihe von atl. Schriftstellen das himmlische Thronbesteigungsfest Christi. Diese sieben Schriftbelege – überwiegend dem Psalter entnommen – werden Gott in den Mund gelegt, der der einzig Sprechende in diesem ersten Teil der Narratio ist. Die Redestruktur verleiht der Katene ihre innere Dramatik. Der Vater selbst tituliert Seinen Sohn mit göttlichen Prärogativen, wodurch der Auctor ad Hebraeos die erhabene Stellung Christi als von oben legitimiert erscheinen lässt. Diese Titulierungen betreffen die über alles erhabene Stellung des Sohnes (vgl. V. 5), dem die Engel als anbetende Geister dienen (vgl. V. 6), sowie seine Herrscher- (vgl. VV. 8-9) und Schöpfermacht (vgl. VV. 10-12). V. 13 rundet den Thronbesteigungsakt des Sohnes mit dessen Platz-Nehmen zur Rechten Gottes ab. Dieses innergöttliche Geschehen bleibt nicht in sich geschlossen, sondern hat entscheidende Auswirkungen auf die Rettung der Menschen (vgl. 2,1-5), dem die Engel als Beauftragte Gottes dienen (vgl. 1,14). Im Gesamten betrachtet, wird die ewige, unüberbietbare Herrschaft des Sohnes von allen geschöpflichen und damit vergänglichen Mächten abgesetzt, der zur Rechten des Vaters Erhöhte wird einst zur Rettung (vgl. 9,28) wiedererwartet, dann werden ihm seine Feinde unterworfen werden. Die Bezwingung der Gegner Christi ist im theologischen Entwurf des Hebr also noch nicht abgeschlossen, ja noch nicht einmal eingeleitet, da noch immer der Aufruf ergeht, „in [seiner] Ruhe einzugehen“ (4,11).

¹³¹ Vgl. GRÄSSER, Hebräer I, 94-96; WEISS, Hebräer, 169-171.

C) Analyse von 1 Clem 36,2-5

I. Kontext

21,1 – 38,4 Eschatologischer Ausblick

21,1 – 23,5 *Grundlegung*: Die Gaben Gottes im Hinblick auf das Kommen Christi

24,1-5 *Zuspitzung*: Die Auferstehung aller am Ende der Zeit

25,1-5 *Exkurs*: Das Bild vom Phönix

26,1-3 *Fortsetzung*: Die Auferstehung aller am Ende der Zeit

27,1 – 36,6 *Konsequenz*: Aufruf zur Tugend/Darlegung der Gemeindeethik

36,1-6 Jesus Christus als Mittler und Heilsweg

37,1 – 39,9 *Transitus*: Aufruf zur Einheit

1 Clem 36 hat seinen Ort im Kontext des Briefes am Ende des ersten Hauptteils und bildet dort die christologische Summe des ab 21,1 einsetzenden eschatologischen Ausblicks.¹³² Der von Gott erhöhte Sohn Jesus Christus wird als der Weg vorgestellt, in dem das Heil der Christen verbürgt ist (vgl. 36,1). Hinsichtlich der Stellung im eschatologischen Ausblick in 21,1 – 38,4 steht 1 Clem 36 vor dem Transitus zum zweiten Hauptteil (37,1 – 39,9) und nach der Darlegung der Gemeindeethik in 27,1 – 35,12. Letztere wird von der τῶν ἀπάντων ἀνάστασις (26,1) als notwendige Konsequenz abgeleitet, die formal in 24,1 – 26,3 behandelt wird, wobei zur bildlichen Vertiefung in 25,1-5 das Gleichnis des Phönix eingeschoben wird. Der Gedanke der Auferstehung am Ende der Tage ist die letzte Zuspitzung der Darlegung der Gaben Gottes, die hinsichtlich des Kommens Christi aufgelistet werden (vgl. 21,1 – 23,5).

37,1 – 38,4 schließen den ersten Hauptteil ab und bilden das Scharnier zum zweiten Hauptteil. Leitendes Thema ist dabei der Zusammenhalt innerhalb der Gemeinde. Dieser Zusammenhalt wird in drei Bildern erklärt: Das erste entstammt dem Militär¹³³ und verdeutlicht die Einmütigkeit zwischen Befehlshabern und Untergebenen (vgl. 37,1-4), das

¹³² Vgl. dazu auch FISCHER, Apostolische Väter, 4; LONA, 1 Clemens, 25.

¹³³ Entgegen der Meinung, der Verfasser des 1 Clem recurriere auf das römische Heer (so etwa FISCHER, Apostolische Väter, 4.73 Anm. 220; KNOPF, 1 Clemens, 108-109), macht LAMPE, Christen, 172 darauf aufmerksam, dass dieser „Vom römischen Heer und seinen Dienstgraden [...] keine Anschauung [hat]: Einen πεντηκόνταρχος (1Clem 37,3) gibt es nicht in der römischen Armee, wohl aber in Ex 18,21.25 und Dtn 1,15!“ Vgl. auch LINDEMANN, Clemensbriefe, 115; LONA, 1 Clemens, 410-411.

zweite sieht im menschlichen Leib das Grundmodell jeglicher Zusammengehörigkeit (vgl. 37,5) und schließlich wird der menschliche Leib in Beziehung zur konkreten Gemeinde gesetzt (vgl. 38,1-4). Im letzteren Fall geht es um das Zusammen von Starken und Schwachen, das nur durch gegenseitige Unterordnung gelingen kann (vgl. 38,1-2). 39,1-9 zeichnet noch ein Kontrastbild vom schwachen Menschen, ehe ab 40,1 der zweite Hauptteil beginnt.¹³⁴

II. Struktur

- 36,1 Anknüpfung an den Kontext: Jesus Christus als Heilsweg
 36,2-5 Der Mittler
 36,2a Der Dienst des Mittlers: Anteilgabe am göttlichen Leben
 36,2b Das Wesen des Mittlers: „Abglanz Seiner Hoheit“
 36,3 Kontrast: Die Geschöpflichkeit der Engel
 Schriftzitat 1: Ps 104,4 (103,4^{LXX})
 36,4 Der ewige Sohn Gottes als Herrscher über die Völker
 Schriftzitat 2: Ps 2,7-8^{LXX}
 36,5 Der Sohn zur Rechten Gottes
 Schriftzitat 3: Ps 110,1 (109,1^{LXX})
 36,6 Anwendung: Anknüpfung an das letzte Schriftzitat (Ps 110,1)

Die Struktur von 1 Clem 36 ist dreigliedrig¹³⁵: V. 1 knüpft sachlich an 35,4-5 an, wo die Hörer zum Glaubenskampf ermutigt werden, der sich im festen Gottvertrauen erfüllt. 35,6-12 zeigen die Kontrastfolie zu solchem Gottvertrauen (vor allem illustriert durch das biblische Beispiel Ps 50 [49^{LXX}]). 36,1 zeigt dann Jesus Christus als Weg des Gottvertrauens auf und leitet in stark von Christusprädikationen geprägte Verse (vgl. 36,3-5) ein. Zuvor beschreibt aber noch V. 2a den Dienst Jesu Christi für die Gemeindeglieder. Dieser Dienst ist die Vermittlung des göttlichen Lebens für die Glaubenden. 1 Clem 36,2a drückt dies formal mit der sprachlich kunstvoll gestalten vierfachen *διὰ-τούτου*-Anaphora¹³⁶ und sachlich mit unterschiedlichen Wendungen aus: z. B. ἀτενίζειν εἰς τὰ ὕψη τῶν οὐρανῶν, ἐνοπτριζέσθαι τὴν ἄμωμον καὶ ὑπερτάτην ὄψιν αὐτοῦ, ἀναθάλλειν τῆς διανοίας εἰς τὸ φῶς oder γεύσασθαι τῆς ἀθανάτου γνώσεως. V. 2b nennt in feierlicher Terminologie das Wesen des Heilsmittlers:

¹³⁴ Vgl. dazu auch FISCHER, Apostolische Väter, 4-5; LONA, 1 Clemens, 25.

¹³⁵ Gegen LONA, 1 Clemens, 388-389.

¹³⁶ Vgl. MEES, Hohepriester, 123.

Er ist „Abglanz seiner [Gottes] Hoheit.“ V. 3 eröffnet eine Dreierreihe von Schriftzeugnissen – allesamt Psalmzitate, die christologisch gedeutet werden.¹³⁷ Interessanterweise ist – wie in Hebr 1 – jedes Schriftwort mit einer Einleitungsformel versehen, wobei aber von der Zitateinleitung in V. 3 bis zu der in V. 5 eine Klimax erkennbar ist: V. 3 kennzeichnet das folgende Zitat als Schriftwort im buchstäblichen Sinn (γέγραπται), in den VV. 4 und 5 handelt es sich dagegen um gesprochene Worte. 1 Clem 36 stilisiert also die letzten beiden Glieder der Dreierreihe als himmlischen Dialog, Gott tritt als Psalmist auf, der die erhabene Stellung Seines Sohnes legitimiert. Die aoristische Formulierung in V. 4 (εἶπεν) verweist auf die bleibende Gültigkeit der Sohnschaftszusage (gnomischer Aorist)¹³⁸, während die präsentische Aussage in V. 5 (λέγει) die Dauer des Ausspruchs betont¹³⁹. V. 3 kontrastiert zunächst mit Ps 104,4 (103,4^{LXX}) die Unvergänglichkeit und Unwandelbarkeit des Sohnes im Gegensatz zu den geschaffenen Engeln. V. 4 zitiert Ps 2,7-8^{LXX}, um einerseits durch das Motiv Vaterschaft – Sohnschaft die Gottessohnschaft Christi herauszustellen (vgl. V. 4a = Ps 2,7^{LXX}), andererseits Christus als universalen Weltenherrscher zu charakterisieren (vgl. V. 4b = Ps 2,8^{LXX}). Das Sitzen des Sohnes zur Rechten des Vaters wird in V. 5 mit Ps 110,1 (109,1^{LXX}) belegt. Vom letzten Halbvers, der von der Niederwerfung der Feinde handelt, ist V. 6 motiviert; deshalb wird in ihm die Frage nach der Identität dieser Feinde laut.

III. Interpretation

1. V. 1: *Jesus Christus als Heilsweg*

Der Anschluss von 1 Clem 36 an den Kontext 27,1 – 35,12 erfolgt durch eine Stichwortverknüpfung: Die Substantive ὁδός und σωτήριον bilden den achterlastigen Schluss des Tugendaufrufs und werden in 36,1-2 christologisch zentriert. Im Rahmen dieser Darlegung der Gemeindeethik werden ab 31,1 αἱ ὁδοὶ τῆς εὐλογίας entfaltet. Die vielen verschiedenen Wege münden in 36,1 in einen einzigen, christologisch-personalen, „auf dem wir unser Heil gefunden haben“. Auffällig ist in diesem Vers die Neutrumform τὸ σωτήριον. Das Femininum ἡ σωτηρία ist geläufiger und wird vom Verfasser des 1 Clem auch verwendet (vgl. 7,4). Der Grund für den Gebrauch der neutralen Form erklärt sich hier durch das Zitat

¹³⁷ Vgl. LINDEMANN, Clemensbriefe, 110.

¹³⁸ Vgl. BLASS/DEBRUNNER, Grammatik, 272-273 (§ 333,1).

¹³⁹ Vgl. BLASS/DEBRUNNER, Grammatik, 264 (§ 318,2), 283 (§ 348).

aus Ps 50 (49^{LXX}). Die Prädizierung Christi als ἀρχιερεὺς τῶν προσφορῶν ἡμῶν entstammt aller Wahrscheinlichkeit nach der kultsprachlichen Semantik; es bleibt aber ungeklärt, was das Priestertum Christi im 1 Clem ausmacht und was unter den προσφοραί im Einzelnen zu verstehen ist. Für Letztere sieht LINDEMANN im Zusammenhang mit 44,4 einen Bezug zum Abendmahl und zur Eucharistie.¹⁴⁰ Definitiv klärt der 1 Clem die Bedeutung der Opfer nicht, der Plural und die Einbettung in die gemeindeethische Entfaltung lassen jedoch einen Bezug zum tugendhaften Verhalten vermuten. Eine Affinität zu Hebr 13,15 wäre trotz der unterschiedlichen Terminologie (θυσίαν αἰνέσεως) denkbar, da der Hebr das Lobopfer als anabatische Reaktion auf das katabatische Erlösungswerk versteht. Ein Verweis auf 1 Clem 40,4 kann jedoch keine befriedigende Antwort geben. Dort ist zwar die Rede von ordnungsgemäß vollzogenen Kulthandlungen, die fehlende christologische Fundierung schließt einen direkten Bezug zu 36,1 aber aus.¹⁴¹ Dem 1 Clem kann auf jeden Fall keine Verbindung zwischen dem Tod Christi und einem einmaligen Opfer entnommen werden., vielmehr spricht das Schreiben von den Opfern im Plural. Es kann allenfalls darauf geschlossen werden, dass der 1 Clem mehr Interesse an den Früchten der Erlösung zeigt als am Mittler und seinem einzigartigen Opfer. Ebenso offen muss die Frage nach der Bedeutung des Hohepriesteramtes bleiben.

Auffällig ist die Verknüpfung der Begriffe ἀρχιερεύς, προστάτης und βοηθός. Das προστάτης-Prädikat ist in der paganen Gräzität in profanem Kontext reich bezeugt¹⁴², nur Sophokles und Cornutus – Letzterer als Zeitgenosse des Verfassers des 1 Clem in Rom – gebrauchen es als Gottesbezeichnung¹⁴³. Ebenfalls als Gottesbezeichnung ist das Lexem in der frühjüdischen Literatur bei JosAnt IV 185; VII 380 belegt. In der ApcSedr 14,1 ist es als Anrede des Erzengels Michael verwendet. Der βοηθός-Titel entstammt der Sprache des Psalters (vgl. Ps 9,10; 18,15; 27,7^{LXX}) und verweist auf Hebr 13,6, wo dieser Titel in dem Zitat aus Ps 118,6 (117,6^{LXX}) vorkommt. Das lässt den liturgischen Kontext dieses Titels vermuten. Die nähere Bestimmung Christi als βοηθός τῆς ἀσθενείας ἡμῶν zeigt auch eine bestimmte begriffliche Nähe zu Hebr 4,15¹⁴⁴; es ist jedoch nicht ganz deutlich, in welchem Sinn der Verfasser des 1 Clem hier den Begriff ‚Schwäche‘ versteht.¹⁴⁵ Die Verbindung des

¹⁴⁰ Vgl. LINDEMANN, Clemensbriefe, 110.

¹⁴¹ Vgl. LONA, 1 Clemens, 390. HOH, Buße, 7 übersieht, dass der 1 Clem hier den Kult als Schriftgröße im Blick hat.

¹⁴² Vgl. z. B. Aisch., sept. 408.798; Hdt. I 127; Eur., IphA 373; Plat., Gorg. 519 c; rep. 565 d; 573 b; Xen., Cyr. VII 2,23.

¹⁴³ Vgl. Soph., Oed. 882; Trach. 209; Corn., Ep. (überliefert bei LANG, Compendium, 51, 15).

¹⁴⁴ Vgl. LIGHTFOOT, Apostolic Fathers I,2, 111; LONA, 1 Clemens, 391.

¹⁴⁵ Vgl. 179.

ἀρχιερέως-Titels mit den Termini προστάτης und βοηθός geht aber wohl auf den Verfasser des 1 Clem zurück.¹⁴⁶

2. VV. 2-5: *Der Mittler*

a) V. 2a: *Der Dienst des Mittlers: Anteilgabe am göttlichen Leben*

V. 2a bildet einen fünfgliedrigen Parallelismus membrorum. Jedes Glied wird mit διὰ τούτου eingeleitet, worauf eine finite Verbform und ein Objekt folgen.¹⁴⁷ Διὰ τούτου bezieht sich auf Ἰησοῦν Χριστόν κτλ. von V. 1 und verweist auf die Vermittlerrolle Jesu Christi; das trifft auch auf weitere Stellen zu, die stets auf dieses Handlungsprädikat Christi rekurren (vgl. Präskr.; 12,7; 20,11; 42,3; 44,1).¹⁴⁸ Die Prädikate der ersten beiden διὰ τούτου-Glieder sind in der ersten Person Plural formuliert und ziehen Objekte nach sich, die sich auf die Anschauung von Gegenständen der himmlischen Wirklichkeit beziehen (εἰς τὰ ὕψη τῶν οὐρανῶν; τὴν ἄμωμον καὶ ὑπερετάτην ὄψιν αὐτοῦ). Das Prädikat des ersten Gliedes ἀτενίζω ist ein sprachliches Charakteristikum des 1 Clem, wird es doch mit Vorliebe für das Schauen der göttlichen Wirklichkeit verwendet (vgl. 7,4; 9,2; 17,2; 19,2). Im Modus des Indikativ Präsens kommt es aber nur hier vor und kennzeichnet das Blicken „zu den Höhen der Himmel“ als gegenwärtigen Akt. Gleichzeitig wird damit das zweite Glied vorbereitet, das von der Anschauung von Gottes untadeligem und allerhöchstem Antlitz handelt.

Für das Verb ἐνοπρίζομαι können sowohl die Bedeutungen (*sich*) *in einem Spiegel anschauen* oder in vereinfachter Weise bloß (*an-*)*schauen* zutreffen¹⁴⁹, der unmittelbare Kontext, der die Mittlerrolle Jesu Christi hervorhebt, legt jedoch die erste Bedeutung nahe. Jesus Christus vermittelt die „Wahrnehmung des göttlichen Antlitzes“¹⁵⁰, d. h. in der Person des Sohnes kann das Antlitz Gottes wahrgenommen werden. Rekurriert 1 Clem damit auf Weish 7,26, eine vom jüdischen Hellenismus geprägte Schriftstelle? Dort heißt es: ἀπαύγασμα γὰρ ἐστὶν φωτὸς αἰδίου καὶ ἔσοπτρον ἀκηλίδωτον τῆς τοῦ θεοῦ ἐνεργείας καὶ εἰκῶν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ. Die Weisheit erscheint hier also als ungetrübter Spiegel des göttlichen Wirkens, der das unvergängliche göttliche Licht ausstrahlt. Auf einem ähnlichen Hintergrund paraphrasiert Philo Ex 33,13 mit „offenbare dich mir nicht durch [...] überhaupt etwas

¹⁴⁶ Vgl. LINDEMANN, Clemensbriefe, 110; LONA, 1 Clemens, 390.

¹⁴⁷ Das dritte und vierte Glied weichen davon ein wenig ab: διὰ τούτου + finite Verbform + Subjekt (3. Glied); διὰ τούτου + Subjekt + finite Verbform + Objekt (4. Glied).

¹⁴⁸ Vgl. LONA, 1 Clemens, 392.

¹⁴⁹ Vgl. BAUER, Wörterbuch, 540.

¹⁵⁰ LONA, 1 Clemens, 393. Vgl. dazu auch LIGHTFOOT, Apostolic Fathers I,2, 111.

Erschaffenes; ich möchte auch nicht dein Bild in irgend etwas anderem widergespiegelt sehen [κατοπτρισάμην], sondern es in dir, der Gottheit, erblicken“ (All III 101). Deutlich zeigt sich in diesen Stellen die Bezogenheit der Selbstoffenbarung Gottes auf das Erkenntnisvermögen des Menschen, das aber begrenzt bleibt, so dass die göttliche Erhabenheit über den Menschen gewahrt ist.¹⁵¹ Da Weish 7,26 das Verb ἐνοπτρίζομαι aber nicht verwendet, scheint eine direkte literarische Abhängigkeit nicht gegeben zu sein. Philo, All III 101 gebraucht nicht ἐνοπτρίζομαι, sondern κατοπτρίζομαι. Die aktive Form ἐνοπτρίζω verwendet Philo nur in Migr 98, aber in einem völlig anderen Kontext. Da die Frage nach dem philonischen Einfluss auf den 1 Clem zudem noch ein weitgehend offenes Feld ist¹⁵², fällt hier eine letzte Antwort schwer. Das Verbum compositum ἐνοπτρίζομαι könnte eine vom Verfasser selbst gewählte Vokabel in Anlehnung an das Nomen ἀπαύγασμα sein. Die Verbindung zwischen ἐνοπτρίζομαι und ἀπαύγασμα ist jedenfalls in 1 Clem 36,2b gegeben, und zwar einerseits durch den Bezug der göttlichen Selbstoffenbarung zu den menschlichen Erkenntnisorganen. Insofern fügt sich das Verb ἐνοπτρίζομαι sehr gut in die Semantik dieses Verses ein. Andererseits verwendet der Verfasser des 1 Clem für *Antlitz* (hebr. פָּנִים) das griechische Wort ὄψις, die LXX aber meist πρόσωπον (vgl. Gen 32,21; Num 6,25; Ps 12,2 etc.). Die Frage, ob er hier aus theologischer Motivation ὄψις schreibt oder ob er andere LXX-Vorlagen benutzte, muss offenbleiben. Das Adjektiv ὑπέρτατος weist aber bereits auf das Substantiv ἀπαύγασμα voraus, indem es die Überlegenheit und die Reinheit des göttlichen Antlitzes betont.¹⁵³

Das dritte und das vierte Glied haben jeweils ein menschliches Erkenntnisorgan zum Subjekt; das Verb ἠνεώχθησαν ist als passivum divinum zu verstehen, d. h. Gott öffnet durch Seinen Sohn die Augen des menschlichen Herzens. Daraus ist aber zu schließen, dass sich diese Augen einmal in einem Zustand befanden, in dem sie geschlossen waren. Was das sachlich bedeutet, ist dem vierten Glied zu entnehmen. Den blinden Augen des Herzens entspricht ein „unverständiger und verdunkelter“ Verstand, der durch die Vermittlung Jesu Christi dem Licht entgegenwächst. Offenbar scheint hier ein Taufkontext durch. Auch ἀναθάλλω ist in diesem Sinn zu verstehen; es bezeichnet ein Übergangsstadium, dessen Ausgangspunkt die Existenz im Finstern und dessen Endpunkt das Leben im Licht ist. Inhaltlich birgt dieses Verb damit die Dimension des neuen Lebens in sich, zeigt aber auch

¹⁵¹ Vgl. LONA, 1 Clemens, 393-394.

¹⁵² Vgl. hierzu LONA, 1 Clemens, 58-61.

¹⁵³ Vgl. LONA, 1 Clemens, 394.

ein räumliches Moment.¹⁵⁴ Mit dieser Grundlage kann der Aufruf zur Ausrichtung des Lebens an Gott in 35,5 als Antwort auf die geschenkte Erleuchtung verstanden werden.

Darum geht es im fünften Glied: Gott – als δεσπότης bezeichnet – ist der Geber einer „unsterblichen Erkenntnis“. Unsterblich ist sie deshalb, weil sie gottgeschenkt ist. Es gibt allerdings verschiedene Deutungen für die Unsterblichkeit der Erkenntnis:

- (1) Teleologisch: Die Erkenntnis ist unsterblich, weil sie auf die Unsterblichkeit des Glaubenden zielt.
- (2) Durativ: Die Unsterblichkeit der Erkenntnis ist von ewiger Dauer.
- (3) Ethisch: Da die unsterbliche Erkenntnis gottgeschenkt ist, offenbart Gott darin Seinen Willen, „alle Ungerechtigkeit und Bosheit“ (35,5) abzuwerfen.¹⁵⁵

Zwischen 35,2 und 36,2 fallen semantische Parallelen auf¹⁵⁶ (ἀθανασία, διάνοια), so dass die ἀθάνατος γνώσις sachlich leicht bestimmt werden kann. Zwischen (1), (2) und (3) kann nicht strikt getrennt werden. Die Erkenntnis ist sowohl teleologisch als auch durativ und ethisch zu verstehen. Ζωή ἐν ἀθανασίᾳ (35,2) ist für den Glaubenden als δῶρον τοῦ θεοῦ (vgl. 35,1) eschatologisch konnotiert, – in dieser Hinsicht passt es in den eschatologischen Ausblick, in dem die Perikope 36,1-6 verankert ist – durch die Offenbarung des Heilsweges in Christus reicht dieses Geschenk aber auch schon in die Geschichte hinein. Auf dem Weg der ὑπομονή (vgl. 35,3: ὑπομένουσιν), dessen Ziel mitunter die ἀθανασία ist, ist die ἀθανασία zugleich schon als Unterpfand zum Ausharren mitgegeben. (1) und (2) sind damit im Spannungsbogen des eschatologischen Vorbehalts zu verstehen. Die Ausdauer im Glauben bewährt sich im Festhalten an der göttlichen Ordnung. Rechtes Verhalten und Unsterblichkeit sind zwei Seiten einer Medaille, die Angeld auf die Endvollendung ist. Dementsprechend ist die unsterbliche Erkenntnis die ein einziges Mal empfangene Gabe Gottes, die am Ende der Geschichte vollendet werden wird.¹⁵⁷ Das Schmecken (γεύσασθαι) dieser Gabe ist im übertragenen Sinn zu verstehen.¹⁵⁸ Ein eucharistischer Bezug wird aufgrund des Sprachfeldes und des Aoristes ἠθέλησεν meist mit Recht abgelehnt.¹⁵⁹

¹⁵⁴ Vgl. LIGHTFOOT, *Apostolic Fathers* I,2, 112. LONA, 1 Clemens, 395 verweist in diesem Zusammenhang auf Sir 46,12; 49,10.

¹⁵⁵ Zu (1) und (2) vgl. LINDEMANN, *Clemensbriefe*, 111, zu (3) vgl. LONA, 1 Clemens, 395.

¹⁵⁶ Vgl. dazu auch KNOFF, 1 Clemens, 106.

¹⁵⁷ Vgl. dazu auch KNOFF, 1 Clemens, 107.

¹⁵⁸ Die übertragene Bedeutung von γεύομαι ist im jüdischen Hellenismus gut bezeugt (vgl. z. B. JosBell II 158; Philo, Som I 165; II 149; VitMos I 190). Vgl. dazu BEHM, *ThWNT* I, 647-648; LINDEMANN, *Clemensbriefe*, 111; LONA, 1 Clemens, 395 Anm. 5.

¹⁵⁹ Vgl. LINDEMANN, *Clemensbriefe*, 111; LONA, 1 Clemens, 395-396; gegen FISCHER, *Apostolische Väter*, 71 Anm. 214; KNOFF, 1 Clemens, 107.

Verschiedentlich wird diskutiert, ob es sich bei 1 Clem 36 um ein übernommenes hymnisch geprägtes Gut handelt.¹⁶⁰ Vieles spricht dafür, dass besonders die VV. 2-5 nicht vom Verfasser des 1 Clem stammen¹⁶¹: Es passen weder der feierliche Prosa-Stil¹⁶² noch die Christusprädikationen in den Kontext der ethischen Unterweisung. Die Randnotizen 36,1 und 36,6 stellen jeweils wieder den Bezug zum Kontext her, so dass der Passus 36,1b-5 als Einschub erscheint. Der Verfasser des 1 Clem will die Relevanz des rechten Handelns gemäß der göttlichen Ordnung für das Eschaton durch diesen christologischen Einschub untermauern. Ein klares Indiz für den würdevollen Stil sind die zweimalige Anrufung Christi als Hohepriester, Beschützer und Helfer in V. 1b, die fünfgliedrige *διά-τούτου*-Anaphora¹⁶³ in V. 2a und die Anklänge an Hebr 1,3-4, wo der poetische Charakter nicht von der Hand zu weisen ist. Möglicherweise entstammen diese Verse der Liturgie, was besonders das Dankgebet in 1 Clem 59,3 nahelegt, denn dort wird das Motiv des Öffnens der Augen des Herzens wiederholt.¹⁶⁴

b) V. 2b: Das Wesen des Mittlers: „Abglanz Seiner Hoheit“

Wenn der 1 Clem Jesus Christus als ἀπαύγασμα τῆς μεγαλωσύνης αὐτοῦ tituliert, betont er die „innerste Wesensverbundenheit [mit dem Vater] und nicht eine dem Original gegenüber mindere Kopie.“¹⁶⁵ Sachlich ist ἀπαύγασμα auf das Spiegelmotiv bezogen, das durch das Prädikat ἐνοπτριζόμεθα (vgl. V. 2a) impliziert wird.

Der hymnisch-feierliche Stil, der durch die relativ angeschlossene Partizipialkonstruktion ὅς ὢν markiert ist, eröffnet die Reihe der folgenden Christusprädikationen. Μεγαλωσύνη wird im 1 Clem mehrmals in doxologischen Teilen verwendet (vgl. 20,12; 61,3; 64; 65,2), aber auch als Gottesattribut (vgl. 16,2¹⁶⁶; 27,4; 58,1), wie es in 1 Clem 36,2 der Fall ist. In 16,2 wird ein Bezug zwischen der Präexistenz des Herrn Jesus Christus und seinem demütigen Kommen hergestellt. In 27,4 wird die göttliche Erhabenheit angezeigt¹⁶⁷, die aber nicht nur dem Vater gilt, sondern auch dem Sohn, der μείζων ἐστὶν ἀγγέλων. Schon 34,5 charakterisiert die Engel als dem Willen Gottes dienende Wesen. Die Erhabenheit des Sohnes

¹⁶⁰ Die Wendung ‚hymnisch geprägtes Gut‘ meint hier nicht nur eine dem Hebr und dem 1 Clem gemeinsame Tradition, sondern beinhaltet auch die Möglichkeit, dass der Verfasser des 1 Clem aus dem Hebr zitiert. Einen Überblick dazu bietet LINDEMANN, Clemensbriefe, 111.

¹⁶¹ Vgl. dazu auch FISCHER, Apostolische Väter, 71 Anm. 208.

¹⁶² GRANT/GRAHAM, Apostolic Fathers II, 64.

¹⁶³ Vgl. dazu auch KNOFF, 1 Clemens, 106.

¹⁶⁴ Vgl. auch LINDEMANN, Clemensbriefe, 111. S. dazu 164-166.

¹⁶⁵ BRAUN, Hebräer, 24. Vgl. dazu auch LINDEMANN, Clemensbriefe, 112.

¹⁶⁶ Diese Stelle ist zwar textkritisch umstritten, LINDEMANN und LONA entscheiden sich aber für die Lesart τὸ σκῆπτρον τῆς μεγαλωσύνης τοῦ θεοῦ. Zur Begründung vgl. LINDEMANN, Clemensbriefe, 61; LONA, 1 Clemens, 229.

¹⁶⁷ Vgl. LINDEMANN, Clemensbriefe, 61; LONA, 1 Clemens, 397.

über die Engel wird begründet mit dem Erbe eines vorzüglicheren Namens (διαφορώτερον ὄνομα) als die Engel. Der Komparativ διαφορώτερος ist im 1 Clem hapax legomenon. Der ererbte Name stellt Wesen und Würde des Sohnes heraus und steht daher in sehr enger Verbindung zum Sohnestitel. Wann Christus dieses Erbe antritt (Präexistenz, Inkarnation, Inthronisation oder Parusie), ist für den Verfasser des 1 Clem genauso unwichtig wie für den Verfasser des Hebr. Wichtig ist nur die bereits im Namen angedeutete Erhöhungsaussage.¹⁶⁸

c) V. 3: Kontrast: Die Geschöpflichkeit der Engel

Drei Schriftzitate illustrieren und belegen die Erhabenheit und die Inthronisation Jesu Christi. V. 3 zitiert im Wesentlichen Ps 104,4 (103,4^{LXX}), interessanterweise weicht der 1 Clem an derselben Stelle vom LXX-Text ab wie Hebr 1,7 – es wurde im Rahmen von Hebr 1,7 bereits darauf hingewiesen: Statt πῦρ φλέγον überliefert der Verfasser des 1 Clem ebenfalls πυρὸς φλόγα.¹⁶⁹ Sachlich geht es um eine christologische Erhöhungsaussage, die zugleich die untergeordnete Stellung der Engel hervorhebt. Von wenig inhaltlicher Relevanz dürfte die Ambivalenz der Engelsaussage angesehen werden: Ps 104,4 (103,4^{LXX}) legt zwei Vergleichspunkte nahe, nämlich Winde und Feuerflammen. Im ersten Fall wird die Wandelbarkeit betont, im zweiten die Inkonsistenz, in beiden Fällen geht es jedoch um die Betonung einer Instabilität, die die Vergänglichkeit der Engel herausstellt.¹⁷⁰

d) V. 4: Der ewige Sohn Gottes als Herrscher über die Völker

V. 4 zitiert Ps 2,7-8^{LXX} und stimmt mit dem LXX-Text überein. Verschiedentlich wird die Frage diskutiert, ob Ps 2,8 von inhaltlicher Bedeutung für den 1 Clem ist. MEES sieht zwischen 1 Clem 36,1-2 und 3 einen Übergang von der Beschreibung der Tätigkeit des Mittlers Jesus Christus zur Beschreibung seines Wesens. Besonders deutlich wird dieser Übergang für ihn in dem Zitat aus Ps 2,8^{LXX}: „Es geht nicht um die Erhöhung, sondern um das Wesen dieses Mittlers und die ihm kraft seines Wesens zukommende Weltherrschaft.“¹⁷¹ LINDEMANN lehnt diese Position ab, leider ohne Begründung.¹⁷² Bei der Anfügung von Ps 2,8 handelt es sich nach FISCHER um eine Anfügung „aus dem Gedächtnis“¹⁷³. LONA deutet die Inclusio zwischen der Zitateinleitung, in der er den Sprecher (Gott) als δεσπότης charakterisiert, und dem Aussagegehalt von Ps 2,8 als Erweiterung um die Dimension der

¹⁶⁸ Vgl. LINDEMANN, Clemensbriefe, 112; LONA, 1 Clemens, 397.

¹⁶⁹ Zur Diskussion dieses Phänomens s. 104-105.

¹⁷⁰ Vgl. LINDEMANN, Clemensbriefe, 112; LONA, 1 Clemens, 397.

¹⁷¹ MEES, Hohepriester, 123.

¹⁷² Vgl. LINDEMANN, Clemensbriefe, 112.

¹⁷³ FISCHER, Apostolische Väter, 71 Anm. 217.

Weltherrschaft, die dem Sohn übertragen wird.¹⁷⁴ Bei nüchterner Betrachtung muss festgehalten werden, dass sich die Thesen von MEES und LONA nicht widersprechen. Die von FISCHER in Aussicht gestellte und von LINDEMANN wiederholte Möglichkeit eines Zitats aus dem Gedächtnis ist grundsätzlich nicht auszuschließen, besagt jedoch wenig hinsichtlich Form und Sache von 1 Clem 36,4. Was diese These aber herausstellt, – auch wenn sie nicht verifiziert werden kann – ist nicht unerheblich, da sie einen Rückschluss auf das Motiv für die Zitierung der VV. 7-8 aus Ps 2^{LXX} erlaubt. Der Verfasser des 1 Clem kennt die Schrift, besonders die Psalmen dürften ihm von der Liturgie her vertraut sein. In einer Welt, die von einer Mündlichkeitskultur geprägt ist, schleifen sich wichtige Textstellen wohl ins Gedächtnis ein, das trifft umso mehr für die von Anfang an christologisch gelesenen Schriftstellen zu, zu denen auch Ps 2 gehört. Wenn der Hebr dem Verfasser des 1 Clem vorlag, muss die Erklärung für die Erweiterung um Ps 2,8 also nicht den Umweg über eine Testimoniensammlung gehen. Ps 2,7 allein genügte dem Verfasser des 1 Clem offenbar nicht. Da er den Psalm aber kennt, stellt es für ihn kein Problem dar, V. 8 aus dem Gedächtnis zu zitieren und so seinen Gedanken um den Aspekt der Weltherrschaft zu erweitern. Und diese kosmische Ausweitung der Übertragung der Weltherrschaft hat ihren Grund, wie 36,5-6 zeigen.

Die Redeeinleitung (εἰπευ) in V. 4a ist aoristisch formuliert und knüpft schon allein dadurch an den Kontrast zwischen V. 3 und den VV. 4-5 an, dass es sich bei V. 3 nicht um eine Redeeinleitung, sondern um eine Zitateinleitung (γέγραπται) handelt. Der Aorist ist dabei nicht ingressiv zu verstehen, sondern gnomisch, insofern sie die bleibende Gültigkeit dieser Zusage des Vaters an den Sohn zu betont.¹⁷⁵

e) V. 5: Der Sohn zur Rechten Gottes

V. 5 stimmt mit Ps 109,1b^{LXX} wörtlich überein. Die „Ausschaltung“ der Engel in der Zitateinleitung rückt die Erhabenheit des Sohnes in das rechte Licht: Die Machtübertragung ist schon abgeschlossen und die Unterwerfung der Feinde hat schon begonnen. Diese christologische Nuance ist der Grund für die Anfügung von Ps 2,8^{LXX} in 1 Clem 36,4 und sie markiert den Unterschied in der Aussageabsicht im Vergleich zum Hebr: Im Hebr ist die himmlische Thronergreifung dynamischer gedacht, die Unterwerfung der Feinde beginnt erst mit der Wiederkunft Christi, während sie im 1 Clem schon mit der Thronergreifung begonnen hat. Dieser Aspekt wird vom 1 Clem sowohl theologisch als auch christologisch in Dienst

¹⁷⁴ Vgl. LONA, 1 Clemens, 397.

¹⁷⁵ Vgl. BLASS/DEBRUNNER, Grammatik, 272-273 (§ 333,1; bes. a)).

genommen: Die Feinde werden als diejenigen betrachtet, die sich gegen den göttlichen Willen auflehnen (vgl. V. 6); dahinter stehen die Verantwortlichen für die illegitime Absetzung von Presbytern.

Die Redeeinleitungsformel in V. 5a ist im Präsens formuliert. Damit bekommt die Dauer, in der der Vater dem Sohn diese Aufforderung zuspricht, ein besonderes Gewicht.¹⁷⁶ Zugleich erfolgen die Zusage des Vaters und die gehorsame Antwort des Sohnes in der Jetzt-Zeit, d. h. die Thronergreifung des Sohnes findet parallel zur Gegenwart der Adressaten statt, in der sie auch Hörer der gemeindeethischen Unterweisung sind.

3. V. 6: Das Urteil über die Widersacher Gottes

Durch die Aktualisierung der Feindesaussage aus Ps 110,1 (109,1^{LXX}) werden die φαῦλοι καὶ ἀντιτασσόμενοι konkret mit den Anführern der korinthischen στάσις identifiziert.¹⁷⁷ Der göttliche Wille besteht im Gehorsam gegenüber der göttlichen Ordnung, was ein zentrales Thema innerhalb des 1 Clem (vor allem in den Kapiteln 19 – 20) darstellt.¹⁷⁸ Auflehnung gegen diesen göttlichen Willen heißt Gottesfeindschaft. Gott geht aber immer noch als Sieger über einen Protest gegen Ihn hervor, da er Seine Feinde Seinem Sohn unterwirft. Der 1 Clem aktualisiert damit für die konkrete Gemeindesituation in Korinth die Aussage von der Feindesniederwerfung aus Ps 110 (109^{LXX}), die so zum Mahn- und Gerichtswort wird.¹⁷⁹ Positiv ausgedrückt besteht für den 1 Clem ein Leben in Unsterblichkeit in der Unterordnung unter die göttliche Ordnung, die dadurch eine positive Qualifikation erhält; sie erscheint damit als Gegenbild zu der in der Korinthergemeinde erfahrenen στάσις. Die Unterordnung, die konkret Gehorsam gegenüber Gott bedeutet, wird auf dem Heilsweg erreicht, der Christus selbst ist (vgl 36,1). Damit decken sich Theologie und Christologie.

Formal dient das Zitat aus Ps 110,1 (109,1^{LXX}) dazu, den Transitus in den gemeindeethischen Kontext zu schaffen. Der christologische Exkurs legt den Grund für das rechte Verhalten innerhalb der christlichen Gemeinde: Jesus Christus. Den Adressaten wird damit vor Augen geführt, dass sie in ihrem alltäglichen Verhalten in der Gemeinde, das in Einklang mit der göttlichen Ordnung stehen soll, den christlichen Dienst vollziehen und den personal verstandenen Heilsweg bereits gehen.

¹⁷⁶ Vgl. BLASS/DEBRUNNER, Grammatik, 264 (§ 319).

¹⁷⁷ Vgl. LINDEMANN, Clemensbriefe, 112.

¹⁷⁸ Vgl. KNOPF, 1 Clemens, 108.

¹⁷⁹ Vgl. LONA, 1 Clemens, 398-399; MEES, Hohepriester, 123.

IV. Resümee

(1) Das Kapitel 1 Clem 36 ist der christologische Abschluss der Entfaltung der Gemeindeethik (vgl. 27,1 – 36,6), die im Rahmen eines eschatologischen Ausblicks erfolgt (vgl. 21,1 – 38,4). Für die Fragestellung der vorliegenden Arbeit ist das Christusprädikat ἀρχιερεύς in V. 1 interessant, das im Hebr das theologische Zentrum ist. Wichtig ist diesbezüglich besonders die Frage, ob dieser kulttheologische Terminus vom Hebr ausgeprägt wurde oder ob der Auctor ad Hebraeos selbst von einer liturgischen Tradition geprägt war, die Christus als Hohepriester titulierte. In V. 1 ist der ἀρχιερεύς-Titel an zwei weitere Prädikate gebunden: προστάτης und βοηθός. Letzterer ist der Sprache des Psalters entnommen.

(2) Die fünfgliedrige διὰ τούτου-Anaphora in V. 2a identifiziert Christus als Mittler der ewigen Heilsgaben, die in den ersten beiden Gliedern als sinnlich wahrnehmbare Größen der himmlischen Welt erscheinen (Höhen der Himmel, Christi untadeliges Antlitz). Das dritte und das vierte Glied sprechen von einer Verwandlung menschlicher Erkenntnisorgane (Augen des Herzens, Verstand) und nehmen damit wohl Bezug zur Taufe. Das fünfte Glied thematisiert die den Menschen von Gott her gegebene unsterbliche Erkenntnis, die durch Christus erwirkt ist. Die feierliche Kunstprosa stellt die Identität von unsterblicher Erkenntnis und Ethik heraus. In demselben Sprachstil wird V. 2b fortgesetzt, der stark an Hebr 1,3-4 erinnert. In erster Linie bei der christologischen Wesensprädikation ἀπαύγασμα und dem Motiv des Erbens eines erhabeneren Namens handelt es sich um offensichtliche Parallelen. Beide Schriften wollen die erhabene Stellung des Sohnes über allen geschöpflichen Wesen betonen.

(3) Die VV. 3-5 liefern drei Schriftzeugnisse für diese Erhabenheit. V. 3 kontrastiert mit Hilfe von Ps 104,4 (103,4^{LXX}) das Wesen des Sohnes gegenüber den geschaffenen Engeln. Bezeichnenderweise weichen sowohl Hebr 1,7 als auch 1 Clem 36,3 an der gleichen Stelle des Zitates von der LXX ab. V. 4 greift auf Ps 2,7^{LXX} zurück, um das Motiv der Gottessohnschaft aufzugreifen, und fügt Ps 2,8^{LXX} an, um den Sohn als Weltenherrscher herauszustellen. Diese kosmische Dimension bestimmt auch V. 5, um mit dem Zitat aus Ps 110,1 (109,1^{LXX}) die Inthronisation Christi zu beschreiben und um mit der Feindesnotiz wieder den Bezug zur korinthischen στάσις herzustellen (vgl. V. 6). Die jeweiligen Zitateinleitungen weisen eine Klimax auf: Die Engelsaussage in V. 3 wird mit dem Hinweis zitiert, dass irgendwo „so geschrieben steht“. Die VV. 4 und 5 markieren den himmlischen Dialog zwischen Vater und Sohn. Die aoristische Formulierung in V. 4 betont die bleibende Gültigkeit der Gottessohnschaft Jesu und das Präsens in V. 5 legt einen besonderen Akzent auf die Sprechdauer, die immer noch nicht abgeschlossen ist.

D) Zur Frage nach literarischer Abhängigkeit zwischen Hebr 1,1-13 und 1 Clem 36,2-5

Nun soll der Frage nachgegangen werden, ob 1 Clem 36,2-5 aus dem Hebr zitiert wird oder ob beide Schriften gemeinsames Traditionsgut verarbeiten. Anhaltspunkte dafür geben die Parallelen zwischen Hebr 1,3-4 und 1 Clem 36,2, die sieben- (Hebr 1,5-14) bzw. dreigliedrige (1 Clem 36,3-5) Testimonienreihe und mögliche Rückschlüsse auf die LXX-Vorlage, mit der die Autoren beider Schriften arbeiteten.

I. Die Frage nach geprägtem hymnischem Material in Hebr 1

In der Forschung wird seit E.NORDENS Untersuchung *Agnostos Theos* von 1912 immer wieder erwogen, ob dem Exordium bzw. Teilen des Exordiums des Hebr ein tradiertes Hymnus¹⁸⁰ zugrunde liegt.¹⁸¹ Die Verwendung des Begriffs ‚Hymnus‘ ist jedoch in diesem Zusammenhang nicht unproblematisch. Vergleicht man einschlägige Texte, die als Hymnen gelten – vor allem Phil 2,6-11; Kol 1,15-20; 1 Tim 3,16 –, kann nur schwer ein spezielles Strukturmuster gewonnen werden, dem diese Stücke folgen.¹⁸² Was diese Texte aber verbindet, ist die Tatsache, dass Christologie in poetischer Sprache betrieben wird. Zu fragen ist dann, ob es sich bei dieser christologischen Kunstprosa um ein Produkt des jeweiligen Autors handelt oder ob auf verschiedene Traditionen zurückgegriffen wird. Das trifft auch auf Hebr 1 zu. Letztlich ist nicht geklärt, für welche Verse von Hebr 1 ein übernommenes Traditionsstück anzunehmen wäre und ob dieses Traditionsstück ein direktes Zitat darstellt oder ob es vom Hebr-Verfasser entsprechend redigiert wurde.¹⁸³ Die Diskussion, ob Hebr 1,3 ursprünglich im Vier- oder Fünf-Zeilen-Schema notiert war¹⁸⁴, bleibt zu spekulativ. Im Folgenden finden die Aufsätze *Early Christian Hymns Recorded in the New Testament. A reconsideration of the question in the light of Heb 1,3* von J. FRANKOWSKI (1982) und

¹⁸⁰ BERGER, Formen, 402; DERS., Formgeschichte, 345 hält den Begriff ‚Hymnus‘ für eine fälschliche Bezeichnung für das Exordium des Hebr. Phil 2,6-11; 1 Tim 3,16; Hebr 1,1-4 sind aufgrund ihres Inhalts, der Antwort auf Herkunft und Taten Christi gibt, dem antiken epideiktischen Genus ‚Enkomion‘ zuzuordnen.

¹⁸¹ Dem relativen ὅς sei dann eine christologische Doxologie vorangegangen, etwa δόξα/χαίρις τῷ Χριστῷ (vgl. GRÄSSER, Versuch, 194).

¹⁸² Mit der Gattungsbezeichnung ‚Hymnus‘ können ferner erst die Dichtungen des Ambrosius von Mailand bezeichnet werden.

¹⁸³ Ein kleiner Überblick dazu findet sich bei HABERMANN, Präexistenzaussagen, 269; SANDERS, Hymns, 19-20.

¹⁸⁴ Diese Frage bespricht HABERMANN, Präexistenzaussagen, 274-275.

Symmetry and Theology in the Old Testament Citations of Heb 1,5-14 von J. P. MEIER (1985) besondere Berücksichtigung. Relevante Verse, in denen der Auctor ad Hebraeos ein Traditionsstück eingearbeitet haben könnte, sind die VV. 2b-4.¹⁸⁵

Liegt dem gesamten Stück Hebr 1,2b-4 vorgeprägtes hymnisches Material zugrunde, so verarbeitet der Autor mindestens zwei Quellen, da – so R. DEICHGRÄBER u. a. – der Subjektwechsel zwischen V. 2 und V. 3 dem Gedankengang sowohl einen stilistischen als auch kontextuellen Bruch verleiht.¹⁸⁶ Besonders die Relativsätze ὃν ἔθηκεν und δι’ οὗ καὶ ἐποίησεν seien Indizien für ein übernommenes Stück.¹⁸⁷ Das Fehlen eines grammatikalischen Bezugswortes kann bei einer Reihung von Partizipialausdrücken in der Tat anzeigen, dass übernommenes Gut eingefügt wurde. Das trifft hier aber nicht zu, denn ein Bezugswort der beiden Relativpronomina ist sehr wohl vorhanden, nämlich ἐν υἱῷ in V. 2a. Darüber hinaus verweist die Verwendung von relativen Satzstrukturen allein noch nicht auf bearbeitetes Traditionsgut. Solche Satzkonstruktionen passen zum sprachlichen Profil des rhetorisch gewandten Hebr-Verfassers.¹⁸⁸ Behutsam konstruierte Relativsätze, die durch einen besonderen Sprechrhythmus gekennzeichnet sind und mit Partizipialsätzen verbunden werden, kehren z. B. in 4,12-13; 5,5-10; 7,26-27; 8,1-2 wieder.¹⁸⁹ Ebenso wird der Kontext nicht gesprengt, denn die VV. 1-2a sprechen von dem sich offenbarenden Gott, der am Ende der Tage in „einem, der Sohn ist“ (V. 2a), mit seinem Volk kommuniziert. Der Sohn als Mediator der göttlichen Offenbarung rückt mit V. 2bc ins Zentrum der Betrachtung, in V. 3 wird er gar zum Subjekt. Der Kontext würde gesprengt, wenn ein plötzlicher und abrupter Sprung vom Subjekt Gott auf das Subjekt Sohn erfolgen würde. Das ist aber nicht der Fall, vielmehr wechselt der Hebr-Verfasser von theologischen zu christologischen Aussagen. Das passt in das Profil des Hebr, dessen Christologie theozentrisch ausgerichtet ist (vgl. z. B. 2,10-17; 5,1-4).¹⁹⁰ Ein stilistischer Wechsel von Prosa zu Poesie ist dem Auctor ad Hebraeos durchaus zuzutrauen.¹⁹¹

Zudem ist das Vokabular in V. 2bc charakteristisch für den Hebr: Das Motiv des Erbens kehrt beispielsweise in 1,4 wieder, das auf Christus übertragene Schöpferprädikat in 1,10 und die pluralische Verwendung von αἰών findet sich auch im Zusammenhang mit der

¹⁸⁵ Vgl. BORNKAMM, Bekenntnis, 199.

¹⁸⁶ Vgl. DEICHGRÄBER, Gotteshymnus, 138; ferner auch LUCK, Himmlisches, 200; RISSI, Theologie, 46; WENGST, Formeln 166.

¹⁸⁷ Vgl. LONA, 1 Clemens, 396-397.

¹⁸⁸ Selbst NORDEN, Agnostos Theos, 386 bezeichnete den Auctor ad Hebraeos als „beste[n] Stilist[en] unter den Schriftstellern des N. T.“

¹⁸⁹ Vgl. MEIER, Symmetry, 525-526.

¹⁹⁰ Vgl. BACKHAUS, Per Christum, 283-284.

¹⁹¹ Vgl. FRANKOWSKI, Hymns, 194.

Vorstellung der göttlichen Wortschöpfung in 11,3.¹⁹² Da für eine Verankerung von Hebr 1,2b in einem vorgeprägten Traditionsstück überzeugende Indizien fehlen und für die Originalität dieses Verses gute Gründe angeführt werden können, ist davon auszugehen, dass der Auctor ad Hebraeos selbst der Verfasser dieses Halbverses ist.

Der von DEICHGRÄBER angenommene kontextuelle Bruch zwischen V. 2 und V. 3 ist für ihn auch der Grund dafür, V. 3 auf vorgeprägtes hymnisches Material zurückzuführen. Aber hier gilt in gleicher Weise, was bereits bei V. 2bc festgestellt wurde: Sowohl der Sprechrhythmus als auch der poetische Charakter und die komplexen Satzkonstruktionen passen zur Stilistik des Hebr. Größeres Gewicht kommt jedoch dem Vokabular in V. 3a zu. Ἀπαύγασμα ist hapax legomenon im NT und ist in dessen Umfeld nur bei Philo, Op 146; Plant 50; SpecLeg IV 123, in Weish 7,26¹⁹³ (vgl. ferner 1 Clem 36,2) bezeugt, ὑπόστασις ist bei Philo zweimal, χαρακτήρ gar 53 Mal belegt.¹⁹⁴ Die Terminologie von Hebr 1,3a verweist folglich in das geistige Milieu alexandrinisch-mittelplatonischer Religionsphilosophie.¹⁹⁵ Da Philo aber mit dem Terminus ἀπαύγασμα das Verhältnis zwischen dem λόγος und dem Menschen (vgl. z. B. Op 146) bezeichnet, ist die inhaltlich nächste Parallele zu Hebr 1,3a in Weish 7,26 zu sehen.

Für die Sache, die der Hebr beschreibt, das Verhältnis zwischen Gott und Seinem Sohn, können zwar durchaus ntl. Parallelen angefügt werden, etwa 2 Kor 4,4; Kol 1,15, aber terminologisch stimmen sie nicht mit Hebr 1,3 überein, da sie das Verhältnis zwischen Gott und Sohn mit dem Nomen εἰκῶν beschreiben.¹⁹⁶ Dieses Lexem ist zwar auch bei Philo reichlich (120 Mal) belegt, in Op 146; Plant 50 sogar in denselben Versen, in denen auch ἀπαύγασμα verwendet wird, im Hebr wird es zur Beschreibung der Wesenheit des Sohnes jedoch nicht verwendet.¹⁹⁷ Obwohl also im NT dieselben Themen reflektiert werden, gestalten die einzelnen Autoren sie nach der für sie jeweils eigentümlichen Art und Weise aus.¹⁹⁸

V. 3b¹⁹⁹ bezeichnet Christus als Schöpfungserhalter. Auch dieses Motiv findet sowohl außerchristlich-jüdische Parallelen, z. B. in Weish 7,27; 8,1 und bei Philo²⁰⁰, als auch ntl. in

¹⁹² Vgl. MEIER, Symmetry, 525-526.

¹⁹³ Vgl. dazu auch LIPS, Christus, 89; WILLIAMSON, Philo, 36; YOUNG, Wisdom, 101.

¹⁹⁴ Beide Termini finden sich ebenso in der LXX, was schon SPICQ, Hébreux I, 49-50 und in ähnlicher Weise auch LIPS, Christus, 89; RUNIA, Philo, 75; WENGST, Formeln, 168.175; WILLIAMSON, Philo, 74 bemerkten. SANDERS, Hymns, 93-94 hält den Einfluss von Philo und der Weisheitsliteratur auf den Hebr für „an incomplete solution to the historical religious problem“ (94) ist. Leider begründet er das nicht näher.

¹⁹⁵ Vgl. dazu auch HEGERMANN, Christologie, 344.

¹⁹⁶ Gegen SANDERS, Hymns, 92.

¹⁹⁷ In Hebr 10,1 ist der Terminus εἰκῶν Oppositionsbegriff zu σκιά.

¹⁹⁸ Vgl. FRANKOWSKI, Hymns, 186-187; MEIER, Symmetry, 526-527.

¹⁹⁹ NORDEN, Agnostos Theos, 386 ging noch davon aus, dass die drei Partizipialkonstruktionen ὄν ..., φέρων ..., ... ποιησάμενος einen ursprünglich übernommenen Hymnus durchbrechen.

1 Kor 8,6; Kol 1,16.²⁰¹ Aber hier wird wiederum dasselbe Gedankengut in unterschiedlicher Sprache ausgedrückt.²⁰² Der Hebr-Verfasser formuliert gerade nicht „unter dem Zwang liturgischer Formulierungen“²⁰³. V. 3c ist von einem Gedankengut geprägt, das für den Hebr charakteristisch ist.²⁰⁴ Auch wenn das Substantiv καθαρισμός im weiteren Verlauf des Schreibens nicht mehr vorkommt, sind Vokabeln desselben Stammes im Kontext ritueller Reinigung bezeugt, etwa καθαρίζω, καθαρός oder καθαρότης.²⁰⁵ Deshalb ist es sehr unwahrscheinlich, dass hier eine hymnische Vorlage verarbeitet wurde. An anderen ntl. Stellen finden sich ähnliche Vorstellungen von der Sündentilgung: 1 Kor 6,20; 1 Petr 1,18-19 handeln vom Loskauf²⁰⁶ und Eph 5,25-27 thematisiert die Reinigung und Heiligung der Kirche vor dem Hintergrund der Liebe und Hingabe Christi. In diesem Kontext wird das Lexem καθάρσις verwendet, womit sich eine Parallele zu Hebr 1,3 ergibt. Die inhaltliche Gedankenführung von Eph 5,21 – 6,9 thematisiert die christliche Familienordnung, die in Hebr 1 nicht von Bedeutung ist, so dass literarische Verbindungen zwischen Eph 5 und Hebr 1 auszuschließen sind. Tit 2,14 stellt einen Zusammenhang zwischen der proexistenten Hingabe Christi und der Erlösung von der Schuld her. Zentral sind in diesem Kontext die Lexeme λυτρώσεται (ἀπὸ πάσης ἀνομίας), καθάρσις und λαὸν περιούσιον belegt. Die Semantik ist eher von Dtn 7,6; 14,2^{LXX}; Ps 129,8^{LXX} und Ez 37,23^{LXX} beeinflusst als von einem gemeinsamen Traditionsgut. In 1 Joh 1,7 ist die Vorstellung von der Sündenreinigung durch das Blut Christi vorherrschend (καταρίζει ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας). Auffällig ist, dass Hebr 1,3 und 1 Joh 1,7 für die Vorstellung von der Sündenreinigung dieselben Vokabeln verwenden. Im Gesamten belegen die Affinitäten, dass frühchristliche Schriftsteller dieselben Gedanken verarbeiten.²⁰⁷ Im Fall von 1 Joh 1,7 sind semantische Übereinstimmungen mit Hebr 1,3 gegeben.

In Hebr 1,4 sprechen Vokabular, Struktur und Inhalt dafür, dass der Auctor ad Hebraeos als Urheber dieses Verses anzusehen ist, da

- die Stilfigur Synkrisis (τοσοῦτω ... ὅσω) das Denken des Verfassers auszeichnet (vgl. Hebr 7,20.22; 8,6; 10,25).
- das Adjektiv διάφορος von insgesamt vier Belegstellen im NT drei im Hebr hat: 1,4; 8,6; 9,10.

²⁰⁰ Besonders Her 36; Mut 256; vgl. dazu auch Bill. II 320; III 673.

²⁰¹ Vgl. dazu auch WENGST, Formeln, 170-176.

²⁰² Vgl. FRANKOWSKI, Hymns, 188.

²⁰³ So dachte noch BORNKAMM, Bekenntnis, 198.

²⁰⁴ Vgl. dazu auch HOFIUS, Christushymnus, 84.

²⁰⁵ Vgl. MEIER, Symmetry, 527 (Hervorhebung J. P. M.).

²⁰⁶ 1 Kor 6,20 verwendet dafür die Vokabel ἀγοράζω, 1 Petr 1,18-19 λυτρώω.

²⁰⁷ Vgl. FRANKOWSKI, Hymns, 189.

- beim Komparativ κρείττων von insgesamt 19 ntl. Belegstellen 13 auf den Hebr fallen.²⁰⁸
 - dem Wortfeld *erben/Erbe* im Hebr ein besonderes Gewicht zukommt. Zum einen fungiert es im 1. Kapitel als Stichwortverknüpfung (vgl. VV. 2.4.14), zum anderen taucht es mit einigen Formvarianten in 6,12.17; 9,15; 11,7.8; 12,17 wieder auf.
 - die Präposition παρά im gesamten Hebr zehnmal gebraucht wird und
 - das Verb γίνομαι 30 Mal.
 - das Substantiv ὄνομα im Hebr viermal Verwendung findet.
 - der gesamte V. 4 als Mottovers für die Testimonienreihe in der Katene 1,5-14 fungiert.²⁰⁹
- Aufgrund dieser Belege²¹⁰ ist es sehr unwahrscheinlich, von einer Redaktion eines vorgegebenen Stückes durch den Hebr-Verfassers auszugehen.²¹¹ Auch wenn einige ntl. Stellen ebenso die Erhöhung Christi entfalten, die dessen Erhabenheit über alle Geschöpfe impliziert²¹², so geschieht dies im Hebr aber in ganz eigener Weise, denn das komparativ-kontrastierende Denken findet so im NT keine Parallelen.

Schlussfolgernd kann festgehalten werden: V. 2bc ist aller Wahrscheinlichkeit nach eine Eigenproduktion des Verfassers. Ebenso dürfen die VV. 3-4 als Eigenkomposition des Verfassers angesehen werden. Auch wenn die Motive aus V. 3ab im weiteren Verlauf des Hebr keine Anklänge mehr finden, so legen doch die Wortwahl und die gedankliche Entfaltung, die für den Hebr charakteristisch sind, nahe, dass hier keine Quellen zitiert oder redigiert werden, sondern der Auctor ad Hebraeos selbst als Urheber dieser Zeilen vorauszusetzen ist.²¹³ V. 4 ist von einem Vokabular geprägt, das für den Hebr typisch ist, zudem ist der Vers in seiner Funktion als Transitus klar auf 1,5-14 ausgerichtet. Ist aber der Auctor ad Hebraeos der Urheber des kunstvoll ausgearbeiteten Exordiums, dann gehen die parallelen Teile in 1 Clem 36 (besonders V. 2) auf Hebr 1 zurück, d. h. der Hebr muss in Rom bekannt gewesen sein und dort vorgelegen haben. Das bedeutet aber auch, dass literarische Abhängigkeit zwischen dem Hebr und dem 1 Clem nur in dieser Richtung zu denken ist; dass umgekehrt der Hebr vom 1 Clem abhängig sei, ist aufgrund obiger Überlegungen zur Komposition des Hebr-Exordiums auszuschließen.²¹⁴

²⁰⁸ Diese drei Punkte gesteht auch DEICHGRÄBER, Gotteshymnus, 138 der Urheberschaft des Hebr-Verfassers zu. Ähnlich sieht es HOFIUS, Christushymnus, 86.

²⁰⁹ Vgl. dazu auch HOFIUS, Christushymnus, 87.

²¹⁰ Vgl. MEIER, Symmetry, 525.

²¹¹ So tat es noch BORNKAMM, Bekenntnis, 198; DEICHGRÄBER, Gotteshymnus, 138; HOFIUS, Christushymnus, 80.86.

²¹² Zu nennen sind hier vor allem Eph 1,19-22; 3,10; Phil 2,6-11; Kol 1,20; 2,14; 1 Tim 3,16; 1 Petr 3,22; die gesamte Offb.

²¹³ Vgl. WEISS, Hebräer, 144.

²¹⁴ Im Folgenden werden noch weitere Argumente deutlich werden, aufgrund derer eine Abhängigkeit des Hebr vom 1 Clem auszuschließen ist (vgl. 95-96; 179-181).

II. Die Testimonienreihen in Hebr 1,5-14 und 1 Clem 36,3-5

Eine weitere Parallele zwischen dem Hebr-Exordium und dem christologischen Kapitel des 1 Clem findet sich in den Testimonienreihen. Hebr 1,5-14 führt sieben Schriftzitate an, um die erhabene Stellung des Gottessohnes zu manifestieren. Diese Zitate werden dem θεὸς λαλήσας in den Mund gelegt, der auf diese Weise die unüberbietbare Würde Seines Sohnes bezeugt. Dieses Zeugnis wird vor den Engeln als himmlischem Hofstaat gegeben – und im weiteren Verständnis natürlich auch vor den Adressaten –, die die Kontrastfolie zum Sohn bilden. 1 Clem 36,3-5 weist eine Reihe von drei Testimonien auf, die auch in Hebr 1 angeführt werden, allerdings in unterschiedlicher Anordnung. Bezeichnend ist jedoch nicht nur die Übereinstimmung von drei Zitaten, sondern auch die Tatsache, dass in beiden Schreiben diese Testimonien mit Einleitungsformeln versehen sind.

1. Die Einleitungsformeln

a) Die Einleitungsformeln in Hebr 1,5-14

Wie schon bei der Analyse des Beginns der Narratio festgestellt, folgt die Katene Hebr 1,5-14 einem klaren Strukturmuster. In sachlicher Hinsicht werden göttliche Prärogativen auf den Sohn übertragen. Formal heben die Einleitungsformeln die Adressaten des göttlichen Sprechens hervor. V. 5 richtet zwei Schriftworte, die durch καὶ πάλιν miteinander verbunden sind, in direkter Anrede an den Sohn – gestaltet als rhetorische Frage, die deutlich werden lässt, dass Gott den Engeln noch nie die Sohnschaft zugesagt hat (τίμι γὰρ εἶπέν ποτε τῶν ἀγγέλων). Dem wird V. 6 als Kontrast zwar direkt, aber nicht als Ansprache an, sondern über die Engel gegenübergestellt. Diese angelologische Erklärung steht zudem ausdrücklich im christologischen Kontext der Rückführung des Sohnes in den Himmel (ὅταν δὲ εἰσαγάγη τὸν πρωτότοκον εἰς τὴν οἰκουμένην). V. 7 behält die Engel in kontrastierender Weise als Objekt bei, aber wiederum erfolgt keine direkte Anrede Gottes an die Engel, obwohl die Einleitungsformel als solche markiert ist (καὶ πρὸς μὲν τοὺς ἀγγέλους λέγει), sondern nur ein Spruch *über* sie, während sich die VV. 8-9-10-11 direkt an den Sohn richten (πρὸς δὲ τὸν υἱόν), wobei letztere lediglich durch ein verbindendes καὶ an die VV. 8-9 angeschlossen sind. In V. 13, der die Klammer zu V. 5 herstellt, spricht Gott wiederum direkt Seinen Sohn an, während V. 14 die siebengliedrige Testimonienreihe mit einer Wesensaussage über die Engel

(πάντες εἰσὶν λειτουργικὰ πνεύματα) resümiert. Drei Dinge fallen bezüglich der Einleitungsformeln in der Katene Hebr 1,5-14 auf:

(1) Die Testimonien sind in chiasmisch-konzentrischer Struktur angeordnet, so dass hinsichtlich der Adressaten der göttlichen Rede das Muster Sohn – Engel (vgl. VV. 5-6), Engel – Sohn (vgl. VV. 7-12) und Sohn – Engel (vgl. VV. 13-14) erkennbar ist. Die Einleitungsformeln markieren dabei den Wechsel der Adressaten bzw. geben als rhetorische Fragen zu verstehen, an wen sich das Sprechen Gottes wendet. Chiasmisch-konzentrische Strukturen finden sich an mehreren Stellen im Hebr²¹⁵, so dass mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit darauf geschlossen werden kann, dass die Komposition der Katene 1,5-14 auf den Verfasser des Hebr selbst zurückgeht.²¹⁶

(2) In den VV. 6-7 bilden die angelologische Aussagen die Kontrastfolien zu den christologischen Aussagen. Ferner wird die Wesensbestimmung der Engel in V. 14 als Resümee des Autors dem Psalmzitat in V. 13 gegenübergestellt. Damit setzt der Hebr-Verfasser die Christologie in das Zentrum der Testimonienreihe und ordnet damit die Angelologie der Christologie unter, d. h. die Angelologie steht im Dienst der Christologie.

(3) Die Engel werden in der gesamten Katene kein einziges Mal direkt angesprochen, sondern es wird nur über sie gesprochen. Selbst V. 7, der gemäß der Zitateinleitung Ps 104,4 (103,4^{LXX}) an die Engel adressiert ist, redet sowohl vom Schöpfer als auch von den geschaffenen Engeln. Anders verhält es sich beim Sohn, der direkt von Gott angeredet wird. Der Grund dafür ist im unüberbietbaren endzeitlichen Sprechen Gottes ἐν υἱῷ zu sehen.²¹⁷ Gott spricht im christologischen Geschehen, deshalb wendet Er sich direkt an den Sohn und nicht an die Engel. Diese Kongruenz zwischen dem theologischen Konzept des Hebr und den Einleitungsformeln macht es sehr wahrscheinlich, dass der Auctor ad Hebraeos Letztere selbst verfasst hat. Es ist aber nicht auszuschließen, dass er die Inspiration dazu von den „Rahmenpsalmen“ 2 und 110 erhalten hat, denn die Verse, die der Hebr-Verfasser zitiert, werden sowohl im MT als auch in der LXX jeweils mit Formeln eingeleitet, die den göttlichen Sprecher erkennen lassen:

Ps 2,7^{LXX} κύριος εἶπεν πρὸς με
 Ps 109,1^{LXX} εἶπεν ὁ κύριος τῷ κυρίῳ μου.

Eher unwahrscheinlich ist es, dass die entsprechenden Einleitungsformeln bereits in einer Testimoniensammlung vorlagen und vom Auctor ad Hebraeos von dort übernommen und seiner Theologie angepasst wurden. Testimonien-Sammlungen waren in erster Linie

²¹⁵ Vgl. 15 Anm. 21.

²¹⁶ Vgl. dazu auch LINDEMANN, Clemensbriefe, 112; WEISS, Hebräer, 156-157.

²¹⁷ Vgl. BACKHAUS, Licht, 103.

Gedächtnisstützen, die eine bestimmte christologische Lesart relevanter Schriftstellen des AT festhielten²¹⁸; dass eine solche Spruchsammlung auch Einleitungsformeln enthielt, kann aus einem Vergleich mit zeitgenössischen Quellen (etwa 1QpHab 3,14; 5,6; 4QFlor 1,10-18; 11QMelch 2,2.10.15.18) als möglich angenommen werden. Während jedoch die Einleitungsformeln in diesen Texten überwiegend die historische Situation der Schriftzitate paraphrasieren, liest der Auctor ad Hebraeos die in Hebr 1,5-13 aufgeführten Schriftzitate als Intertexte. Wo also in vergleichbaren Quellentexten Schriftstellen meist mit der Bemerkung wiedergegeben werden, dass ‚geschrieben steht‘ oder dass Gott in bestimmten Situationen ‚so gesprochen hat‘, inszeniert der Hebr-Verfasser einen himmlischen Sprechakt Gottes. Der Auctor ad Hebraeos steht freilich gerade bei der Verfahrensweise, unterschiedliche Schriftzeugnisse durch die Formeln (καὶ) πάλιν und καί aneinander anzuschließen, in der jüdisch-hellenistischen und frühchristlichen Tradition des Ausweises biblischer Zeugnisse als autoritative Größe²¹⁹; jedoch bleibt diese Methode im Hebr nicht auf das 1. Kapitel beschränkt (vgl. 2,13; 10,30), so dass davon auszugehen ist, dass der Hebr-Verfasser die verschiedenen Schriftzitate selbst zusammengestellt hat.²²⁰ Zudem ist zu bedenken, dass die Annahme einer dem Hebr und dem 1 Clem zugrunde liegenden Testimonien-Sammlung ein – wenn auch mehr oder weniger plausibles – Konstrukt ist, das die Affinitäten zwischen Hebr 1 und 1 Clem 36 unter dem Ausschluss literarischer Abhängigkeit zu erklären versucht und daher hypothetisch bleibt. Deshalb bleiben Rückschlüsse auf eine Testimonien-Sammlung sehr spekulativ. Der Schriftkundigkeit des Hebr-Verfassers ist es jedoch nur angemessen, wenn er die Testimonien selbstständig auswählt und komponiert. Er kennt sich in der Schrift so gut aus, dass er der Zuhilfenahme einer Spruchsammlung nicht bedarf. Daher kann davon ausgegangen werden, dass die Komposition der Testimonien ohne Vorlage einer Sammlung entstanden und somit ursprünglich ist.

b) Die Einleitungsformeln in 1 Clem 36,3-5

Die drei Testimonien in 1 Clem 36,3-5 sind als dreigliedrige aufsteigende Klimax komponiert: *Geschriebenes Wort über die Engel* (V. 3: γέγραπται γὰρ οὕτως) – *gesprochenes göttliches Wort über den Sohn* (V. 4: ἐπὶ δὲ τῷ υἱῷ αὐτοῦ οὕτως εἶπεν ὁ δεσπότης) – *gesprochenes göttliches Wort an den Sohn* (V. 5: καὶ πάλιν λέγει πρὸς αὐτόν). Auffällig ist nicht nur, dass 1 Clem 36 einen Teil der Testimonien enthält, die auch Hebr 1 anführt, sondern auch, dass diese Testimonien mit Einleitungsformeln versehen sind. Eine weitere Gemeinsamkeit zeigt

²¹⁸ Vgl. MANSON, Argument, 132.

²¹⁹ Vgl. z. B. Röm 15,10-12; 1 Kor 3,20; Philo, All III 4; Her 122; Barn 6,2.4; 1 Clem 10,4-6; 14,5; 15,2-3.

²²⁰ Vgl. WEISS, Hebräer, 156-157.

sich darin, dass die Engelsaussage in 36,3 den Kontrast zu den beiden christologischen Aussagen in 36,4-5 bildet. An diesem Punkt sind aber auch zwei Unterschiede auffällig:

(1) Im Hebr bezieht sich das göttlich Sprechen sowohl auf Christus als auch auf die Engel, in 1 Clem „steht“ über die Engel nur „geschrieben“.

(2) In Hebr 1 richtet sich der Sprechakt Gottes fast immer direkt an den Sohn in der zweiten Person²²¹, in 1 Clem 36,4 spricht Gott auch über den Sohn.

Schriftzitate sind im 1 Clem nichts Besonderes, vor allem die Wiedergabe ganzer Textpassagen ist recht häufig zu finden²²², aber ebenso zitiert der Verfasser des 1 Clem auch einzelne Verse²²³. Von dieser Beobachtung her kann also nicht darauf geschlossen werden, solch kurze Zitate, wie sie in 36,3-5 angeführt werden, seien untypisch für den 1 Clem. Untypisch ist aber die Konzeption der Einleitungen als Sprechen Gottes über und zu Seinem Sohn in den VV. 4 und 5. Freilich bezeugt auch der 1 Clem, dass Gott mit den Worten der Schrift spricht²²⁴, jedoch bleibt die Tatsache, dass sowohl Gott über und zu Seinem Sohn spricht als auch dass dieses Sprechen in Kontrast zu einer anderen Größe (die Engel) steht, auf das 36. Kapitel beschränkt.²²⁵ Die Formulierungen der Zitateinleitungen in 1 Clem 36,4-5 zeigen auffällige Ähnlichkeiten mit denen in Hebr 1,5-13.²²⁶ In weiteren zeitgenössischen Dokumenten sind Zitateinleitungen ebenfalls bezeugt, in 4QFlor 1,1-13 ist nicht nur die Wendung „wie geschrieben steht“ (V. 2), sondern auch die Formel „wenn Er [JHWH] zu David gesagt hat“ (V. 7) angeführt. Weitere Belegstellen könnten genannt werden, auch sie würden zeigen, dass Einleitungsformeln zu Schriftziten charakteristisch für frühjüdische und frühchristliche Texte aus dem 1. Jh. n. Chr. sind.²²⁷ Der Auctor ad Hebraeos bewegt sich hiermit im Rahmen der Schriftauslegung und -kommentierung seines zeitgeschichtlichen Umfelds, geht jedoch auch darüber hinaus, indem er die Einleitungsformeln mit seiner grundlegenden theologischen Anschauung vom göttlichen Sprechen verbindet. Die Einleitungsformeln markieren damit nicht mehr nur ein Schriftzitat, sondern heben zudem dessen Aktualität für das Leben der Adressaten hervor.

²²¹ Von dem Sprung von der zweiten auf die dritte Person in Hebr 1,8 einmal abgesehen. Dieser Bruch erklärt sich aber durch die Betonung unterschiedlicher Aspekte von Ps 45,7-8 (44,7-8^{LXX}) (s. 105-107).

²²² Vgl. dazu z. B. Gen 4,3-8^{LXX} in 1 Clem 4,1-6; Jes 1,16-20^{LXX} in 1 Clem 8,4; Gen 12,1-3; 13,14-16^{LXX} in 1 Clem 10,3-5; Ps 50,16-23 (49,16-23^{LXX}) in 1 Clem 35,7-12.

²²³ Vgl. dazu z. B. Dtn 32,15^{LXX} in 1 Clem 3,1; Gen 2,23^{LXX} in 1 Clem 6,3; Jes 66,2^{LXX} in 1 Clem 13,4.

²²⁴ Vgl. 8,2,4; 10,2; 14,5; 15,2; 53,3.

²²⁵ An anderen Stellen heißt es, dass Gott ‚an einer anderen Stelle‘ (8,4: ἐν ἑτέρῳ τόπῳ), ‚irgendwo‘ (15,2: πού) oder ‚wiederum‘ (14,5: πάλιν) spricht. Z. T. berücksichtigt der Verfasser des 1 Clem auch den ursprünglichen Kontext eines Zitats (so in 10,2; 53,3).

²²⁶ Vgl. HAGNER, Use, 180.

²²⁷ Vgl. BATEMAN, Hermeneutics, 154. Dort finden sich auch Angaben zu weiteren Belegstellen, die ausschließlich aus den Qumran-Texten stammen.

Ferner bleibt zu fragen, welche Funktion die Engel im Kontext von 1 Clem 36 erfüllen. Um die unüberbietbare Größe Christi darzulegen, bieten diese himmlischen Geschöpfe natürlich eine gute Kontrastfläche zum himmlisch ungeschaffenen Sohn. Im christologischen Exkurs von 1 Clem 36 wären sie aber nicht zwangsläufig nötig. Anders verhält es sich im Hebr: Dort bilden sie die Zuschauer beim Thronergreifungsakt des Sohnes und behalten auch im 2. Kapitel ihre dem Sohn untergeordnete Rolle bei (vgl. Hebr 2,2-3). Schließlich wäre es sehr unwahrscheinlich, dass der Verfasser des 1 Clem in 36,2b zwar die christologische Poesie aus Hebr 1,3-4 zitiert, die auf den Hebr-Verfasser selbst zurückgeht, aber bei den drei Psalmzitatzen mit einer Testimoniensammlung arbeitet, gerade wenn die für 1 Clem 36 relevanten Schriftstellen in Hebr 1,5-13 angeführt sind. Es ist daher sehr wahrscheinlich, dass der Verfasser des 1 Clem die Zitateinleitungsformeln aus dem Hebr übernommen, aber angepasst hat. Aufgrund dieser Überlegungen lassen sich die beiden Unterschiede zwischen den Einleitungsformeln in Hebr 1,5-13 und 1 Clem 36,3-5, auf die oben aufmerksam gemacht wurde, recht leicht auflösen:

Zu (1): Es ist davon auszugehen, dass der Verfasser des 1 Clem das theologische Konzept des Hebr vom göttlichen Sprechen erkennt. Dementsprechend ordnet er die Einleitungsformeln von Hebr 1 in diesen Entwurf ein. Da er selbst die Theologie des Hebr aber nicht vertritt, formuliert er seine Zitateinleitungen so um, dass sie zum christologischen Exkurs passen.²²⁸

Zu (2): Hebr 1,7 gibt auch das als Spruch Gottes πρὸς τοὺς ἀγγέλους aus, was eigentlich eine Aussage über die Engel ist. Diese Einleitung gleicht der Verfasser des 1 Clem seinen sonst üblichen Formulierungen an (vgl. z. B. 3,1; 4,1). Zudem ist Hebr 1 eine Formulierung wie ἐπὶ τῷ υἱῷ εἶπεν in 1 Clem 36,4 fremd. Der Autor des 1 Clem zeigt hier in der Umgestaltung eine größere Flexibilität, da er dem theologischen Konzept vom göttlichen Sprechen nicht verpflichtet ist.²²⁹

2. Die Testimonien

Im nächsten Schritt sollen die Testimonien selbst in den Blick genommen werden. Ihre Funktion im Kontext beider Schriften wurde erörtert; resümierend ist festzuhalten: Hebr 1,5-14 inszeniert die himmlische Thronbesteigung des Sohnes, die im Modus des göttlichen

²²⁸ Vgl. dazu auch COCKERILL, Heb, 437.

²²⁹ Vgl. COCKERILL, Heb, 438-439; ELLINGWORTH, Dependence, 266-267.

Sprechens gestaltet ist, genauer gesagt als An-Sprache des Vaters an den Sohn. Der Vater selbst schreibt Seinem Sohn ihm eigene Würdebezeichnungen zu. Damit ruft der Hebr-Verfasser seinen Adressaten ins Gedächtnis, dass die unüberbietbare göttliche Stellung und Würde Christi von Gott selbst beglaubigt ist. In 1 Clem 36 ist zwar die dreigliedrige Testimonienreihe ebenfalls im Modus des göttlichen Sprechens gestaltet, jedoch werden die Adressaten im Gegensatz zum Hebr-Exordium nicht als Zuschauer, die zusammen mit den Engeln an der himmlischen Thronergreifung des Sohnes teilnehmen, verortet. Deshalb ist jetzt zu untersuchen, ob hinter der Auswahl der einschlägigen Schriftstellen möglicherweise eine Testimoniensammlung anzunehmen ist. Zunächst muss aber geklärt werden, was mit dem Begriff ‚Testimoniensammlung‘ überhaupt gemeint ist.

a) Die Testimonien-Hypothese – ein kurzer forschungsgeschichtlicher Überblick

Erst 1999 hat M. C. ALBL in seiner Studie „*And Scripture cannot be broken*“ über Form und Funktion frühchristlicher Testimoniensammlungen darauf aufmerksam gemacht, dass zwischen ‚extract collection‘ und ‚testimony collection‘ zu unterscheiden sei. Während erstere ihre Funktion in liturgischem, katechetischem und homiletischem Kontext erfüllt hätte, also innerhalb christlicher Grundvollzüge situiert gewesen sei, sei letztere apologetisch orientiert gewesen.²³⁰ Diese Unterscheidung ist für ALBL deshalb von Bedeutung, da es in der Erforschung der Testimonien-Hypothese immer wieder zu Missverständnissen gekommen sei, weil der Begriff ‚Testimonien-Sammlung‘ nicht eindeutig geklärt worden sei.

1916 machte sich R. HARRIS²³¹ für die These stark, eine Testimoniensammlung sei in Buchform – also verschriftlicht – vorgelegen und nach den zwei großen Überschriften „Testimonies against the Jews“ und „Testimonies concerning the Christ“ gegliedert gewesen. Auch wenn die Ergebnisse dieser Untersuchung nur schwer haltbar sind, nicht zuletzt weil für patristische Schriften aus fünf Jahrhunderten ein einziges Testimonienbuch vermutet wird, muss HARRIS dennoch zugute gehalten werden, dass er von Wachstumsprozessen und unterschiedlichen und variierenden Ausgaben dieser Testimoniensammlung ausgeht.²³² F. C. SYNGE schloss sich 1959 HARRIS an und konnte gerade hinsichtlich des Hebr interessante, aber genauso schwer nachvollziehbare Ergebnisse vorweisen.

SYNGE vertritt die Auffassung, der Hebr-Verfasser zitiere die Testimonien aus einer ihm vorgelegenen Spruchsammlung, in der auch die Anordnung der Schriftzitate so aufgelistet war, wie sie in der redaktionellen Endgestalt von Hebr 1 heute vorliegen. Mit dieser Ausgangsthese meint er auch drei Probleme lösen zu können, mit denen Hebr-Ausleger konfrontiert sind:

(1) Die Zitierweise ohne genaue Stellenangabe.

²³⁰ Vgl. ALBL, *Scripture*, 65.

²³¹ Vgl. dazu die beiden Teile seiner zweibändigen Studie *Testimonies*.

²³² Vgl. ALBL, *Scriptures*, 19-20.

(2) Die Aufgliederung einer Schriftstelle in zwei Zitate mit jeweils eigener Einleitungsformel wie in 2,13; 10,30 und auch in 1,8.

(3) Die vom je eigenen Kontext losgelöste Zitierweise.²³³

In der gegenwärtigen Forschung können diese drei „Schwierigkeiten“ anders gelöst werden:

Zu (1): „*Gott* spricht in der Schrift. Der [...] Verzicht auf eine besondere Zitatbelegung oder -einführung zeigt an, dass auf das Subjekt als ein unmittelbar *redendes* abgehoben ist.“²³⁴

Zu (2): In 1,8 glättet der Hebr-Verfasser den Bruch zwischen der Anrede an die (geänderte!) dritte und der Rede über die (vom Zitat übernommene) zweite Person²³⁵. In 2,13 werden zwei Aspekte des Zitats aus Jes 8 betont²³⁶ und zur rhetorischen Untermauerung wird das Zitat aus Dtn 32,25-36a geteilt²³⁷.

Zu (3): Da die Schrift einen Begegnungsraum mit Christus darstellt, vernachlässigt der Auctor ad Hebraeos oft den historischen Kontext. Im Übrigen kann auch hier der Einwand zu (1) angemerkt werden.

H. MONTEFIORE hielt in seinem Hebr-Kommentar von 1964 an der Testimonienhypothese fest, vermutete aber eine Sammlung von Schriftziten nur für die Katene Hebr 1,5-13. Zudem machte er – ohne es explizit zu nennen – auf die von ALBL 35 Jahre später als bedeutsam herausgestellte Unterscheidung von Spruchsammlungen mit liturgisch-katechetisch-homiletischem und apologetischem Charakter aufmerksam. Die Testimoniensammlung, die dem Hebr-Verfasser vorlag, sei ursprünglich forensischer Natur gewesen, aber vom Autor dahingehend modifiziert worden, die Erhabenheit des Sohnes über die Engel herauszustellen.²³⁸ Aber schon F. SCHRÖGER bemerkte dazu: Diese „Hypothese kann nicht schlüssig bewiesen werden.“²³⁹

1945 kam T. W. MANSON zu einem sehr praktikablen Ergebnis. Die Existenz einer Testimonien-Sammlung hielt er nicht für abwegig, aber es sei nicht davon auszugehen, dass sie seit den Uranfängen christlicher Verkündigung in schriftlicher Form vorgelegen habe. Vielmehr sei sie im Rahmen der frühchristlichen Predigt entstanden, um sog. „proof-texts“²⁴⁰, also Schrifttexte, mit denen eine Wahrheit begründet wurde, festzuhalten. Im Rahmen der Entwicklung „of the primitive *kerygma*“²⁴¹ hätte sie nach und nach Gestalt angenommen. Im Kontext dieses Wachstumsprozesses sei es durchaus möglich gewesen, dass sich verschiedene Gruppen von Sprüchen innerhalb der Sammlung herausbildeten. „But again, it is not necessary that they should be written down [...] In other words the earliest form of the ‘Testmony Book’ was determined by the form of the primitive preaching and the book itself

²³³ Vgl. SYNGE, *Scriptures*, 53-54. Vgl. dazu auch SCHRÖGER, *Verfasser*, 43-44.

²³⁴ GRÄSSER, *Hebräer I*, 73 (Hervorhebungen E. G.).

²³⁵ Vgl. 105-107.

²³⁶ Hebr 2,13a überliefert Jes 8,17b nicht nach dem *textus maior* der LXX. Jes 8,17b^{LXX} lautet: πεποιθώς ἔσομαι ἐπ’ αὐτῷ, während Hebr 2,13a überliefert: ἐγὼ ἔσομαι πεποιθώς ἐπ’ αὐτῷ. Die Abweichung betrifft die Einfügung des Personalpronomens und die Umstellung der Lexeme πεποιθώς und ἔσομαι. Vgl. GRÄSSER, *Hebräer I*, 140-142.

²³⁷ Vgl. GRÄSSER, *Hebräer III*, 49.

²³⁸ Vgl. MONTEFIORE, *Hebrews* 43-44; SCHRÖGER, *Verfasser*, 44.

²³⁹ SCHRÖGER, *Verfasser*, 44.

²⁴⁰ MANSON, *Argument*, 132.

²⁴¹ MANSON, *Argument*, 132 (Hervorhebung T. W. M.).

was written on the ‘fleshly tablets’ of the preacher’s heart.”²⁴² In den 60er Jahren häuften sich weitere kritische Stimmen gegenüber der Testimonien-Hypothese. 1961 machte W. G. KÜMMEL deutlich, dass sich Schriftzitate im NT „gar nicht auf bestimmte Abschnitte des AT konzentrieren und [...] im NT mehrfach derselbe at. Text in völlig verschiedenem Sinn verwendet wird“²⁴³. Daher sei die Testimonien-Hypothese falsifiziert. Im gleichen Jahr unternahm S. KISTEMAKER einen Schritt zu einer der heute gängigsten Prämissen der Hebr-Forschung: Der Auctor ad Hebraeos sei als hervorragender Schriftkenner anzusehen. Aufgrund der Vertrautheit, die der Autor mit der Bibel Israels zeigt, sei davon auszugehen, dass der Hebr-Verfasser aus der Schrift selber zitiert und nicht aus einem Zwischentext.²⁴⁴ Knapp zehn Jahre vorher lieferte C. H. DODD – obwohl nach einem Selbstzeugnis ein jahrelanger Anhänger HARRIS’²⁴⁵ – ein sehr überzeugendes Argument gegen die Testimonien-Hypothese:

„I have come to think that this theory [HARRIS’] outruns the evidence, which is not sufficient to prove so formidable a literary enterprise at so early a date. Indeed, if such a work [a Book of Testimonies] existed, was known to be the work of an apostle, and was held in such high esteem that Paul, the author to the Hebrews, the evangelists, the author of Acts, and one after another of the early patristic writers made it their *vade mecum*, it is scarcely to be understood that it should have been omitted from the Canon, should never be referred to, unless in Papias’s enigmatic note, and should not have emerged into the light of day, as a substantive work, until Cyprian edited it in the middle of the third century.”²⁴⁶

Im Anschluss an diese Einwände gegenüber der Testimonien-Hypothese räumte SCHRÖGER 1968 ein:

„[...] die Verbindung von 2 Sam 7, 14 und Ps 2, 7 [kann] dem Verfasser [des Hebr] tatsächlich schon vorgelegen haben. Y. Yadin [...] weist darauf hin, dass sich die Kombination 2 Sam 7 und Ps 2 schon in Qumran in einer Sammlung alttestamentlicher Stellen, die sich alle auf die Wiederherstellung des Hauses David beziehen, findet. Mit wirklich gutem Grund kann man für diese Kombination die ‚Testimonienbuch-Hypothese‘ als berechtigt gelten lassen – aber eben nur für diesen Fall.“²⁴⁷

ELLINGWORTH (1979) hielt die Skepsis gegenüber der Testimonien-Hypothese aufrecht. Zusätzlich zu Hebr 1,5-13 und 1 Clem 36,3-5 zog er 4QFlor 1,10-13 als Vergleichstext hinzu und stellte nur einen geringfügigen Überlappungsbereich an gemeinsam zitierten Schriftstellen fest. 4QFlor 1 rezipiere überwiegend 2 Sam 7 und gehe neben Ex 15,17-18; Am 9,11; Ps 1,1; Jes 8,11; Ez 37,23 nur auf V. 1 von Ps 2 ein.²⁴⁸ Es zeige sich also in messianischen Texten eine Vorliebe für bestimmte AT-Passagen, aber die unterschiedliche

²⁴² MANSON, Argument, 132.

²⁴³ KÜMMEL, Schriftauslegung, 1519.

²⁴⁴ Vgl. KISTEMAKER, Psalm, 92.

²⁴⁵ Vgl. DODD, According, 26.

²⁴⁶ DODD, According, 26 (Hervorhebung C. H. D.). Vgl. dazu auch ALBL, Scripture, 27-28.

²⁴⁷ SCHRÖGER, Verfasser, 45 unter Beachtung des Aufsatzes von YADIN, Midrash.

²⁴⁸ Die Reihenfolge der aufgeführten Stellen richtet sich nach der Abfolge in 4QFlor 1.

Auswahl relevanter Verse schwanke, so dass nur schwerlich von einer Testimonien-Sammlung auszugehen sei.²⁴⁹

Auch J. FRANKOWSKI (1983) hielt die Hypothese einer vorgelegenen Testimoniensammlung für sehr unwahrscheinlich. Den Ausgangspunkt seiner Überlegung lieferte Hebr 1,3d. Die Formulierung ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης weiche von der LXX-Lesart von Ps 109,1^{LXX} ab, wo es ἐκ δεξιῶν μου heißt.²⁵⁰ Auffällig sei hierbei, dass bei sämtlichen Zitaten von Ps 110,1 (109,1^{LXX}) im NT nach der LXX zitiert werde, der Wortlaut stimme an den einschlägigen Stellen immer überein. Wenn dagegen Ps 110,1 (109,1^{LXX}) paraphrasiert werde, seien durchaus abweichende Formulierungen zu finden.²⁵¹ Innerhalb einer Schrift (vgl. Apg 7,55-56) oder eines Schriftkorpus (vgl. Kol 3,1 und Eph 1,20) werde in der Regel dieselbe Formulierung verwendet, nicht so im Hebr. 1,3; 8,1; 10,12 würden jeweils Ps 110,1 (109,1^{LXX}) zitieren und an allen drei Stellen schwanke die Ausdrucksweise. Daraus folge, dass die ntl. Autoren nicht immer an den genauen atl. LXX-Wortlaut gebunden gewesen seien, sondern christologisch relevante Stücke auch freier wiedergeben konnten. Die abweichenden Formulierungen solcher Paraphrasen ließen den Schluss zu, dass höchstwahrscheinlich kein Testimonienformular existierte. Auf jeden Fall würden die Schwankungen innerhalb des Hebr zeigen, dass der Hebr-Verfasser kein Formular verwendet habe.²⁵²

H. W. ATTRIDGE sprach sich in seinem 1989 erschienenen Hebr-Kommentar aufgrund dreier Indizien gegen die Rezeption einer gemeinsamen Tradition durch die Verfasser des Hebr und des 1 Clem aus. Zunächst verweise Hebr 1,3 auf den Auctor ad Hebraeos als Urheber des poetischen Exordiums. Sodann liefere Hebr 1,5-13 die Psalmzitate, die dann auch 1 Clem 36,3-5 anführt; besonders das Zitat aus Ps 104,4 (103,4^{LXX}), die beide Schriften abweichend vom textus maior der LXX zitieren, spreche für eine redaktionelle Angleichung an den Kontext von Hebr 1. Schließlich mache es die Verbindung des frühchristlichen Motivs des Erbens eines erhabeneren Namens durch Christus in Hebr 1,4 in Zusammenhang mit der Siebenerreihe der Testimonien in 1,5-13 sehr wahrscheinlich, dass der Auctor ad Hebraeos Hebr 1 in der heute vorliegenden Gestalt komponiert habe. Das bedeute, dass der 1 Clem vom Hebr abhängt.²⁵³

Auf die Studie ALBLS von 1999 wurde schon hingewiesen. Zunächst verglich sie die hohepriesterlichen Ansätze in beiden Schriften und kam aufgrund der Divergenzen zu dem Schluss, dass der Hebr und der 1 Clem gemeinsames Traditionsgut rezipieren würden. Diese

²⁴⁹ Vgl. ELLINGWORTH, Dependence, 266-267.

²⁵⁰ S. dazu 48-50.

²⁵¹ Vgl. dazu auch WENGST, Formeln, 169.

²⁵² Vgl. FRANKOWSKI, Hymns, 189.

²⁵³ Vgl. ATTRIDGE, Hebrews, 6-7.

beiden Schriften zugrunde liegende Testimoniensammlung versuchte er zu rekonstruieren. „The quotations themselves are an odd mixture of popular Christian and Jewish *testimonia* (Psalms 2 and 110 [109]) and more idiosyncratic texts (Ps 104 [103]:4; Ps 102 [101]:25-28)”²⁵⁴. Die Vorlage, mit der beide Verfasser gearbeitet hätten, sei geprägt von Textsammlungen zum Stichwort ‚Sohn‘, zum Stichwort ‚Engel‘ und von „two powers‘ texts collected and applied to the ‚son‘“²⁵⁵. Problematisch bleibt an dieser Argumentation, dass ALBL falsche Prämissen setzt: Die Frage nach literarischer Abhängigkeit des 1 Clem vom Hebr kann nicht einseitig von einem Vergleich der Hohepriester-Motive in beiden Schriften beantwortet werden, die Ähnlichkeiten zwischen Hebr 1,5-13 und 1 Clem 36,2-5 müssen in gleicher Weise berücksichtigt werden. Zuletzt hat M. KARRER (2002) die Testimonien-Hypothese stark gemacht.²⁵⁶ Seine Argumentation gründet aber an entscheidenden Punkten in den Ergebnissen ALBLs und ist daher nicht überzeugend.

b) Conclusio I: Unwahrscheinlichkeit der Testimonien-Hypothese

Wenn in der vorliegenden Untersuchung die Frage nach einer dem Hebr-Verfasser vorgelegenen Testimoniensammlung behandelt wird, ist damit ein Zwischentext gemeint, der die für die siebengliedrige Testimonienreihe in Hebr 1,5-13 relevanten Stellen geliefert haben könnte. Die Argumente gegen eine solche Vorlage sind überzeugender als diejenigen, die dafür sprechen. FRANKOWSKI hat sehr plausibel dargestellt, dass Ps 110 (109^{LXX}) direkt aus der LXX zitiert wurde. Zur Rezeption von Ps 102 (101^{LXX}) liegt kein zeitgenössischer Vergleichstext vor, aber – und hier ist ALBL zuzustimmen – der Psalm passt zu den ‚two power‘-Texten, zu denen auch Ps 45 (44^{LXX}) und 110 (109^{LXX}) gehören.²⁵⁷ Daher ist davon auszugehen, dass sowohl Auswahl als auch Anordnung der Schriftzitate in Hebr 1,7-12 auf den Auctor ad Hebraeos zurückgehen. Auf den traditionsgeschichtlichen Zusammenhang zwischen Ps 2 und 2 Sam 7 wurde bereits aufmerksam gemacht²⁵⁸, d. h. eine Testimonien-Sammlung wäre – wenn überhaupt – nur für Hebr 1,5 anzunehmen. Im Gesamten betrachtet, kann eine Testimoniensammlung als einzige Quelle für Hebr 1,5-13 ausgeschlossen werden, aber dass der Auctor ad Hebraeos in weiten Stücken seines Schreibens mit der Schrift in Form der LXX arbeitete, ist schon deshalb sehr wahrscheinlich, weil er zum einen sein Schreiben als Schriftauslegung versteht und Schriftauslegung sogar als sein theologisches Programm

²⁵⁴ ALBL, Scripture, 204 (Hervorhebung M. C. A.).

²⁵⁵ ALBL, Scripture, 205.

²⁵⁶ Vgl. hierzu KARRER, Hebräer I, 33-35.130-132.

²⁵⁷ Vgl. ALBL, Scripture, 205.

²⁵⁸ Vgl. 61-62; 90-94.

betrachtet und zum anderen der Kombination Ps 2 – Ps 110 ein entscheidendes Gewicht für die Christologie des Hebr zukommt.

c) Die Bedeutung Ps 2 und Ps 110 im Rahmen des Hebr

Nach den Ergebnissen von 1. a) kann zunächst festgehalten werden, dass die durchdachte Struktur der Siebenerreihe in Hebr 1,5-13 die Anordnung der Testimonien als Werk des Hebr-Verfassers erscheinen lässt. Die Katene ist zudem als eine Einheit zu betrachten. Das innertextliche Signal dazu liefert Ps 2,7 in Hebr 1,5, der mit Ps 110,1 in Hebr 1,13 eine Inclusio bildet. Auch in Hebr 5,5-6 sind es Zitate aus diesen zwei Psalmen, die den Hörer auf eine wichtige christologische Dimension hinweisen, dass der erhöhte Sohn mit dem erniedrigten Menschen Jesus identisch ist, da er nur so sein hohepriesterliches Amt ausüben kann.²⁵⁹ Die Zitatkombination Ps 2 – Ps 110 ist also sowohl in Hebr 1,5.13 als auch in Hebr 5,5-6 angeführt. Beide Stellen erfüllen von der rhetorischen Anlage des Schreibens her herausragende Funktionen: Der Beginn der Narratio macht den Adressaten zu Beginn auf die erhabene Würde des Sohnes aufmerksam. Hebr 4,14-16 bildet die sog. Propositio, die die Kernaussage der Narratio zusammenfasst²⁶⁰ und in die Argumentatio überleitet, zu deren Beginn den Adressaten der menschliche Hohepriester Jesus Christus vorgestellt wird.²⁶¹ Die inhaltliche Klammer im Passus 5,1-10 entsteht zwar nicht durch die beiden Psalmen 2 und 110, diese bilden vielmehr das Sinnzentrum der Ausführungen zur Menschlichkeit des Hohepriesters Jesus Christus, der inklusorische Charakter kommt durch das ἀρχιερέως-Prädikat in den VV. 5,1.10 zustande. Die Zusage der Gottessohnschaft durch Ps 2,7^{LXX} steht in Hebr 5,5 in engem Zusammenhang mit der conditio humana, der der irdische Jesus unterworfen war. Sein Hohepriestertum wird damit eng an sein Leiden gebunden. In Hebr 5,6 wird nicht wie in 1,13 Ps 110,1 (109,1^{LXX}), sondern Ps 110,4 (109,4^{LXX}) zitiert. Das Hohepriestertum Jesu ist auf die Ordnung Melchisedeks gegründet und nicht wie das der irdischen Hohepriester auf die Ordnung Aarons. Die Psalmkombination in Hebr 5,5-6 verweist damit auf das wechselseitige Verhältnis zwischen Gottessohnschaft und Hohepriestertum Jesu. Nur als Gottessohn ist er Priester auf ewig, seine Sendung ist an das versöhnende Sühnopfer gekoppelt und das Hohepriestertum Jesu ist von jeder irdischen Genealogie entbunden. Die Tatsache, dass der Auctor ad Hebraeos die beiden Zitate aus Ps 2^{LXX} und Ps 110 (109^{LXX}) sowohl an wichtigen Schaltstellen seines Schreibens platziert als

²⁵⁹ Eine genauere Auseinandersetzung mit dem Hohepriestermotiv erfolgt im 3. Kapitel.

²⁶⁰ Dieses Resümee beinhaltet drei Kernaussagen: Jesus Christus ist menschlicher und himmlischer Hohepriester, an die Adressaten ergeht der Aufruf, die Homologie festzuhalten und mit Freimut zum Thron der Gnade hinzuzutreten.

²⁶¹ Vgl. BACKHAUS, Bund, 59-60.

auch den beiden wichtigsten Dimensionen seiner Christologie zugrunde legt, kann als klares Indiz für die Ursprünglichkeit beider Stücke gewertet werden, d. h. die Zitate sind bezüglich Auswahl und Komposition auf den Verfasser zurückzuführen und werden nicht aus einer Testimoniensammlung zitiert. Da zudem in 1,13 und 5,6 jeweils verschiedene Verse aus Ps 110 (109^{LXX}) zitiert werden, kann das Argument der Schriftkundigkeit des Autors bestätigt werden. Eine Testimonien-Sammlung hätte wohl auf Ps 110,4 (109,4^{LXX}) nicht verwiesen, da ein Priestertum nach der Ordnung Melchisedeks zunächst keinen Bezug zum Christusglauben zu haben scheint.²⁶² Es wurde unter 1. b) schon festgestellt, dass es sinnlos wäre anzunehmen, dass der Verfasser des 1 Clem Hebr 1,3-4 zitiert, aber die für seine Testimonienreihe relevanten Stellen 36,3-5 aus einer Spruchsammlung übernimmt. Die Überlegungen zur Zitatkombination Ps 2^{LXX} – Ps 110 (109^{LXX}) erhärten diesen Verdacht. Die Frage nach einem möglichen Traditionsgut, das beide Verfasser unabhängig voneinander verarbeiten, muss also verneint werden. Für die Ausgestaltung von 1 Clem 36,2b-5 ist Hebr 1,1-14 zugrunde gelegen, d. h. der 1 Clem setzt den Hebr voraus.

Im Hebr ist die Kombination von Ps 2^{LXX} und Ps 110 (109^{LXX}) an exponierten Stellen des Schreibens bezeugt, zudem verwendet der Auctor ad Hebraeos im soteriologischen Hauptteil des Schreibens 7,1 – 10,18 Ps 110 (109^{LXX}) als Schriftgrundlage für die Entfaltung des christologisch gedeuteten Hohepriestertums „nach der Ordnung Melchisedeks“ (Ps 110,4; Hebr 5,6; 6,20), während beide Psalmen im 1 Clem außer im 36. Kapitel keine weitere Rolle spielen. Daher ist literarische Abhängigkeit zwischen beiden Schriften nur in Form einer Abhängigkeit des 1 Clem vom Hebr denkbar.

d) Schriftauslegung als theologisches Programm des Hebr

Die Analysen von Hebr 1,1-4 und Hebr 1,5-14 haben deutlich gemacht, dass die Vorstellung vom sprechenden Gott eine der grundlegendsten theologischen Motive des Hebr darstellt. Gott spricht ἐπ’ ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων [...] ἐν υἱῷ. Das christologische Sprechen Gottes ist zugleich auch ein eschatologisches Sprechen. Auch wenn Gott πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως spricht, bleibt doch Gott als Sprechender immer derselbe. Die Schrift gibt gerade aus diesem Grund durchwegs Zeugnis für Christus. Diese Hinordnung des AT auf Christus ist für den Auctor ad Hebraeos deshalb so evident, weil er wegen seinem mittelplatonischen Denken mit der Urbild-Abbild-Vorstellung vertraut ist. Das vielfache und vielfältige Sprechen Gottes in den Propheten bildet das eschatologische Sprechen ἐν υἱῷ ab, und so kann er seinen Adressaten die Schrift als Begegnungsraum mit Christus eröffnen. Diese

²⁶² Vgl. BACKHAUS, Psalmist, 222.

christologische Schriftauslegung konstituiert die Schrift als die Quelle göttlichen Sprechens schlechthin; ihr kommt eine solch hohe Autorität zu, weil sich hinter ihr die Autorität Gottes selbst verbürgt. Schrifttexte, die predigtmäßig ausgelegt werden, bilden vielerorts das Fundament der Argumentation des Hebr²⁶³, was bis hinein in die Terminologie verfolgt werden kann: Sohn (υἱός), Hohepriester (ἀρχιερέυς) und Bund (διαθήκη) sind zentrale Begriffe und Themen des Hebr, die sich an der atl. Sprache orientieren. Das Sprechen Gottes richtet sich an Seinen Sohn und hat auch aktuelle Konsequenzen für die Adressatengemeinde. Die aktualisierende Schriftauslegung des Hebr stellt die Adressaten in die Gegenwart der Heilsgeschichte.²⁶⁴

Zugleich führt die aktualisierende Schriftauslegung des Hebr-Verfassers in die schriftauslegerische Tradition, in der er steht, nämlich in die Midraschliteratur. Eine Auslegung auf die gegenwärtige Situation hin unter Wahrung des Bezugs zum Schriftvers ist das wichtigste Kennzeichen dieser exegetischen Methode, obwohl freilich im Einzelfall immer zu unterscheiden ist, um welche Untergattung des Midrasch es sich handelt (etwa Auslegungsmidrasch, Predigtmidrasch, Peticha etc.).²⁶⁵ Die Tatsache, dass der Auctor ad Hebraeos Auslegungsmethoden unterschiedlicher jüdischer Gruppierungen kennt – z. B. der zeitlich freilich erst späteren Rabbinen, des Diasporajudentums oder qumranspezifische Techniken –, heißt noch nicht, dass der Hebr-Verfasser aus dem reichhaltigen Repertoire jüdischer Auslegungstechniken schöpft und je nach Bedarf die passende Methode wählt.²⁶⁶ Diese Ansicht würde der geschichtlichen Verortung der Auslegungsregeln nicht gerecht, die im Wesentlichen auf den zeitlich nur schwer fixierbaren Hillel²⁶⁷ zurückgehen. Sie wurden nicht auf eine besondere Zielgruppe hin – etwa die Rabbinen – entwickelt, sondern stellen genuin jüdische Auslegungsregeln dar, so dass sie im 1. Jh. auch dem gesamten hellenistischen Judentum – und damit auch der Diasporasynagoge – bekannt waren und auch nicht an den religiösen und kulturellen Grenzen des Judentums haltmachten.²⁶⁸ Deutlichstes Beispiel dafür ist der Einfluss auf die antike Rhetorik.²⁶⁹

Am interessantesten sind wohl aber die Analogien zwischen dem Hebr und Philo, zum einen sicherlich, weil z. T. beide abweichend vom uns heute bekannten textus maior der LXX

²⁶³ So bleibt z. B. Ps 95 (94^{LXX}) (zitiert in Hebr 3,7-11) die durchgängige Argumentationsbasis in Hebr 3,12 – 4,11.

²⁶⁴ Vgl. COMBRINK, thoughts, 31; GRÄSSER, Hebräer 1938, 204-214; HOWARD, Old Testament, 208-216; KÖSTER, Einführung, 711; THOMAS, Old Testament, 304-306.319-325; WEISS, Hebräer, 171-176.

²⁶⁵ Vgl. BERGER, Formen, 172-173.

²⁶⁶ Vgl. BERGER, Formen, 173-175; SCHRÖGER, Verfasser, 256-262.

²⁶⁷ Vgl. STEMBERGER, Hillel, 112.

²⁶⁸ Vgl. EGO, Midrasch, 246.

²⁶⁹ Vgl. STEMBERGER, Einleitung, 27-30.

zitieren²⁷⁰, zum anderen aber auch, weil beide die Gegenüberstellung ‚Himmlisch – Irdisch‘ kennen. Allerdings ist dem Hebr die von Philo bevorzugte allegorische Schriftauslegung weitgehend fremd²⁷¹ (nur in 3,6; 9,9; 10,20), was seinen Grund wohl in einer unterschiedlichen theologischen Akzentsetzung haben dürfte: Während die alexandrinische Schule, deren bedeutendster Vertreter Philo ist, die Wahrheiten der griechischen Philosophie als dem Judentum immanent nachweisen will, denkt der Auctor ad Hebraeos das göttliche Sprechen immer auch geschichtsbezogen, was ihn der Allegorie als Methode der Schriftauslegung mit Vorbehalten begegnen lässt.²⁷² Das hebt aber ein Ineinander von zwei Dimensionen des göttlichen Sprechens hervor: In horizontaler Hinsicht spricht der immer gleiche Gott Seinem Volk das Heilswort zu, in der Geschichte in den Propheten und in der eschatologischen Zeit in Seinem inkarnierten Sohn; an der Methode der Gegenüberstellung ‚Oben – Unten‘, ‚Alt – Neu‘, die besonders im kulttheologischen Hauptteil (Argumentatio, besonders 8,11 – 10,18) oft Anwendung findet, wird die vertikale Dimension sichtbar. Beide Dimensionen sind aber durch den immer gleichen Sprecher aufeinander bezogen.²⁷³

e) Conclusio II:

Auch aufgrund des schriftauslegerischen Programms des Hebr erscheint die Testimonien-Hypothese unwahrscheinlich. Wenn der Auctor ad Hebraeos Schriftauslegung betreibt, ist davon auszugehen, dass er auch die Schrift als Grundlage seiner Argumentation nimmt. Besondere Aufmerksamkeit verdienen dann aber die von den textus maiores der LXX (Codex Alexandrinus und Codex Vaticanus) abweichenden Zitate, allen voran das Zitat aus Dtn 32,43^{LXX} in 1,6, aber auch Ps 104,4 (103,4^{LXX}) in 1,7, Ps 45,7 (44,7^{LXX}) in 1,8 und Ps 102,26-28 (101,26-28^{LXX}) in 1,10-12. Markieren die Abweichungen wirklich „nur“ den Redaktionsprozess der LXX oder steht hinter mancher Abweichung nicht eine bewusste Änderung des Wortlautes? Darauf wird im Folgenden ein Blick zu werfen sein. Beachtenswert sind aber auch jene Abweichungen vom LXX-Text, die mit dem MT übereinstimmen, so z. B. eben jenes Zitat aus Dtn 32,43.²⁷⁴ Schließt man jedenfalls den hebräischen Text als Grundlage des Autors aus²⁷⁵, muss man zu dem Schluss gelangen, „dass die LXX-Vorlage, die im Hebr benutzt wird, nicht einfach mit den heute bekannten LXX-

²⁷⁰ So z. B. Gen 2,2 bei Philo, Post 64 und in Hebr 4,4 oder Ex 25,40 bei Philo, All III 102 und in Hebr 8,5.

²⁷¹ Vgl. RUNIA, Philo, 76.

²⁷² Vgl. COMBRINK, thoughts, 25.32; SOWERS, Hermeneutics, 137.

²⁷³ Vgl. WEISS, Hebräer, 176-181.

²⁷⁴ Vgl. darüber hinaus Ps 22,22 in 2,12; 2 Sam 22,3 in 2,13a; Ps 110,4 in 5,6; Dtn 32,35 in 10,30; Dtn 29,17 in 12,15 und Dtn 31,6 in 13,5. Vgl. dazu COMBRINK, thoughts, 23-24; WEISS, Hebräer, 174.

²⁷⁵ Vgl. dazu KARRER, Weltkreis, 152.178.

Handschriften identisch ist.“²⁷⁶ Im Folgenden wird auf die Schriftzitate in Hebr 1,5-12 einzugehen sein. Das Zitat aus Ps 110,1 (109,1^{LXX}) in 1,13 kann außer Acht gelassen werden, da dazu schon hinreichend Schlussfolgerungen gezogen wurden.

f) Überlegungen zur LXX-Vorlage des Hebr-Verfassers

α) Der traditionsgeschichtliche Zusammenhang Ps 2 – 2 Sam 7 (– Ps 89) – unter besonderer Berücksichtigung von 4QFlor 1,1-18

Die ersten beiden Zitate der Testimonienreihe (Ps 2,7^{LXX} und 2 Sam 7,14 [Regn II 7,14^{LXX}]) weichen nicht von der LXX ab. Traditionsgeschichtlich kommt jedoch der messianischen Deutung von Ps 2^{LXX} in Zusammenhang mit 2 Sam 7,14 (Regn II 7,14^{LXX}) besondere Bedeutung zu. Im lk Doppelwerk beziehen sich Lk 1,32-33 und Apg 13,23 auf 2 Sam 7 (Regn II 7^{LXX}), Apg 13,33 auf Ps 2,7^{LXX}. Besonders die beiden Stellen aus Apg 13, die in unmittelbarer kontextueller Nachbarschaft Christologie auf atl. Boden betreiben, lassen eine gemeinsame Auslegungstradition von 2 Sam 7 (Regn II 7^{LXX}) und Ps 2^{LXX} vermuten, allerdings fehlt ein Verweis auf 2 Sam 7,14 (Regn II 7,14^{LXX}), eher steht 2 Sam 7,12 (Regn II 7,12^{LXX}), evtl. noch 7,16 (so in Lk 1,32) in der engeren Auswahl. Der Vollständigkeit halber muss im Rahmen von Apg 13,23 auch auf Ps 89,21 (88,21^{LXX}) verwiesen werden, zu dem Apg 13,22 eine bestimmte Nähe zeigt. Ein genuin urchristlicher Auslegungszusammenhang zwischen Ps 2^{LXX}, Ps 89 (88^{LXX}) und 2 Sam 7 (Regn II 7^{LXX}) kann daraus aber nicht abgeleitet werden, da der lk Paulus in seinem λόγος παρακλήσεως (Apg 13,15) im Kontext des Rekurses auf das geschichtliche Heilshandeln Gottes auf die Erhebung Davids zum König verweist. Ps 89 (88^{LXX}) wird in diesem Zusammenhang nicht zitiert, steht aber wohl im Hintergrund von Apg 13,22. Ähnliches fällt in Hebr 1,5-6 auf: Ps 89 (88^{LXX}) wird nicht erwähnt, der πρωτότοκος-Titel zeigt jedoch bestimmte Affinitäten zu Ps 89 (88^{LXX}). Es muss nicht verwundern, wenn sowohl die Apg als auch der Hebr das Schriftrikolon Ps 2^{LXX} – 2 Sam 7 (Regn II 7^{LXX}) – Ps 89 (88^{LXX}) rezipieren, da zum einen bei dieser Dreierreihe die christologische Lesart geradezu offenkundig ist, zum anderen besonders die Psalmen im Urchristentum als Texte galten, die eine christologische Relecture nahelegten. Der Bezug von 2 Sam 7 (Regn II 7^{LXX}) zu den Königspsalmen scheint nicht erst eine urchristliche Entdeckung zu sein, sondern hat bereits Anknüpfungspunkte im Frühjudentum. Das legt

²⁷⁶ WEISS, Hebräer, 174.

zumindest 4QFlor 1,11-12 nahe.²⁷⁷ Dort wird eine Erklärung zu 2 Sam 7,11-14 gegeben. Ps 2 tritt zu einer Reihe atl. Zitate hinzu. Der Text von 4QFlor 1,10-19 lautet:²⁷⁸

- 1 [...]. Ein Fei[nd. *Und nicht wird weite[r] {ein Sohn des Unrechts} es [unterdrücken (?)] wie vordem (2 Sam 7,10), und von der Zeit an, da*
 2 *[ich Richter bestellt hatte] über mein Volk Israel (2 Sam 7,11). Das ist das Haus, welches [... am E]nde der Tage, wie es geschrieben steht im Buch*
 3 *[des Mose: Das Heiligtum,] JHWH, welches Deine Hände [gegrün]det; JHWH herrsche (als König) immer und ewig! (Ex 15,17). Das ist das Haus, in welches nicht eintreten darf*
 4 [...].[auf]immer, und ein Ammoniter, ein Moabiter, ein Bastard und ein Fremder und ein Proselyt auf ewig (vgl. Dtn 23,1-3), denn Seine Heiligen sind dort
 5 ..[.].[...].ewig, (Er) wird ständig über ihnen erscheinen. Und nicht werden wieder Fremde es zerstören, wie sie vordem zerstört haben
 6 das Heilig[tum]sraels durch dessen Versündigung. Und er sagte an, Ihm zu erbauen ein Menschen-Heiligtum, damit man ihm Räucherwerk darbringt für ihn
 7 vor Ihm als Dank-Erweise. Und wenn Er zu David gesagt hat: *Ich habe dir R[uhe verschafft] von all deinen Feinden (2 Sam 7,11a), so darum, weil Er ihnen Ruhe verschaffen wird vor all[en]*
 8 *Belialssöhnen, die sie zu Fall bringen (wollen), um sie zu vernichten [durch Schu]ld, als sie gekommen sind durch Belials Plan, um straucheln zu lassen die Sö[hne]*
 9 *des Lich[ts, und] um gegen sie unheilvolle Ränke zu sinnen, da[mit] sie für Belial gefangen [werden] in schuldhafter Verirrung. [(leer)]*
 10 *Und es [verkünd]et dir JHWH, dass {Er} dir ein Haus {bauen} werde (2 Sam 7,11b): „Und ich werde deinen Samen aufrichten nach dir und fest hinstellen den Thron seines Königums*
 11 *[für im]mer (vgl. 2 Sam 7,12-13). Ich [werde] für ihn Vater sein und er wird für mich ein Sohn sein (2 Sam 7,14). Das ist der Spross Davids, der mit dem Toraherteiler auftritt, welchen*
 12 *[Er auftreten lassen wird] in Zi[on am E]nde der Tage, wie es geschrieben steht (vgl. Am 9,11, vgl. Apg. 15,16): Und ich richte die umgefallene Schutzhütte Davids wieder auf. Das ist die Schutzhütte*
 13 *Davids, die umgefall[en ist, d]ie Er aufstellen wird, um Israel zu retten. [(leer)]*
 14 *In Bezug auf [das A]bsondern derer, die glücklich preisen [de{n}] Mann, der nicht wandelt im Rat von Frevlern (Ps 1,1).*
 (Alternativübersetzung: „Eine N[jeder]schrift aus/von: *Glücklich ...*“).
 Die Deutung des Wort[es:] sie sind die, die sich entfernen vom Weg [des Volkes],
 15 *da geschrieben steht im Buch des Propheten Jesaja für das Ende der Tage (Is 8,11): Und es geschieht, dass wie mit starker [Hand Er mich entfernt vom Wandel auf dem Weg]*
 16 *dieses Volkes. Und sie sind es, über die im Buch des Propheten Ezechiel geschrieben steht (Ez 37,23), dass sie sich nicht weiterhin verunreinigen sollen*
 17 *durch] ihre [G]ötzen. Das sind die Söhne Zadoks und die [Män]ner [ih]res Ra[tes], die da str[e]ben nach (?).[...].[der Einung.*
 18 *[Warum erregt]en sich Völker und spr[echen]Nationen [Trug? Stellen [sich] Erdenkönige hin und Mach]thaber gründen sich fest miteinander gegen JHWH und gegen*
 19 *[Seinen Gesalbten (Ps 2,1). Die Deu[tung des Wortes ist, [dass ...Völ]ker, und [...].die Erwählten Israels am Ende der Tage*

In den VV. 11-12 ist vom „Spross Davids“ die Rede, „der mit dem Toraherteiler auftritt, welchen [Er auftreten lassen wird] in Zi[on am E]nde der Tage“.²⁷⁹ 4QFlor 1,18-19 zitieren sodann mit Ps 2,1-2 den Völkersturm „gegen den Herrn und seinen Gesalbten“ (Ps 2,2^{EÜ}).²⁸⁰ Die konkrete Reihung von Ps 2,7 und 2 Sam 7,14 ist jedoch nur in Hebr 1,5 zu finden. Hebr 1,5 und 4QFlor weisen zwar strukturelle²⁸¹ und konzeptionelle²⁸² Parallelen auf, was

²⁷⁷ Vgl. dazu WOUDE, Vorstellungen, 172-175.

²⁷⁸ Der nun folgende Text wird zitiert nach MAIER, Qumran II, 104-105 (= 4Q174 Kol III). Für den hebräischen Text vgl. LOHSE, Qumran, 256.258 und YADIN, Midrash, 95-98.

²⁷⁹ Vgl. dazu auch ATTRIDGE, Hebrews, 53; ELLINGWORTH, Hebrews, 110-111.

²⁸⁰ Vgl. WEISS, Hebräer, 161, v. a. Anm. 21. S. dazu auch GORDON, Hebrews, 42; GUTHRIE, Hebrews, 72-73; KISTEMAKER, Psalm, 75-77; WESTCOTT, Hebrews, 19.

²⁸¹ V. a. die Bündelung verschiedener atl. Passagen und die Verwendung von Einleitungsformeln.

aber nicht belegt, dass beide Schriften in irgendeinem Bezug zueinander stehen, da diese Entsprechungen auch in vielen anderen zeitgenössischen Texten zu finden sind.²⁸³ Die Strukturparallelen belegen nur, dass die Schrifthermeneutik des Hebr-Verfassers in seinem zeitgeschichtlichen Umfeld keine Besonderheit darstellt, wenngleich sie für sein theologisches Konzept vom göttlichen Sprechen adaptiert wurde. In konzeptioneller Hinsicht stellt die eschatologische Auslegung atl. Schriftstellen weder eine Besonderheit des Hebr noch der Qumran-Gemeinde dar. Daher erscheint die These von ELLINGWORTH durchaus plausibel: „It is [...] scarcely appropriate to speak of anything approaching a standard collection of testimonia, or of a common exegetical tradition.“²⁸⁴

Oben (vgl. D) II. 2. a)) wurde darauf hingewiesen, dass SCHRÖGER die Testimonien-Hypothese für die Verarbeitung von Ps 2^{LXX} und 2 Sam 7 (Regn II 7^{LXX}) für möglich hält; WEISS schließt sich dem an.²⁸⁵ Das bedeutet aber, dass der Rest der Testimonien vom Auctor ad Hebraeos aus der Schrift zitiert wird. Mag also der Motivzusammenhang Ps 2^{LXX} und 2 Sam 7 (Regn II 7^{LXX}) in Hebr 1,5 einem Testimonium entstammen, so trägt die Anordnung des Rests der Siebenerreihe doch die Handschrift des Auctor ad Hebraeos.

Im Interpretationsteil zu Hebr 1,4 wurde bereits auf die Strukturparallele hinsichtlich der Namensverleihung zwischen Hebr 1 und dem Evangelium Veritatis 38,4 – 40,29 hingewiesen.²⁸⁶ Es kann jedoch aufgrund der überwiegenden Datierung der Nag-Hammadi-Texte frühestens ins 2.-3. Jh.²⁸⁷ ein direkter Einfluss auf den Hebr ausgeschlossen werden, umgekehrt wäre eine Abhängigkeit des Evangeliums Veritatis vom Hebr jedoch denkbar.²⁸⁸

β) Die Frage nach der Textgrundlage in Hebr 1,6b

Vor ein nicht leichtes Rätsel sieht man sich angesichts der Frage nach der Textgrundlage der in Hebr 1,6b zitierten Schriftstelle gestellt. Einige Thesen, die in der Auslegungsgeschichte diskutiert wurden, müssen hier abgewogen werden. Als mögliche Quellen wurden Dtn 32,43^{LXX289} und Ps 97,7 (96,7^{LXX}) angeführt, eine beinahe wörtliche Übereinstimmung

²⁸² V. a. der Rekurs auf eine messianische Gestalt, der sich aber in beiden Schriften gewaltig unterscheidet: Der Hebr betont die Superiorität des Sohnes über die Engel, 4QFlor erwartet neben einem künftigen priesterlichen Messias auch einen künftigen königlichen aus dem Stamm David.

²⁸³ Vgl. dazu BATEMAN, *Hermeneutics*, 150-169.204-206. Eine Auflistung zeitgenössischer Vergleichstexte findet sich ebd. 154.

²⁸⁴ ELLINGWORTH, *Dependence*, 266.

²⁸⁵ Vgl. WEISS, *Hebräer*, 160-161.

²⁸⁶ In 38,14-15 ist eine interessante Verbindung zwischen den beiden Motiven ‚Name‘ und ‚Sohnschaft‘ bezeugt: „Sein ist der Name; sein ist der Sohn“ (zit. nach LÜDEMANN/JANSSEN).

²⁸⁷ Vgl. RUDOLPH, *Gnosis*, 48; SCHOLTEN, *Gnosis*, 803.

²⁸⁸ Vgl. MARKSCHIES, *Gnosis*, 1048; TORINI, *Gnosis*, 803.

²⁸⁹ Vgl. dazu v. a. KEIL, *Hebräer*, 41; KUSS, *Hebräer*, 36; MOFFATT, *Hebrews*, 11; RIGGENBACH, *Hebräer*, 20; SPICQ, *Hébreux II*, 18; WEISS B., *Brief*, 50.

zeigt sich mit Od 2,43²⁹⁰. Seit der Erforschung der Qumran-Texte, „beweist 4QDtn 32,43 [...], dass der in Hebr 1,6b zitierte LXX-Text – abweichend von A und B – eine hebräische Vorlage hat, die auch in Qumran bekannt war.“²⁹¹ Zunächst sollen die genannten Textstellen miteinander verglichen werden:

Hebr 1,6b	καὶ προσκυνησάτωσαν αὐτῷ πάντες ἄγγελοι θεοῦ
(1) Dtn 32,43b ^{LXX}	καὶ προσκυνησάτωσαν αὐτῷ πάντες υἱοὶ θεοῦ
(2) 4QDtn 32,43	יְהוָה יִהְיֶה לְכָל
(3) Ps 96,7 ^{LXX}	προσκυνήσατε αὐτῷ πάντες οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ
(4) Od 2,43	καὶ προσκυνησάτωσαν αὐτῷ πάντες οἱ ἄγγελοι θεοῦ

(1) Wenn die Vorlage des Hebr-Verfassers tatsächlich Dtn 32,43b^{LXX} war, muss erklärt werden, warum Hebr 1,6b ἄγγελοι anstelle von υἱοί überliefert. Verschiedentlich wird davon ausgegangen, dass Ps 96,7^{LXX} „in den Zusammenhang des Deuteronomiums eingedrungen sein könnte.“²⁹² Da diese These jeder weiteren Begründung entbehrt, kann sie nur schwer verifiziert werden. Zwei Argumente sprechen klar gegen einen Einfluss von Ps 96,7^{LXX} auf Dtn 32,43^{LXX}:

(a) Die Imperativform προσκυνησάτωσαν wird von Ps 96,7^{LXX} nicht bezeugt.

(b) Die Auslassung des Artikels οἱ vor ἄγγελοι wird von Ps 96,7^{LXX} her nicht plausibel.²⁹³ Der relevante Versteil b aus Dtn 32,43^{LXX} ist im MT nicht bezeugt, jedoch belegt 4QDtn 32,43, dass es eine hebräische Fassung gegeben haben muss. Das bedeutet aber auch, dass den Übersetzern der LXX eine mit 4QDtn 32,43 identische bzw. dieser Stelle ähnliche hebräische Textgrundlage vorgelegen haben muss.²⁹⁴

(2) Dtn 32,43^{LXX} enthält insgesamt zwei Sätze, die in Dtn 32,43^{MT} nicht bezeugt sind. Mit 4QDtn 32,43 ist eine hebräische Textgrundlage für die beiden vom MT ausgelassenen Sätze gegeben. Das erklärt, warum Hebr 1,6b ἄγγελοι anstelle von υἱοί tradiert, denn die hebräische Fassung כָּל-אֱלֹהִים liefert einer griechischen Übersetzung πάντες ἄγγελοι ein reales Fundament.²⁹⁵ Im Frühjudentum ist eine überaus starke Tendenz bemerkbar, die Götter (כָּל-אֱלֹהִים) in Gottessöhne (בְּנֵי אֱלֹהִים) zu verwandeln; letztere werden mit den Engeln des himmlischen Hofstaats gleichgesetzt.²⁹⁶ Und selbst wenn der Hebr-Verfasser in seiner LXX-Vorlage nicht die Lesart ἄγγελοι, sondern υἱοί vorfand, ist es ihm durchaus zuzutrauen, dass

²⁹⁰ Vgl. KARRER, Hebräer I, 134.

²⁹¹ GRÄSSER, Hebräer I, 80. Vgl. dazu auch SKEHAN, Fragment, 12-15, v. a. 13-14. Ausführlich diskutiert dieses Phänomen KARRER, Weltkreis, 153-164.

²⁹² SCHRÖGER, Verfasser, 48. Vgl. dazu auch KUSS, Hebräer, 36; MOFFATT, Hebrews, 11; RIGGENBACH, Hebräer, 20; SPICQ, Hébreux II, 18.

²⁹³ Vgl. AHLBORN, Vorlage, 49.

²⁹⁴ Vgl. ATTRIDGE, Hebrews, 57, v. a. Anm. 77.

²⁹⁵ Vgl. SCHRÖGER, Verfasser, 49-50.

²⁹⁶ Vgl. KARRER, Hebräer I, 135.

er den Text selbst verändert hat, da es im Rahmen der himmlischen Thronergreifung des einzigen Sohnes nicht nur für die Adressaten verwirrend, sondern auch für die kompositorische Dramatik geradezu widersprüchlich wäre, wenn neben dem einen υἱός plötzlich mehrere υἱοί erscheinen würden. Das καί zu Beginn des Stichos V. 43b^{LXX} verweist auf die hebräische Vorlage והשתחוה, wie es von 4QDtn 32,43 überliefert wird.²⁹⁷ Vieles spricht also dafür, dass in der Tat Dtn 32,43^{LXX} die Grundlage des Zitats von Hebr 1,6b bildet.

(3) Wird Ps 96,7^{LXX} als Textgrundlage des Zitats in Hebr 1,6b angenommen, ergeben sich einige Ungereimtheiten. Zu den unter (1) genannten muss noch das Fehlen von καί am Anfang von Ps 96,7^{LXX} angefügt werden. Gerade weil diese Konjunktion für den Kontext von Hebr 1,6 unerheblich ist, kann nicht erklärt werden, warum sie der Hebr-Verfasser eingefügt haben sollte. Zudem überliefert Hebr 1,6b θεοῦ an der Stelle, wo Ps 96,7^{LXX} αὐτοῦ liest. Auch wenn das als eine bewusste Änderung durch den Autor angesehen werden könnte, erklärt (2) den Sachverhalt einfacher. Aufgrund der Ergebnisse von (1), (2) und (3) erscheint es nicht nur unwahrscheinlich, dass Ps 96,7^{LXX} als Textgrundlage von Hebr 1,6b gedient hat, sondern auch dass dort ein Mischzitat aus Dtn 32,43^{LXX} und Ps 96,7^{LXX} vorliegt.²⁹⁸

(4) Die textlichen Parallelen zwischen Hebr 1,6b und Od 2,43b sind zwar verblüffend²⁹⁹, aber es ist dennoch nur schwer möglich, sie als Textgrundlage zu betrachten. Über die Entstehungszeit der Od ist nur wenig Gesichertes bekannt. Die Codices Vaticanus und Sinaiticus überliefern sie nicht, erst der Codex Alexandrinus fügt sie im Anschluss an die Psalmen an, jedoch liegt damit erst ein Zeugnis aus dem 5. Jh. vor.³⁰⁰ Grundsätzlich könnte Od 2,43 auch vom Hebr beeinflusst sein.³⁰¹

Von den vier diskutierten Möglichkeiten bietet Dtn 32,43^{LXX} die wahrscheinlichste. 4 Makk 18,18-19 zeigt, dass das Lied des Mose ein beliebter liturgischer Text in der Diaspora-Synagoge des 1. Jhs. v. Chr. war.³⁰² Innerhalb des NT finden sich Verweise auf das Lied des Mose Dtn 32 in Lk 21,22; Röm 10,19; 12,19; 15,10; 1 Kor 10,20.22; Phil 2,15; Offb 6,10; 10,5; 15,3; 19,2.³⁰³ Der Auctor ad Hebraeos scheint an einem breiteren Traditionsstrom zu partizipieren, der das Mose-Lied christologisch liest.

²⁹⁷ Vgl. AHLBORN, Vorlage, 49; KARRER, Weltkreis, 156-158; SKEHAN, Fragment, 14.

²⁹⁸ Gegen WEISS, Hebräer, 161.

²⁹⁹ Vgl. dazu KISTEMAKER, Psalm, 21-22.47 Anm. 1; THOMAS, Old Testament, 304.

³⁰⁰ Vgl. AHLBORN, Vorlage, 50; SCHRÖGER, Verfasser, 49.

³⁰¹ Vgl. KEIL, Hebräer, 41; SCHRÖGER, Verfasser, 49; WEISS B., Brief, 50.

³⁰² Vgl. KARRER, Weltkreis, 156 (v. a. Anm. 22).

³⁰³ Vgl. dazu auch AHLBORN, Vorlage, 51; ATTRIDGE, Hebrews, 57 Anm. 78; HEGERMANN, Hebräer, 52; KISTEMAKER, Psalm, 22; LINDARS, New Testament, 244; SCHNEIDER, Oden, 39-40; THOMAS, Old Testament, 304.

γ) Ps 104,4 (103,4^{LXX}) als Zitat in Hebr 1,7

Die erste Abweichung von den textus maiores der LXX-Handschriften zeigt sich in Hebr 1,7 (wie auch in 1 Clem 36,3):

Ps 103,4 ^{LXX}	ὁ ποιῶν τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ πνεύματα καὶ τοὺς λειτουργοὺς αὐτοῦ πῦρ φλέγον
Hebr 1,7	ὁ ποιῶν τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ πνεύματα καὶ τοὺς λειτουργοὺς αὐτοῦ πυρὸς φλόγα

Das aufgeführte Zitat Ps 103,4^{LXX} stellt eine gut bezeugte Lesart (Codex Vaticanus) dar. Die Lesart des Hebr ist zwar auch in einigen LXX-Handschriften belegt, sie könnte aber auch backreading von Hebr 1,7 aus sein, d. h. ein ursprünglich anderer Wortlaut – etwa der aus Codex B – könnte nachträglich der Überlieferung des Hebr angepasst worden sein.³⁰⁴ Gibt es eine befriedigende Antwort darauf, warum Hebr 1,7 πυρὸς φλόγα statt πῦρ φλέγον liest? Im Wesentlichen überzeugen drei Interpretationsversuche:

(1) KISTEMAKER geht von zwei Überlegungen aus. Einerseits sei dem NT die Verbindung des Nomens πῦρ mit dem Partizip φλέγον fremd. Andererseits schaffe die Wendung πυρὸς φλόγα eine Parallele zu πνεύματα hinsichtlich des Plurals. So werde eine analoge Komposition besser erkennbar. Im Grunde handelt es sich also um „reasons of proper balance and rhythm“³⁰⁵, die eine Umstellung des von der LXX vorgegebenen Wortlauts beeinflussen. Dass der Autor aus rhythmischen Gründen den LXX-Wortlaut verändert, ist ihm zuzutrauen, bleibt aber hypothetisch.³⁰⁶

(2) J. THOMPSON hält die Lesart von Ps 103,4^{LXX} in Hebr 1,7 für ein unverändertes Schriftzitat. In der LXX-Vorlage des Hebr-Verfassers sei in der Tat πυρὸς φλόγα zu lesen gewesen.³⁰⁷ Auch diese Annahme einer Ur-LXX bleibt recht hypothetisch.

(3) Der rhetorisch gewandte Auctor ad Hebraeos ändert aus stilistischen Gründen den Wortlaut seiner Vorlage. Das zeichnet ihn als jemanden aus, der „some interpretative freedom in his duplication of Psalm 103:4“³⁰⁸ zeigt. Diese Hypothese – von H. BATEMAN vorgetragen – überzeugt insofern, als die Lesart in Hebr 1,7 in der Tat nicht gut bezeugt ist. BATEMANS weitere Überlegung, es bestehe ein Zusammenhang mit Hen(aeth) 1,17, kann demgegenüber nicht belegt werden und wirkt unwahrscheinlich.

Eine weitere mögliche Hypothese soll hier im Anschluss an BATEMAN formuliert werden: Der Hebr ist auf Mündlichkeit³⁰⁹ angelegt³¹⁰ und in diesem Kontext ist auch V. 7bc

³⁰⁴ Vgl. ELLINGWORTH, Hebrews, 121; GRÄSSER, Hebräer I, 81, v. a. Anmm. 74 und 75; KATZ, πυρί, 135-136 Anm. 7; MICHEL, Hebräer, 117 Anm. 1.

³⁰⁵ KISTEMAKER, Psalm, 24.

³⁰⁶ Vgl. dazu auch BATEMAN, Hermeneutics, 128.

³⁰⁷ Vgl. THOMPSON, Structure, 357 Anm. 21.

³⁰⁸ BATEMAN, Hermeneutics, 128.

³⁰⁹ Vgl. 20-21.

³¹⁰ Vgl. dazu auch COSBY, Composition, 258-259.

anzusiedeln, der als Parallelismus membrorum komponiert ist. Dem jeweils letzten Wort innerhalb einer Zeile fällt eine abweichende Betonung im Vergleich zu den übrigen Wörtern zu, sie rückt nämlich auf die erste Silbe. Im Sprechfluss und besonders in der Hörbarkeit ist bei den Worten πνεύματα und φλόγα ein Hiatus vernehmbar, der eine Zäsur zur Betonung der jeweils vorangehenden Wörter schafft. Mit der besonderen akustischen Betonung von πνεύματα und φλόγα wird der ontologische Unterschied zwischen dem unerschaffenen Sohn und den erschaffenen Engeln nochmals hörbar unterstrichen. Mit dieser Hypothese lässt sich auch eine textkritische Beobachtung zu Hebr 1,7 erklären. Codex D und die Minuskeln 326 2464 lesen statt des Plurals πνεύματα den Singular πνεῦμα. Die akustische Zäsur wäre in dieser Textvariante nicht so gut zu vernehmen³¹¹, weshalb die Lesart πνεύματα wohl die ursprünglichere ist.

Die Vorstellung, die Lesart in Hebr 1,7 sei eine LXX-Variante, kann nur hypothetisch bleiben. Besser begründen lässt sich die These, der Auctor ad Hebraeos verändere den LXX-Text bewusst. Das ist durchaus kongruent mit seiner Art der Schriftauslegung.

δ) Ps 45,7-8 (44,7-8^{LXX}) als Zitat in Hebr 1,8-9

Die nächsten – zwar geringfügigen, aber nicht unerheblichen – Abweichungen vom LXX-Text finden sich in Hebr 1,8-9, wo Ps 44,7^{LXX} zitiert wird.

Ps 44,7 ^{LXX}	ὁ θρόνος σου ὁ θεός εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος ῥάβδος εὐθύτητος ἡ ῥάβδος
Hebr 1,8	ὁ θρόνος σου ὁ θεός εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος, καὶ ἡ ῥάβδος τῆς εὐθύτητος ῥάβδος
Ps 44,7 ^{LXX}	τῆς βασιλείας σου.
Hebr 1,8	τῆς βασιλείας αὐτοῦ/σου. [textkritisch unsicher]
Ps 44,8 ^{LXX}	ἠγάπησας δικαιοσύνην καὶ ἐμίσησας ἀνομίαν διὰ τοῦτο ἔχρισέν σε ὁ θεός ὁ θεός
Hebr 1,9	ἠγάπησας δικαιοσύνην καὶ ἐμίσησας ἀνομίαν· διὰ τοῦτο ἔχρισέν σε ὁ θεός ὁ θεός
Ps 44,8 ^{LXX}	σου ἔλαιον ἀγαλλιάσεως παρὰ τοὺς μετόχους σου
Hebr 1,9	σου ἔλαιον ἀγαλλιάσεως παρὰ τοὺς μετόχους σου.

Die Unterschiede beschränken sich also auf Hebr 1,7 (= Ps 44,7^{LXX}) und beziehen sich auf folgende Punkte:

³¹¹ RIGGENBACH, Hebräer, 21-22 Anm. 46 versucht, die Abweichung zwischen Ps 103,4^{LXX} und Hebr 1,7 durch sprachliche Angleichung zu erklären. ELLINGWORTH, Hebrews, 121 liefert dazu noch eine weitere Begründungsvariante: „[...] a more difficult but less well attested reading which may have arisen by assimilation to the singular φλόγα, or because both πνεῦμα and πνεύματα were abbreviated πνα”.

(1) Der Übergang von τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος zu (ἡ) ῥάβδος (τῆς) εὐθύτητος wird durch καί markiert.

(2) Beide Nomina der Wendung ῥάβδος εὐθύτητος erhalten einen Artikel, lauten also ἡ ῥάβδος τῆς εὐθύτητος.

(3) Der Artikel vor dem zweiten ἡ ῥάβδος entfällt.

Aus NA²⁷ wird eine mögliche Abweichung nicht deutlich, die in NA²⁵ noch berücksichtigt wurde:

(4) Τῆς βασιλείας σου wird zu τῆς βασιλείας αὐτοῦ.

Alle vier Abweichungen lassen sich problemlos in das theologische Profil des Hebr-Verfassers einordnen.³¹²

(1) Das καί verdeutlicht, dass es sich im Grunde um zwei unterschiedliche Gedanken handelt, die Hebr 1,8 bzw. Ps 44,7^{LXX} äußert, nämlich zum einen der göttliche Thron des Sohnes, der in den Äon der Äonen besteht, und zum anderen das Szepter der Geradheit, das das Szepter der königlichen Herrschaft des Sohnes symbolisiert. Für die rhetorische Bildung des Autors war es offenkundig ein stilistischer Bruch, beide Aspekte unverbunden nebeneinander stehen zu lassen; oder aber er will bewusst Thron und Szepter als zwei Insignien der Herrschaft des Sohnes herausstellen.

(2) Der zweite unabhängige Satz über das Gerechtigkeitszepter erhält ein Subjekt in Form eines bestimmten Nomens mit einer attributiven, ebenfalls bestimmten Genitivergänzung. Sachlich wird der Aussagegehalt dadurch konkreter: Aus der ursprünglich abstrakten Bekundung der Qualität der königlichen Herrschaft wird ein konkretes Zeugnis über die unüberbietbare Herrschaft Christi.³¹³

(3) Durch die Auslassung des Artikels wird ῥάβδος τῆς βασιλείας αὐτοῦ Prädikatsnomen von ἡ ῥάβδος τῆς εὐθύτητος. Das Merkmal der Herrschaft des Sohnes ist also – wie in (2) schon angedeutet – die Gerechtigkeit. Die Qualität des Königtums Christi wird durch Auslassung des Artikels klarer herausgestellt.

(4) Die Ersetzung von σου durch αὐτοῦ stellt die Person des Herrschenden (also Christi) deutlicher heraus. P⁴⁶ ⋈ B lesen in Hebr 1,8b ebenfalls αὐτοῦ statt σου, so auch NA²⁵. Die lectio difficilior αὐτοῦ scheint die ursprünglichere zu sein³¹⁴, nicht nur weil sie in der ersten Bezeugung des Hebr in P⁴⁶ vorkommt, sondern auch weil diese Lesart das καί vor ἡ ῥάβδος

³¹² Vgl. dazu BATEMAN, Hermeneutics, 129-135.

³¹³ Das ist v. a. textkritisch nicht uninteressant, da so das Zustandekommen verschiedener Lesarten begründet werden kann. D² Ψ M t vg^{cl} sy und die Minuskeln 0278. 1881 verzichten auf das καί vor ῥάβδος. D Ψ M und die Minuskeln 0278. 1881 streichen den Artikel vor εὐθύτητος und setzen den Artikel ἡ vor das zweite ῥάβδος.

³¹⁴ Gegen ATTRIDGE, Hebrews, 59; METZGER, Commentary, 592-593.

erklärt, mit dem der Hebr-Verfasser offensichtlich den stilistischen Bruch zwischen zweiter Person in Hebr 1,8a und dritter Person in Hebr 1,8b glätten wollte, indem er ein Zitat als zwei Belegstellen ausgibt³¹⁵, d. h. *καί* verbindet nicht nur zwei unabhängige Sätze wie in NA²⁷, sondern ist darüber hinaus auch als Zitateinleitung des zweiten Satzes zu betrachten.

Diese vier Abweichungen von der LXX-Vorlage sind höchstwahrscheinlich bewusste Textänderungen durch den Auctor ad Hebraeos, die stilistisch und interpretativ bedeutungsvoll sind. Der Sohn ist als Gott und davidischer König Erbe der göttlich-himmlichen Herrschaft, die qualitativ durch Gerechtigkeit bestimmt ist. In Hebr 1,8-9 bestätigt sich also die Feststellung, dass der Hebr-Verfasser die Schrift zwar als normativ von Gott gesprochenes Wort betrachtet, aber ihr dennoch mit so viel Freiheit begegnet, dass er die Textvorlage geringfügig ändert, um die christologische Dimension zu vertiefen.

ε) Ps 102,26-28 (101,26-28^{LXX}) als Zitat in Hebr 1,10-12

Ähnliches begegnet auch im sechsten Glied der Siebener-Reihe: Der Hebr-Verfasser zitiert Ps 101,26-28^{LXX} mit geringfügigen Abweichungen, die aber für den Autor nötig waren, um seine Grundaussage der VV. 10-12 zu untermauern.

Ps 101,26^{LXX} κατ' ἀρχὰς σὺ κύριε τὴν γῆν ἐθεμελίωσας καὶ ἔργα τῶν χειρῶν σου εἰσιν οἱ
Hebr 1,10 σὺ κατ' ἀρχὰς, κύριε, τὴν γῆν ἐθεμελίωσας, καὶ ἔργα τῶν χειρῶν σου εἰσιν οἱ

Ps 101,26.27^{LXX} οὐρανοὶ 27 αὐτοὶ ἀπολοῦνται σὺ δὲ διαμενεῖς καὶ πάντες ὡς ἱμάτιον
Hebr 1,10.11 οὐρανοί· 11 αὐτοὶ ἀπολοῦνται, σὺ δὲ διαμένεις, καὶ πάντες ὡς ἱμάτιον

Ps 101,27^{LXX} παλαιωθήσονται καὶ ὡσεὶ περιβόλαιον ἀλλάξεις αὐτοῦ καὶ
Hebr 1,11.12 παλαιωθήσονται, 12 καὶ ὡσεὶ περιβόλαιον ἐλίξεις αὐτοῦ, ὡς ἱμάτιον καὶ

Ps 101,28^{LXX} ἀλλαγῆσονται σὺ δὲ ὁ αὐτὸς εἶ καὶ τὰ ἔτη σου οὐκ ἐκλείψουσιν
Hebr 1,12 ἀλλαγῆσονται· σὺ δὲ ὁ αὐτὸς εἶ καὶ τὰ ἔτη σου οὐκ ἐκλείψουσιν.

Die Abweichungen betreffen folgende Punkte:

(1) *Σὺ* wird am Satzanfang platziert. Dadurch wird der Gegensatz zu den *μέτοχοι* in V. 9b unterstrichen.

(2) In V. 11a macht der Auctor ad Hebraeos – fast nicht merklich – aus dem Futur *διαμενεῖς* (Ps 101,27^{LXX}), das dem MT durchaus gerecht wird, das Präsens *διαμένεις*. Damit

³¹⁵ Vgl. GRÄSSER, Hebräer I, 83-84. Ein stärkeres Gewicht auf die sachliche Ebene legt WEISS B., Brief, 53-54, im Szepter der Geradheit sieht er geradezu das Wesen des Sohnes verbürgt. Der mit *καί* angeschlossene zweite Teil aus Ps 44,7^{LXX} mache dann die Dynamik des nach Leiden und Tod Erhöhten deutlich.

fällt dem Aspekt der Dauerhaftigkeit des Bleibens ein besonderes Gewicht zu; der ewige Sohn ist keinem Wandel und keiner Veränderung unterworfen.³¹⁶

(3) Bei der dritten Abweichung in V. 12a sind *zwei* Beobachtungen betroffen, jedoch ist dabei Vorsicht geboten, weil bezüglich der Lesart von Ps 101,27^{LXX} die LXX-Codices verschiedene Varianten überliefern. Zum einen liest der Hebr $\acute{\epsilon}\lambda\acute{\iota}\xi\epsilon\iota\varsigma$ statt $\acute{\alpha}\lambda\lambda\acute{\alpha}\xi\epsilon\iota\varsigma$. Zum anderen ist zu fragen, ob $\acute{\omega}\varsigma\ \acute{\iota}\mu\acute{\alpha}\tau\iota\omicron\nu$ bereits in der vom Auctor ad Hebraeos benutzten LXX-Fassung vorlag oder ob es sich dabei um eine eigenständige Einfügung des Hebr-Verfassers handelt. Das erste Phänomen hat E. RIGGENBACH sehr ausführlich zu erklären versucht:

„Schon in der LXX Ps 102,27 stehen zwei Lesarten einander gegenüber: 1. $\acute{\alpha}\lambda\lambda\acute{\alpha}\xi\epsilon\iota\varsigma\ \acute{\alpha}\upsilon\tau\omicron\upsilon\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\alpha\gamma\acute{\eta}\sigma\omicron\nu\tau\alpha\iota$ s Basil. vet. lat. Iren. Tert., 2. $\acute{\epsilon}\lambda\acute{\iota}\xi\epsilon\iota\varsigma\ \acute{\alpha}\upsilon\tau\omicron\upsilon\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\alpha\gamma\acute{\eta}\sigma\omicron\nu\tau\alpha\iota$ ABRT. Von diesen Varianten ist Nr. 2 die weiter verbreitete, dagegen Nr. 1 sicher die ursprüngliche; denn 1) entspricht $\acute{\alpha}\lambda\lambda\acute{\alpha}\xi\epsilon\iota\varsigma\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\alpha\gamma\acute{\eta}\sigma\omicron\nu\tau\alpha\iota$ genau dem hebr. $\text{וְשָׂרְיָהּ מְעִלְתָּהּ}$; 2) dient in der LXX $\acute{\alpha}\lambda\lambda\acute{\alpha}\sigma\sigma\epsilon\iota\nu$ regelmäßig zur Wiedergabe von חָלַף Gen 35,2; 41,14; 2 Sam 12,20 und נָשָׂא Jer 52,33 in der Bedeutung ‚die Kleider wechseln‘ [...]; 3) passt $\acute{\epsilon}\lambda\acute{\iota}\xi\epsilon\iota\varsigma$ nicht in den Zusammenhang, da man einen Mantel nicht erst zusammenrollt, um ihn zu wechseln. Die Einschubung beruht auf einem durch Jes 34,4 (Ap 6,14) nahegelegten Schreibfehler.“³¹⁷

Mit dieser Einschätzung ist aber noch keine Klarheit darüber gewonnen, ob $\acute{\epsilon}\lambda\acute{\iota}\xi\epsilon\iota\varsigma$ auf eine Umschreibung des Autors zurückgeht oder ob diese Variante in seiner LXX-Fassung vorlag. In den Codices Vaticanus und Alexandrinus ist jedenfalls die Lesart $\acute{\epsilon}\lambda\acute{\iota}\xi\epsilon\iota\varsigma$ belegt, aber auch hier könnte es sich grundsätzlich um backreading handeln, d. h. die Überlieferung der LXX könnte von christlichen Redaktoren, denen die Lesart des Hebr bekannt war, angepasst worden sein. Dass der Hebr-Verfasser aber von einer verderbten LXX-Vorlage abschrieb³¹⁸, bleibt letztlich Mutmaßung. Da sich bisher alle Abweichungen vom LXX-Text als bewusste Änderungen durch den Autor nachweisen ließen, soll auch hier von einem textlichen Eingriff durch den Hebr-Verfasser ausgegangen werden, der sich zudem in die Beobachtungen zur vierten Abweichung nahtlos einfügt.

(4) Prima facie erscheint die Einschaltung von $\acute{\omega}\varsigma\ \acute{\iota}\mu\acute{\alpha}\tau\iota\omicron\nu$ vor $\kappa\alpha\iota$ rätselhaft. Die Überlieferung dieser Einschaltung ist durch einige gut bezeugte Handschriften (nicht zuletzt P⁴⁶) gewährleistet, so dass die lectio difficilior $\acute{\omega}\varsigma\ \acute{\iota}\mu\acute{\alpha}\tau\iota\omicron\nu$ nicht einfach übergangen werden kann (wie es in einigen späten Handschriften) geschieht. Wie ist diese Interpolation zu bewerten? Würde es sich dabei um eine Einschaltung durch den Hebr-Verfasser handeln, könnten zwei Motive dafür sprechen:

(a) Wenn der Auctor ad Hebraeos in seiner LXX-Vorlage tatsächlich die Variante $\acute{\epsilon}\lambda\acute{\iota}\xi\epsilon\iota\varsigma$ vorfand, ist es seinem sprachlichen Geschick durchaus zuzutrauen, dass er $\acute{\omega}\varsigma\ \acute{\iota}\mu\acute{\alpha}\tau\iota\omicron\nu$

³¹⁶ Vgl. BLASS/DEBRUNNER, Grammatik, 264 (§ 318,2).283 (§ 348); MÄRZ, Hebräer, 26.

³¹⁷ RIGGENBACH, Hebräer, 25 Anm. 62. Vgl. dazu auch SCHRÖGER, Verfasser, 67 Anm. 1.

³¹⁸ So z. B. BRAUN, Hebräer, 43.

einfügt, damit die Bildsprache gewahrt bleibt. Ἀλλάσσειν passt nicht zum Bild vom Aufrollen eines Mantels, wohl aber zum Bild vom Gewandwechsel.

(b) Der Auctor ad Hebraeos wollte zwei Bilder parallel schalten³¹⁹: das vom Zusammenrollen eines Mantels und das vom Altern der Kleider.

Wenn (a) zuträfe, würde die Tatsache, dass die beiden Schaltworte vor dem καί eingefügt sind, dem sprachlichen Geschick des Verfassers nicht gerecht. (b) erklärt nicht, warum der Auctor ad Hebraeos ausgerechnet hier einen Parallelismus membrorum schaffen will (ὡσεὶ περιβόλαιον [V. 12a] – ὡς ἱμάτιον [V. 12b]). Auch wenn die Einschaltung der Wendung ὡς ἱμάτιον in V. 12b nur schwer erklärt werden kann, bleiben doch zwei Hypothesen zu überdenken. Unabhängig davon, ob der Auctor ad Hebraeos in seiner LXX-Vorlage ἀλλάξεις oder ἐλίξεις vorfand, fügt er ὡς ἱμάτιον in der Bedeutung *Obergewand, Mantel* ein, um das Hauptgewicht der Aussage auf den Vergleichspunkt des Gewandes zu legen. Ὁσεὶ περιβόλαιον und ὡς ἱμάτιον bilden ein Hendiadyoin³²⁰ und rahmen in geschlossener Wortstellung die Wendung ἐλίξεις αὐτοῦς. Nach diesem Verständnis ist ὡς ἱμάτιον vom sachlichen Verständnis noch zu V. 12a zu ziehen. BATEMAN geht in seiner Argumentation unter Rückgriff auf KISTEMAKER sogar noch einen Schritt weiter: Nicht nur diese zwei Halbsätze werden parallel geschaltet, sondern die drei Satzteile V. 11b, V. 12a und V. 12b, so dass ein Trikolon entsteht:

Hebr 1,11b	καὶ πάντες ὡς ἱμάτιον παλαιωθήσονται,
Hebr 1,12a	καὶ ὡσεὶ περιβόλαιον ἐλίξεις αὐτοῦς,
Hebr 1,12b	ὡς ἱμάτιον καὶ ἀλλαγῆσονται. ³²¹

Die Tatsache, dass der Auctor ad Hebraeos aus der zweigliedrigen Struktur (Obergewand und Umhang), die Ps 101,26-28^{LXX} bietet, eine dreigliedrige macht, erklärt, warum er ἀλλάξεις in ἐλίξεις ändert: Zum Bild des Umhangs passt die Vorstellung vom Zusammenrollen besser als die vom Wechseln.³²²

Es spricht viel dafür, dass die vier genannten Abweichungen im Zitat von Ps 101,26-28^{LXX} in Hebr 1,10-12 gegenüber dem LXX-Text bewusst gesetzt sind und ein interpretatives Interesse verfolgen: In drei Bildern wird die Vergänglichkeit der geschaffenen Welt ins Bild gesetzt. Demgegenüber weist sich der Sohn durch reine Unvergänglichkeit aus.

³¹⁹ So hat es RIGGENBACH, Hebräer, 25-26 Anm. 62 formuliert. Die Deutung von WINDISCH, Hebräer, 18, es handle sich um ein „altes Versehen“, das V. 11b wiederholt, ist zu ungenau.

³²⁰ Vgl. dazu auch HÉRING, Hébreux, 27.

³²¹ Vgl. BATEMAN, Hermeneutics, 140-141; KISTEMAKER, Psalm, 27.

³²² Vgl. dazu auch METZGER, Commentary, 593.

3. Resümee

(1) Zitateinleitungsformeln, wie sie in Hebr 1,5-13 zu finden sind, stellen prinzipiell keine Eigenentwicklung des Hebr-Verfassers dar. Vielmehr ist in vergleichbaren frühjüdischen und frühchristlichen Texten vermehrt die Tendenz zu entdecken, das Wort der Schrift als von Gott gesprochen zu betrachten und damit der Schrift einen autoritativen Wert zuzuschreiben.

(2) Neu ist allerdings im Hebr, dass das Sprechen Gottes zum eigenständigen Theologoumenon wird. Durch dieses göttliche Sprechen wird die Schrift in die Gegenwart der Hebr-Adressaten gestellt und damit gleichzeitig aktualisiert. Das hat auch zur Folge, dass ursprüngliche Zusammenhänge und Entstehungssituationen vernachlässigt werden, was aber für den Hebr-Verfasser wiederum den Ansatzpunkt dafür bildet, dass Schriftworte als von Gott an Seinen Sohn gesprochene Worte ausgegeben werden können. Das Angesprochen-Werden des Sohnes durch Gott inszeniert einen himmlischen Sprechakt und übersteigt damit die frühjüdischen und frühchristlichen Vorgaben in zweifacher Hinsicht: Erstens werden das Sprechen Gottes und damit auch die Worte der Schrift dramatisiert und zweitens erscheint der Himmel den Adressaten als kognitive Gegenwelt zu ihrer irdisch-immanenten Erfahrungswelt. Die Zitateinleitungsformeln in Hebr 1 dienen diesem theologischen Grundanliegen.

(3) Eine „Theologie vom göttlichen Sprechen“ ist dem 1 Clem im Grunde fremd. Daraus resultiert auch die auf 39-40 angesprochene Tendenz zu mehr Sachlichkeit in der Formulierung der Zitateinleitungen. Da Hebr 1 höchstwahrscheinlich als Vorlage für 1 Clem 36,2-5 dient, ist die Affinität zur Theologie des göttlichen Sprechens in 1 Clem 36,3-5 wohl vom Einfluss von Hebr 1 her zu erklären.

(4) Der Hebr will das Christus-Bekenntnis der Adressaten neu auslegen und verlebendigen. Dieses Anliegen integriert der schriftkundige, philosophisch gebildete und rhetorisch gewandte Auctor ad Hebraeos in sein theologisches Programm der Schriftauslegung. Daher sind ihm Auswahl und Komposition der Schriftzitate auf jeden Fall zuzutrauen.

(5) Nicht nur das theologisch-schriftauslegerische Grundanliegen des Hebr läuft der Testimonien-Hypothese zuwider; vielmehr ist auch die Testimonien-Hypothese in sich selbst nicht überzeugend. Als Vorlage für die Schriftzitate ist also einzig die Schrift anzusehen.

(6) Die Abweichungen der Zitate in Hebr 1,6-12 von den heute bekannten LXX-Codices gehen auf den Hebr-Verfasser zurück. Aus stilistischen und interpretativen Gründen ändert er z. T. in geringfügiger Weise den Wortlaut der LXX. Im Wesentlichen arbeitet er dabei mit Wortsubstitutionen, die die christologische Dimension besonders hervorheben sollen.

III. Eine christologische Akzentverschiebung

Bevor eine endgültige Schlussfolgerung aus dem Vergleich zwischen Hebr 1 und 1 Clem 36 gezogen wird, muss noch auf eine Beobachtung eingegangen werden, auf die im Interpretationsteil aufmerksam gemacht wurde. Sie betrifft das Zitat aus Ps 110,1 (109,1^{LXX}) in Hebr 1,13; 1 Clem 36,5. Während Hebr 1,13 die Unterwerfung der Feinde als eschatologisches Geschehen deutet, zeigt 1 Clem 36,5 deren gegenwärtige Aktualität. Da der Verfasser des 1 Clem den Hebr offenbar voraussetzt, ist an diesem Punkt erkennbar, dass der Verfasser des 1 Clem die Vorstellung des Hebr seinem Aussageinteresse anpasst, d. h. er nimmt Stellung zur Theologie des Hebr, indem er diese abwandelt und selbstständig weiterdenkt.

E) Conclusio

In sehr aussagekräftiger Weise sprechen die Ergebnisse dieses Kapitels für eine direkte literarische Abhängigkeit des 1 Clem vom Hebr. Im Wesentlichen sind dafür drei Argumente anzuführen:

(1) Da der poetische Teil des Hebr-Exordiums, in erster Linie die VV. 3-4, die Handschrift des Hebr-Verfassers trägt, muss der Verfasser des 1 Clem dieses Stück direkt vom Hebr übernommen haben. Besonders die innere Zusammengehörigkeit des Exordiums 1,1-4 mit dem Beginn der Narratio 1,5-14 des Hebr und die Programmatik des Exordiums für den Hebr lassen eine Interdependenzbeziehung zwischen dem Hebr und dem 1 Clem nur in der Variante einer literarischen Abhängigkeit des 1 Clem vom Hebr als möglich erscheinen.³²³

(2) Auch der Beginn der Narratio des Hebr (1,5-14) kann aufgrund seiner klaren Struktur und aufgrund der Platzierung der Zitatkombination Ps 2 – Ps 110 an wichtigen kompositorischen Stellen des Hebr (neben dem Beginn der Narratio noch in der Propositio 4,14-16) als eigenständiges Werk des Autors ausgewiesen werden. Wenn der Verfasser des 1 Clem zudem den christologisch-poetischen Text von Hebr 1,3-4 übernimmt, spricht nichts dafür, dass er die drei in 1 Clem 36,3-5 angeführten Testimonien Ps 103,4; Ps 2,7-8; 109,1^{LXX},

³²³ LINDEMANN hält es für möglich, dass der Hebr auch als Florilegium vorgelegen haben könnte (vgl. LINDEMANN, Clemensbriefe, 112). Berücksichtigt man jedoch die antike Mündlichkeitskultur, erscheint dies eher unwahrscheinlich, da der Hebr dann binnen kürzester Zeit so durchschlagend gewesen sein müsste, dass er in Spruchsammlungen aufgenommen wurde.

die in Hebr 1,5-13 ebenfalls zitiert werden, aus einer anderen Quelle übernommen haben sollte.

(3) Die Abweichungen der Zitate in Hebr 1,6-12 von den heute bekannten LXX-Codices sind als bewusste Änderungen des Auctor ad Hebraeos gegenüber der LXX-Vorlage anzusehen. Diese Abweichungen sind Teil der Schriftauslegung des Hebr. Deshalb kann davon ausgegangen werden, dass hinsichtlich der Zitate in Hebr 1 und 1 Clem 36 eine gemeinsame Quelle nicht vorhanden war. Besonders die Abweichung im Wortlaut von Ps 104,4 (103,4^{LXX}), die in beiden Schriften gegeben ist, ist letztlich ein Indiz dafür, dass Hebr 1 die Vorlage von 1 Clem 36 war.

3. Kapitel: Jesus Christus, der Hohepriester – Die Christologie im Hebr und im 1 Clem

Eusebius von Cäsarea nennt in seiner *Historia Ecclesiae* III 38,1 neben Zitaten aus dem Hebr auch ähnliche Gedanken als Indiz dafür, dass der Hebr in irgendeiner Beziehung zum 1 Clem steht. Im vorangegangenen Kapitel wurde deutlich gemacht, dass es sich bei 1 Clem 36,2-5 aus plausiblen Gründen um ein Zitat aus Hebr 1 handelt. Eine gedankliche Affinität zwischen beiden Schriften zeigt sich in der Titulierung Jesu Christi als ἀρχιερέως. Der Frage nach der Eigenart dieser christologischen Prädikation in beiden Schriften soll nun nachgegangen werden.

A) Jesus Christus, Gottessohn und Hohepriester – Die Hohepriester-Christologie im Hebr

Im Hebr bildet das Hohepriesteramt Jesu das Zentrum der Christologie. Über mehrere Kapitel hinweg entfaltet der Auctor ad Hebraeos seine Hohepriester-Christologie. Da sie im Gesamtzusammenhang des Hebr einen breiten Raum einnimmt und verschiedene Motive aufweist – aber dennoch nicht uneinheitlich ist¹ –, sollen im Folgenden die wesentlichen Aspekte der Hohepriester-Christologie des Hebr überblickhaft dargestellt werden.

¹ Von „eine[r] Reihe seltsamer Brüche in der Argumentation“ wurde in der Auslegungsgeschichte hauptsächlich der 50er und 60er Jahre ausgegangen. Exemplarisch dafür ist SCHILLE, *Erwägungen* (Zitat 83-84).

I. Grundzüge der Hohepriester-Christologie des Hebr

1. Der sich erbarmende und treue Hohepriester Jesus unter der conditio humana

Im Anschluss an die erste Gemeindepäränese in 2,1-5, die direkt aus dem himmlischen Thronergreifungsakt des Sohnes in 1,5-14 abgeleitet wird, folgt in 2,6-18 eine theozentrisch-christologische Abhandlung über die Erniedrigung des Sohnes. In diesem Rahmen begegnet der Hohepriester-Titel zum ersten Mal in 2,17:

ὅθεν ὄφειλεν κατὰ πάντα τοῖς ἀδελφοῖς ὁμοιωθῆναι, ἵνα ἐλεήμων γένηται καὶ πιστὸς ἀρχιερεὺς τὰ πρὸς τὸν θεὸν εἰς τὸ ἰλάσκεσθαι τὰς ἀμαρτίας τοῦ λαοῦ.

Die Hinführung zu dieser These beginnt in V. 2,10, in dem zunächst die Rede von Gott ist:

ἔπρεπεν γὰρ αὐτῷ, δι' ὃν τὰ πάντα καὶ δι' οὗ τὰ πάντα, πολλοὺς υἱοὺς εἰς δόξαν ἀγαγόντα τὸν ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας αὐτῶν διὰ παθημάτων τελειῶσαι.

Dieser Vers enthält die traditionellen Gottesprädikate: Als Schöpfer ist Gott zugleich auch Erlöser, der die ganze Schöpfung erretten will. Der Auctor ad Hebraeos argumentiert auf atl. Boden² und in frühchristlicher Tradition³ stehend, indem er in Jesus den Anführer des Heils erkennt.⁴ Die Soteriologie des Autors bewegt sich zwischen Tod und Herrlichkeit; Vollendung geschieht durch Leiden, genauer: Die Erlösung des Menschengeschlechts vollzieht Gott, indem Sein Sohn den Menschen gleich wird.⁵ Dieser Gedankengang wird in 2,10-17 in drei Schritten entfaltet: 2,11-13 verweist auf die anthropologische Relevanz der Christologie: Wenn Christus die Menschen erlösen soll und kann, dann muss er dem Menschen gleich werden, aber zugleich den in Sünde und Tod verstrickten Menschen übertreffen.⁶ In der Wendung ἐξ ἑνὸς πάντες geht es nur insofern um die Entwicklung einer Genealogie, als darin die Schicksals- und Solidargemeinschaft zwischen dem Sohn und den Menschen akzentuiert wird. Daraus erwächst der Gedanke, dass das Geschick des Erlösers zum Geschick aller wird. Die VV. 2,14-15 fokussieren das Ineinander von Christologie und Soteriologie. Das menschliche Leben ist von Sterblichkeit geprägt, die im Menschen eine Todesangst hervorruft und ihn versklavt. Erlösung besteht nun darin, dass der Tod und mit diesem die Todesangst entmachtet werden. In 2,16-17 wird die soteriologische Konsequenz der Christologie unterstrichen. Jesus zeigt sich den Menschen gegenüber solidarisch, da er mit

² Vgl. Ps 8,5-7^{LXX} in Hebr 2,6-8.

³ Vgl. z. B. Phil 2,6-11; 1 Petr 2,21-25; Barn 5,1-6.12; 1 Clem 5,7; 16,1-17; Polyk 8,2; innerhalb des Hebr 5,7-10; 12,2.

⁴ Vgl. dazu GRÄSSER, Heilsbedeutung, 181-182.

⁵ Vgl. MÄRZ, Weg, 149-150; WILCKENS, Theologie I/3, 310-311.

⁶ Vgl. GRÄSSER, Heilsbedeutung, 182-183.

diesen mitfühlen kann (vgl. V. 17). Sein absolutes Gottvertrauen unterscheidet ihn jedoch auch von den Menschen.⁷ Genau dort, wo beide Eigentümlichkeiten des Sohnes zur Sprache gebracht werden, fällt zum ersten Mal der Terminus ‚Hohepriester‘, d. h. Solidarität mit den Menschen und Gottvertrauen allein genügen nicht, um Erlösung zu schaffen. Es bedarf der (hohe-)priesterlichen Vermittlung, wenn das Menschengeschlecht von Sklaverei und Todesangst befreit werden soll. Der entscheidende Aspekt, der durch die Titulierung Jesu als Hohepriester zum bisherigen Gedankengang hinzutritt, ist die Schaffung von Sühne, die nicht funktional, sondern personal gedacht ist, eben deshalb, weil der Kreuzestod Jesu ein Akt der Selbsthingabe ist, die untrennbar mit dem Motiv des Gehorsams gegenüber Gott verbunden ist.⁸ Auf diese Weise führt der Auctor ad Hebraeos seine Hörer behutsam an das Zentrum seiner Theologie heran⁹, die inhaltlich noch vom AT durchdacht ist. Das zeigt sich vor allem an dem Verb, das das Tun des Hohepriesters beschreibt, ἰλάσκομαι. Der Hohepriester bringt die Sünden des Volkes vor Gott. Damit ist eine klare Affinität zum Versöhnungsgeschehen am Jom kippur (vgl. Lev 16) gegeben. Jesus tritt in Hebr 2 also als treuer Hohepriester auf, der durch seinen Kreuzestod den endzeitlichen Jom kippur zelebriert.¹⁰

2. Jesus, der von Gott eingesetzte sym-pathische Hohepriester

Die nächsten wichtigen Aussagen über den Hohepriester finden sich in Hebr 5,1-10. Der Hohepriester muss zwei Voraussetzungen erfüllen, er muss erstens von Gott eingesetzt sein und zweitens Solidarität mit den Menschen zeigen. Mit der Notwendigkeit der göttlichen Einsetzung des Hohepriesters folgt der Auctor ad Hebraeos biblischen Topoi.¹¹ Im kultischen Handeln des Hohepriesters wirkt letztlich Gott für das Heil der Menschen, da nur Er Sünden vergeben kann. Das soteriologische Handeln wird damit an Gott zurückgebunden, weshalb auch nur Er besonders Bevollmächtigte einsetzen kann, die das göttliche Heilshandeln auf Erden verwirklichen. Diese Bevollmächtigten sind Menschen aus Blut und Fleisch und können nur deshalb die Belange der Menschen vor Gott verteidigen.¹² Die zweite Voraussetzung, die der Hohepriester erfüllen muss, ist das Mitfühlen-Können mit den Schwächen der Menschen. Im Griechischen wird dafür das Verb μετριο-παθέω verwendet,

⁷ Vgl. NISSILÄ, Hohepriestermotiv, 41-42; WILCKENS, Theologie I/3, 311; ZIMMERMANN, Hohepriester, 10.

⁸ Vgl. NISSILÄ, Hohepriestermotiv, 36-37; SÖDING, Hohepriester, 71.

⁹ Vgl. ZIMMERMANN, Hohepriester, 10.

¹⁰ Vgl. GRÄSSER, Hebräer I, 151; SCHRÖGER, Verfasser, 227; WEISS, Hebräer, 224-225.

¹¹ Vgl. Ex 28,1; Lev 8,1-13; Num 3,10. Zur Bezeugung bei den Rabbinen s. Bill. III, 304.688.

¹² Vgl. GRÄSSER, Hebräer I, 270; LAUB, Hebräer, 66; MÄRZ, Weg, 144; WILCKENS, Theologie I/3, 314.

womit ein Mitleiden im rechten Maß gemeint ist. Das Leidensmaß des Hohepriesters muss sich auf dem goldenen Mittelweg befinden, der sich von den zwei Extremen ‚stoische Apathie‘ und ‚radikaler Altruismus‘ abgrenzt. Dieses Leiden im rechten Maß bezieht sich auf die Wendung ἀγνοοῦντες καὶ πλανώμενοι. Weiter unten wird noch zu diskutieren sein, ob damit zwei verschiedene Gruppen von Sündern angesprochen sind, für die der Hohepriester Sühne erwirkt, nämlich die nicht wissentlichen Sünder (ἀγνοοῦντες) und die bewusst Sündigenden (πλανώμενοι).¹³

Die beiden Voraussetzungen für das Hohepriesteramt, göttliche Einsetzung und rechtes Leidensmaß mit den Schwächen der Menschen, wenden die folgenden Verse 5-6 von Hebr 5 auf Christus an. Für den Nachweis der göttlichen Einsetzung Jesu als Hohepriester bedient sich der Hebr-Verfasser der bereits in 1,5.13 verwendeten Ps-Kombination aus Ps 2^{LXX} und Ps 110 (109^{LXX}). Mit dem Rekurs auf Ps 2^{LXX} ist eine Voraussetzung für das Hohepriestertum Jesu zunächst seine Gottessohnschaft. Damit steht das Hohepriestertum in einem christologischen Verstehenszusammenhang. Durch den Ausweis der göttlichen Einsetzung Jesu als Hohepriester in Form von Schriftziten erfolgt sowohl die Darstellung der Hohepriester-Christologie als auch der Sohn-Gottes-Theologie (vgl. Hebr 1) im Modus des göttlichen Sprechens. Dabei fokussiert das Zitat aus Ps 2,7^{LXX} in erster Linie die Vater-Sohn-Beziehung, das Zitat aus Ps 110,4 (109,4^{LXX}) vor allem die Beziehung des Sohnes zur Menschheit. Mit dieser Implikation ist ausgedrückt, was der Hebr-Verfasser bereits bei den allgemeinen Voraussetzungen des Hohepriesters deutlich gemacht hat: Der Priester steht im Dienst des göttlichen Heilshandelns, d. h. im Christusgeschehen ist Gott der eigentlich Handelnde. Zunächst werden priesterlicher Dienst und Menschlichkeit gedanklich miteinander verbunden.¹⁴ Die Gabe des Hohepriesters Jesus ist er selbst. Deshalb ist auch das Mitleid des Hohepriesters Jesus anders gestaltet als das des irdischen Hohepriesters: Jesus bringt συμπάθεια auf, d. h. er leidet ganz mit den Schwächen der Menschen (vgl. 4,15), während der irdische Hohepriester nur μετριοπάθεια, also ein Leiden im rechten Maß, zeigt. Dieser Unterschied verweist auf die christologische Überbietung des irdischen Hohepriestertums, die einerseits in der Gabe und andererseits in der Art und Weise der Einsetzung manifest wird: Zwar ist auch der irdische Hohepriester von Gott in sein Amt eingesetzt, aber aufgrund der Weisung (vgl. 7,28: νόμος), Christus hingegen kraft himmlischen Eidschwures (vgl. 7,20.21.28: ὀρκωμοσία).¹⁵ Hier arbeitet der Auctor ad Hebraeos mit einem seiner am häufigsten verwendeten Stilmittel: dem Dreischritt

¹³ Vgl. 271-272.

¹⁴ Vgl. SCHRÖGER, Verfasser, 226-227.

¹⁵ Vgl. HAHN, Theologie, 433.

Gemeinsamkeit – Andersartigkeit – Überbietung. Gemeinsam hat Christus mit dem irdischen Priestertum die Einsetzung durch Gott. Während der irdische Hohepriester in die menschliche Schwachheit und Sündhaftigkeit verstrickt ist, ist Christus ohne Sünde. Weil Christus von Gott stammt, überbietet er das irdische Hohepriestertum.

3. Jesus Christus, Hohepriester nach der Ordnung Melchisedeks

Die Rückbindung des christologischen Hohepriesteramtes an die τάξις Μελχισέδεκ wurde ja bereits im eben diskutierten Vers 5,6 erwähnt. Im Hebr wird sie ein weitere Male in 5,10; 6,20; 7,1.10.11.15.17 genannt. Warum der Auctor ad Hebraeos das Hohepriestertum Jesu an die melchisedekische Ordnung bindet, hat drei Gründe:

Mit der Vorstellung vom Hohepriestertum Jesu nach der Ordnung Melchisedeks wird *erstens* das irdische Hohepriestertum nach der Ordnung Aarons *überboten*. In der allegorischen Auslegung von Gen 14,18-20^{LXX} und Ps 110,4 (109,4^{LXX}) – die einzigen Melchisedek-Belege im AT – gebraucht der Hebr-Verfasser einen für seine Zeit geläufigen Schlüssel zur Interpretation. Er verfährt nach dem Prinzip: Quod non in thora, non est in mundo. Und da beide AT-Belege nichts über die Abstammung Melchisedeks erwähnen, lautet die logische Schlussfolgerung: Melchisedek ist ohne jede Abstammung, d. h. er ist direkt von Gott ohne jede menschliche Vermittlung in sein Amt eingesetzt. Daher bietet die Gestalt Melchisedeks eine hervorragende Verbindung zu Christus, dessen Hohepriestertum ebenfalls ohne menschliche Vermittlung auf Gott zurückgeführt werden kann.¹⁶ Deshalb ist das irdische Priestertum, das nicht unmittelbar auf Gott zurückgeführt werden kann, auch in qualitativer Hinsicht dem melchisedekischen untergeordnet.

In *biologisch-genealogischer* Hinsicht stammt Jesus *zweitens* nicht von einem Priestergeschlecht ab. Hebr 7,14 betont, ἐξ Ἰουδα ἀνατέταλκεν ὁ κύριος ἡμῶν. Da Jesus aufgrund seiner nicht-priesterlichen Herkunft keinen Anspruch auf das (irdische) Priesteramt hat, kann der Hebr-Verfasser durch die Erwähnung Melchisedeks betonen, dass das Priestertum Jesu auf keine menschliche Vermittlung zurückgeht. Die τάξις Μελχισέδεκ verweist auf die Gottessohnschaft Jesu.¹⁷ So sieht der Auctor ad Hebraeos nach dem mittelplatonischen Urbild-Abbild-Schema in Melchisedek den Typos, der nach dem Prototypus des Sohnes Gottes gestaltet ist.¹⁸ Die Frage, ob Melchisedek daher als himmlische

¹⁶ Vgl. HAY, Glory, 146-147; MÄRZ, Anmerkungen, 53; NOMOTO, Hohepriester, 100; WINDISCH, Hebräer, 60.

¹⁷ Vgl. HAHN, Theologie I, 432.

¹⁸ Vgl. HEGERMANN, Christologie, 343; NISSILÄ, Hohepriestermotiv, 124.

Gestalt neben dem Sohn Gottes zu denken ist, dürfte den Auctor ad Hebraeos nicht interessiert haben. Diesem ist als Schrifttheologen in erster Linie daran gelegen, in der Schrift Christus zu entdecken.¹⁹

Religionsgeschichtlich war die Gestalt Melchisedeks im Frühjudentum *drittens* sehr präsent:

(a) Ps 110 (109^{LXX}) bot – eschatologisch gelesen – eine Brücke, zwei Aspekte der Messiasvorstellung miteinander zu verbinden: die politisch-herrschaftliche und die sazerdotale Dimension. Da die gottfeindlichen Mächte nicht nur irdisch begrenzt gedacht wurden, konnte der priesterliche Aspekt im Rahmen der kosmischen Entgrenzung der Feindesvorstellung zum politischen hinzutreten.²⁰

(b) Für Philo war Melchisedek das Urbild des erlösten Menschen, an dem sichtbar wird, dass Gott ohne jede Vorleistung erwählt (vgl. All III 79-82).

(c) Schließlich war die Gestalt Melchisedeks auch der Qumran-Gemeinde bekannt. Das bedeutendste Zeugnis dafür ist das eschatologisch ausgerichtete Melchisedek-Fragment 11QMelch (11Q13). Der Auslegungshintergrund für die Melchisedek-Gestalt ist in Qumran die eschatologische Deutung des Jubeljahres (vgl. 11QMelch 2). Im letzten Jubeljahr wird durch den Messias die Heilszeit verwirklicht (vgl. 11QMelch 2,7). Unklarheit besteht darüber, ob die messianische Heilsgestalt aus 11QMelch 2,18 mit Melchisedek identisch ist.²¹ Melchisedek wird jedenfalls nicht als Mensch gedacht, weshalb er wohl auch nicht der Messias ist.²²

Inwieweit der Auctor ad Hebraeos für sein christologisches Konzept des Hohepriestertums an die frühjüdische Rezeption der Melchisedek-Tradition anknüpfen kann, wird weiter unten noch geklärt.²³

4. Jesus, Hohepriester und Opfergabe

Wie bereits erwähnt, folgt der Hebr mit der Ausgestaltung des christologischen Hohepriestertums kultischen Kategorien, die meist von Lev 16 her stammen. Das Erlösungsgeschehen ist daher als kultisches Geschehen im himmlischen Heiligtum gedacht. Dieser eschatologische Jom kippur überbietet den alljährlich zelebrierten Versöhnungstag in

¹⁹ Vgl. GRÄSSER, Hebräer II, 23.

²⁰ Vgl. SÖDING, Hohepriester, 85.

²¹ Vgl. LAUB, Bekenntnis, 39.

²² Vgl. HAHN, Hoheitstitel, 232; LOADER, Sohn, 216; SÖDING, Hohepriester, 86-87.

²³ Vgl. 136-141.

doppelter Weise: Zum einen bringt der Hohepriester Jesus eine bessere Opfergabe dar, nämlich nicht Blut von Böcken und Stieren, sondern sich selbst (vgl. 9,13-14), zum anderen handelt es sich beim eschatologischen Versöhnungsgeschehen um eine einmalige Versöhnungstat (vgl. 9,25-26).

a) Das Durchschreiten des himmlischen Heiligtums

Hebr 9,1-5 rezipiert aus der Schrift Vorstellungen von verschiedenen Sphären des Heiligen (vgl. Ex 25 – 27; 36 – 38; 40) und deutet sie auf mittelplatonischem Boden christologisch-kosmologisch: Das Zeltheiligtum ist in sich unterteilt in Vorhalle und Allerheiligstes. Zwischen beiden befindet sich der (zweite²⁴) Vorhang (vgl. Hebr 9,3), so dass das Heiligtum in zwei Bezirke unterteilt wird, dem Raum vor und dem Raum hinter dem Vorhang. Diese Teilung des Zeltheiligtums steht auch im Hintergrund der Redeweise im Hebr von zwei Zelten (vgl. 9,2-3).²⁵ Während die Priester die Vorhalle zum Verrichten ihres Dienstes immer betreten dürfen, ist der Zutritt in das Allerheiligste nur dem Hohepriester gestattet und das nur einmal im Jahr, nämlich am Jom kippur (vgl. 9,7). Der Auctor ad Hebraeos deutet das Zeltheiligtum als „ein Gleichnis für die gegenwärtige Zeit“ (9,9). Dem Allerheiligsten entspricht die mittelplatonische Vorstellung vom κόσμος νοητός (vgl. 9,2-4), die auf Christus hin angewendet wird: Bei seinem Eintritt in das himmlische Allerheiligste öffnet der Hohepriester Jesus Christus den Weg durch den Vorhang für alle (vgl. 9,14).²⁶ Im mittelplatonischen Verständnis ist der Vorhang mit dem χωρισμός – der Trennlinie zwischen Immanenz und Transzendenz – zu identifizieren. Diesen χωρισμός überwindet Jesus in seinem Leiden und Sterben ein für alle Mal. Dem τόπος ὁρατός entspricht die irdische Erfahrungswelt als Abbild der himmlischen Ideenwelt.

Der Sinn der kulttheologischen Vorstellungen des AT ist die Anerkennung der Heiligkeit und Einzigkeit Gottes²⁷, weshalb die Räume des Tempels nur zu bestimmten Zeiten und nach entsprechender Vorbereitung durchschritten werden können, weil es bei der räumlichen Annäherung an den Allheiligen als notwendig erachtet wird. Damit wird immer auch der ontologische Abstand zwischen Schöpfer und Geschöpf betont.²⁸ Im Hebr werden diese Vorstellungen aber nicht historisch rekapituliert, sondern schriftorientiert resümiert (vgl. Ex 25,23.30; Par II 13,11^{LXX}). Mit der Übertragung dieser Vorstellung auf das Christusgeschehen

²⁴ Die Rede vom zweiten Vorhang nimmt darauf Bezug, dass vor dem Eintritt in die Vorhalle ebenfalls ein Vorhang zu durchschreiten war (vgl. Ex 26,36-37).

²⁵ Vgl. GRÄSSER, Hebräer II, 114.

²⁶ Vgl. BACKHAUS, Per Christum, 279; LOADER, Sohn, 162; SCHRÖGER, Verfasser, 228; WILCKENS, Theologie I/3, 318.

²⁷ Vgl. MÄRZ, Weg, 143-144.

²⁸ Vgl. LOADER, Sohn, 161-162; SCHRÖGER, Verfasser, 225.

kommt dem Durchschreiten des Heiligtums und dem Eintritt ins Allerheiligste ein besonderer Rang zu, da beide Aspekte das Ostergeschehen deuten. Mit der Erniedrigung Jesu am Kreuz beginnt die Erhöhung in den Himmel, die damit an den Eintritt des Sohnes Gottes in die Geschichte zurückgebunden wird. Der Sohn geht in die zeitliche Sphäre ein und verlässt sie auch wieder und eröffnet mit seinem Eintritt in das Allerheiligste den Zugang zu einem immerwährenden Heute, das dem auf Erden wandernden Gottesvolk als Ziel der Pilgerschaft vor Augen gestellt ist (vgl. 3,7; 4,7).²⁹

b) Die Selbsthingabe als Selbstgabe Jesu

Mit der Vorstellung des Mitleidens Jesu bis zur Erniedrigung am Kreuz ist sein heilbringendes Leiden als Selbsthingabe gedacht. 10,4 deutet den irdischen Opferritus vom christologischen Standpunkt aus. Da es dem Hebr-Verfasser unmöglich erscheint, dass Blut von Stieren und Böcken Sünden tilgen kann, erscheinen die irdischen Opfer als mangelhaft. Deshalb wird der irdische Kult durch den himmlischen des Hohepriesters Jesus überboten.³⁰ In den VV. 5-7 spricht Christus mit den Worten aus Ps 40,7-9 (39,7-9^{LXX}) über die Unzulänglichkeit von Tieropfern. Kompositorisch verbindet der Auctor ad Hebraeos mit dieser Christusrede das Opfer Christi mit dem Verhalten Jesu dem göttlichen Heilsplan gegenüber, das ganz und gar von der radikalen Annahme des Willens Gottes geprägt ist. Die VV. 8-10 stellen sodann die Heilsrelevanz des Todes Jesu heraus, indem sie die Vorläufigkeit des als veraltet betrachtet irdischen Opferkultes durch das neue einmalige Opfer betonen. Nicht mehr Blut von Böcken und Stieren schafft Vergebung, sondern das Blut Christi. Damit wird der Leib Jesu zu dem Ort, an dem sich der Wille des Vaters erfüllt.³¹

c) Das Ein-für-alle-Mal des Selbstopfers Jesu

Mit der eschatologischen Sündenvergebung durch das Blut Jesu ist den Menschen ein für alle Mal Heil geschaffen. Für die Begründung dieses Sachverhalts muss Hebr 7,27-28 herangezogen werden. Die Logik der Argumentation besagt, dass ein Hohepriester, der auch für die eigenen Verfehlungen Opfer darbringen muss, unvollkommen ist. Um vollkommene Sündenvergebung zu erlangen, bedarf es eines sündlosen Hohepriesters, d. h. er muss in ontologischer Hinsicht der Seite Gottes zugerechnet werden. Um aber für die Menschheit vollkommene Vergebung zu erwirken, muss er auch der Menschheit entstammen. Darin

²⁹ Vgl. MÄRZ, Weg, 152-154; SÖDING, Hohepriester, 97-99.

³⁰ Vgl. BACKHAUS, Per Christum, 278.

³¹ Vgl. SÖDING, Hohepriester, 99-101; WILCKENS, Theologie I/3, 316-318.

besteht die Dialektik dieser beiden Verse.³² Vollkommene Vergebung soll ewige Vollendung schaffen, das erläutern die VV. 9,11-12. Sowohl die Sündlosigkeit Jesu – und damit die Überflüssigkeit, für die eigenen Sünden Opfer darzubringen, – als auch die Rückhaltlosigkeit des Selbstopfers Christi überbieten das irdische Hohepriestertum in qualitativer Hinsicht.³³ Dieser Unterschied ist entscheidend für die ewige Vollendung der Menschheit.³⁴

d) Das Selbstopfer Jesu als Sühnehandlung

Warum ist für die ewige Vollendung das Selbstopfer notwendig? Zur Klärung dieser Frage muss zunächst der Vorstellungshintergrund zum Sühneopfer im AT betrachtet werden, von dem Ex 24 handelt und worauf Hebr 9,15-22 rekurriert. Eine Aussage von doppelter Brisanz liegt in 9,22 vor:

(1) 9,22a stellt die thoragemäßige Reinigung, d. h. Sündenvergebung, durch Blut heraus.

(2) 9,22b hebt einen wesentlichen Grundsatz der Sühnetheologie hervor: Ohne Blutvergießen geschieht keine Vergebung (vgl. Lev 17,11).

Dieser Vorstellungshintergrund wird im Hebr rezipiert, zugleich aber überholt, indem er christologisch kritisiert wird. Das Blut Jesu hat sündentilgende Wirkung und zwar in aller nur denkbaren Radikalität, denn ein besseres Opfer ist nicht möglich, weil Christus in unüberbietbarer Weise göttliche und menschliche Prärogativen in sich vereinigt. Der Fokus liegt in Hebr 9 nicht auf den in Ex 24 genannten Sühnevorschriften, sondern auf der christologischen Sühnehandlung, deren Träger Gott ist.³⁵ Schließlich und endlich ist an die Vorstellung von der einmaligen und endgültigen Sündentilgung auch die Stiftung eines neuen Bundes gekoppelt.³⁶ Grundlage dieses neuen Bundes ist ein neues Gottesverhältnis. Gott bleibt der Transzendente, zu dem der Glaubende aber freien Zutritt (vgl. 4,16: *παρησία*) hat.³⁷ Im Einklang mit dem AT betont also auch Hebr 9 die Notwendigkeit eines Opfers zur Sündentilgung. Die christologische Überbietung setzt Gabe und Geber des Opfers in eins, womit sich der Sühnebegriff verändert: Das Selbstopfer Jesu identifiziert ihn als proexistenten

³² Vgl. SCHRÖGER, Verfasser, 228.

³³ Es stellt sich die Frage, ob mit der qualitativen Herabsetzung des irdischen Priestertums angesichts des christologischen auch eine Herabsetzung des irdischen Kultes einhergeht. Wie verhalten sich christologisches und aaronitisches Priestertum zueinander? Nach eigener Auskunft von Hebr 9,9 ist der Wüstenkult, den er rezipiert, eine *παράβολή* des eschatologischen Kultes, d. h. in der Wüste war schattenhaft abgebildet, was sich später in seiner Fülle ereignete. Analog verhält es sich mit dem Priestertum: Das aaronitische Priestertum wird christologisch gedeutet. Das Priestertum Christi ist Urbild des Priestertums Aarons, das seine eigentliche Bedeutung erst in seiner Hinordnung auf Christus erhält. Das mittelplatonische Urbild-Abbild-Denken gibt dem Hebr-Verfasser die nötige Hilfe zu dieser Aufwertung des israelitischen Kultes (vgl. HAHN, Theologie I, 433; SÖDING, Hoherpriester, 103-106).

³⁴ Vgl. LOADER, Sohn, 168.

³⁵ Vgl. BACKHAUS, Per Christum, 278-280.

³⁶ Vgl. BACKHAUS, Per Christum, 280.

³⁷ Vgl. MÄRZ, Weg, 156.

Hohepriester, der bei Gott für die Menschen eintritt. Damit spitzt sich der christologisch gefüllte Opferbegriff theozentrisch zu.³⁸

II. Die Frage nach der Herkunft der Hohepriester-Vorstellungen im Hebr

Im Folgenden soll der Frage nachgegangen werden, ob die Entfaltung des Hohepriestermotivs im Hebr auf übernommenen Traditionen basiert oder ob sie vom Auctor ad Hebraeos selbst ausgestaltet wurde. Ließe sich begründen, dass der Hohepriester-Christologie des Hebr Traditionsgut zugrunde liegt, wäre ein Anhaltspunkt für ein Traditionsgut gegeben, das der Hebr und möglicherweise auch der 1 Clem verarbeiten. Zu fragen bleibt ferner, ob der Hebr-Verfasser den christologisch verstandenen Hohepriester-Titel bei den Adressaten seines Schreibens voraussetzen kann. Hinzu kommt eine Beobachtung, die in den obigen Ausführungen nur gestreift wurde: die Disharmonie der Aussagen über den Hohepriester. Scheinbar konkurriert die Vorstellungen von der Menschlichkeit, der Niedrigkeit und der irdischen Schmach (vgl. z. B. 2,8-10; 5,7-8) mit der der himmlischen Erhabenheit, des Durchschreitens des Himmels und des Thronens zur Rechten Gottes (vgl. z. B. 1,5-14; 5,9-10; 7,17-22; 8,1-2; 9,11-15).

1. Hebr 2,17 – 3,1 im Kontext des Hebr

Hebr 3,1 ruft die Adressaten dazu auf, Jesus, den ἀπόστολος καὶ ἀρχιερεὺς τῆς ὁμολογίας [ἡμῶν] in den Blick zu nehmen. Während der Hohepriester-Titel den Hauptgegenstand der Christologie des Hebr darstellt, kommt dem Apostel-Titel keine herausragende Bedeutung zu. Es ist daher zu fragen, ob beide Bezeichnungen Bestandteil der Gemeindegemeinschaft sind, die der Hebr-Verfasser neu auslegen will. Im ersten Schritt ist deshalb zu überprüfen, ob die beiden Termini ἀπόστολος καὶ ἀρχιερεὺς unvorbereitet eingeführt werden oder nicht. Es wurde bereits aufgezeigt, dass der Passus 2,10-16 als Vorbereitung von 2,17 fungiert³⁹ und deshalb auf jeden Fall die Hohepriester-Prädikation nicht unvermittelt eingeführt wird.⁴⁰ Der ἀρχιερεὺς-Titel wird folglich vorbereitet, was bedeutet, dass er den Adressaten in seiner

³⁸ Vgl. HAHN, Theologie I, 433-434; SÖDING, Hoherpriester, 102-103.

³⁹ Vgl. 114-115.

⁴⁰ Vgl. dazu auch LAUB, Bekenntnis, 61-86; WEISS, Hebräer, 229.

christologischen Ausformulierung wohl nicht bekannt war und dass er auf den Auctor ad Hebraeos zurückgeht.

Wie aber verhält es sich mit der Apostel-Prädikation? Es spricht vieles dafür, dass auch sie für die Hörer vorbereitet wird. Nach 2,18 kann der Hohepriester Jesus aufgrund seiner Versuchung im Leiden denen Hilfe bringen, die ebenso wie er versucht werden. Der Infinitiv βοηθήσαι ist damit auf die ἀπόστολος-Prädikation hingeordnet, d. h. die Sendung Christi dient der Hilfeleistung. Diese Interpretation passt zur theozentrischen Soteriologie des Hebr: Jesus ist der von Gott Gesandte, und das in einer ganz einmaligen Weise, da er den Versuchten Hilfe bringt.⁴¹ Ἀπόστολος in 3,1 ist hapax legomenon im Hebr, ebenso das Verb ἀποστέλλω in 1,14. Dort werden die Engel als dienstbare Geister bezeichnet, die zur Diakonia an den Heilserben ausgesandt sind (ἀποστελλόμενα). Die Aussage von 3,1 überbietet die von 1,14: Die Engel sind Diener des Heils, Jesus ist Apostel und Hohepriester, der im Bekenntnis angerufen wird. Dass es sich dabei nicht nur um eine äußerliche Glaubensformel handelt, zeigt 12,2, wo Jesus als Begründer und Vollender des Glaubens (ὁ τῆς πίστεως ἀρχηγὸς καὶ τελειωτής) titulierte wird, der erst die wahre Befreiung des Menschen erwirkt. Die Homologie ist damit hingeordnet auf die konkrete Glaubensexistenz. Hinzu kommt, dass der christologisch verstandene Apostelbegriff im NT sonst nicht vorkommt, aber dort, wo Christus von seiner Sendung spricht, durchaus in demselben Kontext gebraucht wird wie im Hebr (vgl. z. B. Mk 9,37 par. Mt 10,40; Lk 4,18.43; 9,48; 10,16; Joh 3,17; 5,36; 11,42; 20,21). Dass der Auctor ad Hebraeos dafür aber nicht das Verb ἀποστέλλω verwendet, sondern das Nomen ἀπόστολος spricht dafür, dass es vom Verfasser geprägt wurde.⁴² Eine weitere Beobachtung stützt diese These: Der Auctor ad Hebraeos gebraucht gerne nicht alltägliches Vokabular, wie in 3,1 κατανοέω, und signalisiert damit, dass er bereits überkommenes und festgeprägtes Gut inhaltlich neu füllt, was hier besonders an der ἀπόστολος-Prädikation sichtbar wird, die christologisch angewandt im NT einzigartig ist.⁴³ Das bedeutet dann aber auch, dass den Adressaten die Vorstellung vom gesandten Sohn Gottes bekannt ist.

Die Hörer werden durch 2,10-16 auf den Hohepriester-Titel vorbereitet, der Apostel-Titel basiert auf den auch sonst im NT geläufigen Vorstellungen von der Sendung des Sohnes. Damit wird die Bekenntnisaussage mit dem Titel ἀπόστολος verbunden, was im NT einmalig ist. Daher ist an der Titulierung ἀπόστολος καὶ ἀρχιερεύς die Handschrift des Autors erkennbar. Während die Apostel-Prädikation nur in 3,1 vorkommt, bestimmt das Hohepriester-Motiv den Hauptteil der Argumentation des Hebr. Da der Hohepriester aber

⁴¹ Vgl. LAUB, Bekenntnis, 28; NISSILÄ, Hohepriestermotiv, 50-51.

⁴² Vgl. LAUB, Bekenntnis, 28-29.

⁴³ Vgl. LAUB, Bekenntnis, 29; MACNEILL, Christology, 66-68; STADELMANN, Christologie, 183.

sowohl durch seine Niedrigkeit als auch durch seine Erhabenheit ausgezeichnet ist, stellt sich die Frage, ob der Hebr-Verfasser möglicherweise verschiedene Traditionen miteinander verbindet.

2. Eine übernommene hymnische Tradition in Hebr 5,7-10?

In Hebr 5,5-10 stehen die Niedrigkeit und die Erhabenheit des Hohepriesters nebeneinander. In der Auslegung wurde deshalb versucht, verschiedene zugrunde liegende Traditionsstücke voneinander zu trennen.

a) Argumente für übernommenes Gut

Aus der Auslegungsgeschichte sind im Wesentlichen vier Versuche zu nennen, die in Hebr 5,5-10 bzw. 7-10 tradiertes Gut entdecken und zu rekonstruieren versuchen:⁴⁴

(1) G. SCHILLE geht von der Bedeutsamkeit von Ps 110 für den Hebr-Verfasser aus und konstatiert, dass in 5,10 kein Anklang an diesen Psalm hergestellt wird, sondern dass hier die Vorlage des Autors erkennbar wird. 5,6 (= Ps 110,4 [109,4^{LXX}]) sei daher ein Einschub des Verfassers. Das Stichwort ἀρχιερεύς in den VV. 5,9-10 bilde eine Inclusio, d. h. die VV. 5,5,7-10 seien als Einheit zu betrachten und würden von der Unversehrtheit der Vorlage zeugen, die von den Rändern der Verse her rekonstruiert werden könne. 5,9 gehöre größtenteils zur Vorlage, da die Vorstellung der Verleihung der Hohepriester-Würde an Jesus nach seinem Tod nicht der christologischen Vorstellung des Verfassers entspreche; der Tod Jesu werde im Hebr bereits als hohepriesterliche Handlung betrachtet. Die Wendung πᾶσιν τοῖς ὑπακούουσιν diene zu sehr der paränetischen Intention und sei daher kein Bestandteil der Vorlage. Dieser Bruch werde durch die Wendung ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς σαρκὸς αὐτοῦ in V. 7 etwas geglättet. Die Vorlage hätte an dieser Stelle zwar sehr wohl die Erniedrigung im Blick, jedoch einzig auf die Todesstunde bezogen. Der Autor dehne aber durch seine Einfügung die Erniedrigung und auch das Verständnis vom hohepriesterlichen Dienst auf die gesamte irdische Existenz Jesu aus. „Denn Christi Tod ist der Durchbruch ‚durch sein Fleisch‘, den vom Vater trennenden Vorhang des Allerheiligsten (10,20).“⁴⁵ SCHILLE kann so eine Vorlage rekonstruieren, die aus einer Themenzeile (V. 5a) und vier Dreizeilern besteht (VV. 5b; 7; 8; 9-10):

⁴⁴ Vgl. dazu auch GRÄSSER, Hebräer I, 313-314; LOADER, Sohn, 107; NISSILÄ, Hohepriestermotiv, 81-83.

⁴⁵ SCHILLE, Erwägungen, 102.

Thema οὕτως καὶ ὁ Χριστὸς οὐχ ἑαυτὸν ἐδόξασεν γεννηθῆναι ἀρχιερέα

- I ἀλλ' ὁ λαλήσας πρὸς αὐτόν·
 υἱὸς μου εἶ σύ,
 ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε·
- II ὃς δεήσεις τε καὶ ἰκετηρίας
 πρὸς τὸν δυνάμενον σῶζειν αὐτὸν ἐκ θανάτου
 μετὰ κραυγῆς ἰσχυρᾶς καὶ δακρῶν προσενέγκας
- III καὶ εἰσακουσθεὶς ἀπὸ τῆς εὐλαβείας,
 καίπερ ὢν υἱός,
 ἔμαθεν ἀφ' ὧν ἔπαθεν τὴν ὑπακοήν,
- IV καὶ τελειωθείς ἐγένετο αἴτιος σωτηρίας αἰωνίου,
 προσαγορευθεὶς ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἀρχιερεὺς
 κατὰ τὴν τάξιν Μελχισέδεκ.⁴⁶

(2) G. FRIEDRICH knüpft an die Überlegungen SCHILLES an, kritisiert ihn aber an einigen Punkten. Aufgrund fehlender Charakteristika hymnischen Stils, der im Vergleich zu den anderen Kola auffälligen Überlänge des ersten Kolons und des ungewöhnlichen Anfangs eines hymnisch geprägten Textes mit ἀλλά sei V. 5 nicht zur Vorlage zu rechnen. Nach der von SCHILLE vollzogenen Ausschaltung von V. 6 aus der übernommenen Tradition wirke der relative Satzanschluss ὅς in 5,7 unvermittelt. Daher läge es nahe, dass der hymnische Bekenntnistext erst in V. 7 beginne. Das Relativpronomen ὅς erscheine in diesem Kontext keinesfalls ungewöhnlich, da auch schon das übernommene Traditionsgut in 1,3 so beginne. Es sei dann allerdings vorauszusetzen, dass dem die Anrufung des Namens Jesu Christi vorausginge. Dass die VV. 7-10 nicht auf den Hebr-Verfasser zurückzuführen seien, würden der für den Hebr ungewöhnliche Wortschatz in diesen Versen und die Vorstellung der Errettung aus dem Tod (πρὸς τὸν δυνάμενον σῶζειν αὐτὸν ἐκ θανάτου) belegen; Letzteres erscheine besonders gewichtig, da der Hebr ansonsten den Eindruck einer „Himmelfahrt vom Kreuze aus“⁴⁷ erwecke. Für die Rekonstruktion der Vorlage sei daher zu bedenken: Die Wendung ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς σαρκὸς αὐτοῦ in V. 7 sei – wie bei SCHILLE bereits erwogen habe – eine Glosse des Autors, gleiches gelte für die Wendung πᾶσιν τοῖς ὑπακούουσιν in V. 9. Darüber hinaus sei aber auch V. 8 kein Bestandteil der Vorlage, da der Autor durch diesen Vers sicherstellen würde, dass Jesus nicht erst wegen seines Gehorsams zum Sohn und Hohepriester erhöht worden sei. Denn würde V. 8 in der Komposition des Hebr fehlen, „dann könnte man glauben, Jesus sei aufgrund seiner persönlichen Haltung erst durch Erhöhung und Inthronisation zum Hohenpriester und Sohn gemacht worden.“⁴⁸ Daraus ergäbe sich für die

⁴⁶ Vgl. SCHILLE, Erwägungen, 97-104.

⁴⁷ WINDISCH, Hebräer, 79.

⁴⁸ FRIEDRICH, Lied, 108.

Vorlage ein Aufbau aus zwei Dreizeilern, wobei die erste Strophe die Erniedrigung und die zweite die Erhöhung zum Ausdruck bringe:

- I ὃς δεήσεις τε καὶ ἰκετηρίας
πρὸς τὸν δυνάμενον σῶζειν αὐτὸν ἐκ θανάτου
μετὰ κραυγῆς ἰσχυρᾶς καὶ δακρῦων προσειρέγκας
- II καὶ εἰσακουσθεὶς ἀπὸ τῆς εὐλαβείας,
καὶ τελειωθείς ἐγένετο αἴτιος σωτηρίας αἰωνίου,
προσαγορευθεὶς ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἀρχιερέυς.⁴⁹

(3) Th. LESCOW hält es für wahrscheinlich, dass es sich bei der Wendung καὶ εἰσακουσθεὶς ἀπὸ τῆς εὐλαβείας um eine parenthetische Einfügung des Verfassers handelt. Da V. 9 mit der Bezeichnung Christi als αἴτιος σωτηρίας αἰωνίου die VV. 7-8 sinnvoll abrunde, sei davon auszugehen, dass es sich auch bei dem gesamten V. 10 um eine parenthetische Ergänzung der Vorlage handle. Gegen FRIEDRICH sei aber die kerygmatische Formulierung πᾶσιν τοῖς ὑπακούουσιν αὐτῷ ein ursprünglicher Bestandteil der Vorlage, da es ausgeschlossen werden müsse, dass die Vorlage verschweige, für wen Jesus der Urheber des ewigen Heils geworden sei. V. 5 dürfe nicht ganz als Eigengut des Hebr-Verfassers betrachtet werden, da der relative Satzanschluss ὅς in V. 7 von ὁ Χριστός abhänge, die Wendung γεννηθῆναι ἀρχιερέα aber sei in der Tat auszuschließen. Bei der Ausschaltung der Wendungen ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς σαρκὸς αὐτοῦ in V. 7 und καίπερ ὢν υἱός in V. 8 dagegen sei FRIEDRICH zuzustimmen. Da die drei passivischen Partizipien εἰσακουσθεὶς, προσαγορευθεὶς und τελειωθείς eng miteinander verbunden seien⁵⁰, müsse auch τελειωθείς als Eigenentwicklung des Hebr-Verfassers angesehen werden. Damit ergebe sich für die Vorlage ein Aufbau aus einem Einleitungsvers und zwei Strophen zu je drei Zeilen:

- ὁ Χριστός οὐχ ἑαυτὸν ἐδόξασεν,
- I ὃς δεήσεις τε καὶ ἰκετηρίας
πρὸς τὸν δυνάμενον σῶζειν αὐτὸν ἐκ θανάτου
μετὰ κραυγῆς ἰσχυρᾶς καὶ δακρῦων προσειρέγκας
- II ἔμαθεν ἀφ' ὧν ἔπαθεν τὴν ὑπακοήν,
καὶ ἐγένετο πᾶσιν τοῖς ὑπακούουσιν αὐτῷ
αἴτιος σωτηρίας αἰωνίου.

In dieser Form der Vorlage sei der Einleitungsvers wohl ursprünglich keine Aussage über die göttliche Einsetzung Jesu als Hohepriester gewesen, sondern eine Inthronisationsaussage. Ferner hätten beide Strophen unterschiedlichen Charakter: Die lyrische erste Strophe hebe sich von der epischen zweiten ab, was belege, dass diese hymnische Vorlage höchstwahrscheinlich gewachsen sei. Die erste Strophe müsse als die jüngere angesehen

⁴⁹ Vgl. FRIEDRICH, Lied, 99-111.

⁵⁰ Im Anschluss an MICHEL, Hebräer, 229; WINDISCH, Hebräer, 44-46 u. a.

werden und die Einleitungsformel dürfte Teil der zweiten Strophe gewesen sein. Somit stehe hinter dieser Vorlage ein weiteres Traditionsgut, das aus zwei Zweizeilern bestanden habe:

- I ὁ Χριστὸς οὐχ ἑαυτὸν ἐδόξασεν,
 ἔμαθεν ἀφ' ὧν ἔπαθεν τὴν ὑπακοήν,
- II καὶ ἐγένετο πᾶσιν τοῖς ὑπακούουσιν αὐτῷ
 αἴτιος σωτηρίας αἰωνίου.⁵¹

(4) Der Bruch zwischen V. 7 und V. 8 ist für E. BRANDENBURGER Ausgangspunkt seiner Überlegungen. Formal sei dieser Bruch durch den Wechsel von zwei aoristischen Parizipien in ein präsentes markiert. Dem entspreche auf sachlicher Ebene die skandalöse Aussage vom Leiden des Sohnes. Zudem sei die von FRIEDRICH vollzogene Ausschaltung von V. 8 aus dem Traditionsgut nicht plausibel zu begründen, da er zusammen mit V. 9 die kontrastierenden Aussagen Leiden – Vollendung und Präexistenz – Erhöhung beschreibe. Dieselbe Gegenüberstellung sei auch in 2,10; 7,28 zu finden und deshalb als ursprünglich zu erachten. V. 8 sei damit alles andere als eine parenthetische Einfügung durch den Autor. Diese beiden Beobachtungen würden die Schlussfolgerung nahelegen, dass V. 7 und die VV. 8-10 zwei unabhängige Traditionsstücke darstellen, die der Verfasser miteinander verbunden habe.

- Traditionsstück 1 ὅς ἐν ταῖς ἡμέραις [τῆς σαρκὸς] αὐτοῦ δεήσεις τε καὶ ἱκετηρίας
 πρὸς τὸν δυνάμενον σῶζειν αὐτὸν ἐκ θανάτου
 μετὰ κραυγῆς ἰσχυρᾶς καὶ δακρῦων προσενέγκας
 καὶ εἰσακουσθεὶς ἀπὸ τῆς εὐλαβείας ...
- Traditionsstück 2 [καίπερ] (ὅς) ὧν υἱός,
 ἔμαθεν ἀφ' ὧν ἔπαθεν τὴν ὑπακοήν,
 καὶ τελειωθείς
 ἐγένετο πᾶσιν τοῖς ὑπακούουσιν αὐτῷ αἴτιος σωτηρίας αἰωνίου,
 προσαγορευθεὶς ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἀρχιερεὺς κατὰ τὴν τάξιν Μελχισέδεκ.⁵²

BRANDENBURGER überlegt darüber hinaus, ob der Passus 5,7-10 nicht auf den Hebr-Verfasser selbst zurückgehen könnte, kommt aber aus folgenden Gründen zu einem negativen Ergebnis:

- Der Auctor ad Hebraeos hätte in seiner sprachlichen Finesse den Bruch zwischen V. 7 und V. 8 vermieden.
- Die Verbindung zwischen den Motiven ‚präexistente Sohnschaft‘ und ‚Gehorsam‘ passe nicht zu seinem theologischen und christologischen Denken.
- Weitere ntl. Stücke, die Hebr 5,7-10 ähnlich sind, entstammten der liturgischen Tradition.
- Die Aufnahme traditioneller Stücke und deren redaktionelle Überarbeitung seien typisch für den Hebr.⁵³

⁵¹ Vgl. LESCOW, Jesus, 227-230.

⁵² Die Ausdrücke in eckigen Klammern markieren Teile aus Hebr 5, die in der Vorlage nicht vorhanden waren, der Ausdruck in runden Klammern die in der Vorlage als ursprünglich vermutete Fassung.

⁵³ Vgl. BRANDENBURGER, Text, 195-206.

b) Kritische Diskussion

Obige Überlegungen zusammenfassend kann festgehalten werden, dass für das vermutete zugrunde liegende Traditionsgut von Hebr 5,5-10 eine oder mehrere Stücke angenommen wurden, die – so bei BRANDENBURGER – noch weiter zurückgeführt werden können. Uneinigkeit herrscht darüber, welche Verse von Hebr 5,5-10 als Bestandteile der vermuteten Vorlage anzusehen sind. Aufgrund bestimmter sprachlicher Beobachtungen⁵⁴, auf die aus Platzgründen nicht eingegangen wurde, wurde dem/den Stück/en hymnischer Charakter zugesprochen.

Problematisch bleibt bei den Erwägungen SCHILLES, FRIEDRICHS, LESCOWS und BRANDENBURGERS, dass die Entscheidung für zugrunde liegendes hymnisches Gut in Hebr 5,5-10 a priori getroffen erscheint. Wirft man aber einen genaueren Blick auf die Struktur der VV. 5,1-10, können die Hypothesen SCHILLES, FRIEDRICHS, LESCOWS und BRANDENBURGERS nur schwer aufrechterhalten werden. Der Auctor ad Hebraeos nennt in 5,1-4 zunächst allgemeine Kriterien, die ein Hohepriester zu erfüllen hat und die er dann in 5,5-10 auf Christus anwendet. Die Argumentation verläuft in Prosa-Form theologisch-diskursiv. Wie bereits DEICHGRÄBER bemerkte, sind die VV. 7-10 „eine einzige, sauber durchkonstruierte Periode [, die nicht] in Verszeilen zu gliedern“⁵⁵ ist. Der überwiegende Partizipialstil passt zum rhetorischen Geschick des Verfassers und ist auch an anderen Stellen im Hebr bezeugt (etwa in 1,1-4; 7,1-3). Der Auctor ad Hebraeos erweist sich durchwegs als Schriftausleger, indem er die Kriterien für die Einsetzung und den Dienst des Hohepriesters aus der LXX herleitet, und bringt die Ergebnisse seiner Exegese mit einigem rhetorischem Geschick „zu Papier“. Dieses Charakteristikum des Hebr-Verfassers wurde von den Vertretern der Traditions-Redaktions-Hypothese zu wenig beachtet⁵⁶, obwohl doch die chiasmisch-konzentrische Struktur von Hebr 5,1-10 erkennbar ist⁵⁷:

⁵⁴ Dazu zählen v. a. der relative Satzanschluss ὅς, dessen Bezugswort zwei Verse weiter vorne steht, der Partizipialstil, der Subjektwechsels in V. 5, die hapax legomena (im Hebr und z. T. im NT) in diesem Stück, die Ausdrucksdoppelung und der artikellose Wortgebrauch. Vgl. die Zusammenfassung bei GRÄSSER, Hebräer I, 312-314.

⁵⁵ DEICHGRÄBER, Gotteshymnus, 175.

⁵⁶ Vgl. GRÄSSER, Hebräer I, 314; HEGERMANN, Hebräer, 124.

⁵⁷ Vgl. dazu auch DIBELIUS, Kultus, 169; NISSILÄ, Hohepriestermotiv, 81.93.

	Πᾶς ἀρχιερεύς		Οὕτως καὶ ὁ Χριστός
	VV. 1-3: 1. Satz		VV. 7-10: 4. Satz
A	V. 1a: Hohepriester für Menschen in Bezug auf das Gegenüber zu Gott	A'	V. 10: Von Gott angeredet als Hohepriester nach der Ordnung Melchisedeks
B	V. 1b: Darbringung von Sündopfern	B'	V. 9: Urheber des ewigen Heils
C	V. 2: Fähig zur μετριοπάθεια	C'	V. 8: Gehorsam durch Leiden
D	V. 3: Opfer für sich selbst aufgrund der Schwäche	D'	V. 7: Darbringung von Gebeten aufgrund der Gottesfurcht
	V. 4: 2. Satz		VV. 5-6: 3. Satz
E	V. 4: Einsetzung durch Gott	E'	VV. 5-6: Einsetzung durch Gott



In 5,1-4 resümiert der Auctor ad Hebraeos allgemeine Kriterien des Hohepriesteramtes, die er in 5,5-10 christologisch anwendet und interpretiert. Damit wird mit dem für den Hebr charakteristischen Dreischritt Entsprechung – Andersartigkeit – Überbietung die erhabene Würde des christologischen Hohepriestertums hervorgehoben. Hinsichtlich Einsetzung und Funktion entsprechen levitisch-aaronitisches und christologisches (Hohe-)Priestertum einander, jedoch hat es Jesus Christus aufgrund seiner Sündlosigkeit nicht nötig, für die eigenen Sünden Opfer darzubringen. So überbietet der Hohepriester Jesus Christus, da er sich mit der menschlichen Schwachheit völlig solidarisch erweist (vgl. 4,15; 5,8), das irdische Hohepriestertum. Aufgrund dieser Beobachtungen ist es wenig wahrscheinlich, dass der Hebr-Verfasser geprägtes Traditionsgut verarbeitet hat.

Zu klären ist aber doch, ob der Auctor ad Hebraeos möglicherweise auf den synoptischen Gethsemani-Bericht zurückgreift. Da die Affinitäten zwischen Hebr 5,7-10 und dem synoptischen Gethsemani-Bericht auffällig sind⁵⁸, wurde diese Frage nicht nur in der älteren, sondern auch in der jüngeren Exegese immer wieder bejaht.⁵⁹ Erst M. DIBELIUS hat dagegen geltend gemacht, dass die Gethsemani-Überlieferung bei Mk 14,32-42 parr. kein historischer Bericht sein will, „sondern Deutung der Offenbarung im Lichte des AT“⁶⁰. Hebr 5,7-10 stelle dagegen einen Passus dar, der gleichlaufend zum synoptischen Gut eine Tradition vom Gebetskampf Jesu überliefere, die strukturell an die Klagepsalmen erinnere (etwa Ps 31,23 [30,23^{LXX}]; 39,13 [38,13^{LXX}]).⁶¹ Der Auctor ad Hebraeos orientiert sich wohl allgemein an der Struktur der Klagepsalmen, die vereinfacht ausgedrückt aus einer Schilderung der Not und

⁵⁸ Vgl. etwa BARBOUR, Gethsemane, 231-251; DIBELIUS, Gethsemane, 258-271; DERS., Kultus, 171-172; KUHN, Jesus, 260-285.

⁵⁹ Vgl. etwa LESCOW, Jesus, 225-227; LÜNEMANN, Hebräer, 180; PETERSON, Perfection, 87.

⁶⁰ GRÄSSER, Hebräer I, 313 im Anschluss an DIBELIUS, Formgeschichte, 212-214.

⁶¹ Vgl. DIBELIUS, Kultus, 172; JEREMIAS, Königtum, 107; LOADER, Sohn, 110.

der Errettung durch JHWH nach dem Rufen des Menschen nach Gott besteht. Diese drei Schritte sind auch in Hebr 5,7 belegt. Die Frage nach konkreten Psalmvorlagen muss jedoch offen bleiben.⁶² Anhand dieser Struktur entwirft er ein eigenständiges Bild vom leidenden Jesus.⁶³ Mit dem Hinweis auf den Gebetskampf Jesu will der Verfasser nachweisen, „dass Jesus die gesetzlichen (atl.) Bedingungen für einen hilfreichen Hohepriester erfüllt: Menschliches ist ihm nicht fremd!“⁶⁴

c) Plädoyer für die Ursprünglichkeit von Hebr 5,7-10

Von der Menschlichkeit jedes Hohepriesters spricht besonders 5,1-4, christologisch angewandt dann die VV. 5-10. Die VV. 5-6 beinhalten die bereits bekannte Zitatkombination aus Ps 2^{LXX} und Ps 110 (109^{LXX}), wobei V. 5 klar zu verstehen gibt, dass der Hohepriester Jesus mit dem präexistenten Sohn identisch ist und V. 6 die himmlische Vollendung des menschlichen Hohepriesters in den Blick nimmt. Die VV. 7-10 beschreiben den Weg in die himmlische Vollendung. Es hat den Anschein, dass dem Abschnitt das im NT vielfach bezeugte Erniedrigungs-Erhöhung-Schema zugrunde liegt. Eines unterscheidet sich aber Hebr 5,7-10 von der übrigen ntl. Tradition: Während etwa Phil 2,6-11 Menschwerdung, Erniedrigung, Kreuzigung und Tod als Voraussetzung für Erhöhung und Vollendung betrachtet, sind in Hebr 5,7-10 diese Aspekte in das Hohepriesteramt Jesu integriert. Dieser Sachverhalt macht es ziemlich unwahrscheinlich, dass der Hebr-Verfasser hier auf eine Vorlage zurückgreift. Gegen die Benutzung einer Vorlage spricht auch, dass Hebr 5,7-10 der einzige Text ist, der die *conditio humana*, unter die sich der Inkarnierte stellt, nicht als Vorstufe der himmlischen Vollendung betrachtet. Es fehlen weitere Vergleichstexte, um Rückschlüsse auf eine Vorlage anzustellen, die von ihrem sachlichen Charakter Hebr 5,7-10 entsprechen. Selbst wenn Hebr 5,7-10 auf eine Vorlage zurückginge, wäre noch nicht geklärt, ob diese Vorlage auch die Hohepriester-Vorstellung kennt, d. h. ob auch Hebr 5,10 = Ps 110,4 (109,4^{LXX}) Bestandteil der Vorlage wäre. Wenn dem so wäre, wäre jedoch davon auszugehen, dass sie Jesus die Hohepriesterwürde erst mit der Erhöhung zuspricht. Aus dieser Überlegung wird aber deutlich, dass die Aussage des Hebr über das christologische Hohepriestertum, würde sie tatsächlich von einer Vorlage übernommen sein, dennoch nichts an ihrer Brisanz verlieren würde, da für den Autor „die Frage, ob schon der Erniedrigte oder erst der Erhöhte

⁶² So wurde es etwa erwogen von BRANDENBURGER, Text, 215-218; MICHEL, Hebräer, 221; SPICQ, Hébreux II, 113; STROBEL, Hebräer, 58-59.

⁶³ Vgl. BACKHAUS, Psalmist, 220-225; BOMAN, Gebetskampf, 263-264; GRÄSSER, Hebräer I, 313; DERS., Historischer Jesus, 118-119; LAUB, Bekenntnis, 128-129; WEISS, Hebräer, 312-313.

⁶⁴ GRÄSSER, Historischer Jesus, 125.

Hohepriester sei, auch nicht die geringste Bedeutung⁶⁵ hat. Der Hebr-Verfasser kennt das Erniedrigungs-Erhöungs-Schema (vgl. z. B. 1,1-13; 2,5-18; 5,7-10), webt aber die Verleihung der Hohepriesterwürde nicht als eine Station in dieses Schema ein, vielmehr sind das Muster Erniedrigung-Erhöung und die Hohepriester-Vorstellung zwei Brennpunkte der Theologie des Hebr, die unabhängig nebeneinander existieren.⁶⁶

3. Die Frage nach einer übernommenen hymnischen Tradition in Hebr 7,1-3.26

In 7,1 – 10,18, dem soteriologischen Hauptteil des Hebr, wird die Hohepriester-Christologie entfaltet. Hebr 7 macht die Aussagen über den Hohepriester Jesus vor allem an der Gestalt Melchisedeks fest. Hier wurde in der Auslegungsgeschichte immer wieder erwogen, ob eine (christliche oder außerchristliche) Melchisedek-Tradition zugrunde liegt.⁶⁷ Ein Passus, der auf einem Traditionsgut basieren könnte, ist 7,1-3.

a) Die Frage nach einer hymnischen Vorlage in Hebr 7,1-3

In V. 3 können besonders die Adjektivhäufung, der artikellose Gebrauch von Substantiven und die überwiegende Formulierung im Partizipialsatzstil als Indizien für einen hymnischen Text angesehen werden.⁶⁸ Hinsichtlich der Aufteilung der weiteren Verse von Hebr 7 wurden verschiedene Gliederungsversuche vorgenommen:

(1) Da nach der theologischen Entfaltung in 7,1-3 mit 7,4 ein paränetischer Teil einsetzt, betrachtet SCHILLE die VV. 1-3 als Einheit. Er greift die Beobachtung O. MICHELS⁶⁹ von der rhythmischen Gliederung von V. 3 auf, korrigiert sie aber an einer Stelle: „Denn in der Tat sprechen die Glieder 3a, b und d gleicherweise in hymnisch-artikellosem Stile von der Ewigkeit des Prädizierten, von seiner Unableitbarkeit und seinem ewig bleibenden Priestertum [...]. Nur die Zeile c [...] denkt nicht an die Ewigkeit des Prädizierten, sondern

⁶⁵ LAUB, Bekenntnis, 30; gegen LOADER, Sohn, 245-247.

⁶⁶ Vgl. KURIANAL, Jesus, 66-67; LAUB, Bekenntnis, 31; NISSILÄ, Hohepriestermotiv, 98.

⁶⁷ Für einen übernommenen Hymnus sprechen sich v. a. MICHEL, Hebräer, 161; SCHILLE, Erwägungen, 84-86; THEISSEN, Untersuchungen, 20-28; WINDISCH, Hebräer, 67 aus. Eine klare Gegenposition dazu nimmt DEICHGRÄBER, Gotteshymnus, 176-178 ein.

⁶⁸ Als weitere Merkmale des hymnischen Stils könnten genannt werden: Gliederung, Alliteration, Assonanz, Chiasmus (vgl. GRÄSSER, Hebräer II, 18).

⁶⁹ Vgl. MICHEL, Hebräer, 114.161.

sucht diese im Gegenteil herabzumindern.“⁷⁰ Neben der zweimaligen Verwendung des Artikels hebe sich V. 3d auch sachlich vom Rest ab: Die drei Adjektive in V. 3a würden in der Gnosis zur Beschreibung eines Äons gebraucht⁷¹, V. 3bd zeige Gemeinsamkeiten mit anderen ntl. Christushymnen⁷². Die Priester-Prädikation in V. 3d rühre wohl von Ps 110,4 her. Die generelle typologische Auslegung in V. 3 sei urchristlichen Autoren doch nur dann zuzutrauen, wenn sie auf Christus hin geschehe. Der Gebrauch des Verbs μένω in V. 3d erinnere an das Joh, ebenso die Wendung εἰς τὸ διηνεκές, die der εἰς τὸν αἰῶνα in V. 24 ähnele und die auch zum joh Vokabular gehöre. In jedem Fall gehe es um die Herausstellung der Ewigkeit des Priestertums des Prädizierten. Deshalb sei zu fragen, ob nicht V. 3abd in der ursprünglichen Vorlage Christus selbst besungen und V. 3c nicht den historischen Melchisedek im Blick habe, auf den auch die relativen Satzglieder in den VV. 1b.2a hinweisen würden. Auffällig sei der Subjektwechsel zwischen in V. 1ab und V. 2ab und die Auslegung des Namens Melchisedek in V. 2b, die auf V. 1a zurückweise. So müssten also die VV. 1b.2a.3c aus der ursprünglichen Vorlage ausgeschaltet werden; diese habe dann wohl folgendermaßen ausgesehen:

Οὗτος γὰρ ὁ Μελχισέδεκ,
 βασιλεὺς Σαλήμ,
 ἱερεὺς τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου,
 πρῶτον μὲν ἑρμηνευόμενος βασιλεὺς δικαιοσύνης
 ἔπειτα δὲ καὶ βασιλεὺς Σαλήμ,
 ὃ ἐστὶν βασιλεὺς εἰρήνης,
 ἀπάτωρ ἀμήτωρ ἀγενεαλόγητος,
 μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν μήτε ζωῆς τέλος ἔχων,
 μένει ἱερεὺς εἰς τὸ διηνεκές.

Die Eröffnung οὗτος ὁ entspreche orientalischem Hymnenstil⁷³ und dürfte auf eine ursprüngliche Identifizierung Melchisedeks mit Christus hindeuten, wie es in V. 3 noch anklinge. Während die frühen Christen jüdisch-hellenistischer Tradition folgend Melchisedek als Messiasprädikat verstanden hätten, habe der Hebr-Verfasser wohl eher an die Melchisedek-Gestalt in Gen 14,17-20 gedacht und habe deshalb die Aussage seiner hymnischen Vorlage korrigieren müssen: Die Ewigkeitsprädikate würden ausschließlich auf Christus angewandt und der mythologische Charakter der Melchisedek-Gestalt würde nun auf

⁷⁰ SCHILLE, Erwägungen, 85. Zum Terminus ‚Hymnus‘ bzw. ‚hymnisch‘ sind hier die gleichen Bedenken anzumerken wie oben 80-84. Wenn er im Folgenden dennoch genannt wird, wird der Bezug zu den Forschern hergestellt, die ihn in ihren Überlegungen verwenden.

⁷¹ Vgl. KÄSEMANN, Gottesvolk, 134.

⁷² Vgl. SCHILLE, Erwägungen, 85. Worin diese Gemeinsamkeiten bestehen, wird nur wie folgt erwähnt: „besonders ‚Leben‘ (bei Joh öfter) und die Formel in Hebr 13,8“.

⁷³ Vgl. NORDEN, Agnostos Theos, 143-145.

Christus als kosmischen Friedensfürst übertragen.⁷⁴ An diesem Punkt zeige sich das Bindeglied zur frühen ntl. Hymnik.⁷⁵

(2) Für G. THEISSEN sind die fremdartigen Vorstellungen und der hymnische Stil klare Indizien für eine übernommene Tradition in Hebr 7. THEISSEN geht von denselben Merkmalen hymnischen Stils wie SCHILLE aus und bemerkt ebenso die Fremdartigkeit der Wendung ἀφομοιωμένος δὲ τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ, die er auch von der eigentlichen Vorlage abtrennt. Der Grund für die Einfügung von V. 3c durch den Hebr-Verfasser habe wohl in der im Vergleich zu Christus untergeordneten Stellung Melchisedeks bestanden; so wird das für den Hebr charakteristische Urbild-Abbild-Schema angewandt. Entgegen der Rekonstruktion SCHILLES kann THEISSEN „in den V. 1-2b nichts Hymnisches entdecken: die Etymologie von Salem, in erstens und zweitens gegliedert, wirkt nicht poetisch, sondern akademisch. Wenig schön ist auch die Wiederholung von βασιλεὺς Σαλήμ und des Genitiv-Artikels in ἱερεὺς τοῦ θεοῦ ὑψίστου. Abgesehen davon, dass ἀπάτωρ und ἀμήτωρ kaum den Schluss eines Hymnus einleiten, sondern den Anfang.“⁷⁶ Die VV. 1-2 würden damit für den zugrunde liegenden Hymnus ausscheiden, V. 3 allein sei aber für ein Traditionsstück zu kurz. Aufgrund ähnlicher Stilmerkmale gehöre aber V. 26 wahrscheinlich zu der hier aufgegriffenen Hymnustradition. Da der Wortlaut von V. 24 stark an V. 3d erinnere, habe der Hebr-Verfasser offenbar den Anschluss für V. 25 hergestellt, mit dem die ursprüngliche Vorlage fortgesetzt worden sei. Da diese Vorlage zwei Aspekte Melchisedeks besungen habe, könne der Autor die beiden Teile auch trennen: V. 3 betone die Würde, die VV. 25-26 die Erlösungsmacht Melchisedeks. Es sei davon auszugehen, dass auch in der ursprünglichen Vorlage die Ewigkeit des Priestertums verankert gewesen sei, jedoch hätte sie nicht durch Melchisedek begründet werden können, da ja ihm dieses Prädikat gegolten habe. Deshalb habe die Vorlage wahrscheinlich über den Vorstellungshintergrund οὐ κατὰ νόμου ἐντολῆς σαρκίνης, ἀλλὰ κατὰ δύναμιν ζωῆς ἀκαταλύτου, wie es V. 16 widerspiegle, begründet. Daher sei dieser Vers in der Rekonstruktion zu berücksichtigen. Ausgangspunkt seien die beiden Chiasmen μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν – μήτε ζωῆς τέλος in V. 3 und κεχωρισμένος ἀπὸ τῶν ἀμαρτωλῶν – καὶ ὑψηλότερος γενόμενος in V. 26, weshalb sich auch eine Gliederung in Doppelzeilen nahe lege.

Οὗτος ὁ Μελχισέδεκ, βασιλεὺς Σαλήμ, ἱερεὺς τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου, ὁ συναντήσας
ἀπάτωρ ἀμήτωρ ἀγενεαλόγητος,

μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν
μήτε ζωῆς τέλος ἔχων

κατὰ δύναμιν ζωῆς ἀκαταλύτου.

⁷⁴ Vgl. dazu auch WUTTKE, Melchisedech, 11.

⁷⁵ Vgl. SCHILLE, Erwägungen, 85-87.

⁷⁶ THEISSEN, Untersuchungen, 21-22.

μένει ἱερεὺς εἰς τὸ διηκεές.

ἴθην καὶ σώζειν εἰς τὸ παντελές
δύναται τοὺς προσερχομένους

πάντοτε ζῶν εἰς τὸ ἐντυγχάνειν ὑπὲρ αὐτῶν
ὄσιος ἄκακος ἀμίαντος

κεχωρισμένος ἀπὸ τῶν ἁμαρτωλῶν
καὶ ὑψηλότερος τῶν οὐρανῶν γενόμενος.⁷⁷

b) Kritische Diskussion

Wie THEISSEN bereits festgestellt hat, weisen die VV. 1-2 keinerlei hymnischen Charakter auf, ihrem Wesen nach stellen sie sogar eher einen Midrasch über Gen 14,17-20^{LXX} und Ps 110,4 (109,4^{LXX}) dar.⁷⁸ Daher würde sich das übernommene Gut einzig auf V. 3 beschränken. Alliteration und Chiasmen sind jedenfalls noch keine hinreichenden Argumente für eine hymnisch geprägte Vorlage, da sie zum sprachlich-stilistischen Repertoire des rhetorisch geschliffenen Verfassers gehören.⁷⁹ Darüber hinaus stellt der Auctor ad Hebraeos zwischen den VV. 2-3 einen Zusammenhang her, der auf die Aussage vom ewigen Priestertum zielt: Die Charakterisierung Melchisedeks als König der Gerechtigkeit, König von Salem und König des Friedens (vgl. V. 2b) unterscheidet ihn von den levitischen Priestern, was im V. 3ab vertieft wird. Das letzte Glied von V. 3 ist zudem eine Anspielung auf Ps 110,4 (109,4^{LXX}), der als Leitsatz über Hebr 7 steht. Mit V. 4 beginnt ein paränetischer Teil, d. h. V. 3 beendet bereits die in V. 1 begonnene theologische Darlegung über Melchisedek. Die Wendung εἰς τὸ διηκεές gehört zudem zum Sprachschatz des Hebr (vgl. 10,1.12.14). Läge V. 3 tatsächlich eine hymnische Tradition zugrunde, müsste sie einem theologischen Milieu entstammen, das das Motiv vom ewigen Priestertum kannte.

Diese Überlegungen machen es im Gesamten betrachtet eher wahrscheinlich, dass der Auctor ad Hebraeos selbst hinter diesen Zeilen steht. Es ist allerdings zu berücksichtigen, dass die drei Adjektive ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, ἀγενεαλόγητος in ApcAbr 17,10, die in die Mitte des ersten nachchristlichen Jhs. zu datieren ist, als Gottesprädikate bezeugt sind. Ob der Hebr-Verfasser diesen Text kannte und möglicherweise sogar benutzte, kann nur schwer beantwortet werden. Beachtenswert ist jedoch die Klimax innerhalb von Hebr 7,3. Vaterlosigkeit, Mutterlosigkeit und Abstammungslosigkeit (vgl. V. 3a) werden in V. 3b auf den Punkt gebracht: Melchisedek existiert ohne Anfang und ohne Ende. Darin ähnelt er dem

⁷⁷ Vgl. THEISSEN, Untersuchungen, 20-25. Zu beachten ist, dass THEISSEN selbst seinen Rekonstruktionsversuch relativiert: Es ist ihm „bewusst [...], wie hypothetisch solche Versuche sind“ (24).

⁷⁸ Vgl. DAUTZENBERG, Psalm 110, 93; DEICHGRÄBER, Gotteshymnus, 176-177; GRÄSSER, Hebräer II, 11; HAY, Glory, 146-148; SCHRÖGER, Verfasser, 133.156-159; WINDISCH, Hebräer, 59. Vgl. dazu auch RIGGENBACH, Hebräer, 180.

⁷⁹ Vgl. HEGERMANN, Hebräer, 142; gegen MICHEL, Hebräer, 259.

Sohn Gottes. Wenn nun schon – und darin besteht die Pointe der Aussage – Melchisedek ein unvergängliches Priestertum innehat, um wie viel mehr dann der Sohn Gottes.⁸⁰ Dieses überbietende Denken ist für den Auctor ad Hebraeos charakteristisch.

c) Plädoyer für die Ursprünglichkeit von 7,1-3.26

In V. 3 schließt der Auctor ad Hebraeos mit Hilfe des argumentum e silentio auf die Vater- und Mutterlosigkeit Melchisedeks, was darauf hinweist, dass dieser Vers weniger auf einem übernommenen Gut als vielmehr auf der schriftauslegerischen Kompetenz des Verfassers basiert.⁸¹ Da der Hebr-Verfasser zum einen selbst rhetorisch begabt und schriftauslegerisch bewandert ist und zum anderen das christologische Hohepriestertum als himmlisch-ewige Größe qualifiziert, ist ihm die stilistisch anspruchsvolle Gestaltung von V. 3 auf jeden Fall zuzutrauen. Dafür, dass der Auctor ad Hebraeos in V. 3 selbst als Schriftausleger tätig wird und nicht auf übernommenes Gut zurückgreift, spricht die Tatsache, dass in urchristlichen Quellen die Melchisedek-Gestalt sonst nirgends rezipiert wird. Auch eine Rückführung auf das hellenistische Judentum scheidet. Philo, Abr 235; Congr 98-99; All III 79-83 überliefert zwar Melchisedek-Referenzen, die er allegorisch aus Gen 14,17-20 ableitet⁸² – hierin besteht eine Parallele zum Hebr⁸³ –,sachlich finden sich jedoch überhaupt keine Übereinstimmungen.⁸⁴

Aufgrund stilistischer Parallelen (etwa die Adjektivhäufung) wurde auch diskutiert, ob 7,26 auf übernommenes hymnisches Material zurückgeht.⁸⁵ Diese Frage gewinnt an Relevanz, da der vorangehende V. 25 Parallelen zu Röm 8,34; 1 Joh 2,1 zeigt; Röm 8,34c und Hebr 7,26b ähneln einander sogar bis in den Wortlaut⁸⁶ und basieren auf der Vorstellung der sessio ad dexteram Dei nach Ps 110,1 (109,1^{LXX}).⁸⁷ Aufgrund dieser Beobachtung kann eine frühchristliche Tradition, die von dieser priesterlichen Funktion des Erhöhten geprägt war, als Grundlage von Hebr 7,26 durchaus angenommen werden.⁸⁸ Wenn der Auctor ad Hebraeos

⁸⁰ Vgl. LOADER, Sohn, 210-211; WUTTKE, Melchisedech, 8-9.

⁸¹ Vgl. dazu auch MÄRZ, Anmerkungen, 57; NISSILÄ, Hohepriestermotiv, 124; NOMOTO, Hohepriester, 100; anders WUTTKE, Melchisedech, 8.

⁸² Vgl. KURIANAL, Jesus, 162-169; LAUB, Bekenntnis, 32; SÖDING, Hohepriester, 85-86.

⁸³ Vgl. NOMOTO, Hohepriester, 98-102; SOWERS, Hermeneutics, 123-125.

⁸⁴ Vgl. KURIANAL, Jesus, 169; LAUB, Bekenntnis, 32; LOADER, Sohn, 229-231.

⁸⁵ Vgl. etwa LOADER, Sohn, 209-210.

⁸⁶ Auch Philo, Abr 15; VitMos I 139 benutzt für die interzessorische Funktion das Verb ἐντυγχάνω. Vgl. dazu DAUTZENBERG, Psalm 110, 65-67; HENGEL, Psalm 110, 45-48; KURIANAL, Jesus, 136; NOMOTO, Herkunft, 13.

⁸⁷ In diesem Zusammenhang ist auch auf Röm 3,25-26 zu verweisen. Diese beiden Verse zeigen Gemeinsamkeiten mit dem kulttheologischen Konzept des Hebr, eine Parallele zeigt v. a. die Verwendung der Vokabel ἱλαστήριον. Vgl. dazu auch MÄRZ, Anmerkungen, 50-51; SÖDING, Hohepriester, 76; WEISS, Hebräer, 232 Anm. 17.

⁸⁸ Vgl. HAHN, Hoheitstitel, 234; HENGEL, Psalm 110, 55-56. Etwas anders argumentiert HAY, Glory, 149-150. WEISS, Hebräer, 231 macht auf den juristischen Hintergrund von Röm 8,34 aufmerksam, d. h. es ist weniger die

hier aber tatsächlich auf diese frühchristliche Tradition zurückgreift, hat er sie doch deutlich überarbeitet, da die interzessorische Funktion Christi als Hohepriester nicht die Hauptaussage von 7,25 darstellt. Darüber hinaus bilden die VV. 26-28 den achterlastigen Schluss der Ausführungen zum christologischen Hohepriestertum in Hebr 7. Daher tragen sie mit großer Wahrscheinlichkeit die Handschrift des Verfassers.⁸⁹

Ein Wort sei noch angefügt zur angeblichen Unausgewogenheit zwischen den irdisch-menschlichen und himmlisch-göttlichen Momenten der Hohepriester-Christologie des Hebr, die immer wieder als Indizien für die Verarbeitung verschiedener Traditionen herangezogen wurden, was aber letztlich nicht begründet werden kann.⁹⁰ Gemessen an der Aussage von Hebr 2,10-17 ist es notwendig (vgl. 2,10: ἕπρεπεν), dass der Erlöser sowohl eine Gemeinsamkeit mit dem Menschengeschlecht hat als auch von diesem unterschieden ist.⁹¹ Das ist der Schlüssel zum Verständnis des Niedrigkeits- und des Hoheits-Motivs als zwei aufeinander bezogenen Aspekten im Rahmen des christologischen Konzepts des Hebr.

4. Die Frage nach dem Einfluss des apokalyptisch geprägten Judentums auf den Hebr

Im Rahmen der traditionsgeschichtlichen Überlegungen ist schließlich auf einige frühjüdische Zeugnisse einzugehen. In den Qumran-Texten⁹² und in den TestXII⁹³ ist neben der Erwartung eines endzeitlichen Propheten und eines königlichen Messias auch die eines messianischen Priesterkönigs bezeugt.⁹⁴ Allerdings unterscheiden sich die Vorstellungen aus diesem geistigen Milieu entscheidend von denen des Urchristentums im Allgemeinen und denen des Hebr im Speziellen. Dem Urchristentum ist die Erwartung dreier Heilsgestalten fremd, es sieht aber die drei Elemente – Priesteramt, Königtum und Prophetentum – in dem Einen Jesus Christus verbürgt.⁹⁵ Aber noch an weiteren Elementen kann eine Differenz festgemacht werden: Jesus Christus ist im Hebr als bleibender himmlischer Hohepriester vorgestellt, der

Vorstellung vom priesterlichen Handeln im Blick als die vom Rechtsbeistand. Nach LOADER, Sohn, 239 konnte der Hebr-Verfasser auf die Vorstellung vom fürbittenden und erhöhten Hohepriester zurückgreifen. Da die interzessorische Funktion aber eine so geringe Stellung im Rahmen der Hohepriester-Christologie des Hebr einnimmt, kann sie für die Fragestellung der vorliegenden Arbeit vernachlässigt werden.

⁸⁹ Vgl. DEICHGRÄBER, Gotteshymnus, 178; LAUB, Bekenntnis, 33; NISSILÄ, Hohepriestermotiv, 115-116.

⁹⁰ Die literarische Einheit von Hebr 5 – 7 hat die Untersuchung KURIANAL, Jesus nachgewiesen.

⁹¹ Vgl. 114-115.

⁹² Vgl. dazu etwa CD 12,23 – 13,1; 14,18-19; 19,7-11; 1QS 6,4.8; 9,7; 1QSa 2,12-14; 1QM 2,1-3.

⁹³ Vgl. z. B. TestXII.Sim 5,5-6; TestXII.Lev 18; TestXII.Jud 21,2; TestXII.Naph 5,3; TestXII.Jos 19,10-11. Vgl. auch LOADER, Sohn, 225-226; WEISS, Hebräer, 234.

⁹⁴ Vgl. LOADER, Sohn, 224: „Leider ist [...] die messianische Hoffnung der Leute von Qumran selbst nicht ganz deutlich.“ Zu den Messiasvorstellungen in Qumran vgl. auch die Studie von WOUDE, Vorstellungen.

⁹⁵ Vgl. BURROWS, Klarheit, 257-259; KUHN, Messias, 178-179; SCHUBERT, Messiaslehre, 177-197.

das irdische, aaronitisch-levitische Priestertum überbietet.⁹⁶ Beide Aspekte – himmlische Provenienz und Überbietung des Irdischen – sind weder in Qumran noch in den TestXII zu finden. Auch die eigentliche Spitze der Hohepriester-Vorstellung, die Selbstdarbringung, ist in der Apokalyptik nicht bezeugt.⁹⁷

Schließlich sei ein weiteres Mal auf das Melchisedek-Fragment aus Qumran (11QMelch) hingewiesen. In der Forschung herrscht weitestgehend Einigkeit darüber, dass es sich bei der darin gezeichneten Melchisedek-Gestalt um eine himmlisch-eschatologische Heilsgestalt handelt. Wie weiter oben bereits kurz dargestellt⁹⁸, führt eine messianische Heilsgestalt⁹⁹ das eschatologische Jubeljahr herauf. Nicht genannt wurde weiter oben, dass dieser eschatologischen Heilszeit ein Kampf zwischen Melchisedek und Belial und das Endgericht, das durch Melchisedek vollzogen wird, vorausgeht (vgl. 11QMelch 2,13.22; 3,7). Die Heilszeit bedeutet für die Kinder des Lichts Befreiung und Sühne der Sünden (vgl. 11QMelch 2,6-8). Die Melchisedek-Gestalt in 11QMelch ist höchstwahrscheinlich „himmlischer Hohepriester, endzeitlicher Befreier und Richter.“¹⁰⁰ Daher wäre eine Verbindung zum Hebr im Motiv des himmlischen Hohepriesters gegeben, der am Versöhnungstag die Befreiung von den Sünden erwirkt. Ein gewichtiger Unterschied besteht jedoch darin, dass Melchisedek nach 11QMelch 2,14 Hilfe durch die „Götter [der Gerechtigkeit]“ erhält. Im Hebr wären die Götter der Gerechtigkeit am ehesten mit den Engeln zu identifizieren, denen aber im Vergleich zum Sohn eine untergeordnete Stellung zukommt. Im Hebr erwirkt der Sohn zudem allein durch sein einmaliges Opfer die Erlösung, auf eine Hilfe der Engel ist er nicht angewiesen. Ferner bilden in 11QMelch 2 im Wesentlichen Ps 82,1-2; Jes 52,7; 61,1-3 die Schriftgrundlage eines Midrasch, während der Hebr auf Gen 14,17-20; Ps 109,1.4^{LXX} aufbaut. Wenn sich zudem nachweisen ließe, dass Melchisedek mit dem Erzengel Michael identisch ist, wäre das Zeugnis von 11QMelch aussagekräftiger, weil nach dem Zeugnis des babylonischen Talmud Michael hohepriesterliche Aufgaben im himmlischen Heiligtum ausübt.¹⁰¹ In den Qumran-Schriften wird Michael explizit nur in 1QM 9,15

⁹⁶ Vgl. LAUB, Bekenntnis, 37 spricht davon, dass das „Melchisedek-Priestertum das aaronitische Priestertum“ abwertet. Der Terminus ‚abwerten‘ ist wohl – gemessen an der Intention des Hebr-Verfassers – etwas überspitzt.

⁹⁷ Vgl. LAUB, Bekenntnis, 37.

⁹⁸ Vgl. 118.

⁹⁹ Ob es sich bei dieser Heilsgestalt um Melchisedek handelt, kann als wahrscheinlich angenommen, aber aufgrund der fragmentarischen Überlieferung von 11QMelch letztlich nicht bewiesen werden. Deshalb können sich alle Aussagen über die Melchisedek-Gestalt in 11QMelch nur auf Wahrscheinlichkeiten stützen.

¹⁰⁰ STEUDEL, Qumran II, 175; gegen LAUB, Bekenntnis, 37.

¹⁰¹ Vgl. bHag 12b; bMen 110a; bZev 62a. S. auch ApcBar(gr) 11-12; TestXII.Lev 3; Herm Sim VIII 1 – 3. Vgl. dazu auch LAUB, Bekenntnis, 39, v. a. Anm. 111; LOADER, Sohn, 220-222; SÖDING, Hohepriester, 86-87; ZIMMERMANN, Messianische Texte, 405-406. Die Darstellungen variieren allerdings.

genannt.¹⁰² Allerdings steht eine Identifikation Melchisedeks mit Michael vor dem Problem, dass 11QMelch zu schlecht überliefert ist.

Da der Hebr aber im Rahmen der Entfaltung der Hohepriester-Christologie immer wieder auf Ps 110,1.4 (109,1.4^{LXX}) verweist, ist es auch wahrscheinlicher, dass der Hebr-Verfasser mehr von der Schrift inspiriert und beeinflusst wurde als von der Melchisedek-Tradition aus Qumran, die zudem – zumindest in den noch erhaltenen Teilen von 11QMelch – keinen Bezug zu Gen 14,17-20^{LXX} und Ps 110 (109^{LXX}) herstellt.¹⁰³ Somit ist davon auszugehen, dass die Ausgestaltung des christologischen Hohepriestertums im Hebr die Handschrift des Verfassers trägt.

5. Melchisedek-Vorstellungen bei Philo

a) All III 79-82 und Congr 99

Philo, All III 79-82 expliziert die Auslegung von Gen 14,17-20 im Anschluss an seine Überlegungen zur Rechtschaffenheit Noahs in 77-78. Das tragende Argument ist dabei eine von Gott her grundlose Erklärung sowohl der körperlichen Lust als hassenswert als auch edler Geschöpfe als vorrangig. Ohne Nennung bestimmter Werke Noahs erklärt Philo damit das Wesen Noahs als Gerechtigkeit und begründet dies in 77 etymologisch:

Noah bedeutet „Ruhe“ oder „der Gerechte“; notwendig muss ja derjenige, der von Unrecht und Sünde ausruht, im Schönen seine Ruhe findet und mit der Gerechtigkeit zusammenlebt, Gnade finden vor Gott.¹⁰⁴

Daran schließt sich in 78 eine Definition des Gnadenbegriffs an: Er bedeute nicht nur so viel wie *gefallen*, sondern auch dass der Gerechte die Gnade Gottes als alles, das Gewordene jedoch als nichtig erachtet. In 79 leitet Philo zu Melchisedek über, indem er dessen Namen zunächst wieder etymologisch und dann allegorisch deutet: „Ferner bezeichnet Gott den Melchisedek als König des Friedens [...] und als seinen Priester“. Das Priestertum Melchisedeks sei von Gott her ohne jede Nennung einer Tat oder eines bestimmten Verhaltens, die ihn des Priestertums würdig machten, festgelegt. Das gerechte Königtum Melchisedeks bilde den Kontrast zur Tyrannei, die die Gesetzlosigkeit mit sich bringe, während das Königtum wahre Lebensqualität sichere (vgl. 80). Der „königliche Sinn“ gleiche damit „einem trefflichen Steuermann“, der das Schiff des Lebens auf guten Kurs lenkt. Dieser

¹⁰² Evtl. ist der „Fürst der Lichter“ nach 1QM 13,9-10; 17,5-7; CD 5,18; 1QS 3,24 mit Michael identisch (vgl. LAUB, Bekenntnis, 39).

¹⁰³ Vgl. KURIANAL, Jesus, 177; STEUDEL, Qumran II, 175; einen anderen Standpunkt vertritt ZIMMERMANN, Messianische Texte, 410.

¹⁰⁴ Übersetzung COHN.

Steuermann bedeute daher die „gerade[n] Weltvernunft (ὀρθὸς λόγος).“ Philo identifiziert Melchisedek folglich mit dem λόγος. Neben dem nautischen Bild in 80 greift er in 81-82 das Bild des Heranbringens von Nahrungsmitteln auf, um erneut darzulegen, wie die Lebensqualität des Menschen gesichert wird. Nach einer allegorischen Deutung der Ammoniter (Sinnlichkeit [αἰσθησις]) und Moabiter (Geist [νοῦς]), die aufgrund ihrer Verweigerung der Gaben von Brot und Wein von der Versammlung des Herrn ausgeschlossen werden (vgl. 81), erscheint Melchisedek erneut als Kontrastbild. Dieser dürfe zur Erfrischung der Seelen Brot und Wein bringen, „auf dass sie ergriffen werden von dem göttlichen Rausche, der nüchterner ist als die Nüchternheit selbst“ (82). In der allegorischen Deutung besage dies, dass Melchisedek als priesterliches Wort (ἱερεὺς λόγος) anzusehen sei, „das den (wahrhaft) Seienden als Los erhalten hat und über ihn hohe, großartige, überwältigende Gedanken hegt“ (ebd.). Melchisedek gelte als Priester des *höchsten* Gottes; damit zieht Philo eine Grenze zu einer möglichen polytheistischen Missdeutung und fügt die in seinen Augen richtige Verstehensweise an: „[...] ein nicht niedriges und erdhaftes, sondern hohes, über die Materie hinausgehendes und in der Höhe schwebendes Denken über Gott weckt die Vorstellung des ‚Höchsten‘“ (ebd.).

In Congr 99 wird das Priestertum und die Priesterwürde Melchisedeks als selbst erlernt (αὐτομαθῆ) und von selbst begriffen (αὐτοδίδακτον) dargestellt, d. h. es entstammt weder der menschlichen Vermittlung noch ist es aus irgendeiner Tradition abgeleitet. Philo macht damit deutlich, dass das Priestertum Melchisedeks originär und auf Gott selbst zurückzuführen ist. So könne Melchisedek von dem Zehnten Abrahams Gott „von den Dingen der Wahrnehmung die Fähigkeit der besten Sinneswahrnehmung, von den Dingen der Sprache die schönste Redegabe, von den Dingen der Vernunft die Denkbegabung“ darbringen. An beiden Stellen verkörpert Melchisedek prototypisch den vollkommenen Menschen.¹⁰⁵

Im übrigen philonischen Werk stellt nach Som II 183-189.231 der Hohepriester eine himmlische, sündlose, λόγος-gleiche Gestalt dar (vgl. ferner Fug 108.117; SpecLeg I 230), die die kosmische Liturgie (vgl. Her 200) zelebriert, d. h. bei seinem Eintritt in den Tempel hält der gesamte Kosmos zugleich mit ihm Einzug. Zu diesem Schluss gelangt Philo aufgrund der symbolhaften Darstellung des Kosmos auf dem Gewand des Hohepriesters auf der Grundlage von Ex 28 (vgl. Fug 108-111; Migr 202; VitMos II 117-120). Dementprechend sei der Jerusalemer Tempelkult als irdisches Abbild der kosmischen Liturgie zu betrachten, die für den ganzen Kosmos – nicht nur für Israel – heilsbedeutsam sei (vgl. VitMos II 117-133¹⁰⁶), da

¹⁰⁵ Vgl. SÖDING, Hoherpriester, 86.

¹⁰⁶ S. dazu 146-148.

für diesen am Versöhnungstag die Sünden entsühnt würden. Philo denkt diesen soteriologischen Ansatz allerdings nicht im Sinne einer allumfassenden Vergebung, vielmehr „zielt [er] auf die wahren Glücksmomente einer unmittelbaren Vereinigung mit Gott, wie sie in der Ekstase möglich wird, die reine Gnade ist.“¹⁰⁷ Der Hohepriester zeigt sich somit als Heilmittler weniger im soteriologischen als im typologischen Sinn.¹⁰⁸

b) Die Relevanz der philonischen Melchisedek-Vorstellungen für den Hebr

Die Melchisedek-Vorstellungen bei Philo und im Hebr zeigen in einigen Punkten Gemeinsamkeiten: Beide rekurren auf Gen 14,17-20^{LXX}, während jedoch der Hebr zusätzlich seine Aussagen über Melchisedek aus Ps 110 (109^{LXX}) bezieht, fehlt diese Referenz bei Philo. Ebenfalls von Gen 14,17-20^{LXX} her kann die Titulierung Melchisedeks als ἱερεὺς τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου erklärt werden (vgl. Gen 14,18^{LXX}; Hebr 7,1). Philo überliefert eine variierende Wortstellung: τοῦ γὰρ ὑψίστου ἐστὶν ἱερεὺς. Philo und dem Auctor ad Hebraeos ist dagegen die etymologische Deutung des Namens Melchisedek als König des Friedens, König von Salem und König der Gerechtigkeit bzw. gerechter König gemeinsam, was jedoch eher auf den Grundsatz *Etiam in nominibus propriis hominum et locorum saepe sunt mysteria*¹⁰⁹ zurückzuführen ist¹¹⁰, da auch JosAnt I 180; Bell VI 438 die volksetymologische Deutung des Namens (Jeru-)Salem bekannt ist.¹¹¹ Sowohl Congr 99 als auch Hebr 7,1 berichten von der Abgabe des Zehnten durch Abraham nach Gen 14,20^{LXX}. Eine wesentliche Gemeinsamkeit besteht in der unvermittelten Priesterwürde Melchisedeks, die Philo, All III 79 auf die von Gott geschaffene Würde Melchisedeks zurückführt, während sie der Auctor ad Hebraeos von dem in Ps 110,4 (109,4^{LXX}) bezeugten Gottesspruch von der Ewigkeit des Priestertums Melchisedeks ableitet. Sowohl Philo als auch der Auctor ad Hebraeos sehen in Melchisedek eine typologische Gestalt: Für Ersteren stellt Melchisedek den Prototyp des erlösten Menschen dar, für Letzteren den Antityp, der dem Sohn Gottes nachgestaltet ist. Daher erklärt sich auch die Differenz in der Wirkung des Versöhnungstagsgeschehens: Der philonische Hohepriester erwirkt prototypisch in einem nicht-allumfassenden Sinn die Erlösung, nämlich im Rahmen jener ekstatischen Glücksmomente, in denen der Mensch die Vereinigung mit Gott erfährt, der Hohepriester des Hebr führt ἐφάπαξ aufgrund seiner Selbstdarbringung eine ewige, reale Erlösung herbei. Von dem Kontext einer faktischen Vollendung (vgl. 7,11: τελείωσις) ist auch Hebr 7 bestimmt, in All III 79-82 wird indessen

¹⁰⁷ SÖDING, Hoherpriester, 83.

¹⁰⁸ Vgl. SÖDING, Hoherpriester, 82-83.

¹⁰⁹ Vgl. BENGEL, Hebräer, 900.

¹¹⁰ Vgl. dazu auch Philo, Abr 54; Quaest in Gn IV 243.

¹¹¹ Vgl. GRÄSSER, Hebräer II, 16.

dargelegt, wie Melchisedek die Lebensqualität des Menschen sichert. Philo identifiziert Melchisedeks mit dem λόγος. Dem Auctor ad Hebraeos ist als Schrifttheologen daran gelegen, die hohepriesterliche Gestalt Jesu Christi in der Schrift zu entdecken, und das gelingt ihm, indem er der Katene Gen 14,17-20^{LXX} unter Heranziehung von Ps 110,4 (109,4^{LXX}) mehr Farbe geben kann. Die Frage, ob Melchisedek als himmlische Gestalt neben dem Sohn Gottes existiert, also ob Melchisedek als „Doppelgänger Jesu“¹¹² eine zweite ewige priesterliche Gestalt darstellt, stellt sich dem Auctor ad Hebraeos nicht, da er das Motiv des Priestertums Melchisedeks hermeneutisch anwendet. Melchisedek ist der Typos, der dem Prototypus des Sohnes Gottes nachgestaltet ist. Das Ziel der Argumentation des Hebr besteht in der Begründung der Ewigkeit des Priestertums, die durch die Unterstreichung der metaphysischen Wesenheit Melchisedeks erreicht wird. Die Gestalt Melchisedeks spielt ansonsten im Hebr keine Rolle; sobald die prototypisch-typische Beziehung¹¹³ zwischen dem Sohn und Melchisedek dargelegt ist, verschwindet Letzterer wieder.¹¹⁴ Der schrifttheologische Argumentationsstil von Hebr 7,1-3 passt in die sonstige Argumentationsstruktur des Hebr und geht daher wohl auf den Auctor ad Hebraeos zurück.

6. Die Versöhnungstag-Typologie

Im Rahmen der Entfaltung der Hohepriester-Christologie im Hebr nimmt die kulttheologische Vorstellung der Raumdurchschreitung nach dem Muster der Sühnehandlung am Jom kippur eine besondere Stellung ein. Betrachtet man die räumlichen Kategorien, mit deren Hilfe der Hebr vom Himmel spricht, stößt man auf das Problem, dass die Aussagen des Hebr über das himmlische Heiligtum variieren.

a) Das Problem: Variierende Terminologie über das himmlische Heiligtum

Ein kurzer Überblick soll die variierende Terminologie des Hebr über das himmlische Heiligtum verdeutlichen.

Stelle	Wortlaut	Gemeinte Sache
1,10	ἔργα τῶν χειρῶν σου εἰσιν οἱ οὐρανοί (= Zitat Ps 102,26 [101,26 ^{LXX}])	Teil der göttlichen Schöpfung ¹¹⁵
4,14	ἀρχιερέα μέγαν διεληλυθότα τοὺς οὐρανοὺς	Sphäre, die der Hohepriester durchschritten hat, um an den Ort zu

¹¹² BRAUN, Hebräer, 137.

¹¹³ Vgl. BENGEL, Hebräer, 901.

¹¹⁴ Vgl. GRÄSSER, Hebräer II, 12.17-18; WEISS, Hebräer, 374-375.

¹¹⁵ Vgl. LÖHR, Thronversammlung, 188, auch Anm. 24.

		gelangen, von dem aus er sein Amt ausführen kann
6,19-20	εἰς τὸ ἐσώτερον τοῦ καταπετάσματος, ὅπου πρόδρομος ὑπὲρ ἡμῶν εἰσήλθεν Ἰησοῦς	Das himmlische Heiligtum als Ort hinter dem Vorhang
7,26	ἔπρεπεν ἀρχιερεὺς ... ὑψηλότερος τῶν οὐρανῶν	wie in 4,14
8,1	ἔχομεν ἀρχιερέα, ὅς ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ θρόνου τῆς μεγαλωσύνης ἐν τοῖς οὐρανοῖς	Ort der Gegenwart Gottes ¹¹⁶
8,2	τῶν ἀγίων λειτουργὸς καὶ τῆς σκηνῆς τῆς ἀληθινῆς	Οὐρανός, ἅγια und σκηνή scheinen identisch zu sein
9,8-9	μήπω πεφανερῶσθαι τὴν τῶν ἀγίων ὁδὸν ἔτι τῆς πρώτης σκηνῆς ἐχούσης στάσιν	„doppelte Sinnbildfunktion“ ¹¹⁷ : - Das kultische Bild auf das Eschaton hin verstanden - Vorderes Zelt als Symbol für den alten Bund und die vergehende Welt ¹¹⁸
9,11-12	Χριστὸς δὲ παραγενόμενος ἀρχιερεὺς τῶν γενομένων ἀγαθῶν, διὰ τῆς μείζονος καὶ τελειότερας σκηνῆς οὐ χειροποιήτου, τοῦτ' ἔστιν οὐ ταύτης τῆς κτίσεως, ... διὰ δὲ τοῦ ἰδίου αἵματος εἰσήλθεν ἐφάπαξ εἰς τὰ ἅγια	- Σκηνή als Durchgangsort (ähnlich wie οὐρανοί in 4,14) - Ἄγια als Ort der Gegenwart Gottes und des himmlischen Hohepriesters (ähnlich wie οὐρανοί in 8,1)
9,24	οὐ γὰρ εἰς χειροποίητα εἰσήλθεν ἅγια Χριστός, ἀντίτυπα τῶν ἀληθινῶν, ἀλλ' εἰς αὐτὸν τὸν οὐρανόν	Ἄγια und οὐρανός (hier Singular!) identisch mit dem Ort der Gegenwart Gottes ¹¹⁹
10,19-20	Ἔχοντες οὖν, ἀδελφοί, παρρησίαν εἰς τὴν εἴσοδον τῶν ἀγίων ἐν τῷ αἵματι Ἰησοῦ, ἣν ἐνεκαίνισεν ἡμῖν ὁδὸν πρόσφατον καὶ ζῶσαν διὰ τοῦ καταπετάσματος, τοῦτ' ἔστιν τῆς σαρκὸς αὐτοῦ	Ἄγια wie in 9,24, aber charakterisiert als Heiligtum hinter dem Vorhang (wie in 6,19)

Diese Beobachtungen werfen in traditionsgeschichtlicher Hinsicht zwei Alternativen auf: Entweder vertritt der Auctor as Hebraeos eine einheitliche Anschauung vom himmlischen Heiligtum und variiert dabei mit dem Vokabular oder er rezipiert verschiedene kulttheologische Traditionen.

b) Lösungsversuche

Diese zwei Alternativen sollen kurz erklärt werden:

(1) Geht man von einer *einheitlichen Vorstellungswelt des himmlischen Heiligtums* aus, ist dieses in verschiedene Himmelsphären unterteilt, die der Hohepriester durchschreitet. In 4,14;

¹¹⁶ Vgl. LÖHR, Thronversammlung, 189.

¹¹⁷ GRÄSSER, Hebräer II, 130.

¹¹⁸ Vgl. THEISSEN, Untersuchungen, 69.

¹¹⁹ Vgl. LÖHR, Thronversammlung, 189.

7,26; 8,2; 9,11 sind die Himmel bzw. das wahrhaftige, größere und vollkommener Zelt oder der Himmel dann nicht der Ort der absoluten Gegenwart Gottes, sondern dem himmlischen Allerheiligsten vorgelagerte Bereiche, etwa zu verstehen als die Himmel der Engel, die der Hohepriester Jesus durchschreitet. Der Singular οὐρανός (9,24) bezeichnet einzig das himmlische Allerheiligste, das von 6,19-20; 10,19-20 her als Bereich ‚hinter dem Vorhang‘ gekennzeichnet ist.¹²⁰

(2) Nach einer *religionsgeschichtlich orientierten Deutung* stellt das himmlische Heiligtum einen Teil innerhalb des Himmels dar.¹²¹ Die Grundlage dieser Anschauung bilden nach O. HOFIUS bestimmte Vorstellungen, die im apokalyptischen und im rabbinischen Judentum bezeugt sind. Es handelt sich vor allem um solche Texte, die JHWH als einen über dem Wolkendunkel thronenden bzw. als einen sich mit Wolken und Dunkelheit umgebenden Gott darstellen. Die Wolkenschicht vor dem göttlichen Thron wurde im Frühjudentum bisweilen als Vorhang gedeutet.¹²² Im hellenistischen Judentum und bei den Rabbinen ist im Rahmen einer Stiftszelt-Symbolik die Vorstellung von einem kosmischen Vorhang bezeugt, der entsprechend gedeutet wird: In rabbinischen Texten trennt ein als Wilon bezeichneter Vorhang den irdischen Bereich vom himmlischen.¹²³ Im hellenistischen Judentum – etwa bei JosAnt III 122-123.179-181; VIII 107; Bell IV 324; V 217-218 und Philo, VitMos II 74-158 – markiert der als καταπέτασμα bezeichnete Vorhang die Grenze zwischen Erde und Himmel bzw. zwischen τόπος ὄρατός und κόσμος νοητός. Die im Hebr verwendeten Termini οὐρανός (4,14; 7,26; 8,1; 9,23-24; 12,23.25), σκηνή (vor allem 8,2; 9,11) und ἄγια (vor allem 8,2; 9,12.24) bezeichnen nach der Einordnung des Hebr in die Tradition frühjüdischer Spekulationen über den Vorhang – im Gegensatz zu (1) – andere Sphären: Unter ‚Himmel‘ ist die gesamte himmlische Sphäre zu verstehen, innerhalb derer sich das ‚Zelt‘, das himmlische Heiligtum, befindet, das durch den Vorhang in ‚Heiligtum‘ und ‚Allerheiligstes‘ untergliedert ist.¹²⁴ Problematisch an dieser Deutung ist erstens, dass die von HOFIUS angeführten und zitierten Zeugnisse in chronologischer Hinsicht zu einem überwiegenden Teil erst nach dem Hebr belegt sind. Zweitens verlieren die für den Hebr charakteristischen verba movendi (etwa

¹²⁰ Vgl. LAUB, Bekenntnis, 173.

¹²¹ Vgl. LAUB, Bekenntnis, 174.

¹²² Vgl. HOFIUS, Vorhang, 4-16. Als Belegstellen werden bChagh 12b; Massākhāth Hekhaloth 3; Targum zu Hi 26,9; Sedhār Gan `Edhān, 2. Version; bSota 49a; PirqeRĀl 4 (9b.10a); das Testament des Isaak 8,1-4 genannt (und z. T. auch zitiert) (Anm. d. Vfs.: Die bisweilen von Schwertners Abkürzungsverzeichnis abweichenden Abkürzungen richten sich in Reihenfolge und Kurztitel nach HOFIUS).

¹²³ Als Belegtexte nennt und zitiert z. T. HOFIUS, Vorhang, 19-21 u. a.: PirqeRĀl 4 (9b.10a) par Massākhāth Hekhaloth 7; hebrHen 10,1; TanchBGen, hjj srh 6; bChagh 12b; AbhothRN 37; MidrPs 114 § 2 zu V. 1 (Anm. d. Vfs.: Die bisweilen von Schwertners Abkürzungsverzeichnis abweichenden Abkürzungen richten sich in Reihenfolge und Kurztitel nach HOFIUS).

¹²⁴ Vgl. HOFIUS, Vorhang, 72.74-75; DERS., Zelt, 276, u. a. Anm. 30.

διέρχονται [4,14]; εἰσέρχονται [9,24]) ihre ganze kulttheologische Aussagekraft, da die Raumdurchschreitung auf die Himmelsphäre begrenzt wird und damit ihre soteriologische Relevanz verliert. Drittens behandelt HOFIUS den möglichen Einfluss Philo zu oberflächlich, obwohl er dem Hebr doch näher steht als die frühjüdischen und rabbinischen Texte¹²⁵ und viertens wird bei dieser Deutung die christologische Überbietung des aaronitisch-levitischen Priestertums zu wenig berücksichtigt.¹²⁶

c) Kritische Diskussion

Für den Auctor ad Hebraeos ist die Kenosis, der Gehorsam und der Tod des irdischen Hohepriesters Jesus in sein Verständnis vom christologischen Hohepriestertum integriert, d. h. Menschwerdung und Leiden des Gottessohnes sind keine der Vollendung vorgelagerten Voraussetzungen für den Zugang zur unmittelbaren Gottesnähe, sondern integrale Bestandteile der Hohepriester-Christologie des Hebr.¹²⁷ Daher ist auch das καταπέτασμα in die Vorstellung vom irdisch erniedrigten und himmlisch erhöhten Sohn und Hohepriester einzubeziehen. Diese dem Hebr eigene christologische Anschauung ist mit der religionsgeschichtlich hergeleiteten Raum-Terminologie nicht kompatibel, da es nicht zum Profil des Verfassers passt, dass er seine Christologie in ein vorgefertigtes Raumschema einsperrt; vielmehr steht das Bild der kultischen Raumdurchschreitung in engem Zusammenhang mit der Dialektik zwischen Erniedrigung und Erhöhung des Sohnes. Die beiden genannten Lösungsversuche bergen in sich das Problem, dass die brisante Wendung ὁδὸν πρόσφατον καὶ ζῶσαν διὰ τοῦ καταπετάσματος, τοῦτ' ἔστιν τῆς σαρκὸς αὐτοῦ in 10,20 anderer Erklärungen bedarf, die dem Wortlaut nicht gerecht werden.¹²⁸ Die Identifizierung der σάργς Jesu mit dem Vorhang betont aber, dass erstens die Raumdurchschreitung durch den Vorhang hindurch eine Dimension der Hohepriester-Christologie darstellt und zweitens Erniedrigung und Erhöhung des hohepriesterlichen Sohnes zwei nicht voneinander trennbare christologische Stadien darstellen. Damit ist der Vorhang der Dreh- und Angelpunkt innerhalb dieser dialektischen Christologie.¹²⁹

Deshalb scheint die variierende Terminologie bei der Beschreibung der Kulträume Bestandteil der Ausführungen zu sein. Daraus folgt aber noch nicht, dass die Raumtypologie des Hebr eine Schöpfung des Autors ist. HOFIUS hat in seiner Studie *Der Vorhang vor dem*

¹²⁵ Vgl. SCHIERSE, Rez. Hofius, 213; THEISSEN, Rez. HOFIUS, 427.

¹²⁶ Vgl. LAUB, Bekenntnis, 174-176.

¹²⁷ Vgl. WILLIAMSON, Doctrine, 374.

¹²⁸ Vgl. LAUB, Bekenntnis, 173-174; DERS., Verständnis, 74-75.

¹²⁹ Vgl. LAUB, Verständnis, 67.78: „Die Rahmung der Hohepriester-Christologie in 7,1 – 10,18 durch das καταπέτασμα-Motiv in 6,19f und 10,19f macht deutlich, dass wir es hier mit dem Dreh- und Angelpunkt der ganzen ἀρχιερεῦς-Anschauung des Hebr zu tun haben“ (78).

Thron Gottes bereits auf Philo verwiesen, diesen aber als Quelle für den Hebr-Verfasser ausgeschlossen, weil „der Vorhang (καταπέτασμα) zwischen Hekhal und Debhir die Trennung zwischen veränderlicher und unveränderlicher Welt, zwischen κόσμος αἰσθητός und κόσμος νοητός [symbolisiert]. Das ist zweifellos eine philosophische Abwandlung jener Deutung des Vorhangs vor dem Allerheiligsten, die [...] ein älteres Stadium jüdisch-hellenistischer Stiftszelt-Symbolik repräsentiert.“¹³⁰ HOFIUS erkennt die philosophische Deutung des καταπέτασμα zu Recht, übersieht aber, dass der Auctor ad Hebraeos selbst von der mittelplatonischen Philosophie geprägt ist. Und in der Tat finden sich Parallelen zwischen Philos Tempelvorstellungen und der Kultraum-Typologie des Hebr.

d) Die kosmologischen Tempelvorstellungen bei Philo

Philo tut im Wesentlichen an zwei Stellen ausdrücklich seine Tempelvorstellungen kund: in SpecLeg I 66-97 und VitMos II 74-158.

α) SpecLeg I 66-97

SpecLeg I 66 ist kontextuell eingebunden in eine Kritik am heidnischen Kultbetrieb. Explizit wird dabei Polemik gegen die Mythendichter (vgl. SpecLeg I 21) und gegen die Mysterien (vgl. SpecLeg I 319) laut. Philo begründet seine Kritik an der Vielzahl der heidnischen, von Menschenhand gemachten Tempel platonisch: Mythendichter, Maler und Architekten können nur Abbilder (vgl. 25: εἰδωλα) und flüchtige Schatten (vgl. 28: ἀμεινυαὶ σκιαί) herstellen. Ihre Werke bilden nur den κόσμος αἰσθητός ab, der seinerseits nur Abbild des κόσμος νοητός ist. Die Produkte der Künstler können nicht an das wahre Sein und die wahre Erkenntnis heranreichen.¹³¹ Philo beschränkt sich in SpecLeg I aber nicht auf die Kritik am heidnischen Kultwesen, sondern bietet auch ein Gegenkonzept, für das er biblisches Gedankengut mit mittelplatonischen Vorstellungen verknüpft. SpecLeg I 66 orientiert sich mit seinen Vorschriften über das Heiligtum an Dtn 12,5. SpecLeg I 71 identifiziert das ἱερόν mit dem gesamten Kosmos, dessen heiligsten Bezirk, das νέω, der Himmel als bester Teil des Kosmos darstellt. Die Sterne nehmen in diesem kosmischen Heiligtum den Rang der Weihegeschenke ein. Priester dieser kosmischen Liturgie sind die Engel, die Philo in den kosmischen Kräften verwirklicht sieht. Obwohl Philo doch den heidnischen, von Menschenhand gemachten Heiligtümern ihre Daseinsberechtigung streitig macht, „gibt es [doch] ein von Menschenhand

¹³⁰ HOFIUS, Vorhang, 23. Zu beachten ist freilich, dass die Titulierung der beiden Bereiche des Heiligtums als Debir und Hekhal erst für den salomonischen Tempel, nicht jedoch für das Zeltheiligtum belegt ist (vgl. 1 Kön 6,17-19).

¹³¹ Vgl. dazu auch Decal 54. Für die platonische Begründung stützt sich Philo v. a. auf Plat., rep. 596 b.

erbautes (Heiligtum)“ (67), nämlich den Jerusalemer Tempel. Philo gibt folgende Gründe dafür an: der Drang des Menschen zu frommen Handlungen, die Danksagung an die Gottheit für erfahrene Wohltaten durch Opfer und die Bitte um Sündenvergebung. Sehr eindringlich fügt er hinzu: Solche Handlungen dürfen „nicht gehemmt werden.“ Philo wertet die vielen heidnischen Tempel als Produkte der Künstler und analog dazu die Vielheit der Göttergestalten als Frucht der Mythendichtungen. Beides hat mit dem einen Jerusalemer Tempel und dem einen Gott Israels nichts zu tun. Auf die Legitimität *eines* Heiligtums hat schon JosAp II 193 aufmerksam gemacht: „Weil immer gleiches zu gleichem passt, soll der eine Gott auch nur einen Tempel haben“. Analog zum Tempel und seiner Ausstattung werden auch die beiden Gewänder des Hohepriesters allegorisch gedeutet: Für den Eintritt ins Allerheiligste am Jom kippur ist ein weißes Leinengewand vorgesehen, das auf die Ewigkeit hindeutet, da es „nicht, wie die Wolle, von sterblichen Tieren stammt.“ (84) Die Schriftgrundlage dafür bildet Lev 16,4. Weitaus größeres Interesse zeigt Philo am zweiten Gewand, das „sehr bunt“ zusammengesetzt ist und „ein getreues Abbild des Weltalls sein soll.“ (84) In den Abschnitten 85-88.93-94 beschreibt und deutet er dieses zweite Gewand. So kommt er zu dem Schluss, dass der Hohepriester aufgrund seiner Kleidung das Abbild des Kosmos an sich trägt, um erstens im Einklang mit den Naturgesetzen zu leben, damit sich zweitens das gesamte All an den Kulthandlungen beteiligen kann und drittens so „nicht für das ganze Menschengeschlecht, sondern auch für die Teile der Natur, Erde, Wasser, Luft und Feuer“ (97) Bitt- und Dankgebete dargebracht werden. Unabhängig von der Frage, welche philosophischen Traditionen Philo hier aufgreift¹³², ist die kosmologische Deutung von Tempel und Gewand physikalischer Art. Die Welt wird als ontologisch gestufte Wirklichkeit dargestellt (Wasser – Erde – Luft – Himmel), wobei die einzelnen Stufen strikt voneinander abgegrenzt werden. Der Logos hat in dieser Konzeption seinen Platz zwischen den materielosen Elementen Luft – Himmel und den materiellen Elementen Wasser – Erde. Ähnliche kosmologische Vorstellungen sind noch an weiteren Stellen im philonischen Werk zu finden.¹³³

β) *VitMos II 74-158*

Kontextuell geht VitMos II 74 eine Darlegung über Mose als Erbauer und Priester des Heiligtums voraus (vgl. VitMos II 25-66). In dieser Reflexion deutet Philo das Schriftzeugnis von Ex 34^{LXX} mit Hilfe mittelplatonischen Gedankenguts: Auf dem Sinai hat Mose die

¹³² Vgl. dazu FRÜCHTEL, Vorstellungen, 73-74.

¹³³ Vgl. Praem 121; SpecLeg III 2; VitMos I 217. Vgl. dazu auch FRÜCHTEL, Vorstellungen, 75 Anm. 1.

ἄσώματοι ἰδέαι (vgl. 74) geschaut und wurde so „dem Logos-Demiurgen konform [...] und zum priesterlichen Architekten befähigt“¹³⁴ (vgl. 76). Mose baut nach dem Plan der kosmischen Polis das irdische Heiligtum, das wiederum die Untergliederung in κόσμος νοητός und κόσμος αἰσθητός aufweist.¹³⁵ Dem entspricht die Einteilung in das ἐντός und das ἐκτός (vgl. 80-82). Das ἐντός – auch τὰ ἄδυτα genannt – verweist auf den κόσμος νοητός. Der κόσμος αἰσθητός wird durch das ὑπαιθρον repräsentiert und ist in sich ein weiteres Mal unterteilt in αὐλή und πρόναος (vgl. 101). Diese Unterteilung des ἐκτός ist durch einen Vorhang (vgl. 87.101: κάλυμμα) zwischen αὐλή und πρόναος gekennzeichnet. Ἄδυτα und ὑπαιθρον sind ebenfalls durch einen Vorhang, das καταπέτασμα (vgl. 80.86.87.95.101) voneinander getrennt (vgl. 76-93). Die beiden Vorhänge sind vierfarbige Teppiche und diese vier Farben deutet Philo wieder als die vier Elemente: Byssus für die Erde, Purpur für das Wasser, die Hyazinthfarbe für die Luft und Scharlach für das Feuer (vgl. 88). Von den Gerätschaften des Heiligtums deutet Philo nur diejenigen, die ihm für sein Weltbild relevant erscheinen. Der Grund dafür liegt in der Dreiteilung, die er hier dem Kosmos zugrunde legt und die sich an einigen Punkten gegen die Zweiteilung in SpecLeg I sperrt. Das ἰλαστήριον, die Deckplatte des κιβωτός, „bildet das Fußgestell für zwei geflügelte Wesen, die [...] Cherubim“ (97). „Von dieser wird wohl die Länge und Breite angegeben, aber nicht die Dicke [...]; sie scheint allegorisch gedeutet ein Sinnbild der Gnade Gottes und ethisch aufgefasst ein Sinnbild der Gesinnung zu sein, die an sich selbst das Gnadenwerk vollzieht, indem sie sich die Aufgabe stellt, den zu unvernünftiger Höhe sich überhebenden und aufblühenden Dünkel durch Liebe zur Demut in Verbindung mit Wissen zu zügeln und zu vernichten.“ (96) Von den Geräten im πρόναος deutet er drei: Der Räucheraltar (θυμιατήριον; vgl. Ex 30,1.6^{LXX}) stellt „das Sinnbild des Dankes für Erde und Wasser“ (101) dar. Der Leuchter (λυχνία; vgl. Ex 25,31^{LXX}) deutet auf „die Bewegungen der lichtspendenden Sterne“ (102) hin, das mittlere der sieben Lichter, also das vierte, steht für die Sonne, die sechs weiteren für die sechs weiteren Planeten (vgl. 103). Der Tisch (τράπεζα) „erhält seinen Platz an der Nordseite, weil von den Winden die nördlichen die Nahrungsmittel am meisten fördern.“ (104)¹³⁶

Mit diesen Deutungen der Kultgegenstände im Heiligtum setzt Philo das platonische Weltbild in Bezug zur Schrift, so dass die Bereiche der geistigen Ideen und wahrnehmbaren Abbilder im Stiftszelt dargestellt werden. Im Allerheiligsten können die höchsten Ideen (ἄσώματοι ἰδέαι) geschaut werden, die Mose auf dem Sinai eingegeben wurden. Deshalb

¹³⁴ FRÜCHTEL, Vorstellungen 76-77.

¹³⁵ Vgl. dazu auch CODY, Sanctuary, 29.

¹³⁶ Vgl. dazu auch CODY, Sanctuary, 32-33.

konnte er auch im Heiligtum die Ideen selbst verwirklichen und nicht geringerwertige Abbilder von ihnen.¹³⁷

In den Abschnitten 109-135 folgen Ausführungen über das Gewand des Hohepriesters, das aus dem Unterkleid (ὑποδύτης) und dem Schultergewand (ἐπωμίς) besteht (vgl. 109-111). Das Untergewand stellt den κόσμος αἰσθητός, den Bereich unterhalb des Mondes dar (vgl. 118), der von Wandelbarkeit und Veränderung geprägt ist, das Schultergewand verweist auf den κόσμος νοητός. Das ganze Gewand „ist ein getreues Abbild des Weltalls (ἀπεικόνισμα καὶ μίμημα τοῦ κόσμου)“ (117). Ab Abschnitt 122 wendet sich Philo dem Obergewand zu. Eine interessante Stellung kommt dem Logos, verkörpert durch das Logeion, das „in quadratischer Form gleichsam als Unterlage [...] aus zwei Lagen gemacht“ (113) wurde. Denn „aus zwei Lagen besteht das Logeion ganz mit Recht; denn zweifach ist auch der sowohl im All als auch in der Natur des Menschen waltende Gedanke (Logos)“ (127). Im All waltet der Logos sowohl im Bereich des κόσμος νοητός als auch im Bereich des κόσμος αἰσθητός und im Menschen sowohl im inneren als auch in dem sich äußernden Gedanken (vgl. 127). Mit diesen Deutungen versucht Philo wohl die stoische Vorstellung vom weltimmanenten Logos mit der mittelplatonischen vom welttranszendenten Logos zu verbinden.

VitMos II 133-158 gibt in sehr ausgeschmückter Form das Hineingehen des Hohepriesters in die ἄδύτα wieder; da aber noch die Deutung des weißen Leinengewandes, das der Hohepriester nur am Jom kippur trägt, von Interesse ist, müssen die Aussagen um andere Stellen aus dem philonischen Werk ergänzt werden. „Mit der bunten Chiton streift der Hohepriester beim Eintritt ins Allerheiligste die körperlichen Dinge ab, die die Seele belasten, um ihr Festigkeit durch Lehre und Tugend zu verleihen.“¹³⁸ In diesem Zusammenhang betont Philo immer wieder die Ähnlichkeit zwischen dem Lichtglanz des Mose, als er vom Sinai herabstieg, und dem strahlend weißen Gewand des Hohepriesters. Schließlich sieht er den weißgewandeten Hohepriester sogar als Symbol für die Seele des Weisen (vgl. All II 56; Her 303; Som I 214-220). In einem weiteren Schritt abstrahiert er seine allegorischen Deutungen immer mehr von der Schrift, so dass er das gesamte öffentliche Leben als kultischen Akt versteht und dann zu dem Schluss kommt, dass eigentlich zwei Tempel existieren: der Kosmos und die vernünftige Seele. Im ersten vollzieht der Logos die hohepriesterlichen Aufgaben, im zweiten der wahre Mensch (vgl. Ebr 86; Som I 214).¹³⁹

¹³⁷ Vgl. FRÜCHTEL, Vorstellungen, 78; MAAR, Philo, 55.

¹³⁸ FRÜCHTEL, Vorstellungen, 80.

¹³⁹ Vgl. CODY, Sanctuary, 28; MAAR, Philo, 56.

e) Zusammenfassung und Relevanz für die kultische Soteriologie des Hebr

Von der Intention her betrachtet kritisiert SpecLeg I 66-97 die Mannigfaltigkeit der heidnischen Tempel, VitMos II 74-158 verbindet den Aufbau und die Anordnung des Heiligums mit der Vorstellung von der (mittel-)platonischen Sphärenscheidung.¹⁴⁰ Hebr 8,5 konstatiert unter Rückgriff auf das Sinai-Ereignis in Ex 25,40^{LXX}, dass die Priester des irdischen Heiligtums nur dem Abbild und Schatten (ὑποδείγματι καὶ σκιᾷ) des Himmlischen dienen. Darauf folgt eine Mose-Referenz, die vom Auftrag an Mose berichtet, das irdische Zeltheiligtum nach dem Urbild (κατὰ τὸν τύπον) anzufertigen, das ihm auf dem Sinai gezeigt wurde. Nach dieser Exegese zu Ex 25^{LXX} stellt das irdische Zelt nicht mehr als ein Abbild des himmlischen dar,¹⁴¹ für Philo sind dagegen im Allerheiligsten die Ideen selbst vergegenwärtigt. Darin besteht auch der auffälligste Unterschied zwischen den Vorstellungen Philos und denen des Hebr: „Philos Interesse beschränkt sich ganz auf die Heranziehung der Ideenlehre und die kosmologische oder psychologische Allegorese der Stiftshütte [...]. Dagegen fehlt völlig das religiöse Interesse an einem himmlischen Heiligtum.“¹⁴² Im Hebr werden dagegen irdisches und himmlisches Heiligtum im Spannungsfeld vergänglich – ewigbleibend betrachtet¹⁴³, aber nicht so, dass das Himmlische das Irdische entwerten würde, vielmehr wird im Himmlischen der Typos für das Irdische gesehen, wodurch dieses erst seinen positiven Wert erhält. Der Auctor ad Hebraeos betreibt in 9,1-10 Schriftauslegung, wie auch an anderen Stellen. Die Ausführungen beziehen sich auf Ex 25 – 30^{LXX} und Lev 16^{LXX} und damit gilt das Interesse nicht dem atl. Kult allgemein, sondern zum einen der Anordnung des Stiftszeltes (vgl. Ex 25; 26; 30; Hebr 9,1-5) und zum anderen der Sühnehandlung durch den Hohepriester am Jom kippur (vgl. Lev 16; Hebr 9,6-10). Hinsichtlich der Anordnung des Stiftszeltes wird stark dessen Zweiteilung betont. Die Hervorhebung der beiden Bereiche des Zeltheiligtums – Ἅγια (9,2) und Ἅγια Ἅγιων (9,3) – erweckt den Eindruck, als ob von zwei Zelten gesprochen werde.¹⁴⁴ Die Einrichtung des zweiten Bezirks des Zeltes wird von der des ersten dadurch unterschieden, dass sie durchwegs als vergoldet beschrieben wird (vgl. 9,4). Damit erscheint das alltäglich eingerichtete Heiligtum als Abbild des goldfarbig geschmückten Allerheiligsten, das Bild für die Himmelswelt. Das χρυσοῦν ἔχουσα θυμιατήριον in 9,4a ist nach Ex 30,1-8 aber nicht Bestandteil des Allerheiligsten, sondern des

¹⁴⁰ Vgl. FRÜCHTEL, Vorstellungen, 81.

¹⁴¹ Vgl. LAUB, Verständnis, 71-72; LÖHR, Thronversammlung, 186; MICHEL, Hebräer, 234-235.

¹⁴² SCHIERSE, Verheißung, 20.

¹⁴³ Das zeigt sich v. a. an den Termini, mit denen der Hebr-Verfasser Ausstattung und Qualität der beiden Heiligtümer beschreibt. Vgl. etwa 8,4-5; 9,1.10.23-24; 10,1 für das irdische Heiligtum und 8,2; 9,11.24 für das himmlische Heiligtum.

¹⁴⁴ Vgl. SCHIERSE, Verheißung, 29.

Heiligtums.¹⁴⁵ Dem schriftkundigen Autor dürfte hier aber kein auslegerisches Versehen unterlaufen sein, vielmehr dient die Verrückung des Rauchopferaltares der Hervorhebung der ontologischen Unterschiedenheit beider Zeltteile.

Das Vokabular von 9,5 verstärkt diese Differenz (Χερουβὶν δόξης κατασκιάζοντα τὸ ἱλαστήριον). Damit stellt der Auctor ad Hebraeos den zweiten Zeltbereich als einen den ersten übertreffenden heraus, aber nicht in dem Verständnis einer Entwertung des ersten, sondern im Sinne einer Urbild-Abbild-Dualität.¹⁴⁶ Auch die sachliche Argumentation von 9,6-10 stützt diese Interpretation: Dem täglichen Hineingehen der Priester in das Heiligtum wird das einmalige Hineingehen des Hohepriesters in das Allerheiligste am Jom kippur (in formaler Hinsicht als Parallelismus membrorum) gegenübergestellt (vgl. 9,6-7). 9,8-9 deutet sodann ersten und zweiten Zeltbereich in parabolischem Sinn¹⁴⁷: Der erste Zeltteil stellt eine Parabel für das Gottesvolk der Geschichte, der zweite eine Parabel für das Gottesvolk der Endzeit¹⁴⁸ dar. Da die Schrift Gottes unverbrüchlich gesprochenes Wort verbürgt, können die Anordnungen der Kult-Thora unmöglich falsch sein, ihre wahre Bedeutung wird allerdings erst in parabolischem Sinn in der Gegenwart deutlich.¹⁴⁹ Mit 9,8 wird auch die Akzentverschiebung des Hebr gegenüber Lev erkennbar: In der Kult-Thora war einzig entscheidend, *was* der Hohepriester hinter dem Vorhang *tut*, im Hebr kommt es darauf an, *dass* der Hohepriester in das Allerheiligste *hineingegangen ist* und so den *Zugang zu Gott* ermöglicht hat. An diesem Punkt kommt das parakletische Anliegen des Hebr zum Tragen, da das εἰσερχεσθαι Christi das πρόσερχεσθαι (vgl. 12,22-24) des Gottesvolkes nach sich zieht. Dadurch erhält der Kult des Gottesvolks der Geschichte seinen eigentlichen Wert, der in der Vorläufigkeit und Hinordnung auf Christus besteht.¹⁵⁰

Hebr 8,2; 9,24 zeigen Anklänge an die philonischen Heiligtumsvorstellungen, denengemäß zwei Tempel zueinander im Urbild-Abbild-Verhältnis stehen.¹⁵¹ Ein Unterschied, auf den bereits aufmerksam gemacht wurde, besteht aber in der Tatsache, dass Mose nach der philonischen Konzeption die *Ideen* selbst im Allerheiligsten verwirklichte, nach Hebr 8,5 sind im Allerheiligsten nur die *Abbilder der Ideen* dargestellt. Zu fragen ist deshalb, ob Hebr 8,5 als Schriftauslegung zu Ex 25,40^{LXX} anzusehen ist oder ob das Gedankengut alexandrinischer Philosophie philonischer Prägung rezipiert wird. Dem für den Hebr typischen theologischen Programm der Schriftauslegung würde es jedenfalls nicht entsprechen, wenn nur

¹⁴⁵ Vgl. ISAACS, Space, 211.

¹⁴⁶ Gegen LAUB, Verständnis, 69.

¹⁴⁷ Vgl. dazu MAAR, Philo, 38 Anm.1.

¹⁴⁸ Die Redeweise von ‚Gottesvolk der Geschichte‘ und ‚Gottesvolk der Endzeit‘ nimmt Bezug zu Hebr 1,1-2.

¹⁴⁹ Vgl. RUNIA, Philo, 76.

¹⁵⁰ Gegen LAUB, Verständnis, 70.

¹⁵¹ Vgl. MAAR, Philo, 56-58.

philosophische Anschauungen wiedergegeben würden. Zudem bildet Ex 25^{LXX} mitunter auch die Schriftgrundlage von Hebr 9,1-5, so dass ein inhaltlicher Bezug zwischen Hebr 8 und Hebr 9 gegeben ist. Auch das Vokabular verweist auf die LXX: „λειτουργός ist hier [8,2] – ebenso wie in 10,11 – Bezeichnung desjenigen, der priesterlichen Dienst versieht [...]; τῶν ἁγίων – hier wie auch 10,19 Genitiv zu τὰ ἅγια – dementsprechend Bezeichnung des (Zelt-) Heiligtums des Alten Testaments“¹⁵². Die Eigendynamik der Hebr-Exegese zu Ex 25^{LXX} kann nicht über die Bedeutung der Schriftstelle hinwegtäuschen: Die Tatsache, dass Mose das Stiftszelt auf göttliche Verfügung hin nach den ihm von Gott gezeigten Vorgaben errichtet, begründet für den Auctor ad Hebraeos die – wenn auch vorläufige – Daseinsberechtigung des Stiftszeltes. Der Dienst des Hohepriesters Jesus am wahrhaftigen, d. h. vom Herrn errichteten Zelt (vgl. 8,2), überbietet den Dienst der irdischen Priesterschaft am irdischen Heiligtum, womit der Hebr-Verfasser bereits auf das Selbstopfer Jesu vorausblickt. Andererseits weisen Philo, All III 102 und Hebr 8,5 eine gemeinsame Abweichung vom textus maior der LXX auf:

- Ex 25,40^{LXX} ὅρα ποιήσεις κατὰ τὸν τύπον τὸν δεδειγμένον σοι ἐν τῷ ὄρει
 All III 102 κατὰ τὸ παράδειγμα τὸ δεδειγμένον σοι ἐν τῷ ὄρει πάντα ποιήσεις
 Hebr 8,5 ὅρα γάρ φησιν, ποιήσεις πάντα κατὰ τὸν τύπον τὸν δεχθέντα σοι ἐν τῷ ὄρει.

Die Einfügung des πάντα ist in den LXX-Lesarten von Ex 25,40 nicht bezeugt, beruht aber bei Philo und im Hebr möglicherweise auf einer Beeinflussung durch Ex 25,9^{LXX}. Für eine gemeinsame exegetische Tradition, auf die sich Philo und der Auctor ad Hebraeos stützen, gibt es letztlich keine Beweise. Offensichtlich ist jedoch, dass Philo und der Auctor ad Hebraeos Ex 25^{LXX} in mittelplatonisch-dualistischer Weise deuten, genauso klar erkennbar ist jedoch, dass All III und Hebr 8 – 9 die Tempeltradition unterschiedlich entfalten: Während Philo in der Anordnung des Zeltheiligtums die kosmologische Wirklichkeit repräsentiert sieht – was dem Hebr völlig fremd ist –, expliziert der Auctor ad Hebraeos dessen eschatologische Bedeutung, die ganz für das parakletische Grundanliegen in Dienst genommen wird.¹⁵³

So bleibt festzuhalten, dass der Auctor ad Hebraeos die philosophischen – wesentlich durch Philo überlieferten – und die durch die apokalyptischen Schriften tradierten weltanschaulichen Strömungen seiner Zeit kennt, aber für seine Ausführungen wesentlich auf die Schrift zurückgreift. Im Vergleich mit dem philonischen Werk wird deutlich, dass Philo und der Auctor ad Hebraeos demselben geistigen Milieu entstammen, was in erster Linie sprachliche, hermeneutische und thematische Affinitäten nahelegen. An entscheidenden Punkten ist aber auch die Differenz zwischen beiden nicht zu leugnen: Die Diastase zwischen

¹⁵² WEISS, Hebräer, 432.

¹⁵³ Vgl. GRÄSSER, Hebräer II, 89-92; ISAACS, Space, 54; WEISS, Hebräer, 432-434.437-438.

Himmlischem und Irdischem führt Philo auf einen ontologischen Dualismus zurück, der Auctor ad Hebraeos auf einen eschatologischen; dieser bevorzugt (besonders in der Deutung des Erlösungsgeschehens) eine typologische Schriftauslegung, jener eine allegorische. Letztlich ist es aber die Christologie, die den Hebr vom philonischen Werk unterscheidet und die erst die Grundlage für den eschatologischen Dualismus und die typologische Schriftauslegung bildet.¹⁵⁴

7. *Conclusio*

Da der Auctor ad Hebraeos in der Gestalt Melchisedeks den (Anti-) Typos des präexistenten Gottessohnes erblickt, kann er die Ewigkeit des christologischen Hohepriestertums von der Schrift her begründen. Es hat den Anschein, dass er die urchristliche Tradition vom Thronen Christi zur Rechten Gottes in Anschluss an Ps 110,1 (109,1^{LXX}) übernommen hat, aber die Vorstellung vom Priestertum nach der melchisedekischen Ordnung aus Ps 110,4 (109,4^{LXX}) selbst ausgearbeitet hat. D. h. der Verfasser kannte die christologische Lektüre von Ps 110,1 (109,1^{LXX}) und hat diesen Vers wohl mit Ps 110,4 (109,4^{LXX}) kombiniert, was ihm letztlich die Inspiration für die priesterliche Darstellung des Erlösungsgeschehens gab.¹⁵⁵ Das (hohe-) priesterliche Motiv führt ihn schließlich zum kultischen Geschehen und damit zu Lev 16. Die Schrift dient ihm auch hier als Begegnungsraum mit Christus und so deutet er auch das Sühne geschehen des Jom kippur christologisch-eschatologisch.¹⁵⁶ Damit geht die Vorstellung von der Selbstdarbringung einher, an der die Originalität der Hohepriester-Christologie letztlich greifbar wird, und zwar aus zwei Gründen: Zum einen findet sie keinen Anknüpfungspunkt im theologischen Umfeld des Hebr, zum anderen tritt an ihr die parakletische Ausrichtung der Christologie in hohem Maß in Erscheinung.¹⁵⁷ Damit wird deutlich, dass die gedankliche Ausgestaltung der Hohepriester-Christologie in sich homogen ist. „Die kultische Neuauslegung des Christusbekenntnisses ist die ureigenste theologische Leistung des Hebräerbriefautors.“¹⁵⁸

¹⁵⁴ Vgl. RUNIA, Philo, 78.

¹⁵⁵ Vgl. WEISS, Hebräer, 237; gegen LOADER, Sohn, 239.

¹⁵⁶ Vgl. dazu auch MÄRZ, Anmerkungen, 50.

¹⁵⁷ Vgl. DAUTZENBERG, Psalm 110, 93; HEGERMANN, Christologie, 350-351; LAUB, Bekenntnis, 27-41; WEISS, Hebräer, 236-237.

¹⁵⁸ GRÄSSER, Hebräer I, 27.

III. Resümee

(1) Der Auctor ad Hebraeos bindet das Hohepriestertum Jesu an dessen Gottessohnschaft. Als Textsignal dazu dient die Zitatkombination aus Ps 2 und Ps 110. Wie die Zeugung und die Erhöhung Christi dem göttlichen Willen entsprechen, so auch die Inkarnation, in der der Sohn Mensch aus Blut und Fleisch wird und so Anteil am Geschick des Menschengeschlechts nimmt. Diese bedingungslose Solidarität, die in der Selbsthingabe Jesu am Kreuz ihren Höhepunkt (bzw. Tiefpunkt) erreicht, bildet die Voraussetzung für die Beseitigung des Todes; der Tod wird durch den Tod überwunden. Die Hohepriester-Christologie des Hebr verfolgt ein soteriologisches Interesse. Die Todesüberwindung durch den Tod Jesu ist nur möglich, weil hinter dem Tod Jesu Gott als der eigentlich Handelnde steht; nur Er kann den besiegen, der Macht über den Tod hat, den Teufel. Jesus ist aber nicht nur den Menschen gleich, sondern auch von ihnen unterschieden, nämlich in seiner Sündlosigkeit. Dort, wo sowohl die Gemeinsamkeit als auch der Unterschied angesprochen wird, erscheint zum ersten Mal im Hebr der Hohepriester-Titel (vgl. Hebr 2,10-18).

(2) Der Hebr nennt zwei Merkmale, die grundsätzlich jeder Hohepriester erfüllen muss: Er muss von Gott eingesetzt sein und muss Solidarität mit den Schwächen der Menschen zeigen. Diese generellen Merkmale werden auf Christus übertragen: Die göttliche Einsetzung wird textlich durch die Kombination Ps 2 – Ps 110 markiert, die Menschlichkeit durch den Hinweis darauf, dass Jesus selbst Blut und Fleisch angenommen hat. Jesus erfüllt aber nicht nur die allgemeinen Bedingungen für das Hohepriestertum, sondern überbietet sie zugleich. Da Jesus erstens ohne jede Sünde ist, muss er für die eigenen Verfehlungen keine Opfer darbringen. Zweitens wird nicht mehr das Blut von Böcken und Stieren dargebracht, sondern Jesus bringt sich selbst als Gabe dar. Drittens ist Jesus nicht wie die irdischen Hohepriester kraft des Gesetzes zum Hohepriester bestellt, sondern kraft göttlichen Eidschwures.

(3) Der eben genannte Aspekt der himmlischen Überbietung des irdischen Hohepriestertums kommt auch durch den Verweis auf die Ordnung des Melchisedek zum Tragen. Melchisedek gilt für den Hebr-Verfasser als Antitypos, der dem (Proto-) Typos des Gottessohnes gleichgestaltet ist. Das Hohepriestertum Jesu ist wie das des Melchisedek nicht vermittelt, sondern direkt von Gott übertragen. Anders verhält es sich mit dem irdischen Hohepriestertum, das nur durch die Abstammung von Aaron und Levi übertragen werden kann. Im Umfeld des Hebr war Melchisedek eine bekannte Gestalt (vgl. Ps 110; Philo; Qumran), die Ausgestaltung des Hohepriestertums Jesu nach der Ordnung Melchisedeks ist aber eine Eigenleistung des Autors.

(4) Der Auctor ad Hebraeos gestaltet das Erlösungsgeschehen in kulttheologischen Kategorien, denen die Sühnehandlung des Jom kippur (vgl. Lev 16) zugrunde liegt. Die jährliche Feier des Jom kippur durch die irdischen Hohepriester konnte nach der Argumentation des Hebr die eigentliche Vergebung nicht schaffen, sonst hätte sie nicht jedes Jahr neu zelebriert werden müssen. Der himmlische Hohepriester Jesus zelebriert das eigentliche Erlösungsgeschehen ein für alle Mal. Wie der irdische Hohepriester am Jom kippur das Allerheiligste des Tempels („hinter dem Vorhang“) betritt, so schreitet Jesus am eschatologischen Jom kippur in das Allerheiligste des himmlischen Heiligtums. Auch hier arbeitet der Hebr-Verfasser die Unüberbietbarkeit Jesu und seines Opfers heraus, ohne dadurch aber den irdischen Kult abzuwerten. Dieser erhält seine eigentliche Bedeutung erst vom himmlischen, da das Irdische nur Abbild des Himmlischen ist. An diesem Punkt tritt die mittelplatonische Herkunft des Hebr-Verfassers besonders deutlich hervor.

(5) In keinem Passus kann ein zugrunde liegendes formelhaftes Gut nachgewiesen werden. Die Stücke tragen mit sehr hoher Wahrscheinlichkeit die Handschrift des Verfassers. Selbst für den Fall, dass der Entfaltung der Hohepriester-Christologie formgebundene Traditionen zugrunde lagen, „gewinnen wir keinen Beweis für das Vorkommen des Titels ἀρχιερέυς oder ἱερέυς vor dem Hb.“¹⁵⁹ Die kulttheologische Konzeption des Erlösungsgeschehens (vor allem Hebr 8 – 9) steht im Dienst des soteriologisch-parakletischen Interesses des Schreibens und geht trotz einiger Indizien für gedankliche Abhängigkeit von der alexandrinischen Philosophie und der Apokalyptik unmittelbar auf den Verfasser zurück.

B) Christologische Ansätze im 1 Clem

Will man die Christologie des 1 Clem in den Blick nehmen, steht man vor dem Problem, das W. WREDE folgendermaßen formuliert hat:

„[...] wollte man das christologische Element aus seinen [Paulus'] Briefen fortnehmen, so bliebe nichts Lebendiges über. Bei Klemens kann man diese Auslösung des Christologischen vornehmen, und es bleibt alles Wesentliche der Frömmigkeit zurück, sie besteht nach wie vor im Glauben an Wort und Verheißung des ziemlich geistig und erhaben gedachten Gottes und in der Treue gegen seine Gebote“.¹⁶⁰

Diese Worte wirken heute freilich überspitzt, deuten aber die Beobachtung einer scheinbar fehlenden Christologie im 1 Clem. Die Erklärungsmodelle für diese vermeintliche „Christologie-Vakanz“ im 1 Clem, die in der Forschungsgeschichte seit dem 19. Jh.

¹⁵⁹ LOADER, Sohn, 211.

¹⁶⁰ WREDE, 1 Clemens, 103. Vgl. dazu auch LINDEMANN, Clemensbriefe, 112-113.

entwickelt wurden, deuten dieses Phänomen unbefriedigend: Es kann weder von einem „Christentum ohne Christologie“ (D. VÖLTER)¹⁶¹ noch von einem „zum vollen Universalismus entschränktes Diaspora-Judentum“ (W. BOUSSET)¹⁶² die Rede sein. Die Lösung des Problems liegt eigentlich auf der Hand: Der 1 Clem ist ein Mahnschreiben, das die korinthische *στάσις* im Auge hat. Es werden also keine Traktate entwickelt, vielmehr werden die Probleme, die sich in der Gemeinde nach der skandalösen Amtsenthebung stellen, theozentrisch gelöst.¹⁶³ In einem solchen Argumentationsduktus muss es nicht verwundern, dass der Verfasser seinen Lesern keine entfaltete Christologie darbietet. Dennoch sind an manchen Stellen christologische Aussagen zu finden, die einerseits ganz im Bezug zur Konfliktlösung stehen und die andererseits aber implizite Aussagen darstellen, an Hand derer Rückschlüsse auf die dem Brief zugrunde liegenden christologischen Ansätze gezogen werden können. Plausibler als die Erklärungsversuche VÖLTERS und BOUSSETS klingt die Deutung HARNACKS, der das Problem der (scheinbaren) Christologie-Vakanz als „reproduzierte[n], thetisch ausgesprochene[n] Christologie“¹⁶⁴ charakterisiert, d. h. er siedelt die christologischen Aussagen des Briefes außerhalb der sonstigen argumentativen Bauflucht des Briefes an. Das soll in einem Überblick kurz dargestellt werden.¹⁶⁵

I. Christologische Prädikationen im 1 Clem

Im 1 Clem sind folgende Hoheitsprädikate Christi belegt:

(1) Jesus gilt als κύριος, dessen Blut Erlösung für alle Glaubenden erwirkte (vgl. 12,7), der ein Beispiel für ein demütiges Leben gegeben hat (vgl. 16,17), der unverzüglich in seinen Tempel kommt (vgl. 23,5), der im Fleisch auf Erden erschienen ist (vgl. 32,2) und dessen Namen im Rahmen der *στάσις* gelästert wurde (vgl. 47,7). Jesus Christus ist „unser Herr“ (49,6), der „uns in Liebe angenommen hat“. Κύριος kann im 1 Clem auch Gottesattribut sein (vgl. z. B. 2,8), in der Anwendung auf Christus gibt der Titel Auskunft

¹⁶¹ VÖLTER, *Apostolische Väter*, 2-4 stellt sicherlich ein Extrem der Forschungsgeschichte des 19. und beginnenden 20. Jh. dar.

¹⁶² Problematisch an dieser Einschätzung BOUSSETS, *Kyrios*, 289 ist, dass ohne Begründung die paulinische Theologie als Vergleichsmaßstab zugrunde gelegt wird. Vgl. dazu auch LONA, *1 Clemens*, 399-400.

¹⁶³ Vgl. LONA, *1 Clemens*, 403; MEES, *Christusbild*, 313.

¹⁶⁴ HARNACK, *Einführung*, 78.

¹⁶⁵ Der folgende Überblick erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit, sondern will die impliziten christologischen Grundzüge von 1 Clem erhellen. Ein genauer Überblick findet sich bei LONA, *1 Clemens*, 401-403. Vgl. dazu auch LINDEMANN, *Clemensbriefe*, 112-113.

über das theologische Milieu des Schreibens, in dem Christus mit dem Gottesprädikat ‚Herr‘ angeredet wird.¹⁶⁶

(2) Der υἱός-Titel wird nur in 36,4 verwendet, aber gleich doppelt: Zum einen in der Einleitungsformel zu dem Zitat aus Ps 2,7-8^{LXX}, zum anderen im Zitat selbst. Da diese Stelle höchstwahrscheinlich vom Hebr beeinflusst ist, verweist die Vorstellung der Gottessohnschaft wohl auf das theologische Umfeld des Hebr.

(3) Im Rahmen des Gemeindegebets 59,2 – 61,3 wird Jesus drei Mal als παῖς titulierte. In 59,2 wird um die Bewahrung des auserwählten Gottesvolkes διὰ παιδός [...] Ἰησοῦ Χριστοῦ gebetet. 59,3 verstärkt diesen Gedanken und 59,4 erfleht die Hilfe Gottes zur rechten Erkenntnis der Einzigkeit Gottes, des Gottesknechtes Jesus und der Erwählung der Gemeinde zum Gottesvolk. Inhaltlich ist der Terminus παῖς vom hebräischen יהוה יְבִרָה her gefüllt, der vor allem in Kapitel 16 mit Hilfe der Kombination von Jes 53 und Ps 22 das Motiv des Durchleidens der menschlichen Abgründigkeit betont.¹⁶⁷

(4) In 36,1; 61,3; 64 wird Jesus Christus als ἀρχιερεύς titulierte. Über den Dienst des Hohepriesters gibt aber nur 36,1 Auskunft: Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν ἀρχιερέα τῶν προσφορῶν ἡμῶν. Die anderen beiden Stellen erwecken den Eindruck, Jesus Christus würde in der Liturgie als himmlisch Erhöhter angerufen. Darüber hinaus steht in allen drei Stellen der ἀρχιερεύς-Titel in enger Verbindung mit dem προστάτης-Titel.

(5) Der Titel σωτήρ ist nur in 59,3 zu finden, aber als Gottesprädikat: Gott ist „Retter [...] der Hoffnungslosen“.

(6) 1 Clem 13 zeichnet ein Bild des demütigen Jesus, der den Menschen auf diese Weise Vorbild (V. 3: πορεύεσθαι ὑπηκόους ὄντας τοῖς ἀγιοπρεπέσι λόγοις αὐτοῦ) und Lehrer (V. 1: διδάσκων) sein soll. 16,17 greift diesen Gedanken ein weiteres Mal auf.

(7) Präexistenzaussagen sind grundgelegt in 16,2, wo vom Kommen Christi in die Welt die Rede ist „nicht [...] im Gepränge der Prahlerei und des Übermuts, [...] sondern demütig“. In 42,1 steht die Frage der legitimen Ämternachfolge im Vordergrund der Argumentation, der Präexistenzgedanke ist aber entsprechend zugrunde gelegt.

(8) Ebenso kann eine Inkarnationsaussage nur aus der Abstammung Jesu vom Geschlecht Jakobs κατὰ σάρκα (32,2) abgeleitet werden.

(9) Das Sterben Jesu wird zwar nicht direkt angesprochen, 7,4; 12,7; 21,6; 49,6 stellen aber mit der Rede vom „Blut Christi“ den Zusammenhang zum Tod Jesu her. Dieser Sachverhalt

¹⁶⁶ Vgl. BUMPUS, Awareness, 39.

¹⁶⁷ In der Ausgabe von LINDEMANN/PAULSEN entsteht durch Übersetzung des παῖς-Titels mit „Sohn“ der Eindruck einer Erhöhungsaussage.

ist ein deutliches Indiz für eine zugrunde gelegte Vorstellung von der Heilsbedeutsamkeit des Todes Jesu.

Diese Auflistung mag genügen, um zu sehen, dass der Verfasser des 1 Clem auch ohne Entfaltung entsprechender christologischer Vorstellungen auf eine Christologie zurückgreifen kann, die sein Herkunftsmilieu geprägt hat und das er auch bei seinen Adressaten als bekannt voraussetzen kann. Verschiedene Aspekte dieser Christologie sollen nun zu einem aussagekräftigen Bild zusammengefasst werden.

II. Die dem 1 Clem zugrunde liegenden christologischen Dimensionen

1. Jesus Christus, der Präexistente, der Inkarnierte, der Erhöhte und Wiederkehrende

Im Rahmen der Entfaltung der Gemeindeethik in 21,1 – 38,4 formuliert 29,1 den Aufruf, vor Gott, den Vater, hinzutreten. 29,2-3 führen zwei Schriftzitate an: Dtn 32,8-9^{LXX} und Dtn 4,34^{LXX}, die in 30,1 sogleich gedeutet werden: „Wir sind ein ‚heiliger Teil‘“, so „lasst uns alles tun, was zur Heiligung gehört.“ Die restlichen Verse von Kapitel 30 machen weitere Ausführungen zu diesem Thema, ehe 31,1 den Adressaten die Segnungen Gottes vor Augen hält und ihnen die Wege zur Erlangung des Segens beschreibt. Dafür werden in 31,2-4 drei Beispiele genannt: Abraham, der „Gerechtigkeit und Wahrheit durch Glauben getan hat“ (V. 2), Isaak, der sich, „da er das Zukünftige wusste, gern als Opfer hinführen“ ließ (V. 3), und Jakob, der „in Demut sein Land verließ“ und dem „das Zwölfstämme Reich Israel gegeben“ wurde (V. 4). 32,1 ruft zur Meditation dieser Segnungen auf, 32,2 nennt sodann eine Genealogie, die sich von Jakob her abzeichnet; in dieser Folge erscheinen Priester und Leviten, auch Jesus, „soweit es das Fleisch betrifft“ (τὸ κατὰ σάρκα), und Könige, Fürsten und Herrscher Judas. Die folgenden Verse 32,3-4 deuten alle Segnungen theozentrisch, weshalb auch jede Rechtfertigung nur von Gott kommen kann. Interessant ist aber die Abstammung Jesu von Jakob. Seine Herkunft wird daher nicht auf einen der zwölf Stämme Israels zurückgeführt, sondern auf den Stammvater selbst. Jesus wird in einer Reihe mit den Priestern und Leviten und den Machthabern genannt, die damit über ihre Stammeszugehörigkeit hinaus ebenso auf den einen Stammvater Jakob zurückgeführt werden. Dem Verfasser des 1 Clem scheint es wichtig zu sein, dass nicht die verschiedenen Dienste, die von der jeweiligen Stammeszugehörigkeit abhängen, für den Empfang der göttlichen Segnungen und die göttliche Rechtfertigung ausschlaggebend sind, sondern die Zugehörigkeit

zu dem einen auserwählten Volk Gottes überhaupt. Bezieht man den Hohepriester-Titel in diese Überlegungen mit ein, ist für das Hohepriestertum Jesu die irdische Abstammung völlig unerheblich, da auf keine irdische Genealogie verwiesen wird, aufgrund derer der hohepriesterliche Dienst Jesus zukommen müsste.

Neben den genealogischen Fragen sticht besonders die Aussage von der *fleischlichen* Abstammung Jesu heraus. Der Jesus *κατὰ σάρκα* ist in gleicher Weise ein Theologoumenon des Röm (vgl. 9,5). Wenn aber Jesus dem Fleische nach auf David (so Röm 1,3) bzw. auf Jakob (so 1 Clem 32,2) zurückgeführt werden kann, so muss er auch dem Geiste nach einen Ursprung haben. Für Röm 1,4 ist die Abstammung Jesu *κατὰ πνεῦμα* bei Gott. Diese Vorstellung liegt mit hoher Wahrscheinlichkeit auch dem 1 Clem zugrunde. Die zwei Stadien der Existenzweise Christi als Präexistenter und Inkarnierter kann jedenfalls auch aus 16,2 und 42,1 herausgelesen werden. Sind aber Präexistenz und Inkarnation als christologische Stadien gedacht, liegt auch der Gedanke der Kenosis Christi nahe, der in den Aussagen vom *παῖς θεοῦ* und vom *αἶμα τοῦ Χριστοῦ* anklingt. Aber auch darüber hinaus finden sich Erhöhungsaussagen, etwa in der Rede vom *κύριος Ἰησοῦς Χριστός*, dem von Gott erwählten (*ἐκλεξάμενος*) Herrn. Der Aspekt der göttlichen Erwählung führt zum irdischen Jesus. Das Motiv der Erwählung wird überwiegend auf das Gottesvolk, den *λαὸς ἐκλεκτός*, angewandt (vgl. 2,4; 6,1; 46,8; 59,2), nur Kapitel 64 spricht von der Erwählung des Herrn Jesus Christus. Aber auch hier folgt unmittelbar der Gedanke des erwählten Gottesvolkes, allerdings in anderer Terminologie (*λαὸς περιούσιος*). Die Vorstellung vom erwählten Gottesvolk ist höchstwahrscheinlich vom AT übernommen. Erwählung bedeutet die liebevolle Hinwendung Gottes zu Seinem Volk und zu jedem Einzelnen dieses Volkes. Umgekehrt ist aber von den Erwählten Treue gegenüber dem Einen Gott gefordert. Die Erwählung bestimmt das Selbstbewusstsein Israels: Es weiß sich in unmittelbarer Nähe zu seinem Gott. In 1 Clem 31 – 32 wird der Erwählungsgedanke exemplarisch an Abraham, Isaak und Jakob erhellt, und zwar anhand der Segnungen. Auch diese drei Patriarchen wissen sich wie das ganze Volk in innigster Verbundenheit mit ihrem Gott, ebenso auch Jesus, der als Nachkomme Jakobs angesehen wird. Des Weiteren nimmt 1 Clem 42 Bezug auf die Apostelwahl und -sendung des irdischen Jesus. Aber auch hier liegt nur ein impliziter Hinweis zugrunde, denn in erster Linie wird das Episkopenamt als göttlich legitimiert dargelegt. Der ewige Gott sendet Seinen Sohn, der auf Erden die Apostel erwählt und sendet.¹⁶⁸ Eine weitere Anspielung auf den irdischen Jesus findet sich in dem Drohwort in 46,8, das stark an Mt 18,6-7 (vgl. Mk 9,42; Lk 17,1-2) erinnert. Allerdings ist die Fassung des 1 Clem in dieser Art bei keinem der

¹⁶⁸ Vgl. MEES, Christusbild, 303.

Synoptiker belegt.¹⁶⁹ Im Kontext des 1 Clem richtet sich dieses Drohwort an die Verantwortlichen der korinthischen *στάσις*, denen das wahre Skandalon ihres frevelhaften Tuns mit scharfen Worten vor Augen gestellt wird.

Die Auferstehung Jesu wird nur in 24,1 genannt. Jesus ist der „Erstling“ der künftigen Auferstehung, weil er von Gott auferweckt wurde. Da es im gesamten 1 Clem bei diesen Ausführungen zum Ostergeschehen bleibt, ist davon auszugehen, dass dieses Theologoumenon keiner weiteren Erklärungen bedarf, der Verfasser kann es als bekannt voraussetzen. Ähnliches gilt von der Parusie, die nur ein Kapitel weiter vorn genannt wird (vgl. 23,4-5). Zuerst ist ein Vergleich mit dem Reifen der Frucht eines Baumes (vgl. V. 4) angeführt, den V. 5 deutet: „Schnell und plötzlich“ (*ταχὺ καὶ ἐξαίφνης*) wird der Herr kommen. Dieser Vers wird mit Hilfe eines Mischzitates aus Jes 13,22b^{LXX} und Mal 3,1^{LXX} untermauert. Auch das Theologoumenon der Wiederkunft Christi scheint der Verfasser des 1 Clem für seine Adressaten als bekannt voraussetzen zu können.

2. Christus, der leidende Gottesknecht

Auch wenn Leiden und Tod ins irdische Leben Jesu gehören, soll dieser Punkt gesondert betrachtet werden, da an diese Vorstellungen im 1 Clem soteriologische Aussagen gekoppelt sind. Eine erste wichtige Beobachtung ist in Kapitel 16 grundgelegt, wo auch das längste Zitat innerhalb des Schreibens angeführt wird. Dort werden Jes 53^{LXX} und Ps 22 (21^{LXX}) miteinander verbunden und aktualisierend für die Gemeindesituation gedeutet.

a) 1 Clem 16: Der demütige Gottesknecht

Sinn und Zweck dieser Zitatkombination ist die Betonung der Vorbildhaftigkeit des demütigen Lebens Jesu, das der Verfasser des 1 Clem im AT vorausgebildet sieht. Die eigentliche Bedeutung erhält diese Vorstellung erst wieder im Rahmen der korinthischen *στάσις*, die dem Verhalten Jesu entgegensteht, der in Demut zur Erde kam.¹⁷⁰ Aber nicht nur das hochmütige Verhalten kann als Kontrapunkt zur Demut Christi angesehen werden, sondern auch das Bild vom *σκῆπτρον τῆς μεγαλωσύνης τοῦ θεοῦ* (16,2). Trotz der göttlichen Herkunft Christi, aufgrund derer er auch in Macht und Prunk auf Erden hätte erscheinen können, wählt er den Weg der Demut und der Erniedrigung, was erneut auf eine

¹⁶⁹ Zu diesem textkritischen Problem vgl. MEES, Christusbild, 304-305.

¹⁷⁰ Vgl. dazu auch HENNE, Christologie, 41-42.

Präexistenzvorstellung verweist. Die Anklänge an Ps 45 (44^{LXX}) verweisen zudem auf Hebr 1,8-9, wo auf die Inthronisation des Gottessohnes rekurriert wird.¹⁷¹ Ob allerdings tatsächlich ein Bezug auf Ps 45 (44^{LXX}) vorliegt, ist umstritten. Religionsgeschichtlich ist zwar die Vorstellung vom Szepter einer Gottheit verbreitet¹⁷², aber im jüdischen wie auch im christlichen Bereich ist sie nicht allzu oft bezeugt.¹⁷³ Eine sachliche Differenz zwischen dem Hebr und dem 1 Clem ist erkennbar: Während in Hebr 1,8-9 vom Gerechtigkeitszepter Christi (ῥάβδος τῆς εὐθύτητος) die Rede ist, ist in 1 Clem 16,2 Christus selbst das Szepter der göttlichen Majestät. Andererseits ist das Genitivattribut τῆς μεγαλωσύνης wieder ein Indiz für die Querverbindung zu Hebr 1,3d. Μεγαλωσύνη wird im 1 Clem gern als Gottesattribut verwendet (vgl. 20,12; 61,3; 64,1; 65,2), kann aber ebenso Gott selbst bezeichnen (vgl. 27,4; 36,2; 58,1). Im Hebr hat der Terminus zwei Belegstellen (1,3; 8,1) und wird in beiden Fällen als Synonym für Gott verwendet. Die Tatsache jedoch, dass der μεγαλωσύνη-Begriff in 1 Clem 16,2 und 36,2 an christologisch wichtigen Stellen des Schreibens verwendet wird, macht es sehr wahrscheinlich, dass Hebr 1 dem Verfasser des 1 Clem als Vorlage gedient hat. Deshalb kann auch für 1 Clem 16 eine Erhöhungsvorstellung vermutet werden. Somit wären in 16,2 drei christologische Stadien belegt: Die Präexistenz, die Inkarnation und die Erhöhung. In diesem Licht muss dann auch die Leidensaussage gelesen werden, d. h. Leiden und Sterben Jesu werden im Rahmen der christologischen Dynamik verstanden und in diesem Kontext liegt die Vorstellung vom Sühnetod nicht mehr weit entfernt. Das lange Zitat aus dem christologisch verstandenen vierten Gottesknechtslied Jes 53^{LXX} stellt den Hörern jedenfalls das Durchleben der menschlichen Abgründigkeit vor Augen. Die soteriologische Deutung des Todes Jesu scheint dem Verfasser des 1 Clem bekannt zu sein. Von Jes 53^{LXX} ist dann wahrscheinlich auch der παῖς θεοῦ-Titel in Kapitel 59 beeinflusst, wo der Mittlerrolle Jesu bei der Erwählung aller, „die dich [Gott] lieben“, besondere Bedeutung zukommt. Der Verfasser des 1 Clem bindet also die Erwählung des Gottesvolkes an die Kenose Christi zurück, womit dem Leiden und Sterben Jesu eine gemeinschaftsstiftende Funktion zukommt.¹⁷⁴

Der Tod Jesu wird in 1 Clem 16 nicht explizit erwähnt, auch sonst ist – wie bereits festgestellt – der Terminus vom αἶμα τοῦ Χριστοῦ Inbegriff für das Sterben Jesu.

¹⁷¹ Vgl. BUMPUS, Awareness, 68; LIGHTFOOT, Apostolic Fathers I,2, 57; LONA, 1 Clemens, 231. Da LONA hinsichtlich des Verhältnisses Hebr – 1 Clem von einer gemeinsamen Tradition ausgeht, sind seine Aussagen zu Ps 45,7 in Hebr 1,8 entsprechend zu relativieren. Wenig überzeugend wirkt HENNE, Christologie, 50.

¹⁷² Belegstellen dazu s. bei BAUER, Wörterbuch, 1509.

¹⁷³ Vgl. LINDEMANN, Clemensbriefe, 61.

¹⁷⁴ Eine ntl. Belegstelle für die christologische Lesart von Jes 53^{LXX} ist in Apg 8,32-35 zu finden. Das vierte Gottesknechtslied scheint einigen ur- und frühchristlichen Autoren ein beliebtes Deutungsmuster für Leiden und Sterben Christi gewesen zu sein (vgl. BUMPUS, Awareness, 99).

b) Das αἷμα τοῦ Χριστοῦ

Die Redeweise vom Blut Christi wurzelt in der atl. Opfersprache. In der semitischen Anthropologie herrschte die Vorstellung vor, dass mit dem Vergießen des Blutes auch das innere Lebensprinzip, der נַפְשׁ, dahingegeben wird.¹⁷⁵ An vier Stellen verweist der Verfasser des 1 Clem auf das Blut Christi: in 7,4; 12,7; 21,6; 49,6.

α) 1 Clem 7,4: „Blicken wir hin auf das Blut Christi ...“

Dieser Vers ist eingebettet in die Paränese 7,1-5, die zur Rückkehr zur Überlieferung aufruft (vgl. 7,2). Diese Ermahnung ist durch eine bzw. zwei Paradigmenreihen¹⁷⁶ gerahmt. In 4,1 – 6,4 werden Beispiele für das Thema „Eifersucht“ genannt, in 7,6 – 8,5 geht es um das Thema „Buße“. 7,1 knüpft an den vorangehenden Kontext an, indem das Motiv des Kampfes aufgegriffen wird. An den Nachstellungen der Welt, denen die Christen ausgesetzt sind, muss sich der Gehorsam gegenüber Gott erweisen. Dass für jeden einzelnen Glaubenden immer die Gefahr gegeben ist, diesen Kampf nicht zu bestehen, ist dem Verfasser des 1 Clem bekannt (vgl. 7,1). In diesem Zusammenhang erfolgt dann auch der Aufruf, auf das Blut Christi zu blicken, das „seinem Vater kostbar ist“. Kostbar ist es Gott deshalb, weil dadurch „der ganzen Welt die Gnade der μετάνοια geschenkt“ ist. Das vergossene Blut Christi hat soteriologische Relevanz, und zwar in universalem Sinn. Das zeigt eine bestimmte Affinität zu Hebr 9, wo auch der universale Heilswille Gottes betont wird.¹⁷⁷ LONA weist aber darauf hin, dass auch Röm 3,25; 5,9 von dieser Vorstellung geprägt sind, die daher wohl eher als urchristliches Theologoumenon anzusehen ist.¹⁷⁸ Das bestätigt 1 Clem 7,2 selbst, wenn von der Rückkehr zur „ehrwürdigen Regel unserer Überlieferung (παράδοσεως)“ gesprochen wird. Damit erhärtet sich die Vermutung, dass der Verfasser des 1 Clem in einer Traditionskette steht, die den Tod Jesu soteriologisch deutet.

β) 1 Clem 12,7: Die allegorische Deutung des roten Zeichens der Rahab

Diese soteriologische Todesdeutung findet sich auch in 12,7.¹⁷⁹ Der Vers ist in eine Paradigmenreihe (9,2 – 12,8) eingebettet, die Beispiele zum Thema „Diener der Herrlichkeit“ auflistet. Diese folgt fast unmittelbar auf die Paradigmenreihe 7,6 – 8,5, sie ist

¹⁷⁵ Vgl. MEES, Christusbild, 308-310.

¹⁷⁶ Weiter unten wird noch dargelegt, dass es sich nur um einen Paradigmenkatalog handelt, der allerdings verschiedene Motive variiert (s. 194-198).

¹⁷⁷ Vgl. dazu auch LINDEMANN, Clemensbriefe, 44; LONA, 1 Clemens, 177.

¹⁷⁸ Vgl. LONA, 1 Clemens, 177.

¹⁷⁹ Gegen AONO, Entwicklung, 41; KNOCH, Eigenart, 415, die die Rettung Rahabs als Konsequenz des roten Zeichens der Rahab im Sinne der Werkgerechtigkeit bzw. moralisch deuten. Diese Einschätzungen sind aber den christologischen Ansätzen und der Theologie des 1 Clem fremd (vgl. LONA, 1 Clemens, 208 Anm. 4).

nur durch 9,1 unterbrochen, wo die Adressaten dazu aufgerufen werden, zur Barmherzigkeit Gottes zurückzukehren. Im Anschluss daran wird die Reihe 9,2 – 12,8 in geteilter Form aufgeführt: In 9,2 – 10,7 nennt der Verfasser Beispiele für den Gehorsam, in 11,1 – 12,8 Beispiele für die Gastfreundschaft. Er erkennt damit Gehorsam und Gastfreundschaft als zwei Weisen, Gott zu dienen, an. Die VV. 12,1-8 erzählen die Geschichte Rahabs nach der Überlieferung des 2. Kapitels des Josuabuches nach. Als Zeichen der Verschonung von Rahabs Haus soll ein purpurroter Faden angebracht werden. Dieser rote Faden deutet auf das Blut Christi hin (vgl. 12,7). Wichtig ist für den Verfasser des 1 Clem in diesem Zusammenhang nur, dass es ein rotes Zeichen ist, aufgrund dessen das Haus Rahabs vom Angriff verschont wird. Roter Faden und Verschonung werden zu allegorischen Bildern für das Blut Christi und die Erlösung. Der zweite Teil von 12,7 stellt die Notwendigkeit des Glaubens als unabdingbare Voraussetzung heraus, ohne die die Frucht der Erlösung nicht erlangt werden kann. 12,8 deutet den vorchristlichen Glauben der Rahab dennoch christologisch. Im Glauben an Gott brachte sie den purpurroten Faden an ihrem Haus an und wurde verschont. Das zeichnet Rahab nicht nur als Glaubende, sondern auch als Prophetin aus, da sie vor dem irdischen Erscheinen Christi bereits auf ihn hingewiesen hat.¹⁸⁰

γ) 1 Clem 21,6: Das αἷμα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ ὑπὲρ ἡμῶν

1 Clem 22,12 schließt den zweiten Teil des ersten Hauptteils doxologisch ab, mit 1 Clem 21 beginnt die Ermahnung der Korinther angesichts des kommenden Gerichts (vgl. V. 1). Die VV. 2-4 deuten Spr 20,27: Angesichts des göttlichen Gerichts ist es angemessen (vgl. V. 4: δίκαιον), alle falschen Gedanken abzulegen (vgl. V. 3), um den Willen Gottes nicht zu vernachlässigen (vgl. V. 4). Die korinthischen Christen werden also dazu aufgerufen, lieber bei Menschen Anstoß zu erregen als bei Gott (vgl. V. 5). Diese Aussage ist auf die Verantwortlichen der στάσις hin gesprochen. Der richtige Weg ist der der Ehrfurcht gegenüber Jesus Christus, „dessen Blut für uns gegeben worden ist“ (V. 6). Die VV. 6b-8 zeigen konkrete Folgen dieser Ehrfurcht für bestimmte Gruppen und Generationen der Gemeinde auf, V. 9 stellt ein weiteres Mal einen Bezug zu dem Zitat Spr 20,27 in V. 2 her. Bei der Aussage vom vergossenen Blut handelt es sich um eine Dahingabeformel, die sachlich die soteriologische Unüberbietbarkeit des heilschaffenden Todes Jesu zum Ausdruck bringt. Diese Lebenshingabe Jesu verlangt von den Gläubigen eine entsprechende Anwohrtaltung, die imperativisch formuliert ist: ἐντραπῶμεν. Die Bedeutung dieses Lexems ist nicht eindeutig, für die religiöse Verehrung wird sie jedoch sehr selten verwendet.

¹⁸⁰ S. dazu 322-326.

Weish 2,10c; Hebr 12,9 gebrauchen diesen Terminus für eine zwischenmenschliche Haltung der Achtung und Wertschätzung.¹⁸¹ Die Haltung gegenüber dem Blut Christi ist also auch relevant für die Haltung gegenüber den προηγούμενοι, πρεσβύτεροι, νέοι etc. Die Verben, die für diese Haltung jeweils verwendet werden, sind im Wesentlichen mit ἐντραπάω kongruent.¹⁸² Der Tod Jesu hat soteriologische Bedeutung für alle Glaubenden, daher müssen auch alle Glaubenden die rechte Haltung gegenüber diesem Geschenk der Erlösung einnehmen, die sich im Verhältnis untereinander bewähren muss. Der Tod Jesu und die Erlösung, die er bewirkt hat, haben auch eine ethische Dimension.

δ) 1 Clem 49,6: Die Lebenshingabe Jesu für uns nach dem Willen des Vaters

Gegen Ende des Briefes ruft Kapitel 48 ein weiteres Mal zu Eintracht und Demut nach dem Beispiel Jesu Christi auf. Kapitel 49 liefert sehr kunstvoll gestaltete Ausführungen zur Liebe¹⁸³, die z. T. an das Hohelied der Liebe in 1 Kor 13 erinnern. Das Thema „Liebe“ bleibt auch das verbindende Element in Kapitel 50. Formal unterscheiden sich jedoch beide Kapitel: 1 Clem 49 überliefert ein Lob der Liebe, 1 Clem 50 zieht daraus die ethischen Konsequenzen. 49,6 sieht das Heilswerk im Wesentlichen in der Selbsthingabe Jesu verankert. Das Motiv für diese Selbsthingabe ist die Liebe Jesu zum Menschengeschlecht. Dieser Vers betont drei Dimensionen, in denen die Erlösung wirksam wird. Die Trias αἷμα – σάρξ – ψυχή wird als drei Bereiche des gesamten Menschseins verstanden, die auch dem inkarnierten Gottessohn zu eigen waren. Der Vers will damit herausstellen, dass die Erlösung den ganzen Menschen betrifft.

c) Conclusio: Die soteriologische Relevanz des Blutes Christi

1 Clem 16 verbindet das vierte Gottesknechtslied Jes 53^{LXX} mit einigen Versen aus Ps 22 (21^{LXX}), dem Sterbegebet Jesu nach Mk und Mt. Aufgrund der christologischen Lesart dieser Kombination zeichnet der Verfasser des 1 Clem das Bild Christi als leidenden Gottesknecht, der das Elend und die Abgründigkeit der menschlichen Existenz teilt. Die Vorstellung vom Sühnetod, die hier bereits anklingt, wird durch die soteriologische Deutung des Blutes Christi gestützt. Alle vier Aussagen zum αἷμα τοῦ Χριστοῦ (7,4; 12,7; 21,6; 49,6) betonen die soteriologische Relevanz des Erlösungswerkes Christi. 7,4 stellt dies explizit heraus: Das Blut Christi ist Gott, dem Vater, kostbar, da es διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν vergossen wurde. 12,7 deutet den roten Faden als Zeichen für die Verschonung Rahabs und ihres Hauses allegorisch

¹⁸¹ Vgl. dazu auch Lk 18,2.4; 1 Clem 38,2; IgnMag 6,2.

¹⁸² Vgl. LONA, 1 Clemens, 279-280.

¹⁸³ Zur Gliederung des Textes vgl. LINDEMANN, Clemensbriefe, 144.

auf Blut und Erlösung hin, 21,6 sieht im Blut Christi ὑπὲρ ἡμῶν das Kommen Christi in Demut verwirklicht und untermauert den Aufruf, gegen das überhebliche Auftreten der Verantwortlichen der korinthischen στάσις einzutreten. 49,6 schließlich erweitert die Vorstellung vom erlösenden Blut Christi um die des Fleisches und der Seele. Damit geschieht zugleich eine Extensivierung auf alle Bereiche menschlichen Lebens. Somit haben auch der dahingeebene Leib und die dahingeebene Seele Heilsbedeutung für den Menschen.

3. Jesus, der Hohepriester und Beschützer

Die ἀρχιερέως-Prädikation Jesu begegnet an drei Stellen im 1 Clem, in 36,1; 61,3; 64, und ist immer mit der προστάτης-Prädikation verbunden. Im 2. Kapitel wurde im Rahmen der Einzelinterpretation bereits auf folgende Merkmale des Hohepriestertitels in 1 Clem 36,1 aufmerksam gemacht:¹⁸⁴

(1) Die Titulierung Christi als ἀρχιερέως τῶν προσφορῶν ἡμῶν zeigt eine bestimmte Affinität zur Kultsprache. Aus dem Kontext geht aber nicht hervor, was unter den προσφοραί zu verstehen ist. Die pluralische Verwendung des Terminus legt jedoch im Rahmen von 1 Clem 36 ein größeres Interesse an den Früchten der Erlösung als an einer Einmaligkeit des Opfers Christi nahe. Auch ein Bezug zur Eucharistie wäre in diesem Rahmen durchaus denkbar, ebenso ließen sich die Gemeindetugenden in diesen Zusammenhang einordnen. Die eigentliche Bedeutung der Opfer erhellen 61,3 und 64 (s. unten).

(2) Eine Verbindung zwischen dem Tod Christi und einem einmaligen Opfer ist im 1 Clem nicht gegeben; die universale soteriologische Relevanz des Blutes Christi wird nicht als Opfer bezeichnet. Ob der Verfasser diese Verbindung kannte, aber in ein anderes semantisches Gerüst kleidete, kann nicht entschieden werden.

(3) Ebenso offen muss die Frage nach der Bedeutung des Hohepriesteramtes bleiben. Auffällig ist die Verknüpfung mit den Begriffen προστάτης und βοηθός. Der προστάτης-Titel hat seine Wurzeln im heidnischen Sprachgebrauch und kann im christlichen Kontext sowohl den Erzengel Michael als auch Gott selbst bezeichnen. Der βοηθός-Titel ist im Psalter bezeugt (vgl. Ps 9,10; 18,15; 27,7^{LXX}). Die nähere Bestimmung Christi als βοηθός τῆς ἀσθενείας ἡμῶν zeigt auch eine bestimmte begriffliche Nähe zu Hebr 4,15. Da besonders 1 Clem 16 das Motiv

¹⁸⁴ S. dazu 70-72.

des Durchleidens der menschlichen Abgründigkeit durch den Gottesknecht kennt, scheint die sachliche Verbindung mit Hebr 4,15 durchaus gegeben zu sein.¹⁸⁵

1 Clem 61,3; 64 geben Aufschluss darüber, was unter den Opfern zu verstehen ist. An beiden Stellen erscheint Christus als Mittler, der den Lobpreis der Gemeinde vor Gott bringt.

Markiert wird dies jeweils durch die Präposition *διὰ*:

1 Clem 61,3 σοὶ ἐξομολογούμεθα **διὰ** τοῦ ἀρχιερέως καὶ προστάτου τῶν ψυχῶν ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ

1 Clem 64 τῷ ὀνόματι αὐτοῦ **διὰ** τοῦ ἀρχιερέως καὶ προστάτου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ¹⁸⁶

Im Bezug zur Gemeinde ist Jesus Christus Hohepriester, durch den (*διὰ*) Gott verherrlicht wird. Als Mittler tritt Jesus bei Gott für die Anliegen der Gemeinde ein, indem er die Gebete und den Lobpreis – die *προσφοραὶ* der Gemeinde – vor Gott bringt. Weil Jesus in seiner hohepriesterlichen Funktion Gott und Gemeinde miteinander verbindet, ermöglicht er für die Gemeinde den Zugang zur himmlischen Wirklichkeit (vgl. 36,2), die die Glaubenden schützt. Der Zugang zum Himmel lässt zudem die *ἀσθενεῖαι* jedes Einzelnen nicht als das Letzte erscheinen. Die Schwächen werden von der himmlischen Wirklichkeit als eigentlicher Heimat der Adressaten überlagert. In diesen Punkten zeigt sich eine sachliche Parallele zu Hebr 1,1-4, wo den marginalisierten Adressaten des Hebr der Himmel als eigentliche Heimat vor Augen gestellt wird. Auch die Vorstellung, dass durch den Hohepriester Jesus Christus Gott das Lobesopfer dargebracht wird, verbindet Hebr 13,15 mit 1 Clem 36,1. Eine Differenz besteht jedoch in der Titulierung des Lobopfers als *θυσία* im Hebr und als *προσφοραὶ* im 1 Clem.¹⁸⁷ Das Bild vom Hohepriester Jesus Christus als Vermittler der himmlischen Gnaden für die Gemeinde führt die Gedanken des Hebr insofern weiter, als die durch Tod und Erhöhung Christi erworbene *σωτηρία* in liturgischen Anrufungen präsent wird. Jesus wird nach 1 Clem 36,1-2a in seiner doppelten hohepriesterlichen Funktion als Darbringer des Lobopfers und Gnadenvermittler von der Gemeinde prädiziert, d. h. die Gemeinde ruft Jesus als Hohepriester an, der zur Rechten des Vaters erhöht ist (vgl. 36,5). In diesem Zusammenhang klingt die vielfach behauptete liturgische Provenienz des Hohepriester-Titels¹⁸⁸ durchaus plausibel und fügt sich auch in den Kontext des Gemeindegebets 59,2 – 61,3 ein. Andererseits ist zu bedenken, dass der biblische Sprachstil, der den Abschnitt prägt, für den Verfasser des 1 Clem charakteristisch ist; „das Sprachvermögen des Vf.s reicht voll aus, um einen solchen

¹⁸⁵ Vgl. COCKERILL, Heb, 439; HAGNER, Use, 182; gegen LINDEMANN, Clemensbriefe, 111.

¹⁸⁶ Kursivdruck nach AV^{LP}, Fettdruck durch Ch. H.

¹⁸⁷ Genaueres zu dieser Problematik s. 176-178.

¹⁸⁸ Vgl. etwa BUMPUS, Awareness, 112; HENNE, Christologie, 87; MEES, Hohepriester, 121.

Text zu schaffen.“¹⁸⁹ Die Gemeindegebete in 61,3; 64 sind wahrscheinlich als Eigenentwicklungen des Autors anzusehen, die für den liturgischen Gebrauch verfasst wurden.

III. Resümee

(1) Der Verfasser des 1 Clem betreibt keine Christologie im eigentlichen Sinn. Der 1 Clem ist in erster Linie ein Mahnschreiben für die Kirche in Korinth, deren „allseits bekannter und allen Menschen liebenswerter Name in sehr üblen Ruf gebracht worden ist“ (1,1). Verantwortlich dafür sind einige Glieder der Gemeinde, die nach Auffassung des Verfassers gegen die göttliche Ordnung angegangen sind und Gemeindeführer ihres Amtes enthoben haben. In diesen Konflikt will der 1 Clem eingreifen und bietet dazu einen theozentrischen Lösungsansatz: Nur die Rückkehr zur göttlichen Ordnung kann die ursprünglichen Verhältnisse wiederherstellen (vgl. z. B. 20,11-12). In dieser Argumentation entfaltet der Verfasser des 1 Clem keine Christologie, stellt aber z. T. ethisierend die Demut Christi als nachahmenswertes Beispiel heraus, die den Weg zur Rückkehr zu dieser Ordnung anzeigt (vgl. 16,1-2). Die wenigen christologischen Aussagen des 1 Clem spiegeln das theologische Milieu wider, dem der Verfasser entstammt. Daraus kann ein christologisches Gerüst rekonstruiert werden.

(2) Einige implizite Wendungen verraten, dass der Verfasser des 1 Clem um die Vorstellungen einer Präexistenz- und Inkarnationschristologie weiß. Da er mit einer gewissen Selbstverständlichkeit auf diese Stadien verweist bzw. sie zugrunde legt, ist davon auszugehen, dass Präexistenz und Inkarnation des Sohnes Gottes im Umfeld des 1 Clem unbestrittene Theologoumena waren. Ähnlich verhält es sich mit den Vorstellungen um Auferstehung und Wiederkunft. Auf den irdischen Jesus verweisen nur Wahl und Sendung der Apostel – in diesem Kontext geht es aber nicht in erster Linie um ein historisches Ereignis, sondern um den Nachweis einer legitimen Ämternachfolge und das Drohwort gegen die Verführer der Demütigen.

(3) Aussagen über Leiden und Sterben Jesu sind nur in impliziter Form vorhanden. Zum einen ist Jesus der leidende Gottesknecht, der in Gehorsam zum Vater die Abgründigkeit menschlichen Lebens durchleidet und so den Glaubenden ein Beispiel der Demut hinterlässt.

¹⁸⁹ LONA, 1 Clemens, 618.

Zum anderen verweist die Rede vom Blut Christi auf das Sterben. Der Tod Jesu, der dem Willen des Vaters entspricht, hat für den Verfasser des 1 Clem universale Heilsbedeutung.

(4) Die Titulierung Jesu als Hohepriester und Beschützer zeigt das für die Adressaten gegenwärtige Verhältnis zu Christus. Dies wird deutlich an der Mittlerrolle, die Jesus Christus innerhalb der Darbringung des Lobpreises der Gemeinde einnimmt: „Dich [Gott] preisen wir *durch* den Hohenpriester und Beschützer unserer Seelen, Jesus Christus, durch welchen dir gebührt die Herrlichkeit und die Majestät“ (61,3)¹⁹⁰. Als Hohepriester bringt Jesus die Gebete der Gläubigen vor Gott, er tritt beim Vater für die Menschen ein und schafft ihnen so Hilfe (vgl. 36,1). Weil Jesus in seinem Sterben seine „Seele für unsere Seelen“ (49,6) gab, kann er im Jetzt der Adressatengemeinde als himmlisch Erhöhter (vgl. 36,5) die Seelen der Gläubigen beschützen.

C) Der Hohepriester-Titel im Hebr und im 1 Clem – Literarische Abhängigkeit oder gemeinsame liturgische Tradition?

E. KÄSEMANN (1957) und G. THEISSEN (1969) führen den Hohepriester-Titel im Hebr und im 1 Clem auf eine gemeinsame Tradition zurück.

I. Ergebnisse aus der jüngeren Forschungsgeschichte

1. Ernst KÄSEMANNs Plädoyer für eine gemeinsame liturgische Tradition – Argumentation, kritische Diskussion und Fazit

KÄSEMANN verortet den Hohepriester-Titel in der Liturgie, aus der ihn die Verfasser des Hebr und des 1 Clem rezipieren, aber unterschiedlich ausgestalten. Vor allem die drei Belegstellen des Titels im 1 Clem – jeweils in der Kombination mit der προσάτης- Prädikation – bezeugen den liturgischen Kontext. Was beide Schriften aber voneinander unterscheidet, sei die kulttheologische Deutung des Todes Jesu in den Kategorien des christologischen Hohepriestertums im Hebr, die der 1 Clem nicht kenne.¹⁹¹

¹⁹⁰ Hervorhebung Ch. H.

¹⁹¹ Vgl. KÄSEMANN, Gottesvolk, 107-108. Vgl. dazu auch COCKERILL, Heb, 437; KNOFF, 1 Clemens, 106-107.

Dazu ist kritisch anzumerken:

(1) Der liturgische Kontext von 1 Clem 36,1; 61,3; 64 ist zwar prima facie naheliegend, aber nicht erwiesen. Das Argument für die liturgische Provenienz von 1 Clem 36 stützt sich im Wesentlichen auf die Annahme, bei den VV. 1-2 handle es sich um tradiertes Formelgut. Wie aber bereits deutlich wurde, zitieren die VV. 2b-5 mehr oder weniger frei einzelne Teile aus Hebr 1,4-13.¹⁹² Dort werden zwar die christologischen Aussagen poetisch eingekleidet, der Begriff ‚Hymnus‘ bleibt dafür aber zu spekulativ, weil die Verse nicht auf eine bestimmte liturgische Tradition zurückgehen, sondern eine Eigenkomposition des Auctors ad Hebraeos in einer stilistisch kunstvollen Form darstellen.¹⁹³ Was 1 Clem 36,1-2a betrifft, so ist der ausgeschmückte Prosastil besonders durch die viergliedrige διὰ τούτου-Anaphora in V. 2a bedingt. Zu fragen ist aber, ob diese Verse als Lied im Gottesdienst gesungen wurden. Wenn der Hohepriester Jesus Christus der himmlisch Erhöhte ist, der von der Gemeinde angerufen wird, dann wäre wohl die zweite Person zu erwarten, die Formulierung dieses Halbverses in der dritten Person wirkt eher als Belehrung und Unterweisung der Gemeinde, ggf. auch als Unterstreichung bereits bekannten Wissens, d. h. V. 2a steht eher in einem katechetischen oder homiletischen Kontext. In gleicher Weise wirkt auch V. 1 nicht wie ein gottesdienstliches Lied, im Gegenteil: Es ist eine summarische Aussage, die die vielen Heilswege (vgl. den vorangehenden Kontext von 1 Clem 36) christologisch bündelt. Zudem erscheint es fraglich, ob 1 Clem 59 – 61 wirklich die Wiedergabe eines bereits existierenden Gebetes der Gemeinde von 1 Clem ist.¹⁹⁴ 1 Clem 64 ist im Wesentlichen die „Kurzfassung“ von 59 – 61, daher gilt auch hier: „[...] die Annahme eines konkreten liturgischen Hintergrundes mit dieser Reihenfolge [muss] mit einem beachtlichen Unsicherheitsfaktor rechnen“¹⁹⁵.

(2) Der liturgische Kontext des προστάτης-Titels ist nicht erkennbar. Dieses Prädikat hat seine Wurzeln im heidnischen Sprachgebrauch und kann in christlichem Kontext Bezeichnung Gottes oder des Erzengels Michael sein, eine genuin liturgische Verwendung kann nicht verifiziert werden.

(3) Der Verfasser des 1 Clem gestaltet Tod und Erhöhung Jesu in der Tat nicht in kulttheologischen Kategorien.¹⁹⁶ Selbst daraus kann nicht abgeleitet werden, dass dem Verfasser des 1 Clem diese Vorstellung fremd ist. Wenn er sie gekannt hätte, müsste das noch

¹⁹² Vgl. dazu im Allgemeinen 80-110, v. a. 80-84.

¹⁹³ S. dazu 41-42; 58-59.

¹⁹⁴ S. dazu 164-166.

¹⁹⁵ LONA, 1 Clemens, 618.

¹⁹⁶ Vgl. COCKERILL, Heb, 437: „It would be more accurate to say that *1 Clement* does not interpret the death and ascension as priestly acts, a fact which is not surprising, since *1 Clement* has a different purpose than Hebrews“ (Hervorhebung G. L. C.).

nicht heißen, dass er sie auch wörtlich wiedergibt oder Bezüge zu ihr herstellt. Er entfaltet weder eine kulttheologische Hohepriester-Christologie noch irgendein anderes christologisches Konzept, er macht nur implizite Aussagen über Christus, die sich im Rahmen gängiger ur- und frühchristlicher Kategorien bewegen.

Weder die Konstatierung eines liturgischen Kontextes, dem der Hohepriester- und der Beschützer-Titel entstammen könnten, noch die Annahme, die kulttheologische Ausgestaltung des Hohepriestertums Christi im Hebr bilde einen triftigen Unterschied zu den Vorstellungen des 1 Clem, können als hinreichende Argumente für die Hypothese angesehen werden, dass beide Schriften eine gemeinsame liturgische Tradition verarbeiten. Darüber hinaus fällt auf, dass keine der Hebr-Stellen, für die eine liturgische Quelle vermutet wurde¹⁹⁷, irgendeine Affinität zu 1 Clem 36,1; 61,3; 64 zeigt¹⁹⁸; solche wären aber zu erwarten, wenn der Hebr und der 1 Clem gemeinsames liturgisches Material verarbeitet hätten.

2. Gerd THEISSENS Plädoyer für eine gemeinsame liturgische Tradition – Argumentation, kritische Diskussion und Fazit

(1) THEISSEN geht davon aus, dass 1 Clem 36,3b-6 nicht von Hebr 1 abhängt, sondern von einer beiden Schriften gemeinsamen Tradition. Der Text von 1 Clem 36,3b-6 bewege sich dabei näher an der liturgischen Tradition. Der ἀρχιερέως-Titel in 1 Clem 36,1 sei ebenso Teil der Vorlage. Die textlichen Unterschiede zwischen Hebr 1 und 1 Clem 36 müssten als bewusste Änderungen durch den Hebr-Verfasser angesehen werden.¹⁹⁹

(2) 1 Clem 36; 61,3; 64 verbänden den Hohepriester-Titel immer mit dem Beschützer-Titel. Die Doxologien in 61,3; 64 seien ein klares Indiz für die liturgische Herkunft beider Titel. „Daraus folgt, dass Clemens Romanus seine Hohepriesterchristologie aus eigenen Traditionen und nicht aus dem Hb übernommen hat.“²⁰⁰

(3) Im Folgenden greift THEISSEN die These KÄSEMANNs auf und behauptet, dass aufgrund des Fehlens der kulttheologischen Interpretation des Todes Jesu im 1 Clem eine literarische Abhängigkeit vom Hebr sehr unwahrscheinlich sei. Während KÄSEMANN noch davon ausging, dass der Verfasser des 1 Clem den Hebr wohl kannte, aber nicht als Vorlage benutzte²⁰¹,

¹⁹⁷ Es handelt sich um Hebr 3,1; 5,7-10; 7,3. S. dazu die Überlegungen 122-152.

¹⁹⁸ Vgl. COCKERILL, Heb, 437.

¹⁹⁹ Zur Begründung vgl. THEISSEN, Untersuchungen, 34-37; ebenso COCKERILL, Heb, 438.

²⁰⁰ THEISSEN, Untersuchungen, 34.

²⁰¹ Vgl. KÄSEMANN, Gottesvolk, 107.

stützt sich THEISSEN auf die traditionsgeschichtlichen Überlegungen HARNACKS zu 1 Clem 36²⁰² und schließt eine Kenntnis des Hebr durch den Verfasser des 1 Clem aus.

Darauf ist zu erwidern:

Zu (1): Dass sowohl das Exordium Hebr 1,1-4 als auch der Beginn der Narratio Hebr 1,5-14 aus traditionsgeschichtlichen und kompositorischen Gründen als Werk des Auctors ad Hebraeos anzusehen sind, wurde bereits hinlänglich begründet und muss hier nicht weiter entfaltet werden.

Zu (2): Dazu sei zum einen auf Punkt (1) der kritischen Diskussion zu den Überlegungen KÄSEMANNs verwiesen; zum anderen ist anzumerken, dass sich die Testimonienreihen in Hebr 1,5-13 und 1 Clem 36,3-5 auf den Sohnes- und nicht auf den Hohepriester-Titel Jesu Christi beziehen.

Zu (3): Die Prämissen des traditionsgeschichtlichen Arguments geben zu verstehen, dass es sich bei 1 Clem 36,1.2b um ein vorgeprägtes liturgisches Stück handelt. Diese Prämissen erweisen sich aufgrund der bisherigen Überlegungen als unhaltbar. Zum Argument der fehlenden Verbindung zwischen dem Tod Christi und dem Hohepriestertum sei auf Punkt (3) der kritischen Diskussion zu KÄSEMANN verwiesen.

Die Argumentation THEISENS setzt eine literarische Unabhängigkeit zwischen Hebr 1 und 1 Clem 36 voraus, die so nicht begründet wird. Daher ist dieser Teil, der die Basis der Argumentation THEISENS bildet, nicht nachzuvollziehen. Des Weiteren führt THEISSEN an, dass die fehlende Verbindung zwischen dem Tod Jesu und seinem Hohepriestertum im 1 Clem einen Unterschied zur Hohepriester-Konzeption im Hebr darstellt. Aber im Hebr ist nicht nur eine Verknüpfung zwischen dem Hohepriestertum Christi und dem Leiden und Sterben Jesu bezeugt, sondern auch mit der Erhöhung Christi. In 1 Clem 36,1; 61,3; 64 handelt es sich bei dem Hohepriester Jesus Christus um den zur Rechten des Vaters erhöhten Sohn (vgl. 36,5). Somit ist im 1 Clem – zumindest prima facie – die Verbindung zwischen Hohepriestertum und Tod Jesu nicht belegt, die Verbindung zwischen Hohepriestertum und Erhöhung findet sich aber sehr wohl. Deshalb erweist sich die Hypothese, die fehlende Verbindung zwischen Hohepriestertum und Tod Jesu Christi mache den Unterschied zwischen der Christologie des Hebr und des 1 Clem deutlich, als einseitig und kann die These, der Verfasser des 1 Clem kenne den Hebr nicht, nicht stützen.

²⁰² HARNACK, Einführung, 113-114 scheidet 1 Clem 36,2a aus dem ursprünglichen Zusammenhang des übernommenen Gutes aus, das sich in 1 Clem 36,1.2b niederschlägt und wegen der hellenistischen Sprache unmöglich vom Verfasser des 1 Clem stammen kann (vgl. auch THEISSEN, Untersuchungen, 34-35).

II. Das Hohepriestertum Christi und die christologischen Stadien

1. Jesu Sterben und das Hohepriestertum Christi

Auf den ersten Blick ist dem Verfasser des 1 Clem in der Tat der Rückbezug des Hohepriestertums Jesu an den Kreuzestod fremd. Berücksichtigt man aber die theozentrisch ausgerichtete Intervention, mit der der 1 Clem in die korinthische στάσις eingreift, so ist erstens zu konstatieren, dass in diesem Kontext christologische Wahrheiten ausgespart werden können, weil sie zum eirensichen Charakter des Schreibens nichts beitragen. Christologische Vorstellungen des 1 Clem müssen daher aus den impliziten Aussagen über Christus abgeleitet werden. Deshalb muss aber zweitens bei einem Vergleich der Hohepriestervorstellungen beider Schriften das gesamte christologische Grundgerüst des 1 Clem berücksichtigt werden. Im Hebr bestimmt die Entfaltung des Hohepriestertums Christi weite Teile der Narratio und Argumentatio. Der Auctor ad Hebraeos bindet das Hohepriestertum Christi aber nicht nur an den Kreuzestod, sondern auch an das irdische Leben und an die Erhöhung. Das irdische Leben Jesu (αἱ ἡμέραι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ) ist nach Hebr 5,7 von flehentlichen Bitten und Weinen (δεήσεις καὶ ἱκετηρίαί) geprägt. Damit legt der Auctor ad Hebraeos das Gewicht auf die Solidarität Jesu mit den Menschen. Jesus teilt mit allen anderen Menschen das Los des Leidens, bleibt in diesem Leiden Gott gegenüber gehorsam und wird so den Menschen der „Anführer des ewigen Heils“ (5,9) und „von Gott angedet als Hohepriester nach der Ordnung Melchisedeks.“ (5,10) Im 1 Clem ist diese Vorstellung in Kapitel 16 bezeugt, wo Jes 53^{LXX} mit Ps 22 (21^{LXX}) kombiniert wird: Jesus ist der leidende Gottesknecht, der der conditio humana unterworfen ist. Interessanterweise kennt 1 Clem 16,2 die Vorstellung von der Sendung des Präexistenten, der „nicht [...] im Gepränge der Prahlerei und des Übermuts [...], sondern demütig“ gekommen ist. Hier zeigen sich gedankliche Übereinstimmungen mit dem Hebr, auch wenn sich terminologisch keine Parallelen zeigen. Ein weiteres Schnittfeld zeigt sich diesbezüglich im Bild vom leidenden Jesus, der um der Sünden der Menschen willen Kreuz und Tod erleidet.

Zum anderen charakterisiert 1 Clem 16,2 das Zitat aus dem dritten Gottesknechtlied Jes 53^{LXX} als Worte des heiligen Geistes. In dieser Wendung καθὼς λέγει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ist eine Parallele zu Hebr 3,7; vgl. 9,8; 10,15 gegeben. In Hebr 3,7 steht die Wendung im Zusammenhang mit der Auslegung von Ps 95,7-11 (94,7-11^{LXX}). Es erfolgt der Aufruf an die Adressaten, auf die Stimme Gottes zu hören, um in das eschatologische Heute einzutreten. In 9,8 erfolgt eine Exegese einiger für den Hebr wichtiger Teile der Kult-Thora (vor allem

Ex 25,23.30.31^{LXX}; Lev 16,2.14.15^{LXX}; Num 18,3.4^{LXX}) mit der Intention, das irdische Heiligtum als Vorausbild auf das himmlische herauszustellen. In 10,15 wird die Ankündigung eines neuen Bundes von 8,8-13 aufgegriffen. Das geschieht in Form einer Auslegung von Jer 31,33 (38,33^{LXX}). Der heilige Geist steht an diesen drei Stellen also für diejenige göttliche Instanz, die die Schrift bezeugt und ihren verborgenen Sinn vergegenwärtigt.²⁰³ Der heilige Geist ist in 3,7 und 10,15 vor allem Sprecher der göttlichen Ermahnung an die konkrete Adressatengemeinde. Indem Gott durch den heiligen Geist zur Gemeinde spricht, ist das Pneuma Sprecher Gottes für die Gemeinde.²⁰⁴

In 1 Clem kommt diese Einleitungsformel neben 16,2 noch in 13,1 und in ähnlicher Weise in 8,1; 22,1; 45,2; 63,2 vor. In 8,1 wird der göttliche Umkehrruf als Spruch der Bußprediger, die durch den heiligen Geist geredet haben, ausgegeben. Darauf folgen Zitate aus Ez 33,11-27^{LXX} (mit einigen Abweichungen) und Jes 1,16-20^{LXX}. 13,1 ruft dazu auf, „alle Prahlerei und Aufgeblasenheit und Torheit und Zornesaufwallungen“ abzutun. Dabei folgt – mit einigen Abweichungen – ein Zitat aus Jer 9,22-23^{LXX}; 1 Kor 1,31; 2 Kor 10,17. Mit der Warnung vor Übermut steht 13,1 in einem ähnlichen Kontext wie 16,2. In 22,1 ist Christus der Sprechende διὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου. In 22,1b-8 folgen zwei Psalmzitate: Ps 34,12-18 (33,12-18^{LXX}) in den VV. 1b-7 und Ps 32,10 (31,10^{LXX}) in V. 8. In 45,2 wird die Schrift als durch den heiligen Geist gegeben charakterisiert. In 63,2 bezeichnet der Verfasser des 1 Clem die Worte seines Briefes als vom heiligen Geist geschrieben. Inhaltlich zeigt nur der Ausspruch des heiligen Geistes in 8,1; 13,1 eine Affinität zum Hebr, da an diesen Stellen der Geist als Sprecher einzelner Schriftworte erscheint. An diesen Punkten scheint die für den Hebr charakteristische theologische Konzeption vom göttlichen Sprechen durch. Der Verfasser des 1 Clem neigt ansonsten dazu, Schriftworte mit dem Hinweis, dass „geschrieben steht“²⁰⁵ zu versehen.²⁰⁶ Formal kommt der 1 Clem ferner mit dem Hebr darin überein, dass der heilige Geist auch in 1 Clem 13,1; 22,1 als Sprecher konkreter Ermahnungen auftritt.²⁰⁷ Die Wendung τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον λέγει (bzw. ἐλάλησεν) findet innerhalb des NT und der ApV²⁰⁸ keine direkten Parallelen.²⁰⁹ Außerhalb des NT zeigt Philo, Som II 252; SpecLeg IV 49 eine Affinität dazu:

²⁰³ Vgl. GRÄSSER, Hebräer I, 174-175; DERS., Hebräer II, 133.232.

²⁰⁴ Vgl. LEWICKI, Sprechender, 83.

²⁰⁵ Vgl. z. B. 3,1; 4,1; 14,4; 17,3; 29,2; 39,3; 46,2; 48,2; 50,4.6.

²⁰⁶ S. dazu 87-89.

²⁰⁷ Vgl. LONA, 1 Clemens, 211-212.285.

²⁰⁸ Am ehesten könnten noch Apg 13,2; IgnPhld 7,2 in die eben skizzierte Richtung weisen. Die Tatsache, dass aber der heilige Geist nicht mit den Worten der Schrift spricht, stellt einen wesentlichen Unterschied zum Hebr und zum 1 Clem dar.

²⁰⁹ Mk 12,36; Apg 4,25; 28,25 sind keine direkten Parallelen, da dort der heilige Geist nicht selbst spricht, sondern durch den Mund Davids oder Jesajas (vgl. KARRER, Hebräer I, 34; WINDISCH, Hebräer, 30).

Som II 252 ὑπηχεῖ δέ μοι πάλιν τὸ εἰωθὸς ἀφανῶς ἐνομιλεῖν πνεῦμα ἀόρατον καὶ φησιν

Es raunt mir aber wieder einmal der unsichtbare Geisthauch zu, der unbemerkt in mir umzugehen pflegt und spricht²¹⁰

SpecLeg IV 49 προφήτης μὲν γὰρ οὐδὲν ἴδιον ἀποφαίνεται τὸ παράπαν, ἀλλ' ἔστιν ἑρμηνεὺς ὑποβάλλοντος ἐτέρου πανθ' ὅσα προφέρεται, καθ' ὃν χρόνον ἐνθουσιᾷ γεγωνῶς ἐν ἀγνοίᾳ, μετανισταμένου μὲν τοῦ λογισμοῦ καὶ παρκεχωρηκότος τὴν τῆς ψυχῆς ἀκρόπολιν, ἐπιπεφοιτηκότος δὲ καὶ ἐνωκηκότος τοῦ θείου πνεύματος καὶ πᾶσαν τῆς φωνῆς ὀργανοποιίαν κρούοντός τε καὶ ἐνηχοῦντος εἰς ἐναργῆ δῆλωσιν ὧν προθεσπίζει.

Denn der Prophet verkündet überhaupt nichts Eigenes, er ist vielmehr nur der Sprecher, dem ein anderer alles in den Mund legt, was er vorbringt; wenn er begeistert wird, gerät er in Bewusstlosigkeit, da das Denken schwindet und die Burg der Seele verlassen hat, der göttliche Geist aber eingezogen ist und seine Wohnung darin aufgeschlagen hat; und dieser bringt den ganzen Stimmapparat zum Schallen und Tönen, so dass er deutlich zum Ausdruck bringt, was jener ihm vorsagt.²¹¹

Som II 252 entspricht der Semantik vom Sprechen des heiligen Geistes im Hebr und im 1 Clem noch am ehesten. Im Unterschied zum Hebr und zum 1 Clem ist Som II 252 aber weder mit einer Paränese noch mit einer schriftauslegerischen Thematik verbunden. Das Verb φημί ist im Hebr kein Terminus, der für das einmalige und endgültige Sprechen Gottes verwendet wird.²¹² Daher kann ein direkter literarischer Bezug zwischen Som II 252 und dem Hebr ausgeschlossen werden. In 1 Clem 13,3; 16,2.15; 30,2; 33,5; 52,2; 56,3.5 ist φημί belegt; für die Fragestellung der vorliegenden Arbeit sind 13,3; 16,2 von besonderer Bedeutung, weil das Verb dort in unmittelbarer Nachbarschaft zu der Wendung „wie der heilige Geist spricht“ vorkommt. In 13,3 ist ὁ ἅγιος λόγος das Subjekt und nicht τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον. Ferner ist die Verwendung von φημί in 13,3; 16,2 wohl eher eine Variation zu λέγω von 13,1 bzw. 16,2. Philo ist der Ausdruck τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον nicht bekannt; zudem verwendet er das Lexem τὸ πνεῦμα überwiegend im nautischen Sinne von *Winde, Stürme* und vereinzelt auch für die von Gott behauchte menschliche Seele.²¹³ In SpecLeg IV 49 spricht der Geist instrumental durch prophetisch begabte Menschen. Diese Vorstellung liegt auch Mk 12,36; Apg 4,25; 28,25; 1 Clem 22,1 zugrunde. Diese Übereinstimmungen sind aber nicht auf literarische Abhängigkeit zurückzuführen, sondern auf eine geläufige Vorstellung vom Prophetentum, an die auch SpecLeg II 48 anknüpft. Da der Verfasser des 1 Clem Schriftzitate zumeist als geschriebenes Wort ausgibt und nur vereinzelt dem heiligen Geist in den Mund

²¹⁰ Übersetzung COHN.

²¹¹ Übersetzung COHN.

²¹² Φημί ist hapax legomenon im Hebr (8,5) und wird nur parenthetisch für die Anweisung an Mose gebraucht, nach der dieser das Stiftszelt nach dem Vorbild dessen bauen soll, was er auf dem Sinai geschaut hat (vgl. Ex 25,40^{LXX}).

²¹³ Vgl. dazu die Eintragungen zum Lexem πνεῦμα bei BORGAN, Philo Index.

legt, erscheint es wahrscheinlich, dass er diese Einleitungsformel aus dem Hebr übernommen hat. Ein letzter Beweis kann aber nicht geführt werden.

2. Der Hohepriester als himmlisch Erhöhter

Der Auctor ad Hebraeos setzt das himmlische Hohepriestertum Jesu in Bezug sowohl zur Erniedrigung als auch zur Erhöhung Christi. Als himmlischer Hohepriester durchschreitet Christus das himmlische Heiligtum, gelangt bis zum himmlischen Allerheiligsten und verschafft so allen Menschen Zugang zu Gott. Der Hohepriester ist im Hebr also nicht nur der leidende, sondern auch der erhöhte Christus. Diese Vorstellung teilt auch der 1 Clem. Besonders 36,2.5 stellen den Bezug von Hohepriestertum und Erhöhung her, aber auch in V. 16,2, der aller Wahrscheinlichkeit nach auf Hebr 1,8-9 und damit auf Ps 45,7-8 (44,7-8^{LXX}) rekurriert, ist eine Verbindung mit einer Erhöhungsaussage gegeben. Die Vorstellung der *sessio ad dexteram Dei* ist wohl auch den Mittlernaussagen in 61,3; 64 zugrunde zu legen, denn wenn Christus, der Hohepriester, das Gemeindegebet vermittelt und vor Gott bringt, legt der Verfasser das gegenwärtige Verhältnis der Gemeinde zu Christus zugrunde, der zur Rechten Gottes erhöht ist (vgl. 36,5). Dies ist auch der Platz, von dem aus er wiederkehren wird. Der „Hohepriester und Beschützer unserer Seelen, Jesus Christus,“ (61,3) ist als der himmlisch Erhöhte zu denken, der den Lobpreis der Gemeinde vermittelt. Diesem Gedanken liegt die Vorstellung von einem himmlischen Heiligtum nicht mehr weit entfernt. Freilich ist die Vorstellung einer himmlischen Raumdurchschreitung wie im Hebr nicht bezeugt, aber der Textbefund des 1 Clem steht in keinerlei Spannung zu einer kulttheologischen Darstellung des Erlösungswerks, das der Hebr bietet. Der Gedanke einer universalen Heilsvermittlung, den der Hebr und der 1 Clem kennen, verbindet aber beide Schriften miteinander. Was beide Schriften weiterhin verbindet, ist die Ansicht, dass nicht einfachhin jeder Glaubende Anteil am eschatologischen Heil erfährt, vielmehr werden Bedingungen genannt: In Hebr 5,9 ist Christus „der Urheber des ewigen Heils für alle, die ihm gehorchen“. Ähnlich drückt es 1 Clem 16,1 aus, wenn es dort heißt „Den Demütigen [...] gehört Christus, nicht denen, die sich über seine Herde erheben.“ Dem Motiv des Gehorsams fällt darüber hinaus im gesamten 1 Clem eine besondere Bedeutung zu, was seinen Grund im eirensichen Anliegen des Schreibens hat. Nach der Amtsenthebung der korinthischen Presbyter soll die göttliche Ordnung wiederhergestellt werden. Das geschieht durch Gehorsam gegenüber Gott und

Seiner Ordnung (vgl. 14,1). Während also im 1 Clem der Gehorsam theozentrisch angelegt ist, ist er im Hebr christologisch ausgerichtet.

III. Der Hohepriester, die θυσία ἐφάπαξ und die προσφοράί

Der Hebr sieht das Heil der Menschheit im einmaligen Selbstopfer Jesu Christi verbürgt, der 1 Clem kennt zwar auch die soteriologische Relevanz des Blutes Christi, spricht aber in diesem Zusammenhang nicht von einem Opfer, das Christus am Kreuz ein für alle Mal dargebracht hat. Hier müssen zwei Dinge bedacht werden, die in diesem Zusammenhang wichtig sind: Die soteriologische Relevanz des Blutes Christi und die Vorstellung von dem einen Opfer und den vielen Opfern.

1. Soteriologie und das Blut Christi

Interessanterweise ordnen sowohl der Hebr als auch der 1 Clem den Kreuzestod Jesu in den Kontext des kultsprachlichen Terminus ‚Blut‘ ein (vgl. z. B. Hebr 9,12.14; 10,19.29; 12,24; 13,12.20; 1 Clem 7,4; 12,7; 21,6; 49,6). Die Kreuzigung an sich ist aber kein besonders blutiges Geschehen, da der Tod durch Erstickung eintritt. Die Ausdrucksweise ‚Blut Christi‘ stellt daher keinen Bezug zur äußerlich-sichtbaren Erscheinung des Gekreuzigten her, sondern deutet das Kreuzesgeschehen als versöhnendes Handeln.²¹⁴ Damit bewegen sich beide Schriften in gut urchristlicher Tradition (vgl. z. B. Röm 5,8-9; 1 Kor 11,25-27). In 1 Clem 7,4 werden drei Implikationen des Blutes Christi genannt:

- (1) Es ist Gott, dem Vater, kostbar.
- (2) Es ist um unseres Heils willen vergossen (διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκχυθέν).
- (3) Es hat der ganzen Welt die Gnade der Umkehr geschenkt (παντὶ τῷ κόσμῳ μετανοίας χάριν ὑπήνεγκεν).

Bei (2) handelt es sich, vom sachlichen Aspekt her betrachtet, um eine genuin urchristliche Vorstellung, die auch in Mt 26,27-29; Mk 14,24-25; Lk 22,20; 1 Kor 11,25 vorherrscht. Mt und Mk verwenden noch die semitische Terminologie ὑπὲρ πολλῶν bzw. περὶ πολλῶν. Terminologisch bestehen zwischen den aufgeführten ntl. Parallelstellen und 1 Clem 7,4 keine

²¹⁴ Vgl. BUMPUS, Awareness, 88.

Gemeinsamkeiten, im Gegenteil: Eine Herausstellung der Frucht des Blutes Christi wie in 1 Clem 7,4 ist ohne Vergleich.

Das führt zu (3): Das Blut Christi wurde um unseres Heiles willen vergossen und schenkt so der ganzen Welt die Gnade der Umkehr. Der Verfasser des 1 Clem stellt hier klar, dass das Heil mit der *μετάνοια* beginnt, die keine Eigenleistung desjenigen ist, der zum Glauben kommt, sondern einzig Gnade. Die Vorstellung der von Gott her gewährten Möglichkeit der *μετάνοια* ist auch in Hebr 12,17 bezeugt. Im Rahmen der Peroratio (Hebr 10,19 – 13,25) entfaltet der Auctor ad Hebraeos die Gemeindeethik und verweist in 12,5b-17 auf die Aufgaben der Glaubenden. In 12,15 ermahnt er dazu, die Gnade Gottes nicht zu versäumen und nennt sodann in 12,17 Esau als warnendes Beispiel, da er, nachdem er „vor einer einzigen Speise seine Erstgeburtsrechte“ (12,16) weggegeben hatte, „später, als er auch den Segen erben wollte, zurückgewiesen wurde, denn er fand keinen Platz für die Umkehr“ (12,17). Für diesen Vorstellungshintergrund finden sich einige frühjüdische Parallelen, nämlich Spr 14,15; Weish 11,23; 12,19; Sir 44,16, am deutlichsten jedoch Weish 12,10.²¹⁵ Das Lexem *μετάνοια* ist darüber hinaus in Hebr 6,1.6 belegt. Dort findet sich bestätigt, dass der Auctor ad Hebraeos die *μετάνοια* als von Gott eröffnete Möglichkeit des Existenzwandels betrachtet. Während jedoch der Auctor ad Hebraeos die *μετάνοια* als einen ein für alle Mal vollzogenen Akt denkt, ist sie für den Verfasser des 1 Clem wiederholbar.²¹⁶ An diesem Punkt liegt eine gedankliche Differenz vor, die unterschiedliche soteriologische Vorstellungen der Verfasser verraten.

2. Das eine Opfer und die vielen Opfer

Im Verständnis des Hebr bedeutet *θυσία* das einzigartige und einmalige Sühnopfer Jesu, das alle Tieropfer des Zeltheiligtums überbietet und für das diese nur Vorbild waren. Der Verfasser des 1 Clem spricht im Kontext des hohepriesterlichen Dienstes Jesu von *προσφοράί* und versteht darunter Gebete der Gemeinde, die durch (*διὰ*) den Hohepriester Jesus Christus vermittelt werden. Diese Vorstellung ist auch dem Hebr nicht fremd, wenngleich sie im Verhältnis zum einmaligen Opfer Jesu eine sehr untergeordnete Rolle spielt. Die VV. Hebr 13,15-16 bezeugen, dass auch die Gemeinde Opfer darbringt, nämlich das Lobopfer (vgl. 13,15; hier noch Singular!) und die Opfer der tätigen Nächstenliebe und der Gemeindeversammlung (vgl. 13,16). Damit wird das Selbstopfer Jesu Christi nicht

²¹⁵ Vgl. BUMPUS, Awareness, 91.

²¹⁶ S. dazu ausführlicher 322-326.

geschmälert; vielmehr sind die Opfergaben der Gemeinde als Antwort auf die Erlösungstat Christi zu betrachten. Deutlich wird das an den Verben, die das Darbringen bezeichnen: Für das Opfer, das Christus Gott darbringt, verwendet der Hebr-Verfasser προσ-φέρω (vgl. z. B. 5,7; 8,3 u. a. m.). Das Präfix προσ- zeigt die Bewegungsrichtung an, d. h. das Opfer richtet sich an Gott. Es muss nicht verwundern, dass auch für den Dienst der irdischen Hohepriester das Verb προσφέρω verwendet wird (vgl. z. B. 5,1.3), da auch sie das Tieropfer – zwar abbildhaft auf das Opfer Christi hin – Gott darbringen. Für das Opfer der Gemeinde wird das Verb ἀνα-φέρω gebraucht; es herrscht also der Gedanke des Aufsteigens vor. Das Opfer der Gemeinde soll zum Himmel emporsteigen.

1 Clem 36,1 bezeichnet die Opfer der Gemeinde als προσφοράί. Dieser Terminus, der im Hebr (vgl. 10,10.14) das christologisch-hohepriesterliche Geschehen der Selbstdarbringung beschreibt, steht auch in 1 Clem 36,1 im unmittelbaren Kontext des Dienstes des Hohepriesters Jesus Christus. Die προσφοράί verweisen auf den Mittlerdienst Christi. 1 Clem 59,2 verwendet zudem für das Darbringen des Gebets durch die Gemeinde das Verb ἐκτείνω, dessen Grundbedeutung (*sich der Länge nach*) *ausstrecken* ist. Im 1 Clem wird es an mehreren Stellen verwendet; in 2,3 beschreibt es in übertragener Weise das Ausstrecken der Hände zum allmächtigen Gott, um Ihn um Gnade für unwissentliche Sünden zu bitten. In 57,4 ist es als Teil des Zitats von Spr 1,24^{LXX} im wörtlichen Sinn verwendet.²¹⁷ In 59,2 bildet es die Überleitung in die Paraphrase des Gemeindegebets und ist von daher wie in 2,3 mit der Bedeutung *die Hände zum Gebet erheben* verwendet. So verstanden rückt es in die Nähe des ἀναφέρω in Hebr 13,15. Im Hebr sind das Sühnopfer Jesu und die Opfer der Gemeinde aufgrund der Bezeichnung beider als θυσία bzw. θυσίαι aufeinander bezogen, d. h. das Opfer Jesu bringt Frucht im Leben der Glaubenden. Diese Frucht besteht im Lobpreis, im rechten Zusammenleben und in der Zusammenkunft der Gemeinde.

Zu beachten ist ferner, dass auch im 1 Clem das Lexem θυσία bezeugt ist; in 35,12; 52,3 sogar in der Formulierung θυσία ἀνέσεως. Da es aber an diesen Stellen wie in den meisten anderen in Zitaten vorkommt²¹⁸, dürfte es von der jeweils zitierten Stelle herrühren. In 10,7; 31,3; 41,2 wird es auch außerhalb von Zitaten verwendet. 10,7 erwähnt die Opferung Isaaks, die in 31,3 zum selbstständigen Opfergang Isaaks wird. In 41,2 wird der Bezug zum Opferkult am Jerusalemer Tempel hergestellt.

Im 1 Clem wird der Tod Jesu nicht mit dem Terminus θυσία²¹⁹ bzw. προσφορά ausgedrückt, letzterer wird nur im Plural auf die Gebete der Gemeinde angewandt. Auch der Hebr kennt

²¹⁷ Vgl. BAUER, Wörterbuch, 494-495.

²¹⁸ Vgl. 4,1.2; 18,16.17; 35,12; 52,3.4.

²¹⁹ Der Terminus θυσία wird im 1 Clem generell nicht verwendet, die Opfer werden als προσφοράί bezeichnet.

den Terminus προσφορά als Bezeichnung für die Erlösungstat Christi, dieser wird aber nur in Kapitel 10 verwendet (vgl. VV. 5.10.14.18). Dass nur dort das Lexem προσφορά verwendet wird, liegt wohl an dem Zitat Ps 40,7-9 (39,7-9^{LXX}), das christologisch ausgelegt wird. Es bezeichnet in diesem Kontext durchgehend die konkrete *Opfergabe* des Leibes Jesu. Im Verständnis einer *Opfergabe* werden die Termini θυσίαι und προσφοράί auch in Hebr 13,15-16 und 1 Clem 36,1 verwendet. Darüber hinaus zeigt sich noch eine weitere Gemeinsamkeit zwischen dem Hebr und dem 1 Clem: Die Opfergaben der Gemeinde werden sowohl nach Hebr 13,15 als auch nach 1 Clem 36,1 *durch* (διὰ) Jesus dargebracht, was einen Hinweis auf sein hohepriesterliches Amt darstellt.²²⁰

Die Tatsache, dass der Verfasser des 1 Clem den Tod Jesu nicht als Opfer bezeichnet, heißt noch nicht, dass er diese Vorstellung nicht kannte. Welchen Sinn würde im 1 Clem auch eine kulttheologische Entfaltung des Hohepriestertums Christi angesichts des eirenischen Anliegens des Schreibens machen? Der Verfasser des 1 Clem will dazu ermutigen, die alte göttliche Ordnung wiederherzustellen. Dass der 1 Clem den Fokus auf den liturgischen Aspekt des Hohepriesterdienstes Christi legt, hängt wohl damit zusammen, dass die Absetzung der Presbyter dieser Ordnung zuwider läuft. Da liturgische Vollzüge den Amtsinhabern übertragen sind, ist mit der Amtsenthebung der rechtmäßig eingesetzten Presbyter der Vollzug der rechtmäßigen Liturgie gefährdet. Die Grundlage dieser Anschauung ist in der Sukzessionsreihe in 1 Clem 42 gegeben. Der Hebr verfolgt ein anderes Motiv. Er will einer müde gewordenen Christengeneration die Christushomologie neu auslegen. Das geschieht mit der kulttheologischen Ausgestaltung des Hohepriestertums Jesu. Diese christologische Entfaltung ist also vom Programm des Hebr her vorgegeben und daher unabdingbar. Davon ausgehend kann auch darauf geschlossen werden, dass die Verbindung zwischen Erlösungsgeschehen und Hohepriestertum eine Eigenentwicklung des Auctor ad Hebraeos ist. Wenn der Verfasser des 1 Clem den Christustitel ‚Hohepriester‘ verwendet, ist es deshalb sehr wahrscheinlich, dass der Verfasser des 1 Clem diese Prädikation aus dem Hebr kennt. Der Dienst des Hohepriesters Jesus Christus ist im 1 Clem wesentlich in 36,1-2a charakterisiert. In diesem Kapitel finden sich mehrere Indizien, die eine Abhängigkeit des 1 Clem vom Hebr nahelegen.

²²⁰ In 1 Clem 36 ist der Bezug zu Jesus Christus als Hohepriester sowieso evident, in Hebr 13 wird der Bezug zum hohepriesterlichen Amt durch die VV. 11-12 hergestellt.

IV. Weitere Verbindungen zwischen 1 Clem 36 und dem Hebr

Keine einzige der folgenden Affinitäten zwischen 1 Clem 36 und dem Hebr ist für sich genommen ein klarer Nachweis für eine Abhängigkeitsbeziehung zwischen dem Hebr und dem 1 Clem, aber im Gesamten betrachtet legen sie diese nahe.²²¹

(1) Auf die sachliche Parallele zwischen der Wendung βοηθὸν τῆς ἀσθενείας ἡμῶν und Hebr 4,15 wurde bereits hingewiesen (vgl. 164-165). Das Lexem τὸν προστάτην ist durch die Konjunktion καί mit dieser Wendung verbunden, d. h. das Genitivattribut τῆς ἀσθενείας ἡμῶν bezieht sich auf προστάτης und βοηθός. Da der Titel βοηθός ansonsten im 1 Clem nur mehr in 59,3.4 im Verständnis von *Helfer in der Not* verwendet wird, deckt sich diese Bedeutung mit der in 36,1. Es ist wahrscheinlich, dass das Begriffspaar προστάτης καὶ βοηθός synonym zu verstehen ist. Das würde jedenfalls erklären, warum der βοηθός-Titel in 61,3 und 64 nicht mehr mit dem ἀρχιερέως-Titel kombiniert wird, sondern nur noch der προστάτης-Titel verwendet wird. Letzterer wird im gesamten NT nicht gebraucht, aber das Substantiv βοηθός bzw. das entsprechende Verb βοηθέω haben Belegstellen im Hebr. Das Nomen βοηθός ist in 13,6 im Rahmen eines Zitats aus Ps 118,6 (117,6^{LXX}) bezeugt, das Verb βοηθέω in 2,18, wo es heißt:

ἐν ᾧ γὰρ πέποιθεν αὐτὸς πειρασθείς, δύναται τοῖς πειραζομένοις βοηθῆσαι.

Indem er, der selbst in Versuchung geführt wurde, litt, kann er denen, die versucht werden, Hilfe bringen.

Die Hilfe durch den „treuen Hohepriester“ Jesus (2,17) ist an sein Leiden und an seine Erhöhung gebunden. Im Verständnis des Hebr ist Erlösung nicht nur durch den Tod, sondern auch durch die Erhöhung zur Rechten Gottes bewirkt. Die Hilfe, von der 1 Clem 36,1 spricht, kommt durch die Vermittlung der himmlischen Güter durch den Hohepriester Jesus Christus zustande. Somit finden sich im Hebr und im 1 Clem zwei nicht ganz deckungsgleiche, aber auch nicht widersprüchliche Vorstellungen. Die Verwendung des βοηθός-Titels im Rahmen eines Psalmzitats in Hebr 13,6 steht wiederum ganz im Rahmen des theologischen Programms der Schriftauslegung.

(2) Der erste Halbsatz von 1 Clem 36,1 enthält zwei Vokabeln, die im Hebr nicht unbedeutend sind: ὁδός und σωτήριον. Letzteres kommt im Hebr in der femininen Form σωτηρία vor. Die Neutrumform von 1 Clem 36,1 ist auch in 35,12 belegt, wo es durch das Zitat aus Ps 50 (49^{LXX}) bedingt ist. Das neutrale σωτήριον entstammt wohl der Psalmvorlage.

²²¹ Vgl. zum Folgenden HAGNER, Use, 182-184.

Σωτηρία ist ein Schlüsselwort im Hebr und hat dort etliche Belegstellen (vgl. z. B. 1,14; 2,3.10; 5,9). Ὁδός kommt im Hebr insgesamt drei Mal vor. In 3,9 wird es in dem Zitat aus Ps 95 (94^{LXX}) aufgeführt, in 9,8 und 10,20 beschreibt es den Weg Christi zum himmlischen Heiligtum und ist im 1 Clem mit einer ähnlichen Bedeutung verwendet.²²²

(3) Das erste Glied der fünfteiligen διὰ τούτου-Anaphora zeigt eine Parallele zu Hebr 4,14; 7,26:

1 Clem 36,2a	διὰ τούτου ἀτενίζομεν εἰς τὰ ὕψη τῶν οὐρανῶν
Hebr 4,14	ἀρχιερέα μέγαν διεληλυθότα τοὺς οὐρανοὺς
Hebr 7,26	ἀρχιερεὺς [...] ὑψηλότερος τῶν οὐρανῶν γενόμενος

Alle drei Stellen verweisen auf den freien Zugang zu Gott, der den Glaubenden durch den Hohepriester Jesus Christus möglich wurde.

(4) Die Wendung τὴν ἄμωμον καὶ ὑπερετάτην [ὄψιν αὐτοῦ] im zweiten Glied der διὰ τούτου-Anaphora hat zwar keine terminologischen Entsprechungen in Hebr 7,26, jedoch werden dort bedeutungsverwandte Lexeme gebraucht: ὄσιος, ἄκακος, ἀμίαντος, κεχωρισμένος ἀπὸ τῶν ἀμαρτωλῶν. Der Terminus ἄμωμος ist zudem in Hebr 9,14 belegt.

(5) Das vierte und fünfte Glied der διὰ τούτου-Anaphora scheint Hebr 6,4.5 zu rezipieren:

1 Clem 36,2a	[...] διὰ τούτου ἡ ἀσύνητος καὶ ἐσκοτωμένη διάνοια ἡμῶν ἀναθάλλει εἰς τὸ φῶς, διὰ τούτου ἠθέλησεν ὁ δεσπότης τῆς ἀθανάτου γνώσεως ἡμᾶς γεύσασθαι
Hebr 6,4-5	4 Ἀδύνατον γὰρ τοὺς ἅπαξ φωτισθέντας, γευσαμένους τε τῆς δωρεᾶς τῆς ἐπουρανίου καὶ μετόχους γεννηθέντας πνεύματος ἁγίου 5 καὶ καλὸν γευσαμένους θεοῦ ῥῆμα δυνάμεις τε μέλλοντος αἰῶνος

D. A. HAGNER bemerkt dazu: „The parallels are clear and striking, φῶς being analogous to φωτισθέντας, γεύσασθαι to the repeated participle γευσαμένους, and τῆς ἀθανάτου γνώσεως being comparable to both τῆς δωρεᾶς τῆς ἐπουρανίου and δυνάμεις μέλλοντος αἰῶνος.“²²³

(6) Die Wendung διὰ τούτου verweist wie 1 Clem 61,3; 64 auf den Mittlerdienst des Hohepriesters Jesus Christus, von dem auch Hebr 13,15 handelt. HAGNER zieht aber unter Rückgriff auf G. ZUNTZ²²⁴ in Betracht, dass die Formulierung διὰ auch von Hebr 1,2b δι’ οὗ oder von Hebr 1,3c herrühren könnte; P⁴⁶ D² H^c und einige Minuskeln lesen nämlich δι εαυτου vor καθαρισμόν.

Diese aufgeführten Affinitäten zwischen dem Hebr und dem 1 Clem machen eine Abhängigkeitsbeziehung zwischen beiden Schriften wahrscheinlich. Aufgrund der unter (2) – (6) genannten Argumente ist eine Abhängigkeit des Hebr vom 1 Clem auszuschließen. Sowohl die Semantik in 1 Clem 36,2a, die auf verschiedene Teile des Hebr – vor allem 6,1-3

²²² Vgl. HAGNER, Use, 182.

²²³ HAGNER, Use, 183. Vgl. dazu auch HEGERMANN, Hebräer, 133.

²²⁴ Vgl. ZUNTZ, Text, 43.

– verweist, als auch die Kombination von Auszügen aus dem Hebr-Exordium in 1 Clem 36,2b und aus dem Beginn der Narratio in 1 Clem 36,3-5 können nicht plausibel erklärt werden, wenn der Hebr vom 1 Clem abhängen würde. Eine literarische Interdependenzbeziehung erscheint nur in der Form plausibel, dass der 1 Clem den Hebr voraussetzt.

V. Resümee

(1) Die Thesen KÄSEMANNs und THEISENS von einer dem Hebr und dem 1 Clem gemeinsamen liturgischen Tradition erscheinen wenig überzeugend. Die Argumentation beruht im Wesentlichen auf den Annahmen, die „Hohepriester-Passagen“ 1 Clem 36; 59 – 61; 64 seien liturgischer Provenienz und bei 1 Clem 36 handle es sich wie bei Hebr 1,1-4 um verarbeitetes hymnisches Gut. Letzteres kann klar widerlegt werden. Auch gegenüber der liturgischen Verortung von 1 Clem 59 – 61; 64 sind Vorbehalte einzuräumen. Es ist wahrscheinlicher, dass beide Teile auf den Verfasser des 1 Clem zurückgehen, da die dort verwendete biblische Sprache dem theologischen Profil des Schreibers entspricht. Das schließt nicht aus, dass diese Gebetsteile für den liturgischen Gebrauch komponiert wurden, muss aber hypothetisch bleiben.

(2) Eine Verbindung zwischen dem Hohepriesteramt und dem Tod Jesu ist im 1 Clem nicht bezeugt. Aus den christologischen Aussagen des 1 Clem ist jedoch eine Kenntnis verschiedener christologischer Stadien abzuleiten, die eine Kompatibilität mit dem christologisch-hohepriesterlichen Konzept des Hebr zeigen. Im Hebr verweist der Hohepriester-Titel auf das Erlösungsgeschehen, im 1 Clem ist er Anrufung des himmlisch Erhöhten. Diese Erhöhung setzt aber notwendigerweise auch die Erniedrigung voraus.

(3) In der Redeweise von der Gnade der Umkehr (vgl. Hebr 12,17; 1 Clem 7,4) finden sich Parallelen mit frühjüdischen Texten, vor allem mit Weish 12,10. Während der Auctor ad Hebraeos von einer einmaligen Möglichkeit der *μετάνοια* ausgeht, ist sie für den Verfasser des 1 Clem beinahe grenzenlos möglich. Ferner scheint die Tatsache, dass der Hebr nur das eine Opfer Christi und der 1 Clem nur die vielen Opfer der Gemeinde kennt, einen gedanklichen Unterschied zwischen beiden Schriften darzustellen. Aber auch Hebr 13,15 kennt die Opfer der Gemeinde, die ebenfalls durch (διὰ) den Hohepriester Jesus Christus Gott dargebracht werden. Diese und noch weitere Affinitäten zwischen 1 Clem 36 und Hebr legen die literarische Abhängigkeit des 1 Clem vom Hebr nahe.

D) Conclusio

Der Verfasser des 1 Clem scheint das christologisch verstandene Hohepriester-Prädikat aus dem Hebr zu rezipieren. Gerade in 1 Clem 36 sind semantische Übereinstimmungen mit dem Hebr bezeugt. Die inhaltliche Ausgestaltung des Hohepriester-Motivs in beiden Schriften zeigt jedoch auch Differenzen. Die Tatsache, dass der Verfasser des 1 Clem es nicht näher erläutert, lässt darauf schließen, dass er es bei den korinthischen Adressaten voraussetzen kann. Daraus folgt dann aber auch, dass der Hebr und besonders seine Hohepriester-Christologie zur Abfassungszeit des 1 Clem bekannt waren. Für Rom trifft dies mit sehr hoher Wahrscheinlichkeit zu, da der Verfasser des 1 Clem dort zu lokalisieren ist. Für Korinth ist dies möglich, aber nicht zwingend notwendig, da dem Verfasser des 1 Clem zwar das christologische Hohepriester-Motiv aus dem Hebr vertraut sein kann, ohne dass der Hebr in Korinth einen bestimmten Bekanntheitsgrad erreicht hat. Da im 1 Clem die genaue Bedeutung des Hohepriester-Motivs nicht expliziert wird, wissen die korinthischen Christen höchstwahrscheinlich darum. Unter dieser Voraussetzung muss der Hebr bzw. die Hohepriester-Christologie des Hebr nach Korinth gelangt sein. Es muss deshalb ein Zeitraum von einigen Jahren veranschlagt werden, in dem der Hebr und sein Gedankengut sowohl in Rom als auch in Korinth verbreitet werden konnte. Für die Abfassungszeiten beider Schriften bedeutet das, dass der 1 Clem einige Jahre nach dem Hebr entstanden ist.

4. Kapitel: „Eine Wolke von Zeugen“ – Die Paradigmenreihe(n) im Hebr und im 1 Clem

Zu den gedanklichen Parallelen zwischen dem Hebr und dem 1 Clem, auf die bereits Eusebius aufmerksam gemacht hat, gehören neben dem christologischen Hohepriesterprädikat auch die Paradigmenreihen, die z. B. in 1 Clem 4,1 – 6,4; 7,6 – 8,5; 9,2 – 12,8 zu finden sind. Im Hebr ist das gesamte 11. Kapitel (bis einschließlich 12,3) Glaubenszeugen des AT und der frühjüdischen Tradition gewidmet, die durch ihr vorbildhaftes Leben den Glaubenden Mut machen sollen.¹ Paradigmenreihen stellen im literarischen Umfeld des Hebr und des 1 Clem keine Besonderheit dar. Deshalb muss auch hier die Frage geklärt werden, ob in den Paradigmenkatalogen im Hebr und im 1 Clem unabhängig voneinander gemeinsames Traditionsgut verarbeitet wird oder ob die Affinitäten zwischen beiden Schriften auf ein Abhängigkeitsverhältnis deuten.

A) Die Paradigmenreihe in Hebr 11 im Kontext der frühjüdischen, frühchristlichen und paganen Literatur: Tradition und Redaktion oder literarische Unabhängigkeit?

In der frühjüdischen Literatur stellen Paradigmenkataloge keine Besonderheit dar. Besonders im Rahmen einer Glaubensparaklese wird gerne auf das Beispiel der Glaubensvorfahren verwiesen. Auch in frühchristlichen Schriften und im Entferntesten auch in paganen literarischen Werken sind Parallelen bezeugt.

I. Parallelen in der frühjüdischen, frühchristlichen und paganen Literatur

Eine Analogie zu Hebr 11 zeigt Philo, Praem 11. Dem Vergleichspunkt ἐλπίδι bei Philo entspricht πίστει im Hebr. Weitere jüdisch-hellenistische Parallelen finden sich etwa in

¹ Vgl. RIDDLE, Persecution, 343-344.

1 Makk 2,51-64; 4 Makk 16,18-25; Weish 10 – 11; Sir 44 – 50.² In der paganen Literatur verweisen Epictet, Diatr. I 29,56-57 und Seneca, ep. 24,11 auf beispielhaftes Handeln.³ In der urchristlichen Literatur kommt die Stephanusrede in Apg 7 einer Paradigmenreihe noch am nächsten. Da aber daraus weder eine Glaubensparaklese abgeleitet wird, noch ein Signifikanzkriterium analog zu πίστει die Rede bestimmt, noch paränetische Teile vorhanden sind, ist Apg 7 nur schwerlich als Paradigmenkatalog zu bezeichnen.⁴ Eine wirklich christliche Paradigmenreihe bietet 1 Clem 4 – 6; 9 – 12. Der Sitz im Leben für diese Methodik, Glaubensparaklese unter Verweis auf das vorbildhafte Leben der Väter zu betreiben, ist die Aktualisierung des Zeugnisses der Schrift. Deutlicher Beleg dafür ist 4 Makk 16,18-25. 16,21 verweist auf vier Zeugen der Makkabäerzeit, Daniel, Hananja, Asarja und Mischael, 16,22 will daraufhin zu einem standhaften Glaubenszeugnis ermutigen (καὶ ὑμεῖς οὖν τὴν αὐτὴν πίστιν πρὸς τὸν θεὸν ἔχοντες μὴ χαλεπαίνετε).⁵ Interessanterweise endet die Paradigmenreihe in Hebr 11,35b-38 mit diesen Glaubenszeugen aus der Makkabäerzeit, so „dass hier nicht nur ein bestimmtes traditionelles Grundschema der Glaubensmahnung aufgenommen worden ist, sondern darüber hinaus auch eine (schriftliche) *Vorlage*, die der Autor des Hebr seinerseits seinem eigenen Anliegen entsprechend redaktionell bearbeitet hat“⁶ – so zumindest die Einschätzung von WEISS. Aber ist dem wirklich so? Die These wird kontrovers diskutiert.⁷

² Vgl. GRÄSSER, Hebräer III, 87; WEISS, Hebräer, 555.

³ Vgl. LAMPE, Christen, 180.

⁴ Vgl. MICHEL, Hebräer, 371; allerdings wird nicht deutlich, wo MICHEL die „paränetische Tendenz“ sieht. Zu den Merkmalen eines Paradigmenkatalogs vgl. die Paraphrase von SCHMITTS Untersuchung, die ROSE, Wolke, 83-89 referiert. Vgl. dazu auch BRAUN, Hebräer, 336.

⁵ Eine Aufstellung weiterer Paradigmenkataloge findet sich bei SCHOLTISSEK, Unsichtbarer, 147.

⁶ WEISS, Hebräer, 556 (Hervorhebung H.-F. W.).

⁷ Die Traditions-Redaktions-Hypothese wird u. a. vertreten von: KÄSEMANN, Gottesvolk, 117-118; LAMPE, Christen, 61, v. a. Anmm. 169-170; MICHEL, Hebräer, 371-372; RISSI, Theologie, 105-106; SEEBERG, Hebräer, 121.129-131; THEISSEN, Untersuchungen, 98-101; THYEN, Stil, 18; WEISS, Hebräer, 554-558; WIESER, Abrahamvorstellungen, 122-126; WINDISCH, Hebräer, 98-99.

Gegenteiliger Meinung sind v. a.: GRÄSSER, Hebräer III, 87-90; ROSE, Wolke, 346-347. Zu letzterem vgl. auch LÖHR, Rez. Rose, 887-889.

II. Die Traditions-Redaktions-Hypothese

Die Traditions-Redaktions-Hypothese geht davon aus, dass dem Auctor ad Hebraeos eine bestimmte Tradition vorgelegen hat, die er dann redaktionell bearbeitet hat. Diese These wird im Wesentlichen durch drei Textbeobachtungen gestützt:⁸

(1) Die Passus 11,13-16.39-40 wirken wie Kommentare zu den jeweils vorangehenden Stücken der πίστει-Anaphora. Daher gehen die aufgeführten Beispiele der πίστει-Reihen wohl auf eine (jüdische) Vorlage zurück und standen ursprünglich nicht im Verstehenskontext der Glaubensdefinition von 11,1. Einsichtig wird das an V. 11,5, der auf die Entrückung Henochs Bezug nimmt, aber in inhaltlicher Spannung zu V. 11,13 steht, demzufolge Abel, Noah und Abraham wie auch Henoch (V. 13: ἀπέθανον οὗτοι πάντες) gestorben sind.⁹ Der Zusammenhang zwischen der Vorlage und dem Glaubensverständnis des Hebr-Verfassers muss erst hergestellt werden. Das geschieht vor allem durch die Kommentare in 11,13-16. 11,39-40 schließt darüber hinaus sehr abrupt und unerwartet, nachdem in den vorangehenden Versen Mut und Standhaftigkeit der Alten dargelegt wurden. Das lässt vermuten, dass eine Vorlage dem Aussageinteresse des Hebr angepasst wurde.¹⁰

(2) Dass diese Vorlage jüdischer Herkunft ist, zeigt sich in der Auflistung einer Reihe atl.-jüdischer Glaubenszeugen, die noch dazu mit einem Hinweis auf die makkabäischen Märtyrer abgeschlossen wird. Das Fehlen christlicher Zeugen wird durch die VV. 26.39-40 etwas geglättet. Der nahtlose Übergang zu Kapitel 12 ist deshalb möglich, weil Hebr 12 der Vorlage harmonisch nachgestaltet ist.¹¹

(3) Dass die durch οὗτοι πάντες markierten Verse 11,13-16.39-40 auf die redaktionelle Arbeit des Hebr-Verfassers zurückgehen, zeigt sich daran, dass das Vokabular dieser Stücke im Gegensatz zu den Stücken der Vorlage für den Hebr spezifisch ist. In diesen Partien wird zudem der inhaltliche Bruch zur Eigenaussage der Vorlage deutlich. Die Eigendynamik des Hebr wird vor allem an der Aussage über die Nichterlangung der göttlichen Verheißung durch die Glaubenszeugen in 11,39 deutlich. Hier setzt sich der Verfasser bewusst von seiner Vorlage ab.¹²

⁸ Vgl. dazu den Überblick bei GRÄSSER, Hebräer III, 88-89. GRÄSSER resümiert nur, ist selbst aber kein Anhänger dieser Hypothese.

⁹ Vgl. dazu z. B. THEISSEN, Untersuchungen, 98; WEISS, Hebräer, 557; WINDISCH, Hebräer, 93.

¹⁰ Vgl. KÄSEMANN, Gottesvolk, 117-118; LÜHRMANN, Henoah, 103; SCHILLE, Katechese, 114; WEISS, Hebräer, 557-558.

¹¹ Vgl. RISSI, Theologie, 106; THEISSEN, Untersuchungen, 98; THYEN, Stil, 18; VIELHAUER, Geschichte, 244; WEISS, Hebräer, 557.

¹² Vgl. MICHEL, Hebräer, 371-372; SCHILLE, Katechese, 130; THEISSEN, Untersuchungen, 98-99; WEISS, Hebräer, 557-558.

III. Die Unabhängigkeits-Hypothese

Die Unabhängigkeits-Hypothese besagt, dass der Auctor ad Hebraeos unabhängig von anderen Quellen den Paradigmenkatalog selbst komponiert hat. Das schließt freilich nicht aus, dass ihm aus seinem geistigen Umfeld Paradigmenreihen bekannt gewesen sein können. Die Hypothese geht von denselben Textbeobachtungen wie die Traditions-Redaktions-Hypothese aus, zieht aber andere Schlussfolgerungen, deshalb stellt der Argumentationsgang der Unabhängigkeits-Hypothese den der Traditions-Redaktions-Hypothese in Frage:¹³

Zu (1): Die Verse 11,13-16.39-40 unterbrechen zwar den Duktus der πίστει-Anaphora in den VV. 3-12.17-38, doch kann daraus noch kein stichhaltiges Indiz für eine Scheidung zwischen Tradition und Redaktion gewonnen werden.¹⁴ Die inhaltliche Spannung zwischen V. 5 und V. 13 ist nur dann gegeben, wenn οἱ πάντες auf die Beispielreihe der VV. 4-12 bezogen wird. Wahrscheinlicher ist jedoch, dass οἱ πάντες auf Abraham und seine unzählbare (ἀναρίθμητος) Nachkommen von V. 12 verweist.¹⁵ Dem schriftkundigen Hebr-Verfasser ist es darüber hinaus zuzutrauen, dass er die großen Gestalten der Glaubensgeschichte Israels kennt, und seinem literarischen Geschick ist es nur angemessen, wenn er die Reihe der Glaubenszeugen selbst komponiert. Der Kommentar in 11,39-40 will den vorbildhaften Vorfahren nichts absprechen. Es liegt ganz im mittelplatonischen Urbild-Abbild-Denken des Autors, wenn er nicht nur den vor-christlichen *Bund* auf den mit Jesu Blut gestifteten neuen Bund hingeeordnet sieht, sondern auch die *Vertreter* des vor-christlichen Bundes.¹⁶

Zu (2): Dass Hebr 11 nur jüdische Zeugen aufführt, ist nicht verwunderlich, da einerseits im Verständnis des Hebr-Verfassers kein Bruch zwischen dem Gottesvolk der Geschichte und dem Gottesvolk der Endzeit besteht, andererseits „der ‚Genealogie des ungläubigen Ungehorsams‘ in 3,7 – 4,13 jetzt von unserem Verf. bewusst die Wolke der gläubigen Zeugen entgegengesetzt wird [...], auch sie aus der Geschichte Israels“¹⁷. Die nahtlose Einbettung von Hebr 11 in den Kontext der Kapitel 10 und 12 zeigt an, dass der Paradigmenkatalog seinen festen, vom Autor bewusst gewählten Platz in der Komposition des Hebr hat.

¹³ GRÄSSER, Hebräer III, 88 macht deutlich, dass „die Hauptargumente für die gegenteilige Annahme sich auch umdrehen lassen“.

¹⁴ Vgl. ROSE, Wolke, 246-247.323.345-346.

¹⁵ Vgl. ROSE, Wolke, 247-249.

¹⁶ Vgl. dazu auch BRAUN, Hebräer, 337; HEGERMANN, Hebräer, 221; LAUB, Hebräer, 145-146; ROSE, Wolke, 346-347.

¹⁷ GRÄSSER, Hebräer III, 89. Vgl. dazu auch BRAUN, Hebräer, 336; COSBY, Function, 87; KÄSEMANN, Gottesvolk, 25; SCHOLTISSEK, Unsichtbarer, 138.140-144; SÖDING, Zuversicht, 226.228 Anm. 66.

Zu (3): Die VV. 13-16.39-40 sind zwar kommentierende Einschaltungen innerhalb der πίστει-Anaphora, aber keine redaktionellen Einschübe zu einer jüdischen Vorlage. Zum einen differiert das dort verwendete Vokabular nicht vom Rest des Hebr¹⁸, zum anderen zeugen auch hier stilistische Merkmale vom rhetorischen Geschick des Hebr-Verfassers¹⁹. Der Sinn der Kommentare in den VV. 13-16.39-40 besteht in der ausdrücklichen Betonung, dass die Glaubensvorfahren trotz ihres vorbildhaften Lebens die göttliche Verheißung nicht erlangten. Die Vollendung der Zeugen der πρώτη διαθήκη ereignet sich erst, wenn auch die der καινή διαθήκη in die himmlische κατάπαυσις eingehen.

IV. Kritische Diskussion

Die VV. 13-16.39-40 (wie auch die christologische Deutung der Schmach Moses in V. 26) kommentieren in der Tat die VV. 4-12. Als redaktionelle Ergänzungen zu einer jüdischen Vorlage können sie nur gewertet werden, wenn dafür aussagekräftige Indizien angeführt werden können. Vertreter der Traditions-Redaktions-Hypothese nennen sprachliche, stilistische und inhaltliche Kriterien. In sprachlicher Hinsicht wurde der abweichende Wortschatz der als traditionell vermuteten Teile vom Rest des Hebr geltend gemacht. Dabei muss aber bedacht werden, dass Wortschatzstatistiken immer in ihrer Relativität wahrzunehmen sind, d. h. die Tatsache, dass eine Vokabel als hapax legomenon in Hebr 11 bezeugt ist, lässt noch nicht die Schlussfolgerung auf eine Vorlage zu. Dazu müssten mehrere Lexeme hapax legomena sein, und selbst dann wäre eine zugrunde liegende Tradition noch nicht erwiesen, da der Auctor ad Hebraeos bei Paraphrasen von Taten der Glaubensvorfahren auf ganz bestimmte Handlungszusammenhänge zurückgreifen muss, für die auch ein ganz bestimmtes Vokabular verwendet wird. Vertreter der Traditions-Redaktions-Hypothese verweisen bisweilen auf die Entrückung Henochs in V. 5, die in einer vermeintlichen Spannung zu V. 13 stehe. Aufgrund dieser Spannung könne V. 5 als Traditionsstoff ausgewiesen werden. Wirft man nun einen Blick auf das Vokabular von V. 5, so ist keine Divergenz zum Hebr-spezifischen Vokabular erkennbar. Die sinntragenden Wörter stammen aus dem Wortfeld μετατιθέναι/μετάθεσις, die weder in V. 5 im Speziellen noch in Kapitel 11

¹⁸ Vgl. GRÄSSER, Hebräer III, 89 Anm. 34; LANE, Hebrews II, 323; SOWERS, Hermeneutics, 132-133; WILLIAMSON, Philo, 310-311.

¹⁹ Nicht zuletzt ist hier an die Inclusiones sowohl zwischen 11,1 und 11,39-40 als auch zwischen 11,13-16 und 11,39-40 gedacht. 11,39-40 bildet zudem den Transitus von der in sich geschlossenen Einheit Hebr 11 zu 12,1-3 (vgl. ROSE, Wolke, 79-81.246-247).

im Allgemeinen ausschließlich verwendet werden. Ähnliches gilt für V. 7: Das dort verwendete Vokabular ist mit dem Rest des Hebr kongruent. Hier ist nicht der Platz, um das Vokabular aller Verse von Kapitel 11 als Hebr-spezifisch nachzuweisen, daher mögen diese beiden Beispiele genügen.

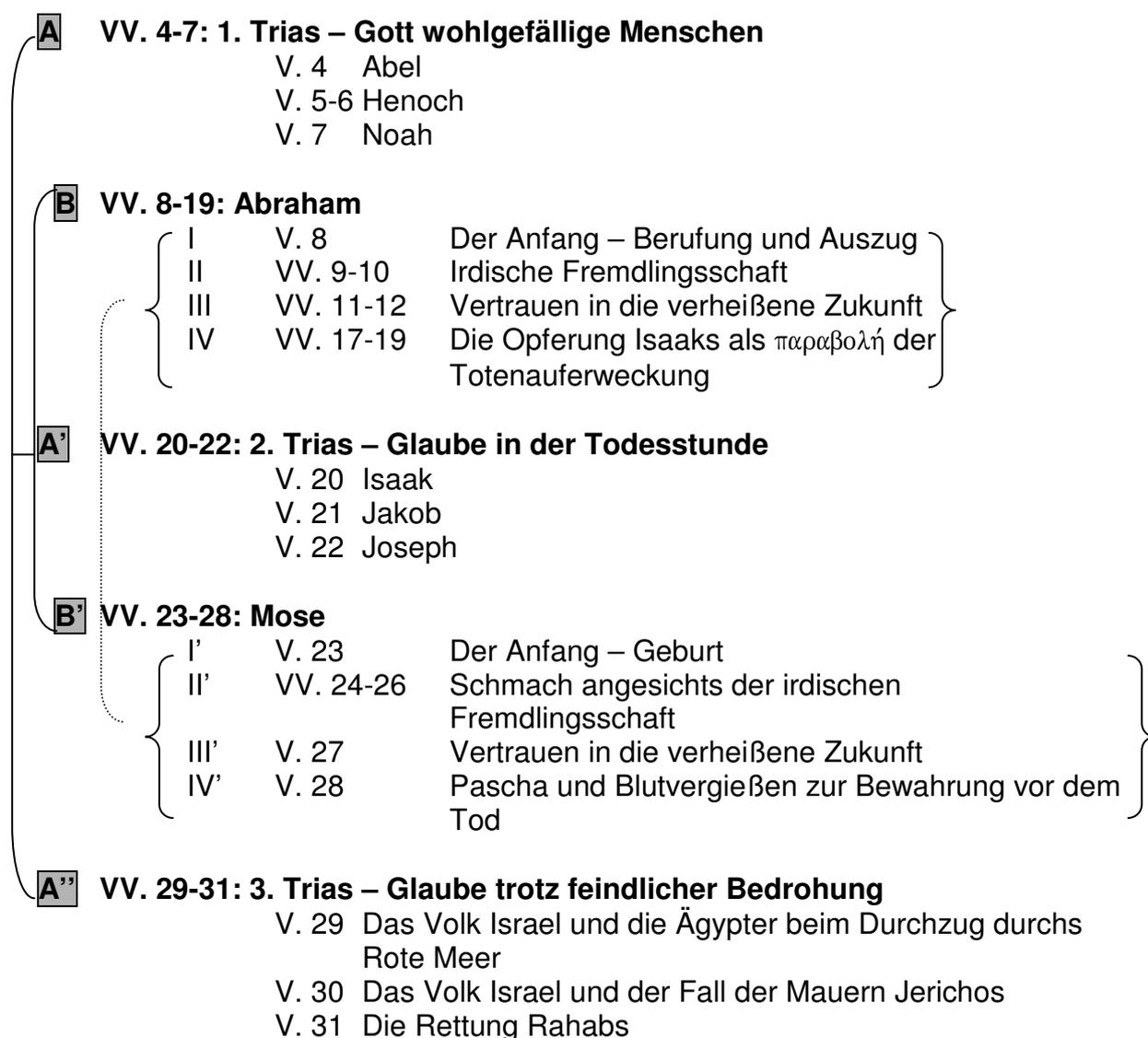
In stilistischer Hinsicht überzeugt Hebr 11 durch seine klare Komposition.²⁰ Das Thema πίστις bestimmt Hebr 11, die Überleitung von Hebr 10,38-39 her erfolgt durch eine Stichwortverknüpfung. Das Stichwort πίστις wird auch in 11,39-40 wieder aufgegriffen und kennzeichnet den Dienst des Hohepriesters Jesus als Anführer und Vollender des Glaubens in 12,2. Am Auffälligsten ist in diesem Zusammenhang natürlich die 18-gliedrige πίστει-Anaphora.²¹ Durch die Verwendung des Lexems μαρτυρέω in 11,2.39; 12,1 erscheint zum einen der gesamte Abschnitt 11,1-40 als Einheit, zum anderen wird 12,1-3 an die Paradigmenreihe zurückgebunden. Neben der Inclusio 11,1-39 ist „eine weitere feinsinnige Nuance zu beobachten [...]: Der Verfasser bindet zu Anfang und zu Ende die ‚Wolke der Zeugen‘ (Die *ALTEN*) und die Christen (*WIR*) zusammen: Der Glaube an die Schöpfung (VV. 2f) und das Harren auf die eschatologischen Heilsgüter (VV. 39f) kommt den Glaubenden der πρώτη wie der καινή διαθήκη in gleicher Weise zu.“²² Zudem sind die Glaubensbeispiele in den VV. 4-31 sorgfältig und durchdacht gegliedert.²³ Die VV. 4-7.20-22.29-31 nennen jeweils eine Trias von Personen, die durch einen bestimmten sachlichen Aspekt des Glaubens miteinander verbunden sind. Die VV. 8-19.23-28 führen mit jeweils ausführlichen Rekursen das Glaubensbeispiel der „Großen“ Israels, nämlich Abraham und Mose, vor Augen.

²⁰ Die folgenden Textbelege erheben keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Für eine komplette Übersicht vgl. die Übersicht bei ROSE, Wolke, 80-81.

²¹ Vgl. dazu auch COSBY, Composition, 260-261; SCHOLTISSEK, Unsichtbarer, 144-145.

²² ROSE, Wolke, 82 Anm. 9 (Hervorhebungen Ch. R.). Vgl. dazu auch SCHOLTISSEK, Unsichtbarer, 145.

²³ Vgl. dazu auch BUCHANAN, Hebrews, 104; COSBY, Function, 86; gegen BRAUN, Hebräer, 336.



24

Diese kompositorische Stringenz des Paradigmenkatalogs ist dem Auctor ad Hebraeos zuzutrauen, obwohl damit noch nicht ausgeschlossen ist, dass eine mögliche Vorlage ebenso klar gegliedert sein könnte.²⁵ Auf jeden Fall zeigt die Glaubensdefinition in V. 1 in formaler Hinsicht die Handschrift des Hebr-Verfassers: Die beiden Bestimmungsmerkmale des Glaubens in den beiden Versteilen sind als Parallelismus membrorum zu verstehen, wobei V. 1a die vom Glaubenden erwartete Festigkeit in den christologisch verbürgten Hoffnungsgütern, V. 1b die in der göttlichen Lichtwelt existierenden, auf Erden nur im

²⁴ Dieses Schema richtet sich nach ROSE, Wolke, 82-83. Diese Komposition nimmt auch RISSI, Theologie, 107 wahr, deutet sie aber im Rahmen rabbinischer, numerischer Schemata. Zur Begründung verweist er auf TOWNER, Enumeration, 82-86.224-231. „[...] zu Unrecht [...], denn Towner [...] stellt Hebr 11 in die Reihe von Sir 44 -50; Sap 10 und 1Clem 9 – 12 und grenzt die genannten Texte bewusst aus seiner den rabbinisch-numerischen Schemata gewidmten Untersuchung aus“ (ROSE, Wolke, 82 Anm. 14).

²⁵ Vgl. dazu THYEN, Stil, 18, der trotz der literarischen Gewandtheit des Hebr-Verfassers und trotz der stringenten Komposition von Hebr 11 eine Vorlage annimmt.

Glauben erkennbaren und deshalb unsichtbaren Heilsgüter meint.²⁶ Diese Beobachtung lässt vermuten, dass der Auctor ad Hebraeos den wohl durchdachten Paradigmenkatalog in Beziehung zu seiner Definition des Glaubensbegriffs gesetzt und daher selbst komponiert hat. Daher ist es unwahrscheinlich, dass der Hebr-Verfasser eine Vorlage verwendet hat. Zudem ist zu bedenken, dass keine der genannten jüdischen Parallelen eine solche Gemeinsamkeit mit den Paradigmen von Hebr 11 aufweist, so dass sie als Vorlage offenkundig wäre.²⁷ Die Eigenkompositions-Hypothese erklärt die Parallelen zwischen Hebr 11 und Beispielen aus der frühjüdischen Literatur einfacher: Der Hebr-Verfasser rezipiert die Gedanken seines Umfelds und arbeitet sie selbständig in sein Schreiben ein, was auf gedankliche Abhängigkeit (dependence of thought) unter Ausschluss literarischer Abhängigkeit verweist. Die These der Eigenkomposition von Hebr 11,1-31 durch den Auctor ad Hebraeos ist plausibler, sie bildet die Grundlage der folgenden Überlegungen. Damit steht aber auch fest, dass Hebr 11,1-31 und 1 Clem 9 – 12 kein gemeinsames Traditionsgut rezipieren, mit Ausnahme der Schrift.

In den bisherigen Überlegungen wurden die sieben Verse 11,32-38 nicht berücksichtigt. Der Auctor ad Hebraeos macht selbst deutlich, was er mit diesen Versen bezweckt: Er würde gern mehrere Beispiele nennen, hat aber zu wenig Zeit dazu (vgl. V. 32).²⁸ Zudem war die Verwendung von Asyndeta und Polysyndeta, wie sie in den VV. 32-38 gebraucht werden, in der Antike ein Stilmittel, um bei den Hörern den Eindruck zu erwecken, dass bereits aufgeführte Beispiellisten immer noch fortgeführt werden könnten.²⁹ Bedenkt man die Mündlichkeit, auf die der Hebr angelegt ist, erfüllen die VV. 32-34 eine ganz besondere Funktion. M. R. COSBY bemerkt dazu: „Applied to Heb 11:32-34, we might say that the author quickly and repeatedly stabs the ears of his audience with the staccato repetition of names in 11:32; then he slows the pattern slightly in 11:33-34, slashing their ears with longer blows from his verbal sword.”³⁰ Dabei kommt dem Sprachklang der Prädikate, die in den VV. 33a-34d jeweils zu Beginn der Nebensätze stehen, besondere Bedeutung zu:

Hebr 11,33	a	[...] κατηγωνίσαντο βασιλείας,
	b	εἰργάσαντο δικαιοσύνην,
	c	ἐπέτυχον ἐπαγγελιῶν,

²⁶ Vgl. ROSE, Wolke, 143-144. ROSE hat freilich aufzuzeigen versucht, dass der Glaubensbegriff, wie er in V. 11,1a festgelegt wird, zwar von hellenistischer Terminologie geprägt ist, der Sache nach aber vom AT hergeleitet wird.²⁶ V. 11,1b „sperrt sich gegen eine eindeutige traditionsgeschichtliche Erhellung. Sie ist das Werk des auctor ad Hebraeos, wie überhaupt die Begrifflichkeit auf den Verfasser zurückgeführt werden muss und vor dem Hintergrund der ‚innerbrieflichen Glaubenthematik‘ zu interpretieren ist.“²⁶ Gegen eine eindeutige Herleitung des Glaubensbegriffs aus der Schrift sprechen allerdings die VV. 11,13-16, die mittelplatonische Prägung aufweisen. Es ist wohl von einer Syntheseleistung des Autors auszugehen: Er verbindet in seiner Glaubensdefinition biblisches und mittelplatonisches Gadenkengut.

²⁷ Vgl. COSBY, Composition, 267-268; GRÄSSER, Hebräer III, 89-90.

²⁸ Vgl. GRÄSSER, Hebräer III, 187; ROSE, Wolke, 303.

²⁹ Vgl. COSBY, Composition, 262.

³⁰ COSBY, Composition, 264.

Hebr 11,34	d	ἔφραξαν στόματα λεόντων,
	a	ἔσβεσαν δύναμιν πυρός,
	b	ἔφυγον στόματα μαχαίρης,
	c	ἐδυναμώθησαν ἀπὸ ἀσθενείας,
	d	ἐγενήθησαν ἰσχυροὶ ἐν πολέμῳ

Der Klangeindruck kommt in diesen chiastisch komponierten Versen durch die verschiedenen Aoristendungen zustande. Den Hörern werden die Ruhmestaten der in V. 32 genannten Glaubenszeugen sehr plastisch vor Augen gestellt. Mit V. 34e leitet der Auctor ad Hebraeos zu Glaubensvorbildern über, die durch ihr Martyrium den Glauben bezeugten, was sich formal in der Position des Prädikats niederschlägt, das nicht mehr am Anfang des Nebensatzes steht, sondern an zweiter Stelle. Sachlich berichten die VV. 34e.35a freilich noch nichts vom Standhalten in äußeren Qualen, sondern folgen noch den ruhmvollen Beispielen der VV. 32-34d. Der Wechsel von den glorreichen Taten zu den Beispielen erlittener Schmach ist in V. 35b durch das konzessive ἄλλοι δέ ziemlich markant gestaltet. Das verbindende Element zwischen beiden Teilen der Antithese bleibt das Stichwort ἀναστάσεως.³¹ Innerhalb der VV. 35b-38 ist V. 37 auffallend markant gestaltet:

Hebr 11,37	ἐλιθάσθησαν,	
	ἐπίσθησαν,	
	περιήλθον	ἐν φόνῳ μαχαίρης ἀπέθανον,
		ἐν μηλωταῖς,
		ἐν αἰγείοις δέρμασιν,
	ὕστεροῦμενοι,	
	θλιβόμενοι,	
	κακουχοῦμενοι. ³²	

Der Vers ist geprägt von Paronomasien und entbehrt jeder Konjunktion; anders verhält es sich in V. 38, in dem drei Mal die Konjunktion καί polysyndetisch verwendet wird.³³ Im Gebrauch der Stilmittel zeigen sich Parallelen zu anderen zeitgenössischen Texten³⁴, doch trägt der Abschnitt 11,32-38 im Gesamten die Handschrift des Hebr-Verfassers. Deutlich wird das in der antithetischen Komposition. V. 32a bildet den Transitus (in Form einer Präteritio) von der Einheit 11,4-31 zum zweiten Teil, der nur summarisch von Richtern, Königen und Propheten einerseits (vgl. VV. 32-34) und von den Makkabäern, Propheten und allen Israeliten andererseits handelt. Die VV. 33-35a gehen auf die Glaubenstaten einiger Vorfahren ein, die VV. 35b-38 berichten von Bedrängnissen, die einige erduldet haben. Beide Teile stehen unter der Überschrift διὰ πίστεως in V. 33, d. h. im ersten Teil fokussiert der Auctor ad Hebraeos

³¹ Vgl. GRÄSSER, Hebräer III, 188.

³² Das verwendete grafische Schema (nach COSBY, Composition, 265) will nicht die Satzkonstruktion aufschlüsseln, sondern die sprachlich-klangliche Ebene herausstellen.

³³ Vgl. COSBY, Composition, 261-266. Die oben aufgeführten Graphiken sind auf 264-265 zu finden.

³⁴ COSBY, Composition, 268-273 nennt 4 Esr 7, 106-111; Cic., de orat. III 127.134; Philo, Her 261-262; Hom., Il. V 383-384; Weish 10 (die Reihenfolge dieser Auflistung richtet sich nach COSBY).

das aktive Moment des Glaubens, im zweiten das passive.³⁵ Allerdings ist sowohl bei der Anordnung als auch bei der Auswahl der Glaubenszeugen in den VV. 32-38 nur schwer ein Strukturprinzip erkennbar.³⁶ Eine Vorlage kann hier vermutet³⁷, aber nicht nachgewiesen werden. Da für die Fragestellung der vorliegenden Arbeit aber fast nur Hebr 11,4-31, das mit hoher Wahrscheinlichkeit auf keine Vorlage zurückgeht, relevant ist (außer in 11,37 die Wendung ἐν μελωταῖς, ἐν αἰγείοις δέρμασιν [vgl. 1 Clem 17,1]), wird in diesem konkreten Einzelfall zu entscheiden sein, ob es sich bei V. 11,37 um vorgeprägtes Traditionsmaterial oder um eine Eigenentwicklung des Hebr-Verfassers handelt.³⁸ Die Namensauflistung in den VV. 32-38 macht jedenfalls nicht deutlich, auf welche Traditionen oder welche konkrete Taten angespielt ist, auch folgt die Auflistung keinen chronologischen Kriterien³⁹. Es hat den Anschein, als stünden in diesem zweiten Teil von Hebr 11 gar nicht so sehr die konkreten Vorbilder im Zentrum, sondern der Hinweis an die Adressaten, für das aktive und das passive Moment des Glaubens sensibel zu werden. Es geht damit um eine durchgehaltene Treue im Glauben. Diese Sichtweise passt zum einen in den Kontext von Hebr 11 – 12⁴⁰ und fügt sich zum anderen in die parakletische Intention des Schreibens. Die römische Gemeindegruppe, an die sich der Hebr wendet, kannte die Zeit eines euphorischen Glaubensanfangs und muss zur Abfassungszeit mit einigen Krisen leben. Die VV. 32-38 verstärken die parakletische Aussageintention der VV. 4-31 und sensibilisieren die Hörer für die Treue, auf die es im Glauben ankommt.⁴¹

Am Schluss der Überlegungen zu Hebr 11 ist festzuhalten, dass Hebr 11,1-31 zwar von einem zeitgeschichtlichen Traditionsstrom geprägt, aber höchstwahrscheinlich literarisch unabhängig ist. In Hebr 11,32-38 ist an vielen Stellen die Handschrift des Hebr-Verfassers erkennbar, aus den aufgeführten Namen kann jedoch kein Strukturprinzip eruiert werden. Bezieht man aber die Situation der Adressaten mit in die Überlegungen ein, so ist das Stück kongruent mit der Aussageintention des Hebr. Dass Hebr 11,32-38 auf den Auctor ad Hebraeos zurückgeht, ist sehr wahrscheinlich.

³⁵ Vgl. GRÄSSER, Hebräer III, 187-188.

³⁶ Vorschläge liefern z. B. ATTRIDGE, Hebrews, 377; BUCHANAN, Hebrews, 201; MICHEL, Hebräer, 415; RIGGENBACH, Hebräer, 377; ROSE, Wolke, 305.

³⁷ So z. B. BRAUN, Hebräer, 390; RISSI, Theologie, 112; WEISS, Hebräer, 615, aber auch ROSE, Wolke, 306.

³⁸ S. dazu 219.

³⁹ Vgl. dazu GRÄSSER, Hebräer III, 188, v. a. Anm. 16; WEISS, Hebräer, 614.

⁴⁰ Vgl. GRÄSSER, Hebräer III, 189.

⁴¹ Vgl. WEISS, Hebräer, 615.

B) Die Paradigmenreihe in 1 Clem 9,1 – 12,8: Komposition und die Frage nach möglichen Quellen

Bisweilen wird der Abschnitt 9,1 – 12,8⁴² in zwei Paradigmenkataloge aufgeteilt, die jeweils einen unterschiedlichen Vergleichspunkt bieten: In 9,2 – 10,6 werden Beispiele für ein gehorsames Leben aufgeführt, in 10,7 – 12,8 Beispiele für Gastfreundschaft.⁴³ Da der Übergang vom Motiv des Gehorsams zur Gastfreundschaft in 10,7 fließend ist, kann letztlich nicht eindeutig geklärt werden, ob es sich um eine oder um zwei Reihen handelt. Im Folgenden wird das Stück als Einheit betrachtet, das mit den Aspekten Gehorsam und Gastfreundschaft zwei Ausdrucksformen des Glaubens aufzeigt. Für die Herkunft der Paradigmenreihe bestehen grundsätzlich drei Möglichkeiten:

1. Der Verfasser des 1 Clem benutzt Hebr 11 als Vorlage.
2. Der Verfasser des 1 Clem benutzt das AT als Vorlage, seine Kenntnis der jüdischen Tradition dient ihm als weitere Quelle.
3. Der Verfasser des 1 Clem benutzt eine (liturgische/homiletische/katechetische) Vorlage.

Die von LONA erwogene Möglichkeit einer beiden Briefen zugrunde liegenden Tradition⁴⁴ kann aufgrund obiger Überlegungen zu Hebr 11 als fraglich gelten: Da Hebr 11,1-31 eine klar durchstrukturierte Komposition aufweist, geht sie mit hoher Wahrscheinlichkeit auf den Auctor ad Hebraeos zurück. Mag dieser auch von frühjüdischen Quellen beeinflusst sein, so verleiht er seiner Paradigmenreihe doch seine eigene Note. Die dritte Möglichkeit erscheint ziemlich unwahrscheinlich, weil die grundsätzlichen Vorbehalte gegenüber einer nicht mehr ermittelbaren Vorlage auch hier anzuführen sind. Die Möglichkeiten 1 und 2 müssen einander nicht ausschließen, weil der Verfasser des 1 Clem sowohl vom AT als auch vom Hebr inspiriert sein kann. Aber um darauf näher eingehen zu können, ist es notwendig, die Komposition der Paradigmenreihe zu betrachten.

⁴² 1 Clem beinhaltet natürlich mehrere Paradigmenreihen, u. a. 4,1 – 6,4; 7,5 – 8,1; 16,1 – 18,17, die aussagekräftigsten Parallelen zum Hebr finden sich aber nur in 9,1 – 12,8.

⁴³ Vgl. z. B. LONA, 1 Clemens, 9.

⁴⁴ Vgl. LONA, 1 Clemens, 193-194. LINDEMANN, Clemensbriefe, 49 schließt an diesem Punkt eine literarische Abhängigkeit zwischen dem Hebr und dem 1 Clem aus.

I. Die Komposition von 1 Clem 9,1 – 12,8

9,1 – 10,7 Paradigmen zum Thema Gehorsam		
9,1-2	Aufruf, auf das Beispiel der Diener der göttlichen Majestät zu blicken	
9,3	Enoch	
	<u>Ἐνώχ, ὅς ἐν ὑπακοῇ δίκαιος εὐρεθεὶς μετετέθη</u>	
9,4	Noah	
	<u>Νῶε πιστὸς εὐρεθεὶς διὰ τῆς λειτουργίας αὐτοῦ ... διέσωσεν δι' αὐτοῦ ὁ δεσπότης</u>	
10,1-7	Abraham	
	<u>Ἀβραάμ, ὁ φίλος προσαγορευθεὶς, πιστὸς εὐρέθη</u>	
10,1	Abrahams Glaube und Gehorsam	
10,2-3	Wegzug (+ Zitat Gen 12,1-3 ^{LXX} in V. 3)	
10,4-6	Verheißung der Nachkommenschaft (+ Zitat Gen 13,14-16 ^{LXX} in V. 5 und Gen 15,5-6 ^{LXX} in V. 6)	
	<u>διὰ πίστιν καὶ φιλοξενίαν</u>	10,7
		Geburt Isaaks
		Opferung Isaaks
	11,1 – 12,8 Paradigmen zum Thema Gastfreundschaft	
	<u>διὰ φιλοξενίαν καὶ εὐσέβειαν</u>	11,1
		Lot; Motiv: πίστις καὶ φιλοξενία
		11,2
		Kontrast: Lots Frau
		12,1-8
		Rahab
	<u>διὰ πίστιν καὶ φιλοξενίαν</u>	12,1
		Rahabs Rettung
		12,2-8
		Rahabs Geschichte (Paraphrase Jos 2 ^{LXX})
		<u>ἔδόθη αὐτῷ</u>
		<u>Ἄωτ ἔσωθη</u>
		<u>ἔσωθη Ραάβ</u>

Mit der zweigliedrigen Komposition nach den Themen Gehorsam und Gastfreundschaft geraten zwei Aspekte des Glaubens in den Blickwinkel. Für den Gehorsam werden mit Enoch (vgl. 9,3), Noah (vgl. 9,4) und Abraham (vgl. 10,1-7) drei Vorbilder genannt, Enoch und Noah fällt jeweils nur ein Satz zu, bei Abraham werden zwei Beispiele genannt, in denen er seinen Gehorsam Gott gegenüber bezeugte (vgl. 10,2-3.4-6). Der Übergang zur zweiten Beispielreihe mit dem Thema ‚Gastfreundschaft‘ setzt mit einer dritten Begebenheit aus dem Leben Abrahams ein, ohne dass der Aspekt des Gehorsams sofort ausgeblendet würde (vgl. 10,7). Lot und dessen Frau werden wie Enoch und Noah nur kurz erwähnt (vgl. 11,1-2), bevor das ausführliche Beispiel Rahabs angeführt wird (vgl. 12,1-8). So werden in 9,3 – 10,7 und in 11,1 – 12,8 zwei Dreierreihen expliziert, wobei das letzte Glied jeder Reihe besonders ausführlich dargestellt wird. In der ersten Dreierreihe wird jedes Beispiel mit einer Aussage über das Wesen der konkreten Person und einer Aussage über das göttliche Handeln an der jeweiligen Person belegt. Formell folgt auf die Namensnennung eine Verbindung aus einem Adjektiv und einer aoristisch-passivischen Partizipform, an die sich eine passivische finite Verbform anschließt. Bei beiden Passiva – dem Partizip und dem finiten Verb – handelt es sich um Passiva divina. Bei Enoch und Noah drückt die Adjektiv-Partizip-Verbindung das

Wesensprädikat aus und die finite Verbform das „Handlungsprädikat“⁴⁵. Bei Abraham ist es genau umgekehrt: Die Adjektiv-Partizip-Kombination steht für das „Handlungsprädikat“ und die finite Verbform für das Wesensprädikat. Somit herrscht in struktureller Hinsicht ein Parallelismus membrorum vor, aber in sachlicher Hinsicht ein Chiasmus.⁴⁶ Eine ähnlich durchdachte Gestaltung findet sich auch im Übergang von der ersten zur zweiten Dreierreihe. Strukturell handelt es sich um einen Parallelismus membrorum (vgl. 10,7; 11,1; 12,1), formell um eine dreigliedrige Anapher (διὰ). Der Schluss von 10,7; 11,1; 12,1 ist einem Homöoteuton ähnlich, in dem der Klangeindruck von ἐδόθη (10,7) – ἐσώθη (11,1; 12,1) eine euphonische Note gewinnt. Zudem sind drei Glieder des „Homöoteutons“ chiasmisch konstruiert (ἐδόθη ἀντῶ – Ἄωτ ἐσώθη – ἐσώθη Παάβ). Auch die wechselnde Stellung des Lexems φιλοξενία unterstreicht den kompositorischen Anspruch des Verfassers.⁴⁷ Diese Tatsache macht die Originalität der Paradigmenreihe sehr wahrscheinlich.

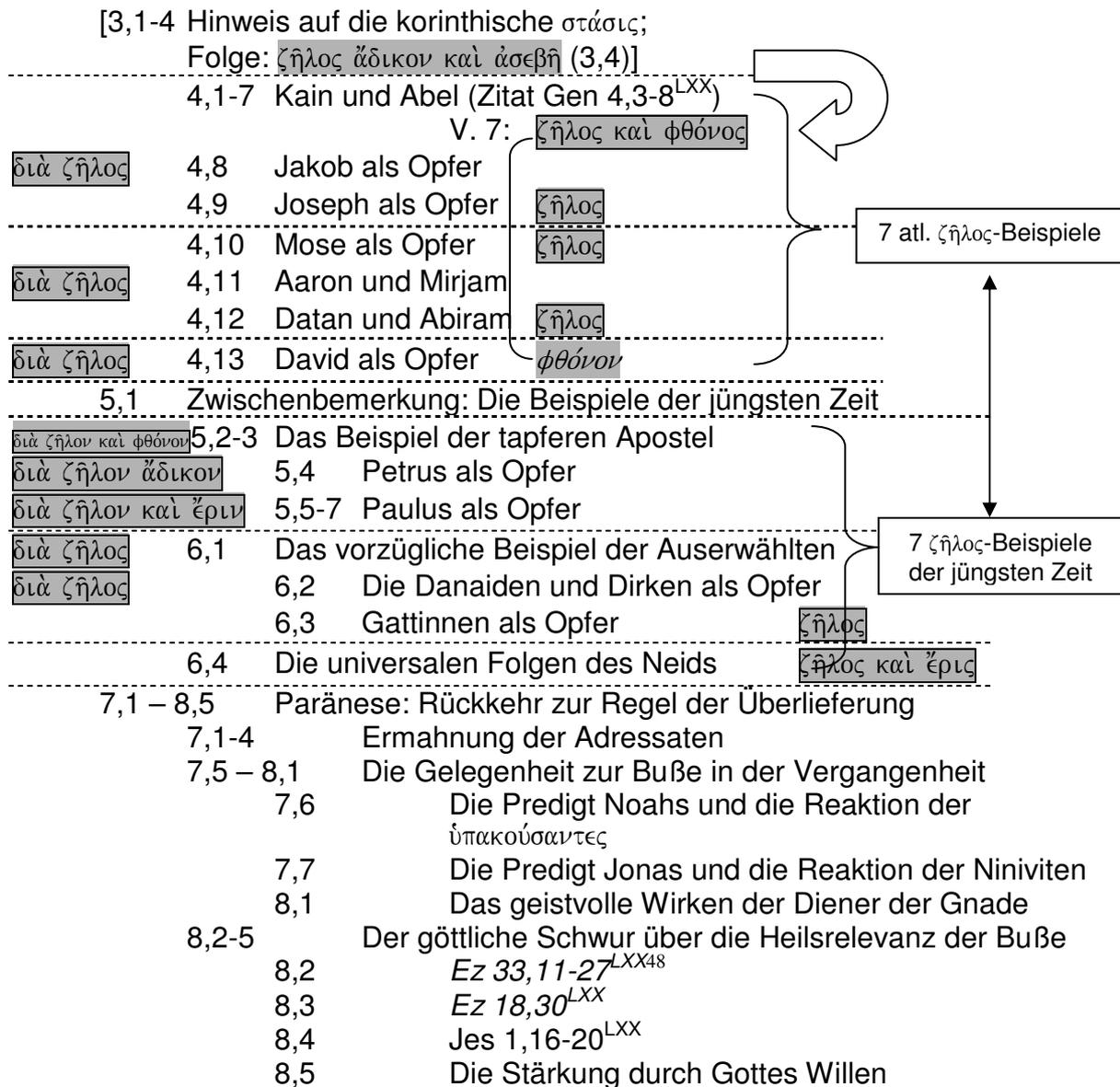
Auffällig ist, dass die Beispielfolge Henoch – Noah – Abraham – Isaak der Reihen in Sir 44,16-22; Hebr 11,5-20 entspricht, ebenso erwähnen Hebr 11,31; 1 Clem 12,1-8 die Dirne Rahab. Das Beispiel von Kain und Abel, auf das Hebr 11,4 verweist, fehlt zwar in den beiden Dreierreihen 1 Clem 9 – 12, ist aber in der Paradigmenreihe 1 Clem 4 – 6 sehr ausführlich entfaltet (4,1-7). Aussagekräftiger wird die Komposition der Paradigmenreihe 1 Clem 9 – 12, wenn auch die Kapitel 4 – 6 (– 8) in die Überlegungen miteinbezogen werden. Dass beide Kataloge eine Einheit bilden, zeigt die Inclusio, die durch den Aufruf ὁρᾶτε, ἀδελφοί (4,7) und das Fazit ὁρᾶτε, ἀγαπητοί (12,8) gegeben ist.

⁴⁵ Der Terminus „Handlungsprädikat“ ist deshalb in Anführungszeichen geschrieben, weil nicht die jeweilige Person handelt, sondern Gott an ihr.

⁴⁶ In der schematischen Übersicht ist das durch das kursive (für das „Handlungsprädikat“), unterpunktete (für die Adjektiv-Partizip-Verbindung) und unterstrichene (für die finite Verbform) Druckbild gekennzeichnet.

⁴⁷ Vgl. ZIEGLER, Studien, 76-77.

II. Die Komposition von 1 Clem 4 – 8



49

Schon diese schematische Darstellung macht die wohlüberlegte Komposition von 1 Clem 4 – 8 deutlich. 1 Clem 3 beschreibt den Wandel der korinthischen Gemeinde und nennt u. a. ζήλος ἄδικον καὶ ἀσεβῆ als Folge der στάσις, und zwar bei jedem Glaubenden (vgl. 3,4: ἕκαστον). Ζήλος bildet das Stichwort für das Zitat der Kain-und-Abel-Geschichte aus Gen 4,3-8^{LXX} in 4,1-6. Da diese Beispielerzählung die anderen Paradigmen an Länge überragt, scheint der Verfasser in ihr das Urbild für Eifersucht und Neid zu sehen (vgl. V. 7). Mit diesen beiden Motiven ist dann das Thema für die folgenden Kapitel 5 – 6 gegeben, die anaphorisch

⁴⁸ Kursiv gedruckte Belegstellen weisen darauf hin, dass die im 1 Clem bezeugten Schriftstellen vom LXX-Text z. T. erheblich abweichen.

⁴⁹ Zu dieser Darstellung vgl. auch BEYSCHLAG, Clemens, 67-68; ZIEGLER, Studien, 75-77.

aufgebaut sind. Im Anschluss an die Kain-und-Abel-Geschichte führt der Verfasser sechs weitere Beispiele aus dem AT an, die nach unterschiedlichen Epochen der Heilsgeschichte geordnet sind. Der Wechsel zwischen den Epochen ist formal durch eine Variation zwischen den Formulierungen ζῆλος und διὰ ζῆλος markiert. Ζῆλος steht am Beginn und Ende sowohl der Früh- und Patriarchenzeit (vertreten durch Kain und Abel [vgl. 4,1-7], Jakob und Esau [vgl. 4,8], Joseph [vgl. 4,9]) als auch der Mosezeit (mit den Paradigmen Mose [vgl. 4,10], Aaron und Mirjam [vgl. 4,11], Datan und Abiram [vgl. 4,12]). Das mittlere Glied in diesen beiden Dreierreihen ist jeweils mit der Formulierung διὰ ζῆλος eingeleitet. Die letzte Epoche bildet die Königszeit, die nur durch David vertreten ist (vgl. 4,13) und mit der Formulierung διὰ ζῆλος eingeführt wird. Damit bietet 1 Clem 4 sieben Beispiele für Eifersucht (und Neid). Das letzte Glied (David) in der atl. Siebenerreihe bildet mit dem ersten (Kain und Abel) eine Inklusio, die durch den Hinweis auf den φθόνος markiert ist.⁵⁰ Damit ist diese Reihe in der Form 3+3+1 gegliedert.

Nach diesen sieben atl. Paradigmen folgen in 5,1 – 6,4 sieben Beispiele aus „der jüngsten Zeit“ (5,1). Wie die erste Siebenerreihe ist auch die zweite in der Form 3+3+1 gegliedert. Nach dem überschriftartigen Hinweis auf die Verfolgung der „größten und gerechtesten Säulen“ (5,2) werden die Beispiele Petri (vgl. 5,4) und Pauli (vgl. 5,5-7) expliziert. Der Parallelismus membrorum (διὰ ζῆλον) bestimmt dabei den anaphorischen Aufbau der VV. 2-7. Es ist auffällig, dass der Verfasser hier das Motiv des ζῆλος um ein weiteres ergänzt und in die maskuline Form ὁ ζῆλος wechselt; ab 6,1 verwendet er wieder die neutrale. Für A. W. ZIEGLER liegt der Grund dafür in der überragenden Bedeutung der Apostel im Vergleich zu den atl. Zeugen in 1 Clem 4 und den „schlichteren Martyrern“⁵¹ in 1 Clem 6. Diese „schlichteren Martyrer“ werden in 6,1-3 aufgeführt; es handelt sich um weibliche Beispiele. 6,1 fungiert demnach wie 5,2-3 als Überschrift, 6,2.3 nennen sodann zwei Konkretionen, die Danaiden und Dirken in 6,2 und von ihren Ehemännern entfremdete Gattinnen in 6,3. Im zuletzt genannten Vers verschwindet bei der ζῆλος-Anapher die Präposition διὰ, ebenso in 6,4, wo analog zur David-Notiz in 4,13 ein Beispiel für die universalen Folgen von Eifersucht und Streit gegeben wird. Es ist wohl an kein konkretes Ereignis gedacht.⁵²

Die durchdachte Komposition der Paradigmenreihe 1 Clem 4 – 6 ist also im Wesentlichen durch die beiden Siebenerreihen und durch die ζῆλος-Anapher bedingt, „ferner fünf Beispiele

⁵⁰ Vgl. ZIEGLER, Studien, 75: „Wir bemerken auch, dass zu der Präposition jedes Mal die Neutrum-Form, nicht die maskuline der ersten Deklination von zaelos genommen wird.“ Allerdings kann es sich auch bei den ohne Präposition verwendeten ζῆλος-Gliedern um von Maskulina nicht unterscheidbare Neutrum-Formen handeln, anders 3,4, wo die maskuline Form verwendet ist (ζῆλον ἄδικον καὶ ἀσεβῆ).

⁵¹ ZIEGLER, Studien, 76. Darüber hinaus führt er euphonische Gründe an (vgl. ebd.).

⁵² Vgl. LONA, 1 Clemens, 172-173.

mit Präposition und zwei ohne sie und zu guter Letzt drei bei Klemens so beliebte Doppelausdrücke, drei Zaelosmotive ohne Apposition nacheinander und gleichsam zum Ausgleich das zweite Beispiel mit einem Adjektiv“⁵³. Beide Siebenerreihen werden mit Doppelausdrücken eröffnet (ζῆλος καὶ φθόνος in 4,7 und 5,2) und auch geschlossen (διὰ ζῆλος Δαυιδ φθόνου in 4,13, ζῆλος καὶ ἔρις in 6,4). Die erkennbare Symmetrie und auch die verwendete Zahlensymbolik⁵⁴ kann kein Zufall sein, sie verrät vielmehr das rhetorische Geschick des Verfassers. Ähnliche Elemente finden sich auch in Plutarchs Schrift, Περὶ φθόνου καὶ μίσους.⁵⁵ Es ist davon auszugehen, dass der Verfasser des 1 Clem von seiner kulturellen und theologischen Prägung her um rhetorische Stilelemente und Paradigmenreihen weiß, die Komposition der Kapitel 4 – 6 trägt aber aller Wahrscheinlichkeit nach seine Handschrift.

III. Die Frage nach den Quellen

Nach dem Aufruf zur Nachahmung derer, „die in vollkommener Weise seiner [Gottes] majestätischen Herrlichkeit gedient haben“, in 9,1-2 werden in den VV. 3-4 Henoch und Noah als zwei Glaubenszeugen genannt.

1. 1 Clem 9,3: Henoch

Bei Henoch interessieren den Verfasser des 1 Clem die drei Aspekte Gehorsam, Gerechtigkeit und Entrückung. Als Folge dieser Entrückung hält der Verfasser des 1 Clem fest, dass „sein Tod [...] nicht gefunden worden“ ist. Die Grundlage dieser Vorstellung bildet. Gen 5,24^{LXX}. Gerechtigkeit wird Henoch aufgrund seines Gehorsams zugesprochen, wie die Wendung ἐν ὑπακοῇ δίκαιος verdeutlicht. Das Verb εὐρίσκω wird sowohl verwendet, um die Gerechtigkeit aufgrund des Gehorsams, als auch, um die Unauffindbarkeit seines Leichnams herauszustellen. Dass der Autor hier Sir 44,16^{LXX} als Vorlage benutzt hat, erscheint sehr unwahrscheinlich, da Henoch in Sir als ὑπόδειγμα μετανοίας gilt. Auch 1 Clem 7,5 – 8,1 weist

⁵³ ZIEGLER, Studien, 76 im Anschluss an REICKE, Diakonie, 374. ZIEGLER weist darüber hinaus darauf hin, dass „in den ersten drei Beispielen [...] die Zahl der Silben gleich [ist], also ein genauer Parallelismus“ (ebd.) vorliegt. Es wird aber nicht deutlich, was er unter den drei ersten Beispielen versteht. Die Kain-und-Abel-Notiz ist jedenfalls nicht nur auf 4,7 zu beschränken und 4,8-9 variieren in der Silbenzahl.

⁵⁴ Vgl. dazu ZIEGLER, Studien, 76.

⁵⁵ Diese Schrift entspricht Plut., mor. 536 E – 538 E. Vgl. REICKE, Diakonie, 375 Anm. 7; ZIEGLER, Studien, 76.

einen Beispielkatalog zum Thema ‚Buße‘ auf. Wenn 1 Clem 9,3 von Sir 44,16^{LXX} beeinflusst wäre, wäre zu erwarten, dass Henoch auch im „Bußkatalog“ von 1 Clem genannt wäre. Das ist aber nicht der Fall. Denkbar wäre eine Abhängigkeit von Gen 5,24^{LXX} oder/und Hebr 11,5, aber nicht von Sir 44,16^{LXX}.⁵⁶

Gen 5,24 ^{LXX}	καὶ εὐηρέστησεν Ἐνώχ τῷ θεῷ καὶ οὐχ ἠύρισκετο ὅτι μετέθηκεν αὐτὸν ὁ θεός
Sir 44,16 ^{LXX}	Ἐνώχ εὐηρέστησεν κυρίῳ καὶ μετετέθη ὑπόδειγμα μετανοίας ταῖς γενεαῖς
Hebr 11,5	Πίστει Ἐνώχ μετετέθη τοῦ μὴ ἰδεῖν θάνατον, καὶ οὐχ ἠύρισκετο διότι μετέθηκεν αὐτὸν ὁ θεός. πρὸ γὰρ τῆς μεταθέσεως μαρτυρεῖται εὐαρεστηκῆναι τῷ θεῷ
1 Clem 9,3	λάβωμεν Ἐνώχ, ὅς ἐν ὑπακοῇ δίκαιος εὐρεθεὶς μετετέθη, καὶ οὐχ εὐρέθη αὐτοῦ θάνατος.

Dass Hebr 11,5 Gen 5,24^{LXX} rezipiert, ist gut nachvollziehbar.⁵⁷ Höchstwahrscheinlich hat der Auctor ad Hebraeos in 11,5 zwei Schriftverse miteinander kombiniert, um vom Glauben Henochs sprechen zu können: Gen 5,22a.24^{LXX} und Hab 2,4^{LXX}; letztere Stelle zitiert der Hebr-Verfasser in 10,38. Der Sache nach geht es um die Notwendigkeit des Glaubens, um vor Gott als gerecht zu gelten. Nach Gen 5,22a.24^{LXX} war Henoch Gott wohlgefällig. Da dies aber nach Hab 2,4^{LXX} (= Hebr 10,38) nur aufgrund des Glaubens möglich ist, muss Henoch Glauben gehabt haben.⁵⁸ Des Weiteren wäre es denkbar, dass der Auctor ad Hebraeos die Überlieferung von Henoch als Prototyp des Umkehrenden⁵⁹ aufgreift und deshalb zur Gewissheit über Henochs πίστις gelangt, weil er die Akte der μετάνοια und der πίστις nach Hebr 6,1 aufeinander bezogen sieht.⁶⁰ Allerdings wird der Terminus μετάνοια nicht explizit erwähnt. Henoch ist zweites Glied der ersten Trias von Glaubenszeugen, die als Beispiele für ein gottgefälliges Leben angeführt werden. Dieser Gedanke fehlt in 1 Clem 9,3; allenfalls könnte der Gehorsam Henochs einen Zusammenhang zur Gottgefälligkeit aufweisen. Ebenso wahrscheinlich ist es, dass der Verfasser des 1 Clem Henoch als erstes Beispiel für die Paradigmen zum Thema Gehorsam vom Hebr übernommen hat.⁶¹ Indizien dafür sind die Übereinstimmungen im Vokabular: μετετέθη ist in beiden Stellen verwendet, die beiden Wendungen μὴ ἰδεῖν θάνατον und οὐχ εὐρίσκειτο in Hebr 11,5 sind in 1 Clem 9,3 komprimiert zu οὐχ εὐρέθη αὐτοῦ θάνατος. Dass Henoch den Tod nicht sah (vgl. Hebr 11,5) bzw. dass Henochs Tod (oder Leichnam?) nicht gefunden werden konnte, ist der atl. Überlieferung fremd, im Zusammenhang mit dem Verb εὐρίσκω kennt sie nur die Vorstellung,

⁵⁶ Vgl. LONA, 1 Clemens, 194.

⁵⁷ Erkennbar ist das v. a. in Hebr 11,5b, das der LXX-Lesart des Codex A entspricht (vgl. LÜHRMANN, Henoch, 103).

⁵⁸ Vgl. ROSE, Wolke, 180.

⁵⁹ Vgl. BERGER, Henoch, 487-491.

⁶⁰ Vgl. BERGER, Henoch, 529-530.

⁶¹ Vgl. HAGNER, Use, 184.

dass Henoch selbst nach seiner Entrückung nicht mehr gefunden werden konnte. Im Überlieferungsprozess wurde davon ausgehend wahrscheinlich die Vorstellung geprägt, dass Henoch nicht starb, weil er entrückt wurde. Das Lexem θάνατος, das in Hebr 11,5 und in 1 Clem 9,3 aufgeführt wird, bietet daher ein Indiz für eine Abhängigkeitsbeziehung zwischen dem Hebr und dem 1 Clem.

Dass die πίστις von Hebr 11 in 1 Clem 9,3 – 10,7 zur ὑπακοή wird, kann von der Intention des 1 Clem gut begründet werden:⁶² Heil und Rettung bedeutet im Kontext des 1 Clem Unterordnung und Gehorsam gegenüber Gottes Ordnung. Während Gerechtigkeit in der Henoch-Literatur des Frühjudentums häufig als Eigenschaft des Henoch genannt wird⁶³, begegnet der Gehorsam außer in 1 Clem 9 nirgends.⁶⁴ Diese Beobachtung stützt die Hypothese der Abhängigkeit⁶⁵ von Hebr 11,5, da die Aussage der Gottgefälligkeit (vgl. Gen 5,24^{LXX})⁶⁶ in Hebr 11,6 aufgegriffen wird, aber wie ein Kommentar wirkt. Der Gedanke der Gottgefälligkeit fehlt in 1 Clem 9,3 explizit, in Hebr 11,6 wird die Gottgefälligkeit auf den Glauben bezogen. Daher kann die Genese von Gen 5,24^{LXX} zu 1 Clem 9,3 über Hebr 11,5-6 sehr einfach erklärt werden. Sir 44,16^{LXX} klingt in 1 Clem 9,3 nur in der Vorstellung der Entrückung an. An Sir 44,16^{LXX} kann aber Gen 5,24^{MT} erkannt werden; die Aussage, dass Henoch mit Gott wandelte, greifen weder Hebr 11,5-6 noch 1 Clem 9,3 auf. 1 Clem 9,3 zeigt daher nur geringfügige Bezugspunkte zu Gen 5,24^{LXX}, noch weniger Affinitäten zu Sir 44,16^{LXX}, so dass die Kenntnis des Hebr durch den Verfasser des 1 Clem als wahrscheinlich angenommen werden kann.

2. 1 Clem 9,4: Noah

Der Vers enthält drei Aussagen:

1. Noah gilt als πιστός.
2. Er verkündet der Welt eine παλιγγενεσία.⁶⁷
3. Durch ihn rettet Gott alle Lebewesen, die in die Arche hineingehen.

Warum Noah als πιστός bezeichnet wird, erklärt die Noah-Referenz in 7,6: Er predigt Buße. So gilt Noah neben Jona (vgl. 7,7) als λειτουργός τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ. Aufgrund dieser

⁶² Vgl. LINDEMANN, Clemensbriefe, 49.

⁶³ Vgl. etwa Hen(aeth) 1,2; TestXII.Lev 10,5; TestXII.Jud 18,1; TestXII.Dan 5,6; TestXII.Benj 9,1. Weitere Belege bei BERGER, Henoch, 485-487.

⁶⁴ Vgl. LINDEMANN, Clemensbriefe, 49.

⁶⁵ Ob es sich dabei um ‚literary dependence‘ oder ‚dependence of thought‘ handelt, ist schwer zu bestimmen.

⁶⁶ Zur Textgeschichte von Gen 5,24^{MT} zu Gen 5,24^{LXX} vgl. BERGER, Henoch, 485.

⁶⁷ Das Attribut διὰ τῆς λειτουργίας αὐτοῦ ist auf πιστός εὐρεθείς zu beziehen (vgl. LONA, 1 Clemens, 194).

λειτουργία gilt Noah als gläubig. Der Zusammenhang zwischen diesen beiden Stellen ist durch die Verwendung desselben Prädikats (ἐκήρυξεν) gegeben, allerdings wechselt das Objekt. In 7,6 verkündet Noah μετάνοια, in 9,4 παλιγγενεσία. Philo, VitMos II 65 bezeichnet Noah und seine Familie als παλιγγενεσίας [...] ἡγεμόνες καὶ [...] ἀρχηγέται περιόδου. Da Philo aber die Vorstellung einer Verkündigung durch Noah fremd ist, ist ein literarischer Einfluss auszuschließen. Die παλιγγενεσία setzt die zerstörerische Kraft der Sintflut voraus. In diesem Kontext kann aber nur Gott als Retter handeln (διέσωσεν), der sich Noahs als Instrument bedient. Die Rettung der εἰσελθόντες [...] εἰς τὴν κιβωτὸν klingt in dem Prädikat διέσωσεν an und bezieht auch die ὁμόνοια mit ein. Mit letzterer ist wohl ein Rekurs auf den paarweise geordneten Einzug in die Arche hergestellt. Im übertragenen Sinn klingt damit das Grundmotiv des 1 Clem an, der Ordnung Gottes zu gehorchen.⁶⁸ Die Aussagen von 1 Clem 9,4 decken sich fast nicht mit Gen 6,8.13-22; 7,1^{LXX}; Sir 44,17-18^{LXX}; Hebr 11,7.

Gen 6,8 ^{LXX}	Νωε δὲ εὗρεν χάριν ἐναντίον κυρίου τοῦ θεοῦ
Gen 6,9 ^{LXX}	αὐταὶ δὲ αἱ γενέσεις Νωε Νωε ἄνθρωπος δίκαιος τέλειος ὧν ἐν τῇ γενεᾷ αὐτοῦ τῷ θεῷ εὐηρέστησεν Νωε
Gen 7,1 ^{LXX}	καὶ εἶπεν κύριος ὁ θεὸς πρὸς Νωε εἰσελθε σὺ καὶ πᾶς ὁ οἶκός σου εἰς τὴν κιβωτὸν ὅτι σὲ εἶδον δίκαιον ἐναντίον μου ἐν τῇ γενεᾷ ταύτῃ
Sir 44,17 ^{LXX}	Νωε εὐρέθη τέλειος δίκαιος ἐν καιρῷ ὀργῆς ἐγένετο ἀντάλλαγμα διὰ τοῦτον ἐγενήθη κατάλειμμα τῇ γῆ ὅτε ἐγένετο κατακλυσμός
Sir 44,18 ^{LXX}	διαθηκαὶ αἰῶνος ἐτέθησαν πρὸς αὐτὸν ἵνα μὴ ἐξαλειφθῇ κατακλυσμῷ πᾶσα σὰρξ
Hebr 11,7	Πίστει χρηματισθεὶς Νῶε περὶ τῶν μηδέπω βλεπομένων, εὐλαβηθεὶς κατεσκεύασεν κιβωτὸν εἰς σωτηρίαν τοῦ οἴκου αὐτοῦ δι' ἧς κατέκρινεν τὸν κόσμον, καὶ τῆς κατὰ πίστιν δικαιοσύνης ἐγένετο κληρονόμος.
1 Clem 9,4	Νῶε πιστὸς εὐρεθεὶς διὰ τῆς λειτουργίας αὐτοῦ παλιγγενεσίαν κόσμῷ ἐκήρυξεν, καὶ διέσωσεν δι' αὐτοῦ ὁ δεσπότης τὰ εἰσελθόντα ἐν ὁμοιοῖα ζωᾷ εἰς τὴν κιβωτὸν.

Gemeinsamkeiten finden sich am ehesten mit Hebr 11,7. Die Vorstellung des Νῶε πιστός kann generell vom Beispielkatalog Hebr 11 herrühren und ebenso kann die Rettungsaussage, die sich im Prädikat διέσωσεν niederschlägt, von dem für den Hebr wichtigen Motiv der σωτηρία beeinflusst sein. Während aber 1 Clem 9,4 den κόσμος positiv wertet, indem Noah als Verkündiger der παλιγγενεσία auftritt, erscheint er in Hebr 11,7 als Ort, der verurteilt wird (κατέκρινεν).⁶⁹ Hebr 11,7 ist wohl seinerseits am ehesten von Gen 6,8 – 7,1^{LXX} beeinflusst. Es kann aber letztlich nicht geklärt werden, ob der Auctor ad Hebraeos die Gewissheit über Noah als Glaubenden aus der Verbindung zweier Schriftverse gewinnt, aus der jüdischen Tradition

⁶⁸ Vgl. LINDEMANN, Clemensbriefe, 49-50; LONA, 1 Clemens, 194-195.

⁶⁹ Vgl. HAGNER, Use, 184.

übernimmt (etwa Ez 14,14^{LXX}; Weish 10,4; Sir 44,17^{LXX} und zahlreiche Stellen bei Philo⁷⁰) oder im Wesentlichen von der Glaubensdefinition in Hebr 11,1 her bestimmt. Im ersteren Fall würde der Hebr-Verfasser Hab 2,4^{LXX} auf Gen 6,9; 7,1^{LXX} beziehen. Hebr 11,7 handelt von der göttlichen Weisung über das Nicht-Sichtbare und stellt damit den Bezug zu 11,1 her. 1 Clem 9,4 liegt im Motiv der παλιγγενεσία ebenfalls die Vorstellung einer unsichtbaren Wirklichkeit zugrunde. Die Titulierung Noahs als πιστός stellt eine Parallele zum πίστει-Motiv in Hebr 11 her, so dass davon auszugehen ist, dass der Verfasser des 1 Clem den Hebr kannte.

Dass Noah eine göttliche Weisung empfängt, ist in Hen(aeth) 67,1 zu finden und in einen Kontext eingebunden, der Henoch als Lehrer Noahs ausgibt (vgl. z. B. Hen(aeth) 65,3; 66,1; 68,1). 65,1 berichtet vom Gang Noahs „bis an die Enden der Erde“, um dort seinen Großvater Henoch⁷¹ aufzusuchen und ihn um ein Orakel zu bitten. Henoch weissagt Noah die Sintflut.⁷² Die Quelle für Hebr 11,7 scheint aber trotz allem die Gottesrede in Gen 6,13-22 zu sein, die in der kurzen Wendung χρηματισθείς Νῶε [περὶ τῶν μηδέπω βλεπομένων] zusammengefasst ist. Nicht zu ermitteln ist, ob der Gedanke vom Dienst Noahs von frühjüdischen Quellen beeinflusst ist, biblisch ist er jedenfalls nicht bezeugt. Der Verfasser des 1 Clem verbindet die Vorstellung vom Dienst Noahs mit der des verkündigenden Noah, die in der jüdischen Überlieferung verstreut zu finden ist. Noah erscheint dort überwiegend als Bußprediger: Nach JosAnt I 74 wird seiner Bußpredigt kein Gehör geschenkt, in Jub 7,20-39 tritt er erst nach der Sintflut als Bußprediger auf und tadelt die mangelnde Eintracht unter seinen Söhnen.⁷³ Im christlichen Kontext nennt 2 Petr 2,5 Noah δικαιοσύνης κήρυξ. Damit bildet der 2 Petr eine weitere Schrift, die die Noahtradition im christlichen Kontext rezipiert. Wenn sich Rom als Abfassungsort von 2 Petr nachweisen ließe⁷⁴, könnte er vom Hebr oder/und vom 1 Clem beeinflusst sein. 1 Clem 7,4 erweckt den Eindruck, dass der Verfasser verschiedene Noahtraditionen kannte – u. a. auch die des Hebr – und seine Noahvorstellung aus diesen Quellen speiste. Daraus ist dann das vorliegende eigenständige Bild entstanden.

⁷⁰ Vgl. z. B. Det 105; Post 48.173-174; Gig 5; Imm 140; Agr 2; Congr 90; Migr 125; Her 260; Praem 22-23; Abr 46. Zur Interpretation Noahs bei Philo vgl. LEWIS, Study, 42-74.

⁷¹ Nach der Genealogie von Gen 6; 9 ist Henoch eigentlich der Urgroßvater Noahs.

⁷² Vgl. BERGER, Henoch, 506. Dort findet sich u. a. der Verweis auf Clem. hom. ιζ 4,3; ιη 13,6, wo die Viererreihe Adam – Abel – Henoch – Noah zu finden ist (Hervorhebung Ch. H.). Vgl. dazu auch Clem. recogn. IV 12,1-2.

⁷³ Weiter Hinweise zu Noah als Prediger bei Sib I 128-129; BerR 30,7; bSanh 108a-b. Vgl. dazu auch LINDEMANN, Clemensbriefe, 45; LONA, 1 Clemens, 179.

⁷⁴ Vgl. BAUCKHAM, 2 Peter, 140.149-151.158-162.250-251; PAULSEN, 2 Petrus, 94-95.133-134; REICKE, 2 Petrus, 145; VÖGTLE, 2 Petrus, 125.128.

3. 1 Clem 10,1-7: Abraham

Der Verweis auf das Beispiel Abrahams wird in 10,2-7 in drei Gliedern entfaltet. 10,1 charakterisiert ihn generell als Freund, gläubig und gehorsam.⁷⁵ Dann folgen in den VV. 2-6 Ausführungen zu seinem Weggang aus seiner Heimat (vgl. VV. 2-3) und zur Verheißung der Nachkommenschaft (vgl. VV. 4-6). Mit V. 7 wechselt der Vergleichspunkt vom Gehorsams- zum Glaubens- und Gastfreundschaftsmotiv. Die Auflistung einzelner Begebenheiten aus dem Leben Abrahams entspricht der Reihe in Hebr 11,8-17, von dem Hinweis auf die irdische Fremdlingschaft in Hebr 11,9-10 einmal abgesehen, die 1 Clem 10 nicht erwähnt.

a) 1 Clem 10,1: Abraham, der gläubige und gehorsame Freund

Die Aussage von Abraham als φίλος stellt einen Bezug zu 17,2 her, woraus deutlich wird, dass Abraham als *Freund Gottes* gilt. Diese Bezeichnung ist wohl auf diejenigen atl. Stellen zurückzuführen, die das σπέρμα Ἀβραάμ oder auch Abraham selbst als von Gott geliebt bezeichnen.⁷⁶ In der jüdischen Überlieferung wird dann aus dem ‚geliebten Geschlecht‘ bzw. aus dem ‚geliebten Menschen‘ der ‚Freund‘.⁷⁷ Die Titulierung Abrahams als Freund steht in engem Zusammenhang mit den beiden anderen Motiven des Glaubens und des Gehorsams. Weil Abraham den Weisungen Gottes folgte, wird er als gläubig befunden. Die beiden Begriffe πιστός und ὑπήκοος stehen in so enger Verbindung miteinander, dass vom Glaubensgehorsam Abrahams gesprochen werden kann.⁷⁸ Die ntl. Überlieferung zeichnet Abraham ähnlich aus: In Hebr 11,8 klingen ähnliche Motive an. Neben dem Glauben Abrahams kennt Hebr 11,8 ebenso das Motiv des Gehorsams. Da diese Vorstellungen aber typisch für die atl. Abrahamsgestalt sind⁷⁹, können aus diesen beiden Gedanken noch keine Aussagen über ein Abhängigkeitsverhältnis gewonnen werden. Auffällig ist, dass 1 Clem 10,1 für die *Bezeichnung* Abrahams als Gottesfreund die Vokabel προσαγορευθείς verwendet, die auch in Hebr 5,10 bezeugt ist, allerdings um auszudrücken, dass Jesus von Gott als Hohepriester nach der Ordnung Melchisedeks angedredet wird. Προσαγορεύω ist in Hebr 5,10 hapax legomenon im NT, auch im AT wird es selten verwendet und bei den ApV nur in 1 Clem 10,1; 17,2; 2 Clem 1,4. Dass der Verfasser des 1 Clem dieses Verb vom Hebr her kennt, kann als möglich angenommen, aber nicht bewiesen werden. Sachlich ist die

⁷⁵ Vgl. LONA, 1 Clemens, 196.

⁷⁶ Vgl. z. B. 2 Chr 20,7; Jes 41,8; Dan 3,35. Jak 2,23 kennt ebenso die Bezeichnung φίλος τοῦ θεοῦ. Vgl. dazu auch DIBELIUS, Jakobus, 212; LINDEMANN, Clemensbriefe, 50; LONA, 1 Clemens, 196.

⁷⁷ Vgl. Philo, Sobr 56; Cher 7; Jub 19,9; TestAbr (A) 1,6; 2,3.6; 4,7; 8,2.4; 9,7; 15,12-14; 16,5.9; 20,6.14; TestAbr (B) 4,10 (vgl. LINDEMANN, Clemensbriefe, 50; LONA, 1 Clemens, 196).

⁷⁸ Vgl. LONA, 1 Clemens, 196.

⁷⁹ Vgl. LONA, Abraham, 62-63.

Verwendungsweise in beiden Schriften jedenfalls sehr ähnlich, da es jeweils um die Zuschreibung bestimmter Titel und Prädikationen durch Gott geht: Jesus wird von Gott als ἀρχιερεὺς κατὰ τὴν τάξιν Μελχισέδεκ, Abraham als φίλος bezeichnet. Innerhalb des Hebr wird über 11,8-19 hinaus auch in 6,13-17⁸⁰; 7,1-10⁸¹ auf Abraham Bezug genommen. Innerhalb des NT wird auch in Jak 2,21-23 die Abrahamsgestalt erwähnt. Dort wird die Freundesbezeichnung genannt, steht aber in einem anderen Kontext als in 1 Clem 10 (und auch Hebr 11).⁸² Als weitere ntl. Belegstellen der Abrahamsgestalt sind natürlich noch Röm 4; Gal 3,6 zu nennen, die sich aber aufgrund der theologischen Züge von Hebr 11 und 1 Clem 10 unterscheiden.⁸³ 1 Clem 10,1 bietet zu wenig Anhaltspunkte, um Aussagen über die literarische Beziehung zwischen dem Hebr und dem 1 Clem machen zu können, die folgenden Verse liefern mehrere Anhaltspunkte.

b) 1 Clem 10,2-6: Der Weggang Abrahams und die Verheißung der Nachkommenschaft

V. 2 erwähnt ein weiteres Mal den Gehorsam, um das Motiv für den Aufbruch Abrahams herauszustellen. Dann wird betont, dass Abraham sein Land, seine Verwandtschaft und das Haus seines Vaters verlassen hat. Diese Trias wird in der zweiten Vershälfte als kärglich, schwach und klein gewertet und damit der Größe der göttlichen Verheißungen (vgl. VV. 4-6) kontrastierend gegenübergestellt, die in V. 3 bereits anklingt. Die Aufzählung des Trikolons Land – Verwandtschaft – Haus des Vaters entspricht der Vorgabe Gen 12,1-3^{LXX84}, die der Verfasser in V. 3 zitiert. Allerdings findet sich in Gen 12,1-3^{LXX} kein Anklang an die Wendung κληρονομία τὰς ἐπαγγελίας τοῦ θεοῦ.⁸⁵ Die Lexeme κληρονομία/κληρονομέω und ἐπαγγελία sind Vorzugsworte des Hebr, besonders im 11. Kapitel, aber auch in 6,12.15.17 finden sie sich in Zusammenhang mit der Abrahamreferenz, in Hebr 11,8-9 häufen sie sich jedoch.⁸⁶ Auch Röm 4,13; Gal 3,18 verwenden diese Vokabeln, jedoch im Kontext der Gegenüberstellung νόμος – ἐπαγγελία, Hebr 11,8-9 rekuriert dagegen auf denselben Zusammenhang wie 1 Clem 10,2-3. Daher liegt in 1 Clem 10,2-3 ein Indiz für die Abhängigkeit von Hebr 11,8-9 vor.

⁸⁰ Dort gilt Abraham als Beispiel für die Annahme der göttlichen Verheißungen.

⁸¹ Dort wird von der Abgabe des Zehnten an Melchisedek und vom Segen Melchisedeks für Abraham und seine Nachkommen berichtet.

⁸² Vgl. BERGER, Abraham, 374; POPKES, Jakobus, 156; WIESER, Abrahamvorstellungen, 86-92. Zum Problem der geschichtlichen Verortung des Jak vgl. z. B. FRANKEMÖLLE, Jakobus I, 43-93. Zu den literarischen Beziehungen zwischen stadtrömischen Schriften und dem Jak vgl. DIBELIUS, Jakobus, 43-44.51-52.201-204.206-214; POPKES, Jakobus, 59-61.69.

⁸³ Vgl. ATTRIDGE, Abraham, 74. Dort finden sich auch weitere Belegstellen für die Abrahamsgestalt im NT.

⁸⁴ Zu den geringfügigen Abweichungen vom LXX-Text vgl. LONA, 1 Clemens, 197 Anm. 1.

⁸⁵ Vgl. LINDEMANN, Clemensbriefe, 50; LONA, 1 Clemens, 196-197.

⁸⁶ Vgl. dazu auch HAGNER, Use, 185.

Die VV. 4-6 entfalten die Verheißung der Nachkommenschaft in zwei relativ langen Zitaten. Der Übergang vom Wegzug Abrahams zur Verheißung der Nachkommenschaft durch Gott wird schon in der zweiten Vershälfte von V. 3 eingeleitet, die VV. 4-5 zitieren Gen 13,14-16^{LXX}, V. 6 Gen 15,5-6^{LXX}. Beide Zitate sind mit der Einleitungsformel καὶ πάλιν versehen, wobei in V. 4 der Kontext des Zitats, die Trennung Abrahams von Lot, paraphrasiert wird. Die Zitate aus Gen 13,14-15; 15,5 entsprechen der LXX-Lesart, das aus Gen 15,6 der Fassung von Röm 4,3.9.⁸⁷ Daneben wird Gen 15,5-6 in Gal 3,6; Jak 2,23 benutzt, um die Bedeutung von Glauben und Gesetzeswerken zu akzentuieren⁸⁸, was eine Position darstellt, die sowohl im Hebr als auch im 1 Clem fehlt. Daher ist die von LINDEMANN und LONA vertretene These einer literarischen Abhängigkeit von Paulus⁸⁹ mit einem Fragezeichen zu versehen. Wahrscheinlich ist jedoch, dass die in 1 Clem 10,6 benutzte Textfassung von Gen 15,6 eine in Rom geläufige, vom Röm beeinflusste Variante ist. Möglicherweise ist das Motiv des Gehorsams Abrahams, das u. a. mit Gen 15,5-6 belegt wird, von der jüdischen Tradition beeinflusst, V. 7 gibt darüber aber nähere Auskunft.⁹⁰

c) 1 Clem 10,7: Glaube, Gastfreundschaft und Geburt – Demut und Darbringung

Formal ist der Satz zweigliedrig, die erste Vershälfte wird mit διὰ πίστιν καὶ φιλοξενίαν eingeleitet, die zweite mit διὰ ὑπακοῆς. Damit sind auch die beiden inhaltlichen Motive vorgegeben: die Geburt Isaaks, die Abraham durch die drei Fremden bei der Eiche von Mamre (vgl. Gen 18,1-15) angekündigt und die ihm aufgrund seines Glaubens geschenkt wird, und die Opferung Isaaks, die Abraham, der göttlichen Weisung gehorsam, in Demut vollziehen will (vgl. Gen 22,1-14). Der ursprüngliche Kontext von Gen 18 bezeugt aufgrund des Lachens Abrahams (vgl. Gen 17,17) und Saras (vgl. Gen 18,12.13.15) gerade das Gegenteil des Glaubens, denn in den Augen des Stammvaters und seiner Gattin erscheint es angesichts ihres fortgeschrittenen Alters lächerlich, einen Sohn zu bekommen. Dass diese Dimension in 1 Clem 10,7 ausgespart wird, kann mit drei Beobachtungen zusammenhängen: Zum einen betont der 1 Clem den Glaubensgehorsam, den Abraham bei der Darbringung seines Sohnes unter Beweis stellt und der die „lächerliche Begebenheit“ überstrahlt⁹¹, zum zweiten ist die Geburt Isaaks Teil der göttlichen Verheißung an Abraham (vgl. V. 3), die auch durch das Lachen Abrahams und Saras nicht zurückgenommen wird. In diesem Verständnis wäre 1 Clem 10,7 ein Zeugnis, das die Unverbrüchlichkeit der göttlichen Verheißungen belegt.

⁸⁷ Vgl. LINDEMANN, Clemensbriefe, 50.

⁸⁸ In Gal und Jak natürlich jeweils mit unterschiedlichen Fokussierungen.

⁸⁹ Vgl. LINDEMANN, Clemensbriefe, 50; LONA, 1 Clemens, 197-198.

⁹⁰ Vgl. LONA, 1 Clemens, 198.

⁹¹ Vgl. ALBERTZ, Isaak, 297.

Zum dritten kann der 1 Clem von der jüdischen Isaak-Tradition geprägt sein:⁹² Philo deutet den Namen Isaak allegorisch als freudigen Wesenszug des Menschen. In dieser Freude kann der Geist des Menschen aus sich selbst heraustreten und sich Gott darbringen (vgl. Leg I 82; III 43).⁹³ Dieses philosophische Gedankengut wird im 1 Clem aber nicht greifbar. Dagegen steht Abraham, der an Isaak seinen Glaubensgehorsam beweist im Zentrum der Paraphrase. Ebenso ist aber im 1 Clem die Vorstellung des bewussten Hingeführt-Werdens Isaaks zum Opfer bezeugt (vgl. 31,3). Somit wird erkennbar, dass der Verfasser des 1 Clem neben der atl. noch weitere Isaak-Traditionen kannte.⁹⁴ Der Hauptstrang der Kirchenväter-Exegese, die in Isaak den Typos Christi erblickt⁹⁵, ist in 1 Clem 31,3 allerdings nicht belegt. In 1 Clem 10 bleibt Abraham der Handlungsträger, der seinen Glaubensgehorsam unter Beweis stellt. Gen 22,2^{LXX} klingt in der zweiten Vershälfte von V. 7 an, im letzten Teil sogar bis auf den Wortlaut. In sachlicher Hinsicht scheint besonders an der φιλοξενία das Motiv des 1 Clem durch: Die korinthische Gemeinde gilt nach 1,2 als gastfreundlich, gläubig und fromm. So steht hinter 10,7 auch eine konkrete Mahnung an die Korinther, die in 11,1 ein weiteres Mal aufgegriffen wird.⁹⁶

In traditionsgeschichtlicher Hinsicht fallen Affinitäten, aber auch Unterschiede zum Hebr auf. Die Wendung διὰ πίστιν erinnert an διὰ πίστεως in Hebr 11,33. Das Nomen φιλοξενία ist im NT nur zwei Mal belegt⁹⁷: In Röm 12,13 im Rahmen eines Aufrufs an die Gemeinde, sich der Bedürftigkeiten der Heiligen anzunehmen, und in der Schlussparänese in Hebr 13,2. Der Verdacht eines literarischen Bezugs von 1 Clem 10,7 zu Hebr 13,2 erhärtet sich insofern, als derselbe Vers auf die Gastfreundschaft gegenüber Engeln rekurriert. Ein gedanklicher Unterschied zeigt sich aber in der Deutung der Zurückerhaltung Isaaks als παραβολή in Hebr 11,20, die im 1 Clem fehlt. Semantisch findet sich nur eine Übereinstimmung im Wortfeld προσφέρω. Das ist deshalb bedeutungsvoll, weil Gen 22,2^{LXX} den Auftrag zur Darbringung Isaaks mit dem Verb ἀναφέρω ausdrückt⁹⁸, προσφέρω (und auch das zugehörige Nomen προσφορά) dagegen ist eine im Hebr häufig verwendete Vokabel, die meist das Opfern

⁹² Vgl. BROCKE, Isaak, 300.

⁹³ Vgl. KLAUSER, Abraham, 19; JACOB/SCHRENK, Isaak, 914.

⁹⁴ Vgl. dazu z. B. Jub 17,15-17. Der genauen Datierung des Jubiläums zufolge war Isaak zum Zeitpunkt des Opfergangs im entscheidungsfähigen Alter. Vgl. BROCKE, Isaak, 298-300; JACOB/SCHRENK, Isaak, 919-922; MEES, Christusbild, 312-313; NIEHOFF, Isaak, 242; STEMBERGER, Isaak, 606.

⁹⁵ Vgl. z. B. Hipp., in Ct II 15; Orig., hom. in Gen VIII 9.

⁹⁶ Vgl. dazu auch LONA, 1 Clemens, 198-199.

⁹⁷ Das zugehörige Adjektiv φιλόξενος ist in 1 Tim 3,2; Tit 1,8; 1 Petr 4,9 belegt. Bei zuletzt genannter Stelle (sowie in Röm 12,13; Hebr 13,2) „handelt es sich um Schriften, die zahlreiche Berührungspunkte mit I Clem aufweisen; [...] [bei 1 Tim 3,2; Tit 1,8] geht es um Schriften des Deuteropaulinismus, die theologiegeschichtlich manche Gemeinsamkeiten mit I Clem haben“ (LONA, 1 Clemens, 209).

⁹⁸ Auch Jak 2,21-23 verwendet für den Darbringungsakt das Verb ἀναφέρω. Mit Hebr 11,17 und 1 Clem 10,7 zeigen sich aber keine Übereinstimmungen.

als hohepriesterliches Tun beschreibt. In Hebr 11,17-19 ist keine christologische Deutung der Opferung Isaaks gegeben. In 1 Clem 10,7 sind mehrere Vorstellungen miteinander verbunden. V. 7a betont zunächst die Erfüllung der Nachkommensverheißung an Abraham, die in den VV. 3b-6 breit ausgeführt wurde. V. 7b stellt die Opferung Isaaks als gehorsamen Akt gegenüber dem göttlichen Auftrag heraus. In beiden Fällen ist Gott der eigentlich Handelnde: Er schenkt Abraham den Verheißungsträger Isaak⁹⁹, verlangt aber ebenso Gehorsam, wenn Er ihn zurückfordert. Abraham gehorcht und bringt seinen Sohn Gott dar, von der Rettung Isaaks fehlt in 1 Clem 10,7 jede Spur¹⁰⁰. Auch wenn sich hier der Hebr und der 1 Clem gedanklich voneinander unterscheiden, drücken doch beide Schriften die Spannung aus, in der Abraham sich angesichts der Zurückforderung des Verheißungsträgers bewegt: Hebr 11,17 nennt die Tatsache des Glaubens trotz der Versuchung (πίστει ... πειραζόμενος), 1 Clem 10,7 bringt in antithetischer Konstruktion (διὰ πίστιν καὶ φιλοξενίαν ἐδόθη ... καὶ δι' ὑπακοῆς προσήνεγκεν ...) göttliche Verheißung und menschlichen Gehorsam zu Sprache.

Resümierend ist festzuhalten:

- (1) 1 Clem 10,7b legt eine Beeinflussung durch Gen 22,2^{LXX} nahe.
 - (2) Die Wendung διὰ πίστιν καὶ φιλοξενίαν in 1 Clem 10,7a zeigt Berührungspunkte mit dem Hebr. Da insbesondere das Motiv der φιλοξενία in Hebr 13,2 im Kontext der Beherbergung von Engeln aufgeführt wird, zeigt sich ein Zusammenhang mit der Bewirtung der Engel an den Eichen von Mamre durch Abraham, auf die 1 Clem 10,7a anspielt. Die Vorstellung der Aufnahme von Engeln fehlt in Röm 12, so dass eine Beeinflussung des 1 Clem 10 durch den Röm wenig wahrscheinlich ist.
 - (3) 1 Clem 31,3 nennt die christologische Relevanz der Opferung Isaaks. In Hebr 11,9 und 1 Clem 10,7 ist dies nicht belegt. Beide Schriften beschreiben die Spannung zwischen Glauben und Gehorsam Abrahams und gebrauchen abweichend von Gen 22^{LXX} für den Darbringungsakt das Verbum προσφέρω – ein Vorzugswort des Hebr – um den hohepriesterlichen Dienst (sowohl christologisch als auch irdisch verstanden) auszudrücken.
- Für die Frage nach der Herkunft des Motivs der Opferung Isaaks in 1 Clem 10,7 ist es daher sehr wahrscheinlich, dass der Verfasser die unterschiedlichen Stränge aus Gen und dem Hebr miteinander kombiniert, aber dennoch eigenständig ausgestaltet hat.

⁹⁹ Vgl. dazu das pass. div. ἐδόθη.

¹⁰⁰ Vgl. LINDEMANN, Clemensbriefe, 51.

4. 1 Clem 11,1-2: Lot und seine Frau

Das vierte Beispiel in der Testimonienreihe bilden Lot und seine Frau. Das Stichwort φιλοξενία hat bereits die Verheißung Isaaks in 10,7 eingeleitet und wird nun aufgegriffen. Die Vorstellung von der Gastfreundlichkeit Lots bezieht sich auf Gen 19,1-15, das Motiv der Frömmigkeit, das Gen 19 explizit nirgends erwähnt¹⁰¹, rekuriert möglicherweise auf das Verhalten Lots in Gen 19,7-8, erfüllt aber auf jeden Fall eine konkrete Funktion innerhalb des 1 Clem. Nach 1,2; 15,1 waren Gastfreundschaft und Frömmigkeit einst mitunter Ausweise der korinthischen Gemeinde. Der Verfasser will nun erneut zur Rückkehr zur alten Ordnung aufrufen.¹⁰² Das Motiv der Frömmigkeit ist an den Lot-Referenzen in 2 Petr 2,6-7; Jud 7 abzulesen¹⁰³, die traditionsgeschichtliche Frage kann aber nicht eindeutig geklärt werden.¹⁰⁴ 11,1-2 stellen eine Paraphrase der Erzählung in Gen 19 dar, die die Vorbildhaftigkeit Lots und das warnende Beispiel seiner Frau herausstellen wollen. Verschiedenes aus 1 Clem 11,1 spielt auf die Gen-Erzählung an: Das Motiv der Rettung (ἐσώθη) nimmt Bezug auf die beiden Engelsgestalten, die Lot zum Fortgang aus Sodom drängen und ihm so zur Rettung verhelfen (vgl. Gen 19,15-17). Die Wendung τῆς περιχώρου πάσης gibt den Ausdruck πᾶσαν τὴν περίουκον wieder, auch das Medium der Zerstörung (vgl. Gen 19,24^{LXX}: θεῖον καὶ πῦρ) ist in 1 Clem 11,1 in leicht abgewandelter Form übernommen (διὰ πυρὸς καὶ θείου).¹⁰⁵ Die Tatsache, dass der Autor diese Einzelheiten erwähnt, zeigt, dass er die Lot-Erzählung gut kennt, wenn er Gen 19^{LXX} nicht sogar als Vorlage benutzt.

Zu fragen ist nach der Herkunft des in der biblischen und frühchristlichen Literatur nur im 1 Clem belegten Begriffs ἑτεροκλινής¹⁰⁶, der sich wohl auf das Verb ἐταράχθησαν in Gen 19,16^{LXX} bezieht. Der Sprachgebrauch ist bei Philo, Migr 148 bezeugt, wo der Name Lot mit dem Terminus ἀπόκλισις gedeutet wird. In der Trennung Lots von Abraham sieht Philo eine Allegorie für die Trennung des νοῦς von der ψυχή; Lot stellt den νοῦς dar, der sich teils dem Guten, teils dem Bösen zuneigt (κλίνομαι; vgl. auch Migr 13; 148).¹⁰⁷ Diese allegorische Deutung ist dem 1 Clem jedoch fremd, so dass eine Beeinflussung ausgeschlossen werden kann. Denkbar wäre eine Beeinflussung von Hebr 11,34 (παρεμβολὰς ἔκλιναν ἄλλοτρίων). Hebr 11,32-35a preist die Ruhmestaten einiger Glaubenszeugen, darunter wird auch die ins

¹⁰¹ Vgl. RAPPAPORT, Lot, 300.

¹⁰² Auf dieses innerbriefliche Interesse weisen auch die Rettung (οὐκ ἐγκαταλείπει) der ἐλπίζοντες ἐπ' αὐτόν [θεόν] und die Bestrafung und Misshandlung (εἰς κόλασιν καὶ αἰκισμὸν) der ἑτεροκλινεῖς ὑπάρχοντες hin (vgl. LONA, 1 Clemens, 201-202).

¹⁰³ Vgl. LONA, 1 Clemens, 201 (s. dort auch Anm. 2).

¹⁰⁴ Vgl. PAULSEN, 2 Petrus, 134.

¹⁰⁵ Vgl. LONA, 1 Clemens, 201-202.

¹⁰⁶ Als weitere Belegstelle ist 47,7 zu nennen.

¹⁰⁷ Zu dieser Argumentation vgl. LONA, 1 Clemens, 202.

Wanken gebrachte Schlachtordnung einiger Fremder genannt. Wenn 1 Clem 11,1 von Hebr 11,34 beeinflusst ist, wäre die παρεμβολή ἀλλοτριῶν mit dem Plan der korinthischen Auführer zu vergleichen, dem die ἐλπίζοντες entgegenzuwirken haben.

1 Clem 11,2 fokussiert das Verhalten von Lots Frau als warnendes Beispiel. Auch in diesem Vers verbindet sich die Nacherzählung von Gen 19,26^{LXX} mit der Briefintention (vgl. die Lexeme ἑτερογνώμων, οὐκ ἐν ὁμοιοία, δίψυχοι, διστάζοντες, κρίμα). In sachlicher Hinsicht fällt der Unterschied zu Gen 19,17^{LXX} auf: In der Gen-Erzählung handelt Lots Frau dem Befehl des Engels zuwider, in 1 Clem 11,2 ist die Bestrafung Folge der fehlenden Einmütigkeit mit Lot. Verglichen mit anderen Texten¹⁰⁸ „fällt in I Clem 11,2 der formale Charakter der Aussage auf.“¹⁰⁹ Der Verfasser scheint die Aussageebene von Gen 19,26^{LXX} verlassen zu haben und das warnende Beispiel von Lots Frau auf die Situation in Korinth hin zu sprechen.¹¹⁰ Den Verantwortlichen der στάσις wird damit das Gericht angekündigt. Die Redundanz auf dem Wortfeld (*Un-)*Gehorsam kontrastiert die unterschiedlichen Verhaltensweisen zwischen Lot und seiner Frau. LONA bemerkt dazu, dass „diese Deutung [...] eher der Art der Schriftauslegung des Vf.s [entspricht], der eigenartigerweise seine grundsätzliche Texttreue mit einer offensichtlichen Aktualisierungs- und Anwendungsabsicht verbindet.“¹¹¹ V. 11,2 verlässt die Textebene von Gen 19^{LXX}, zeigt jedoch besonders in der Betonung des Ungehorsams von Lots Frau eine sachliche, keinesfalls dagegen eine semantische Parallele zu Weish 10,7. Auch V. 2 ist demnach wohl ein Eigenprodukt des Verfassers.

5. 1 Clem 12: Rahab

Das fünfte und letzte Beispiel innerhalb der Paradigmenreihe 1 Clem 9 – 12 bildet Rahab. Auf Rahab wurde bereits im Rahmen der Erwägungen zu den christologischen Ansätzen im 1 Clem aufmerksam gemacht.¹¹² 12,7 deutet das rote Zeichen, mit dem Rahab ihr Haus kennzeichnet, um gerettet zu werden, christologisch auf das αἷμα τοῦ κυρίου. 12,1 bildet die Überschrift zu der in 12,2-7 ausgeführten Paraphrase der Rahab-Erzählung aus Jos 2. Die Nacherzählung orientiert sich zwar an der LXX, stellt aber den Handlungsverlauf verkürzt und mit einigen Abweichungen dar.

V. 1 greift mit den Stichworten διὰ πίστιν καὶ φιλοξενίαν das Thema des zweiten Teils der Paradigmenreihe auf und bindet so auch Rahab in den Katalog der Zeugen für Glaube und

¹⁰⁸ Z. B. Weish 10,6-7; Lk 17,32; JosAnt I 203; Philo, Fug 122; Som I 248; Ebr 164.

¹⁰⁹ LONA, 1 Clemens, 203.

¹¹⁰ Vgl. LINDEMANN, Clemensbriefe, 51; LONA, 1 Clemens, 203.

¹¹¹ LONA, 1 Clemens, 204.

¹¹² Vgl. 161-162.

Gastfreundschaft ein. Den Hinweis auf den Glauben Rahabs entnimmt der Verfasser Jos 2,9-11^{LXX}, worauf 1 Clem 12,5 Bezug nimmt. Die Herkunft des Motivs von Rahabs Gastfreundschaft ist offenkundig: die Aufnahme der israelitischen Kundschafter. Beides, der Glaube und die Gastfreundschaft sind ausschlaggebend für die Rettung Rahabs. Ihre Bezeichnung als πορνή deckt sich mit Jos 2,1; 6,17.23.25^{LXX}; Hebr 11,31; Jak 2,25. Bis auf die Wendung μετ' εἰρήνης (Hebr 11,31) decken sich die Sachaussagen des Hebr und des 1 Clem.¹¹³ In der Aussage des Jak scheint die Bedeutung der Werke gegenüber dem Glauben zu überwiegen.¹¹⁴ Sowohl in der frühjüdischen Tradition¹¹⁵ als auch im frühen Christentum ist ein Interesse an der Gestalt Rahabs belegt¹¹⁶, es ist allerdings zu beachten, dass die Hervorhebung der prophetischen Begabung Rahabs in den Midraschim späteren Datums als 1 Clem ist.¹¹⁷ Der Verfasser des 1 Clem dürfte von seinem theologischen Umfeld her um Rahab wissen; besonders die Motive Glaube und Gastfreundschaft aber, für die Rahab ein Beispiel gibt, lassen auf eine Kenntnis des Hebr schließen. Es ist dabei allerdings verwunderlich, dass der Verfasser des 1 Clem auf die in Hebr 11,31 bezeugte Wendung μετ' εἰρήνης verzichtet, obwohl sie doch zum eirenischen Grundanliegen des 1 Clem passen würde. Die Rahab-Paraphrase ist durch die Sachaussage vom αἶμα τοῦ κυρίου in 12,7 in den Appell des 1 Clem eingebunden. Vor allem das Beispiel der Demut Christi in Kapitel 13 schließt kontextuell an die Rahab-Notiz an und entlarvt das Verhalten der Anführer der στάσις als widergöttliche Einstellung.

In V. 2 zeigt sich die erste Abweichung von Jos 2^{LXX}: Während dort die Begegnung zwischen Rahab und den israelitischen Kundschaftern zeitlich vor dem königlichen Tötungsbefehl stattfindet, ereignet sie sich nach 1 Clem 11,2 danach. Es ist wenig wahrscheinlich, dass diese chronologische Umstellung der Begebenheiten auf einer mangelnden Kenntnis der Geschichte vonseiten des Verfassers beruht. Die Tatsache, dass Rahab Verfolgte aufnimmt, verleiht ihrer Gastfreundschaft ein stärkeres Gewicht. Jos 2,1-3^{LXX} enthält explizit keinen Hinweis auf eine Verfolgung der israelitischen Kundschafter durch den König von Jericho, Jos 2,4^{LXX} gibt jedoch Anlass zu dieser im 1 Clem bezeugten Vermutung.¹¹⁸ Auch JosAnt V 5-15.30 paraphrasiert die Rahab-Geschichte; da aber keine aussagekräftigen Übereinstimmungen mit 1 Clem 12 bestehen, ist eine literarische

¹¹³ Vgl. LINDEMANN, Clemensbriefe, 51; LONA, 1 Clemens, 204-205.

¹¹⁴ Nach DIBELIUS, Jakobus, 205 ist der Glaubensaspekt völlig ausgespart, für FRANKEMÖLLE, Jakobus II, 476 ist er implizit vorhanden.

¹¹⁵ Belegstellen s. bei Bill. I, 20-23; vgl. auch JosAnt V 4.

¹¹⁶ Vgl. Mt 1,5; Hebr 11,31; Jak 2,25.

¹¹⁷ Vgl. LONA, 1 Clemens, 208-209 Anm. 7.

¹¹⁸ Vgl. LINDEMANN, Clemensbriefe, 51-52; LONA, 1 Clemens, 205.

Beeinflussung unwahrscheinlich.¹¹⁹ Die Anklänge an die LXX¹²⁰ sprechen dafür, dass der Verfasser des 1 Clem Jos 2^{LXX} als Gedächtnisstütze benutzt, aber in weiten Teilen frei formuliert.¹²¹

1 Clem 12,3 berichtet von der Aufnahme der Kundschafter durch Rahab, was den eigentlichen Beleg für die Gastfreundschaft darstellt. LONA bemerkt dazu: „Der Text variiert Jos 2,6: αὐτὴ δὲ ἀνεβίβασεν αὐτοὺς ἐπὶ τὸ δῶμα καὶ ἔκρυψε αὐτοὺς. Während in Jos 2,6 der Ort des Verstecks die auf dem Dach aufgeschichteten Flachsstengel sind (ἐν τῇ λινοκαλάμῃ τῇ ἐστοιβασμένη αὐτῇ ἐπὶ τοῦ δώματος), führt die Frau hier die Israeliten zum Obergemach [...], wo die Flachsstengel deponiert sind (εἰς τὸ ὑπερῶον ὑπὸ τὴν λινοκαλάμην).“¹²² Auch diese Variation spricht für die eigenständige Ausgestaltung durch den Autor.

V. 4 inszeniert in freien Stücken das Gespräch zwischen Rahab und den Abgesandten des Königs, die die israelitischen Kundschafter verfolgen sollen. Vereinzelt finden sich Anklänge an Jos 2,3-5^{LXX}¹²³. Eine sachliche Differenz zu Jos 2^{LXX} zeigt sich in der Tatsache, dass Rahab die königlichen Abgesandten in die *entgegengesetzte* (ἐναλλάξ) Richtung fortschickt. Damit wird zwar Rahabs Partei für die israelitischen Kundschafter hervorgehoben, die Aussage wirkt jedoch äußerst unlogisch: In der entgegengesetzten Richtung können die Verfolger nur suchen, wenn die Kundschafter tatsächlich aufgebrochen sind. Dies ist aber nicht der Fall. Ob hier eine Tradition durchscheint, die vom Aufbruch der Israeliten vor dem Ankommen der Verfolger geprägt war, kann nur schwer entschieden werden.¹²⁴ Wahrscheinlicher ist, dass der Verfasser in der verkürzten Darstellung der Rahab-Geschichte der VV. Jos 2,4-5^{LXX}, denen zufolge Rahab die Israeliten deckt und die Verfolger fortschickt, mit V. Jos 2,16^{LXX} kombiniert, nach dem Rahab die israelitischen Kundschafter ins Gebirge schickt, solange die Verfolgung noch im Gange ist.¹²⁵ Dadurch entsteht eine Unklarheit, die auch in Jak 2,25 greifbar wird.¹²⁶ Die sonstigen sprachlichen und sachlichen Übereinstimmungen zwischen Jos 2^{LXX} und 1 Clem 12,4 machen es jedoch wahrscheinlich, dass der Verfasser des 1 Clem Jos 2^{LXX} als Quelle benutzt.

1 Clem 12,5 gibt das Bekenntnis und die Bitte Rahabs wieder und stützt sich dabei (wiederum stark verkürzend) auf Jos 2,9-13^{LXX}. Auffällig ist die Wendung γινώσκουσα

¹¹⁹ Vgl. LINDEMANN, Clemensbriefe, 51.

¹²⁰ Vgl. etwa die Lexeme Ἰησοῦς, Ναυή, κατασκοπεῖσαι, Ἰεριχώ, γῆς, βασιλεύς, ἄνδρας, ἦκασιν.

¹²¹ Gegen JAUBERT, Clément, 121 Anm. 4.

¹²² LONA, 1 Clemens, 205. Vgl. dazu auch LINDEMANN, Clemensbriefe, 52.

¹²³ Etwa der Imperativ ἐξάγαγε und die Verwendung der Verben ἔρχομαι mit verschiedenen Präfixen und πορεύομαι.

¹²⁴ Vgl. LONA, 1 Clemens, 205-206.

¹²⁵ LONA, 1 Clemens, 205-206 geht von einem Missverständnis von Jos 2,16^{LXX} aus.

¹²⁶ Zum Verhältnis zwischen dem Jak und dem 1 Clem vgl. HAGNER, Use, 248-256; YOUNG, Relation, 339-345.

γινώσκω ἐγώ, die die Aussage des Prädikats verstärkt, aber keine Anhaltspunkte in der LXX (vgl. Jos 2,9: ἐπίσταμαι) und im MT (יָדַעַתִּי) findet. Die Verstärkung des Verbs durch das Partizip ist sowohl in einigen ntl. Stellen belegt, dort aber nur in Zitaten aus der LXX¹²⁷, als auch im profanen Griechisch.¹²⁸ 1 Clem 12,5 ist aber kein Zitat, sondern eine Paraphrase, die die prophetische Begabung Rahabs, von der 12,8 spricht, bereits im Voraus andeutet. Das ist ein Indiz dafür, dass 1 Clem 12,5 die Handschrift des Autors trägt.¹²⁹ Dass von der Wendung ὁ γὰρ φόβος καὶ ὁ τρόμος ὑμῶν κτλ. ausgehend Rückschlüsse auf eine „hebraisierende LXX-Rezension“¹³⁰ gezogen werden können, ist nicht zuletzt deshalb unwahrscheinlich, weil der Ausdruck „Furcht und Zittern“ verbreitet ist (vgl. etwa Ex 15,16^{LXX}; Dtn 2,25^{LXX}; Jdt 2,28; 15,2^{LXX}; Ps 55 [54^{LXX}],5; Hebr 12,21)¹³¹. Daher verbietet sich auch ein Rückschluss auf eine mögliche semitische Herkunft des Verfassers.¹³²

1 Clem 12,6 paraphrasiert die Reaktion der israelitischen Kundschafter, die sich an Jos 2,18-19^{LXX} orientiert, aber dennoch Eigenständigkeit an den Tag legt, da sie durch eine inhaltliche Akzentverschiebung zustande kommt. Während Jos 2,19^{LXX} von der eigenen Schuld an der verlorenen Rettung aller, die Rahabs Haus verlassen, spricht, bekommt 1 Clem 10,6 durch die Betonung der Verdammnis für alle, die sich außerhalb des Hauses befinden, ein stärkeres Gewicht.¹³³

Des Weiteren rufen die Kundschafter Rahab in 1 Clem 10,7 auf, ein rotes Zeichen an ihrem Haus anzubringen, damit es verschont werde. Inhaltlich richtet sich dieser Vers nach Jos 2,18a^{LXX}, jedoch fokussiert der Verfasser des 1 Clem weniger das Zeichen eines Fadens als vielmehr dessen rote Farbe. V. 7b deutet dieses rote Zeichen christologisch als das Blut des Herrn. Da diese Art der Schriftinterpretation nicht typisch für den Verfasser des 1 Clem ist, ist zu fragen, ob hier der Einfluss einer anderen Tradition sichtbar wird.¹³⁴ Diese Frage muss aber offenbleiben, da sie aufgrund mangelnden Vergleichsmaterials nicht entschieden werden kann. V. 8 fasst die Rahab-Erzählung zusammen und kommt zu dem Schluss, dass

¹²⁷ Vgl. etwa Mt 13,14/Apg 28,26 (Jos 6,9^{LXX}); Apg 7,34 (Ex 3,7^{LXX}); Hebr 6,14 (Gen 22,17^{LXX}), ähnlich auch Eph 5,5 (an Regn I 20,3^{LXX} angelehnt) (vgl. BLASS/DEBRUNNER, Grammatik, 350-351 [§ 422]).

¹²⁸ Vgl. KÜHNER/GERTH, Grammatik II/1, 99-100 (§ 490); SCHWYZER, Grammatik II, 388-89.

¹²⁹ ZIEGLER, Studien, 75-79 nennt darüber hinaus einige Stilelemente, die 1 Clem 4 – 12 als kunstvolle Komposition des Verfassers erscheinen lassen.

¹³⁰ LINDEMANN, Clemensbriefe, 52.

¹³¹ Vgl. LONA, 1 Clemens, 205-206 (v. a. 206 Anm. 1). Ferner ist die Vermutung der Benutzung einer hebräischen Textvorlage durch den Autor des 1 Clem, so von SCHNEIDER, 1 Clemens, 21 Anm. 52 vertreten, als wenig wahrscheinlich zu betrachten.

¹³² Dieser Ansicht ist NESTLE, Miscellen, 178.

¹³³ Vgl. LONA, 1 Clemens, 207.

¹³⁴ Vgl. LONA, 1 Clemens, 208.

Rahab nicht nur ein Beispiel für den Glauben, sondern auch für die Prophetie gibt, da sie bereits in vorchristlicher Zeit auf das Blut Christi hinweist.¹³⁵

Um abschließend die Möglichkeit einer Beeinflussung von 1 Clem 12 durch Hebr 11,31 zu erwägen, ist auch ein textkritisches Phänomen zu bedenken. Codex A belegt die Bezeichnung Rahabs als ἡ πορνὴ, Codex C fügt die Lesart ἐπιλεγομένη ein, die auch in den lateinischen, syrischen und koptischen Handschriften bezeugt ist. Clem. Alex., strom. IV 105, 4 basiert aber auf der Lesart von Codex A. Die Einfügung von ἐπιλεγομένη ist auch in der Überlieferung von Hebr 11,31 in Codex \aleph bezeugt. Da aber die Auslassung von ἐπιλεγομένη die kürzere und die schwierigere Textvariante ist, ist die Lesart von Codex A wohl die ursprünglichere.¹³⁶ Für die Fragestellung der vorliegenden Arbeit besagt diese Feststellung, dass die Frage nach einer möglichen Beeinflussung von 1 Clem 12 durch Hebr 11,31 aufgrund der textkritischen Unsicherheiten nicht eindeutig geklärt werden kann. Denkbar wäre jedenfalls auch, dass 1 Clem 12,1 auf Jak 2,25 zurückgeht.

C) Conclusio

Da Paradigmenkataloge in frühjüdischen, frühchristlichen und paganen Quellen gut bezeugt sind, kann aus der großzügigen Verwendung derselben im 1 Clem noch nicht auf eine direkte literarische Beziehung zum Hebr geschlossen werden. Vom kompositorischen Aspekt her betrachtet, weisen sowohl Hebr 11 als auch 1 Clem 4 – 12 auf die spezifische Gestaltungsabsicht der jeweiligen Verfasser zurück. Die einzelnen Paradigmen rezipieren beide aus dem Traditionsgut biblischer und frühjüdischer Quellen, um die von ihnen aufgestellten Motive (wie z. B. πίστις, φιλοξενία, ζῆλος, φθόνος) durch entsprechende beispielhafte (positiv wie negativ verstanden) Gestalten zu veranschaulichen. Ein klares Indiz dafür, dass der Verfasser des 1 Clem zusätzlich zur biblischen und frühjüdischen auch auf die frühchristliche Tradition, namentlich auf den Hebr, zurückgreift, ist im Glaubensmotiv (πίστις) zu sehen. Den Stoff, den er diesen unterschiedlichen Quellen entnimmt, passt er aber seiner eigenen Aussageabsicht an, so dass von gedanklicher Abhängigkeit auszugehen ist, die es aber wahrscheinlich macht, dass der Hebr dem Verfasser des 1 Clem vorgelegen hat.

¹³⁵ Vgl. dazu ZIEGLER, Studien, 79-84.

¹³⁶ Vgl. dazu auch HAGNER, Use, 185-186.

5. Kapitel: Weitere Hinweise auf eine literarische Abhängigkeit zwischen dem Hebr und dem 1 Clem

Nachfolgend ist noch auf einige Stellen einzugehen, von denen ausgehend die Frage, ob zwischen dem Hebr und dem 1 Clem eine literarische Interdependenzbeziehung besteht oder ob beide gemeinsames Traditionsgut verarbeiten, nicht immer eindeutig entschieden werden kann. Die im Anschluss dargestellten Parallelen zwischen beiden Schriften erhellen die Fragestellung der vorliegenden Arbeit daher nur bedingt, gewinnen aber in ihrer Kongruenz Plausibilität.

(1) Hebr 1,3 und 1 Clem 27,4: Das Wort der Macht bzw. Herrlichkeit

Betont Hebr 1,3 die kosmostatische Funktion des ῥῆμα, mit dem auch das All (τὰ πάντα) erschaffen wurde¹, so schreibt der Verfasser des 1 Clem die Kraft der Allerschaffung und -vernichtung dem λόγος τῆς μεγαλωσύνης zu. Hebr 1,3 weist die erschaffende und erhaltende Macht ferner Christus zu, 1 Clem 27,4 Gott. Das im 1 Clem verwendete Prädikat συνεστήσατο steht im Aorist Medium und erinnert an die Vorstellung der Schöpfertätigkeit Gottes in Platos Timaios, wo der Mythos vom Demiurgen entfaltet wird (vgl. Plat., Tim. 32 b; 69 bc). Im hellenistischen Judentum ist das Lexem συνιστάναι bei JosAnt XII 22; Philo, All III 10 belegt.² Auch wenn in diesem geistigen Milieu die Vorstellung der Welterschaffung durch den λόγος bezeugt ist³, ist er in 1 Clem 27,4 nicht personal oder gar christologisch verstanden, was der Halbvers 4b von der Zerstörung des Alls zu verstehen gibt.⁴ 1 Clem 27,4 stellt folglich keinen christologischen Bezug her, sondern scheint vom Motiv der Wortschöpfung in Gen 1 geprägt zu sein. Terminologische Gemeinsamkeiten mit Hebr 1,3 bestehen im Terminus τὰ πάντα⁵ und im Lexem μεγαλωσύνη, so dass auf eine Abhängigkeitsbeziehung geschlossen werden kann. Zudem wurde schon herausgestellt, dass die Verwendung der Vokalbel μεγαλωσύνη in 1 Clem 16,2; 36,2 auf eine Verbindung zu Hebr 1,3 schließen lässt.⁶

¹ S. dazu 47-48.

² Vgl. LONA, 1 Clemens, 315-316.

³ Vgl. z. B. Weish 9,1b; Philo, Cher 127; Migr 6; Op 24. S. ferner Joh 1,3.

⁴ Vgl. LINDEMANN, Clemensbriefe, 92.

⁵ S. dazu auch 47-48.

⁶ Vgl. 159-160.

Terminologisch machen die Parallelen zwischen Hebr 1,3 und 1 Clem 27,4 eine literarische Interdependenzbeziehung zwischen dem Hebr und dem 1 Clem doch sehr wahrscheinlich.

(2) Hebr 3,2.5 und 1 Clem 17,5; 43,1: Mose, der treue Diener

Sowohl Hebr 3,2.5 als auch 1 Clem 17,5; 43,1 rekurren auf Num 12,7^{LXX}. Während jedoch der Auctor ad Hebraeos im Bezug auf die Treue einen Vergleichspunkt zu Christus sieht⁷, ordnet der Verfasser des 1 Clem das Beispiel des Mose an beiden Stellen in das eirenische Grundmotiv seines Schreibens ein⁸. Ob der Verfasser des 1 Clem in 17,5 die Wendung πιστός ἐν ὄλω τῷ οἴκῳ αὐτοῦ aus Num oder aus dem Hebr zitiert, kann nicht entschieden werden. Dafür, dass es sich um ein Zitat aus dem Hebr handelt, spricht die identische Wortstellung in Hebr 3,5. Num 12,7^{LXX} überliefert einen Gottesspruch in der ersten Person Singular und stellt das Adjektiv πιστός an das Satzende. Darüber hinaus wird aus 1 Clem 17,5 nicht erkennbar, dass sich αὐτοῦ auf Gott bezieht. Hätte der Verfasser des 1 Clem aus Num zitiert, hätte er das Possessivpronomen μου in αὐτοῦ ändern müssen und dann wäre auch zu erwarten, dass er den Bezug zu Gott in irgendeiner Weise hergestellt hätte. Da sich in 1 Clem 17,1 eine Parallele zu Hebr 11,37 findet⁹, scheint sich zu bestätigen, dass 1 Clem 17,1 Hebr 3,2 bzw. 5 zitiert.

(3) Hebr 4,12 und 1 Clem 21,9: Richter und Erforscher der Gedanken und Absichten

Die Gemeinsamkeit betrifft die Vorstellung vom Offenliegen der Gedanken und Absichten. Hebr 4,12 titulierte aber das Wort Gottes (ὁ λόγος τοῦ θεοῦ) als Richter bzw. richtend (κριτικός) über beides, 1 Clem 21,9 bezeichnet dagegen Gott als Erforscher (ἐρευνητής) von beidem. Das Lexem ἐρευνητής ist wohl vom Partizip ἐρευνῶν in 1 Clem 21,2 her bedingt, wo es im Rahmen eines Zitats aus Spr 20,27^{LXX} verwendet wird.¹⁰ Die VV. Hebr 4,12-13 zeigen dagegen Affinitäten zu Weish 7,22-25.¹¹ Da der Doppelausdruck ἐνθυμήσεων καὶ ἐννοιῶν (Hebr 4,12) bzw. ἐννοιῶν καὶ ἐνθυμήσεων (1 Clem 21,9) innerhalb der LXX, des NT und der ApV nur an diesen beiden Stellen belegt ist, ist davon auszugehen, dass der Verfasser des 1 Clem auf Hebr 4,12 Bezug nimmt.

⁷ Der Auctor ad Hebraeos arbeitet hier mit dem für ihn charakteristischen Dreischritt Entsprechung – Andersartigkeit – Überbietung: Christus ist wie Mose treu (vgl. 3,2), da dem Sohn aber eine höhere δόξα zueigen ist, überbietet er das Beispiel des Mose (vgl. V. 3).

⁸ In 1 Clem 17,5 ist Mose in eine Paradigmenreihe zum Thema „demütige Diener“ (vgl. 16 – 19) eingeordnet.

⁹ S. dazu 219.

¹⁰ Vgl. LONA, 1 Clemens, 284-285.

¹¹ Vgl. WEISS, Hebräer, 287-288.

(4) Hebr 4,15 und 1 Clem 26,1: Die kontrastierende Darstellungsweise

In der *Propositio* fasst der *Auctor ad Hebraeos* das Wesentliche seiner bisherigen Darstellung zusammen und stellt dabei in 4,15 einen Kontrast zwischen der Vorstellung von einem Hohepriester, der nicht mitfühlen kann (μη δυνάμενον συμπαθήσαι), und dem wahren Hohepriester her, der in allem versucht wurde, aber sündlos blieb (πεπειρασμένον δὲ κατὰ πάντα καθ' ὁμοιότητα χωρὶς ἁμαρτίας). Der Verfasser des 1 Clem kontrastiert die Überraschung über die verheißene Auferstehung (μέγα καὶ θαυμαστόν) auf dem Hintergrund der Tatsache des Phönix. Jedoch bietet die Art einer kontrastierenden Darstellung zu wenig Anhaltspunkte für eine Entscheidung über eine literarische Interdependenzbeziehung zwischen dem Hebr und dem 1 Clem, zumal inhaltlich zwischen beiden Stellen keine Berührungspunkte bestehen.

(5) Hebr 5,12 und 1 Clem 13,3-4; 19,1; 53,1; 62,3: Die Worte der göttlichen Lehre

Im Kontext des Tadels der mangelhaften Glaubensreife der Adressaten hält es der *Auctor ad Hebraeos* für notwendig, dass ihnen erneut „die Anfangsgründe der Lehre von der Offenbarung Gottes (τὰ στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς τῶν λογίων τοῦ θεοῦ“ (5,12) beigebracht würden. Der 1 Clem zeigt an vier Stellen Anlehnungen an diesen Sprachgebrauch. Im Anschluss an die Paradigmenreihe in den Kapiteln 4 – 12 ruft der Verfasser des 1 Clem im 13. Kapitel seine Adressaten zur Demut auf (vgl. V. 1) und untermauert dies in V. 1 mit Worten der Schrift (Jer 9,23-24^{LXX}; Regn I 2,10^{LXX}) und in V. 2 mit Worten aus der frühchristlichen Tradition, die an Mt 5,7; 6,14-15; 7,1-2.12; Lk 6,31.36-38 erinnern. V. 3 ruft ein weiteres Mal ins Gedächtnis, nach diesen Worten (λόγοι) zu wandeln. V. 4 verstärkt den Aufruf zur Demut mit einem Zitat aus Jes 66,2^{LXX}, das besagt, dass Gott auf den „Sanften und Stillen (τὸν πραῆν καὶ ἡσύχιον)“ sieht, „der meine Worte fürchtet (τρέμοντά μου τὰ λόγια)“. Der Verfasser des 1 Clem weicht aber von dem durch die LXX überlieferten Wortlaut ab: Jes 66,2^{LXX} liest zum einen nicht τὸν πραῆν καὶ ἡσύχιον, sondern τὸν ταπεινὸν καὶ ἡσύχιον und zum anderen nicht τρέμοντά μου τὰ λόγια, sondern τρέμοντα τοὺς λόγους μου. Die textkritischen Varianten zu 1 Clem 13,4 sind dem von der LXX überlieferten Wortlaut ähnlich bzw. gleich. LONA gibt zu bedenken, „dass Jes 66,2 in der griechischen Kirche oft mit der gleichen Abweichung wie hier belegt ist“¹². Der Verfasser des 1 Clem benutzt also offenbar eine von der LXX abweichende Textvorlage. Die zweite Abweichung (τὰ λόγια statt τοὺς λόγους) ist möglicherweise von λόγοις in 1 Clem 13,3 beeinflusst. Von 1 Clem 13,3-4

¹² LONA, 1 Clemens, 217 unter Rückgriff auf COTELIER in PG 1, 236 D. Vgl. ferner Jo. Chrys., hom. in Mt XV 1; XLVII 3; LXXV 6.

her kann daher keine Verbindung zu Hebr 5,12 abgeleitet werden, besonders da in 1 Clem 13 sachlich kein Bezug zu einer Anfangsunterweisung belegt ist.

In ähnlicher Weise hat auch V. 19,1 seinen Platz im Kontext eines Aufrufs zur Rückkehr zum Frieden (vgl. 19,2), der sich an eine Paradigmenreihe zum Thema „demütige Diener“ in den Kapiteln 16 – 19 anschließt. 19,1 fasst diese Reihe der Beispiele der Bescheidenheit mit dem Hinweis zusammen, dass diese „seine Aussprüche (λόγια) [...] in Furcht und Wahrhaftigkeit“ entgegennahmen. Das Lexem λόγια bündelt all die verschiedenen Schriftzeugnisse und wird nicht im Verständnis einer christlichen Anfangsunterweisung verwendet. Ganz analog dazu bezeichnet 53,1 die im 52. Kapitel zitierten Psalmverse als λόγια τοῦ θεοῦ. Das Syntagma λόγια τῆς παιδείας τοῦ θεοῦ in 63,3 meint im Kontext von 63,1-2 auch Aussprüche Gottes, die die Hörer zu einem tugendsamen Leben anleiten wollen. Daher resümiert 63,3 wohl alle Schriftzitate, die die Adressaten in der Demut, im Gehorsam und in der Rückkehr zur göttlichen Ordnung bewegen wollen. Auch wenn das Motiv der göttlichen Paideia im Hebr bezeugt ist (vgl. besonders 12,4-11), so ist es in beiden Schriften unterschiedlich akzentuiert: Der Auctor ad Hebraeos wertet die gegenwärtigen Widrigkeiten, die die Gemeinde ertragen muss, als Ausdruck der Züchtigung Gottes, der Verfasser des 1 Clem versteht die Rückkehr zur göttlichen Ordnung und die damit verbundene Beilegung der στάσις als göttliche Zucht. Eine etwas anders akzentuierte Vorstellung von Zucht ist in 1 Clem 56,4 zu finden. Dort wird ohne erkennbaren Übergang Spr 3,12 direkt im Anschluss an Ps 117,18^{LXX} (vgl. 1 Clem 56,3) zitiert. Die Vorstellung von göttlicher Zucht unterscheidet sich jedoch auch in diesem Punkt vom Hebr, da die Provokation, die äußere Bedrängnis als Zeichen der Liebe Gottes anzunehmen, im 1 Clem nicht greifbar wird. Somit können auch von 19,1; 53,1; 62,3 her die Beziehungen zwischen dem Hebr und dem 1 Clem nicht näher erhellt werden.¹³

(6) Hebr 6,12; 13,7 und 1 Clem 17,1: Das Motiv der Nachahmung

Hebr 6,12 ruft die Adressaten nach dem Tadel des mangelnden Glaubenseifers in 6,11 dazu auf, „Nachahmer derer“ zu werden, „die aufgrund ihres Glaubens und ihrer Ausdauer Erben der Verheißungen sind.“ 13,7 rekurriert wohl auf das Martyrium einiger ἡγούμενοι, das als nachahmenswert herausgestellt wird. 1 Clem 17,1 bildet den Transitus vom Beispiel des demütigen Christus (vgl. 1 Clem 16) zu den Beispielen der Demut in der Geschichte des Gottesvolkes (vgl. 1 Clem 17 – 18) und formuliert daraus den Appell der Nachahmung für die

¹³ GRÄSSER, Hebräer I, 326 Anm. 78 betont die katechetische Funktion des Terminus λόγια.

Adressaten. Da das Motiv der Mimesis aber der Antike geläufig war¹⁴, kann einzig davon noch nicht auf eine literarische Interdependenzbeziehung geschlossen werden. Denkbar wäre es natürlich, dass der Auctor ad Hebraeos die antike Mimesis-Vorstellung auf den Glauben anwendet (vgl. 6,12) und dass der Verfasser des 1 Clem es aus dem Hebr rezipiert. Dieser Verdacht ist deshalb nicht unbegründet, da die Wendung ἐν δέρμασιν αἰγείοις καὶ μηλωταῖς sowohl in 1 Clem 17,1 als auch in Hebr 11,37 bezeugt ist.¹⁵

(7) Hebr 6,18 und 1 Clem 27,2: Die Unmöglichkeit der göttlichen Lüge

Die Vorstellung der Unmöglichkeit einer göttlichen Lüge ist im AT wie für die antike Religiosität bezeugt.¹⁶ Die Semantik des Hebr zeigt Affinitäten zu Philo, VitMos I 283, allerdings erinnert die Wendung διὰ δύο πραγμάτων an Num 35,30; Dtn 17,6; 19,15.¹⁷ An diesen Stellen ist das atl. Zeugenrecht grundgelegt, demzufolge die Wahrheit einer Aussage durch zwei Zeugen gewährleistet sein muss. 1 Clem 27,2 will die Unverbrüchlichkeit der göttlichen Verheißung über die Auferweckung betonen und weist damit auf 26,3; 27,1 zurück. Das in 27,1 bezeugte Motiv der Treue Gottes gegenüber Seinen Verheißungen ist auch in Hebr 10,23; 11,11 zu finden, so dass an diesem Punkt eine literarische Abhängigkeit des 1 Clem vom Hebr als sehr wahrscheinlich anzunehmen ist. Die Verwendung des Adjektivs ἀδύνατον in 1 Clem 27,2 verstärkt diese Annahme, da ἀδύνατον in Hebr 6 gleich zwei Mal belegt ist: Es ist unmöglich, sowohl Abgefallene zur μετάνοια zu erneuern (vgl. 6,6), als auch dass Gott lügt. Zudem wird in 1 Clem 27,1 der Terminus ἐλπίς ähnlich wie in Hebr 6,18; 10,23 nicht als Beschreibung einer inneren Haltung des noch nicht Erreichten verwendet, sondern einer ganz auf Gott hin ausgerichteten Haltung.¹⁸ Darüber hinaus bringt 1 Clem 27,1 auch das göttliche Gericht zur Sprache, womit wiederum eine Gemeinsamkeit mit Hebr 6,4-12; 10,26-39 besteht, wo sich die Argumentation zwischen den Spannungspolen παράκλησις und ἐλπίς bzw. zwischen metus und spes bewegt, die zwei für die symbuleutische Redegattung charakteristische Elemente darstellen.

¹⁴ Vgl. z. B. Demokr., fr. 39 (= Reclam VII 14): Ἀγαθὸν ἢ εἶναι χρεῶν ἢ μιμεῖσθαι.

¹⁵ S. dazu auch 219.

¹⁶ Für das AT s. z. B. Num 23,19; 1 Sam 15,29^{MT}; Ps 89,35-36; Jes 40,8; für die antike Religiosität s. z. B. Aisch., Prom. 1032; Eur., Or. 364; Plat., rep. II 382 e. Vgl. ferner auch Philo, Sacr 93.

¹⁷ Vgl. BRAUN, Hebräer, 189; GRÄSSER, Hebräer I, 380-382.

¹⁸ Vgl. LONA, 1 Clemens, 313.

(8) *Hebr 11,37 und 1 Clem 17,1: Schafpelze und Ziegenfelle*

Im Rahmen des Paradigmenkatalogs verweist der Auctor ad Hebraeos in 11,35b-38 auf verschiedene Arten der Glaubensbezeugung unter schweren Drangsalen. Darunter nennt er in 11,37 das Umherirren in Schafpelzen und Ziegenfellen (ἐν μηλωταῖς, ἐν αἰγείοις δέρμασιν), womit wohl nicht auf einen asketischen und ärmlichen Kleidungsstil hingewiesen werden soll, sondern auf eine im Widerspruch zur Welt stehende Existenz. Die Bezeichnung ἐν αἰγείοις δέρμασιν ist im biblischen Sprachgebrauch nicht belegt, das Lexem *μηλωτή* ist in Regn III 19,13.19; Regn IV 2,8.13-14^{LXX} als Kleidung der Propheten Elija und Elischa bezeugt. Der Doppelausdruck ἐν μηλωταῖς, ἐν αἰγείοις δέρμασιν wird in leicht veränderter Wortstellung nur noch in 1 Clem 17,1 (ἐν δέρμασιν αἰγείοις καὶ μηλωταῖς) überliefert, weshalb in ihm ein relativ starkes Indiz für die literarische Abhängigkeit des 1 Clem vom Hebr gegeben ist. Der Verfasser des 1 Clem weist die Bekleidungsart aus Ziegenfellen und Schafpelzen explizit den Propheten Elija und Elischa zu. Damit unternimmt er den Versuch, die in Hebr 11,35b-38 genannten Arten der Bedrängnisse mit konkreten Namen zu verbinden.¹⁹

(9) *Hebr 12,9 und 1 Clem 64: Gott als Vater der Geister*

Die Titulierung des Herrn als ‚Gott der Geister und allen Fleisches‘ ist außerhalb des Hebr und des 1 Clem in Num 16,22; 27,16^{LXX}; Hen(aeth) 37,4; 38,2; 39,2; Jub 10,3 bezeugt, gilt aber im gesamten Orient als Gottesprädikation.²⁰ Hinsichtlich der Verwendung dieses Titels im Hebr fällt Folgendes auf: Πατήρ ist in 12,9 nicht im Kontext des christologischen Hauptthemas des Hebr verwendet, sondern stellt einen Bezug zur Schöpfung her.²¹ GRÄSSER deutet die πνεύματα in einem dualistischen Spannungsverhältnis zwischen einer sarkischen und einer pneumatischen Sphäre.²² Den ursprünglich als präexistent angesehenen πνεύματα (vgl. 2,11) wird als Konsequenz der Inthronisation des Sohnes (vgl. 1,5-14) die erhabene Stellung genommen, dennoch bleiben sie Bewohner der himmlischen Welt Gottes. Die Titulierung Gottes als πατήρ τῶν πνευμάτων bildet somit einen Kontrast zu den als τῆς σαρκὸς πατέρες bezeichneten irdischen Vätern und Erziehern. Dadurch wird die Größe Gottes in einem A-minori-ad-maius-Schlussverfahren hervorgehoben: Werden schon die irdischen

¹⁹ Vgl. HAGNER, *Use*, 186-187; KARRER, *Hebräer*, 34-35; RIDDLE, *Persecution*, 346; WEISS, *Hebräer*, 623 (auch Anm. 39).

²⁰ Vgl. GRÄSSER, *Hebräer III*, 267; WEISS, *Hebräer*, 652-653.

²¹ Vgl. Plat., *Tim.* 34 b; 37 c.

²² Vgl. GRÄSSER, *Hebräer III*, 268: „Im übrigen ist es kaum zweifelhaft, dass der Schlüssel zum Verständnis des Begriffs πατήρ τῶν πνευμάτων im Hebr die Parallelisierung mit den Vätern des Fleisches ist, die nicht nur eine sarkische und pneumatische Sphäre unterscheiden will [...], sondern eine dualistische Anthropologie gemäß 9,9f.12-14 und 13,3 anzeigt [...]. Die Verwandtschaft mit 2,14 liegt auf der Hand.“

Väter als Pädagogen gefürchtet (ἐνετρεπόμεθα), um wie viel mehr ist dann dem Vater der Geister Unterordnung zu leisten (ὑποταγησόμεθα).

Im sog. „kleinen Schlussgebet“ in 1 Clem 64 ist die Gottesprädikation δεσπότης τῶν πνευμάτων ebenfalls bezeugt, wird aber durch den atl. Zusatz κύριος πάσης σαρκός ergänzt. Die Tatsache, dass die Bezeichnungen δεσπότης und κύριος im 1 Clem typische Gottesprädikate darstellen, lässt den Verfasser des 1 Clem als Urheber der Gottesanrede erscheinen. Eine ähnliche Terminologie wie in 64 ist auch im sog. „großen Schlussgebet“ (vgl. 59,1 – 61,3) in 59,3 belegt. Dort wird Gott als εὐεργέτης πνευμάτων καὶ θεὸς πάσης σαρκός titulierte. Da das „kleine Schlussgebet“ Motive des „großen“ wiederholt, ist ein Zusammenhang zwischen beiden gegeben. Das „große Schlussgebet“ erhält seine eigentümliche Prägung von der LXX her²³, d. h. die Gottesprädikationen δεσπότης τῶν πνευμάτων κύριος πάσης σαρκός sind dem Verfasser des 1 Clem wohl von der Schrift bekannt, aus der er sie auch rezipiert. Problematisch bleibt bei dieser Einschätzung allerdings, dass die Verwendung des Lexems πνεῦμα im 1 Clem überwiegend im Rahmen von Schriftziten bezeugt ist²⁴ bzw. auf den heiligen Geist bezogen wird²⁵. Im Verständnis von 59,3; 64 ist aber an Geistwesen ähnlich wie in Hebr 12,9 gedacht. Diese Vorstellung von Geistwesen ist nur noch in 36,3 vorzufinden, wo höchstwahrscheinlich ein Bezug zu Hebr 1,7 gegeben ist. Zudem bleibt zu fragen, welche Funktion die Gottesbezeichnung ‚Herrscher der Geister und Herr alles Fleisches‘ im Kontext des 1 Clem erfüllt. Eine dualistische Gegenüberstellung zwischen sarkischer und pneumatischer Sphäre wird im 1 Clem nicht greifbar. Wenn der schriftkundige Verfasser des 1 Clem die Prädikation aus der Schrift zitiert hätte, hätte er sie wohl seiner Aussageabsicht angepasst. Dass er es nicht tut, kann auf eine Abhängigkeit vom Hebr hinweisen. Auffällig ist außerdem, dass in 1 Clem 59,3; 64 die Christusprädikation ἀρχιερέως belegt ist, die der Verfasser des 1 Clem wohl aus dem Hebr rezipiert. Im Gesamten betrachtet, ist der Vergleich zwischen Hebr 12,9 und 1 Clem 64 jedoch mit zu vielen Unklarheiten behaftet, so dass die Frage nach einer literarischen Interdependenzbeziehung von diesen beiden Stellen her nicht entschieden werden kann.

Einige der oben aufgeführten Parallelen zwischen dem Hebr und dem 1 Clem bieten ein Fundament für die literarische Abhängigkeit des 1 Clem vom Hebr. Andere Affinitäten lassen eine Entscheidung über diese Frage offen, ein direkter Widerspruch zur Annahme einer literarischen Interdependenzbeziehung ist jedoch nicht erkennbar. Die These der

²³ Vgl. LONA, 1 Clemens, 618-619.

²⁴ Vgl. 1 Clem 18,10.11.12.17; 21,2; 28,3; 52,4.

²⁵ Vgl. 1 Clem 2,2; 8,1; 16,2; 22,1; 42,3; 45,2; 46,6; 58,2; 63,2.

Abhängigkeit des 1 Clem vom Hebr kann aufgrund der eben dargestellten Parallelen verifiziert werden.²⁶

²⁶ ApV^{LP}, 565 macht auf eine Parallele zwischen Hebr 12,1 und 1 Clem 19,2 aufmerksam. Jedoch bleibt die strukturelle Entsprechung (Resümee aus der vorangegangenen Paradigmenreihe – Kohortativ an die Adressaten als Konsequenz) zu vage, um daraus über die Frage einer literarischen Interdependenzbeziehung zu entscheiden.

Fazit

Mit ziemlich hoher Wahrscheinlichkeit lässt sich aus dem Vergleich zwischen Hebr 1 und 1 Clem 36 (vgl. 2. Kapitel) die literarische Abhängigkeit des 1 Clem vom Hebr ableiten. Aus der Verwendung von Paradigmenkatalogen (vgl. 4. Kapitel) und des christologisch verstandenen Hohepriester-Motivs (vgl. 3. Kapitel) kann eine literarische Abhängigkeit zwischen beiden Schriften nicht eindeutig nachgewiesen werden, aber beides liefert Indizien, die die These einer Interdependenzbeziehung verstärken; Ähnliches gilt von einigen der im 5. Kapitel dargestellten Parallelen zwischen beiden Schriften. Der 1 Clem kann also mit hoher Wahrscheinlichkeit den Hebr voraussetzen, d. h. die Abfassungszeit des 1 Clem stellt vor diesem Hintergrund den terminus ad quem für die Datierung des Hebr dar.

Exkurs: Die Abfassungszeit des 1 Clem als terminus ad quem für die Datierung des Hebr – Versuch einer Datierung beider Schriften

A) Die traditionelle Begründung der Datierung des 1 Clem und ihre Kritik

Immer wieder wurde in der Exegese die Abfassungszeit des 1 Clem als terminus ad quem für die Datierung des Hebr herangezogen. Da die vorliegende Arbeit die literarische Abhängigkeit des 1 Clem vom Hebr als sehr plausibel und wahrscheinlich herausgestellt hat, soll hier der Versuch einer Datierung beider Schriften unternommen werden. Als Abfassungszeitpunkt des 1 Clem wird traditionell das Jahr 96 n. Chr. bzw. das letzte Jahrzehnt des 1. Jhs. genannt.¹

I. Die traditionelle Begründung der Datierung des 1 Clem

Die Datierung des 1 Clem auf das Jahr 96 (bzw. auf das letzte Jahrzehnt des 1. Jhs.) fußt im Wesentlichen auf fünf Argumenten:²

(1) In der Kirchengeschichte des Eusebius wird Hegesipp als glaubwürdiger Garant dafür angeführt, dass es zur Abfassungszeit des 1 Clem einen Aufstand in Korinth gegeben habe, der zur Regierungszeit des Kaisers Domitian (81 – 96 n. Chr.) ausgebrochen sei (vgl. h. e. III 16). Eusebius führt zudem eine Sukzessionsliste römischer Bischöfe an, derzufolge Clemens als dritter Nachfolger nach Linus und Anencletus von 92 – 101 n. Chr. das Amt bekleidet haben soll (vgl. h. e. III 15,34). Diese Bischofsliste ist Eusebius wohl von Irenäus von Lyon (vgl. haer. III 3,3) her bekannt, die Chronologie rezipiert er entweder aus anderen Quellen oder er fingiert sie.³

¹ Vgl. dazu den Überblick bei GEBHARDT/HARNACK, Clemens, LIV-LXI.

² Vgl. zur folgenden Darstellung auch die Zusammenstellung bei ERLEMANN, Datierung, 592-595.

³ Vgl. ERLEMANN, Datierung, 592-593.

(2) Die Bezugnahmen auf Verfolgungen in 1 Clem 1,1; 7,1 passen in die Regierungszeit Domitians, der von Sueton (vgl. Domitian 10,2; 12,2; 15,1) und Plinius d. J. (vgl. Panegyrikus 90,5) als grausamer Herrscher dargestellt wird. Sein skrupelloses Vorgehen gegen seine Gegner – darunter auch Christen – stilisiert ihn zu dem Christenverfolger neben Nero schlechthin.

(3) 1 Clem 5 – 7 blickt auf die Zeit der neronischen Verfolgung zurück, wobei in 7,1 eine Verbindung zwischen dieser zurückliegenden Verfolgungszeit und der gegenwärtigen Verfolgungssituation hergestellt wird, die nur mit den domitianischen Repressalien identisch sein kann.

(4) Folgende textinterne Stellen weisen den 1 Clem als Schrift aus der Zeit der dritten Christengeneration aus: 44,2-3.5; 47,6; 63,3.

(5) Mit einiger Vorsicht sei auf ein weiteres Argument in der traditionellen Begründung der Datierung des 1 Clem hingewiesen: 1 Clem 44,4-5; 47,6; 57,1 könnte ein Nebeneinander einer presbyterialen und episkopalen Ämterstruktur widerspiegeln. Da dies in einigen ntl. Schriften, die auf das Ende des 1. Jhs. datiert werden, ähnlich bezeugt ist (vgl. z. B. Apg 20,17.28; 1 Tim 3,2; 4,14; 5,17; Tit 1,5), müsste auch der 1 Clem aus dieser Zeit stammen. In den Ignatianen wird bereits der Monepiskopat greifbar, d. h. der im 1 Clem möglicherweise bezeugte presbyteriale und episkopale Strang müsste in dieser Zeit zwischen dem ausgehenden 1. und dem beginnenden 2. Jh. zusammengefließen sein.

K. ERLEMANN hat sich in seinem 1998 erschienen Aufsatz *Die Datierung des Ersten Klemensbriefes – Anfragen an eine Communis Opinio* kritisch zu diesen Argumenten geäußert. Als Abfassungszeit des 1 Clem hält er die 70er und 80er Jahre des 1. Jhs. für wahrscheinlich, die traditionelle Datierung auf Mitte der 90er Jahre würde den spätestmöglichen Zeitpunkt markieren.⁴ Im Einzelnen sollen die Anfragen ERLEMANNs kurz nachgezeichnet werden.

II. Die Anfragen K. ERLEMANNs an die traditionelle Datierung des 1 Clem

Zu (1): Hinsichtlich der Bischofslisten greife Eusebius sowohl auf die *Hypomnemata* Hegesipps als auch auf die Schrift *Adversus Haereses* des Irenäus von Lyon zurück. Auffällig

⁴ Vgl. ERLEMANN, *Datierung*, 595.606.

sei dabei, dass Hegesipp nur drei Bischöfe anführt, Irenäus dagegen zwölf, unter denen Clemens an dritter Stelle nach Linus und Anenclet genannt wird (vgl. haer. III 3,3). Da sich bei Irenäus aber keine chronologischen Angaben über den Episkopat des Clemens fänden, könnten diese in der *Historia Ecclesiae* möglicherweise von Eusebius selbst stammen, der die Amtszeit des Clemens im Zuge einer Kombination mit der Hegesipp-Stelle, derzufolge die korinthische στάσις unter die Regierungszeit Domitians fällt, in diese Zeit datiere. Der Rückgriff des Eusebius auf Hegesipp erweise sich aber nicht gerade als aussagekräftig, denn Hegesipp bezeuge nicht die Abfassungszeit des 1 Clem., sondern lediglich, „dass es zur fraglichen Zeit ‘einen Aufstand unter den Korinthern’ gegeben habe.“⁵ Die Kirchengeschichte des Eusebius sei zudem von einer apologetischen Tendenz geprägt, so dass hinter den Kombinationen verschiedener Aussagen des Hegesipp und des Irenäus über die römische Christengemeinde nicht der Anspruch historischer Exaktheit stehe, vielmehr bediene sich Eusebius nur der Aussagen rechtgläubiger Theologen, um die Orthodoxie der Großkirche durch eine lückenlose Sukzessionskette seit der Zeit der Apostel aufzuweisen. Die Rezeption von Iren., haer. III 3,3 durch Eusebius weise außerdem zwei Mängel auf: Erstens sei die für Linus und Anenclet gewählte Formulierung μετὰ τοῦτον exklusiv, die für Clemens verwendete τρίτῳ τόπῳ ἀπὸ τῶν ἀποστόλων dagegen inklusiv zu verstehen. Zweitens sei Linus und Anenclet der Aufseherdienst (τῆς ἐπισκοπῆς λειτουργίαν) übertragen worden, Clemens jedoch gelte als Erbe der ἐπισκοπή. Beide Feststellungen würden zu dem Ergebnis führen, dass Clemens im Verständnis des Irenäus als direkter Nachfolger des Petrus im Episkopenamt anzusehen sei, während Linus und Anenclet wohl noch zu Lebzeiten der Apostel nur bestimmte Aufgaben übertragen worden seien. Der Amtsantritt des Clemens müsse dann unmittelbar auf die Zeit nach dem Tod der Apostel vordatiert werden. Ferner sei zu bedenken, dass die überlieferten römischen Bischofslisten historisch unzuverlässig seien, da im 1. und wahrscheinlich auch noch im 2. Jh. der Monepiskopat nicht vorausgesetzt werden könne. Vielmehr sei von einem Episkopengremium auszugehen, das wohl aus mehreren ausgewählten Presbytern bestanden habe, unter die wohl auch Linus, Anenclet und Clemens zu zählen seien. Damit komme es zu zeitlichen Überschneidungen hinsichtlich der Wirksamkeit einzelner Mitglieder des Episkopengremiums. Die in den Bischofslisten

⁵ ERLEMANN, Datierung, 601 (Hervorhebung K. E.). ERLEMANN gibt darüber hinaus zu bedenken, dass Tert., praescr. 32 eine andere Clemenstradition bezeugt, derzufolge Clemens direkter Nachfolger des Petrus auf dem römischen Bischofsstuhl sei. „In jedem Falle wird deutlich, dass es neben Euseb-Irenäus noch andere Klemenstraditionen gab. Sie sind ebenfalls zu diskutieren“ (ebd. 601).

genannten Namen entstammten höchstwahrscheinlich der stadtrömischen Lokaltradition und würden einzelne herausragende Presbyter des Episkopengremiums nennen.⁶

Zu (2): ERLEMANN macht auf den Paradigmenwechsel im Domitianbild aufmerksam, da noch „Bis vor wenigen Jahrzehnten [...] Dieses negative Domitianbild“⁷ als unumstritten gegolten habe. Eine Christenverfolgung unter Domitian lasse sich nicht nachweisen, was bedeute, dass 1,1; 7,1 nicht auf dem Hintergrund einer allgemeinen Verfolgung unter Domitian zu interpretieren seien, sondern Einzelschicksale einzelner Gemeindemitglieder widerspiegeln, die den Repressalien des Kaisers zum Opfer gefallen seien.⁸

Zu (3): 1 Clem 44,4-5 weise darauf hin, dass es keine klare Trennung zwischen dem Episkopen- und dem Presbyteramt gegeben habe. „Die Episkopen, in ihrer Funktion unter anderem Hauptliturgen im Gottesdienst (vgl. 44,4), gehören zur Gruppe der Presbyter.“⁹ Zu beachten sei freilich, dass der Terminus *πρεσβύτεροι* sowohl als Amt innerhalb der Christengemeinde verstanden werden könne (so z. B. in 44,5; 47,6; 57,1) als auch einen Oppositionsbegriff zur jüngeren Generation (vgl. 1,3; 21,6: *νέοι*) der Gemeindemitglieder darstellen könnte; in letzterem Verständnis bedeute *πρεσβύτεροι* eine Ehrenbezeichnung lange anerkannter Gemeindemitglieder. Nicht entschieden werden könne dabei, ob lange bewährte Christen innerhalb der Gemeinde zu einer autoritativen Größe herangewachsen seien oder ob der Verfasser des 1 Clem die Ursprünge des Presbyteramtes deutlich machen wolle. Die Frage nach den Wurzeln, mehr noch aber nach der Legitimation des Presbyteramtes, bilde zudem ein wesentliches Motiv des 1 Clem. Dass auch in paulinischen Gemeinden trotz anfänglicher Skepsis des Apostels das Presbyteramt eingeführt worden sei, würden Apg 14,23; 20,17; 1 Tim 3,2; 4,14; 5,17.19; Tit 1,5.7 belegen. Schon 1 Kor 1 erwähne Streitigkeiten zwischen verschiedenen Gruppen in Korinth und möglicherweise habe eine judenchristliche Partei, die die heidenchristliche Minderheit auf die Einhaltung verschiedener Vorschriften der Thora verpflichten wollte, zunehmend an Einfluss gewonnen. Der 1 Clem würde dann die Folgezeit repräsentieren, in der sich eine heidenchristliche Opposition gegen das eher jüdisch und judenchristlich gefärbte Presbyteramt wende.¹⁰

Zu (4): Die Wendung *ἔλθωμεν ἐπὶ τοὺς ἔγγιστα γενομένους ἀθλητάς* beziehe sich auf Petrus und Paulus und die ihnen beigesellten Märtyrer (vgl. Kapitel 5 – 6), also die Opfer der neronischen Verfolgung, in Ergänzung zu den Beispielen, die durch das AT bezeugt sind (vgl. 1 Clem 4). Der Verfasser des 1 Clem setze damit voraus, dass noch Zeugen der Verfolgung

⁶ Vgl. ERLEMANN, Datierung, 600-605.

⁷ ERLEMANN, Datierung, 595.

⁸ Vgl. ERLEMANN, Datierung, 595-597.

⁹ ERLEMANN, Datierung, 598.

¹⁰ Vgl. ERLEMANN, Datierung, 598-600.

unter Nero am Leben seien. Das Aussterben der Zeugen dieser Verfolgungszeit bilde damit den terminus ad quem für die Datierung des 1 Clem.¹¹

Zu (5): 1 Clem 44,2-3.5 setze sowohl voraus, dass einige der von den Aposteln eingesetzten Presbyter verstorben als auch dass einige noch am Leben seien. Das bedeute, dass der 1 Clem in der Zeit der Amtsübergabe der durch die Apostel eingesetzten leitenden Funktionsträger an die Nachfolgeneration anzusiedeln sei. Die Redeweise des 1 Clem, die darauf schließen lasse, dass die Apostel selbst Presbyter eingesetzt hätten, sei anachronistisch, dem Verfasser gehe es aber darum, die Legitimität des Presbyteramtes hervorzuheben. Dagegen deute der Aufruf in 1 Kor 16,15, dem Haus des Stephanas, der als Erstling der Achaia gilt, Ehrfurcht zu erweisen, an, dass es bereits zur Abfassungszeit des 1 Kor, also Mitte der 50er Jahre, leitende Funktionsträger in Korinth gegeben habe. Folglich dürfe die Amtsübergabe des Leitungsdienstes an die Nachfolgeneration nicht allzu spät angesetzt werden. Was die Redeweise von „gläubige[n] und besonnene[n] Männer[n] [...], die von Jugend auf bis ins Alter untadelig unter uns ihren Wandel geführt haben“, in 63,3 betreffe, so komme man in die 70er und 80er Jahre des 1. Jhs., wenn man die Entstehung der römischen Gemeinde in den 40er Jahren und eine Zeitspanne von der Jugend bis zum Alter von 35-45 Jahren voraussetze.¹²

ERLEMANN verweist ferner auf 1 Clem 23, wo der Verfasser in den VV. 3-4 eine unbekannte Quelle zitiert: „Unglücklich sind die Zweifler, die gespalten sind in der Seele, die sprechen: ‚Das haben wir gehört auch zur Zeit unserer Väter, und siehe – wir sind als geworden, und nichts davon ist uns widerfahren.‘ [...]“ (sic!) Dieses Zitat sei im Kontext des 1 Clem auf die Parusieverzögerung bezogen. Unter der Voraussetzung einer aktualisierenden Relecture dieser Schriftstelle seien zwei Deutungsmöglichkeiten denkbar: Erstens könne der Ausspruch generationenübergreifend verstanden werden, dass sowohl die Väter- als auch die Söhngeneration den Ausspruch vernommen habe. Da sich die zweifelnden Söhne bereits selbst als alt charakterisieren, sei ein Bezug auf das Ende des 1. Jhs. wahrscheinlich. Zweitens wäre denkbar, dass unter der ‚Zeit unserer Väter‘ die Jugendzeit der Zweifler gemeint sei. In diesem Fall wäre die relevante Zeit entsprechend früher anzusetzen.¹³

¹¹ Vgl. ERLEMANN, Datierung, 605.

¹² Vgl. ERLEMANN, Datierung, 605-606.

¹³ Vgl. ERLEMANN, Datierung, 605.

III. Kritische Diskussion

Gerade der zuletzt genannte Aspekt, der das unbekannte Zitat in 1 Clem 23,3-4 betrifft, wirkt wenig überzeugend: Die Bemerkung über das Alter ist wohl eher vom Zitat her vorgegeben, als dass es tatsächliche Generationenverhältnisse in der Gemeinde spiegelt. Die Pointe von V. 3 besteht ja nicht in dem, was zur Zeit der Väter gehört wurde, sondern in der Charakterisierung des Wesens der Zweifler, dass nämlich die Verheißungen Gottes über die Vollendung der Schöpfung unerfüllt bleiben. Darauf bezieht sich V. 4, der im Bild des Wachsens und Reifens eines Weinstocks auf die baldige Wiederkunft Christi hinweist.¹⁴

Zu den weiteren textinternen Hinweisen ist anzumerken, dass sowohl der Hinweis auf ‚die jüngste Zeit‘ (vgl. 5,1) als auch die in 44,2-3.5 vorausgesetzte Stafettenübergabe in der Tat einen breiteren Datierungszeitraum für den 1 Clem eröffnen.

Dem Zeugnis des Hegesipp kann nicht mehr entnommen werden als die Bezeugung von Streitigkeiten unter den Korinthern zur Zeit des Clemens; diese werden auch im 1 Clem greifbar und der Verfasser des 1 Clem will darauf entsprechend reagieren. Da Hegesipp die *στάσις* aller Wahrscheinlichkeit nach nicht selbst erlebt hat, muss er entweder in späterer Zeit davon gehört haben oder er bezieht seine Kenntnis darüber aus dem 1 Clem, der ihm dann vorgelegen haben muss. In ersterem Fall müssen die Streitigkeiten sehr gewichtig gewesen sein, da noch nach Jahrzehnten davon berichtet wird. Das deckt sich mit dem Brief des korinthischen Bischofs Dionys an den römischen Bischof Soter, denn wenn der 1 Clem noch um 170 in der Gemeindeversammlung in Korinth verlesen wird, muss dieses Schreiben ein hohes Maß an Popularität erreicht haben. Problematisch bleibt dabei freilich, dass sowohl die Hypomnemata Hegesipps als auch der Brief des Dionys nur in der Kirchengeschichte des Eusebius überliefert werden. Es kann daher nicht überprüft werden, ob Eusebius die Zitate wortgetreu wiedergibt oder ob er sie womöglich seinen Aussageintentionen anpasst. Die Zuverlässigkeit der Hypomnemata und des Briefes des Dionys ist daher mit Unsicherheitsfaktoren behaftet.

Interessanterweise kann die von ERLEMANN erwogene Interpretation des Zeugnisses des Irenäus, haer. III 3,3 mit dem des Tertullian, praescr. 32 in Einklang gebracht werden: Dass Clemens unmittelbarer Nachfolger im Aufseheramt nach Petrus war, kann aus beiden Schriften plausibel erklärt werden. Es ist zudem als sehr wahrscheinlich zu betrachten, dass die verschiedenen Überlieferungen römischer Bischofslisten die Erinnerung an besonders herausragende Mitglieder eines Episkopengremiums bewahren wollen. Aus dem Zeugnis der

¹⁴ Vgl. LONA, 1 Clemens, 289-290.

Kirchenväter können keine eindeutigen Indizien für die Datierung des 1 Clem gewonnen werden.

Da über systematische Christenverfolgungen in den letzten Jahren der Amtszeit Domitians wenig Sicheres bekannt ist¹⁵, lässt sich ein grausames Bild des Kaisers nicht belegen.¹⁶ Es kann jedoch davon ausgegangen werden, dass Christen unter der Herrschaft Domitians, der die traditionelle Religiosität förderte, einer dauerhaft unbeständig-labilen politischen und situativen Lage ausgesetzt waren. Repressalien gegenüber abweichenden religiösen Tendenzen seitens der politischen Macht sind auf jeden Fall im Bereich des Möglichen anzusiedeln.¹⁷ Die Hinweise auf Verfolgungssituationen in 1 Clem 1,1; 7,1 können durchaus auf dem Hintergrund der repressiven Religionspolitik Domitians gelesen werden.

Die im 1 Clem bezeugte στάσις als Konflikt zwischen einer judenchristlichen Befürwortung des Presbyteramtes und der heidenchristlichen Opposition zu interpretieren, gibt dem Skandalon der Amtsenthebung, das der 1 Clem begleichen will, mehr Farbe. Problematisch bleibt bei diesem Verständnis jedoch, dass die korinthischen Streitigkeiten auf der Grundlage einer Diskrepanz zwischen Juden- und Heidenchristen erklärt wird, die so im 1 Clem nicht nachgewiesen werden kann.¹⁸ Die Lösung dieses Problems könnte darin begründet liegen, dass bei den stadtrömischen Christen keine scharfe Trennlinie zwischen Juden- und Heidenchristen mehr gezogen werden kann, während in Korinth Christen unterschiedlicher Herkunft nach wie vor miteinander ringen müssen. Wiederum kann hier der Brief des korinthischen Bischofs Dionys herangezogen werden: Wenn der 1 Clem um 170 immer noch verlesen wird, geschieht dies vielleicht nicht nur aus Gründen der Wertschätzung des 1 Clem heraus, sondern auch im Sinne einer dauerhaften Ermahnung und Aufforderung an die Korinther, die zur Abfassungszeit des 1 Clem genauso aktuell war wie zur Zeit des Dionys. Wann jedoch die Entwicklung eines einheitlichen Leitungsamtes aus der presbyteralen und der episkopalen Ämterstruktur als abgeschlossen anzusehen ist, muss letztlich offenbleiben.

Im Gesamten betrachtet, ist die traditionelle Datierung des 1 Clem auf das Jahr 96 bzw. auf die 90er Jahre des 1. Jhs. mit Unsicherheiten behaftet. Der These ERLEMANNs ist daher zuzustimmen, auch wenn nicht alle von ihm angeführten Kritikpunkte an der communis opinio verifiziert werden können:

¹⁵ Eus., h. e. III 17; IV 26; Tert., apol. 5,4 sind zu unklar.

¹⁶ Vgl. WIRTH, Domitian, 325.

¹⁷ Vgl. dazu auch die Zeugnisse von Suet., Domitian 10,2; 12,2; 15,1; Dio Cass., hist. LXVII 14.

¹⁸ S. dazu 24-28.

„Für die Datierung ist grundsätzlich ein weitergefaßter Zeitraum in Anschlag zu bringen, wobei die klassische Datierung Mitte der neunziger Jahre als spätestmöglicher Abfassungszeitpunkt erscheint.“¹⁹

B) Textinterne Hinweise für die Datierung des Hebr

Da die Datierung des 1 Clem also auf den weitgefassten Zeitraum zwischen 70 und 96 möglich ist, liefert die Datierung des 1 Clem kein klares Indiz für die zeitliche Einordnung des Hebr. Unternimmt man den Versuch, den Hebr zu datieren, ist man überwiegend auf textinterne Hinweise angewiesen, die im Folgenden in einem Überblick dargestellt werden.

I. Der Tempelkult und das levitische Priestertum

Der Hebr, besonders 9,1-10, setzen anscheinend einen zur Abfassungszeit vollzogenen Kult und das Tempelpriestertum voraus. Jedoch betrachtet der Auctor ad Hebraeos den Kult als Schriftgröße. Auch hier ist anzuführen, worauf schon vielfach aufmerksam gemacht wurde: Der Auctor ad Hebraeos betreibt Schriftauslegung und er tut dies auch dort, wo er den Kult Israels in den Blick nimmt. Nicht ein zeitgenössisch noch existentes Geschehen steht ihm vor Augen, sondern der Kult, wie er in der Thora expliziert wird (vgl. z. B. Ex 16,33; 25,23.30-31; 26,33; 30,10^{LXX}; Num 17,25^{LXX}). Die präsentische Darstellungsweise nimmt daher nicht Bezug auf den noch existenten Kult, sondern steht im Dienst der Schriftauslegung. In weiteren frühjüdischen und frühchristlichen Schriften wird das kultische Handeln ohne irgendeinen Bezug zum aktuellen Gegenwartsgeschehen ebenso im Präsens dargestellt (vgl. z. B. JosAnt III 179-187; IV 224; Ap II 77.193-198; 1 Clem 40,4-5; 41,2; Diog 3,2-5). Für den Hebr bedeutet das auch, dass der Auctor ad Hebraeos nicht am zeitgenössischen Judentum interessiert ist, sondern in erster Linie an der Gestalt des Hohepriesters Jesus Christus. Den Rekursen auf die Kultthora liegt meist ein kontrastierendes Interesse zugrunde, d. h. um die unüberbietbare Offenbarung Gottes ἐν υἱῷ (1,2) entsprechend hervorzuheben, setzt er diese in Bezug zu Gottes Handeln in der Geschichte. Das Desinteresse des Hebr-Verfassers am zeitgenössischen Judentum erklärt möglicherweise auch die Tatsache, dass er die Tempelzerstörung im Jahre 70 nicht theologisch deutet – sofern der Hebr natürlich nach

¹⁹ ERLEMANN, Datierung, 595.

diesem Zeitpunkt verfasst wurde. Grundsätzlich wäre es ja ein Leichtes, das Ende des Opferkultes, von dem der Hebr in 10,2.9 handelt, historisch mit einem Verweis auf die Tempelzerstörung zu begründen. Die Tatsache, dass der Auctor ad Hebraeos es nicht tut, bestätigt wiederum nur, dass er nicht vom Jerusalemer Tempelkult her argumentiert, sondern vom Stiftszelt der Kultthora.

Nach den bisherigen Überlegungen ist auch nach 8,4-5; 10,1-4; 13,10 nicht notwendigerweise ein existierender Tempelkult und ein agierendes Priestertum vorauszusetzen. Im Kontext des 10. Kapitels gerät an zwei Stellen das Ende des Opferkultes in den Blick: In der rhetorischen Frage in 10,2 wird es suggeriert, in 10,9 konstatiert. Nicht ganz klar ist hingegen das Verständnis von 8,13: ἐν τῷ λέγειν καινὴν πεπαλαίωκεν τὴν πρώτην· τὸ δὲ παλαιούμενον καὶ γηράσκον ἐγγὺς ἀφανισμοῦ. Am besten würde es in das Profil des Hebr passen, wenn es sich hierbei um eine schriftgelehrte Argumentation handele. Möglich wäre aber auch das Verständnis als Ankündigung eines Wechsels in naher Zukunft oder als Reminiszenz an die Zerstörung.

Die Zerstörung Jerusalems und der damit verbundene Untergang des Tempelkultes im Jahre 70 erweist sich für die Datierung des Hebr also insgesamt als unbrauchbares Faktum.

II. Das Zeitgeschehen

Genausowenig wie am zeitgenössischen Judentum ist der Auctor ad Hebraeos am Zeitgeschehen interessiert. Nur drei Stellen lassen den Lebenskontext der Adressaten erahnen, der von einer äußeren Unterdrückung gekennzeichnet ist: 6,10; 12,4; besonders aber 10,32-34. Die dort geschilderten Erfahrungen von Schmähung, Qual, Gefangenschaft und Eigentumskonfiskation lassen gerade bei einer Verortung des Hebr im stadtrömischen Milieu Verbindungen zu manchen Ausweisungs- und Verfolgungssituationen unter verschiedenen römischen Kaisern plausibel erscheinen. Unter Kaiser Claudius (41-54) wurde aufgrund innerjüdischer Streitigkeiten im sog. ‚Claudius-Edikt‘ im Jahre 49 die Ausweisung von Juden und Judenchristen aus der Stadt Rom festgelegt.²⁰ Da im Schlusskapitel des Hebr der Verfasser zum Verlassen der Stadt aufruft (vgl. 13,13-14), gewinnt dieser Appell im Zusammenhang mit dem Claudius-Edikt an Interesse.

²⁰ Vgl. dazu auch Apg 18,2; Suet., Claudius 25,4; Oros., hist. VII 6,15-16.

Unter Kaiser Nero (54-68), dem Nachfolger des Claudius, setzte nach dem Stadtbrand eine radikale Christenverfolgung ein²¹, deren Konsequenzen – Vertreibungen und Martyrien – im Hebr nicht bezeugt sind. Die in 10,32-34 greifbaren Diskriminierungen, Einkerkierungen und Eigentumskonfiskationen können aber auch in der neronischen Verfolgung ihren Platz haben, besonders wenn man bedenkt, dass es sich bei den Adressaten des Hebr um Mitglieder einer eher begüterten gesellschaftlichen Schicht handelt. Gegen eine zeitliche Einordnung des Hebr in den Kontext der neronischen Christenverfolgung ist allerdings 12,4 geltend zu machen: Die Adressaten hätten „im Kampf gegen die Sünde noch nicht bis aufs Blut Widerstand geleistet“.²² Da davon auszugehen ist, dass der Hebr-Gemeinde blutige Verfolgungen im Umfeld des stadtrömischen Christentums bekannt gewesen wären, hätte der Auctor ad Hebraeos an dieser Stelle wohl Bezug darauf genommen.²³ Möglicherweise versteht der Hebr-Verfasser den Widerstand bis aufs Blut im metaphorischen Sinn. Von 12,4 her könnte der Hebr allenfalls in die Zeit nach dem Claudius-Edikt und vor der neronischen Verfolgung eingeordnet werden. 10,32-34; 12,4 würden dann Erfahrungen der Ausgrenzung von Christen widerspiegeln.

Der fehlende Hinweis auf die bedrückte Lage der stadtrömischen Christen unter Nero könnte – wie bereits dargelegt²⁴ – auch aus einem größeren chronologischen Abstand heraus erklärt werden. Der Hebr wäre dann in eine entsprechend spätere Zeit einzuordnen, in der die Erinnerung an die Opfer der neronischen Verfolgung nicht mehr lebendig war. Damit rücken die 80er Jahre und auf diese Weise die Regierungszeit Domitians in den Bereich des Wahrscheinlichen. Die Bezeugung eines marginalisierten Christentums in Hebr 10,32-34; 12,4 könnten dann Folgeerscheinungen der Religionspolitik Domitians darstellen.

III. Generationenwechsel im frühen Christentum

Für eine Datierung des Hebr in die 80er Jahre spricht auch die in Hebr 2,3b vorausgesetzte Traditionsbildung. Die Verkündigung durch den Herrn wurde der Gemeinde durch Ohrenzeugen weitergegeben, d. h. zur Zeit der Abfassung des Hebr lebt bereits die zweite

²¹ Vgl. dazu auch Tac., ann. XV 44,2-5; Suet., Nero 16,2.

²² S. dazu auch 272.

²³ Davon, dass sich stadtrömische Christen im 1. Jh. generell in einer Situation gesellschaftlicher Ausgrenzung befanden, zeugt auch Tac., ann. XV 44,3-5.

²⁴ S. dazu 15-18.

bzw. dritte christliche Generation.²⁵ Der Verweis auf den christlichen Elementarunterricht in 6,1-2 verdeutlicht zudem, dass der Akt der Christwerdung bereits institutionalisiert ist. Wenn der Auctor ad Hebraeos in 5,12-14 die mangelhafte Glaubensreife seiner Hörer anspricht, setzt das auf jeden Fall eine bestimmte Zeitspanne voraus, in der die Adressaten als Christen gelebt haben. Ähnliches trifft für 6,10; 10,32 zu: Beide Stellen blicken auf eine gläubige Vergangenheit zurück: 6,10 auf eine Zeit, in der die Hebr-Gemeinde ein gutes Beispiel in der Leistung karitativer Werke gegeben hat und 10,32 auf die Zeit unmittelbar nach der Christwerdung, in der die Adressaten „manchen harten Leidenskampf“ durchzustehen hatten. Gerade letztere Stelle gibt die Adressaten als Christen aus, die schon seit längerer Zeit die gläubige Existenz angenommen haben. 13,7 erwähnt ἡγούμενοι, was bedeutet, dass zur Abfassungszeit des Hebr ein Leitungsdienst existent war. Unter der Voraussetzung, dass diese ἡγούμενοι bereits verstorben sind, würde das Leitungsamts bereits eine längere Geschichte aufweisen. Auf diesen Dienst wird in 13,17.24 nochmals rekurriert und es kann vermutet werden, dass es zur Abfassungszeit des Hebr in Rom verschiedene Teilgemeinden gegeben hat²⁶, d. h. der Etablierungsprozess des Christentums muss folglich in einem bestimmten Maße fortgeschritten sein. Der Warnung vor fremden Lehren in 13,9 ist zu entnehmen, dass gewisse religiöse Strömungen in Konkurrenz zum Christentum treten. Die Tatsache, dass es sich dabei um Lehren (im Plural) handelt, legt die Schlussfolgerung auf ein entwickeltes Christentum nahe. Zudem ist zu bedenken, dass der Auctor ad Hebraeos auf Ermüdungserscheinungen seiner Adressatenschaft reagiert, aufgrund derer der Hebr in die Zeit nach einem charismatischen Anfang zu datieren ist.

C) Fazit

Dass der 1 Clem den Hebr voraussetzt, erleichtert die Datierung beider Schriften nicht. Da als Abfassungszeitpunkt des 1 Clem ein Zeitraum von etwa 25 Jahren im Bereich des Möglichen liegt, muss die Datierungsfrage von den spärlichen textinternen Angaben des Hebr her angegangen werden. Ein möglicher – wenn auch der weniger wahrscheinliche – Abfassungstermin des Hebr ist in der Zeit zwischen dem Claudius-Edikt aus dem Jahre 49 und der einsetzenden Christenverfolgung unter Nero im Jahre 64 zu sehen. Das Motiv der pilgernden Glaubensexistenz (vgl. z. B. Hebr 3,7-19; 4,3-11; 12,1-2.22-24; 13,13-14) würde

²⁵ Vgl. 12-15. Vgl. dazu auch GRÄSSER, Hebräer I, 106.

²⁶ Vgl. 17-18.

dann die theologische Verarbeitung der Ausweisung von Juden und Judenchristen aus Rom darstellen. Die Tatsache, dass der Hebr keine Konsequenzen einer drastischen Verfolgungssituation schildert, könnte auf eine Abfassung des Hebr vor den einsetzenden, für Christen prekären Maßnahmen unter Nero hindeuten. Der Hebr wäre demnach in die Zeit zwischen Mitte der 50er und Anfang der 60er Jahre zu datieren. Auf diese Weise könnte geklärt werden, warum im Hebr jeglicher Bezug zur Tempelzerstörung im Jahre 70 fehlt. Hinsichtlich der Abfassungszeit des 1 Clem bedeutet dies, dass der vermutete Zeitraum zwischen 70 und Mitte der 90er Jahre nur mit Mühe weiter eingegrenzt werden kann.

Nach der zweiten – und wahrscheinlicheren – Möglichkeit ist die Entstehungszeit des Hebr aber in den 80er Jahren anzusetzen. Die wenigen textinternen Hinweise auf ein marginalisiertes Christentum würden dann die Erfahrungen unter der repressiven Religionspolitik Domitians widerspiegeln. Das überzeugendste Argument für eine Datierung des Hebr in die 80er Jahre ist jedoch in den Textstellen zu sehen, die offenbar eine bestimmte Geschichte des Christentums und gewisse Ermüdungserscheinungen nach einem charismatischen Anfang voraussetzen. Demzufolge ist der 1 Clem in die 90er Jahre zu datieren, womit die *communis opinio* bestätigt wäre.²⁷

²⁷ Vgl. LONA, 1 Clemens, 77-78.

ZWEITER TEIL:

**„EINE ANDERE BUSSE GIBT ES NICHT“ – DIE FRAGE NACH DEN
BUSSTHEOLOGISCHEN ANSÄTZEN IM HEBR UND BEI HERM**

1. Kapitel: Grundlegung – Die literarische Gestalt, die theologische Leistung und der historische Ort des Herm

A) Die Komposition von Herm

Es mag vielleicht verwundern, dass die Frage nach der geschichtlichen Verortung von Herm mit Überlegungen zu seiner Komposition beginnt; aber es wird sich zeigen, dass vom Aufbau her bereits die Fragen nach Autorenschaft, theologischem Profil und Textgattung am besten angegangen werden können. Ein erster Blick auf die Textgestalt des Herm erweckt aufgrund seiner Überschriften *ὁράσεις*, *ἐντολαί* und *παραβολαί* den Eindruck einer Dreiteilung des Werkes. Bei einer genaueren Analyse der Makrostruktur des Textes können die einzelnen Teile aber nicht so klar voneinander abgegrenzt werden, wie das zunächst scheinen will. Denn zum einen sind die *ἐντολαί* nicht immer nur Gebote in ihrer Reinform, sondern beinhalten auch Parabeln, zum anderen sind die *παραβολαί* immer auch von paränetischen Teilen durchzogen.¹ Die Tatsache, dass Sim VII 7 die *παραβολαί* als *ἐντολαί* bezeichnet, zeigt die Schwierigkeit einer klaren gattungstypischen Abgrenzung. Eine deutliche Zäsur ist in Vis V erkennbar.² War in Vis I – IV die sich verjüngende Greisin die Offenbarungsträgerin, übernimmt ab Vis V der Hirte diese Aufgabe und behält sie bis ans Ende der Similitudines.³ Vis V 5 blickt darüber hinaus sowohl auf die Visionen zurück als auch auf die Gebote und Gleichnisse voraus. Daran ist auffällig, dass die *ἐντολαὶ καὶ παραβολαί* wohl als ein Buch aufgefasst werden, was auch Sim IX 1,1 bestätigt, und deshalb ist Vis V nicht mehr als Abschluss der Visiones anzusehen, sondern als Eröffnung der Mandata und Similitudines. Vis V gehört einerseits zur numerischen Zählung der Visionen dazu, fällt aber andererseits aus der gattungstypischen Charakteristik der anderen Visionen heraus, was schon die Bezeichnung von Vis V als *ἀποκάλυψις* im Codex Sinaiticus nahelegt; Vis I – IV werden dagegen als *ὁράσεις* ausgewiesen. Die beiden lateinischen Textzeugen L¹ und L² machen ferner explizit deutlich, dass mit Vis V die zwölf Gebote des Hirten einsetzen.⁴ Daher ist von einer

¹ Vgl. dazu auch LEUTZSCH, *Hermas*, 128; REBELL, *Väter*, 260.

² Vgl. VIELHAUER/STRECKER, *Hermas*, 540.

³ Vgl. HELLHOLM, *Visionenbuch*, 12; HILHORST, *Hermas*, 684.

⁴ L¹: [*Visio quinta*] *initium pastoris*; L²: *incipiunt pastoris mandata duodecim* (vgl. dazu auch OSIEK, *Hermas*, 3).

Zweiteilung des Herm auszugehen, wobei der erste Teil Vis I – IV umschließt und der zweite mit Vis V ansetzt.⁵ Aufgrund dieser Gliederung kann der erste Teil als Visionenbuch und der zweite als Hirtenbuch bezeichnet werden. Die Zweiteilung des Hirtenbuches in ἐντολαί und παραβολαί ist möglicherweise Ergebnis eines späteren Rezeptionsprozesses, in dessen Verlauf der Doppeltitel ἐντολαί καὶ παραβολαί missverstanden wurde.⁶ Kompositorisch schließen sich aber die Similitudines nahtlos an die Mandata an. In gattungstypischer Hinsicht kann nicht strikt zwischen Geboten und Gleichnissen unterschieden werden, da die Gebote immer auch von allegorischen Teilen durchzogen sind und die Gleichnisse „eher eine Verschränkung von Allegorien und didaktischen Visionen“⁷ darstellen. Während die Mandata und die Similitudines sachlich übereinstimmen, lassen sich zu den Visiones Akzentverschiebungen thematischer Art erkennen (besonders im Bereich von Buße und Moral).

Wie Vis V 5; Sim IX 1,1-3 zu entnehmen ist, setzt das Hirtenbuch das Visionenbuch voraus, umgekehrt zeigt das Visionenbuch aber keine Referenzen zum Hirtenbuch.⁸ Deshalb ist davon auszugehen, dass das Hirtenbuch zeitlich erst nach dem Visionenbuch entstanden ist.⁹ Auch die beiden Allegorien vom Turmbau in Vis III und Sim IX erhärten diese Hypothese, da die ausgeschmücktere Darstellung in den Similitudines auf der Grundlage der Visiones basiert (vgl. Sim IX 1,1-3).¹⁰ Der Verfasser qualifiziert mit Sim IX 1,1 Sim IX; X zudem als Ergänzungen des Hirtenbuches, die in die Zeit während oder nach der redaktionellen Zusammenführung von Visionen- und Hirtenbuch zu datieren ist. Mit der Wendung *Postquam perscripseram librum hunc* gibt der Verfasser auch zu erkennen, dass es sich bei Sim X um einen späteren Nachtrag handelt, der so den Schluss des Herm markiert, aber von seiner Gattung her eigentlich kein Gleichnis ist, sondern ein paränetisches Stück. Das unterscheidet Sim X von Vis V, wie auch das Auftreten Christi, durch das Vis V überboten wird.¹¹ So handelt es sich bei Herm ursprünglich um zwei Bücher, die später miteinander verbunden wurden. Das Visionenbuch ist älteren Datums als das Hirtenbuch; letzteres endete ursprünglich mit Sim VIII und wurde mit oder nach der Vereinigung mit dem Visionenbuch um Sim IX; X ergänzt.¹² Von diesen Überlegungen her ist die eigentliche

⁵ Vgl. HAUSAMMANN, *Alte Kirche I*, 24; HELLHOLM, *Visionenbuch*, 11; HILHORST, *Hermas*, 685; HUMPHREY, *Ladies*, 126-127; OSIEK, *Hermas*, 3; REBELL, *Väter*, 261; STAATS, *Hermas*, 101-102. So wurde es von HOH, *Buße*, 10-11 noch nicht erkannt.

⁶ Vgl. DIBELIUS, *Hermas*, 493; VIELHAUER, *Geschichte*, 517.

⁷ BROX, *Hermas*, 27.

⁸ Vgl. HELLHOLM, *Visionenbuch*, 12.

⁹ Gegen REILING, *Prophecy*, 23.

¹⁰ Vgl. DIBELIUS, *Hermas*, 493.601-602.

¹¹ Vgl. DIBELIUS, *Hermas*, 421; VIELHAUER, *Geschichte*, 517.

¹² Vgl. BROX, *Hermas*, 25-28; HAUSAMMANN, *Alte Kirche I*, 24; OSIEK, *Genre*, 114; STAATS, *Hermas*, 101-102; VIELHAUER/STRECKER, *Hermas*, 540.

Titulierung der Schrift als ΠΙΟΙΜΗΝ, die sehr früh bezeugt ist¹³, natürlich zu relativieren, da sie sich nur auf den zweiten Teil bezieht.

B) Die Fragen nach Integrität des Textes und Verfasserzahl

Die Hypothese, dass das Hirtenbuch jüngeren Datums als das Visionenbuch sei, scheint plausibel. Zu fragen ist aber, ob beide Bücher zunächst unabhängig voneinander publiziert wurden oder als Einheit. Die frühesten bekannten Rezipienten des Herm im Osten und im Westen (Clemens Alexandrinus¹⁴, Tertullian¹⁵ und Origenes¹⁶) zitieren sowohl aus dem Visionen- als auch aus dem Hirtenbuch.¹⁷ C. OSIEK zieht daraus die Schlussfolgerung: „[...] at the end of the second century the text was circulating as a unity in both Egypt and North Africa and that divisions occurred later. The earliest manuscript evidence for division is M, dated by Bonner to about 250 CE.”¹⁸ Gut denkbar ist es, dass der als Ganzes publizierte Herm aufgrund seiner Länge und Unebenheiten erst später in verschiedene Abschnitte unterteilt wurde.

In diesem Licht sind dann auch die Codices \aleph^a und M (= P¹²⁹) und auch die beiden koptischen Übersetzungen C¹ und C² zu verstehen, die es freilich nahelegen, dass das Visionen- und das Hirtenbuch zunächst unabhängig voneinander zirkulierten. Angesichts der Länge des Herm lässt sich eine Entstehung des Werkes über mehrere Jahre oder Jahrzehnte vermuten¹⁹, so dass später entstandene Teile in einem Adressatenkreis bekannt wurden, dem die ersten Schichten des Herm unbekannt waren. Nach den obigen Überlegungen zur Textbezeugung sind die Unterteilungen im Text aber späteren Datums, Herm wurde ursprünglich wohl als Einheit von Visionen- und Hirtenbuch publiziert. Codex A sieht in Mand XII 3,4 den Beginn der Similitudines, und auch die äthiopische Übersetzung E bemerkt an derselben Stelle: *finita sunt mandata duodecim. Initium similitudinum. Similitudo prima.* Dieselbe Übersetzung E bezeugt zu Beginn von Sim IX: *initium similitudinis* und Codex A

¹³ S. den Codex Sinaiticus \aleph , die Vulgata L¹, den Codex Athous A. Mit dem Namen Hermas wird das Buch in der äthiopischen Übersetzung E und in der Palatina L² in Verbindung gebracht (vgl. dazu auch GIET, Pasteurs, 70-71).

¹⁴ Vgl. z. B. strom. I 1,1; 85,3-4; 181,1; II 3,5; 43,5 – 44,4; 55,3-6; IV 74,4; VI 46,4-5.

¹⁵ Vgl. or. 16.

¹⁶ Vgl. princ. II 2,4.

¹⁷ Eine Auflistung von Hermaszitateen in der patristischen Literatur findet sich bei WHITTAKER in GCS 48, XIX-XX.

¹⁸ OSIEK, Hermas, 4.

¹⁹ S. dazu 255-256.

verzichtet auf die Überschrift Παραβολή θ' ganz.²⁰ Diese textkritischen Überlegungen, die oben dargelegte komplexe Struktur des Herm und die sukzessive Entstehung der einzelnen Textteile lassen die Frage laut werden, ob das Werk möglicherweise von mehreren Autoren über einen längeren Zeitraum verfasst und redigiert wurde. In der Auslegungsgeschichte wurde dies verschiedentlich bejaht²¹. Über die Frage nach der Anzahl der Verfasser wurden verschiedene Thesen vorgetragen; sie reichen von zwei²², drei²³ bis zu sechs²⁴ Autoren und Redaktoren. Es wurde auch erwogen, ob Herm nicht einer apokalyptischen Schule entstamme²⁵, aber die „emphatische Ich-Rede des H[ermas] mit ihren individuellen Zügen erlaubt es [...] nicht, den Autor durch eine Schule zu ersetzen.“²⁶ Letztlich können aber alle literarischen²⁷, stilistischen²⁸ und sachlogischen²⁹ Unebenheiten des Herm trotz aller Abgrenzung einzelner Textteile nicht beseitigt werden. N. BROX gelangt daher zu dem Schluss: „Es sind eben nicht die individuellen Profile verschiedener Autoren die Ursache für die Uneinheitlichkeiten des P[astor]H[ermae], sondern die Gründe liegen bei dem einen Autor H[ermas] mit seinen schriftstellerischen Eigentümlichkeiten.“³⁰ Zu diesen Eigenheiten gehören etwa unsaubere Recherchen, sachlogische Inkonsistenzen und unplausible Darstellungen von Sachzusammenhängen, die sich auch in noch so kleinen Textabschnitten finden. Wenn die redaktionelle Endgestalt des Herm wirklich das Werk mehrerer Verfasser wäre, wäre es sehr wahrscheinlich, dass solche Inkohärenzen beseitigt oder zumindest geglättet worden wären.³¹ Die Unebenheiten gewinnen im Kontext der antiken Mündlichkeitskultur eine neue Bedeutung: Wenn der Verfasser selbst als Bußprediger auftritt, gewinnt das gesprochene Wort an Gewicht, d. h. die Hörer sind nicht so sehr auf eine

²⁰ Vgl. dazu auch OSIEK, Hermas, 3-4.

²¹ Ein früher Vertreter dieser These ist CHAMPAGNY, Antonins I, 134. Vgl. auch SCHÖLLGEN, Probleme, 28.

²² Dieser Ansicht ist CHAMPAGNY, Antonins I, 134; vgl. dazu auch SPITTA, Geschichte II, 241-437, v. a. 342-381.

²³ Dieser Ansicht sind GIET, Pasteurs, 272-279.289-305; DERS., Auteurs, 10-23; HILGENFELD, Pastor; NAUTIN, Erma, 1197-1198.

²⁴ Dieser Ansicht ist COLEBORNE, Shepherd, 65-67. Vgl. dazu auch das Referat bei LEUTZSCH, Hermas, 130-131.

²⁵ So bei AMSTUTZ, ΑΠΛΟΤΗΣ, 132-133; PETERSON, Analyse, 283-284.

²⁶ BROX, Hermas, 31 Anm. 20. Vgl. dazu auch REILING, Prophecy, 22.30-31. Zum Überblick über die verschiedenen Thesen zur Verfasserzahl vgl. BROX, Hermas, 29-33; OSIEK, Genre, 114; DIES., Hermas, 8-9.

²⁷ Etwa die ungeschliffene Kombination traditioneller Topoi in Sim V 2 (vgl. DIBELIUS, Hermas, 562-565.576; LAMPE, Christen, 196).

²⁸ Hier ist v. a. auf die zahlreichen Latinismen zu verweisen, die in das Koine-Griechisch eindringen (z. B. *ἐάν σοι φανῆ* für *si tibi videtur* in Vis II 3,4; *συμφέλιον* für *subsellium*, *λέντιον* für *linteum* und *κερβικάριον* für *cervical* in Vis III 1,4; ferner auf die volkssprachliche Prägung, die für den Ersatz des Superlativs durch den Komparativ verantwortlich ist (vgl. Vis III 4,3), und die häufigen nur durch ein schlichtes *καί* verbundenen Parataxen. In Vis I 1-2; II 1; III 1 startet Hermas den Versuch einer Partizipialkonstruktion, hält sie aber nicht konsequent durch (vgl. BROX, Hermas, 43-44; LAMPE, Christen, 197).

²⁹ Diese bestehen etwa in der Deutung von ungenannten Sachverhalten in Vis III 10 – 13, in der unkundigen Verwendung des Verwandlungsmotivs in Vis V oder im „Cliffhanger“ in Sim X, bei dem die mühevoll erzeugte Spannung beim Erscheinen des Gottessohnes völlig abflacht, da der Leser nichts Neues erfährt (vgl. LAMPE, Christen, 196).

³⁰ BROX, Hermas, 32. Vgl. dazu auch LEUTZSCH, Hermas, 130-132.

³¹ Vgl. BROX, Hermas, 32-33.

stringente Schilderung von Zusammenhängen angewiesen, sie lauschen eher der Umkehrbotschaft.

Die textliche Einheit des Herm legt auch einen einzigen Verfasser nahe. Die Vertreter der Hypothese mehrerer Autoren übersehen meist die frühe Herm-Rezeption und stützen sich einseitig auf textliche und stilistische Unebenheiten: Die These der einheitlichen Verfasserschaft ist die einfachere und die plausiblere³², weswegen sie der Textwahrnehmung dieser Arbeit zugrunde gelegt wird. Damit gewinnt die Gestalt des Autors ein wenn auch nicht klares, doch charakteristisches Profil, das keineswegs nur von den formalen und sachlichen Unebenheiten beherrscht wird.³³

C) Die Frage nach dem Verfasserprofil

Der Verfasser, der elf Mal Hermas genannt wird, scheint ein authentisches Zeugnis über sein Leben als Christ zu geben. Jedenfalls gibt es keine stichhaltigen Gründe für einen Zweifel daran.³⁴ Wortspiele³⁵, das Bemühen um einen literarischen Rahmen im Passus Vis V – Mand XII, die Verwendung einer dialogischen Struktur als rhetorisches Mittel, die Einarbeitung erotischer Stoffe aus dem paganen Bereich und der unübersehbare Umfang des Werkes wirken für den Leser durchaus ansprechend und zeichnen Hermas als literarisch fähigen Autor aus, auch wenn dieses Urteil nur mit den oben genannten Einschränkungen geäußert werden kann. Darüber hinaus bleibt Hermas trotz der Vielfalt von Motiven seinem eigentlichen Thema, der Frage nach der Möglichkeit postbaptismaler *μετάνοια*, treu.³⁶ Damit wird die Frage nach der Herkunft der verwendeten Motive laut.

³² Vgl. GEBHARDT/HARNACK, Hermas, LXXII-LXXIII; HARNACK, Geschichte II/1, 257-267.

³³ Vgl. auch den Beitrag YOUNGS, Man, v. a. 253-254 zur Begründung der literarischen Einheit des Herm.

³⁴ Vgl. BROX, Hermas, 15; OSIEK, Genre, 117.

³⁵ Vgl. z. B. πάντοτε – πανούργως – μετὰ πάντων in Mand III 3; κύριος – κατακυριεύω in Mand XII 4,3; Spiele mit den Bedeutungen von φόβος in Mand VII und mit dem Wortfeld κενός in Mand XI 3.13 (vgl. LAMPE, Christen, 196).

³⁶ Vgl. BROX, Hermas, 1448-1449; LAMPE, Christen, 196-197.

I. Die Quellen

1. Die pagane Literatur

Dabei ist zum einen die Affinität zwischen der Gestalt des Hirten als Offenbarungsträger und der des Poimandres aus dem Corpus Hermeticum auffällig. Die Parallele zeigt sich in besonderer Weise in der szenischen Ausgestaltung und in der dialogischen Struktur von Vis V und Corp. Herm. I 1-6.³⁷ Die von R. REITZENSTEIN vertretene These einer literarischen Abhängigkeit des Herm vom Corp. Herm. I³⁸ ist deshalb schwer nachvollziehbar, weil eine geschichtliche Verortung des Poimandres auf viele Unsicherheiten stößt.³⁹ J. BÜCHLI konnte schließlich 1987 aufzeigen, dass das Corpus Hermeticum von einer antichristlichen Tendenz geprägt ist, was voraussetzt, dass es auf christliche Literatur reagiert. Daher ist der ebenfalls ins frühe 2. Jh. zu datierende Poimandres auf alle Fälle jüngerem Datums als Herm. Im Falle einer literarischen Interdependenz zwischen Herm und Poimandres⁴⁰ würde letztere Schrift von Herm abhängen.⁴¹

Eine Quelle des Herm ist möglicherweise das „Gemälde“ des Cebes (ΚΕΒΗΤΟΣ ΠΙΝΑΞ bzw. Cebetis Tabula); die Parallelen zeigen sich in der Dialogform, in einer allegorischen Bilddedeutung und in der Betonung der moralischen Thematik, die bei Cebes im Zwei-Wege-Motiv dargestellt ist. Genauere Affinitäten sind in der Herausstellung der Reue, der Erziehung und in der Rolle eines greisen Offenbarungsträgers zu finden.⁴² Bei der Tabula handelt es sich um eine Schrift populär-philosophischer Provenienz, die nach Tertullian, praescr. 39,4 im Christentum bekannt war. In der Tabula Cebetis wird *μετάνοια* als intellektuelle Leistung des Menschen verstanden, aufgrund derer er den Übergang vom Irrtum zur wahren Erkenntnis vollziehen kann, die ihm eine aufrechte Willensbildung und sittliches Wissen vermittelt. Bei Hermas dagegen soll der sündigende Christ durch die Bußpredigt zum Vollzug der *μετάνοια* bewegt werden, um so den ursprünglichen Gnadenstand der Taufe wiederzuerlangen. Zudem sind die bestehenden Parallelen zwischen der Pinax und Herm auch in anderen jüdischen und paganen Quellen nachzuweisen, so dass eine literarische Abhängigkeit letztlich

³⁷ Eine Auflistung der Übereinstimmungen zwischen Herm und Corp. Herm. I bei HILHORST, Hermas, 695-696, zwischen Herm und Corp. Herm. XIII bei GRESE, Corpus Hermeticum XIII.

³⁸ Vgl. REITZENSTEIN, Poimandres, 11-13.32-36.

³⁹ Vgl. BROX, Hermas, 52; COLPE/HOLZHAUSEN, Corpus Hermeticum, 3-6.

⁴⁰ Neben einer literarischen Interdependenzbeziehung wäre auch eine gemeinsame Quelle beider Schriften möglich. Vgl. dazu BARDY, Pasteur, 391-407; BÜCHLI, Poimandres, 21.

⁴¹ Vgl. BÜCHLI, Poimandres, 20-21.115.203.

⁴² Vgl. BROX, Hermas, 52-53; GOLDHAHN-MÜLLER, Grenze, 283; HILHORST, Hermas, 696-697; JOLY, Hermas, 51-53; LAMPE, Christen, 195 Anm. 240; SCHWARTZ, Survivances, 243-244.

ausgeschlossen werden muss.⁴³ Als gesichert kann dagegen betrachtet werden, dass die Gestalt des Hirten der paganen Bukolik entstammt, „wie sie vor allem in den Bucolica Vergils repräsentiert ist, aber auch in der Romanliteratur des 2. Jhs. (Longos’ Ποιμενικὰ κατὰ Δάφνιν καὶ Χλόην).“⁴⁴ Die geografischen Topoi ‚Arkadien‘ und ‚Cumae‘ sind ebenso beliebte Motive der Bukolik. Die Sibylle von Cumae war aber besonders zur Zeit des Hermas ein so gängiges und bekanntes Motiv⁴⁵, dass sie der Autor des Hirten nicht zwangsläufig aus der Bukolik übernommen haben muss.⁴⁶

Vis I; Sim IX 10,6 – 11,8 zeugen davon, dass Hermas Bilder und Motive aus der paganen erotischen Roman- und Unterhaltungsliteratur in den Hirten eingearbeitet hat. Interessant ist in diesem Zusammenhang die Spannung zwischen der offenkundigen Herkunft einzelner Motive aus der paganen Literatur (vor allem der Gestalten der Sibylle und des Hirten) einerseits und dem Versuch des Hermas, jeden paganen Einfluss vertuschen zu wollen, andererseits: In Vis II 4,1 wird Hermas von einem schönen Jüngling im Traum gefragt, ob er wisse, wer die Greisin sei, die ihm den Brief gegeben habe, worauf er antwortet: „Die Sibylle‘ [...] ‚Du irrst‘, antwortete er [der Jüngling], ‚sie ist es nicht.“ Die Sibylle von Cumae stand aber sehr wohl Pate für die Gestalt der sich verjüngenden Greisin, was schon die zweimalige Nennung des Ortes Cumae in Vis I 1,3; II 1,1 verrät. Ähnliches fällt beim ersten Auftreten des Hirten in Vis V auf. Hermas erschrickt (V. 4: εὐθὺς συνεχύθην, καὶ φόβος με ἔλαβεν) bei dessen Wahrnehmung und nimmt damit wohl den Schreck des Lesers über den paganen Einfluss vorweg. P. LAMPE bemerkt dazu: „Man spürt die Scheu, Züge heidnischer Figuren in christliche Kontexte einzutragen; und die Freude daran, es doch zu tun!“⁴⁷

Philosophischer Einfluss wird nur an ganz wenigen Stellen deutlich⁴⁸, jedoch nie in dem Ausmaß, dass Hermas ein entwickeltes philosophisches Bildungsniveau zugestanden werden kann. Vielmehr zeigt er eine popularphilosophische Prägung, wie sie auch in jenem paganen Milieu gang und gäbe war, aus dem er auch Motive und Gestalten für seine Schrift ableitet.⁴⁹

⁴³ Vgl. GOLDHAHN-MÜLLER, Grenze, 284; PARAMELLE/ADNÈS, Hermas, 319. Einen Überblick über die Diskussion bietet BROX, Hermas, 53, vgl. dort auch Anm. 21. Für LAMPE, Christen, 195 lassen die Übereinstimmungen nicht auf literarische Abhängigkeit, sondern auf Milieuverwandtschaft mit allegorisch geprägter Literatur im näheren Umfeld der Tabula Cebetis schließen.

⁴⁴ LAMPE, Christen, 191.

⁴⁵ Vgl. z. B. Iuv., Sat. III 1-3; Ovid, Met. XIV 101-103; Petron, Sat. 48; Verg., Aen. VI 10.44.

⁴⁶ Vgl. LAMPE, Christen, 192.

⁴⁷ LAMPE, Christen, 193. Vgl. dazu auch STAATS, Art, Hermas, 691.

⁴⁸ S. etwa das Motiv der Fremdlingschaft (vgl. Sim I 1), das aber nicht nur bei Philo, Agr 65; Cher 120; Conf 76, sondern auch christlich apokalyptisch verortet werden kann, der Einfluss aus der stoischen Affektenlehre in Sim VI 5,5 oder die Vorstellungen von Tugenden und Lastern, die in der zeitgenössischen Popularphilosophie ihren festen Platz haben (vgl. LAMPE, Christen, 194-195).

⁴⁹ Vgl. dazu auch STAATS, Hermas, 102.

Neben diesen genannten paganen Einflüssen trägt Herm in gleichem Ausmaß auch Merkmale frühjüdischer Traditionen und Vorstellungen.

2. Frühjüdische Traditionen

In Vis II 3,4 verrät Hermas ein einziges Mal eine direkte Quelle: das mittlerweile verloren gegangene Buch ‚Eldad und Modat‘, das auf die in Num 11,26-29 genannten gleichnamigen Israeliten rekurriert, die in der Zeit der Wüstenwanderung prophezeiten.⁵⁰ Daneben erinnert Herm an die Vorstellungswelt der frühjüdischen Apokalyptik, besonders auffällig sind die Affinitäten zwischen dem Visionenbuch und dem 4 Esr.⁵¹ An der Ethik der Mandata ist stark jüdischer Einfluss erkennbar. Verschiedentlich wurde daher erwogen, ob Herm essenische Prägungen aufweist, vor allem von 1QS; TestXII.⁵² Auch wenn gerade in paränetischen Teilen die Parallelen zwischen Herm und TestXII auf literarische Abhängigkeit deuten, ist doch eher von einer generellen Beeinflussung durch gängige frühjüdische Vorstellungen auszugehen.⁵³ Ähnliches gilt dann auch für die Person des Hermas, der als stadtrömischer Christ des 2. Jhs. für (früh-)jüdische Theologoumena nicht das römische Judentum zu Rate ziehen muss, sondern diese durchaus in den christlichen Kreisen vorfindet, in denen er sich bewegt, und das ganz einfach deshalb, weil jüdisches Gedankengut zur Zeit des Hermas „enorm verbreitet“⁵⁴ und nicht nur an die Synagoge gebunden war.

3. Christliche Quellen

Ferner weist Herm keine Affinitäten bzw. Zitate aus der synoptischen oder paulinischen Tradition auf. Die Wendung εἰρηνεύετε/εἰρηνεύοντες ἐν ἑαυτοῖς in Vis III 6,3; 9,2; 12,3; Sim VIII 7,2 erinnert an 1 Thess 5,13, könnte aber genauso gut eine beiden Schriften gemeinsame Quelle liturgischer oder paränetischer Provenienz sein. Sim IX 12,1 mit seiner Vorstellung vom Gottessohn als Tür (πύλη) korrespondiert mit Joh 10,9, wo aber die Vokabel θύρα verwendet wird, so dass direkte Abhängigkeit ausgeschlossen werden kann. Aussagekräftiger

⁵⁰ Vgl. DÜCKERS, Eldad, 580; FREDRIKSON, L’Esprit, 263; LEUTZSCH, Hermas, 134; VERHEYDEN, Shepherd, 322.

⁵¹ Auffällige Parallelen sind z. B. an folgenden Stellen zu finden: Vis I 1,3 und 4 Esr 13,57; Vis I 4,3 und 4 Esr 10,33; Vis II 2,1; III 1,1 und 4 Esr 5,13; 6,31.

⁵² Vgl. dazu FREDRIKSON, L’Esprit, 266.269.271-272.277.

⁵³ Zur Diskussion vgl. BROX, Hermas, 50, v. a. Anmm. 2.4-7.

⁵⁴ BROX, Hermas, 50.

sind die Parallelen mit dem Jak, die (1) das Lexem δίψυχος, (2) das Verhältnis von Arm und Reich und (3) die Frage nach der Bedeutung der Werke betreffen. (1) Δίψυχος ist eine in Herm häufig belegte Vokabel, im Jak kommt sie dagegen nur zweimal vor. In 1,8 expliziert sie das Wesen des Zweifels und der Unbeständigkeit, in 4,8 bildet sie ein Hendiadyoin mit ἀμαρτωλοί. Sachliche Übereinstimmungen zwischen dem Jak und Herm beziehen sich in erster Linie auf die Bedeutung von δίψυχος in Jak 1,8, die Hermas wohl vor Augen hat. Δίψυχος ist auch in 1 Clem 11,2; 23,3 bezeugt und könnte deshalb auch ein Indiz für die Abhängigkeit des Jak vom 1 Clem sein. Der Jak wäre demnach das Bindeglied zwischen dem 1 Clem und Herm. (2) Während der Jak die Reichen generell verurteilt, rekurriert Hermas auf ihr Verantwortungsbewusstsein (vgl. Vis III 9; Mand II 4; Sim II).⁵⁵ (3) Die Parallelen zwischen Jak 2,14-26 und Herm sind einsichtig, aber letztlich für die Prüfung literarischer Abhängigkeit unzulänglich, da beide Schriften jüdisch-hellenistische Moralvorstellungen und damit allgemeine zeitgenössische Topoi behandeln.⁵⁶ Weiterhin bestehen aufgrund der Zwei-Wege-Lehre Affinitäten zwischen Herm, dem Barn, der Did und der Zwölf-Apostel-Lehre, die sich aber am besten über eine gemeinsame „Ur-zwei-Wege-Tradition“ erklären lassen, da die Übereinstimmungen nicht zu einer zwingenden Annahme literarischer Abhängigkeit verleiten. Klarer ist die Kongruenz zwischen Did 1,5 und Herm Mand II 4.6:

Did 1,5	παντὶ τῷ αἰτοῦντί σε δίδου καὶ μὴ ἀπαίτει· πᾶσι γὰρ θέλει δίδοσθαι ὁ πατήρ ἐκ τῶν ἰδίων χαρισμάτων. μακάριος ὁ διδοὺς κατὰ τὴν ἐντολήν· ἀθῶος γὰρ ἔστιν.
Mand II 4.6	4 [...] πᾶσιν δίδου· πᾶσιν γὰρ ὁ θεὸς δίδοσθαι θέλει ἐκ τῶν ἰδίων δωρημάτων. [...] 6 ὁ οὖν διδοὺς ἀθῶός ἐστιν [...]

Die Übereinstimmungen betreffen die Aufforderung, jedem Bittenden zu geben; beide Schriften drücken dies in unterschiedlichem Vokabular aus. In der Begründung für solches Handeln bestehen weitestgehend Gemeinsamkeiten: Gott bzw. der Vater will, dass jeder aus seinen eigenen Gnadengaben gibt. Sodann besteht eine Gemeinsamkeit in der Beurteilung des Gebers als untadelig (ἀθῶος). Die beiden Stellen zeigen zum einen ein hohes Maß an gedanklicher Übereinstimmung und zum anderen eine große Flexibilität in der verbalen Ausgestaltung. Das lässt sich am besten über ein wohl mündliches, evtl. aber auch verschriftlichtes Logion erklären, das im kirchlichen Milieu beider Autoren in Gebrauch war.

Zur näheren Diskussion stehen auch die möglichen Verbindungen zwischen Herm und der Apokalypse des Elchasai, die im Wesentlichen von Hippolyt, ref. IX 13-17; X 29; Origenes

⁵⁵ Vgl. dazu MUSSNER, Jakobusbrief, 38.

⁵⁶ Vgl. BROX, Hermas, 46-47; OSIEK, Hermas, 26. Vgl. dazu auch DIBELIUS, Jakobus, 49-50; MUSSNER, Jakobusbrief, 38; PARAMELLE/ADNÈS, Hermas, 318.

bei Eusebius, h. e. VI 38; Epiphanius, haer. 19; 30 pass; 53 fragmentarisch überliefert wird.⁵⁷ Die Apokalypse wurde wahrscheinlich in aramäischer Sprache verfasst. In der Elchasai-Bewegung geht es um einen Mann namens Elchasai, der um 100 in bzw. in der Umgebung von Parthia die Lehre von einer neuen Art der Sündenvergebung vertritt, die auf einer Wiederholung der Taufe basiert. Zur Zeit des römischen Bischofs Callist (~ 220 n. Chr.) gelangte diese Lehre durch Alkibiades von Apamea, einem Schüler der Elchasai-Bewegung, nach Rom. Obwohl sowohl Hermas als auch Elchasai eine postbaptismale Sündenvergebung befürworten, unterscheiden sie sich doch in einem entscheidenden Punkt: Bei Herm wird die Art der Sündenvergebung in keiner Weise durch eine Wiederholung der Taufe propagiert. Übereinstimmungen zwischen beiden Schriften finden sich in den Vorstellungen vom Gottessohn als Engel, der von einer weiblichen Gestalt von gleichem Rang und gleicher Würde begleitet wird. Eine literarische Abhängigkeitsbeziehung zwischen Herm und der Apokalypse des Elchasai scheidet an der unterschiedlichen Lokalisierung und an der unterschiedlichen chronologischen Einordnung beider Schriften. Auch wenn die Lehre des Elchasai schon zu Beginn des 2. Jhs. Rom erreicht hätte, wäre es wahrscheinlicher, dass die gemeinsamen Motive populäre Gedanken widerspiegeln, die in jener Zeit besonders im apokalyptischen Milieu beliebt waren.⁵⁸

Zudem lässt die Tatsache, dass Hermas Traditionen jüdischer, christlicher und paganer Herkunft oft bis zur Unkenntlichkeit entstellt, auf einen sehr freien Umgang mit eben jenen Traditionen schließen. Das erschwert zwar für den Ausleger die Rekonstruktion von Motivzusammenhängen, legt aber hinsichtlich des geistesgeschichtlichen Profils des Hermas eine egalitäre Behandlung aller ihm zur Verfügung stehenden Quellen an den Tag. Eine Kategorisierung nach kanonischen und nicht-kanonischen Texten, die einen qualitativ unterschiedlichen Offenbarungsanspruch erheben, ist ihm fremd.⁵⁹ Hermas dürfte in dieser Hinsicht kein Einzelgänger sein, vielmehr bezeugt sein Umgang mit Quellen die anerkannte Tatsache, dass das frühe Christentum je nach geografischer Lage unterschiedliche Kanongrenzen festlegte.⁶⁰ Die vielen Motive, die Hermas verwendet und die auf viele mögliche Quellen schließen lassen, lässt die Frage laut werden, wie Hermas darauf aufmerksam wird und wie er sie in seinen Hirten einarbeitet. Es ist auf jeden Fall nicht davon

⁵⁷ Darüber hinaus beziehen sich auch der Cologne Mani Codex pp. 94-97 und Teile von al-Nadîms Fihirst IX 1 auf die Elchasai-Bewegung. Vgl. dazu auch IRMSCHER, Elchasai, 619-621; LUTTIKHUIZEN, Elchasai, 1.

⁵⁸ Vgl. IRMSCHER, Elchasai, 620; OSIEK, Hermas, 27-28.

⁵⁹ Vgl. OVERBECK, Rez. Gebhardt/Harnack, 283-284; VERHEYDEN, Shepherd, 294.

⁶⁰ Vgl. BROX, Hermas, 48; METZGER, Canon, 67.

auszugehen, dass er frühchristliche Schriften als literarische Quellen benutzt hat.⁶¹ Das bedeutet, dass für die Untersuchung des Verhältnisses zwischen dem Hebr und Herm literarische Abhängigkeit ausgeschlossen werden kann. Die von Th. ZAHN aufgezeigten sprachlichen Parallelen zwischen beiden Schriften⁶² sind daher keine Indizien für eine Interdependenzbeziehung. Die Affinitäten zu frühchristlichen Schriften lassen sich am einfachsten entweder über das Argument einer gemeinsamen Tradition oder über gedankliche Abhängigkeit erklären.⁶³

⁶¹ Vgl. BARNETT, Paul, 203; DASSMANN, Stachel, 226-231; KÖSTER, Überlieferung, 242-256; zur Problemstellung vgl. VERHEYDEN, Shepherd, 294, dort auch Anm. 4.

⁶² Vgl. ZAHN, Hermas, 439-452.

⁶³ Vgl. BROX, Hermas, 48-49; GOPPELT, Christentum, 242 Anm. 1.

II. Die Sprache

Hermas ist als ein „Mann aus dem Volk“¹ anzusehen; dementsprechend steht auch seine sprachliche Fähigkeit in Verbindung mit seinem Herkunftsmilieu der „nonelite classes of the city“². Im Folgenden sollen kurz einige Beispiele seines teilweise unbeholfenen Stils aufgeführt werden:

- U. a. in Vis I 1,2; III 10,5; V 1; Sim IX 9,5.7 ersetzt der Dativ den acc. relativ.
- In Vis I 1,2; 2,2; II 4,3; III 7,5 werden die Präpositionen εἰς und ἐν kaum unterschieden.
- Ἡκουκώς in Sim V 4,2 ist ein volkssprachlicher Ausdruck.
- Der Wechsel zwischen verschiedenen Tempora (wie z. B. in Vis I 1,3) verfolgt oft kein bestimmtes Interesse.
- Optative fehlen ganz.
- U. a. in Vis I 1,3; 2,2; II 1,1; III 1,5 sind das Subjekt des Hauptsatzes und das des Genitivus absolutus identisch.
- In Sim IX 18,3 ist das Hauptsatz-Subjekt mit dem des AcI identisch.³

Jedoch würde ein zu einseitiges Bild des Hermas gezeichnet werden, wollte man nur seine sprachliche Schwerfälligkeit in den Blick nehmen. Herm zeigt eine große Bandbreite an hapax legomena, die wohl auf den Verfasser selbst zurückgehen: Z. B. ἀποστιβάζω (Mand XI 15), ἀσυνκρασία (Vis III 9,4), ἐθελοδιδάσκαλος (Sim IX 22,2), συμφυρμός (Vis II 2,2), χερσώω (Mand X 1,4), evtl. auch χονδρίζω (Vis III 1,2). Auffällig sind darüber hinaus sowohl Vokabeln, die auf einen christlichen Kontext verweisen, als auch die Quantität poetischer Wörter. Die Semitismen stammen aus dem Einflussbereich der LXX. Im Gesamten betrachtet, verweist die sprachliche Fähigkeit des Hermas in sein Herkunftsmilieu⁴, das wohl mehr von einer Mündlichkeitskultur geprägt war. Das soziale Umfeld des Hermas dürfte nicht von einer intellektuellen Auseinandersetzung mit Schriften ausgezeichnet gewesen sein. Im Herkunftsmilieu des Hermas wurde die Sprache überwiegend gesprochen und nicht gelesen. So darf sein sprachlich unbeholfener Stil nicht verwundern. Bei den hapax legomena handelt es sich möglicherweise um umgangssprachliche Wendungen.

¹ So charakterisiert LAMPE, Christen, 198 Hermas. Zu beachten ist bei dieser Titulierung freilich die kritische Anmerkung SCHÖLLGENS, Probleme, 35.

² OSIEK, Hermas, 21.

³ Die Beispiele entsprechen im Wesentlichen der Auflistung bei LAMPE, Christen, 197.

⁴ Vgl. BROX, Hermas, 44; HILHORST, Hermas, 686.

III. Das theologische Profil

Versucht man, das theologische Profil des Hermas zu rekonstruieren, stößt man schnell an Grenzen, weil Hermas kein Theologe im strengen Sinn ist. Spekulative Reflexionen sind ihm ebenso fremd wie philosophische Mittel, um theologische Wahrheiten zu manifestieren. Sein christologischer Versuch in Sim V bewegt sich an der Grenze zur Angelologie (vgl. VV. 4.7).⁵ Näher als philosophische und theologisch-spekulative Gedankenflüge liegt ihm die pragmatische Sprache des Alltags. Wie gesagt ist Hermas ein „Mann aus dem Volk“. Dieses Milieu muss auch für die breite Masse des stadtrömischen Christentums zugrunde gelegt werden.⁶ Im Folgenden soll ein kurzer Überblick über theologische Ansätze des Hermas dargestellt werden.

Zentral ist das Problem postbaptismaler Sündenvergebung, die bei Herm in engem Zusammenhang mit der *μετάνοια* steht. Diese Thematik wird im 2. Kapitel dieses Hauptteils Gegenstand der Untersuchung sein, weswegen sie hier übergangen wird. Im Kontext der Frage nach der Möglichkeit einer Sündenvergebung nach der Taufe⁷ verwendet Hermas oft die Vokabel *διψυχία* bzw. die Derivata *διψυχέω* oder *δίψυχος*, die ein Ausdruck für die Gottesbeziehung des Christen sind und nicht so sehr eine moralische Wertung. Von der Sache her bedeutet *διψυχία* eine Gespaltenheit zwischen der göttlichen Heilszusage und dem Verhaftetsein in irdischen Sorgen (vgl. Sim VIII 8,1-3; 9,4).⁸ Mit dem Terminus *διψυχία* beschreibt Hermas keine moralisch-ethischen Begebenheiten, dafür benutzt er die Zwei-Wege-Lehre, die von ihrem sachlichen Gehalt her in enger Beziehung zur Vorstellung von Geistwesen steht, mit der Hermas das Verhalten des Christen ausdrückt. Auf Geistwesen verweist Hermas auch, um menschliches Verhalten zu werten oder gar darauf einzuwirken und es zu ändern (vgl. z. B. Mand VI 2). Der Terminus ‚Geistwesen‘ ist hier in dem Sinn zu verstehen, dass in einem vereinfachten Sinn ein guter Geist mit einem bösen kämpft, um das Verhalten des Menschen zu beeinflussen. Die Grundlage dieser Geistvorstellung ist aber die vorchristliche Zwei-Wege-Lehre.⁹ Beispiele dafür sind in der frühjüdischen und frühchristlichen Literatur häufig zu finden (sei es in der Form der „klassischen“ Zwei-Wege-

⁵ Zum Verhältnis zwischen Sohn und Geist in Sim V vgl. PERNVEDEN, Concept, 42-52.70-71.

⁶ Vgl. LAMPE, Christen, 191.198.

⁷ Zur Begründung der Übersetzung von *μετάνοια* mit ‚Umkehr‘ s. OSIEK, Hermas, 29: „The central problem is not one of church discipline, but of anthropology: the problem of the sinning Christian. [...] Seen in the perspective of those caught between ideal and reality, there is a tension but not a contradiction. The change envisioned is not a ritual or repetitive action, but a fundamental personal change. [...] the underlying conviction is that it is permanent. This is the reason why consistently [...] the word *μετάνοια* is translated not by the usual ‘repentance’ but by ‘conversion.’” Vgl. dazu auch PARAMELLE/ADNÈS, Hermas, 328.

⁸ Vgl. O’BRIEN, Sibyl, 488; OSIEK, Hermas, 31; REILING, Prophecy, 22-32.

⁹ Vgl. LEUTZSCH, Hermas, 140-141.

Lehre oder in der personalisierten Form der Zwei-Geister-Lehre), etwa in IQS 3,13 – 4,26; Mt 7,13-14; Barn 18,1-2.¹⁰ Nach Mand V 1-3 leiten Geistwesen (πνεύματα) den Menschen in die eine oder die andere Richtung, in Mand VI 2,1 sind es Engel (ἄγγελοι), „einer der Gerechtigkeit und einer der Bosheit.“ In Mand XII 1-3 nennt Hermas die gute und die böse Begierde als mögliche Antworten des Menschen auf das Wirken der Geistwesen. Nach Mand V 2.5-7 kann aber immer nur ein Geistwesen bzw. Engel im Menschen wohnen.¹¹

Auch der Hirte offenbart sich als Engel, und zwar als Engel der Umkehr (vgl. Vis V 7; Sim IX 14,3; 33,1: ἄγγελος τῆς μετανοίας). Neben diesem Engel der Umkehr kennt Sim VI 3,2; VII 1-2 den Engel der Strafe (ἄγγελος τῆς τιμωρίας). Das zeigt, dass Hermas nicht nur von Geistwesen weiß, die im Menschen wohnen, sondern auch von solchen, die eigenständig und ohne Bindung an ein Lebewesen auftreten. Ferner erwähnt er auch einen heiligen Geist (vgl. Mand V 1,2; 2,5; Sim V 6,5-7: τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον) und einen göttlichen Geist (vgl. Mand XI 7-9; XII: τὸ πνεῦμα τὸ θεῖον), der für die Authentizität der Prophetie verantwortlich ist. Mit der Vorstellung von Geistwesen als Zwischenwesen zwischen der göttlichen und der irdischen Welt bewegt sich Hermas im breiten Strom griechisch-römischer und jüdischer Kosmologie.¹² Problematisch für die Verortung des Herm im christlichen Kontext ist auf den ersten Blick vielleicht die angelomorphe Gestalt des Gottessohnes.

Nach Vis V 2; Mand V 1,7; Sim VII 1-2; IX 1,3 nimmt diese zwar den höchsten Rang unter den Engeln ein, ist aber trotz allem als Engel identifiziert. Generell betrachtet bewegt sich Hermas auch mit dieser Engel-Christologie in einem für sein zeitgeschichtliches Milieu gängigen Strom, der sich, angefangen bei einigen apokalyptischen Stücken des NT¹³ bis hin zu Justin¹⁴, nachweisen lässt. Genauso wie die zwölf Tugendengel als Jungfrauen erscheinen (vgl. Sim IX 13,2), erscheint der Gottessohn in der Gestalt eines Engels. Das trifft auch auf die turmbauenden Engel zu, die nach Sim IX 3,1 als junge Männer erscheinen, und auf den heiligen Geist, der nach Sim IX 1,1 in der Gestalt der Kirche erscheint. In diesem Kontext betrachtet, scheint Hermas ganz einfach eine Vorliebe für das Motiv der Erscheinung unter verschiedenen Gestalten zu haben. Dass es Hermas nicht um ontologische Aussagen geht, belegt eine weitere Beobachtung: Nach Sim V 5,2 ist der Gottessohn der treue Hüter eines Weinbergs, und nach Sim V 6,3 ist er der Gesetzgeber, der mit der Annahme an Kindes statt ausgezeichnet wird. Noch weitere Stellen, die metaphorische Aussagen über den Gottessohn machen, könnten angefügt werden. Letztlich geht es um die Heraushebung von Tatprädikaten

¹⁰ Vgl. dazu auch FREDRIKSON, L'Esprit, 263.

¹¹ Zur sog. Zwei-Geister-Lehre des Herm vgl. auch HAUSAMMANN, Alte Kirche I, 33.

¹² Zur Vorstellung von Geistwesen (πνεύματα) bei Herm vgl. im Allgemeinen BUCUR, Son, 122-125.

¹³ Etwa Mt 13,41; 16,27; 25,31; Mk 8,38; 13,27; Lk 9,26; 1 Thess 4,16; 2 Thess 1,7.

¹⁴ Vgl. z. B. 1 Apol 62-63; Dial 58; 61; 75-86; 113-114; 125-128.

des Gottessohnes, die zum Großteil in der frühchristlichen Tradition zugrunde gelegt sind. Auffällig ist einzig, dass zwischen dem Gottessohn und dem heiligen Geist nicht eindeutig unterschieden wird (vgl. besonders Sim V 5,2; IX 1,1).¹⁵ Auf der anderen Seite zeigt Hermas mit der triadischen Struktur in Sim V (in erster Linie 6,5), dass es sich bei Vater, Geist und Sohn um voneinander unterschiedene Charaktere mit verschiedenen Tätigkeitsbereichen handelt.¹⁶ Nach Sim IX 1,1 sind Geist und Sohn präexistent, wobei im gesamten Herm der Geist in einer vielgestaltigen Art und Weise die göttlich-himmlische Welt repräsentiert. Hermas will keine systematisch entfaltete Christologie oder Pneumatologie entwerfen, aber er bedient sich christologischer und pneumatologischer Aussagen, um seine paränetisch-ethische Reflexion zu stützen. Die christologischen (und z. T. auch pneumatologischen) Vorstellungen von Präexistenz, Erhöhung (vgl. Sim IX 12,1-3), Schöpfungserhaltung (vgl. Sim V 6,2-3) und Kirchenleitung (vgl. ebd.; ferner Vis III 5,1; Sim IX 27) zeugen von einem theologischen Milieu, in dem die Frage nach dem Wesen des Sohnes und des Geistes reflektiert und diskutiert wurden.

Sim IX 1,1-2 gibt darüber hinaus auch wertvolle Hinweise auf das ekklesiologische Verständnis des Hermas. Die Bilder von Frauen, Turm, Kirche, heiligem Geist und Gottessohn fokussieren nicht nur entweder die ideale oder die reale Dimension von Kirche, sondern bringen beide in ein gutes Spannungsverhältnis zueinander. Das Bild der sich verjüngenden Greisin (vgl. Vis III 10-13) macht deutlich, dass sich die Kirche mit einer wachsenden Entschiedenheit zur *μετάνοια* auf Seiten ihrer Glieder verjüngt. Die Kirche in der Gestalt der sich verjüngenden Greisin repräsentiert als Offenbarungsmittlerin zum einen die himmlisch-ideale Dimension und legt zum anderen durch ihre Erneuerung die irdisch-unvollendete Dimension an den Tag. Die übrigen ekklesiologischen Bilder des Turmes (vgl. Vis III; Sim IX 2 – 9; 12 – 16; 30 – 31), des Weidenbaums, „der Täler und Berge überschattete“ (Sim VIII 1), und der zwölf Berge (vgl. Sim IX 1; 17 – 29) betonen immer wieder die gleiche Wahrheit: Die Gemeinschaft der Kirche ist eine Gemeinschaft von mehr oder weniger heiligen Menschen, die aber ihre Zugehörigkeit zur Kirche dadurch bewahren sollen, dass sie an der *μετάνοια* festhalten. „There is no conversion except in the church, and no church except of those on the way to conversion.“¹⁷

¹⁵ Vgl. dazu BUCUR, Son, 125-129; LEUTZSCH, Hermas, 139-140; PERNVEDEN, Concept, 64-69.

¹⁶ Vgl. HAUSAMMANN, Alte Kirche I, 32.

¹⁷ OSIEK, Hermas, 37.

D) Biografische Informationen zu Hermas

I. Interne autobiografische Notizen

Vis I 1,1 lässt darauf schließen, dass es sich bei Hermas um einen hausgeborenen Sklaven handelt, dessen Herr ihn der römischen Rhode verkaufte.¹⁸ Im weiteren Verlauf des Herm wird der Aspekt der unfreien Herkunft des Hermas nicht mehr erwähnt, im Gegenteil, Hermas betreibt eigenverantwortlich Geschäfte, was bedeutet, dass er wohl freigelassen wurde. Diese autobiografische Notiz aus Vis I 1,1 kann als historisch gesichert gelten.¹⁹ Anders verhält es sich bei der inhaltlichen Ausführung der Vision, in der Hermas seiner (ehemaligen) Herrin beim Bad im Tiber begegnet. Literarische, soziokulturelle und innertextliche Gründe sprechen für die Fiktion der ersten Vision.²⁰ Verschiedentlich ist in Herm die Rede vom οἶκος bzw. domus²¹ des Hermas, der aber einerseits das konkrete Gebäude²² und andererseits die familia²³ bezeichnen kann. Aus keiner Stelle kann ein Hausbesitz des Hermas abgeleitet werden, da sich die Wendungen nur im Kontext und in der Bedeutung von *Zuhause* bewegen.²⁴

Nicht ganz eindeutig sind die Stellen zu bewerten, die von der familia des Hermas, also von Ehefrau, leiblichen Kindern und Sklaven, sprechen. Die in Herm immer wieder erwähnte familia muss keine historische Größe im Leben des Hermas sein, sie kann auch eine literarische Gestalt sein, an der beispielhaft christliche Lebenspraxis expliziert wird. Die Familie des Hermas als historische Größe ist aber aller Wahrscheinlichkeit nach voranzusetzen, da ihre Existenz für die Erstleser des Buches nachprüfbar war. Es kann aber ebenso nicht ausgeschlossen werden, dass Hermas seine Familie zur literarischen Größe ausbaut, um an ihr das Modell eines christlichen Lebens zu demonstrieren.²⁵

¹⁸ Nicht ganz eindeutig ist, ob εἰς Ῥώμην mit „in“ oder „nach Rom“ zu übersetzen ist. Zweifelsfrei ist Hermas aber an Rhode, eine Frau römischer Herkunft, verkauft worden (vgl. BROX, Hermas, 23; HILHORST, Hermas, 683; LAMPE, Christen, 182 Anm. 190).

¹⁹ Vgl. GÜLZOW, Christentum, 85-87; LEUTZSCH, Hermas, 132; OSIEK, Hermas, 21; DIES., Wealth, 728.

²⁰ Vgl. LAMPE, Christen, 183-184; LEUTZSCH, Wahrnehmung, 23-49.

²¹ Vgl. dazu auch LEUTZSCH, Wahrnehmung, 50-62.66-67. YOUNG, Man, 241 ist der Ansicht, dass „we should read οἶκος not as his immediate family, but as Hermas’s Christian community.“

²² Vgl. Vis V 1; Mand IV 4,3; Sim VI 1,1; VII 1; IX 1,3; X 3,1.3.5; 4,5.

²³ Vgl. Vis I 1,9; 3,1-2; II 3,1; III 1,6; Mand II 7; V 1,7; Sim V 3,9; VII 2-3.5-7; X 1,2; 3,2.5.

²⁴ Vgl. LAMPE, Christen, 185: „Formeln gehen nicht über das hinaus, was auch ein Mieter von seinem Domizil sagen kann: es ist ‚sein Zuhause‘“.

²⁵ Vgl. BROX, Hermas, 98-99; LAMPE, Christen, 185-186; OSIEK, Hermas, 23-24.

Nach Vis III 1,2-4; IV 1,2 ist von einem ἀγρός als Eigentum des Hermas auszugehen, der in IV 1,2 ziemlich genau lokalisiert wird. Dessen Lage – 10 Stadien von der Via Campana entfernt – kann von stadtrömischen Lesern nachgeprüft werden. Daher ist diese Notiz als historisch gesichert zu betrachten. Nach Vis III 1,3 hat das Grundstück zumindest eine solche Größe, dass Hermas fragen kann, an welchem Ort des Ackers er sich hinstellen soll. Das verbum finitum χοιδρίζεις (III 1,2) verweist darauf, dass auf diesem Acker Getreide angebaut wird, wahrscheinlich Dinkel, Graupen oder Spelt.²⁶ Zur Zeit des Hermas war Spelt bzw. der zu Brei verarbeitete Spelt das Grundnahrungsmittel der ärmeren Schichten, die wohl zu den Abnehmern des Hermas gehören. Dieser Sachverhalt deckt sich mit der hermasischen Kritik am „Luxus in vielen Speisen und Getränken und vielen Rauschzuständen“ (Mand VI 2,5). Somit gibt Hermas mit seiner Dinkel-, Graupen- und Speltproduktion in einer Zeit kulinarischen Genießertums in den höheren und wohlhabenderen Schichten ein Beispiel christlicher Genügsamkeit²⁷, auf die er auch in Sim I 6 hinweist.

Hermas spricht in Sim IV 5-7 von πολλὰ πράξεις, die er in der Zeit vor seiner ausschließlichen Getreideproduktion ausgeübt hat. Durch schlechte Geschäfte gelangte er zu Reichtum, den er aber aufgrund der göttlichen Strafe²⁸ für die zu laxen Erziehung seiner Kinder wieder verloren hat.²⁹ Die Art dieser vielen Geschäfte wird explizit nicht genannt, es kann allenfalls implizit und fragmentarisch darauf geschlossen werden: Vis I 3,2 gebraucht das Bild eines hämmernden Schmiedes, um die Notwendigkeit beständiger Ermahnung zu verdeutlichen. In ähnlicher Weise zeichnet Sim IX 32,3 das Bild eines Walkers, der seinem Kunden das anvertraute Kleidungsstück zerrissen zurückgibt, um die Forderung laut werden zu lassen, den von Gott verliehenen Geist nicht unbrauchbar zurückzugeben. Mand XI 15; XII 5,3 sehen im Bild von (halb-)leeren Wein- und Ölkrügen ein Gleichnis für gar nicht bzw. nur halb mit göttlichem Geist erfüllte Propheten.³⁰ Diese Vergleiche müssen aber nicht auf die einstige berufliche Tätigkeit des Hermas zurückblicken, sie können auch der Alltagswelt entstammen. Die ausführliche Behandlung des Turmbau-Motivs weist möglicherweise auf ein bauhandwerkliches Geschick des Hermas zurück.³¹ Im Vergleich zu den Bildern des Schmieds, des Walkers und des Wein- und Ölhändlers wird an der Baumetaphorik jedenfalls mehr Einblick in Einzelheiten der Handwerkskunst gegeben. Aber als gesichert ist die Verortung des Hermas im Baugewerbe keineswegs zu betrachten. Womöglich schließen die

²⁶ Vgl. BAUER, Wörterbuch, 1762.

²⁷ Vgl. dazu auch GÜLZOW, Christentum, 92.

²⁸ Vgl. dazu auch LEUTZSCH, Wahrnehmung, 53-59.

²⁹ Vgl. z. B. Vis I 3,1; II 3,1; III 11,3; Mand III 5; Sim IV 5; VII 2.

³⁰ Vgl. dazu auch LAMPE, Christen, 187.

³¹ Vgl. BROX, Hermas, 17-18; STAATS, Hermas, 103.

vielen Bilder einander nicht aus, da ja von „vielen Tätigkeiten“ die Rede ist. Epigrafisch kann ein hoher Anteil von Freigelassenen an der gewerblichen Produktion und am Handelsleben nachgewiesen werden³², so dass die Charakterisierung des Hermas als Geschäftsmann plausibel und auch historisch gesichert erscheint. Warum findet aber der wirtschaftliche Aufschwung des Hermas trotz einer wirtschaftlich gesicherten Lage ein Ende?³³ Die VV. Sim VII 2-6 sprechen von bestimmten zeitlichen Bedrängnissen (V. 2: χρόνον τινὰ θλιβῆναι), während der er seiner bisherigen Stellung enthoben war (V. 6: καὶ πάλιν ἀποκατασταθήσῃ εἰς τὸν τόπον σου). LAMPE deutet diese Notizen als Denunzierung des Hermas als Christ in den Zeiten einer Verfolgungssituation, woraufhin er inhaftiert wurde. Mit der Anzeige und der Einkerkung war vermutlich eine Eigentumskonfiszierung verbunden; denkbar wäre aber auch, dass während der Haft die Geschäfte stagnierten und deshalb das Eigentum aufgebraucht wurde. Als Belege führt LAMPE jene Stellen an, die von gerichtlichen Verhören und vom vorbildhaften Standhalten der denunzierten Christen (Sim IX 28,4: ἐπ’ ἐξουσίαν ἀχθέντες ἐξητάσθησαν καὶ οὐκ ἠρνήσαντο, ἀλλ’ ἔπαθον προθύμως), von der Scham über den Namen des Herrn (z. B. Sim IX 21,3: τὸ ὄνομα ἐπαισχύνονται τοῦ κυρίου αὐτῶν), von Christen, die „um des Namens willen gelitten haben“ (z. B. Vis III 1,9: παθόντων εἵνεκα τοῦ ὀνόματος) und von Verrätern innerhalb des Christentums (z. B. Sim VIII 6,4: ἀποστάται καὶ προδοταὶ τῆς ἐκκλησίας καὶ βλασφημήσαντες ἐν ταῖς ἀμαρτίαις αὐτῶν τὸν κύριον) sprechen. Nach Vis II 2,2 wurde auch Hermas Opfer eines solchen Verrats, dessen Folgen Bedrängnisse³⁴ und die schon genannte Inhaftierung (vgl. Vis III 2,1-2) waren. Möglicherweise war der wirtschaftliche Abstieg des Hermas auch mit den Schwindeleien und kleineren Betrügereien verbunden, der sich ein Geschäftsmann bediente und von denen Mand III 4-5 spricht.³⁵ Unbeachtet bleibt bei LAMPE aber die Möglichkeit, dass die Kinder des Hermas sowohl für die Denunzierung ihres Vaters als auch für dessen wirtschaftlichen und sozialen Abstieg verantwortlich sind.³⁶ In diese Richtung weisen aber Vis I 3,1; II 2,2.

³² Vgl. LAMPE, Christen, 187, v. a. Anm. 213; vgl. dazu auch OSIEK, Hermas, 21; DIES., Second Century, 117-118; kritisch zu dieser Position verhält sich SCHÖLLGEN, Probleme, 24 Anm. 10.

³³ Geht man von mehreren Autoren aus, wie z. B. OSIEK, Rich and Poor, 322-323, kann der Verfasser des Visionenbuchs als wirtschaftlich gut situiert charakterisiert werden. Nimmt man dagegen nur einen Verfasser an, ist davon auszugehen, dass sich der wirtschaftliche Verlust des Verfassers (Hermas) literarisch niederschlägt.

³⁴ Dafür wird die Vokabel θλιψις verwendet; vgl. Vis II 3,4; III 2,1; 6,5; Sim VIII 3,7; IX 21,3. Vgl. dazu aber auch OSIEK, Hermas, 19-20.

³⁵ Vgl. LAMPE, Christen, 189; LEUTZSCH, Wahrnehmung, 20-22.

³⁶ Vgl. BROX, Hermas, 17. Die These STAATS', Hermas, 103, dass im wirtschaftlichen Debakel des Hermas ein Startschuss für eine Pneumatiker-Kirche gegeben sei, bleibt Vermutung.

II. Ort, Zeit und Adressaten

In Vis I 1,1-3; II 1,1; IV 1,2 werden die topografischen Hinweise Tiber, Cumae und Via Campana genannt, die als Abfassungsort Rom bzw. römisches Milieu nahelegen. Die Erwähnung Arkadiens in Sim IX 1,4 scheint nicht in diese Lokalisierung zu passen; bei Arkadien handelt es sich um ein literarisches und daher fiktives Motiv aus der paganen Bukolik, das keine Auskünfte über den Abfassungsort des Herm gibt. Als stadtrömisches Schreiben wird Herm auch vom muratorischen Fragment, Z. 74-75 und von Origenes, comm. in Rom X 31 bezeugt.³⁷ Zur stadtrömischen Verortung des Herm passt auch die für Zentral-Italien charakteristische Beschreibung von Ulme und Weinstock in Sim II (vgl. Mand X 1,5; Sim V 2; IX 26,4) und die Erwähnung der Wasserspritze (σίφων ὕδατος) in Mand XI 18. Letztere wurde im urbanen Bereich zum Löschen von Bränden und im ländlichen Bereich zur Bewässerung von Feldern verwendet. Hermas ist aufgrund dieses Hinweises aller Wahrscheinlichkeit nach nicht nur im städtischen Bereich, sondern auch im ländlichen Umkreis Roms zu verorten.³⁸ Die zugrunde gelegte Ämterstruktur, nach der die Gemeindeleitung durch ein Priesterkollegium vollzogen wird und nach der sich Episkopen diakonisch-karitativen Aufgaben widmen (vgl. Vis III 5,1; Sim IX 27)³⁹, verweist wieder eher in den urbanen Bereich. Eine allzu strikte Trennung zwischen der Stadt Rom und dem römischen Umland darf aber nicht vorgenommen werden, weil von mehreren römischen Christengemeinden ausgegangen werden kann⁴⁰, die teils im urbanen, teils im ländlichen Milieu zu verorten sind und zwischen denen ein reger Austausch herrschte. Dass Hermas nach Vis I 1,1 wahrscheinlich kein Geburtsrömer ist, tut der stadtrömischen Herkunft des Schreibens keinen Abbruch. Auch wenn nicht entschieden werden kann, ob Hermas bei seinem Verkauf nach Rom schon Christ war oder nicht, ist er auf alle Fälle vom stadtrömischen Christentum des späten 1. und frühen 2. Jhs. geprägt.

Hinsichtlich der Datierungsfrage des Herm ist aufgrund der sukzessiven Entstehung von Visionen- und Hirtenbuch kein einheitliches Datum zu eruieren. Wenn von der Datierung des Herm gesprochen wird, ist der Zeitpunkt seiner Endredaktion gemeint. Eine erste

³⁷ In der Forschung findet die stadtrömische Verortung des Herm einen sehr breiten Konsens. Vgl. dazu z. B. BROX, Hermas, 22-23; HILHORST, Hermas, 683; KÖSTER, Einführung, 693; LAMPE, Christen, v. a. 188 (vgl. auch Anm. 218); OSIEK, Hermas, 18; REILING, Prophecy, 24; STAATS, Hermas, 103; VIELHAUER/STRECKER, Hermas, 546. Dagegen spricht sich nur PETERSON, Analyse, 274-275.282-284 aus. PETERSON, Giudaismo, 381 verwirft aber später die These der palästinischen Herkunft des Herm wieder und entscheidet sich auch für Rom als Abfassungsort des Herm. Das übersieht SCHÖLLGEN, Probleme, 28 Anm. 24.

³⁸ Vgl. OSIEK, Hermas, 18, dort auch Anm. 138; Verheyden, Shepherd, 293.

³⁹ Vgl. STAATS, Hermas, 103-104.

⁴⁰ S. dazu 17-18.

Datierungshilfe bietet das Fragmentum Muratori, Z. 73-77, demzufolge Hermas der Bruder des römischen Bischofs Pius war, dessen Amtszeit etwa in die Jahre 140-155 fällt. Eine Reihe von textinternen Hinweisen theologisch-sachlicher Art passt in diese Zeit, wie etwa die fehlenden Hinweise zur ntl. Literatur⁴¹, das Verständnis des Märtyrertums⁴² und die Schilderung von Verfolgungen, die am ehesten in die Regierungszeit Kaiser Trajans (98-117) passen⁴³. Zudem belegt die in Herm zugrunde gelegte Ämterstruktur, dass der Monepiskopat noch nicht entwickelt war.⁴⁴ Es ist jedoch zu beachten, dass das muratorische Fragment zur Spätdatierung des Herm neigt, weil es den Hirten wohl aufgrund seiner problematischen Christologie als nicht-kanonische Schrift darstellen will⁴⁵, die „zwar gelesen werden [soll], aber öffentlich in der Kirche dem Volke verlesen werden kann er weder unter den Propheten [...] noch unter den Aposteln“ (CanMur 77-80). O. GEBHARDT und A. HARNACK haben den Zeitpunkt der Endredaktion des Herm mit einigen stichhaltigen Argumenten einzugrenzen versucht. Eine Datierung ins 1. Jh. scheitert ebenso wie eine Datierung nach 150.⁴⁶ Gegen Ende des 19. Jhs. machten J. R. HARRIS⁴⁷ und F. J. A. HORT⁴⁸ auf die Parallelen zwischen Vis IV 2,4 und Dan 6,23 nach der Textüberlieferung des Theodotion aufmerksam, was bedeute, dass Herm nicht älter als Theodotion sein könne.⁴⁹ Da aber eine Benutzung bestimmter Quellen durch Hermas sehr im Ungewissen liegt⁵⁰, kann aus dieser Beobachtung kein Indiz für eine Datierung des Herm gewonnen werden.

So ist nach allen Überlegungen das Jahr 140 ein wenn auch nicht exaktes, so doch plausibles Datum für die Endredaktion des Herm. Will man aber doch die sukzessive Entstehung des Herm mit in die Überlegungen einbeziehen, bietet Vis II 4,3 einen Anhaltspunkt. Dort ist von Clemens und Grapte die Rede. Der Auftrag des Clemens besteht in der Sendung der Abschrift „an die auswärtigen Städte“ (εἰς τὰς ἔξω πόλεις). Das lässt vermuten, dass Clemens seine Abschrift noch weiter vervielfältigen muss, was wiederum einen begabten Schreiber voraussetzt. An diesem Punkt zeigt sich eine Kongruenz mit dem Verfasser des 1 Clem. C. OSIEK zieht daraus folgende Schlussfolgerung:

„If the person known as Clement of Rome was a young secretary in the Roman church at the end of the first century, and Hermas was a young man at the time of the first visions, it is quite possible that he and a brother named Pius could still be alive but elderly toward the middle of the second century. The text could

⁴¹ Vgl. dazu z. B. KÖSTER, Einführung, 694; YOUNG, Shepherd, 1-45.319.

⁴² Vgl. dazu z. B. YOUNG, Shepherd, 1-45.319.

⁴³ Vgl. dazu z. B. HILHORST, Hermas, 682-683; STAATS, Hermas, 103-104.

⁴⁴ Vgl. BROX, Hermas, 24; MERRILL, Clement, 430; STAATS, Hermas, 103-104.

⁴⁵ Vgl. HILHORST, Hermas, 683.697; LEUTZSCH, Hermas, 122-123.

⁴⁶ Vgl. GEBHARDT/HARNACK, Hermas, LXXVII-LXXXI.

⁴⁷ Vgl. HARRIS, Angelology, 21-25.

⁴⁸ Vgl. HORT, Theodotion, 23-24.

⁴⁹ Vgl. dazu auch HAUSAMMANN, Alte Kirche I, 24 Anm. 118.

⁵⁰ Vgl. 243-246.

have been composed over a long period of years as interaction with audiences and expanded parts were added.”⁵¹

Somit können die Anfänge des Visionenbuches sehr wohl in das späte 1. Jh. zurückreichen, während große Teile des Herm über mehrere Jahrzehnte hinweg entstanden sind und um 140 endgültig redigiert wurden.⁵²

Das theologische und literarische Niveau des Herm setzt eine durchschnittliche Adressatenschaft voraus.⁵³

III. Externe Bezeugungen

Eine Notiz über einen Hermas außerhalb des Hirten begegnet in Röm 16,14. Geht man von der üblichen Datierung des Röm auf den Zeitraum zwischen 50 und 60 aus, kann der hier genannte Hermas nicht mit dem Verfasser des Hirten identisch sein, der mit seiner Schrift ein Zeugnis des stadtrömischen Christentums der 1. Hälfte des 2. Jhs. liefert. Ein weiteres Zeugnis über einen Hermas ist im bereits erwähnten Fragmentum Muratori bezeugt. Die einzige prosopografische Information, die dieses frühe Kanonverzeichnis über Hermas zu bieten hat, ist die, dass der römische Bischof Pius sein Bruder sei, was schwer zu verifizieren ist. Im gesamten Herm wird diese Verwandtschaftsbeziehung kein einziges Mal erwähnt. An der Aussage „als auf dem Thron der Kirche der Stadt Rom der Bischof Pius, sein Bruder, saß“ (ZZ. 75-77) ist in historischer Hinsicht problematisch, dass für den Abfassungszeitraum des Herm wie selbstverständlich der Monepiskopat zugrunde gelegt wird. Aus Herm wird dieser jedoch noch nicht greifbar, so dass die Aussage des muratorischen Fragments wohl einen Anachronismus darstellt, der die Ämterstruktur zur Abfassungszeit des Canon Muratori (wahrscheinlich gegen Ende des 2. bzw. Anfang des 3. Jhs.) auch für das frühe 2. Jh. voraussetzt.⁵⁴ Daher ist das muratorische Fragment für prosopografische Aussagen über Hermas ungeeignet, es kann allenfalls für Datierungsfragen herangezogen werden (s. o.).⁵⁵

Der zweite externe Hinweis auf Hermas ist bei Origenes, comm. in Rom. X 31 und bei Eus., h. e. III 3,6 (wahrscheinlich von Origenes abhängig) zu finden. Beide identifizieren den Verfasser des Hirten mit Hermas aus Röm 16,14, drücken sich dabei aber auffallend zurückhaltend aus: Origenes schreibt *puto tamen* und Eusebius *φασίν*. Origenes erachtet Herm

⁵¹ OSIEK, Hermas, 19.

⁵² Vgl. dazu auch VERHEYDEN, Shepherd, 293.

⁵³ Gegen ALAND, Problem, 125.

⁵⁴ Vgl. BROX, Hermas, 16-17; STAATS, Hermas, 103.

⁵⁵ Vgl. BROX, Hermas, 15-16; OSIEK, Hermas, 18.

als inspirierte Schrift⁵⁶ und neigt daher zur Frühdatierung, weshalb der ntl. greifbare Hermas mit dem Autor des Hirten gleichgesetzt wird. Der historische Aussagewert dieses Zeugnisses ist aber äußerst fraglich.⁵⁷

E) Die Gattungsfrage

Eine strikte Trennung zwischen Visionen, Geboten und Gleichnissen ist bei Herm nicht möglich, weil die durch diese Überschriften intendierten Gattungen einander durchdringen. An vielen Stellen wird eine Vision breit geschildert und ebenso breit gedeutet. Dass das monoton und langatmig wirkt, scheint aber ein Problem des heutigen Herm-Lesers zu sein, in der Antike und im Mittelalter war Herm eine beliebte Lektüre.⁵⁸ Nichts desto weniger wird Herm in den einschlägigen Handbüchern zur frühchristlichen Literatur die Gattung ‚Apokalypse‘ zuerkannt. Eine solche Einschätzung ist aber nicht unproblematisch, fehlen doch einige gerade für die apokalyptische Literatur charakteristische Merkmale wie z. B. Enthüllungen der jenseitigen Welt, Darstellungen endzeitlicher Katastrophen, pseudonyme Verfasserangaben. Auf der anderen Seite zeigt ein Vergleich mit anderen frühchristlichen Apokalypsen, dass keine von diesen alle Merkmale erfüllt. „For those impressed by statistics, of the 28 elements suggested as constitutive of apocalyptic form, *Hermas* possesses 16, in a list of Christian apocalypses whose average number is 13.3.”⁵⁹ Herm fällt damit nicht aus dem Rahmen der apokalyptischen Literatur heraus. Das bedeutet andererseits auch, dass der Hirte keineswegs aller apokalyptischen Charakteristika entbehrt: Hermas kennt Entrückungen und Visionen, weckt das Leserinteresse durch Erscheinungen himmlischer Gestalten, mit denen er auch kommuniziert, Aufträge über die Verbreitung der Schrift etc.⁶⁰ Daher wurde Herm immer wieder als „uneigentliche Apokalypse“, „apokalyptisches Rahmenwerk ohne

⁵⁶ Zu beachten ist in diesem Zusammenhang auch princ. IV 2,4, wo Origenes zu verstehen gibt, dass er um andere Meinungen bezüglich der apostolischen Dignität des Herm weiß. Dieser Beleg deckt sich letztlich mit der vorsichtigen Formulierung in comm. in Rom. X 31.

⁵⁷ Vgl. BROX, Hermas, 16; OSIEK, Hermas, 18-19.

⁵⁸ Eine Aufstellung von Quellen, die das belegen, findet sich bei BROX, Hermas, 55-71; OSIEK, Hermas, 4-7.

⁵⁹ OSIEK, Genre, 115. Das generelle Problem bei 28 Charakteristika einer Apokalypse besteht natürlich in der fälschlichen Annahme, dass jeder apokalyptisch geprägte Autor eine Liste mit eben diesen 28 Merkmalen vor sich liegen hat. Realistisch betrachtet ist wohl davon auszugehen, dass ein bestimmtes theologisches Milieu einen Autor prägt; dieses Milieu spiegelt sich dann in seinem literarischen Werk.

⁶⁰ Eine sehr umfangreiche Darstellung über die „apokalyptischen Mankos“, aber auch über typisch apokalyptische Merkmale des Herm bietet BROX, Hermas, 36-37. Vgl. dazu auch COLLINS, Apocalypse, 74-75; JOLY, Hermas, 11.

apokalyptisches Gemälde“ oder ‚Pseudoapokalypse‘ bezeichnet.⁶¹ Anders ausgedrückt ist vielleicht die Charakteristik als ‚Allegorienbuch‘, die in dem Befund der hermasischen Vorliebe für allegorische Deutungen von Visionen wurzelt.⁶² Aber auch die Charakterisierung als Allegorienbuch stößt an Grenzen; der Hirt ist zwar von allegorischen Abschnitten durchzogen, jedoch führt es zu weit, seinen Gesamtcharakter als allegorisch zu bestimmen. Bislang unberücksichtigt blieb jedoch das hohe Maß an Paränesen, die zahlreiche Stellen des Hirten prägen, aber wiederum mit ähnlichen Grenzen wie bei den apokalyptischen und allegorischen Merkmalen. Deshalb kann Herm auch nur mit den gebotenen Schranken als ‚apokalyptische Mahnrede‘ bezeichnet werden.⁶³ Die grundsätzliche Schwierigkeit der Genrebestimmung des Herm besteht in der Vermischung verschiedener Gattungen ineinander. Diese Verschränkung gewinnt im Kontext einer von Mündlichkeit geprägten Kultur an Bedeutung, zumal Hermas wohl nicht der gebildeten Bevölkerungsschicht entstammt. Daher kann angenommen werden, dass seine Botschaft ursprünglich auf mündliche Weitergabe angelegt war, was ein neues Licht auf die uneindeutige Genrebestimmung wirft: Hermas geht es um einen Aufruf zur Umkehr. Um diesen zu untermauern, bedient er sich verschiedener Stilmerkmale, ohne genau zu unterscheiden, ob diese dem apokalyptischen oder dem allegorischen Milieu entstammen. Die Beobachtung, dass Vision, Gebot und Gleichnis beinahe als austauschbare Termini erscheinen, darf nicht zu dem Verdacht verleiten, Hermas sei literarisch so unkundig, dass er verschiedene Genres nicht voneinander unterscheiden könne.⁶⁴ Die Einschätzung Th. M. WEHOFERS „Hermas heißt der Unhold, von dem jetzt die Rede ist. Was kümmern ihn Litteraturgattungen!“⁶⁵ ist nicht zutreffend. Zudem könnte die Tatsache, dass nach Vis II 4,3 nur zwei Abschriften angefertigt werden sollen, auf eine mündliche Verbreitung hinweisen. Nur Clemens und Grapte sollen jeweils eine Kopie erhalten, woraus geschlossen werden kann, dass diese beiden einer lesekundigen Schicht entstammen. Die Aufgabe ist es, die den Himmelsbrief vor Christen bekannt zu machen, die offenbar nicht lesen können.

Eine sehr überzeugende Lösung, die alle gattungstechnischen Unebenheiten plausibel erklären kann, bietet C. OSIEKS Aufsatz „The Genre and Function of the *Shepherd of Hermas*“,

⁶¹ Zu diesen beiden Termini vgl. BROX, Hermas, 37. S. dazu auch ALTANER/STUIBER, Patrologie, 56; DIBELIUS, Geschichte, 88-91; VIELHAUER/STRECKER, Hermas, 540-541.544. Zur Diskussion vgl. auch GOLDHAHN-MÜLLER, Grenze, 254-255. Vgl. dazu auch die Einschätzung HOHS, Buße, 34: „Eine reine Apokalypse ist der Hirt natürlich nicht, dafür zeigt er zuviel literarische Mache.“

⁶² Vgl. dazu BROX, Art. Hermas, 1448-1449; DERS., Hermas, 39; HAUSAMMANN, Alte Kirche I, 24; OSIEK, Hermas, 11.

⁶³ Vgl. BROX, Hermas, 40; OSIEK, Hermas, 11.

⁶⁴ Gegen BROX, Hermas, 34.

⁶⁵ WEHOFER, Untersuchungen, 45. Auf der anderen Seite charakterisiert WEHOFER Herm auch als kunstvoll komponierte Schrift (vgl. ebd. 45.51-52).

der nicht nur Klarheit in die Frage nach der Einheit der ineinander greifenden literarischen Gattungen Vision, Gebot und Gleichnis bringt, sondern auch das Verhältnis von Realität und Fiktion sehr überzeugend deutet.⁶⁶ OSIEK verweist dabei darauf, dass die gattungstypische Abgrenzung eines Textes nicht unabhängig von der Betrachtung seiner leserleitenden Funktion erfolgen kann.⁶⁷ An mehreren Stellen spricht Hermas von θλίψεις (Vis II 2,7; 3,4; IV 1,1; 2,5; 3,6) oder Leiden, die in einen ähnlichen Sachkontext passen (z. B. in Vis III 1,9; 2,1; 5,2; 6,5; Sim VIII 3,6-7). Dass in diesen Stellen eine Reminiszenz an die sog. neronische Christenverfolgung vorliegt, ist möglich, aber nicht sehr wahrscheinlich, weil Hermas betont, dass diese Bedrängnisse erst kommen werden (vgl. z. B. Vis II 2,7: ἡ θλίψις ἡ ἐρχομένη). In diesen Kontext passt auch die Vorstellung von der διψυχία, d. h. der Sorge um weltliche Aufgaben und Geschäfte trotz der Gewissheit der göttlichen Fürsorge für den Menschen. Demnach liegen die Bedrängnisse in einer allzu großen Sorge um irdische Angelegenheiten, in materiellem Überfluss und in den für das Geschäftsleben mehr oder weniger notwendigen Lügen begründet. Das ist die unpolitische Krise, die das sozio-kulturelle Milieu der stadtrömischen Christen des frühen 2. Jhs. bestimmt.⁶⁸ In diesem Bannkreis ist dann auch die Botschaft von der postbaptismalen μετάνοια zu verstehen: Hermas entwickelt eine Bußlehre, indem er auf das Problem unchristlicher Verhaltensweisen unter Christen antwortet. Er ruft zu einer Gesinnungsänderung auf, die nicht nur einmal vollzogen werden, sondern das ganze Leben bestimmen soll. Die Krise hinter Herm ist moralisch-ethischer Art und betrifft ganz alltägliche Fragen, nämlich wie das Betreiben eines Gewerbes und die dazu gehörenden wirtschaftlichen, sittlich nicht ganz einwandfreien Taktiken mit einem christlichen Leben vereinbar seien und wie sich ein wohlhabender Christ zu den Fragen des Eigentums verhalten soll. Auf diesem Hintergrund ist die apokalyptische Dimension des Herm zu verstehen, die in diesem sozio-kulturellen Gefüge anders geartete Ziele verfolgt als in den übrigen apokalyptischen Schriften üblich, hinter denen eine politische Krise steht. Hermas adaptiert die Apokalyptik für aktuelle Fragen seines christlichen Milieus. An diesem Punkt werden die Genres Vision und Paränese miteinander verbunden: Die ethischen Weisungen sind in die konkret-reale Erfahrungswelt hineingesprochen, werden aber durch die Inszenierung außerweltlicher Visionen (z. B. die Greisin, das riesengroße Tier, der Hirte) an eine transzendente Wirklichkeit zurückgebunden. Das Verhältnis Realität – (visionäre) Fiktion ist somit zwar ein Verhältnis mit Spannungen, aber nicht mit Widersprüchen, vielmehr werden

⁶⁶ Bei HANSON, Dawn, 21-22.29-30 stehen sich beide Pole dialektisch gegenüber.

⁶⁷ Vgl. OSIEK, Genre, 113.

⁶⁸ Vgl. OSIEK, Genre, 115-117.

beide zu einer synthetischen Einheit verbunden.⁶⁹ An diesem Punkt kommt den Allegorien eine besondere Bedeutung zu, stellen sie doch das Bindeglied zwischen der überweltlichen Vision und der alltäglichen Erfahrungswelt her. Soll abschließend die Gattungsbestimmung des Herm auf den Punkt gebracht werden, so ist die Schrift als Apokalypse allegorischen Stils mit paränetisch-ethischer Wirkabsicht zu bezeichnen.

F) Resümee

(1) Die durch die Handschriften bezeugte dreigliedrige Textgestalt des Herm ist nicht als ursprünglich anzusehen, da sowohl die gattungstypischen Spezifika einer Visio, eines Mandatum und einer Similitudo nicht stringent durchgehalten werden. Innertextlich belegen die wechselnden Offenbarungsträger, dass die Visiones I – IV älteren Datums sind als der Teil Vis V – Sim X: In den ersten vier Visionen empfängt Hermas seine Visionen von einer sich verjüngenden Greisin und ab der fünften Vision von einem Hirten. Sim IX 1,1; X 1 geben zudem zu verstehen, dass es sich bei diesen zwei Kapiteln um spätere Ergänzungen des zweiten Teils handelt. Somit zeigt Herm eine zweigliedrige Struktur, wobei der erste Teil, das Visionenbuch, die Kapitel Vis I – IV umfasst und der zweite Teil, das Hirtenbuch, die Kapitel Vis V – Sim X (ursprünglich bloß bis Sim VIII).

(2) Die frühesten bekannten Rezipienten des Hirten, Clemens Alexandrinus, Tertullian und Origenes, zitieren sowohl aus dem Visionen- als auch aus dem Hirtenbuch, weshalb es sehr wahrscheinlich ist, dass die Schrift als ganze zirkulierte. Die heute übliche Gliederung in Vis, Mand und Sim wurde wohl als Schablone über den Text gelegt, um den großen Umfang der Schrift übersichtlich zu strukturieren. Die Einheit des Textes legt auch einen Verfasser nahe, obwohl literarische und sachlogische Unebenheiten grundsätzlich auch mehrere Verfasser vermuten ließen. Da aber die frühen Rezipienten die Einheitlichkeit des Textes bezeugen und die Annahme mehrerer Verfasser (und Redaktoren) hypothetisch bleibt, stellt die Annahme eines Verfassers die einfachere Hypothese dar und ist daher zu bevorzugen.

(3) Daran, dass der elf Mal im Hirten genannte Hermas der Verfasser ist, besteht kein stichhaltiger Zweifel. Hermas entstammte mit großer Wahrscheinlichkeit den „nonelite classes“; dafür sprechen in erster Linie sein Umgang mit Quellen, seine sprachlichen Fähigkeiten und sein theologisches Profil: Hermas rezipiert paganes, jüdisches und frühchristliches Quellenmaterial bzw. mündliche Traditionen aus diesen Milieus. Nur in

⁶⁹ Vgl. OSIEK, Genre, 118-119; DIES., Hermas, 11-12.

Vis II 3,4 erwähnt er eine Quelle (die heute nicht mehr existente Apokalypse ‚Eldad und Modat‘), ansonsten sind direkte, aber auch indirekte Einflüsse nicht mehr eruierbar, weil einzelne Motive z. T. bis zur Unkenntlichkeit entstellt sind. Hermas spricht die Sprache des einfachen Volkes. In seiner Schrift wirken die nur sehr geringfügig verwendeten rhetorischen Mittel unbeholfen, wodurch die Lektüre dem heutigen Leser oft langweilig und mühsam erscheint. Hermas expliziert keine reflektierte Theologie, sondern lässt nur an einzelnen Stellen Einblicke in sein theologisches Herkunftsmilieu zu.

(4) Hermas gibt nur wenige autobiografische Auskünfte. Als gesichert kann erachtet werden, dass er als Sklave nach (oder: in?) Rom verkauft wurde und freigelassen wurde. Als Libertus kam er zu Reichtum, den er aber wieder verlor. Mögliche Gründe dafür könnten zum einen sein, dass er in seinen Geschäften mit kleineren Betrügereien zu Reichtum kam, dafür angezeigt wurde und so seinen Reichtum wieder verlor; zum anderen ist es gut möglich, dass er als Christ denunziert wurde, woraufhin sein Eigentum konfisziert wurde. Evtl. stehen seine Kinder hinter der Denunzierung. Nach seinem wirtschaftlichem Debakel betätigt sich Hermas in der Speltproduktion. Außerhalb des Hirten finden sich Hinweise auf einen Hermas im muratorischen Fragment und bei Origenes und Eusebius, die die Schrift im stadtrömischen Christentum lokalisieren. Auch von Herm selbst her ist die stadtrömische Verortung sehr wahrscheinlich. Als Adressaten kommen Christen im Umfeld des Hermas in Frage. Der Zeitpunkt der Endredaktion der Schrift ist auf etwa 140 zu datieren.

(5) Trotz einiger Anfragen ist der Hirte dem Genre ‚Apokalypse‘ zuzurechnen. Die Krise, die hinter Herm steht, ist nicht politischer, sondern moralisch-ethischer Art. Hermas gibt Antwort auf die Frage, wie sich ein gewerblich tätiger Christ zu den gewöhnlichen Betrügereien zu verhalten hat: Die Möglichkeit postbaptismaler Sündenvergebung, die er dabei einräumt, zielt auf eine *μετάνοια* als Lebenshaltung. So verknüpft Hermas seine Visionen stets mit paränetisch-ethischer Unterweisung, Allegorien stellen dabei die Verbindung zwischen geschauter und realer Wirklichkeit her. Die Frage nach der Gattung des Hirten ist nicht unabhängig von seiner Funktion zu beantworten.

2. Kapitel: Das Bußverständnis im Hebr und in Herm

Da eine literarische Interdependenzbeziehung zwischen dem Hebr und Herm auszuschließen ist¹, muss die Untersuchung der Beziehung zwischen beiden Schriften von inhaltlichen Parallelen ausgehen. Sowohl im Hebr als auch bei Herm wird die Problematik postbaptismaler μετάνοια behandelt. Die folgenden Überlegungen setzen sich mit der Frage einer Möglichkeit der Sündenvergebung nach der Taufe im Hebr und bei Herm auseinander

A) Die Frage nach der Möglichkeit postbaptismaler μετάνοια im Hebr

I. Ein Überblick über bußtheologisch relevante Stellen des Hebr: 6,4-12; 10,26-31; 12,12-17

Terminologische Parallelen sind zwischen 6,4-8 und 10,26-31 eindeutiger als im Vergleich beider Perikopen mit 12,14-17:²

<u>Hebr 6</u>	<u>Hebr 10</u>	<u>Hebr 12</u>
V. 4: τοὺς ἄπαξ φωτισθέντας	V. 26: μετὰ τὸ λαβεῖν τὴν ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας	
V. 4: μετόχους ... πνεύματος ἁγίου	V. 29: τὸ πνεῦμα τῆς χάριτος	[V. 16: πρωτοτόκια]
V. 6: [ἀδύνατον ...] πάλιν ἀνακαινίζειν εἰς μετάνοιαν	V. 26: οὐκέτι ... ἀπολείπεται θυσία	V. 17: μετανόιας γὰρ τόπον οὐχ εὔρειν
V. 6: ἀνασταυροῦντας ... τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ καὶ παραδειγματίζοντας	V. 29: ὁ τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ καταπατήσας	
V. 8: εἰς καῶσιν	V. 27: πυρὸς ζῆλος ἐσθίειν	[V. 17: ἀπεδοκιμάσθη]

Alle drei Stellen weisen eine ähnliche paränetische Struktur auf: Es wird auf einen möglichen zukünftigen Zeitpunkt verwiesen, ab dem nach dem einmal vollzogenen Abfall vom lebendigen Gott eine erneute μετάνοια unmöglich ist: In 6,6 in Form der konditionalen

¹ S. dazu 243-246.

² Die nachstehende grafische Darstellung richtet sich nach GOLDHAHN-MÜLLER, Grenze, 110.

Partizipialkonstruktion *παραπεσόντας*, in 10,26-27 durch den Genitivus absolutus *ἐκουσίως γὰρ ἀμαρτανόντων ἡμῶν* – ebenfalls mit konditionalem Sinn – und in 12,15-16 in der dreimaligen adhortativen Formulierung *ἐπισκοποῦντες μή τις*. Dem geht jeweils eine Kritik an gegenwärtigen Situationen in der Adressatengemeinde voraus: in 5,11 – 6,3 die Unverständigkeit (vgl. 5,11: *νωθοί*) der Hörer, in 10,19-25 der Aufruf zur gegenseitigen Wahrnehmung und Ermahnung (vgl. V. 24: *κατανοῶμεν ἀλλήλους*; V. 25: *παρακαλοῦντες*) und die Warnung vor dem Versäumen der Gemeindeversammlung (vgl. V. 25: *μὴ ἐγκαταλείποντες τὴν ἐπισυναγωγὴν*) und in 12,12-15 in der Aufforderung, dem Frieden und der Heiligung nachzujagen (vgl. V. 14: *Εἰρήνην διώκετε ..., καὶ τὸν ἁγιασμόν*). Auf diese Kritik folgt jeweils eine illustrative bzw. für die Adressaten sehr einfach nachvollziehbare Entfaltung: in 6,7-8 im Rahmen der gleichnishaften Rede vom Acker, in 10,28 in Form des *A-minori-ad-maius*-Schlusses von der Verachtung des Gesetzes des Mose auf die Profanierung des Bundesblutes und in 12,16-17 in Form der Esau-Referenz. Mit der Kritik samt der illustrativen Untermuerung verfolgt der Auctor ad Hebraeos das Ziel, die Adressaten wachzurütteln. Er bedient sich dabei der antiken Beratungsrede und ruft bei den Hörern zunächst Schauder (*metus*) angesichts dessen hervor, was auf dem Spiel steht. Der Hebr-Verfasser bleibt aber nicht bei Drohung, Mahnung und Warnung stehen, vielmehr ergänzt er ermutigende Zusprüche, die trotz des erzeugten *metus* dann Hoffnung (*spes*) hervorrufen sollen.³ In 6,9-12 geschieht dies durch den Ausdruck der Überzeugung des Verfassers, dass die Adressaten zu einem Glaubensabfall gar nicht in der Lage wären. Begründet wird dies durch den Erweis der Liebeswerke, die der „nicht ungerechte Gott“ (6,10) auf keinen Fall übersieht; in 10,32-39 erinnert der Verfasser an die schmachvolle Vergangenheit, in der die Hörer dennoch ihre Standhaftigkeit im Glauben unter Beweis gestellt haben. Zwar wird auch auf das kommende Gericht Gottes verwiesen (vgl. 10,37-38), das aber in 10,39 ganz auf den Zuspruch für die Gemeinde ausgelegt wird; in 12,18-24 werden die Adressaten an ihren Heilsstand erinnert, der ihnen aufgrund ihrer einmal vollzogenen *μετάνοια* zukommt. Dieser Heilsstand liegt im unüberbietbaren Sprechen Gottes „am Ende der Tage“ (1,2) im Selbstopfer Jesu (vgl. 10,5-10) begründet.⁴

³ Zu den Leitaffekten der Beratungsrede vgl. in der Grundlegung D).

⁴ Vgl. GOLDHAHN-MÜLLER, Grenze, 110-111.

II. Zwei weitere bußtheologisch aufschlussreiche Stellen des Hebr im Überblick: 2,1-4 und 3,7 – 4,11

Neben den bußtheologisch relevanten Stellen Hebr 6,4-12; 10,26-31; 12,12-17 geben auch Hebr 2,1-4; 3,7 – 4,11 einen Einblick in die Lage der Adressaten. Da der zweite Hauptteil der vorliegenden Arbeit die Frage nach der Möglichkeit der paenitentia secunda im Hebr und bei Herm untersucht, ist der Überblick über Hebr 3,7 – 4,11 an der Problematik der Sünde ausgerichtet.

1. Hebr 2,1-4 im Überblick: Das Wort vom erhabenen Heil

a) Kontext und Struktur⁵

Nach dem Exordium (vgl. 1,1-4) und der Darlegung des Schriftzeugnisses über das himmlische Thronbesteigungsfest des Sohnes in 1,5-14 leitet der Auctor ad Hebraeos in 2,1-4 die erste Gemeindepredigt über die größere Verantwortung ein, die die Adressaten aufgrund der Offenbarung ἐν υἱῷ in der Endzeit aufbringen müssen.

Διὰ τοῦτου in 2,1 zieht die schlussfolgernde Mahnung aus dem in 1,5-14 Dargelegten: Das Gehörte muss festgehalten werden. Die VV. 2,2-3 liefern die Begründung (vgl. V. 2: γάρ) für die in 2,1 als Notwendigkeit (δεῖ) dargestellte Aufforderung in einem Kontrast. Wurde nämlich schon der Ungehorsam gegenüber dem von Engeln verkündeten Wort vergolten, um wie viel mehr wird dann die Vernachlässigung des vom Herrn eröffneten erhabenen Heiles Auswirkungen auf die Rettung der μέτοχοι τοῦ Χριστοῦ (3,14) haben, das zudem von Gott durch entsprechende Machterweise beglaubigt wurde (vgl. 2,4).

b) Interpretation

In V. 1 gibt das Prädikat des Nachsatzes παραρῶμεν einen ersten Hinweis auf die konkreten Verhältnisse der Adressaten. Das Verb παραρῶ – möglicherweise dem nautischen Bereich entnommen⁶ – benennt die Gefahr des Heilsverlustes, die dann gegeben scheint, wenn das Gehörte (τὰ ἀκουσθέντα) losgelassen wird. Τὰ ἀκουσθέντα bezieht sich generell auf das endzeitliche Sprechen Gottes ἐν υἱῷ und meint daher nicht bestimmte Satz Wahrheiten,

⁵ Da Hebr 2,1-4 nur im Überblick dargestellt wird, werden Kontext und Struktur dieser Katene unter einem Punkt behandelt.

⁶ Vgl. GRÄSSER, Hebräer I, 100; LÖHR, Umkehr, 80.

sondern jene λόγια τοῦ θεοῦ (5,12), in denen sich das Heil ereignet. Die Gegenüberstellung zwischen der durch die Engel verkündeten Botschaft und des durch den Herrn ermöglichten Heiles in den VV. 2-3 basiert auf dem Vergleichspunkt der Vergeltung (vgl. V. 2: μισθαποδοσία). In einem A-minori-ad-maius-Schluss hebt der Auctor ad Hebraeos die Unüberbietbarkeit der göttlichen Offenbarung im christologischen Geschehen hervor (vgl. auch 1,5-14). Während der durch Engel verkündete λόγος⁷ in sich Zuverlässigkeit besitzt (vgl. V. 2: ἐγένετο βέβαιος), ist die Offenbarung ἐν υἱῷ deshalb von höherem Rang, weil sie vom κύριος über dessen Ohrenzeugen bis zur gegenwärtigen Generation der Hebr-Adressaten umso verbindlicher wurde (ἐβεβαιώθη). Die Überbietung des δι' ἀγγέλων λαληθεὶς λόγος durch den Christus-Logos ist dreidimensional angelegt: Erstens ist sie schon allein aufgrund der ontologischen Differenz zwischen Sohn und Engeln gegeben (vgl. 1,5-14), zweitens entspricht das Strafmaß im Falle einer Übertretung dem Rang des Gehörten und drittens steht der dreifach bezeugte Christus-Logos (Herr – Ohrenzeugen – „Wir“), der zudem durch göttliche Machterweise (vgl. V. 4: σημείοις τε καὶ τέρασιν καὶ ποικίλαις δυνάμεσιν καὶ πνεύματος ἁγίου μερισμοῖς) beglaubigt wird, dem einfach beglaubigten Engel-Logos gegenüber.⁸ Der Dreischritt Entsprechung – Andersartigkeit – Überbietung ist auch hier erkennbar: Entsprechung aufgrund der beiderseitigen βεβαίωσις (vgl. VV. 2-3), Andersartigkeit aufgrund der Art der Bezeugung und Überbietung aufgrund des höherwertigen Christus-Logos. Letzterer wird aber zum δι' ἀγγέλων λαληθεὶς λόγος in V. 2 nicht völlig analog gesetzt, da er primär als σωτηρία qualifiziert wird. Darüber, was unter einer Heilsverkündigung durch den κύριος zu verstehen ist, gibt Hebr 1 Aufschluss. Der Auctor ad Hebraeos hat damit offenbar die Heilsverkündigung als eschatologisches Sprechen Gottes ἐν υἱῷ vor Augen; ein Rekurs auf die Predigt des historischen Jesus scheint nicht gegeben zu sein, da daran auch sonst im Hebr kein Interesse besteht.⁹ Die Terminologie in V. 3 (τηλικαύτης ἀμελήσαντες σωτηρίας) nimmt wie 6,11-12 auf die theologische Denkfaulheit der Adressaten Bezug. Nur durch Unachtsamkeit und Gedankenverlorenheit kann die σωτηρία vernachlässigt werden, wer sich dagegen rational darum bemüht, hält am Gehörten fest.¹⁰

⁷ Damit ist wohl die Thora gemeint, die nach dem Zeugnis von Apg 7,53; Gal 3,19 von Engeln angeordnet wurde.

⁸ Vgl. LÖHR, Umkehr, 81.

⁹ Vgl. LÖHR, Umkehr, 82-83. Zur Kritik an der von BACHMANN, Erwägungen vorgetragenen These, dass unter κύριος in 2,3 nicht Jesus Christus, sondern Gott zu verstehen sei, vgl. LÖHR, Umkehr, 83-84.

¹⁰ Vgl. GRÄSSER, Hebräer I, 104-105.

Glaube bedeutet nach V. 1 das Festhalten des Gehörten, dessen Oppositum als παράβασις καὶ παρακοή (V. 2) charakterisiert wird. Dieses Wortpaar bildet eine Paronomasie¹¹ und stellt zwei unterschiedliche Akte menschlichen Verhaltens heraus. Im Kontext der Sündenthematik bedeutet dies: Παρακοή bedeutet das subjektive Moment des Ungehorsams¹² und παράβασις den objektiv gegebenen Fall einer Gesetzesübertretung¹³. Unglaube und Ungehorsam bedeuten das Loslassen und die Preisgabe des Gehörten.

2. Hebr 3,7 – 4,11: Die Gefahr des Glaubensabfalls

a) Kontext und Struktur¹⁴

Im Anschluss an die erste Gemeindepäranese in 2,1-4 erfolgt in 2,5 eine Überleitung in einen christologischen Teil über die Erniedrigung und Erhöhung des Sohnes (vgl. 2,5-18), in dem vier Aspekte behandelt werden: In 2,5-9 stellt der Hebr-Verfasser mit dem Verweis auf Ps 8,5-7^{LXX} die Niedrigkeit des Sohnes heraus, in der aber schon δόξα und τιμή aufleuchten (vgl. 2,9). In 2,10-13 führt er den Sohn und die Söhne auf einen gemeinsamen Ursprung zurück, aufgrund dessen eine Gemeinsamkeit zwischen dem Erlöser und den zu Erlösenden besteht. Erlösung geschieht nach 2,14-16 durch den Tod des Sohnes, in dem der Machthaber über den Tod, der Teufel, entmachtet wird. In 2,17-18 wird nach der Betonung der Heilsbedeutsamkeit des Todes des Sohnes zum ersten Mal der christologisch verstandene Hohepriester-Titel eingeführt. Die Vorstellung der Treue des Hohepriesters Jesus bestimmt auch den Gedankengang in den VV. 3,1-6, in denen die Treue des Mose christologisch überboten wird.

Die Treue und der Gehorsam, den der Sohn dem Vater entgegenbringt, sind auch von den Adressaten des Hebr gefordert. Um diesen Gedanken näher zu entfalten und zu begründen, zitiert der Auctor ad Hebraeos Ps 95,7b-11 (94,7b-11^{LXX}) (vgl. Hebr 3,7-11), legt ihn im Anschluss daran aus (vgl. 3,12-19) und zieht daraus die Konsequenz (vgl. 4,1-11). In der homiletischen Auslegung von Ps 95,7b-11 (94,7b-11^{LXX}) stellt der Hebr-Verfasser einen Vergleich zwischen der Wüstengeneration und seinen Adressaten her. Das tertium comparationis besteht in der Verkündigung der Heilsbotschaft (vgl. 4,2: καὶ γὰρ ἔσμεν εὐηγγελισμένοι καθάπερ κακεῖνοι) durch Mose bzw. Gott und in der Befangenheit der

¹¹ So verstehen es BLEEK, Hebräer II/1, 207; BRAUN, Hebräer, 48.

¹² Vgl. BAUER, Wörterbuch, 1250.

¹³ Vgl. BAUER, Wörterbuch, 1237-1238.

¹⁴ Da Hebr 3,7 – 4,11 nur im Überblick dargestellt wird, werden Kontext und Struktur dieser Katene unter einem Punkt behandelt.

Adressaten der Verkündigung über die noch ausstehenden Verheißungen. An einem Punkt geht jedoch die Parallelisierung zwischen der Wüstengeneration und den Adressaten des Hebr auseinander: Während jene in ihrer Lage des Ausharrens abfielen, ist der Abfall bei diesen noch nicht eingetreten. Aus dem Faktum des Abfalls der gesamten (vgl. 3,16) Wüstengeneration erwächst jedoch die gegenwärtige drohende Warnung vor dem Abfall (vgl. 3,12).¹⁵ Die Analogie zwischen der Wüstengeneration und den Adressaten bedingt auch den Aufruf zum Glauben, der für den Hebr-Verfasser im Standhalten gegeben ist (vgl. 3,14), und die Warnung vor dem Unglauben bzw. Ungehorsam und der Sünde. Stand bei der Wüstengeneration mit der Verweigerung des Glaubens der Einzug in das Land Kanaan auf dem Spiel, so entscheidet der Glaube bzw. der Unglaube der Adressaten über den Einzug in die eschatologische κατάπαυσις (vgl. 4,11). Auffällig ist, dass die Adressaten des Hebr in 3,1.12 zum ersten Mal in der zweiten Person Plural angesprochen werden, während in 3,6.14.19; 4,1.3.11 sowie in der ersten Gemeindepredigt in 2,1-4 das ekklesiale Wir durchgehalten wird.¹⁶

Nach dem Aufruf der Adressaten, Eifer zu zeigen, in die eschatologische κατάπαυσις einzugehen, rundet der Auctor ad Hebraeos sowohl die Auslegung von Ps 95,7b-11 (94,7b-11^{LXX}) und die Darlegung der Konsequenz als auch die Narratio in 4,12-13 mit einem Lobgesang auf das wirkmächtige Wort Gottes ab. In der anschließenden Propositio 4,14-16 leitet er in den soteriologischen Hauptteil seines Schreibens über und beginnt in 5,1-10 mit der Entfaltung der Hohepriester-Christologie.

b) Interpretation

a) Hebr 3,7-11: Das Zitat aus Ps 95,7b-11 (94,7b-11^{LXX})

Das Zitat des Psalmtextes folgt im Wesentlichen der LXX, abgesehen von einigen kleinen Abweichungen¹⁷ und einer nicht unerheblichen Änderung des Wortbezugs: Die Zeitangabe τεσσαράκοντα ἔτη in Hebr 3,10 (= Ps 94,10^{LXX}) bezieht der Auctor ad Hebraeos nicht auf προσώχθισα τῆ γενεᾷ ταύτη (LXX: ἐκέλευ), sondern auf εἶδον (LXX: εἶδοσαν) τὰ ἔργα μου in V. 9 (= Ps 94,9^{LXX}). Deutliches Signal für diese Änderung ist die Einfügung des διό vor dem Prädikat προσώχθισα. Durch diese Modifikation wird die Aussage von einem 40-jährigen Zürnen Gottes in die des Sehens der Werke Gottes durch Sein Volk über 40 Jahre hinweg transponiert. Die ἔργα τοῦ θεοῦ werden damit als Heilswerke qualifiziert. In 3,17 gibt der

¹⁵ Vgl. GRÄSSER, Hebräer I, 173.

¹⁶ Vgl. WEISS, Hebräer, 237. Eine ausführliche Interpretation dazu bietet LÖHR, Umkehr, 103-106.

¹⁷ Diese Abweichungen betreffen Hebr 3,9: οὐ ἐπείρασαν οἱ πατέρες ὑμῶν ἐν δοκιμασίᾳ; die LXX überliefert: οὐ ἐπείρασαν οἱ πατέρες ὑμῶν ἐδοκίμασαν; statt εἶδον überliefert einige LXX-Handschriften εἶδοσαν. Ferner liest der Hebr in 3,10 εἶπον statt εἶπα, τῆ γενεᾷ ταύτη statt τῆ γενεᾷ ἐκέλευ und αὐτοὶ δέ statt καὶ αὐτοί.

Hebr-Verfasser allerdings zu verstehen, dass ihm die ursprüngliche Lesart durchaus vertraut war.¹⁸ Aufgrund dieses Gegensatzes – einerseits durch 40 Jahre hindurch Heilserweise, andererseits durch 40 Jahre hindurch Zorn – könnte die Frage laut werden, an welche historischen Ereignisse der Auctor ad Hebraeos konkret denkt. Aber dieser hat kein Interesse an einer exakten historischen Begebenheit, vielmehr geht es ihm darum, das Zeugnis der Schrift über den Ungehorsam der Wüstengeneration als Warnung für die Gegenwart herauszuarbeiten.¹⁹ Die Gleichgültigkeit gegenüber der historischen Lokalisation kommt auch in der von der LXX vorgegebenen Übersetzung der Ortsnamen מִרְיָבָה und מִפָּה in παραπικρασμός und πειρασμός zum Ausdruck. Nicht die Ortsbestimmung ist für den Auctor ad Hebraeos entscheidend, sondern das Verhalten, das diese Ortsnamen beschreiben und das den Adressaten als warnendes Beispiel vor Augen gestellt wird.

β) Hebr 3,12-19: Die Warnung vor dem Glaubensabfall

Die in den VV. 12-13 formulierte Warnung vor einem bösen, ungläubigen Herzen ist in V. 14 grundgelegt: Der Anteil an Jesus Christus verlangt dieselbe Treue, die er Gott gegenüber unter Beweis gestellt hat. Καρδία πονηρὰ ἀπιστίας (V. 12) erscheint als Oppositionsbegriff zu πιστὸς ἀρχιερέως in 2,17 (vgl. 3,2) und bedeutet konkret ein Infragestellen der göttlichen Verheißung²⁰. Trotz des Sehens der göttlichen (Wohl-) Taten (vgl. 3,9) werden die Wege Gottes nicht erkannt (vgl. 3,10). Der Auctor ad Hebraeos versteht hier καρδία durchaus im Sinne des atl. כֶּלֶם und meint damit die ganze Person, die sich zwischen Glauben und Unglauben zu entscheiden hat. Wie die Wendung ἔν τινι ὕμῶν zu verstehen gibt, hat diese Entscheidung jeder Mensch individuell für sich zu treffen.²¹ Die Folge der ἀπιστία nennt der Hebr-Verfasser ἀποστῆναι ἀπὸ θεοῦ ζῶντος. Mag die Entscheidung für Glauben oder Unglauben noch so sehr individuell verankert sein, so bedeutet die Annahme der πίστις auf jeden Fall ein Ziehen mit dem pilgernden Gottesvolk. Analog dazu erscheint die Entscheidung zugunsten der ἀπιστία als Verlassen der Gemeinschaft des Gottesvolkes. Um diese Gefahr zu bannen, wird in V. 13 dazu aufgerufen, einander täglich zu ermahnen (παρακαλεῖτε ἑαυτοὺς καθ' ἑκάστην ἡμέραν). Diese Möglichkeit der Glaubensparaklese innerhalb der Gemeinde ist aber zeitlich begrenzt: ἄχρις οὗ τὸ σήμερον καλεῖται. Die Frist der gegenseitigen Ermahnung ist entweder mit dem eigenen Glaubensabfall oder mit der

¹⁸ Vgl. LÖHR, Umkehr, 89-90.

¹⁹ Vgl. GRÄSSER, Hebräer I, 176.

²⁰ Der Terminus ‚Verheißung (ἐπαγγελία)‘ kommt zwar im Kontext von Hebr 3,7 – 4,11 zum ersten Mal erst in 4,1 vor, sachlich geht es aber bereits hier um diese Thematik.

²¹ Vgl. GRÄSSER, Hebräer I, 185-186; LÖHR, Umkehr, 93-94.98.

Erfüllung der eschatologischen κατάπαυσις abgelaufen. Solange aber noch die Möglichkeit gegenseitiger Ermahnung besteht, soll darauf Acht gegeben werden, dass der Betrug der Sünde nicht zur Verstockung führt (ὕνα μὴ σκληρυθῆ τις ἐξ ὑμῶν ἀπάτη τῆς ἁμαρτίας). Die ἁμαρτία ist hier personal gedacht. Auf die Aussageintention des Hebr angewandt besagt dies jedoch, dass der Mensch individuell über Glaube oder Unglaube zu entscheiden hat. Die Konsequenzen aus beidem hat er selbst zu tragen. Die Verstockung ist in jedem Fall als Folge der Sünde zu betrachten.²² Die ἁμαρτία bildet den Gegensatz zur πίστις, die in V. 14 näher bestimmt wird: Sie ist das Festhalten der anfänglichen Zuverlässigkeit (ὑπόστασις²³). Unglaube und Abfall bedeuten demnach das Loslassen und die Preisgabe dieser Festigkeit.

In den VV. 16-18 greift der Auctor ad Hebraeos Motive aus dem zitierten Psalmabschnitt 94,7b-11^{LXX} heraus und formuliert daraus eine Warnung für seine Adressaten: Die Wüstenwanderer waren Hörende (vgl. V. 16) und Träger des göttlichen Schwures (vgl. VV. 17-18) wie die Adressaten des Hebr und dennoch sind alle abgefallen. Mit dieser Betonung der Möglichkeit des Unmöglichen soll den Adressaten bewusst werden, dass sie in der ähnlichen Gefahr stehen, ihr Heil zu verspielen. V. 19 resümiert die Auslegung des Psalmabschnitts und konstatiert die Unmöglichkeit des Eingehens in das Land der Verheißung. Eine augenfällige terminologische Parallele ist dabei zu 6,4-6 erkennbar: Die Irreversibilität des Abfalls ist hier durch das Prädikat ἠδυσήθησαν ausgedrückt, in 6,4 durch das Adjektiv ἀδύνατον. In beiden Fällen ist damit eine objektiv gegebene Realität ausgedrückt.²⁴

Hebr 3,12-19 ruft auf der Grundlage von Ps 94,7b-11^{LXX} (= Hebr 3,7-11) die Adressaten des Hebr zum Glauben auf, der im Festhalten an der göttlichen Verheißung besteht. Damit geht die Warnung vor dem Unglauben einher und so vom lebendigen Gott abzufallen. Diese Warnung wird anhand der Gegenüberstellung mit der Wüstengeneration entfaltet. Ἀπιστία, ἁμαρτία und ἀπίθεια erscheinen als synonyme Begriffe.²⁵

²² Vgl. GRÄSSER, Hebräer I, 188.

²³ Der Terminus ὑπόστασις ist im Hebr drei Mal bezeugt: In 1,3 ist er im Sinn von *Wesen*, „*Beschaffenheit*“ verwendet, in 3,14; 11,1 bezeichnet er die Festigkeit, die der Anteil an Christus dem Glaubenden verleiht.

²⁴ Vgl. GRÄSSER, Hebräer I, 196.

²⁵ Vgl. ATTRIDGE, Hebrews, 121 (dort auch Anm. 101); LÖHR, Umkehr, 93.

γ) Hebr 4,1-11: Die Verheißung der eschatologischen κατάπαυσις

Die durch ein paränetisches οὖν in den VV. 1,11 gerahmte Perikope bildet den Kontrapunkt zur vorangehenden drohenden Warnung. Nun kommt mit der Verheißung der eschatologischen κατάπαυσις der hoffnungsvolle Aspekt in den Blick. Mit der Entfaltung der endzeitlichen Ruhe im Spannungsfeld zwischen Drohung (vgl. 3,12-19) und Verheißung (vgl. 4,1-11) zeigt der Passus 3,7 – 4,11 eine ähnliche Anlage wie die Abschnitte 6,4-12; 10,26-39; 12,12-24.

V. 1 charakterisiert die ἐπαγγελία als καταλειπομένη, d. h. als noch ausstehend, noch nicht erfüllt. Der Terminus ἐπαγγελία ist damit im Rahmen der eschatologischen Bipolarität zwischen ‚Schon jetzt‘ und ‚Noch nicht‘ zu verstehen: Schon jetzt ist die Verheißung ausgesprochen, aber noch nicht erfüllt. Die Verheißung der eschatologischen Ruhe ist zudem an die Analogie zwischen Wüstengeneration und gegenwärtigen Adressaten gebunden. Da Ersterer aufgrund des Unglaubens die Erfüllung der Verheißung verwehrt wurde, soll sie an den Letzteren als bessere Möglichkeit eröffnet werden. Deshalb ist nun um so mehr dafür Sorge zu tragen²⁶, dass keiner zurückbleibt (δοκῆ τις ἐξ ὑμῶν ὑστερηκέαι). Das Verb δοκέω ist hier im forensischen Sinn verwendet und bedeutet daher nicht *scheinen, meinen*, sondern *gelten, befunden werden*.²⁷ Ὑστερηκέαι ist gleichbedeutend mit ἀποστήναι ἀπὸ θεοῦ ζῶντος (3,12) bzw. mit ἀμαρτάνειν (vgl. 3,17), d. h. der Verfasser rekurriert erneut auf die individuelle Entscheidungssituation des Hörenden der frohen Botschaft. Ob die anfängliche Festigkeit festgehalten oder preisgegeben wird, entscheidet über das Eingelassen-Werden in die endzeitliche κατάπαυσις, weshalb auch für das endzeitliche Gottesvolk grundsätzlich noch die Gefahr des verlustig gegangenen Heiles besteht.²⁸

V. 2b bringt den Glaubensbegriff des Hebr – verstanden als Festhalten der anfänglichen Festigkeit – mit dem Syntagma ὁ λόγος τῆς ἀκοῆς συγκεκρασμένους τῇ πίστει τοῖς ἀκούσασιν zur Sprache. Das Verb συγκεράννυμι entstammt dem chemischen Bereich und beschreibt die Vermischung zweier unterschiedlicher Substanzen.²⁹ Der Auctor ad Hebraeos verwendet dies im übertragenen Sinn: Die Vorstellung einer Synthese aus gehörtem Wort und Glauben des Hörenden zielt auf eine das bloße Hören übersteigende Verkündigung. Die Botschaft soll so mit dem Hörenden verschmelzen, dass die Gefahr des Loslassens der Verheißung eingedämmt wird. In ähnlicher Weise greift V. 6 das Motiv des Ungehorsams aus

²⁶ Das Verb φοβέομαι hat hier nicht die Bedeutung von *ängstlich fürchten*, sondern von *sorgsam darauf bedacht sein* (vgl. GRÄSSER, Hebräer I, 200).

²⁷ Vgl. LÖHR, Umkehr, 100.

²⁸ Vgl. GRÄSSER, Hebräer I, 200-202.

²⁹ Vgl. GRÄSSER, Hebräer I, 206. Als Belegstellen s. z. B. 2 Makk 15,39; Dan 2,43.

3,18; 4,2 auf und webt es in die Analogie Wüstengeneration – gegenwärtige Adressaten ein, die in V. 11 terminologisch in dem Lexem ὑπόδειγμα greifbar wird. Bezüglich der Versuchung des Loslassens der Verheißung erweisen sich die Situationen, in denen die Exodusgeneration und die Adressaten des Hebr stecken als identisch. Die Pointe der Analogie besteht aber nicht im Scheitern der Wüstengeneration, sondern in der Unverbrüchlichkeit der göttlichen Verheißungen.

Eine terminologische wie sachliche Parallele ist zwischen 4,11 und 6,6 erkennbar: 4,11 bezeichnet mit der Wendung ἵνα μὴ ἐν τῷ αὐτῷ τις ὑποδείγματι πέση τῆς ἀπειθείας das Loslassen der anfänglichen Festigkeit aufgrund des Ungehorsams und damit den Abfall vom lebendigen Gott, 6,6 benennt mit dem Partizip παραπεσόντας dieselbe Wirklichkeit, nämlich das Verlassen des christlichen Heilsstandes. Glaube bedeutet auch nach 4,1-11 das Festhalten der anfänglichen Festigkeit, ist aber im Milieu der Adressaten des Hebr von derselben Versuchung des Loslassens bedroht wie zur Zeit des Exodus.

Sowohl nach 2,1-4 als auch nach 3,7 – 4,11 bedeutet Glaube das Festhalten der bei der Christwerdung verliehenen festen Zuversicht, wofür angesichts der bedrängten Lage der Adressaten Ausdauer nötig ist. Sünde – als Gegenteil des Glaubens – besteht im Loslassen dieser anfänglichen Festigkeit.

III. Das Verständnis von Sünde im Hebr

Die Bedeutungen von Sünde und Umkehr im Hebr hat H. LÖHR in seiner Studie *Umkehr und Sünde im Hebräerbrief* von 1994 herausgearbeitet. Im Folgenden werden seine Ergebnisse der Untersuchung des Sündenbegriffs zusammengefasst.

Der Hebr verwendet neben dem Lexem ἁμαρτία³⁰ bzw. dem entsprechenden Verb ἁμαρτάνω³¹ weitere Termini³², Bilder und Metaphern (vgl. 3,13; 11,25; 12,1.4), um den Bruch zwischen Gott und Mensch auszudrücken. Die Vorstellung eines Sündopfers, die vor allem in dem Präpositionalausdruck περὶ ἁμαρτίας (10,6.8; 13,11) bzw. περὶ ἁμαρτιῶν (5,3; 10,26) zum Ausdruck kommt, setzt eine Befleckung, Verunreinigung und Entweihung des Menschen durch den Menschen voraus, damit die begangene Sünde getilgt werden kann.

³⁰ Vgl. 1,3; 2,17; 3,13; 4,15; 5,1.3; 7,27; 8,12; 9,26.28 (2x); 10,2.3.4.6.8.11.12.17.18.26; 11,25; 12,1.4; 13,11.

³¹ Das Verb ist nur zweimal in: 3,17; 10,26 belegt.

³² Daneben erscheinen die Termini ἀγνοήμα (9,7), ἀδικία (8,12), ἀνομία ([1,9;] 10,17), ἀσθένεια (4,15; 5,2; 7,28 [; 11,34]), νεκρὰ ἔργα (6,1; 9,14), παράβασις (2,2; 9,15) und παρακοή (2,2).

Hebr 5,5-10 stellt die christologische Überbietung des aaronitisch-levitischen Priestertums (vgl. 5,1-4) heraus. 5,2 spricht dabei von der μετριοπάθεια, die der irdische Hohepriester den ἀγνοοῦντες καὶ πλανώμενοι entgegenbringt. Der Doppelausdruck ἀγνοοῦντες καὶ πλανώμενοι wirft die Frage auf, ob der Hebr zwischen vergebbaren Lässlichkeitssünden, denen die menschliche Schwachheit zugrunde liegt, und unvergebbaren Freiwilligkeitssünden unterscheidet. LÖHR kommt zu einem negativen Ergebnis, da zum einen die Terminologie des Hebr von der der LXX in vielen Punkten divergiert, zum anderen dort, wo sich Übereinstimmungen finden (lediglich im Stamm ἀγν), weder die Bedeutung von Lässlichkeits-/Schwachheitssünde noch die Vorstellung einer zugrunde liegenden Sündenkategorisierung nachgewiesen werden kann. Die Formulierung ἐκουσίως ἁμαρτανόντων in 10,26 lässt den Schluss auf eine Sündenkategorisierung ebenso wenig zu.

Der Auctor ad Hebraeos will seine Adressaten vor einer zur Apostasie führenden Glaubensmüdigkeit warnen. In diesem Zusammenhang sind die Bilder von der Sünde als Hindernis im Wettlauf des Glaubens und als Kampfgegnerin in 12,1.4 zu verstehen. Hinter den Bedrängnissen und Verfolgungen, mit denen die Adressaten konfrontiert sind, steht die Paideia Gottes, d. h. Gott zeigt Seine Nähe auch in den Widrigkeiten und erwartet von Seinen Gläubigen Standhaftigkeit und nicht Müdigkeit.

Die Termini ‚Schwäche‘ (ἀσθένεια³³) und ‚Versuchung‘ (πειρασμός³⁴) verweisen auf die Schwachheit als Grundgegebenheit menschlicher Existenz. In dieser unabwendbaren conditio humana dürfen sich die Glaubenden aber der Solidarität des Hohepriesters Jesus gewiss sein, der zwar an denselben Versuchungen wie das ganze Menschengeschlecht leidet, aber dennoch nicht der Schwachheit und der Sünde verfällt.

Der Hebr kategorisiert nirgends verschiedene Arten von Sünde, charakterisiert aber den Glaubensabfall als Bruch der personalen Beziehung zwischen Gott und Mensch, der nicht vergeben werden kann. Die Abkehr vom lebendigen Gott ist also *die* Sünde schlechthin. Diesen Sündenbegriff definiert der Verfasser nirgends klar und prägnant, sondern er legt ihn seinem Schreiben zugrunde. Dabei ist auch zu beachten, dass es sich beim Hebr um keine hamartologische Schrift handelt, die von einer Kasuistik geprägt ist, sondern eine parakletische, die den von Glaubensmüdigkeit bedrohten Adressaten neuen Mut zusprechen will. Zu diesem Zweck wird die Christus-Homologie neu interpretiert und kein Sündenkatalog aufgestellt.³⁵

³³ Dieses Lexem ist belegt in 4,15; 5,2; 7,28; 11,34; das Adjektiv ἀσθενής findet sich in 7,18.

³⁴ Dieses Lexem ist belegt in 3,8; das Verb πειράζω in 2,17; 3,9; 4,15; 11,17.

³⁵ Vgl. GRÄSSER, Hebräer I, 354; LÖHR, Umkehr, 135; WEISS, Hebräer, 347-350.

IV. Das Verständnis von μετάνοια im Hebr

1. Μετάνοια im biblischen und außerbiblischen Griechisch

In der paganen Gräzität hat das Verbum compositum μετα-νοέω die Grundbedeutung *nachher erkennen* bzw. *nachher denken*. Im übertragenen Verständnis bekommt das Lexem die Konnotation der Sinnesänderung. Meistens vermischen sich jedoch beide Dimensionen, was nachvollziehbar ist: Um die Grundeinstellung zu verändern, ist eine bestimmte Zeit notwendig, in der eine länger dauernde Praxis als falsch erkannt wird. Das Substantiv μετάνοια ist im paganen Sprachgebrauch nur selten belegt.³⁶ Auch in der LXX überwiegt die Verwendung des Verbs μετανοέω gegenüber dem Substantiv μετάνοια, das weniger eine Abkehr von einem falschen religiös-sittlichen Tun meint als vielmehr die Reaktion auf die zu einem bestimmten Zeitpunkt geschenkte Einsicht in die Fragwürdigkeit einer Gewohnheit oder einer Praxis. Das Lexem hat also die Bedeutung *die Meinung ändern* oder auch *Reue empfinden*.

Im NT kommt der Begriff μετάνοια in den wichtigsten Schriften des Kanons vor: Von insgesamt 22 Belegstellen fallen allein elf auf das Ikk Doppelwerk, drei jeweils auf das Corpus Paulinum und den Hebr, zwei auf Mt und jeweils eine auf Mk, 2 Tim und 1 Joh. Das Verb μετανοέω – im NT insgesamt 34 Mal bezeugt – verteilt sich auf die Synoptiker (Mt: fünfmal; Mk: zweimal; Ikk Doppelwerk: 14 Mal), das Corpus Paulinum (einmal) und die Offb (zwölfmal). „Dass das Verb zum *terminus technicus* geworden ist, zeigt sein absoluter Gebrauch [...]. Auch in bezug auf das Substantiv kann man von einem technischen Gebrauch sprechen, vor allem fällt hier die Konsoziation mit Derivaten des ἁμαρτ- Stammes auf“³⁷. Die Apg wendet die Termini vor allem zur Beschreibung der Hinwendung der Heiden zum Christentum an, in der Offb wird überwiegend die ethisch-moralische Dimension betont.³⁸

2. Μετάνοια im Hebr

Neben den beiden Syntagmata ἀνακαινίζειν εἰς μετάνοιαν (6,6) und μετάνοιας ... τόπον (12,17) ist das Substantiv noch in der Wendung μετάνοια ἀπὸ νεκρῶν ἔργων in 6,1 belegt.

³⁶ Vgl. z. B. Plut., mor. 56 A; 712 C; vit. par. X 2; Polyb. IV 66,7; Thuc III 36,4. Vgl. ferner BEHM, ThWNT IV, 972-975; LÖHR, Umkehr, 140-143.

³⁷ LÖHR, Umkehr, 147-148.

³⁸ Vgl. LÖHR, Umkehr, 139.147-148.

Die Verwendung des Substantivs mit der Präposition ἀπό ist nicht recht häufig bezeugt.³⁹ Μετάνοια bezeichnet in Hebr 6,1 die Bewegungsrichtung der Abkehr. Als Objekt ist die Wendung νεκρῶν ἔργων beigefügt, die im Hebr noch in 9,14 zu finden ist. Dort ist sie Oppositionsbegriff zu θεὸς ζῶν. In 6,1 ist ein ähnlicher Sachverhalt erkennbar: Der Abkehr von toten Werken steht der Glaube an Gott (πίστις ἐπὶ θεόν) gegenüber.⁴⁰ An beiden Stellen stellen die ‚toten Werke‘ folglich den Kontrast zum Glauben an bzw. zum Dienst am (lebendigen) Gott dar und bezeichnen damit die Gottesferne bzw. die Verehrung heidnischer Götter, kurz die Gottlosigkeit.⁴¹

In 6,6 und 12,17 bedeutet die μετάνοια die (Unmöglichkeit der) Rückkehr in den von Gott eröffneten Heilsraum.⁴² Das setzt freilich voraus, dass der rückkehrwillige Abgefallene diesen Heilsraum verlassen hat. Während aber 6,6 die μετάνοια als von Gott geschenkte Möglichkeit kennzeichnet, die vom Menschen ein Ergreifen dieser Möglichkeit fordert, betont 12,17 ganz die menschliche Unverfügbarkeit. Die VV. 6,1-6 führen also zu dem Schluss, dass die μετάνοια auch das Tun des Menschen erfordert, von 12,17 her kann diese Schlussfolgerung nicht gezogen werden. Während die VV. 6,1-2 die christliche Anfangsunterweisung im Blick haben, setzt 12,17 die Apostasie voraus. Der Verfasser verweist auf Esau als umkehrwilligen Sünder – in der Vorstellungswelt des Hebr ein Apostat –, dem von Gott her die Möglichkeit zum Vollzug der μετάνοια nicht gewährt wird. Daher kann Esau von sich aus noch so sehr einen μετανοίας τόπος suchen, solange er ihm nicht von Gott zugestanden wird, bleibt sein Verlangen ohne jede Erwidern. Ausschlaggebend für den Vollzug der μετάνοια ist die Initiative Gottes und Er gewährt diese Möglichkeit genau ein einziges Mal. Eine Wiederholung der Christwerdung nach einem Abfall vom Glauben gibt es aus logischen Gründen nicht.

³⁹ Neben Hebr 6,1 in MartPol 11,1; Just., dial. 121,3. Häufiger ist die Verbindung zwischen dem Verb und der Präposition ἀπό, so in Jer 8,6^{LXX}; Apg 8,22; JosAs 9,2; ActPetr 28; 1 Clem 8,3; Just., dial. 47,5; 109,1.

⁴⁰ Vgl. THÜSING, Milch, 243.

⁴¹ Vgl. GRÄSSER, Hebräer I, 338; LÖHR, Umkehr, 149.

⁴² S. dazu 262-263.

B) Die Frage nach der Möglichkeit postbaptismaler μετάνοια bei Herm

„Though some have raised doubts, [...] most scholars conclude that μετάνοια is the major theme or concern in *Hermas*.“⁴³ Um einen Überblick über die bußtheologischen Ansätze des Herm zu bekommen, sollen die aussagekräftigsten Perikopen Vis II 2,2-5; Mand IV 3 näher analysiert und die wichtigsten hamartologischen Aussagen von Vis III; Sim IX resümiert werden.⁴⁴

I. Vis II 2,2-5: Der Ablauf der Bußfrist für die Heiligen

1. Kontext

Ein Jahr nach der in Vis I geschilderten Erscheinung wird Hermas erneut von einem Geist ergriffen, der ihn „an den gleichen Ort wie im vergangenen Jahr“ (II 1,1) trägt. Die Parallelisierung der Umstände zwischen Vis I und II lässt Vis II als Fortsetzung erscheinen. Der Grund für diese Fortsetzung liegt in der ausschließlichen Offenbarung der früheren Sünden des Hermas, die nach II 2,4-5 entscheidend ergänzt werden muss.⁴⁵ Nach seinem Gebet und seinem Lobpreis als Dank für die Würdigung, seine früheren Sünden erfahren zu haben, erscheint Hermas wie schon im Vorjahr die Greisin, die gehend in einem Schriftstück (vgl. 1,3: βιβλαρίδιον)⁴⁶ liest und Hermas bittet, dessen Inhalt den „Erwählten Gottes (ebd.: ἐκλεκτοί τοῦ θεοῦ)“ zu verkünden. Hermas fungiert als Offenbarungsempfänger, der das Empfangene selbst weitergeben soll. Zu diesem Zweck fertigt er eine Abschrift des Schriftstücks an, das er als βιβλίδιον und nicht als βιβλαρίδιον benennt, weil er „so viel [...] nicht zu behalten [vermag]“ (II 1,3). Die Weise des Abschreibens (II 1,4: πάντα πρὸς γράμμα) verweist auf den chiffrierten Charakter der Offenbarungsschrift, die damit als „Himmelsbrief“ gekennzeichnet wird. Das Verständnis für das Abgeschriebene wird ihm erst

⁴³ OSIEK, *Hermas*, 28 (Hervorhebung C. O.). Diese Position lehnen ab: DIBELIUS, *Hermas*, 423; HUMPHREY, *Ladies*, 135-148.155. Diese Position befürworten: BROX, *Hermas*, 476-485; DERS., *Steine*, 130; CAMPENHAUSEN, *Amt*, 154; DIBELIUS, *Hermas*, 510-513; FREDRIKSON, *L'Esprit*, 262; FREI, *Metanoia* (1974), 191-192; GOLDHAHN-MÜLLER, *Grenze*, 245; PARAMELLE, *Hermas*, 327-331; PERNVEDEN, *Concept*, 298; SNYDER, *Hermas*, 69-71; STUFLER, *Bußdisziplin*, 452.

⁴⁴ Die analytische Beschränkung auf diese Stellen ist gerechtfertigt durch das hohe statistische Vorkommen der Termini μετανοέω und μετάνοια bzw. ἐπιστρέφω in diesen Passagen. Vgl. dazu FREI, *Metanoia* (1974), 191-192; GOLDHAHN-MÜLLER, *Grenze*, 245; KRAFT, *Clavis*, 172.290-292.

⁴⁵ Vgl. BROX, *Hermas*, 96.

⁴⁶ Vgl. dazu die kritische Anmerkung bei BROX, *Hermas*, 96; OSIEK, *Hermas*, 52.

nach vierzehn Tagen des Fastens und des Flehens als Zeichen für die Vorbereitung der Offenbarung⁴⁷ gewährt (vgl. II 2,1). Der Hinweis auf die verschlüsselte Botschaft ist damit ein Signal der Leserlenkung, das weitere Visionen ankündigt⁴⁸, darunter vor allem die Entschlüsselung des Himmelsbriefes, die durch eine Offenbarung (vgl. 2,1: ἀπεκαλύφθη) erfolgt. Hermas wird dadurch Erkenntnis (vgl. ebd. γνώσις) zuteil. Die Enthüllung des Himmelsbriefes endet in II 3,4.

II 3,1 ermahnt Hermas, die Trübsal angesichts der Sünden seiner Familie nicht länger nachzutragen, denn „Böses nachtragen, das bewirkt Tod.“ Das Paideia-Motiv erscheint als Frucht des Verzichts auf das Nachtragen des Bösen. Zudem liegt der Kummer des Hermas in der Vernachlässigung der Familie begründet, da ihm die Pflege seiner „bösen Geschäfte“ wichtiger erschien. Was aber Hermas trotz dieses Tadels auszeichnet, ist seine Treue zum „lebendigen Gott, dazu deine Lauterkeit und deine große Enthaltbarkeit“ (II 3,2). An diesem Punkt wird schon wie in II 2,4 die Ebene der Adressaten aufgesprengt, damit auch der Leser an der Botschaft des Himmelsbriefes Anteil erhält: Wer es Hermas gleich tut und an der Treue zu Gott (vgl. 3,1), an der ἀκακία und der ἀπλότης (vgl. 3,2) festhält, erfährt Rettung. Nach der Seligpreisung der ἐργαζόμενοι τὴν δικαιοσύνην in II 3,3 erhält Hermas eine Botschaft für einen gewissen Maximus, der in einer vorangegangenen Zeit der θλίψις des Verrats am Herrn schuldig wurde. Für die Zukunft wird abermals eine Zeit der θλίψις prophezeit, in der sich jener Maximus grundsätzlich frei für oder gegen die Verleugnung entscheiden kann. Er soll aber dennoch wissen, dass der Herr nur den ἐπιστρεφόμενοι (vgl. 2,4) nahe ist. Begründet wird diese Aussage mit einem Zitat aus der Apokalypse ‚Eldad und Modat‘. Es ist anzunehmen, dass hinter Maximus der Prototyp eines lethargischen Gläubigen steht; somit wird dem von ähnlicher charakterlicher Labilität geprägten Leser der Spiegel vorgehalten und zugleich erfährt dieser die Warnung vor einer Verleugnung des Herrn.⁴⁹

Nach dem Ende der Offenbarung des Himmelsbriefes durch die Greisin erhält Hermas in II 4 erneut eine Offenbarung (vgl. 4,1: ἀπεκαλύφθη). Als Offenbarungsträger fungiert diesmal ein schöner Jüngling (νεανίσκος εὐειδέστατος) und Offenbarungsinhalt ist die Frage nach der Identität der Greisin. Damit soll dem Leser der Schlüssel zum Verständnis des Himmelsbriefes gegeben werden: Die Kundgabe der Möglichkeit einer postbaptismalen μετάνοια ist kirchlich autorisiert, wobei unter Kirche hier eine himmlische, beinahe göttlich-überzeitliche Größe zu verstehen ist (vgl. II 4,1). Der Leser, der aufgrund der Eingangsnotiz von II 1,1 (πορευομένου μου εἰς Κούμας) wie Hermas selbst möglicherweise an die Sibylle

⁴⁷ Vgl. OSIEK, Hermas, 54.

⁴⁸ Vgl. BROX, Hermas, 97.

⁴⁹ Vgl. BROX, Hermas, 103.

von Cumae als Offenbarungsträgerin denkt, wird in die Jünglingsoffenbarung miteinbezogen und erfährt die wahre Identität der Greisin. Nach dieser Offenbarung durch den Jüngling erscheint dem Hermas erneut die Greisin (vgl. II 4,2), die ihn beauftragt, den abgeschrieben Himmelsbrief zu ergänzen, zwei Abschriften zu machen und davon „eine dem Clemens, die andere der Grapte [zu] schicken“ (II 4,3). Damit soll die Verbreitung der Bußlehre gesichert werden. Der Inhalt der Ergänzung des Himmelsbriefes wird in Vis III entfaltet.

2. Struktur

II 2,2 konfrontiert Hermas mit den Vergehen seiner Nachkommen gegen Gott, deren Verrat an den Eltern und ausschweifenden und unzüchtigen Lebenswandel. Auch Hermas' Frau hat mit ihrer Zunge gesündigt (vgl. II 2,3). Hermas erhält daher den Auftrag, den Inhalt der Offenbarungsschrift seiner Frau und seinen Kindern kundzutun (vgl. ebd.), damit diese „Gnade finden“ und ihre früheren Sünden vergeben werden (II 2,4). Über den engeren Kreis der Familie des Hermas hinaus gilt diese Zusage allen Heiligen, die gesündigt haben (vgl. ebd.).⁵⁰ Damit wird der engere Adressatenkreis des Herm entgrenzt und der Leser wird selbst in die größtenteils fiktive Welt des Herm versetzt. Umgekehrt bedeutet das auch, dass die Familie des Hermas auch eine literarische Größe darstellt, die über sich hinaus auch die Gemeindesituation impliziert.⁵¹ II 2,5 liefert die Begründung für die Sündenvergebung: Gott verheißt diese Möglichkeit bis zu einer bestimmten Frist, nach der aber eine nochmalige Sündenvergebung nicht möglich ist (vgl. ebd. ἔτι ἀμαρτησις γένηται, μὴ ἔχειν αὐτοῦς σωτηρίαν). In einem Ausblick lenken die VV. II 2,7b-8 den Blick auf bevorstehende Drangsale, in denen die Adressaten ermahnt werden, den Herrn nicht zu verleugnen.⁵² An diesem Punkt scheint auch die Grenze der Bußpredigt des Hermas durch: Eine Verleugnung Christi nach der einmaligen postbaptismalen Bußmöglichkeit kann nicht mehr vergeben werden; anders verhält es sich bei einer Lästerung vor der postbaptismalen Umkehr.

⁵⁰ Vgl. OSIEK, Hermas, 54.

⁵¹ Vgl. GOLDHAHN-MÜLLER, Grenze, 255.

⁵² Zur Frage nach der Identität des Herrn (Gott oder Christus) vgl. die divergierenden Aussagen bei BROX, Hermas, 98 Anm. 14; DIBELIUS, Hermas, 448; OSIEK, Hermas, 54.

3. Interpretation

a) Vis II 2,2-3: Die Sünden der Familie des Hermas

V. 2 benennt zunächst die verschiedenen Arten der Sünden, der sich die Nachkommen des Hermas schuldig gemacht und „das Maß ihrer Übeltaten voll“ gemacht haben: Vergehen gegen Gott (ἠθέτησαν εἰς τὸν θεόν), Lästerung des Herrn (ἐβλασφήμησαν εἰς τὸν κύριον) und Verrat der Eltern (προέδωκαν τοὺς γονεῖς αὐτῶν ἐν πονηρίᾳ μεγάλῃ); darüber hinaus Ausschweifung (ἀσέλγεια), unzüchtiger Verkehr (συμφυρμοὶ πονηρίας) und Zungensünden (vgl. V. 3: οὐκ ἀπέχεται τῆς γλώσσης, ἐν ἧ πονηρεύεται)⁵³. „Ist es an sich schon undenkbar, dass sich ein Himmelsbrief von universaler Bedeutung mit einzelnen Familienverhältnissen befasst haben soll, so weist spätestens die massive Auflistung der vielfältigen schwersten denkbaren Laster auf typologische Stilisierung“⁵⁴. Daher fungiert die Familie des Hermas als Repräsentantin der Gemeinde, deren Glieder sich durch die aufgezählten Übel versündigt haben. Das bedeutet aber keineswegs, dass die Familie des Hermas hier ausschließlich als literarische Größe zu verstehen ist, denn – wie Vis I 3,1; II 3,4 zu erkennen geben – die genannten Übel sind wohl in der Gemeinde verbreitet, aber nicht nur dort, auch Hermas und seine Frau scheinen die Sünde des Verrats durch die eigenen Kinder leibhaftig erfahren zu haben. Die hier aufgezeigten Familienverhältnisse werden daher einerseits auf die konkrete Familiensituation zu beziehen sein und andererseits auch auf bestimmte Missverhältnisse in der Gemeinde.⁵⁵ Die zugleich als sündhaft dargestellte und höchst bußwillige Familie soll sicherlich die hermasische Bußpredigt untermauern.⁵⁶ Die Familie dient also in literarischer Hinsicht sowohl als autobiografische als auch als paradigmatische Größe. Das ist insbesondere für das Verständnis der Wendung τῆ συμβίῳ σου τῆ μελλούσῃ σου ἀδελφῆ in V. 3 wichtig. Diese Vorstellung ist ja nur dann sinnvoll, wenn tatsächlich die Ehefrau des Hermas im Blick ist. Grundsätzlich gibt es für das Verständnis zwei Deutungsmöglichkeiten: Dass Hermas' Frau seine Schwester werden soll, ist ein Hinweis auf ihre baldige Christwerdung, d. h. sie ist im Augenblick der Enthüllung des Himmelsbriefes noch keine Christin. Diese Interpretation findet aber keinen Anhaltspunkt in Herm, da die Gattin des Hermas in Vis I 3,1 bereits als Christin vorausgesetzt wird, die zusammen mit ihrem Ehemann Opfer der Frevel der Kinder geworden ist. Daher ist das für Hermas in Aussicht

⁵³ Dass bei der Zungensünde an eine Übertretung des in 1 Kor 14,34-35; 1 Tim 2,11-16 genannten Redeverbots der Frau in der Gemeindeversammlung zu denken ist, erweist sich als negativ. Ebenso wenig liegt der Zungensünde der in der Antike weit verbreitete Wunsch des Mannes zugrunde, die Frau möge schweigen. Vgl. dazu LEUTZSCH, Wahrnehmung, 172-173, Belegstellen sind bei Anm. 92 aufgeführt.

⁵⁴ GOLDHAHN-MÜLLER, Grenze, 256; vgl. dazu auch OSIEK, Hermas, 54.

⁵⁵ Gegen BARDENHEWER, Geschichte I, 481; DIBELIUS, Hermas, 445.

⁵⁶ Vgl. BROX, Hermas, 98.

gestellte neue Verhältnis zu seiner Frau im sexuellen Kontext zu verstehen: Hermas ist zu sexueller Enthaltbarkeit aufgerufen. Mand IV 1 kann jedoch nicht als Beleg dafür herangezogen werden, da Hermas dort einem paränetischen Topos folgt und Enthaltbarkeit als eheliche Treue versteht.⁵⁷ Dass dieses Gebot nur Hermas allein gilt und keine allgemeine Direktive darstellt, wird aus Mand IV 4,2-4 ersichtlich: Eine Heirat eines verwitweten Menschen wird nicht als Sünde angesehen, Hermas soll jedoch Keuschheit und Heiligkeit (vgl. Mand IV 4,3: ἀγνεία καὶ σεμνότης) bewahren.⁵⁸ M. LEUTZSCH hat die eigentliche Bedeutung dieses asketischen Gebots der Keuschheit herausgestellt: In Vis I 3,1; II 2,3 wird die Rolle der Frau im Rahmen der Nennung sowohl des Ehemanns als auch der Kinder definiert, d. h. die Gattin des Hermas hat in erster Linie als Ehefrau und Mutter zu funktionieren.

„Der Verzicht auf sexuelle Interaktion ist für die Frau wohl mit der Freisetzung von einer Herrschaftsbeziehung gleichbedeutend, in der sie das Objekt war [...]. Durch die Übernahme der Rolle als ‚Schwester‘ wird zwar nicht die bestehende Mutter-Kind-Beziehung rückgängig gemacht oder aufgehoben, wohl aber das unbegrenzte Neuentstehen eben dieser Beziehung. [...] Was als eine Reduktion des Rollenrepertoires erscheinen könnte, ist also faktisch eine Freisetzung, eine Verbesserung der Möglichkeit, als ‚eigener Mensch‘ [...] zu handeln und behandelt zu werden – soweit dies unter patriarchalischen Rahmenbedingungen möglich ist.“⁵⁹

Diese Deutung, die einen Bruch mit den Konventionen der zeitgenössischen Ehemoral voraussetzt, findet ihre Bestätigung in Mand IV 1,5, wo Hermas entgegen dem römischen Recht verschiedene Möglichkeiten der Ehescheidung und einer erneuten Eheschließung ausschließt. Hermas wertet damit die Rolle der Frauen auf.⁶⁰

b) Vis II 2,4-5: Die Zusage einer postbaptismalen Sündenvergebung

V. 4 vollzieht explizit die Ausweitung der Adressatenschaft von der Familie des Hermas auf alle „Heiligen, die Sünde getan haben bis auf diesen Tag (πᾶσιν τοῖς ἀγίοις τοῖς ἁμαρτήσασιν μέχρι ταύτης τῆς ἡμέρας)“. Dass mit diesem Muster, das auch in Vis I 1,9; II 3,2; Mand VI 1,5; Sim VII 7 angewendet wird, der „Modellcharakter des Offenbarungsempfängers und seines Hauses“⁶¹ bestätigt wird, lässt sich aufgrund obiger Überlegungen nicht verifizieren. Zudem muss in Erinnerung gerufen werden, was die Überlegungen zu den textinternen autobiografischen Informationen des Herm bereits ans Tageslicht gebracht haben: Für die römischen Ersthörer bzw. -leser des Visionenbuches war die Familie des Hermas eine reale

⁵⁷ Zur Begründung s. anschließend.

⁵⁸ Vgl. JOLY, Hermas, 91 Anm. 2; LEUTZSCH, Wahrnehmung, 174; STAATS, Hermas, 105.

⁵⁹ LEUTZSCH, Wahrnehmung, 174. Vgl. dazu auch OSIEK, Hermas, 55: „But given the restrictions placed on women by marriage, this may be less a reduction of her role than a freeing for a new relationship.“ Das von GOLDHAHN-MÜLLER, Grenze, 256 Anm. 116 dargestellte zeitlich beschränkte Verständnis des Keuschheitsgebots klingt aufgrund von Mand IV 1; 4 durchaus plausibel.

⁶⁰ Vgl. LEUTZSCH, Wahrnehmung, 189-190.

⁶¹ So GOLDHAHN-MÜLLER, Grenze, 257.

und damit nachprüfbar Größe und deshalb kann der Autor diese Familie nicht einfach als rein fiktionale Größe in seine Schrift einfügen.⁶² Der eigentliche Inhalt des Himmelsbriefes ist als Konditionalsatz formuliert, der strukturell nach folgendem Muster gegliedert ist: Die Wendung *μετὰ τὸ γνωρίσαι σε* ist eine AcI-Konstruktion mit Artikel und Präposition mit temporalem Sinn⁶³: Für die hermasische Bußpredigt ist also zunächst ein Verstehen der Botschaft des Himmelsbriefes, der durch die Greisin ausgelegt wird (*ἃ ἐνετείλατό μοι ὁ δεσπότης*⁶⁴), auf Seiten des Hermas, aber darüber hinaus auch auf Seiten der Adressaten notwendig.⁶⁵ Syntaktisch schließt sich daran ein finaler *ἵνα*-Satz an, der das Ziel der Worte des Himmelsbriefes hervorhebt, nämlich dass sie dem Hermas offenbart werden. Der Hauptsatz *τότε ἀφίενται κτλ.* kündigt die künftige Verheißung der Sündenvergebung an. Dabei darf die präsentische Formulierung nicht verwundern, da gerade in der volkstümlichen Sprache, die Hermas spricht, das Futur durch das Präsens verdrängt wird.⁶⁶ Der daran anschließende Konditionalsatz *ἐὰν ... διψυχίας* benennt die *μετάνοια ἐξ ὅλης τῆς καρδίας* als Voraussetzung für die Vergebung. Auf göttliches Geheiß (*ἐνετείλατο ὁ δεσπότης*) enthüllt die Greisin dem Hermas den Himmelsbrief; dieser soll die Botschaft des Briefes seiner Familie und allen Heiligen kundtun. Damit wird nicht nur der Himmelsbrief göttlich autorisiert und legitimiert⁶⁷, sondern auch die Offenbarung durch die Greisin an Hermas und die Beauftragung des Hermas zum Bußprediger.⁶⁸ Der Sündenvergebung gehen damit zwei Dinge voraus: zum einen das verständige Verkünden des Hermas und zum anderen die individuell vollzogene *μετάνοια*; und zwar in dieser chronologischen Reihenfolge.⁶⁹ Von entscheidender Bedeutung sind darüber hinaus erstens die futurische Anlage der Verheißung einer postbaptismalen Möglichkeit der *μετάνοια*, die zweitens aufgrund der Offenbarung durch die himmlischen Gestalten der Greisin und des Jünglings als göttlich autorisiert erscheinen: Diese beiden Aspekte charakterisieren die, wenn auch einmalige und zeitlich befristete, postbaptismale *μετάνοια* als ein Novum für alle Glaubenden.⁷⁰ Ein wesentliches

⁶² Vgl. POSCHMANN, Paenitentia, 140.

⁶³ Vgl. HOFFMANN/SIEBENTHAL, Grammatik, 384-386 (§ 226a).

⁶⁴ *Moi* kann sich nur auf die Greisin als Offenbarungsmittlerin beziehen.

⁶⁵ Vgl. BROX, Hermas, 99.

⁶⁶ Vgl. BLASS/DEBRUNNER, Grammatik, 266-267 (§ 323,1, dort auch Anm. 3).

⁶⁷ Darüber hinaus ist auch die Form des feierlichen Schwures (*ῥωμοσεν γὰρ ὁ δεσπότης κατὰ τῆς δόξης αὐτοῦ*) als Beleg für die göttliche Autorität der Beauftragung des Hermas zur Bußpredigt anzusehen (vgl. BROX, Hermas, 99).

⁶⁸ Vgl. GOLDHAHN-MÜLLER, Grenze, 257; gegen POSCHMANN, Paenitentia, 144, der die „neue Bußlehre“ schon in Vis I grundgelegt sieht. Vis I ist jedoch als Präludium zu Vis II zu verstehen (vgl. GOLDHAHN-MÜLLER, Grenze, 258-259; VIELHAUER, Geschichte, 514.520).

⁶⁹ Vgl. POSCHMANN, Paenitentia, 144; gegen GOLDHAHN-MÜLLER, Grenze, 257, die „die Vergebung als direkte Folge der Offenbarung“ versteht.

⁷⁰ Vgl. GOLDHAHN-MÜLLER, Grenze, 259; HOH, Buße, 27; JOLY, Doctrine, 38; gegen BROX, Hermas, 478; POSCHMANN, Paenitentia, 141.145.

Kennzeichen dieser verheißenen Sündenvergebung ist ihre zeitliche Befristung, die im unmittelbaren Kontext von V. 4 gleich mehrmals hervorgehoben wird:

- II 2,4: μέχρι ταύτης τῆς ἡμέρας
- II 2,5: ὠρισμένης τῆς ἡμέρας ταύτης
- II 2,8: νῦν
- III 2,2: εἰς ταύτην τὴν ἡμέραν.

Die Vorstellung von einem zeitlich festgelegten Tag der μετάνοια war auch im Frühjudentum verbreitet⁷¹, der entscheidende Unterschied der von Hermas verkündeten Buße zeigt sich aber im Wesentlichen darin, dass die Umkehrmöglichkeit nicht durch die Kürze der Zeit begründet wird; im Frühjudentum wird dagegen die Umkehrmöglichkeit unmittelbar vor dem Ende der Zeit erwartet. Vis II 2,5 rechnet vielmehr nicht mit einem nahe bevorstehenden Ende der Zeit, da II 2,5 den Heiden die μετάνοια bis zum jüngsten Tag (ἕως ἑσχάτης ἡμέρας) zubilligt. Auf der anderen Seite zeigen aber das Bild des bald vollendeten Turms in Vis III 8,9 und die Vision des einem Meerungeheuer ähnlichen Tieres in Vis IV 1,6, dass Hermas selbst (jedenfalls im Visionenbuch) mit der baldigen Wiederkunft Christi rechnet. Aber für die Frage nach der begrenzten Zeit für die postbaptismale Buße ist diese Feststellung belanglos, da die von Gott gewährte Bußmöglichkeit nicht angesichts des nahe bevorstehenden Gerichts ausgesprochen wird. Im Gegenteil, den Getauften, die gesündigt haben – und das scheinen nicht wenige zu sein –, wird aus Gnade (vgl. II 2,3) diese Möglichkeit gewährt, damit sie für das Gericht die in der Taufe empfangene Reinheit wiederhergestellt wird.⁷² Daher ist das Wesen der von Hermas verkündeten Buße wesentlich dadurch bestimmt, dass sie nicht mit der Taufe identisch ist, sondern eine Möglichkeit der Sündenvergebung nach der Taufe darstellt. Der (begrenzte) Zeitpunkt, die μετάνοια zu vollziehen, also das νῦν von II 2,8 ist identisch mit dem Zeitpunkt des Hörens der von Hermas verkündeten Bußpredigt. Im weiteren Verlauf des Herm – und dabei muss man gar nicht bis ins Hirtenbuch voranschreiten – zeigt sich dagegen mit schwindender Parusieerwartung auf Seiten Hermas' eine immer weitere Ausdehnung der zeitlichen Frist der Umkehr (s. bereits Vis II 4,2-3; III 5,5). In Sim VIII 6,6; 7,2; 11,1 ist dann schließlich schon festzustellen, dass „Nicht mehr ein unumstößlicher Termin [...] bestimmend [ist], sondern der übergroße Heilswille Gottes, der auch den gegenüber der Verkündigung des Hermas Unentschlossenen noch Buße gewähren

⁷¹ Vgl. ApcBar(syr) 21,25; 23,7; 85,10; Hen(aeth) 50 – 51; PsSal 17,21-22; 18,5-7.

⁷² Vgl. GOLDHAHN-MÜLLER, Grenze, 262.

will.“⁷³ In Sim IX; X weitet Hermas die Frist immer mehr aus, um Raum für den universalen Heilswillen Gottes zu schaffen.

II. Mand IV 3: Die Möglichkeit der Vergebung der früheren Sünden

1. Kontext

In Mand IV 1,1 empfängt Hermas das Gebot eines keuschen Lebenswandels. Der Hirte charakterisiert jeden „Gedanke[n] an eine fremde Frau, [...] Unzucht oder [...] ähnliches Böses“ als schwere Sünde (μεγάλην ἁμαρτίαν). Der Hirte greift zwei Motive aus dem Visionenbuch auf: Zum einen verweist der Gedanke an eine fremde Frau zurück auf Vis I 1,1-2, wo Hermas beim Anblick der im Tiber badenden Rhode den Wunsch verspürt, diese als Frau zu haben. Zum anderen rekurriert der Auftrag des Hirten, Hermas solle nur an seine Ehefrau denken, damit er sich niemals vergehe (οὐδέποτε διαμαρτήσεις), an die Übergabe der Ehefrau als Schwester in Vis II 2,3.⁷⁴ Deutet man die Aussage von Vis II 2,3 als Gebot der sexuellen Enthaltsamkeit, findet man prima facie in Mand IV 1,1 die Bestätigung. Jedoch ist die ἐντολή τῆς ἀγνείας hier nicht auf sexuelle Enthaltsamkeit, sondern auf eheliche Treue bezogen.⁷⁵ Damit bestätigt der Hirt, der ab Vis V 5,5 die Rolle des Offenbarungsträgers übernimmt, die Offenbarung durch die Greisin. In Mand IV 1,4-11 befragt Hermas den Hirten über Ehescheidung und Wiederverheiratung. Offensichtlich wurden die in diesen Versen genannten Beispiele von einigen stadtrömischen Christen praktiziert.⁷⁶ Hermas will mit seiner Bußschrift eine klare Antwort auf diese Praktiken geben. Die strenge Kasuistik, die diese Verse durchzieht, wird in 1,11 vom Hirten relativiert: Sie soll nur angewendet werden, wenn die genannten Fälle bereits eingetreten sind, ansonsten gilt, dass der Christ künftig jede Sünde meiden soll. Mit dem Hinweis auf die Vergebbarkeit der früheren Sünden klingt bereits Mand IV 3 an. Diese Möglichkeit der Vergebung postbaptismaler Sünden wird einzig durch die Allmacht des heilenden Gottes begründet. Nur Gott kann Sünden vergeben, der Mensch kann darüber nicht verfügen.⁷⁷

⁷³ GOLDHAHN-MÜLLER, Grenze, 263.

⁷⁴ Vgl. OSIEK, Hermas, 110.

⁷⁵ Vgl. 1 Tim 5,2; TestXII.Rub 4,6; TestXII.Jos 2,2; 3,1-10; 4,1-8; 5,1-2; 6,7; 7,1.3-8; 8,2-3; 9,1-5; 10,1-4. Aussagen über Keuschheit und Enthaltsamkeit allgemein bei: Barn 19,4; 1 Clem 21,7; 64; Polyk 5,2. Vgl. dazu auch BROX, Hermas, 204; OSIEK, Hermas, 110; VÖLTER, Apostolische Väter I, 243.

⁷⁶ Vgl. LEUTZSCH, Wahrnehmung, 185, dort auch Anm. 174.

⁷⁷ Vgl. BROX, Hermas, 208; GOLDHAHN-MÜLLER, Grenze, 246; OSIEK, Hermas, 111.

Von 1,11 her wäre nun die direkte Überleitung in Mand IV 3 zu erwarten, jedoch erfährt die Hirtenrede über die Vergebbarkeit der früheren Sünden durch Mand IV 2 ein retardierendes Moment⁷⁸, das jedoch die Grundlage für das Verständnis von Mand IV 3 enthält: Die Offenbarung durch den Hirten vermittelt dem unkundigen und törichten Hermas (vgl. 2,1) Weisheit (vgl. 2,2). Damit wird die Hermasgestalt auf den Leser hin transparent⁷⁹, der durch seine Lektüre am Dialog zwischen Hermas und dem Hirten partizipiert und damit selbst zum Adressaten der Offenbarungsrede wird. Sachlich kommt in Mand IV 2 zum Ausdruck, was schon in der Offenbarungsrede der Greisin in Vis II 2,3-5 angeklungen ist: Wie die Enthüllung des Himmelsbriefes so verleiht auch die Offenbarungsrede des Hirten Weisheit und Einsicht über die Sünden, aber auch über den von Gott bestimmten Ausweg, der in der einmaligen Möglichkeit der Vergebung postbaptismaler Sünden besteht. Mand IV legt allerdings einen deutlichen Akzent auf die „früheren Sünden“ (z. B. 1,11; 3,1-4); d. h. während die früheren Sünden vergebbar sind, können künftige Sünden nicht vergeben werden. Mit dieser Einschränkung auf die ausschließliche Möglichkeit der Vergebung der Sünden, die der Hörer zwischen der vollzogenen Taufe und dem Zeitpunkt des Hörens der Bußpredigt des Hermas begangen hat, wird die Gegenwart als einmaliger Zeitpunkt für die postbaptismale *μετάνοια* charakterisiert. Zudem soll sich durch das Insistieren auf die einmalige postbaptismale Sündenvergebung der eigentliche Inhalt der hermasischen Bußlehre im Leser festsetzen. Der Gedankengang bewegt sich dabei in folgender Richtung: Die Hirtenrede schenkt Hermas (und damit dem Leser) Einsicht in seine begangenen Sünden. Diese Einsicht bewegt ihn zu Werken der Buße, ja letztlich sind Einsicht und Buße sogar identisch (vgl. 2,2). „In der Gleichung von Einsicht und Buße ist die Buße bei H[ermas] über den Bereich der Disziplin hinaus als Umkehr aufgrund von Erkenntnis der wahren Situation begriffen und ins Zentrum von Theologie und Leben gerückt.“⁸⁰ Die Bußwerke schenken dem Paenitentem⁸¹ neues Leben (vgl. 2,4). Mit dieser Zusage des Lebens bei Gott (ζήσεται τῷ θεῷ) erfolgt der Transitus in Mand IV 3, das in V. 7 auch durch ein ähnliches Motiv abgeschlossen wird. Mand IV 4 greift das Motiv der Ehekasuistik von Mand IV 1 auf und bringt mit der Frage nach der Möglichkeit einer zweiten Eheschließung nach dem Tod des Ehegatten einen neuen Gedanken zur Sprache.

⁷⁸ Vgl. GIET, Pénitence, 16-17.

⁷⁹ Vgl. LEUTZSCH, Wahrnehmung, 185.

⁸⁰ BROX, Hermas, 211.

⁸¹ Der Begriff ‚Paenitent‘ wird hier im untechnischen Sinn verwendet. Gemeint ist ein sündiger Christ, der der Bußpredigt des Hermas folgt.

2. Struktur

Mand IV 3 beginnt mit der üblichen Frageeinleitungsformel des Hermas. Hermas bezieht sich in seiner Frage auf die Lehre der διδάσκαλοι, derzufolge es neben der Taufe keine weitere Möglichkeit der Sündenvergebung gibt (vgl. 3,1). Der Hirt bestätigt dies in 3,2 und expliziert diese Lehre am Beispiel der Neugetauften bzw. der Taufbewerber. Der Hirt charakterisiert seine Antwort als Offenbarung (δηλώσω). Allen, die in jüngster Zeit getauft wurden (vgl. 3,3: νῦν) oder in naher Zukunft getauft werden, steht nur eine Möglichkeit der Vergebung der früheren Sünden zu (ἄφεσιν δὲ ἔχουσι τῶν προτέρων ἁμαρτιῶν αὐτῶν), künftige Sünden sind unvergebbar (μετάνοιαν ἁμαρτιῶν οὐκ ἔχουσιν). Diese eine und einzige Möglichkeit ist die Frucht der Taufe. In 3,4 macht der Hirt aber einen entscheidenden Zusatz: Diejenigen, die schon seit geraumer Zeit Christen sind, haben eine Möglichkeit der Sündenvergebung über die Taufe hinaus. Er begründet dies mit der Allweisheit (vgl. 3,4: καρδιογνώστης γὰρ ὢν ὁ κύριος καὶ πάντα προγινώσκων ἔγνω κτλ.) und mit der Barmherzigkeit (vgl. 3,5: πολὺσπλαγχνος οὖν [ὢν] ὁ κύριος ἐσπλαγχνίσθη ἐπὶ τὴν ποιήσιν αὐτοῦ) Gottes. Dass aber diese postbaptismale Möglichkeit der μετάνοια einmalig ist, betont 3,6: Mehrmalige Bußwerke sind nutzlos. Nach dieser Offenbarungsrede des Hirten tut Hermas seine Gewissheit darüber kund, gerettet zu werden. Diese Gewissheit setzt voraus, dass Hermas nach seiner Taufe ein einziges Mal Buße getan hat und seitdem nicht mehr gesündigt hat. Im abschließenden Satz des Hirten wird Hermas als Adressat der Offenbarungsrede wiederum transparent auf den Leser.

3. Diachrones Profil

Da Mand IV 1; 4 von Fragen der Ehemoral bestimmt ist, wurden Mand IV 2; 3 immer wieder als Interpolationen aus der ursprünglichen Komposition von Mand IV ausgeschieden.

Bezüglich der Herkunft von Mand IV 2; 3 wurde Folgendes erwogen:

(1) F. SPITTA⁸² erkennt in Mand IV 2,1 ἐπεὶ ὁ κύριος ἄξιόν με ἠγήσατο ἵνα μετ' ἐμοῦ πάντοτε κατοικῆς, ὀλίγα μου ῥήματα ἔτι ἀνάσχου den ursprünglichen Anschluss an die Selbstvorstellung des Hirten in Vis V 2. „Auf diese Einführung folgt mit Vis. V, 3f. der Bericht, wie Hermas zuerst den Hirten nicht erkannt, wie dieser dann sich offenbart und wie Hermas sich wegen seines Unverstandes entschuldigt habe.“ (257) An diese Entschuldigung fügt sich Mand IV 2,1 ἐπεὶ οὐ συνίω οὐδέν, καὶ ἡ καρδία μου πεπώρωται ἀπὸ τῶν προτέρων μου πράξεων· συνέτισόν με, ὅτι λίαν ἄφρων εἰμὶ καὶ ὅλως οὐθὲν νοῶ nahtlos an. Auch die Selbstvorstellung des Hirten in Mand IV 2,2 passt in diesen Zusammenhang, erweckt aber den Eindruck der Erstvorstellung des Hirten. Dagegen setzt die Wendung ἄγγελος τῆς μετανοίας in Vis V 7 voraus, dass sich der Hirte zuvor schon vorgestellt haben muss, d. h.

⁸² Vgl. dazu SPITTA, Geschichte II, 257-259.

Mand IV 2,2 geht ursprünglich Sim V 7 voraus. „Alle diese Beobachtungen führen zu dem Schlusse, dass Mand. IV, 2. 3 ursprünglich vor Vis. V, 6 gestanden habe.“ (258) Die ermutigende Antwort des Hirten, der Aufruf, den ἐντολαί mit Gehorsam zu begegnen, und der Auftrag, die ἐντολαί καὶ παραβολαί niederzuschreiben, in Vis V 5 erfolgte ursprünglich auf das Eingeständnis der Torheit und des Unverstands des Hermas. Daran schließt sich Mand IV 2,2 – 3,7 an. Erst nach der Offenbarung der Möglichkeit einer postbaptismalen Sündenvergebung kann Hermas in Vis V 6 alles Gehörte niederschreiben. Zur Legitimation dieser Umstellung führt SPITTA selbst an:

- „Der formell wie inhaltlich enge Anschluss von Mand. IV, 2. 3 an Vis. V, 5“ (258),
- „Dazu kommt, dass erst auf diese Weise die Einleitung zu den Mandaten einen Umfang und ein Gewicht erhält, wodurch sie dem Schluss einigermaßen entspricht“ (ebd.). Eine Unordnung in den „plagulae“ (ebd.) sei letztlich für die Lücke nach Vis V 5 ausschlaggebend, an die dann unmittelbar Vis V 6 angeschlossen wurde.
- „Den nun obdachlos gewordenen Abschnitt Mand IV, 2. 3 hat man hinter Mand. IV, 1 gestellt, weil sich einige gleiche Sätze, bezw. Gedanken beiderseits finden; vgl. z. B. μετάνοια ἐστὶ μία 1,8 mit 3,1, und φυλάσσειν τὴν ἀγνείαν 1,1 mit ἐν ἀγνείᾳ κατοικεῖν 3,2“ (259).

(2) D. VÖLTER⁸³ hält den Überlegungen Spittas entgegen, dass „die Capitel 2 und 3 [...] sich nicht ohne Weiteres aus der Mitte zwischen Mand. IV, 1 und 4 herausnehmen [lassen], denn sie hängen sprachlich und inhaltlich zusammen mit Bestandteilen von Mand. IV, 1 nämlich mit 1,8b (ἀλλὰ δεῖ παραδεχθῆναι – ἀνόρη κείται) und mit 1,10 und 11.“ (241) Aber eben jene Stellen (1,8b.10-11) hält VÖLTER für „nachträglich eingeschoben“ (ebd.):

- Was 1,8b betrifft, kann die Wendung ἀλλὰ δεῖ παραδεχθῆναι, besonders das ἀλλά, aus formellen Gründen nicht als Anschluss von 1,8a fungieren. „Zudem fällt auf, dass während in 1,8a bloss von der Frau die Rede war, nun in 1,8b auf einmal vom Mann bzw. von Mann und Frau die Rede ist“ (ebd.). 1,8b betont, dass der Mann nach der Entlassung der Frau aus der Ehe nicht erneut heiraten darf, da der Frau die Möglichkeit der (einmaligen) Buße offensteht. Im Gegensatz dazu besagt 1,6, „dass der Mann Ehebruch begeht, wenn er, nachdem er seine Frau entlassen hat, eine andere heiratet. Nicht der Gedanke an die mögliche Busse der Frau sondern die monogamische Idee ist es, die hier die Wiederverheiratung zu einem Ehebruch stempelt, solange die entlassene Frau lebt“ (ebd.).
- In 1,10 ist es zunächst wieder eine formale Angelegenheit, die die Nicht-Ursprünglichkeit belegt: Der Anschluss an 1,9 durch die Wendung διὰ τοῦτο. Sachlich kommt erschwerend hinzu, dass 1,10 zur Scheidung aufruft, wenn der Ehepartner „tut, was die Heiden tun“ (Mand IV 1,9), was dem Ehebruch gleichkommt. „Dass Eheleute, die darum auseinandergelassen, nicht wieder heiraten dürfen, folgt von selbst aus 1,6. Dennoch wird auch hier wieder der Versuch gemacht, die Möglichkeit der Busse als Grund dafür geltend zu machen, dass sie je für sich bleiben sollen.“ (242)
- Für die Interpolation von 1,11 spricht zum einen das Stichwort ἡ πράξις, das auf 1,8b verweist, zum anderen erinnert die Formulierung δίδωμι ἀφορμὴν an den ähnlichen Wortlaut διδοὺς ἀφορμὴν in 3,3. „Auch die Vergleichung von 1,11 mit 4,4 ist der Annahme, dass 1,11 ebenfalls interpoliert ist, günstig“ (ebd.).

Dagegen ist einzuwenden:

Zu (1): Von der gedanklichen Struktur fügen sich die von SPITTA vorgenommenen Änderungen freilich gut ineinander. Dafür jedoch einzig eine Unordnung in den plagulae verantwortlich zu machen, erscheint nicht sehr überzeugend.⁸⁴ Zudem ergeben sich einige Schwierigkeiten:

- Soll Mand IV 2,1 direkt an Vis V 2 anschließen, kann Hermas den „Besuch“ und die Selbstvorstellung des Hirten unmöglich als Würdigung des Herrn (ὁ κύριος ἔξιόν με ἡγήσατο) auffassen. In Vis V ist Hermas ja zunächst derjenige, der nach dem Sinn des Auftretens des Hirten fragt. Die Aussage der himmlischen Würdigung angesichts des Hirtenbesuches kann aus sachlogischen Gründen nicht der Vermutung, der Hirte sei „zur Versuchung gekommen“ (Vis V 3), vorangehen.
- Die Partikel ἔτι in Mand IV 2,1 macht keinen Sinn, wenn Mand IV 2,1 die erste Reaktion des Hermas auf die Vorstellung des Hirten in Vis V 2 sein soll.
- Eine Lücke zwischen Vis V 5 und 6 ist nicht erkennbar. Warum soll Hermas nicht direkt auf den Auftrag des Hirten hin zu schreiben beginnen? In Vis II 1,3-4 beginnt Hermas den Himmelsbrief der Greisin ebenfalls unmittelbar nach der Vision abzuschreiben.
- Das von SPITTA angeführte Argument der Gleichheit der Sätze und Gedanken in Mand IV 1 und 2 – 3 ist wenig überzeugend, da die von ihm genannten Beispiele im gesamten Herm nachzuweisen wären.

Zu (2): Gegen die einzelnen Argumente VÖLTERS ist Folgendes einzuwenden:

⁸³ Vgl. dazu VÖLTER, Apostolische Väter I, 240-245.

⁸⁴ Vgl. DIBELIUS, Hermas, 504.

- VÖLTER erklärt leider nicht, warum ἀλλὰ [δεῖ παραδεχθῆναι] nicht als Anschluss von 1,8a fungieren kann.
- Zudem hat er unrecht, wenn er behauptet, 1,8a handle nur von der Frau. Mit klaren Worten ist doch gesagt, dass der *Mann* sündigt, wenn er sie nach geleisteter Buße nicht wieder aufnimmt, obwohl er sie zuvor entlassen hat. 1,8a handelt genauso von Mann und Frau wie 1,8b. Der angebliche Widerspruch zwischen 1,6 und 1,8b ist nicht erkennbar: (a) Während 1,6 den Fall bespricht, dass eine Frau, die Ehebruch begangen hat, „bei ihrer Leidenschaft beharrt“, d. h. keine Einsicht in ihr sündhaftes Verhalten zeigt, stellt 1,8b eine mögliche Folge im Verhalten der von der Ehe entlassenen Frau in Aussicht, nämlich dass die Frau mit der Bußlehre des Hermas in Berührung kommt. (b) Beide Stellen bringen deutlich zum Ausdruck, dass eine Wiederverheiratung nach einer geschiedenen Ehe nicht möglich ist. Die Wendung αὐτὸς μοιχᾶται gibt zu erkennen, dass der Mann selber zum Ehebrecher wird, wenn er eine zweite Ehe eingeht. Im Falle des Ehebruchs der Frau ist er lediglich das Opfer und handelt nur konsequent, wenn er seine Frau aus der Ehe entlässt. Es geht hier hauptsächlich um Vorstellungen der Reinheit der Ehepartner. (c) Nicht so sehr die „monogamische Idee“ ist in 1,6 leitend, vielmehr wird die Bußmöglichkeit der Frau bereits hier vorausgesetzt.
- Dass die Möglichkeit der Buße auch im Falle des Götzendienstes besteht, steht nicht im Widerspruch zu 1,6, sondern berücksichtigt ein denkbares Verhalten des Ehepartners. Der Hirte als Gesandter des heiligsten Engels (vgl. Vis V 2) legt mit seiner Berücksichtigung vieler Einzelfälle, in denen die Möglichkeit der Buße immer noch besteht, ein weitherziges Verhalten an den Tag.
- Der Stichwortanschluss ἡ πράξις in 1,8b.11 stützt nur dann die Argumentation für die Interpolation von 1,8b.10-11, wenn 1,8b klar als interpolierter Vers ausgewiesen werden kann. Da VÖLTER aber auf seine eigene (anfechtbare) Hypothese zurückgreift, ist die Stichwortverknüpfung allein noch kein Argument für die Interpolation. Zudem lässt die Verwendung des Syntagmas διδόναι ἀφορμὴν in 1,11; 3,3 nicht zwangsweise auf eine Interpolation schließen. Wenn das Syntagma an beiden Stellen gebraucht wird, kann im Gegenteil auch belegt werden, dass der „begründende Mittelbau“ Mand IV 2; 3 gerade zu der eherechtlichen Kasuistik in den Kapiteln 1; 4 dazu gehört. Was „die Vergleichung von 1,11 mit 4,4“ besagen soll, wird nicht deutlich.

Im Gesamten betrachtet, bleibt zu fragen, ob einzig aufgrund des Nachweises, dass es sich bei 1,8b.10-11 um Interpolationen in Mand IV handelt, die gesamten Kapitel 2; 3 als Interpolationen ausgeschaltet werden können. Allein die semantische Übereinstimmung μία μετάνοια in 1,8b; 3,6 reicht jedenfalls nicht aus, um wegen der Verknüpfung zwischen 1,8b.10-11 und 2; 3 die Zusammengehörigkeit dieser Stellen zu belegen. Diese Übereinstimmung kann ja im Gegenteil auch die Einheit von Mand IV belegen.⁸⁵

Es ist zwar in der Tat zu beobachten, dass Mand IV 1; 4 gedanklich durch 2; 3 unterbrochen scheint, jedoch stehen eben jene Kapitel 2; 3 nicht im luftleeren Raum, da 1,8.10-11 den Anknüpfungspunkt für die Lehre von der einen Buße bietet.⁸⁶ Somit werden die beiden Teile über das Verhältnis von Buße (μετάνοια) und Einsicht (σύνεσις) (vgl. Kapitel 2) einerseits und die Frage nach der Einmaligkeit der μετάνοια (vgl. Kapitel 3) andererseits durch die praxisbezogenen ehekasuistischen Kapitel 1; 4 gerahmt. 1,8.10-11 ist daher mehr als ein rein formales Scharnier für Mand IV 2; 3; aus der sachlichen Dynamik des vierten Mandats ist herauszulesen, dass die Bußlehre des Hermas gerade durch die Frage nach Ehescheidung und zweiter Ehe motiviert ist.⁸⁷ Fragen der Ehemoral bilden daher den Sitz im Leben von Mand IV.⁸⁸

⁸⁵ Wie Mand IV 2 in diese Frage mit hineinspielt, vgl. VÖLTER, Apostolische Väter I, 244.

⁸⁶ Vgl. DIBELIUS, Hermas, 504; VÖLTER, Apostolische Väter I, 241.

⁸⁷ Vgl. OSIEK, Hermas, 110; sie erwägt allerdings auch die Möglichkeit, dass es sich bei Mand IV 2; 3 um Interpolationen handelt (vgl. 109-110).

⁸⁸ Vgl. DIBELIUS, Hermas, 504-505, der das Textkorpus des Herm freilich als christliche Überarbeitung einer paränetischen Tradition ansieht.

4. Interpretation

a) Mand IV 3,1-2: Die einmalige Sündenvergebung in der Taufe

3,1 eröffnet mit der üblichen Frageformel des Hermas den für die Bußlehre des Herm sehr bedeutsamen Teil von Mand IV. Motiviert ist die Frage durch die Lehre τινων διδασκάλων, dass außerhalb der κατάβασις εἰς ὕδωρ keine ἄφεσις ἁμαρτιῶν möglich ist. Das Indefinitpronomen τινες gibt zu erkennen, dass diese Lehre bei den römischen Christen bekannt ist, inwiefern sie die Hauptrichtung früher stadtrömischer Bußtheologie repräsentiert, ist schwer zu entscheiden⁸⁹, da sie aber die einzige darstellt, die in Herm bezeugt ist, scheint sie wohl doch die gängige Ansicht zu sein.⁹⁰ Über die Identität der διδάσκαλοι kann nur konstatiert werden, dass sie mit ihrer Lehre keinen häretischen Standpunkt vertreten, „sonst würde seine Frage sich erübrigen und auch nicht die Diskussion auslösen [...], die dann folgt“⁹¹. Ansonsten muss offenbleiben, wer die διδάσκαλοι konkret sind. Nach Vis III 5,1; Sim IX 15,4; 16,5; 25,2 bilden sie einen eigenen christlichen Stand neben den Aposteln, Bischöfen und Diakonen. Dass hinter den Lehrern in Mand IV 3,1 der ganze Stand der διδάσκαλοι steht, ist aufgrund des Indefinitpronomens τινες unwahrscheinlich.⁹² Die Vorstellung vom Hinabsteigen ins Wasser beschreibt die Taufpraxis der frühen stadtrömischen Christen, wie auch Sim IX 16,2-6 belegt. Es gibt zwei Möglichkeiten, die Lehre der διδάσκαλοι, auf die Hermas verweist, zu interpretieren. Die erste Variante geht davon aus, dass der Hirte dieser Lehre in 3,2 zwar prinzipiell recht gibt, sie aber in 3,4 doch beträchtlich einschränkt. Daran wird zum einen erkennbar, dass die Bußlehre des Hermas ein Novum für die römische(n) Gemeinde(n) darstellt, zum anderen scheint die Vorstellung der διδάσκαλοι mit der des Hirten zu konkurrieren⁹³, da sonst die Lehre, die Hermas verbreiten soll, nicht himmlisch legitimiert und immer wieder dargelegt werden müsste.⁹⁴ Sowohl die

⁸⁹ Vgl. OSIEK, Hermas, 114.

⁹⁰ Gegen BROX, Hermas, 477-480.

⁹¹ BROX, Hermas, 211. Vgl. auch GOLDHAHN-MÜLLER, Grenze, 246; OSIEK, Hermas, 114; gegen SNYDER, Hermas, 72.

⁹² POSCHMANN, Paenitentia, 166 meint hinter den διδάσκαλοι nicht Vertreter einer rigorosen Bußtheologie zu sehen, sondern Verkünder einer pädagogisch angelegten Bußpraxis. Den Neugetauften darf die Möglichkeit einer postbaptismalen Sündenvergebung nicht in Aussicht gestellt werden, damit sie darin nicht etwa einen Freibrief zum Sündigen entdecken. Andererseits haben diese Lehrer wohl in der Begegnung mit Sündern zur Buße aufgerufen, um sie möglichst bald wieder in die volle Gemeinschaft der Kirche integrieren zu können. Diese These POSCHMANNs scheitert aber letztlich an zwei Punkten: Hermas hätte als langjähriger Christ diese Praxis gekannt, in seiner Frage an den Engel wird ein Rekurs darauf aber nicht greifbar. Ferner ist im NT eine rigorose Bußpraxis bezeugt, in der Hermas offenbar „ein Hindernis seiner Bußbotschaft sieht und hofft, der Hirt werde den Widerspruch lösen“ (GOLDHAHN-MÜLLER, Grenze, 248).

⁹³ OSIEK, Hermas, 114 versteht die hermasische Bußlehre nicht „in opposition to that of these teachers, but in complementarity“. So hat es bereits POSCHMANN, Paenitentia, 161 herausgestellt.

⁹⁴ Vgl. BROX, Hermas, 210-211.

Einschätzung BROX', Herm vertrete eine zu den διδάσκαλοι gegenteilige Bußlehre, als auch die OSIEKs, die Bußlehre des Herm sei komplementär zu der der διδάσκαλοι, treffen den Sachverhalt richtig, denn das Interessante an Mand IV 3,1-2 besteht ja darin, dass der Hirt die Lehre von der einmaligen Sündenvergebung in der Taufe bestätigt, der Inhalt seiner Offenbarung (vgl. V. 3: δηλώσω) aber doch davon abweicht. Der Grund für die mildere Bußauffassung, die in Herm gegenüber den strengeren Vorstellungen etwa im Hebr vorherrscht, wird weder im Visionen- noch im Hirtenbuch explizit genannt, weshalb darüber nur spekuliert werden kann. Möglich scheint die Annahme, dass Hermas einen Rigorismus im Bereich der Buße für praxisuntauglich hält.⁹⁵ Er ist zwar von der Lehre der Einmaligkeit der Sündenvergebung bei der Taufe überzeugt, sieht sich aber zudem mit dem Problem des „sinning Christian“⁹⁶ konfrontiert, so dass er die rigorose Auffassung seines geistigen Milieus ausweitet. Diese Bipolarität – Festhalten an der ausschließlichen Sündenvergebung in der Taufe einerseits und Zugestehen einer einzigen postbaptismalen Buße andererseits – findet in Mand IV 3 nach dieser Deutung ihren Niederschlag. Die Bußlehre des Hermas bewegt sich damit zwischen dem Ideal des sündlosen Lebenswandels der Christen und der Realität, dass Christen de facto sündigen.⁹⁷ Nach dieser Interpretationsvariante besteht eine Diskrepanz zwischen der Zustimmung zu der von Hermas referierten Bußlehre der διδάσκαλοι durch den Hirten und seiner sachlich davon abweichenden Antwort. Dieser Bruch besteht nach der zweiten Interpretationsvariante nicht.

Es ist nicht so sehr entscheidend, welche Position Hermas hier genau vor Augen hat und wie der Hirt auf diese Position reagiert. Ob Hermas in seiner Frage auf die Praxis rekurriert, mit der er selbst als Christ aufwuchs, und daher seine eigene Verunsicherung angesichts der neuen Lehre, die er verkündigen soll, äußert oder ob er sich auf Reaktionen bezieht, mit denen er wegen seiner Bußlehre konfrontiert ist, muss offenbleiben. Von weitaus größerer Bedeutung ist, dass die Vorstellungen von μετάνοια, Hinabsteigen ins Wasser und Vergebung der früheren Sünden, in seiner Frage einen breiten Raum einnehmen. Die μετάνοια, die hier genannt wird, steht in einer engen Beziehung zur Taufe, d. h. die μετάνοια leitet sich von der Taufe her und ist mit ihr verbunden wie die Vergebung der früheren Sünden. Somit besteht kein Gegensatz zwischen κατάβασις εἰς ὕδωρ, μετάνοια und ἄφεσις ἁμαρτιῶν ἡμῶν τῶν προτέρων. In seiner Antwort (vgl. V. 2) bezieht sich der Hirt genau auf diesen Sachverhalt: Die empfangene Vergebung der Sünden verpflichtet den Christen dazu, „nicht mehr zu sündigen, sondern in Reinheit zu verharren (μηκέτι ἁμαρτάνειν, ἀλλ' ἐν ἀγνείᾳ

⁹⁵ Vgl. GOLDHAHN-MÜLLER, Grenze, 247; POSCHMANN, Paenitentia, 161.

⁹⁶ OSIEK, Hermas, 29. Vgl. dazu auch DÜNZL, Rigorismus, 78-79.

⁹⁷ Vgl. GOLDHAHN-MÜLLER, Grenze, 247.

κατοικεῖν).“ Damit ist im Meiden der Sünde und im Verharren in der Reinheit der eigentliche Auftrag des Getauften zu erkennen.

Μετάνοια ist nach diesem Verständnis nicht eine Vorbedingung der Taufe oder gar mit ihr identisch, sondern bezeichnet das von Gott geschenkte neue Leben in der Taufe, sie ist also zum einen Gabe und beinhaltet zum anderen die Aufgabe, „nicht mehr zu sündigen, sondern in Reinheit zu verharren.“⁹⁸ In der Frage des Hermas schwingt also nicht die Unklarheit mit, ob die Taufe wiederholbar sei, sondern ob der Christ trotz postbaptismaler Sünden noch die Möglichkeit hat, in jenen Stand der Reinheit zurückzukehren, der ihm in der Taufe geschenkt wurde. Der Hirt differenziert in seiner Antwort darauf zwischen den künftigen Gläubigen und den Neophyten einerseits und den vor dieser Zeit Berufenen (vgl. V. 4), also den bereits Getauften, andererseits. Für die Fragestellung des Hermas ist der Fokus hauptsächlich auf die Gruppe der bereits Getauften zu legen. Ihnen sagt der Hirt von Gott her eine Bußmöglichkeit (μετάνοια) zu, in der ihnen Vergebung (ἄφεσις) der früheren Sünden, d. h. der zwischen Taufe und postbaptismalem Vollzug der μετάνοια begangenen, zuteil wird (vgl. 4,4). Der Terminus ἄφεσις bezeichnet also sowohl eine Folge der Taufe als auch eine Folge der postbaptismalen μετάνοια. Daher legt sich der Schluss nahe, dass die postbaptismale μετάνοια wenn auch nicht dasselbe, so doch etwas Ähnliches bzw. Analoges wie die Taufe meint. In der Taufe erfährt der Täufling ἄφεσις ἁμαρτιῶν als Gabe und Aufgabe. Wird er dieser Aufgabe nicht gerecht und verfehlt sich in einer μετάνοια-gemäßen Lebensweise, hat er dennoch zu dem Zeitpunkt, wenn er mit der Bußlehre des Hermas in Berührung kommt und sich für die Radikalität eines μετάνοια-gemäßen Christenlebens entscheidet, die Möglichkeit Vergebung für die Sünden nach der Taufe zu empfangen, wenn er nur die Gelegenheit der μετάνοια ergreift und zu einem Leben nach den Geboten Gottes entschlossen ist.

In diesem erneuerten Leben hat der Christ die μετάνοια als dauernde und immer neu zu vollziehende Abkehr vom Bösen zu vollziehen.⁹⁹ Auch nach dieser Interpretationsmöglichkeit bleibt die postbaptismale μετάνοια, die den Kern der hermasischen Bußlehre darstellt, ein Novum, denn der Hirt begründet die Notwendigkeit postbaptismaler Sündenvergebung ziemlich lange und ausdehnend. Da nach dieser Variante kein Bruch zwischen Zustimmung zur Lehre der διδάσκαλοι und Darlegung der himmlisch legitimierten Bußlehre besteht, ist dieser Interpretation der Vorzug zu geben. Die Antwort des Hirten ist aber dennoch mehr als nur eine Bestätigung der von Hermas referierten Position. Der Hirt versucht am Standpunkt

⁹⁸ Ähnlich beurteilt es auch PERNVEDEN, *Concept*, 159-160.163-165.176; dagegen ebd. 228.

⁹⁹ Vgl. FREI, *Metanoia* (1975), 126-131.

der διδάσκαλοι anzuknüpfen, führt zugleich aber diesen Standpunkt fort und erweitert ihn um das Neue, das die Lehre der διδάσκαλοι keineswegs außer Kraft setzt.

b) Mand IV 3,3-5: Die Offenbarung der einmaligen postbaptismalen Bußmöglichkeit

3,3 leitet die Offenbarungsrede des Hirten ein, indem dieser die Frage des Hermas nach der Richtigkeit der von den διδάσκαλοι vertretenen Bußauffassung beantwortet. Dieses Strukturmuster genauen Nachfragens durch Hermas und der Antwort des Hirten in Form einer Offenbarungsrede ist charakteristisch für Herm. B. POSCHMANN (und im Anschluss daran auch I. GOLDHAHN-MÜLLER¹⁰⁰ und N. BROX¹⁰¹) hält den gesamten V. 3 für eine Parenthese, d. h. der eigentliche Beginn der Offenbarungsrede setzt erst in V. 4 ein.¹⁰² Es ist aber durchaus zu fragen, ob die Aussage über die Neuchristen und Katechumenen in V. 3b nicht zum Inhalt der Offenbarungsrede zu ziehen ist, da sich so eine zweigliedrige Struktur ergibt: Was die betrifft, „die jetzt gläubig geworden sind oder es in Zukunft werden“ (V. 3b) – was die betrifft, „die vor dieser Zeit berufen sind“ (V. 4). Probleme bereiten bei diesem Verständnis freilich die beiden Partikeln γάρ (V. 3) und οὖν (V. 4). Letztere benennt im konsekutiven Sinn Ursache und Folgerung aus dem Vorhergehenden, kann aber auch nur den Fortgang der Erzählung markieren.¹⁰³ Da die einmalige Möglichkeit postbaptismaler Sündenvergebung nicht logisch aus der einmaligen Sündenvergebung der Neuchristen bei der Taufe folgt, nimmt οὖν in V. 4 das die Offenbarungsrede einleitende δηλώσω auf und schafft den Transitus in deren Inhalt. Γάρ in V. 3b begründet die Kautele in V. 3a¹⁰⁴, so dass der gesamte V. 3 in der Tat als Parenthese zu verstehen ist.

Die Neuchristen und künftigen Christen müssen beachten, dass es für sie keine Möglichkeit der μετάνοια nach der Taufe gibt, die ihnen bereits die Vergebung (ἄφεσις) der Sünden gewährt. Jedoch hat die terminologische Unterscheidung zwischen μετάνοια und ἄφεσις bei Herm wenig Gewicht, da er schon in 4,4 die Buße der Getauften als ἄφεσις bezeichnet.¹⁰⁵ Ἄφεσις ist daher die Wirkung sowohl der Taufe als auch der μετάνοια, d. h. auch in der postbaptismalen μετάνοια wird den schuldig gewordenen Christen dieselbe ursprüngliche Reinheit von Sünden geschenkt wie in der Taufe (vgl. V. 4). Darin besteht das Neue der Offenbarung durch den Hirten. Der Grund für diese Abweichung von der strengeren

¹⁰⁰ Vgl. GOLDHAHN-MÜLLER, Grenze, 248.

¹⁰¹ Vgl. BROX, Hermas, 211.

¹⁰² Vgl. POSCHMANN, Paenitentia, 161.

¹⁰³ Vgl. BAUER, Wörterbuch, 1200; BLASS/DEBRUNNER, Grammatik, 381 (§ 451,1).

¹⁰⁴ So BAUER, Wörterbuch, 304-305; BLASS/DEBRUNNER, Grammatik, 382 (§ 452); BROX, Hermas, 211; GOLDHAHN-MÜLLER, Grenze, 248.

¹⁰⁵ Vgl. BROX, Hermas, 212; OSIEK, Hermas, 115.

Lehre der διδάσκαλοι ist göttlich verbürgt: Der Herr wusste als καρδιογνώστης¹⁰⁶, dass die Menschen in ihrer Schwäche (ἀσθένεια) der „Verschlagenheit des Teufels“ verfallen. Einzig die menschliche Schwäche ist die Ursache für die Modifizierung der rigorosen Bußpraxis und nicht die Parusie und der eschatologische Horizont.¹⁰⁷ Gott gewährt aufgrund Seiner Barmherzigkeit (V. 5: πολύσπλαγγχνος ... ἐσπλαγγχίσθη¹⁰⁸) diese Bußmöglichkeit nach der Taufe. Nur Gott kann die Möglichkeit zur Buße schenken, menschlichem Handeln bleibt sie entzogen.¹⁰⁹ Mit der Betonung der göttlichen Initiative will sich Hermas möglicherweise vor den Vertretern der strengeren Bußpraxis legitimieren: Nicht er stellt aus eigenem Gutdünken eine neue Bußtheologie auf, sondern Gott, der sie ihm durch die Greisin (in Vis II 2) und den Hirten offenbart. Letzterem ist Vollmacht (ἐξουσία) über diese neue Bußpraxis gegeben, aber nur durch den, der sie in Seiner Voraussicht (vgl. V. 4: προγινώσκων) festgesetzt hat.

c) Mand IV 3,6-7: Die Nutzlosigkeit der Buße bei häufigem Sündigen

Feierlich eröffnet der Hirt in V. 6 erneut eine Offenbarungsrede (ἀλλὰ ἐγώ σοι λέγω), die nur wiederholt, was bereits in den VV. 4-5 gesagt wurde. Die Konsequenz der einmaligen Möglichkeit der Vergebung postbaptismaler Sünden wird nun aber deutlicher herausgestellt: Bei wiederholtem Sündigen (ὑπὸ χεῖρα), d. h. bei Sünden nach der zweiten Buße, ist die μετάνοια nutzlos (ἀσύμφορόν ἐστι). Interessant ist jedoch, wie diese Nutzlosigkeit näherhin entfaltet wird. Es wird nicht gesagt, dass eine Wiederholung der zweiten Buße unmöglich sei, sondern dass der wiederholte Sünder nur „schwerlich (δυσκόλως) zum Leben gelangen“ wird. Hinter dieser vorsichtigen Formulierung steht aber doch eine Verwerfungsaussage, die die Unmöglichkeit einer Wiederholung der zweiten Buße unterstreicht.¹¹⁰ Es wurde bisweilen

¹⁰⁶ Dieses Lexem ist vor Herm nur in Apg 1,24; 15,8 bezeugt, im Rahmen der ApV ist es außerhalb des Herm nicht belegt.

¹⁰⁷ Vgl. GOLDHAHN-MÜLLER, Grenze, 249; gegen GIET, Pasteurs, 189-190; JOLY, Hermas, 161.236; PERNVEDEN, Concept, 263; POSCHMANN, Paenitentia, 163.

¹⁰⁸ Mit dem Wortfeld σπλαγγχ- rekurriert Hermas auf „a word group that with this meaning is characteristic of post-LXX Jewish and early Christian literature, often with eschatological overtones, and appears frequently in Hermas“ (OSIEK, Hermas, 87; Belegstellen innerhalb Herm s. in Anm. 26). Die Verbindung des σπλαγγχ-Stammes mit dem Präfix πολυ- ist vorchristlich nicht nachweisbar und die Bedeutung ‚Barmherzigkeit‘ wird erst in frühjüdischen und frühchristlichen Schriften greifbar. Das Wortfeld σπλαγγχ- dagegen ist sowohl im NT als auch bei den ApV gut bezeugt: Vgl. z. B. Mt 9,36; 14,14; 15,32; 18,27; 20,34; Mk 1,41; 8,2; 9,22; Lk 1,78; 7,13; 10,33; 15,20; Apg 1,18; 2 Kor 6,12; 7,15; Phil 1,8; 2,1; Kol 3,12; Phlm 7,12; 1 Joh 3,17; ActThom 119; 1 Clem 2,1; 23,1; 2 Clem 1,7; IgnPhild 10,1; Just., dial. 55,3. Vgl. ferner 2 Makk 6,7.8.21; 7,42; 4 Makk 14,13; 15,23.29; Spr 12,10; 17,5; 26,22; Sir 30,7; TestXII.Seb 4,2; 5,1; 9,7; TestXII.Naph 4,5. Bei dem Stamm σπλαγγχ- handelt es sich nicht um das geläufige LXX-Äquivalent des hebräischen כַּחַח, dieses ist οἰκτιρμοί. Vgl. dazu auch KÖSTER, ThWNT VII, 548-552.

¹⁰⁹ Vgl. GOLDHAHN-MÜLLER, Grenze, 246.

¹¹⁰ Vgl. DIBELIUS, Hermas, 510; FREI, Metanoia (1975), 188-189; GOLDHAHN-MÜLLER, Grenze, 252; KOCH, Bußfrist, 177 Anm. 2; gegen GROTZ, Entwicklung, 32-33 im Anschluss an POSCHMANN, Paenitentia, 169.

versucht, aus dem Lexem *δυσκόλως* eine Ausweitung der Lehre von der Einmaligkeit und der zeitlichen Befristung der zweiten Buße herauszulesen.¹¹¹ Dafür müsste aber von einer sachlichen Uneinheitlichkeit von Mand IV 3 ausgegangen werden, für die es keine Anhaltspunkte gibt.¹¹² Das Adverb *δυσκόλως* ist an weiteren Stellen in Herm bezeugt und wird nirgends im permissiven Sinn verwendet.¹¹³ Zudem bestätigt V. 7 die Einheit von Mand IV 3, da Hermas nach seinem freudigen Ausruf, die die Offenbarungsrede des Hirten affirmiert, kundtut, er werde seinen „Sünden keine weiteren hinzufüge[n].“ Diese Reaktion des Hermas zeigt daher, wie V. 6 und damit die gesamte Offenbarungsrede des Hirten zu verstehen ist: Den in der zweiten Buße vergebenen Sünden dürfen keine weiteren mehr hinzugefügt werden, da sonst die *μετάνοια* nutzlos wird. Eine Wiederholung der *μετάνοια* ist also nach der Taufe einmal möglich und dann nicht mehr. Die Zusage der Rettung wird am Ende von V. 7 auf alle hin ausgeweitet, die ihren Sünden keine weiteren hinzufügen.

III. Die Turmbau-Allegorien Vis III und Sim IX im Überblick

Während Vis II 2; Mand IV 3 überwiegend das Novum der postbaptismalen *μετάνοια* in ihrer Heilsrelevanz für das Individuum thematisieren, wird in den beiden Turmbau-Allegorien Vis III; Sim IX ihre ekklesiologische Dimension sichtbar.

1. Greisin, Turm und Jünglinge: Vis III im Überblick

Für den bußtheologischen Ansatz des Herm ist in Vis III in erster Linie die Vision vom Turmbau (2,3-9) und ihre Deutung durch die Greisin (3,1 – 8,9) von Bedeutung. Hermas sieht in einer Vision, wie Steine für den Turmbau herbeigebracht werden. Als brauchbar für den Turmbau erweisen sich aber nur zwei Arten von Steinen:

(1) Die Steine aus der Tiefe (vgl. 2,5: ἐκ τοῦ βυθοῦ) können die Jünglinge ausnahmslos in das zu errichtende Mauerwerk einfügen, da sie behauen sind und daher ohne Nahtstellen so

¹¹¹ S. dazu etwa BROX, Hermas, 213; GIET, Pasteurs, 191; OSIEK, Hermas, 115; POSCHMANN, Paenitentia, 164-165.

¹¹² Vgl. JOLY, Hermas, 161.

¹¹³ Das gilt sowohl von Stellen, in denen *δυσκόλως* in einem ähnlichen Unheilssinn verwendet wird (Mand IX 6; XII 1,2; Sim IX 20,2; 23,3), als auch von der Stelle, die den hoffnungsvollen Aspekt betont (Sim VIII 10,2).

aufeinander passen, dass „das ganze Turmgebäude wie aus einem einzigen Stein gebaut zu sein“ (2,6) scheint.

(2) Von den Steinen vom Land (vgl. 2,5: ἐκ τῆς γῆς bzw. 2,7: ἀπὸ τῆς ξηρᾶς) erweisen sich nur einige als für den Turmbau brauchbar.

(3) Unter den Steinen vom Land finden sich folglich auch unbrauchbare Steine.

Die VV. 7-9 benennen noch weitere Arten von unbrauchbaren Steinen:

(4) Manche werden auch zerschlagen und weit vom Turm weggeworfen (vgl. 2,7).

(5) Viele unbrauchbare Steine liegen zudem um den Turm herum; sie sind entweder zu rauh, haben Risse und Beschädigungen oder sind weiß und rund und passen deshalb nicht in den Bau (vgl. 2,7-8).

(6) Andere Steine wiederum werden weit vom Turm weggeworfen, landen schließlich auf dem Weg und rollen von dort auf das Ödland, von wo aus sie entweder ins Feuer fallen und verbrennen oder in die Nähe des Wassers gelangen, in das sie sich, obwohl sie es wünschen, nicht hineinwälzen können bzw. nicht hineingewälzt werden (vgl. 2,9).¹¹⁴

In der Deutung der Vision finden sich aber einige Unstimmigkeiten zu verschiedenen Beschreibungen der Vision: Geeignet für den Turmbau sind die unter (1) und (2) genannten Steine. 5,1.2 kategorisiert aber die geeigneten Steine anders, nämlich in viereckige, weiße als Allegorie für Apostel, Bischöfe, Lehrer und Diakone einerseits und in aus der Tiefe gezogene als Allegorie für solche, die für den Namen des Herrn gelitten haben, andererseits. Bei den unter (2) genannten (brauchbaren) Steinen wird in 5,3.4 näher unterschieden zwischen solchen, die sich selbst zum Bau begeben und solchen, die herbeigebracht werden. Erstere sind vom Herrn erprobte und für gut befundene, zweitere Neuchristen, die unter der Anleitung von Engeln das Gute lernen. Der Grund für die Erweiterungen in der Deutung gegenüber der Schilderung der Vision liegt wohl in der faktischen Realität der Adressaten begründet: Hermas will möglichst alle Gruppen von Christen in Vis III integrieren und so kommt es, dass die Sachebene gegenüber der Bildebene erweitert werden muss.¹¹⁵ Weniger verwirrend erscheint demgegenüber die Verschmelzung von erzählter Wirklichkeit und Vision, die in 10,1 erkennbar wird: Die Greisin wird von den Jünglingen in den Turm hineingetragen. Interessant dabei ist, dass beide „Größen“, Greisin und Turm, für die Kirche stehen. Logisch kann und darf das aber nicht verstanden werden, vielmehr wird an diesem Punkt der Einfluss frühjüdischer Apokalyptik deutlich, in der die Motive (himmlische) Frau und Himmelsstadt

¹¹⁴ Vgl. dazu auch GROTZ, Entwicklung, 16-17, wobei er die verschiedenen Arten von Steinen zu stark voneinander abzugrenzen versucht.

¹¹⁵ Vgl. DIBELIUS, Hermas, 460 und im Anschluss daran GOLDHAHN-MÜLLER, Grenze, 267.

beliebt waren.¹¹⁶ Ferner ist auch das Wasser der Urflut ein Motiv aus dem Judentum¹¹⁷, das aber ebenso in der griechischen Antike bekannt war¹¹⁸.

Hermas waren diese Motive geläufig und in Vis III 10 deutet er diese christlich. So bedeutet das Bild von dem auf den Wassern gegründeten Turm, dass die Taufe eine entscheidende ekklesiologische Wirklichkeit darstellt (vgl. 3,5; 7,3), hinter die es kein Zurück gibt. Es geht ihm letztlich darum, die Kriterien für die Mitgliedschaft zur Kirche zu zeigen. Die Vision vom Aufbau des Turmes fokussiert in besonderer Weise das Ende der Zeit, auf das sich die Kirche als irdische Größe zubewegt. Mit dem Blick auf die Vollendung des Turmbaus scheint aber auch die Kirche als himmlische und eschatologische Größe durch. Daher wird für die Adressaten in der Schilderung der Vision vom Turmbau das Ende antizipiert und ihnen dadurch veranschaulicht, wer in die eschatologische Gemeinschaft der Kirche Eingang finden würde, wenn sich das Eschaton im Jetzt ereignen würde. Somit ist diese Vision ganz auf den Aufruf zur *μετάνοια* ausgerichtet. Für Hermas ist aber die Kirchenmitgliedschaft nicht allein auf das Faktum der Taufe beschränkt, wie an der breiten Schilderung und Deutung der unbrauchbaren Steine wahrnehmbar wird. Der Aspekt des sittlich einwandfreien Lebens gehört für ihn untrennbar mit der Taufe zusammen. Schließlich wird der Turm von sieben Frauen getragen, die sieben Tugenden darstellen (vgl. 8,2-8).¹¹⁹ Zur Praktizierung dieser Tugenden ermahnt Hermas die sündhaften Christen, die allegorisch in den Steinen dargestellt sind, die für den Turmbau nicht herangezogen werden können. Diese ungeeigneten Steine nehmen in der Deutung der Vision einen viel breiteren Raum (5,5 – 7,6) ein als die brauchbaren (5,1-4). Die unbrauchbaren Steine werden noch weiter kategorisiert als nach der Buße für den Bau geeignet (5,5; 6,2 – 6,7) und nach der Buße für den Bau nach wie vor ungeeignet (6,1; 7,1-3). Dabei ist der Aspekt der Brauchbarkeit für den Turmbau unabhängig von der Schwere der Sünde, heilsbedeutsam ist nur die vollzogene *μετάνοια* des Sünders und diese ist unverzüglich zu leisten. Die Frist, in der der Sünder Buße tun kann, ist auf die Zeit bis zur Fertigstellung des Turmes beschränkt, die aber unmittelbar bevorsteht. Eingang in den Turm finden aber nur diejenigen, die möglichst rasch Buße tun; den Zögernden kommt nur ein Platz neben dem Turm zu. Die von *σκληροκαρδία* Geplagten haben dagegen keine Aussicht auf Rettung, „wenn sie sich die bösen Werke [nicht] zu Herzen

¹¹⁶ Vgl. v.a. 4 Esr 10,27; im christlichen Kontext dann auch Apk 12,1-2; 21 – 22. Vgl. dazu auch HUMPHREY, Ladies, 145.

¹¹⁷ Vgl. z. B. Hen(aeth) 54,7 – 55,2; 77,4-8; 89,1-9; ebenso 2 Petr 3,5-7. Vgl. dazu ferner FRANK, Ekklesiologie, 109-112.123. Die Sprechweise FRANKS von der jüdischen Vorlage ist zu relativieren.

¹¹⁸ Vgl. z. B. Aristot., cael. II 13 (294a).

¹¹⁹ Vgl. FRANK, Ekklesiologie, 109-114.123; GOLDHAHN-MÜLLER, Grenze, 267-268; KNORZ, Theologie.

nehmen“ (7,6).¹²⁰ Im Gesamten betrachtet, versteht Hermas die Kirche als Gemeinschaft von Aposteln, Bischöfen, Lehrern, Diakonen und Märtyrern, denen allen die Sündlosigkeit gemeinsam ist (vgl. 5,1-2). Der postbaptismale Sünder findet erst nach geleisteter *μετάνοια* Einlass in diese Gemeinschaft, für die neben der Taufe der sittliche Lebenswandel die entscheidende Eintrittsvoraussetzung darstellt. Die *μετάνοια* ist unverzüglich zu leisten, um voll in die eschatologische Kirche aufgenommen zu werden. Wird die Entscheidung dafür länger hinausgezögert, können diese Sünder nicht ganz in diese Gemeinschaft aufgenommen werden.

2. *Sim IX im Überblick*

Sim IX ist als Nachtragskapitel zu verstehen, das wahrscheinlich nach Fertigstellung des Hirtenbuches angefügt wurde, um Veränderungen im Hinblick auf Christensünden zu berücksichtigen. Sachlich ist das Motiv vom Turmbau wohl von den Notizen der Weidenbaum-Parabel Sim VIII motiviert, die von der Einlassung von Christen in den Turm handeln (vgl. 2,1-5; 3,5-6; 4,6; 7,3.5; 8,3.5; 9,2.4; 10,4). Im Gegensatz zur Turmallegorie von Vis III entsprechen aber die Elemente der Vision der Deutung durch den Hirten. Hermas wird nach Arkadien entführt (1,4: ἀπήγαγε) und schaut vom Gipfel eines halbkugelförmigen Berges (ebd.: ὄρος τι μαστωδες) eine von zwölf unterschiedlichen Bergen umgebene Ebene. In der Mitte der Ebene erhebt sich ein großer, würfelförmiger weißer Felsen, der die Berge ringsum an Höhe und Alter überragt, „so (groß), dass er die ganze Welt hätte in sich fassen können.“ (2,1) Dem liegt die Vorstellung vom Himmelsberg zugrunde, dem Hermas kosmische Qualität zuschreibt. Die wesentlichen Kennzeichen des Felsens sind sein hohes Alter und sein erst jüngst herausgeschlagenes Tor, das „heller [strahlte] als die Sonne“ (2,2). Hinter den Kennzeichen ‚alt‘ und ‚weiß‘ verbergen sich Gottesprädikate¹²¹; das hohe Alter des Felsens einerseits und das erst jüngst herausgeschlagene Tor andererseits verweisen auf die Präexistenz und die Menschwerdung des Sohnes Gottes (vgl. 12,2-3). Auf dem Himmelsberg lassen – ähnlich wie in Vis III – sechs Männer einen Turm bauen (vgl. 3 – 11), der für die Kirche steht (vgl. 13,1); damit ist eine enge Verbindung, aber keine Identität zwischen Christologie und Ekklesiologie gegeben.

¹²⁰ Vgl. GOLDHAHN-MÜLLER, Grenze, 269-270.

¹²¹ Vgl. GOLDHAHN-MÜLLER, Grenze, 271; VIELHAUER, Oikodome, 151.

Der Bau verläuft so, dass zunächst die sechs Männer Steine aus der Wassertiefe aufsteigen lassen, die die Jungfrauen – die *δυνάμεις τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ* (13,2) bzw. die Tugenden (vgl. 15,2) – durch das Tor tragen, um sie dann Männern zu übergeben, die die eigentliche Aufbauarbeit des Turmes leisten. Dabei können nur Steine für den Turmbau verwendet werden, die von den Jungfrauen durch das Tor getragen werden. Daraus wird zweierlei deutlich: Zum einen ist der Sohn Gottes die einzige Zugangsmöglichkeit in die eschatologische Gemeinschaft der Kirche, d. h. die Zugehörigkeit zu Jesus Christus, die in der Taufe geschenkt wird, ist heilsnotwendig. Ebenso heilsnotwendig ist es für den Christen aber auch, dass er das weiße Gewand der Jungfrauen trägt, d. h. dass er sich durch einen sittlichen Lebenswandel bewährt (vgl. 13,2-5). Unklar bleibt zwischen Visions- und Deutungsebene allerdings, wie die durch das Tor getragenen Steine für den Turmbau verwendet werden. Das Fundament des Turmes bilden nach 3,3-5 zehn viereckige, weißglänzende, unbehauene Steine, die aus der Wassertiefe heraufsteigen; diese stehen für das erste Menschengeschlecht (vgl. 15,4). Auf diese zehn Steine folgen 25 weitere, sodann steigen nacheinander 35 und 40 Steine aus der Wassertiefe herauf. Alle werden von den Jungfrauen durch das Tor getragen und für den Turmbau verwendet (vgl. 4,2-3). Die 25 Steine symbolisieren das zweite Geschlecht gerechter Männer, die 35 die Propheten und Diener Gottes und die 40 die Apostel und Lehrer des Evangeliums (vgl. 15,4). Alle verbindet die Herkunft aus der Wassertiefe, also die Lebendigwerdung durch das Taufwasser als Voraussetzung für das Eingehen in das Gottesreich (vgl. 16,1-2). Nach einer Pause (vgl. 4,4) befehlen die sechs Männer den Bauleuten, Steine von den umliegenden Bergen herbeizuschaffen. Die Steine, die herbeigebracht werden, unterscheiden sich in ihrer Farbe; die Männer behauen aber diese Steine und übergeben sie den Jungfrauen, damit diese sie durch das Tor tragen und den Bauleuten zum Turmbau übergeben. Mit dem Einsetzen in den Turm bekommen alle verschiedenfarbigen Steine das gleiche weiße Aussehen (vgl. 4,5). Die bunten Steine stehen für Menschen aus allen Völkern der Erde, die durch die Predigt der Apostel zum Glauben an den Sohn Gottes gekommen sind, sich taufen ließen und an einem tugendhaften Leben festhielten (vgl. 17,1-4).

Einige Steine aber, die von den umliegenden Bergen herbeigebracht werden, werden nicht den Jungfrauen übergeben, sondern von den Männern durch das Tor getragen. Diese Steine behalten beim Einsetzen in den Turm ihre ursprüngliche Farbe, weshalb sie wieder fortgeschafft werden (vgl. 4,6). In der Deutung der Vision bleibt dies weitgehend unberücksichtigt, lediglich in 12,4-7; 13,3-4 wird es kurz angesprochen: Für das Eingehen in das Reich Gottes ist das Eintreten durch das Tor, also die Taufe, ebenso notwendig wie das

Hineingetragen-Werden durch die Jungfrauen, also das tugendhafte Leben. In 5,1 tritt während des Turmbaus eine Pause ein, damit der Herr des Turmes den noch unvollendeten Bau begutachten und unbrauchbare Steine auswechseln kann (vgl. 5,1-2). Der Herr des Turmes steht für den Sohn Gottes als Herr der Kirche, der in einer „Schar von vielen Männern“ einerschreitet und „so groß an Wuchs [ist], dass er den Turm überragte.“ (6,1) Die in riesenhaften Zügen gezeichnete Gestalt Jesu Christi hebt die Herrlichkeit und das Herr-Sein des Sohnes Gottes über die Kirche hervor. Ähnliche Darstellungen finden sich auch in ApkElk¹²²; EvPetr 10,39-40. Als Herr des Turmes prüft Christus die in den Bau eingefügten Steine. „Hierauf wie auf der Ausbesserung der Steine (5,1-10,6) und der Deutung der Berge in 17,1-29,3, die die wesentlichen Typen christlichen Verhaltens umfassen [...], liegt im bußparänetischen Kontext der Schwerpunkt von Sim IX.“¹²³ Die irdische Kirche ist keine Gemeinschaft von Vollkommenen, sondern bedarf der Ausbesserung ihrer Fehler. Die Taufe allein genügt nicht, um in die eschatologische Gemeinschaft der Kirche Eingang zu finden, vielmehr muss sich die Taufe und die damit gegebene Zugehörigkeit zu Christus im rechtschaffenen Handeln bewähren. Daher prüft der Herr die Steine, indem er mit einem Stab auf sie klopft; auf diesen Schlag hin verändert sich das Aussehen der einzelnen Steine, sie werden „pechschwarz, andere verwittert, andere bekamen Risse, noch andere erwiesen sich als verstümmelt, manche waren weder weiß noch schwarz, wieder andere rau, so dass sie nicht mehr zu den anderen Steinen passten, und etliche waren voller Flecken.“ (6,4) Mit diesen sieben Allegorien für sündhaftes Leben rekurriert Hermas auf die sieben von den zwölf Bergen, die für das schlechte Verhalten stehen.

Die aus dem Bau entfernten Steine werden neben den Turm gelegt. Um die entstandenen Freiräume im Turmbau aufzufüllen, werden weißglänzende Steine aus der Ebene herbeigebracht, die „teils viereckig, teils rund“ (6,7) sind, und von den Jungfrauen durch das Tor getragen werden. Während die viereckigen Steine behauen werden, damit sie in den Turm eingepasst werden können, werden die runden neben dem Turm niedergelegt, weil sie zu hart zum Behauen sind, damit sie später bearbeitet und in den Turm eingefügt werden. Die weißen Steine, die sofort in den Bau eingefügt werden können, stehen für diejenigen Christen, die jetzt schon glauben, während die Steine, die erst später eingefügt werden können, diejenigen Menschen symbolisieren, die erst später den Glauben annehmen. Qualitativ besteht zwischen beiden Gruppen kein Unterschied, da sie „von derselben Art (30,3: ἐκ τοῦ αὐτοῦ γὰρ γέν[ους εἰσίν])“ sind und „alle [...] von dem weißen Berge“ (30,4) stammen. Die Diskrepanz

¹²² Die diesbezüglich relevanten Stellen sind überliefert bei Epiph., haer. XXX 17,7; Hipp., ref. IX 13,1-3.

¹²³ GOLDHAHN-MÜLLER, Grenze, 273.

zwischen der Aussage der Visionsebene in 6,6, dass die Herkunft der weißen Steine die Ebene ist und gerade nicht einer der Berge, und der Deuteebene von 30,3-4, dass ein Teil der weißen Steine vom weißen (dem zwölften) Berg stammt, kommt durch die Vermengung des Bergmotivs mit dem Turmmotiv zustande und muss den Leser nicht weiter verwundern. Weitere Unstimmigkeiten zwischen Visions- und Deuteebene basieren auf eben jener Inkongruenz zwischen Visions- und Deuteebene:

- Nach 6,8 werden die weißen viereckigen Steine, die aus der Ebene herbeigetragen werden und aufgrund ihrer Form nicht in den Bau passen, neben dem Turm niedergelegt, um später behauen und eingepasst zu werden. Nach 9,1-4 wählt der Hirt die größten und glänzendsten Steine aus, behaut sie und lässt sie von den Jungfrauen durch das Tor tragen und in den Turm einfügen. Die übrigen weißen Steine werden in die Ebene zurückgetragen, sollen aber später noch in den Bau eingefügt werden. 30,4 – 31,3 interpretiert die Anteile der Steine, die abgeschlagen werden müssen, als Reichtum, der „sie etwas blind und stumpf gemacht [hat] gegen die Wahrheit“ (30,4). Jedoch wird nicht der ganze Reichtum abgeschlagen, damit vom verbleibenden Teil gute Dienste erwiesen werden können (vgl. 30,5). 31,1-3 charakterisiert die weißen runden Steine, von denen nichts abgeschlagen wird und die in die Ebene zurückgebracht werden, als solche, die „das Siegel noch nicht empfangen hatten“ (31,1), d. h. als solche, die aufgrund der noch nicht vollzogenen Taufe noch nicht in den Bau eingefügt werden können. Zunächst „muss aber diese Welt samt ihren eitlen Schätzen von ihnen abgeschlagen werden, dann werden sie passen in das Reich Gottes.“ (31,2)
- Die Steine, die nach der Prüfung durch den Herrn nicht in den Bau passen, werden von zwölf schwarzgekleideten Frauen – Gegenspielerinnen der Tugenden (vgl. 15,3) – wieder in die Berge zurückgetragen (vgl. 9,5). Während diesen schwarzgewandeten Frauen auf der Visionsebene einzig die Aufgabe zukommt, die unbrauchbaren Steine wegzuschaffen, verleiten sie auf der Interpretationsebene die Christen zu untugendlichem Verhalten (vgl. 15,3), das für die Fortschaffung dieser Steine aus dem Turm verantwortlich ist. Doch besteht nach 14,2 für diese Sünder immer noch die Möglichkeit, Buße zu tun. „Denn deswegen ist ja auch die Pause im Bauen eingetreten, damit diese, wenn sie Buße tun, in den Turmbau gelangen könnten.“ In dieser Pause findet in der Visionsebene das Dankgebet des Hermas statt (vgl. 14,3). Eine weitere Inkongruenz besteht in diesem Zusammenhang in der Visionsebene an sich, da zum einen die Herkunft von den schlechten Bergen, zum anderen die Verführung durch die schwarz gekleideten Frauen für das sündhafte Verhalten verantwortlich gemacht wird.

- In 11,8 findet die Vision vom Turmbau ein Ende, ab 11,9 setzt ein Gespräch zwischen Hermas und dem Hirten ein, in dem die Allegorie gedeutet wird. Sim IX endet mit Mahnungen zur Heilung, „solange der Turm noch im Bau ist“ (32,1), und zur Buße (vgl. 32,5).

Am Vorgang der Erneuerung des Turmes durch den Herrn, der während einer Pause am Turmbau stattfindet, wird zudem das Verhältnis von irdisch-fehlerhafter und eschatologisch-vollendeter Kirche deutlich; beide Größen sind engstens aufeinander bezogen, aber nicht identisch. Die Unterbrechung im Turmbau markiert eine Ausdehnung der Bußfrist, da trotz des Kommens des Herrn das Ende noch nicht eintritt. Vielmehr erhält der Hirte vom Herrn den Auftrag, die geprüften Steine, die sich als fehlerhaft erweisen und neben den Turm gelegt werden (vgl. 6,5), zu reinigen und in den Turm einzufügen, soweit sie sich in den Bau einpassen lassen; soweit das aber nicht möglich ist, soll er sie weit vom Turm wegwerfen (vgl. 7,1-2). Der Hirte lässt zunächst eine Frist von zwei Tagen verstreichen, in der er den Platz um den Turm reinigt. Diese zwei Tage sind als Bußfrist für die Sünder zu verstehen, in der sie sich neu auf die Rückkehr in den in der Taufe erlangten Gnadenstand vorbereiten können. Nach Ablauf dieser Frist führt der Hirt die Prüfung der Steine durch, deren Ergebnis dreiteilig ist:

- Zunächst werden die schwarzen Steine geprüft, die sich auch nach diesen zwei Tagen als schwarz erweisen, d. h. unter den sündhaften Christen befinden sich solche, die in der ihnen gewährten Bußfrist keine Buße tun. Für sie besteht keine Möglichkeit des Eintritts in die eschatologische Kirche (vgl. 8,1).
- Im Anschluss daran werden einzeln die verwitterten, rissigen, verstümmelten, schwarz-weißen, rauen und fleckigen Steine der Prüfung unterzogen; einige von ihnen behaut der Hirte und lässt sie von den Jungfrauen aufheben und in den Bau einfügen.
- Einige von den verwitterten Steinen zeigen sich jedoch nach der Bußfrist schwarz, so dass sie entfernt werden.

Nur von den weiß-schwarzen und den fleckigen Steinen zeigen sich einige Steine ganz weiß, so dass sie von den Jungfrauen unverzüglich in den Turm eingefügt werden können (vgl. 8,5.7). Der weitaus größte Teil der brauchbaren Steine muss aber erst behauen, d. h. aber auch an Größe minimiert werden. Die zwei Tage zwischen der Beauftragung zur und der Durchführung der Reinigung ist als eine Streckung der Bußfrist zu betrachten, die Hermas als besonderen göttlichen Gnadenerweis deutet, der die Sünder zur Umkehr bewegen will, damit sie Eingang in die eschatologische Kirche finden. Es ist jedoch zu beachten, dass in der Beschreibung der Vision hauptsächlich die Frage erörtert wird, welche Steine noch behauen

werden können, d. h. welche postbaptismalen Sünder die *μετάνοια* vollziehen und welche sie ablehnen (vgl. 8,3.6).¹²⁴

3. *Vis III und Sim IX im Vergleich*

Der die Kirche symbolisierende Turm in *Vis III* umfasst Lebende und Tote und gewährt nur solchen Christen Einlass, die für postbaptismale Sünden Buße tun und sich in einem sittlichen Lebenswandel als Getaufte bewähren. Der Zutritt in den Turm ist also ausschließlich Sündlosen gestattet. Der Bau wird auf Erden begonnen und strebt der eschatologischen Vollendung entgegen. Bereits als irdische Größe ist die Kirche ideal im Sinne der Sündlosigkeit der Bewohner des Turmes und nur als solche kann sie bei der Wiederkunft Christi Bestand haben. Ähnlich wird auch der Turmbau in *Sim IX* auf Erden begonnen; die ekklesiale Gemeinschaft formiert sich aus Getauften, die entweder direkt Eingang in den Turm finden oder sich durch den postbaptismalen Vollzug der *μετάνοια* und die Verpflichtung zu einem ethisch einwandfreien Leben auszeichnen. Eine deutliche Differenz zu *Vis III* zeigt sich in der reflektierteren Christologie: Der Turmbau gründet nach *Sim IX* 3; 12 auf der Inkarnation des präexistent gedachten Gottessohnes. Stärker als *Vis III* fokussiert *Sim IX*, dass die formale Kirchenzugehörigkeit, die durch die Taufe gegeben ist, allein nicht ausreichend ist. Der Getaufte muss sich in seinem Lebenswandel bewähren. Vor der Prüfung durch Christus hat derjenige keinen Bestand, der sich einzig auf sein Getauftsein beruft, sich aber sittlich-ethisch nicht bewährt. Diesen Aspekt verschweigt auch *Vis III* nicht, betont ihn aber nicht in demselben Ausmaß wie *Sim IX*. Über *Vis III* hinaus schildert *Sim IX* das Entfernen von Steinen, die für den Turmbau unbrauchbar sind, da sie der Prüfung durch den Herrn nicht standhalten und deshalb aus der Grundmauer wieder ausgeschlagen werden. An diesem Punkt wird deutlich, dass *Sim IX* Gedanken von *Vis III* fortführt und ergänzt, aber keinesfalls in Widerspruch zu *Vis III* steht. Die einzige inhaltliche Akzentverschiebung zwischen *Vis III* und *Sim IX* besteht in der Ausweitung der Bußfrist: Während *Vis III* noch mit einer nahe bevorstehenden Parusie rechnet, dehnt *Sim IX* die Bußfrist weiter aus. Deutlich wird dies in den für die Erneuerung der Kirche verwendeten Bildern: In *Vis III* verjüngt sich die als Greisin dargestellte Jungfrau, die mit dem alten Turm identisch ist, weil die postbaptismalen Sünder Buße tun, in *Sim IX* wird der Turmbau unterbrochen. Dieses retardierende Moment gilt als Zeit, in der postbaptismale Sünder Buße tun können.

¹²⁴ Vgl. GOLDHAHN-MÜLLER, *Grenze*, 275. S. dort auch den Exkurs zu der Sachparallele in *Sim VIII*.

Dass die Allegorie in Sim IX nicht einfach den faktischen Zustand der stadtrömischen Christen spiegelt, zeigt sich vornehmlich an zwei Punkten: Die Umbaumaßnahmen am Turm verfolgen ein bußparänetisches Anliegen, die bußbedürftigen Adressaten werden zur *μετάνοια* aufgerufen, d. h. die von Hermas in Aussicht gestellte Sinnes- und Verhaltensänderung postbaptismaler Sünder ist Zukunftsvision. Hermas erlebt in seinem christlichen Umfeld keineswegs, dass sündigende Christen die *μετάνοια* vollziehen. Zudem symbolisieren die 10, 25, 35 und 40 Steine, die aus der Tiefe aufsteigen, frühere Generationen, die nun ebenso Eingang in die Kirchengemeinschaft finden wie Zeitgenossen des Hermas. Daher wird vielmehr, und zwar sowohl in Vis III als auch in Sim IX, den Adressaten das Bild der von Gott her gedachten Kirche vor Augen gestellt.

IV. Das Verständnis von *μετάνοια* in Herm

1. Allgemeine Überlegungen

Μετάνοια bezeichnet in Herm einen Akt der inneren Sinnesänderung, die den Mut aufbringt, den Weg des Evangeliums erneut zu beschreiten, nachdem ihn der Getaufte durch sein sündhaftes Verhalten verlassen hat. Die Kraft, die *μετάνοια* zu vollziehen, bringt der sündigende Christ ἐξ ὅλης καρδίας (Vis III 13,4; Sim VII 4) auf, d. h. die Entscheidung zur *μετάνοια* wird im innersten Personkern getroffen, wirkt sich auf die gesamte Existenz aus und eröffnet die Möglichkeit einer Erneuerung der christlichen Existenz.¹²⁵ Daher ist die Buße von einer wesentlich futurischen Finalität bestimmt. Die *μετάνοια* bewirkt, dass der sündigende Christ die ursprüngliche Gnade, die ihm in der Taufe zuteil wurde, wieder erhält und sich in einem sittlich einwandfreien Lebenswandel bekehren kann. Der Terminus *μετάνοια* wird daher von Hermas in einem untechnischen Sinn verwendet, von einer institutionalisierten Bußpastoral kann noch keine Rede sein, da sich die *μετάνοια* auf das Verhältnis des Einzelnen zu Gott erstreckt und die Hierarchie von Amtsträgern, wie sie in Vis III 1,8 durchscheint, nur bei der Verbreitung der Bußlehre, nicht aber beim Vollzug der *μετάνοια* beteiligt ist.¹²⁶ Die Aufgaben der amtlichen Hierarchie bestehen nach Vis I 3,1-2; III 9,10; Mand VIII 10; Sim VI 3,6; IX 31,6 in der Zurechtweisung (*νουθετέω*) und der

¹²⁵ Vgl. OSIEK, Hermas, 88; vgl. auch ebd. 29.

¹²⁶ Vgl. BROX, Hermas, 484; HOH, Buße, 26.

Züchtigung (παιδεία).¹²⁷ Besonders in Vis II 2,1; Mand IV 2,1 steht die μετάνοια in enger Verbindung mit der Einsicht in den christlichen Weg und das setzt voraus, dass der bisherige sündige Lebenswandel als falsch erkannt wurde. Nach Vis II 4,3; III 8,10-11 hat die μετάνοια einen universalen Charakter. Folgende Wendungen geben zu verstehen, dass sie den radikalen Bruch mit Sünde und Schlechtigkeit bedeutet:

- Μηκέτι ἀμαρτάνειν τὸν ἡμαρτηκότα (Mand IV 1,11; ähnlich 3,2).
- Οὐκέτι ἐργάζεται τὸ πονηρόν, ἀλλὰ τὸ ἀγαθὸν πολυτελῶς ἐργάζεται καὶ ταπεινοῖ τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν καὶ βασανίζει, ὅτι ἡμαρτεν (Mand IV 2,2; ähnlich 1,3.11; Vis V 7; Sim VI 3,6; VII 4).
- Μηκέτι προσθῶσι μηδέν (Sim VIII 11,3).

„Buße erneuert die Kraft der Taufe, indem sie als neues Siegel an die Stelle des gebrochenen Taufsiegels tritt, und kann daher auch selbst σφραγίς genannt werden (Sim VIII 2,2.4; 6,3)“¹²⁸. Folgende Wendungen heben dabei die beiden Pole ‚verschenkte Taufgnade‘ einerseits und ‚wiedergeschenkte Reinheit der Taufgnade durch Buße‘ andererseits hervor:

Durch Sünde verschenkte Taufgnade	Wirkung der μετάνοια
Ἐαυτοὺς ἀπεγνώκασιν καὶ τὴν ζωὴν αὐτῶν (Vis I 1,9; vgl. Mand XII 6,2; Sim IX 26,4)	Ἐδικαιώθησαν (Mand V 1,7)
Εὐθὺς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον [...] στενοχωρεῖται (Mand V 1,3; vgl. 2,5-7; X 1,2; 2,2.5)	Σωθήσομαι (Mand IV 3,7; vgl. Sim VIII 6,1; ähnlich auch Vis III 7,6)
Εἰς τέλος ἀπέθανον τῷ θεῷ (Sim VIII 6,4; vgl. Mand XII 2,3; Sim IX 18,2)	Ζήση τῷ θεῷ (Mand I 2; vgl. XII 6,3.5; Sim VIII 6,6; 11,1)
	Καθαρισθήσονται ἀπὸ πάντων τῶν ἀμαρτημάτων (Vis III 2,2; vgl. Sim VII 2)
	Οἱ οὖν μετανοήσαντες ὀλοτελῶς νέοι ἔσονται καὶ τεθμελιωμένοι, οἱ ἐξ ὅλης καρδίας μετανοήσαντες (Vis III 13,4; vgl. 12,3; 13,2)
	Ἰσχυροποιῆσαι [...] ἐν τῇ πίστει (Mand XII 6,2; vgl. Sim VI 3,6)
	Ἀφίενται [...] αἱ ἀμαρτίαι πᾶσαι (Vis II 2,4; vgl. Mand IV 4,4; Sim VII 4; IX 33,3)
	Ἀνανεῶσαι (Vis III 11,3; vgl. 13,4)

Es stellt sich nun aber die Frage, welche Gestalt der Vollzug der μετάνοια hat. Sim VII 4 betont, dass der Büßer „seine Seele peinigen“ muss (βασανίσαι τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν), „sehr demütig werden (ταπεινοφρονῆσαι) [muss] in all seinem Tun und Trübsal der verschiedensten

¹²⁷ Vgl. BENRATH, Buße, 452; CAMPENHAUSEN, Amt, 154-155; vgl. dazu die davon in weiten Teilen abweichende Einschätzung POSCHMANNs, Paenitentia, 190.

¹²⁸ GOLDHAHN-MÜLLER, Grenze, 279-280.

Art durchmachen (θλιβῆναι ἐν πολλαῖς θλίψεσι καὶ ποικίλαις)“ muss. Erst dann, „wenn er [der Büßer] die Trübsal, die über ihn kommt, erträgt, dann gewiss wird sich der Schöpfer und Erhalter des Alls erbarmen und ihm Heilung geben“. Während also in der Taufe die Sünden ohne irgendein menschliches Zutun getilgt werden, setzt die postbaptismale μετάνοια bestimmte Werke des Menschen voraus, zu denen die eben genannte θλίψις zu rechnen ist, aber ebenso die λυπή (Mand X 2,1), die προσευχή und die ἐξομολογία (vgl. Vis III 1,6; Sim V 2,10). Darüber hinaus sind Werke der Nächstenliebe (vgl. Vis III 9,5-6: ἀγαθοποιεῖν; ferner Mand VIII 10; Sim II 5-10; V 3,3-4; IX 20,4) und eine Fastenpraxis gefordert, die den gesamten Lebensstil beeinflussen soll (vgl. Vis III 10,6; Sim V 1,4; 3,6-7). Es geht demnach um eine Sinnesänderung, in der der frühere Sünder sich eine Grundhaltung aneignet, die den Mandata entspricht. Die Zeit der Aneignung ist geprägt von θλίψις, λυπή, προσευχή und ἐξομολογία. Dazu tritt ein weiteres Element, das für die Bußverkündigung des Hermas charakteristisch ist, nämlich der göttliche Vorbehalt. Nur Gott kann die μετάνοια gewähren, er kann sie aber ebenso versagen. Die Sündenvergebung stellt damit einen einmaligen göttlichen Gnadenakt dar, der die ursprünglich in der Taufe geschenkte, aber durch postbaptismale Sünden wieder verlustig gegangene Reinheit wiederherstellt. Der Grund für die Notwendigkeit der Restituierung der Taufgnade ist im Endgericht zu sehen, in dem der postbaptismale Sünder nicht bestehen kann. Während im Visionenbuch die Parusie Christi und damit auch das Endgericht in unmittelbarer Zukunft erwartet werden, ist das Hirtenbuch nicht mehr von dieser Naherwartung geprägt. Daher modifiziert Hermas die Bußfrist, die noch das Visionenbuch bestimmt, im Hirtenbuch zum Aufruf, die μετάνοια möglichst bald zu vollziehen. Nach Sim VI – IX ist der Vollzug der μετάνοια dem Hirten anvertraut (vgl. Sim V 7,3: αὐτοῦ γὰρ πᾶσά ἐστιν ἡ ἐξουσία), der sowohl als Träger der Offenbarungen als auch als angelus interpres fungiert (vgl. Mand IV 2,2; 3,5; XII 4,7; 6,1; Sim VIII 3,5; IX 1,1; 24,4).¹²⁹

Hinsichtlich der Dauer der Bedrängnis bei der Bußübung legt Sim VI 4,4 fest, dass ein Tag der Peinigung die Kraft für 30 Tage hat, d. h. „soviel Tage also einer schwelgt, so viele Jahre wird er gepeinigt“¹³⁰ (vgl. auch Num 14,34). Diese relationale Abgleichung zwischen Schwelgerei und dafür zu erleidender Pein zeugt bereits von einem fortgeschrittenen Reflexionsstand über das Thema Sünde und Buße; dabei geht es jedoch nicht um Genugtuung, sondern um eine bleibende Erinnerung des Sünders an seine Vergehen, mit dem Ziel, dass er

¹²⁹ Vgl. dazu auch Hen(aeth) 40,9, wonach der Engel Phanuel über die Buße gesetzt ist, und Clem. Alex., q. d. s. XLII C, demzufolge die Aufnahme des poenitentiae angelus vor der Buße angesichts der Wiederkunft Christi bewahrt.

¹³⁰ Dabei ist von einem Zwölf-Stunden-Tag auszugehen (vgl. OSIEK, Hermas, 190).

künftig keine Sünden mehr begeht (vgl. Sim VI 5,3-4). Zudem scheint der Terminus *μετάνοια* in Herm äquivok verwendet zu werden: Am häufigsten drückt er die Aufforderung aus, der Getaufte, der durch sündhaftes Verhalten wieder hinter die Taufgnade zurückgefallen ist, solle innerhalb einer festgesetzten Frist eine bestimmte Bußleistung vollziehen und dabei die von Gott verhängte Pein geduldig ertragen, damit er die ursprünglich in der Taufe geschenkte Reinheit zurückerhält. An drei Stellen aber – Mand XII 3,2; Sim V 7,1-4; IX 33,3 – wird die *μετάνοια* bzw. die *paenitentia* als bleibende Lebensaufgabe postuliert.¹³¹ In Vis I 1,9; III 7,3; Mand XI 4 beschreibt *μετανοέω* die (fehlende) Reue angesichts der Gleichgültigkeit über die ewigen Güter, die Abwendung vom Glauben und die Rückkehr zu den bösen Begierden bzw. zu heidnischen Verhaltensweisen.¹³²

Letztlich widersprechen die Dimensionen der futurischen Angelegenheit und des permanenten Postulats der *μετάνοια* einander nicht, vielmehr soll die einmal vollzogene *μετάνοια* fortan zur Grundhaltung des Christen werden. Die Verwendung des Lexems *μετάνοια* im Sinne von *Rückkehr zu bösen Begierden* passt allerdings nicht in diesen Verstehenshorizont. Das verstärkt die bereits ausgesprochene These, dass die Termini *μετάνοια* und *μετανοέω* in Herm noch nicht im technischen Sinn verwendet werden. Sowohl Ermahnungen und verschiedene Formen kirchlicher Züchtigung im öffentlichen Forum der Gemeinde als auch ein zeitlich begrenzter oder dauerhafter Ausschluss des Sünders werden in Herm nicht greifbar. Gerade hinsichtlich der Schwere des Vergehens werden keine Unterscheidungen getroffen, gilt doch der Aufruf zur *μετάνοια* schweren Sündern wie z. B. Ehebrechern im gleichen Maß wie lässlichen Sündern wie z. B. Neidern oder solchen, die in Gedanken sündigen.

Selbst Amtsträger sind von der Bußpredigt des Hermas nicht ausgenommen (vgl. Vis III 9,7-10).¹³³ Die Tatsache, dass Hermas die einmalige Möglichkeit der Vergebung postbaptismaler Sünden in Form von Offenbarungen durch Himmelswesen vermittelt bekommt, ist ein klares Indiz für das Neuartige an der Bußpredigt des Hermas. Geht man davon aus, dass Hermas die Darstellungen seiner Visionen und deren Akteure selbst fingiert hat, liegt es auf der Hand, dass er sich aus Gründen der Legitimierung seiner Botschaft

¹³¹ Vgl. HOH, Buße, 12-13.18.

¹³² Vgl. FREI, *Metanoia* (1974), 193. FREI, *Metanoia* (1975), 120-121 entscheidet sich bei Vis I 1,9 freilich für die nicht-bezeugte, aber von KARPP, Busse, 42-43 stark gemachte Textvariante, die ein negiertes *μετανοήσουσιν* überliefern soll. Dafür finden sich aber keine Anhaltspunkte, vielmehr wird das Lexem *μετανοέω* hier nicht zur Bezeichnung einer bestimmten Umkehrhaltung verwendet, sondern beschreibt die (mangelnde) Reue derer, die „vor Stolz auf ihren Reichtum den künftigen Gütern nicht anhängen“ (Vis I 1,8; vgl. dazu auch BROX, Hermas, 84).

¹³³ Vgl. GOLDHAHN-MÜLLER, Grenze, 286.

verschiedener überweltlicher Wesen bedient.¹³⁴ Herm geht über die in seinem theologischen Herkunftsmilieu verbreiteten und gängigen Auffassungen über postbaptismale Christensünden hinaus. Er befindet sich also nicht im Einklang mit den Verteidigern der Möglichkeit postbaptismaler Sündenvergebung. Adressaten der Verkündigung des Hermas sind alle Getauften mit Ausnahme der Katechumenen und Neophyten, denen kein „Freibrief“ zum Sündigen gegeben werden soll. Die Grenze der Bußpredigt des Hermas ist in Vis III 5,5 – 7,6; Mand IV 1,8; 3,6; Sim VIII 6,3 – 10,4; Sim IX 19,1-2 angedacht: Christen, die nach dem einmaligen Vollzug der postbaptismalen μετάνοια ein weiteres Mal schuldig werden, sind endgültig vom Heil ausgeschlossen.¹³⁵

Zusammenfassend ist zum Verständnis von μετάνοια in Herm Folgendes festzuhalten:¹³⁶

(1) Eines der wesentlichen Kennzeichen der Hermas-Buße ist, dass sie im theologischen Milieu Roms ein Novum darstellt. Das hat zur Folge, dass sie unter den (sündigen) Christen propagiert werden muss. Die Beauftragung zur Verkündigung der neuen Bußlehre, derzufolge postbaptismalen Sündern die einmalige Möglichkeit der Vergebung verheißen wird, erhält Hermas von Gott.

(2) Ebenso beruht auch der Vollzug der μετάνοια auf einem göttlichen Gnadenakt. Der Sünder kann sich nur frei für oder gegen die μετάνοια entscheiden, wenn ihm zuvor von Gott die Möglichkeit der μετάνοια geschenkt worden ist.

(3) Die von Hermas verkündete μετάνοια ist zeitlich befristet (vgl. z. B. Vis II 2,4-5) bzw. soll möglichst bald vollzogen werden (vgl. z. B. Sim VIII 7,5; 8,3.5). Diese Frist ist eng mit dem Zeitpunkt verbunden, in dem der Sünder mit der Bußverkündigung des Hermas konfrontiert wird.

(4) Der Terminus μετάνοια bezeichnet nicht nur den Akt, in dem der Sünder für Sünden, die er seit seiner Taufe begangen hat, Buße tut, sondern auch den Gesinnungswandel, der dem Büßer aufgrund der Einsicht zuteil wird, die ihm die μετάνοια schenkt (vgl. z. B. Mand IV 2,2). Dieser Gesinnungswandel verhilft dem Christen dazu, die bisher begangenen Sünden künftig zu meiden und sich stattdessen an den Geboten Gottes zu orientieren. Damit umfasst der μετάνοια-Begriff sowohl die zeitliche Dimension der Vergangenheit als auch die der Zukunft.

¹³⁴ Vgl. DÜNZL, Rigorismus, 89-90; gegen HAUSAMMANN, Alte Kirche I, 25.

¹³⁵ Vgl. GOLDHAHN-MÜLLER, Grenze, 287.

¹³⁶ Die folgende Übersicht richtet sich in den Punkten (2) – (4) nach FREI, Metanoia (1974), 193-201. Das unter (1) angesprochene Novum der hermasischen Bußlehre schränkt FREI etwas ein, indem er darlegt, dass der Terminus μετάνοια bei den Adressaten als bekannt vorauszusetzen ist, da Hermas ihn nicht erklärt (vgl. ebd. 202).

2. *Μετάνοια im Visionenbuch*

Da die Visionen von ihrer gattungstypischen Eigenart ein futurisch-finales Element in sich tragen, sind auch die darin enthaltenen Aufrufe zur *μετάνοια* davon geprägt. In I 3,2 verheißt die Greisin, dass die Kinder des Hermas „in die Bücher des Lebens zu den Heiligen geschrieben werden, wenn sie von ganzem Herzen Buße tun“. Der *μετάνοια* der Kinder muss aber eine Ermahnung durch Hermas vorausgehen. Dieselbe Verheißung, in die Bücher des Lebens eingetragen zu werden (vgl. Sim V 3,2: ἐνγραφῆσθαι εἰς ἀριθμόν), ist auch in Sim II 9 im Zusammenhang des Teilens des Reichtums mit den Armen durch die Reichen bezeugt. Terminologische Affinitäten finden sich ferner in Mand VIII 6; Sim V 3,2; IX 24,4:

- Mand VIII 6 sieht in der Übung der Enthaltensamkeit gelebtes tugendhaftes Verhalten.
- Sim V 3,2 gemäß werden diejenigen in die Zahl eingetragen, die die ἐντολαὶ τοῦ κυρίου halten.
- In Sim IX 24,4 wird den tugendhaft Lebenden vom Bußengel zugesagt, sie würden vom Herrn εἰς τὸν ἀριθμὸν τὸν ἡμέτερον eingetragen.

Liest man diese fünf Stellen zusammen, wird deutlich, dass Hermas je nach Kontext konkretes Verhalten im Blick hat, das sich künftig dauerhaft bewähren soll.¹³⁷

In Vis II 2,4 wird allen Sündern die Vergebung der nach der Taufe begangenen Sünden verheißen, „wenn sie von ganzem Herzen Buße tun und allen Zweifel aus ihrem Herzen verbannen.“ *Μετάνοια* bedeutet hier die von Gott ermöglichte und vom Menschen angenommene Rückkehr in den Gnadenstand der Taufe.

In Vis III 3,2 benennt die Greisin das unterschiedliche Verhalten derer, die die Bußpredigt des Hermas hören: „nur manche von den Hörern werden sich freuen, andere werden weinen. Aber auch diese werden zur Freude gelangen, wenn sie hören und Buße tun (μετανοήσωσιν).“ *Μετάνοια* zielt hier auf konkretes Verhalten bzw. eine konkrete Verhaltensänderung und wird so zur Vorbedingung der Freude. Dem unmittelbaren Kontext dieser Stelle zufolge ist die durch die *μετάνοια* bedingte Verhaltensänderung des Sünders eng an die Gotteserkenntnis geknüpft (vgl. 3,1.4). Ähnlich hat 5,5 postbaptismale Sünder vor Augen, die zur *μετάνοια* bereit sind (θέλοντες μετανοῆσαι). Als Frucht ihrer *μετάνοια* (ἐὰν μετανοήσωσιν) werden sie im Glauben erstarken (ἰσχυροὶ ἔσονται ἐν τῇ πίστει). Im Hirtenbuch kommt dem Hirten als ἄγγελος τῆς μετανοίας die Aufgabe zu, die μετανοοῦντες im Glauben stark zu machen (ἰσχυροποιεῖν; vgl. Mand XII 6,1; Sim VI 3,6). *Μετάνοια*, Gotteserkenntnis und Erstarren im Glauben sind daher fest aufeinander bezogen, inwieweit

¹³⁷ Vgl. FREI, *Metanoia* (1975), 121.

die drei Akte ineinander übergehen, muss offenbleiben, vom Textbefund her ist eine Identität beider Vollzüge nicht gegeben, jedoch jene Hinordnung der μετάνοια auf die Gotteserkenntnis und das Erstarren im Glauben, die natürlich unter der Prämisse der rasch vollzogenen Buße stehen (νῦν).¹³⁸ Dasselbe beschreibt auch Vis III 13,4, nur mit den Bildern der Erneuerung bzw. Verjüngung (νέοι ἕσονται) und der Befestigung (τεθεμελιωμένοι).

Sehr aussagekräftig ist die Bedeutung von μετανοεῖν in Vis IV 2,5 entfaltet. Nachdem die Greisin Hermas die Begegnung mit dem Tier entschlüsselt hat, erhält dieser den Auftrag, „den Auserwählten des Herrn seine großen Taten“ und die Deutung des Tieres als Bild für die kommende Drangsal zu verkünden. Zwei mit ἐάν eingeleitete Sätze benennen, wie die Gläubigen dieser Drangsal entgehen können. Der erste ἐάν-Satz nennt Vorbereitung (προετοιμάσθητε) und μετάνοια ἐξ ὅλης καρδίας πρὸς τὸν κύριον als erste Voraussetzung. Die μετάνοια bedarf der Vorbereitung und erhält damit eine präventive Konnotation. Der zweite ἐάν-Satz legt als zweite Voraussetzung die Notwendigkeit eines reinen und makellosen Herzens dar (καθαρὰ καὶ ἄμωμος), um dem Herrn künftig ohne Fehl dienen zu können (δουλεύσητε τῷ κυρίῳ ἀμέπτως). Diese beiden ἐάν-Sätze, die durch die Verheißung des Entfliehens vor der kommenden Drangsal miteinander verbunden sind, sind sich ihrer sachlichen Aussage nach zwar nicht identisch, aber sie markieren doch zwei zeitliche Ebenen, die aufeinander bezogen sind: Der erste ἐάν-Satz richtet sich an die gegenwärtige Zeit, für die die Bereitung für das Kommende erfolgen soll, der zweite stellt die Bedeutung dieser Bereitung für die Zukunft heraus, d. h. Vorbereitung auf das Kommende und μετάνοια sind als andauernde Grundhaltungen zu verstehen, deren Frucht ein reines und fleckenloses Herz ist, das dem Herrn aufrichtig dienen kann.¹³⁹

Im Visionenbuch¹⁴⁰ werden die Termini μετανοέω und μετάνοια keineswegs im technischen Sinn verwendet, wie vor allem Vis I 1,9 belegt. Überwiegend bezeichnen die beiden Lexeme die Rückkehr in einen bereits in der Taufe geschenkten, aber durch verschiedene Vergehen wieder verlustig gegangenen Gnadenstand. Μετανοεῖν erscheint als ein in der Zukunft zu vollziehender Akt, der nicht so sehr einen gegenwärtigen Bruch mit dem bisherigen Lebensstil fokussiert, als vielmehr eine erneute Zuwendung zu Gottes Heilswillen, wodurch der Glaube des Sünders gestärkt wird. Der Sünder ist aufgerufen, die einmalige

¹³⁸ Vgl. BROX, Hermas, 132-133; gegen FREI, Metanoia (1975), 122.

¹³⁹ Vgl. FREI, Metanoia (1975), 122-123; OSIEK, Hermas, 94.

¹⁴⁰ Die Termini μετανοέω und μετάνοια sind im Visionenbuch noch in III 7,2.3.5.6; IV 1,3; V 7 belegt. Darauf wurde nicht gesondert eingegangen, weil die Lexeme dort nur den Akt der μετάνοια beschreiben, aber keine näheren inhaltlichen Präzisierungen liefern. Ἰσχυροποιέω beschreibt in IV 1,3 nicht die Frucht der μετάνοια, sondern wird dort im Sinne der Stärkung des Hermas für die Durchführung der Bußpredigt verwendet (vgl. BROX, Hermas, 166-167; OSIEK, Hermas, 91).

Möglichkeit postbaptismaler Sündenvergebung unverzüglich zu ergreifen, was konkrete Auswirkungen auf die Gegenwart und die Zukunft hat: Bereitet er sein Herz, indem er sich erneut zum Herrn bekehrt, rüstet er sich für die kommende Zeit der Drangsal.¹⁴¹

3. *Μετάνοια im Hirtenbuch*

Gegenüber dem Visionenbuch wird im Hirtenbuch die *μετάνοια* als habituelle Größe entscheidend konkretisiert. Wie in der Interpretation von Mand IV 3,1-2 bereits deutlich wurde, bezeichnet der Terminus *μετάνοια* eine Grundhaltung des Christen, die ständig um eine Abkehr vom Bösen und um ein Leben nach den Geboten Gottes bemüht ist. Das findet sich auch an anderen Stellen bestätigt. In Mand II 7; XII 3,2 werden die Mandata als konkrete Verwirklichungsformen eines von dauerhafter *μετάνοια* geprägten Lebensstils gekennzeichnet. In Umkehrung dazu ist ein Missachten der Mandata gleichbedeutend mit einer vergeblichen *μετάνοια*. In Mand II 1 erhält Hermas den Auftrag, das Gebot der Lauterkeit (*ἀπλότης*) einzuhalten, das auf zweierlei Weise zu verwirklichen ist: Erstens niemanden zu verleumden (*μηδενὸς καταλάλει*) und zweitens keinem Verleumder zuzuhören (*μηδὲ ἄκουε καταλαλοῦντος*). Dieses Gebot wird dann in V. 7 Hermas als Hilfsmittel dafür an die Hand gegeben, die *μετάνοια* als permanente Grundhaltung üben zu können. Interessanterweise wird an dieser Stelle die *μετάνοια* des Hermas und seines Hauses mit verschiedenen Attributen versehen: Sie soll *ἐν ἀπλότητι* erfunden werden und *καθαρὰ καὶ ἄκακος καὶ ἀμίαντος* sein. Dahinter steckt das Bewusstsein, dass sich der Glaubende immer wieder neu um einen den Geboten gemäßen Lebenswandel bemühen muss, damit die *μετάνοια* auch tatsächlich rein bleibt. Ganz analog dazu wiederholt der Hirt in Mand XII 3,2 den Auftrag, in den Geboten, die er Hermas kundgetan hat, zu wandeln, „damit ihre Buße rein (*καθαρά*) sei während der übrigen Tage ihres Lebens.“ *Μετάνοια* bedeutet in dieser Hinsicht eine lebenslange Aufgabe des Christen, der er gerecht wird, wenn er ein Leben gemäß den Mandata führt.¹⁴² Die futurische Dimension der *μετάνοια* wird an drei weiteren Stellen der Mand deutlich: In Mand V 1,7 werden Hermas und mit ihm alle *μετανοοῦντες* ermutigt, den Jähzorn (*ὄξυχολία*) zu meiden. Das soll ihnen insofern gelingen, als der Hirt ihnen seine bleibende Gegenwart zusagt, die sie vor dem Jähzorn bewahren soll. Frei von Jähzorn können die Gläubigen die *μετάνοια* bewahren und erfahren neue Hoffnung. Hoffnung (*ἐλπίς*) scheint

¹⁴¹ Vgl. FREI, *Metanoia* (1975), 123.

¹⁴² Vgl. FREI, *Metanoia* (1975), 124-126.

hier eine generelle christliche Grundtugend zu bezeichnen, die den Glaubenden auf die himmlische Wirklichkeit ausrichtet. In dieser Hoffnung zeigt sich das futurische Element der *μετάνοια*. Auch in Mand X 2,3-4 wird der Jähzorn thematisiert. Sofern dieser im Sünder Trauer über das Böse hervorruft, das er verübt hat, kann der Sünder zur *μετάνοια* geführt werden, und wenn der Sünder diese Gelegenheit ergreift, kann er schließlich gerettet werden. Nach Mand IX 6 kann der Zweifler (*δίψυχος ἀνήρ*) nur schwerlich (*δυσκόλως*) gerettet werden, wenn er nicht Buße tut. Demnach entscheidet der Vollzug der *μετάνοια* über die Erlösung.

In Sim IV 4 verbindet sich der futurische Aspekt der *μετάνοια* mit der Vorstellung von der Fruchtlosigkeit der Taten der Sünder, weil „ihr Tun während ihres Lebens böse war.“ Die futurische Dimension wird hier von der Kehrseite, d. h. von der verpassten Möglichkeit her greifbar. Sowohl die futurische Ausrichtung als auch die Dauerhaftigkeit der *μετάνοια* tritt auch in Sim VI zutage. In 1,2 hebt der Hirt die Nützlichkeit der Mandata für diejenigen hervor, „die Buße tun wollen“. Voraussetzung dafür ist ein diesen Mandata entsprechender Lebenswandel. Andererseits bleibt die *μετάνοια* jedoch dort vergeblich (1,3: *εἰς μάτην*), wo die Sünder nicht gemäß der Mandata leben. 1,4 gibt darüber Aufschluss, wie ein Lebensstil gemäß der Mandata, also die *μετάνοια* konkret auszusehen hat: die Bosheiten dieser Welt abzulegen und sich stattdessen in den guten Tugenden zu üben. In Kapitel 2 enthüllt der Hirt dem Hermas, dass der *ἄγγελος τρυφῆς καὶ ἀπάτης* (2,1) die eitlen Knechte Gottes zu bösen Begierden und Schwelgerei verführt. Von denen, die diesen Lastern verfallen, enden die einen im Tod (2,2: *θάνατος*), die andern im Verderben (ebd.: *καταφθορά*). Bei letzteren besteht prinzipiell noch die Möglichkeit der *μετάνοια*, bei ersteren nicht mehr (vgl. 2,3-4), da die Lästerung gegen den Namen Gottes (vgl. 2,3) dafür ausschlaggebend ist. In 2,4 wird die *ἐλπὶς μετανοίας*, die denen zukommt, die der Gotteslästerung nicht schuldig geworden sind, mit der *ἐλπὶς ἀνανεώσεως* identifiziert; in dieser Gleichsetzung scheint der dauerhafte Charakter der *μετάνοια* durch.¹⁴³ In 3,6 werden diejenigen, die der Blasphemie nicht verfallen sind, dem *ἄγγελος τῆς μετανοίας* übergeben, auf dass er sie „im Glauben an den Herrn“ befestige, d. h. sie zur rechten Praxis christlichen Lebens führe. Zudem wird auch die Dimension der Dauerhaftigkeit des *μετανοεῖν* deutlich (*λοιπὰ δουλεύουσιν*). Mit dem Vollzug der *μετάνοια* kann der Sünder aber erst beginnen, wenn die Zeit der Drangsal angesichts der Sünden vorüber ist, denn die Erkenntnis über die bösen Taten ist erst eine Frucht der *μετάνοια*. Im Gegensatz dazu geht in Sim VI 5,7; VII das Erleiden von Pein und Strafe der *μετάνοια* voraus.¹⁴⁴

¹⁴³ Vgl. FREI, *Metanoia* (1975), 177-178.

¹⁴⁴ Vgl. FREI, *Metanoia* (1975), 177-180.182; POSCHMANN, *Paenitentia*, 155.

Ungewöhnlich ist aber in Sim VII das Erleiden der θλίψις durch Hermas stellvertretend für seine Familie. In dieser soll durch das, was der Pater familias erduldet, Mitgefühl und damit der Entschluss zur μετάνοια bei den übrigen Gliedern der Familie geweckt werden. V. 4 hebt hervor, dass die Familienmitglieder zwar aus ganzem Herzen die μετάνοια vollzogen haben (μετανευοήκασιν ἐξ ὅλης καρδίας αὐτῶν), aber ohne dass Gott ihnen die Sünden sofort vergeben hätte. Darauf betont der Hirte, der μετάνοια-Willige müsse zuerst Seelenpein (βασανίσαι τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν) und verschiedene Arten von Trübsal (θλιβῆναι ἐν πολλαῖς θλίψεσι καὶ ποικίλαις) erleiden sowie demütigt werden (ταπεινοφρονῆσαι ἐν ἀπάσῃ τῇ πράξει αὐτοῦ), was die Familie des Hermas offenbar nicht durchlebt hat. Bleibt die der μετάνοια vorangehende θλίψις, gewährt Gott keine Vergebung postbaptismaler Sünden. Diese Vorstellung aber führt zu der Schlussfolgerung, dass Peinigung der Seele, Trübsal und Demütigung als (zeitliche) Sündenstrafen zu verstehen sind, die der Sünder durchleiden muss, damit er die μετάνοια vollziehen kann.

In ähnlicher Weise begegnet der Gedanke einer unwirksamen μετάνοια auch in der Weidenbaum-Allegorie in Sim VIII.¹⁴⁵ Nach der Prüfung der Stäbe durch den Hirten (vgl. 6,1) erkundigt sich Hermas danach, warum nicht alle Sünder die μετάνοια vollzogen haben (vgl. 6,2). Der Hirt gibt ihm darauf zur Antwort, dass nur denen die μετάνοια gewährt wird, die „der Herr willens sah rein zu werden und ihm ungeteilt zu dienen.“ (ebd.) Die μετάνοια versagt der Herr denen, die nach wie vor in ihrer Bosheit und ihrer Arglist verharren und die die μετάνοια auf heuchlerische Weise vollziehen (ἐν ὑποκρίσει μετανοεῖν). Somit stehen sich zwei Begriffe von μετάνοια gegenüber: Die μετάνοια, der der Wille zur Wiedererlangung der ursprünglichen Reinheit des Herzens zugrunde liegt, und die μετάνοια ἐν ὑποκρίσει, der diese Absicht fehlt. Beide Begriffe sind aber wiederum von jener futurischen Finalität geprägt, die schon an vielen Stellen aufgezeigt wurde. Entscheidend für die Wirksamkeit bzw. die Unwirksamkeit der μετάνοια ist die Gesinnung des Sünders. Derselbe Sachverhalt liegt auch in 6,6 vor. An der Bedeutung der Gesinnung wird schließlich auch erkennbar, dass es bei einem den Mandata entsprechenden Lebenswandel nicht um reinen Gesetzesgehorsam geht, sondern um eine Erneuerung der eigenen Existenz.

Nach Mand XII 3,3 findet die Verkündigung des Hermas bei denen Anklang, „die sich zur Buße anschicken (μέλλουσι μετανοεῖν)“. Dieser Vers setzt voraus, dass die Umkehrwilligen den Ansporn für ihre Verhaltens- und Gesinnungsänderung nicht durch die Verkündigung des

¹⁴⁵ 6,1 zufolge müssen sich die Sünder die μετάνοια erst verdienen (ἄξιος μετανοίας). Gemeint ist damit wohl, dass Gott nur denen die μετάνοια zugedacht hat, die im Grunde einen guten Wesenskern haben, aber durch kleinere Sünden schuldig geworden sind. Warum sie dann aber dennoch allen Sündern offensteht, bleibt eine sachliche Unebenheit (vgl. dazu auch BROX, Hermas, 368; OSIEK, Hermas, 206).

Hermas erhalten haben. Deshalb erhebt sich die Frage, woher sie diesen Anreiz beziehen? Denkbar sind im Wesentlichen zwei Antworten: Möglicherweise gab es im zeitgenössischen kirchlichen Milieu des Hermas weitere Bußprediger. Diese Position kann aber aus Herm nicht nachgewiesen werden. Umso plausibler erscheint daher die zweite These, die von der Prämisse der sukzessiven Entstehung und Publikation des Visionen- und Hirtenbuches ausgeht. Setzt man voraus, dass zur Abfassungszeit des Hirtenbuches das Visionenbuch bereits einem bestimmten Adressatenkreis bekannt war, ist es gut nachvollziehbar, dass ein Teil der stadtrömischen Christen dem Umkehrruf der Visiones Folge geleistet hat.¹⁴⁶ Die Glaubenden erfahren im Beistand des Hirten als ἄγγελος τῆς μετανοίας eine Stärkung ihres Glaubens, die konkret darin besteht, dass Gott die früheren Sünden heilt und Kraft verleiht, der Werke des Teufels Herr zu werden, wenn die Christen nur von ganzem Herzen die μετάνοια vollziehen, sich durch einen sittlich einwandfreien Lebensstil bewähren und ein Leben gemäß den Mandata führen (vgl. Mand XII 6,2).

In Mand IV ist das Verb μετανοέω neun Mal belegt, wobei es in 1,5.7 den Bruch mit der unzüchtigen Lebensweise bedeutet; in der μετάνοια kehrt der Ehebrecher¹⁴⁷ zu einem Leben nach den Mandata zurück. Mit dem Vollzug der μετάνοια bricht er also mit der Vergangenheit, um sich aber gleichzeitig dem Zukünftigen zuzuwenden. 1,8 zufolge soll er von seinem Partner aufgenommen werden, sofern er nur Buße tut. Μετάνοια vollzieht nach diesem Vers nicht nur der Ehebrecher, sondern auch die Ehegattin, die den μετάνοια-willigen Sünder wieder aufnimmt. Μετανοέω bezeichnet in diesem Kontext also ein Verhalten, das im Moment der Aufnahme beginnt und für die Zukunft durchgehalten wird. In 1,9 wechselt der gedankliche Duktus vom Ehebruch auf das Verhalten der Heiden, womit der Götzendienst gemeint ist. Μετανοέω bedeutet in diesem Kontext die Abkehr vom Götzendienst.¹⁴⁸ In 2,2 herrscht eine starke Redundanz auf dem Wortfeld μετάνοια – μετανοέω vor, es sind im Wesentlichen aber nur zwei Aussagen, die den Gedankengang bestimmen: Der Hirt ist über die μετάνοια gesetzt und schenkt den μετανοοῦντες Einsicht (σύνεσις). Der zuletzt genannte Aspekt wird drei Mal angesprochen und zwar in dem Sinn, dass Umkehr ein hohes Maß an Einsicht bedeutet (τὸ μετανοῆσαι σύνεσις ἐστὶν μεγάλη). Die den beiden Termini μετανοέω und σύνεσις zugrunde liegenden Wurzeln νοέω und συνίεμι bezeichnen Tätigkeiten des menschlichen Geistes und stehen den Aussagen des Hirten zufolge in einer engen Beziehung

¹⁴⁶ Vgl. DIBELIUS, Hermas, 546; FREI, Metanoia (1975), 137.

¹⁴⁷ Im Folgenden wird aus Gründen der Lesefreundlichkeit die maskuline Form verwendet. Gemäß Mand IV 1,8 sind alle Aussagen aber immer auch auf Frauen zu beziehen. Analog dazu ist im umgekehrten Fall bei der Sprechweise von der Ehegattin bzw. der Ehepartnerin immer das männliche Pendant zu ergänzen.

¹⁴⁸ Vgl. BROX, Hermas, 207-208; DIBELIUS, Hermas, 506-507; OSIEK, Hermas, 112.

zueinander. H. FREI hat versucht die beiden Akte genau aufeinander abzustimmen und kommt zu dem Ergebnis, dass die „σύνεσις [...] also auf das νοεῖν hin angelegt [ist], ebenso nun aber auch auf das μετανοεῖν, wie Mand.IV.2.2 zeigt.“¹⁴⁹ Ob im einzelnen beide Akte so stark voneinander getrennt werden können, scheint fraglich, zumal FREI die Abfolge von μετανοεῖν und σύνεσις im Vergleich zum Textbefund vertauscht. Eine der μετάνοια vorausgehende Einsicht, die den Christen erst für die μετάνοια disponiert, wird nach 2,2 nicht greifbar, vielmehr sind beide Akte miteinander identisch: Μετάνοια bedeutet σύνεσις und umgekehrt bedeutet σύνεσις μετάνοια, da der Sünder durch die Bußpredigt des Hermas zugleich zur Buße aufgerufen wird und Einsicht in sein Fehlverhalten erlangt. Der Christ wird zur Unterscheidung von Gut und Böse fähig und kann aufgrund dieses Unterscheidungsvermögens ein Leben nach den Mandata führen. Nach Sim V 4,3; IX 2,6 kann der Christ Gott um σύνεσις bitten, während er jedoch auf μετάνοια von sich aus nur begrenzt Zugriff hat, nämlich sofern Gott die Möglichkeit gewährt. Nach Vis III 10,9 liegt der Hauptgrund dafür, warum viele Menschen über keine σύνεσις verfügen, in der διψυχία, einer von Herz und Geist ausgehenden Unentschiedenheit.¹⁵⁰ In anderer Terminologie wird der Bezug zwischen Umkehr bzw. Buße und Erkenntnis über die eigenen sündhaften Taten in Sim VIII 6,3 hergestellt. Diejenigen, die den Glauben zwar angenommen, aber ihr Siegel „zerbrochen und nicht unversehrt bewahrt haben, [...] sollen ihre Taten erkennen (ἐπίγνοντες τὰ ἑαυτῶν ἔργα) und Buße tun (μετανοήσωσιν)“. Das Partizip Präsens ἐπίγνοντες stellt eine Gleichzeitigkeit mit dem Prädikat μετανοήσωσιν her, was das eben Festgestellte bestätigt: Erkenntnis über das Fehlverhalten und μετάνοια sind miteinander identisch. Allerdings gibt Sim VIII 6,3 auch das Ziel beider Akte an, nämlich den Lobpreis Gottes angesichts der großen Gnade der von Ihm eröffneten Möglichkeit der μετάνοια (δοξάσωσι τὸν κύριον) und die Erneuerung des Geistes (ἀνακαινίσει τὰ πνεύματα αὐτῶν), und knüpft dabei an Aussagen von Vis III 13,4; Sim VIII 11,1 an. Ein ähnlicher Fall wie in 6,3 liegt in 11,2 vor: Dort sind die beiden Partizipien (τὰ ἴδια ἔργα) ἐπιγνοὺς καὶ φοβηθεὶς (τὸν θεόν) dem Prädikat μετανοήσει zeitlich gleichgestellt. In sachlicher Hinsicht wird auch hier die Identität von Einsicht in das eigene Fehlverhalten, Gottesfurcht und Umkehr deutlich.

Besonders kritisch beargwöhnt Hermas die δίψυχοι, die zwischen Glauben und Unglauben schwanken und die daher weder leben noch tot sind (vgl. Sim VIII 7,1-2; 8,5; 9,4; 10,2). In Sim IX 21,1-4 werden diejenigen, die dem Herrn nur mit Worten, aber nicht mit Taten dienen, den δίψυχοι gleichgestellt. Beiden Gruppen bleibt nur die Möglichkeit des ταχὺ μετανοεῖν.

¹⁴⁹ FREI, *Metanoia* (1975), 135.

¹⁵⁰ Vgl. FREI, *Metanoia* (1975), 132-136.

Nutzen die Sünder diese Möglichkeit nicht, „so sind sie damit schon den Frauen verfallen, die ihnen das Leben rauben“ (21,4). Prinzipiell besteht für diese beiden Gruppen aber die ἐλπὶς μετανοίας (Sim VIII 10,2; vgl. 7,2). Mit dem Aufruf zur μετάνοια vollzieht sich demnach eine Scheidung zwischen denen, die dem Ruf folgen, und denen, die aus Feigheit in ihren Götzenopfern und in ihrer Scham angesichts des Herrennamens verharren.¹⁵¹ Die ἐλπὶς μετανοίας besteht zudem bei denen, die in Zweifel verfallen sind oder aus Zweifel heraus größere Spaltungen verursacht haben (vgl. Sim VIII 10,2). Bei diesen besteht nur Hoffnung auf μετάνοια, „weil sie allezeit gut waren“ (ebd.). Auch solchen, die zwar geglaubt, aber unrechte Taten (vgl. 10,3: τὰ ἔργα τῆς ἀνομίας) außer der Apostasie verübt, die aber „den Namen gern getragen“ (10,3) und anderen Gläubigen Gastfreundschaft erwiesen haben, wird μετάνοια gewährt. Auch hier ist der μετάνοια-Begriff zum einen auf künftiges Handeln hin angelegt und zum anderen durch teilweise rechtschaffenes Handeln bestimmt, das die ἔργα τῆς ἀνομίας ausgleicht. Sim VIII 7,3; 8,3 stellt noch etwas Interessantes hinsichtlich der Dauer des Vollzugs der μετάνοια heraus: Befolgen die Sünder den Bußaufruf nicht sofort, d. h. vollziehen sie die μετάνοια nicht in aller Bälde (ταχύ), sondern lassen sich dafür mehr Zeit (βραδύτερον), haben sie keinen Eingang in das volle endzeitliche Heil. Sie sind zwar nicht aus der eschatologischen Gemeinschaft der Kirche ausgeschlossen, aber sie müssen mit einem weniger qualitätsvollen Heilszustand Vorlieb nehmen.¹⁵² Ein völliger Ausschluss vom ewigen Heil erfolgt jedoch dort, wo Christen, deren Sünde in der Streitlust bestand, die μετάνοια zwar vollzogen haben, danach aber wieder demelben Laster verfielen (vgl. 7,5).¹⁵³

In Sim IX 14,1-2 ist der μετάνοια-Begriff wesentlich durch das Ablegen der ἐπιθυμῖαι und einen Lebenswandel gemäß der Tugenden bestimmt. Diesen zwei Aspekten begegnet man bei Herm im Zusammenhang mit der μετάνοια relativ häufig. Auch an dieser Stelle scheint die futurische Ausrichtung durch, die nicht zuletzt an der futurischen Verwendung des Verbs εἰσελεύσονται (V. 2) erkennbar ist. An dem Syntagma πορεύεσθαι ἐν τοῖς ἔργοις αὐτῶν (ebd.) kann zudem die Dauerhaftigkeit der μετάνοια abgelesen werden.

¹⁵¹ Gegen FREI, *Metanoia* (1975), 181, der die Übergabe der Sünder an die Frauen schon vor dem Aufruf zur μετάνοια einsetzen sieht.

¹⁵² Sim VIII 7,3 spricht hier im Bild der als Turm gedachten Kirche. Die in diesem Vers verwendete Vorstellung minderen Heils ist im Bild des Platzes in der Mauer ausgedrückt.

¹⁵³ An dieser Stelle liegt eine Unstimmigkeit vor: In der Bildebene finden die Streitsüchtigen, die die μετάνοια vollzogen haben, einerseits Eingang in den Turm, werden andererseits aber hinausgeworfen, sobald sie rückfällig werden. In der Sachebene ist die Auflösung dieses Bildes problematisch, da sich auf die μετάνοια der Streitsüchtigen hin nicht sofort die Parusie ereignet. Sie können also unmittelbar nach der vollzogenen μετάνοια nicht sofort Eingang in das endzeitliche Heil finden, deshalb können sie bei einer möglichen Rückfälligkeit auch nicht aus der eschatologischen Gemeinschaft der Kirche hinausgeworfen werden.

Nach Sim IX 19,1 besteht für ἀποστάται καὶ βλάσφημοι εἰς τὸν κύριον καὶ προδότηι τῶν δούλων τοῦ θεοῦ keine Möglichkeit der μετάνοια, für sie bleibt nur der Tod, weil sie als ἄνομος befunden werden. Wegen dieser Grundhaltung bringen sie schlechte Werke hervor, und nur wegen dieser Grundhaltung können sie das göttliche Gnadenhandeln nicht an sich wirken lassen. 19,2 verweist daran anschließend direkt auf die Gruppe der ὑποκριταὶ καὶ διδάσκαλοι πονηρίας, die zwar der zuerst genannten Gruppe ähnlich ist, sich von dieser jedoch dadurch abgrenzt, dass sie nicht der Gotteslästerung und des Verrats an Christen schuldig wird (vgl. 19,3). Daher besteht für sie die Möglichkeit der μετάνοια, sofern sie rasch (19,2: ταχύ) vollzogen wird. 20,4 gesteht den Reichen und denen, die viele Geschäfte betreiben, wiederum eine rasche μετάνοια zu, „damit sie das in früheren Zeiten Versäumte nun nachholen und etwas Gutes ausrichten“. Für die in 19,1 und 20,4 genannten Gruppen bedeutet der μετάνοια-Begriff ein Ernstmachen mit einem christlichen Lebensstil, was sachlich nahe an einen den Mandata gemäßen, gottgefälligen Lebensstil herankommt. 22,1-3 stellt den Lesern eine Gruppe von Glaubenden vor Augen, die unbelehrbar, anmaßend und selbstgefällig ist. M. DIBELIUS¹⁵⁴ und R. JOLY¹⁵⁵ halten diese Gruppe für Vertreter der frühen Gnosis. FREI vermutet dahinter „ähnliche Leute wie in Sim.VIII.6.5f., wo ihnen [...] das zur Last gelegt wird, dass sie die Sünder am μετανοεῖν hinderten.“¹⁵⁶ Der Bezug zwischen Sim VIII 6,5-6 und IX 22,1-3 kann jedoch nicht begründet werden. Gegen die Ansicht von FREI spricht Sim IX 22,4, wo diese Gruppe von Toren als „nicht böse“ charakterisiert wird. Hinter Sim VIII 6,5-6 steht aber doch eine Gruppe, die die Christen bewusst daran hindert, die μετάνοια zu vollziehen, d. h. sie handelt bewusst und überlegt und damit böse. Offensichtlich verbreiten die Anhänger der von Hermas kritisierten fremden Lehre etwas anderes als er selbst. Aus Herm kann jedoch keine weitere Auskunft über die fremde Lehre gewonnen werden, außer dass sie als Sünde charakterisiert wird, für die aber die Hoffnung auf μετάνοια besteht. Von der in 22,1-3 genannten Gruppe vollziehen manche die μετάνοια, werden gläubig (ἐπίστευσαν), unterwerfen sich den Weisen (ὑπέταξαν ἑαυτοῦς τοῖς] ἔχουσι σύν[εσιν) und gewinnen so Einsicht in ihre Torheit (γνόντες τὴν] ἑαυτῶν ἀφροσύνην) (vgl. 22,3). Μετάνοια steht hier in enger Verbindung mit diesen drei Vollzügen und hat in diesem Kontext die Bedeutung des Sinneswandels, des Bruches mit der früheren Existenzweise und der Hinwendung zum christlichen Glauben. 22,4 räumt aber auch den Übrigen noch den Vollzug

¹⁵⁴ Vgl. DIBELIUS, Hermas, 630.

¹⁵⁵ Vgl. JOLY, Hermas, 338 Anm. 2.

¹⁵⁶ FREI, Metanoia (1975), 196.

der μετάνοια ein, weil sie nicht böse (πονηροί) sind. Damit gewinnt auch in diesem Kontext der μετάνοια-Begriff seine Ausrichtung auf die Zukunft.

Kapitel 23 handelt von Christen, die sich untereinander verleumden, was aber nur als geringfügige Sünde bewertet wird (vgl. 23,2). Viele (πολλοί) von diesen haben bereits die μετάνοια vollzogen und „auch die übrigen werden noch Buße tun, wenn sie meine Gebote hören; [...] rasch werden sie Buße tun.“ Μετάνοια besteht hier in der Abkehr von den Verleumdungen. Interessanterweise geht aber bei den λοιποί die Verkündigung der Mandata der μετάνοια voraus. Unter den Hörern der ἐντολαί ist die Bußverkündigung des Hermas zu verstehen, d. h. Propagierung der Gebote Gottes und μετάνοια sind eng aufeinander bezogen, das Ziel der μετάνοια ist eine den Mandata gemäße Lebensführung. Hierbei tritt wieder besonders die futurische Finalität der μετάνοια zutage. Für das Hirtenbuch völlig ungewöhnlich ist die direkte Anrede der Sünder durch den Hirten in 23,5, in der er dazu aufruft, den Mitmenschen künftig nichts Böses mehr nachzutragen, sondern stattdessen die μετάνοια zu vollziehen. Als Ziel gibt der Hirt die Heilung von den früheren Sünden an (ὁ κύριος ἰάσεται ὑμῶν τὰ πρότερ[α ἁμαρτήματα]); der anschließende ἐάν-Satz nimmt wohl ein weiteres Mal Bezug auf das künftige Meiden des Nachtragens des Bösen und stellt nicht das Ziel der μετάνοια vor Augen.¹⁵⁷ 23,5 nennt somit die gängigsten Dimensionen des μετάνοια-Begriffs: Das künftige Meiden der früheren Sünden (Verhaltensänderung/Zuwendung zum Glauben, Zukunftgerichtetheit) und Reinigung von den Sünden (Vergebung). Entscheidend ist in diesem Zusammenhang die durative Dimension: Die erneute Hinwendung zum Glauben muss von Dauerhaftigkeit geprägt sein.

Dass Hermas den μετάνοια-Begriff nicht technisch verwendet, zeigen Vis I 3,1; II 3,4; IV 3,7; Mand VI 1,5; VIII 10; IX 2; XII 4,6; 6,2; Sim VIII 7,5; IX 26,2-3, da dort an Stelle des Verbs μετανοέω bzw. des Nomens μετάνοια das Verb ἐπιστρέφω gebraucht wird. Dieser terminologische Unterschied bedingt jedoch keine sachliche Akzentverschiebung. Statt ἐπιστρέφω könnte hier genauso gut μετανοέω stehen. Dasselbe trifft auch auf Vis I 3,1; Mand VIII 10 zu, dort ist ἐπιστρέφω lediglich nicht im reflexiven, sondern im transitiven Sinn verwendet (*andere zur Umkehr bringen*). Folgende Gründe können für die terminologische Variation angeführt werden: In Vis II 3,4 zitiert Hermas aus der apokalyptischen Schrift ‚Eldad und Modat‘ und übernimmt wohl auch das Verb ἐπιστρέφω. Da heute keine Handschrift dieser Apokalypse mehr existiert, kann das nicht weiter überprüft werden. In Mand VI 1,5; IX 2; XII 6,2 rekurriert Hermas auf Jer 24,7^{LXX} und Joel 2,12^{LXX}, die beide den

¹⁵⁷ So hat es FREI, *Metanoia* (1975), 197-198 erwogen.

Terminus ἐπιστρέφω verwenden und so Mand VI 1,5; IX 2; XII 6,2 semantisch beeinflussen. Das klärt aber nur die Verwendung von ἐπιστρέφω in Vis II 3,4; Mand VI 1,5; IX 2; XII 6,2, nicht aber an den verbleibenden Stellen, die sich nun aber auf Vis I 3,1; Mand VIII 10; XII 4,6; Sim IX 26,3 beschränken. FREI hält es für äußerst wahrscheinlich, dass ἐπιστρέφω gegenüber μετανοέω „kraftvoller wirkt und deshalb gerade dort zur Anwendung gelangt, wo es gilt, sich von besonders gravierenden Sünden loszusagen.“¹⁵⁸ Aber gerade dort, wo es um die Abkehr von einer der schwerwiegendsten Sünden, nämlich den Ehebruch, geht (vgl. Mand IV 1), wird nicht ἐπιστρέφω, sondern μετανοέω gebraucht. FREI versucht diesen Einwand damit zu erklären, dass er ἐπιστρέφω als dynamischen Aspekt von μετανοέω charakterisiert; ἐπιστρέφω betone mehr als μετανοέω den Augenblick der Umwendung.¹⁵⁹ Im Gesamten kann dieses Argument jedoch wenig überzeugen, da an den aufgeführten Stellen, an denen ἐπιστρέφω im Sinn von μετανοέω verwendet wird, der dynamische Aspekt der μετάνοια nicht besonders hervorgehoben zu sein scheint. Die Verwendung von ἐπιστρέφω an Stelle von μετανοέω wäre dann besonders auffällig und bedürfte einer prägnanten Begründung, wenn μετανοέω Terminus technicus für eine institutionalisierte μετάνοια wäre. Da Hermas μετανοέω bzw. μετάνοια im nicht-technischen Sinn verwendet, sind die Stellen, an denen er ἐπιστρέφω gebraucht, zwar auffällig, schaffen aber keine besondere Diskrepanz. Hermas dürfte an den genannten Stellen von Jer 24,7^{LXX}; Joel 2,12^{LXX} bzw. der Apokalypse ‚Eldad und Modat‘ beeinflusst sein und variiert an den anderen Stellen einfach in der Terminologie, ohne aber sachlich etwas anderes als die μετάνοια zu bezeichnen. Diese Begriffsvariation ist in Sim IX 26,3.5 besonders deutlich erkennbar: Während V. 3 die Hinwendung zu Gott mit dem Terminus ἐπιστρέφω umschreibt, drückt V. 5 denselben Sachverhalt mit der Vokabel μετάνοια aus. Etwas anderes sticht in Sim IX 26,5 sachlich heraus: Auch denjenigen, die mit „den Knechten Gottes keine Gemeinschaft halten“, steht die μετάνοια offen (τούτοις οὖν μετάνοια γίνεται). Unter dieser Gruppe sind wohl Apostaten zu verstehen, die von sich aus den Heilsbereich der Kirche verlassen, denen aber die μετάνοια, d. h. die Rückkehr in die Gemeinschaft der Kirche möglich ist. Auch wenn μετάνοια in Herm nicht-technisch verwendet wird, ist hier eine Vorstufe der späteren reconciliatio zu erkennen.¹⁶⁰ Ferner ist das zeitliche Verständnis der Wendung εἰς ταύτας τὰς ἡμέρας in Sim

¹⁵⁸ FREI, *Metanoia* (1975), 198.

¹⁵⁹ Vgl. FREI, *Metanoia* (1975), 198-199. FREI diskutiert darüber hinaus noch die Möglichkeit, dass ἐπιστρέφω eine spezifische Vokabel ist, die die von den διάκονοι in Sim IX 26,2-3 geforderte μετάνοια bezeichnet. Er stößt aber selber an die Grenze dieses Arguments, da ἐπιστρέφω an den anderen Stellen gerade nicht spezifisch auf die διάκονοι bezogen wird.

¹⁶⁰ Vgl. FREI, *Metanoia* (1975), 200.

IX 26,6 nicht unproblematisch. R. JOLY¹⁶¹, M. DIBELIUS¹⁶² und auch A. LINDEMANN und H. PAULSEN¹⁶³ übersetzen futurisch „die kommenden Tage“. Für diese zukünftige Relation verwendet Hermas aber in Vis II 2,8 das Syntagma ταῖς ἐρχομέναις ἡμέραις. In Sim IX 26,6 macht jedoch auch das präsentische Verständnis Sinn: Schon allein die Absicht der gegenwärtigen Verleugnung Gottes macht die μετάνοια unmöglich. Hier zeigt sich die Bedeutung der Gesinnung des Christen für die Möglichkeit der μετάνοια. Im wörtlichen Sinn (*sich*) *umwenden* ist das Lexem ἐπιστρέφω in Vis IV 3,7 verwendet: Nach dem Verschwinden der Greisin dreht sich Hermas voll Furcht um. In Sim VIII 7,5 bezeichnet dieselbe Vokabel den Rückfall in die Streitsucht.

Am Ende der Überlegungen ist noch ein kurzer Blick auf den lateinisch überlieferten Teil des Hirtenbuches zu werfen: Μετανοέω und μετάνοια werden mit *paenitentiam agere* und *paenitentia* übersetzt. Analog zum griechischen Terminus ἄγγελος τῆς μετανοίας ist im lateinischen Text in Sim IX 31,3; 33,1 vom *nuntius paenitentiae* die Rede, dem die *potestas paenitentiae* (Sim X 1,3) übertragen ist. In Sim IX 32,5; 33,3; X 2,2.3 ist der Verbal Ausdruck *paenitentiam agere* verwendet. Nach IX 32,5 besteht zwischen *paenitentiam agere*, *clementiam eius calcare nolle* und *honorificare eum* ein enger Zusammenhang. 33,1 bringt die gesamte Sim IX zum Abschluss (vgl. 33,1: *Haec omnia quae supra scripta sunt*), indem der Hirt als *nuntius paenitentiae* dort zusammenfasst, dass nur denen das Leben gewährt wird, die glauben (*si credideritis*), die die Worte annehmen (*audieritis uerba mea*), ihnen gemäß leben (*ambulaueritis in his*) und von ihren bisherigen frevelhaften Wegen wieder abkommen (*correxeritis itinera uestra*). Die Konjunktion *ergo* zieht eine notwendige Folge aus dem Vorhergehenden¹⁶⁴, doch ist gegen FREI¹⁶⁵ darauf hinzuweisen, dass damit nicht nur IX 32,5 gemeint ist, sondern die gesamte Sim IX (vgl. 33,1). Der Satz *si credideritis etc.* ist als paränetischer Abschluss des neunten Gleichnisses zu verstehen, der alle vorausgehenden Aussagen bündelt und daraus das Fazit zieht. In sachlicher Hinsicht ist festzuhalten, dass unter *paenitentia* die (erneute) Annahme bzw. Rückkehr zum Glauben, die Abkehr von den frevelhaften Werken und eine Lebensführung gemäß der Gebote Gottes zu verstehen ist. Hermas geht es bei letzterem Aspekt nicht um ein formalistisches Einhalten von Einzelweisungen, sondern um die rechte Gesinnung. IX 33,3 wiederholt und bekräftigt zwei Notwendigkeiten, die mit der *paenitentia* verbunden sind: Ihre Dauerhaftigkeit und die

¹⁶¹ Vgl. JOLY, Hermas, 345.

¹⁶² Vgl. DIBELIUS, Hermas, 633.

¹⁶³ Vgl. ApV^{LP}, 523.

¹⁶⁴ Vgl. KÜHNER/HOLZWEISSIG/STEGMANN, Grammatik II/1, 138-139 (§ 175/1).

¹⁶⁵ FREI, *Metanoia* (1975), 201-202 bezieht *ergo* einzig auf IX 32,5 und kommt daher zu dem Schluss, dass die viergliedrige Reihe in 33,1 „als erklärende Umschreibung“ der Wendung *agite paenitentiam* „verstanden werden“ (202) muss.

Vergebung der früheren Sünden als ihre Folge. Die Redeweise vom Ausgleichen der Unebenheiten bzw. der Formen (*formae*) bezieht sich auf das Bild vom Turmbau und macht deutlich, dass Hermas hier Bild- und Sachebene ineinander laufen lässt. Es verbietet sich also die Schlussfolgerung, dass die Sündentilgung „nicht direkt an den Schuldigen selber vollzogen wird“¹⁶⁶. Die zweimalige Verwendung von *paenitentiam agere* in Sim X 2,2-3 lässt hinsichtlich des μετάνοια- bzw. paenitentia-Begriffs nichts Neues zutage treten: Es geht wiederum um die Gesinnungsänderung, die der Glaubende ständig umzusetzen hat. V. 2 stellt Hermas als Ideal des paenitentia-willigen Christen heraus, für den der Hirt beim Engel ein gutes Wort einlegt und der Engel beim Herrn, damit offenbar die Sünden vergeben werden.

Auf folgende Belegstellen der Vokabeln μετανοέω bzw. μετάνοια im Hirtenbuch wurde bislang noch nicht eingegangen:

- In Mand IV 1,5.7.8.9.10 beschreibt die Vokabel μετανοέω im Rahmen der „Ehekasuistik“ den Vollzug der μετάνοια als Wiederaufnahme des sündigen Ehegatten durch den Ehepartner bzw. Rückkehr desselben zum Ehepartner.
- Nach Mand IV 3,5 ist der Hirt als Vollstrecker über die μετάνοια gesetzt. In 3,6 wird sowohl das Substantiv μετάνοια als auch das Verb μετανοέω für die einmalig von Gott festgesetzte Möglichkeit postbaptismaler Buße und deren Annahme durch den Sünder verwendet.
- Mehrere von den oben skizzierten Aspekten der μετάνοια treten in Sim VIII 11,3 zutage: Die μετάνοια ἐξ ὅλης καρδίας, die Reinigung von den Sünden und das Bemühen, diese Reinheit auch fortan zu bewahren, das göttliche Geschenk der Heilung der früheren Sünden und das Leben bei Gott.
- Im Sinne des Entschlusses zur bzw. der Durchführung der μετάνοια (oder auch im gegenteiligen Fall der verpassten Möglichkeit) sind beide Lexeme in Mand IV 3,3.4.6; Sim VIII 6,4; 8,2.5; 9,2; IX 26,8 verwendet.¹⁶⁷

V. Resümee: Μετάνοια bzw. paenitentia bei Herm

(1) Die Botschaft einer einmaligen Möglichkeit postbaptismaler Sündenvergebung, die im zeitgenössischen theologischen Milieu Roms ein Novum darstellt, wird Hermas durch Visionen zuteil. Daran wird ersichtlich, dass Gott selbst diese Zusage ausspricht und Hermas – vermittelt durch die Greisin – zum Bußprediger bestimmt. Diese Predigt richtet sich an alle Getauften, deren Taufgnade durch verschiedene Sünden befleckt wurde, und verfolgt das Ziel, die ursprüngliche Reinheit, die sie bei ihrer Taufe empfangen haben, wiederherzustellen. Voraussetzung für die postbaptismale Sündenvergebung ist das Verstehen der Predigt des Hermas durch die Hörer, deren Einsicht in ihr Fehlverhalten und die Entscheidung zum Vollzug der μετάνοια zum Zeitpunkt des Hörens der Predigt.

(2) Was der Vollzug der μετάνοια sachlich bedeutet, wird an Mand IV 3,1-2 erkennbar: Μετάνοια bezeichnet nicht einen der Taufe vorausgehenden Akt, sondern eine Konsequenz,

¹⁶⁶ Zu diesem Ergebnis gelangt FREI, *Metanoia* (1975), 202, weil er Bild- und Sachebene nicht unterscheidet.

¹⁶⁷ Zur Bedeutung von μετάνοια in Mand IV 3,1 s. die Ausführungen 287-290.

die aus der Taufe erwächst. In der Taufe wird dem Glaubenden die Vergebung der Sünden zuteil und zugleich erwächst daraus die Verpflichtung, diese Reinheit zu bewahren. Die Gabe des neuen Lebens durch Gott und die Aufgabe, den Heilszustand dieses neuen Lebens zu erhalten, ist im *μετάνοια*-Begriff zusammengefasst. Daraus ergibt sich die Konsequenz, dass die *μετάνοια* von Dauerhaftigkeit geprägt ist: Der Christ muss immer darum bemüht sein, den Reinheitszustand der Taufgnade zu sichern. Wenn der Getaufte dieser Pflicht nicht nachkommt und an der *μετάνοια* nicht festhält, hat dieser aufgrund göttlichen Beschlusses ein einziges Mal die Möglichkeit, die in der Taufe geschenkte *μετάνοια* neu zu ergreifen. Die postbaptismale *μετάνοια*, das Kernstück der Bußpredigt des Hermas, bedeutet also eine dem sündig gewordenen Christen von Gott eröffnete Möglichkeit, das Bemühen um die Reinerhaltung des Heilsstandes erneut zu ergreifen, das allerdings noch nicht mit der postbaptismalen Sündenvergebung identisch ist. Diese wird dem Pänitenten erst geschenkt, wenn er nach seiner Rückkehr zur *μετάνοια* auch die damit verbundenen *θλίψεις* erträgt. Eine Sonderstellung nehmen in diesem Zusammenhang die Katechumenen und Neophyten ein, denen eine postbaptismale *μετάνοια* nicht zugestanden wird, damit diese keinen Freibrief zum Sündigen haben.

(3) Die Möglichkeit der postbaptismalen *μετάνοια* wird dem Christen einmal zugestanden; hat er diese vollzogen und sündigt dann ein weiteres Mal, kann er sie nicht ein weiteres Mal ergreifen. Daher ist es notwendig, dass die postbaptismale *μετάνοια* genauso konsequent und dauerhaft vollzogen wird, wie die konbaptismale¹⁶⁸ *μετάνοια* hätte vollzogen werden müssen. Daran wird ersichtlich, dass es Hermas in erster Linie um einen Gesinnungswandel geht. In der Rückkehr zur *μετάνοια* vollzieht der Christ in erster Linie einen Existenzwandel, der auf der Einsicht in seinen früheren sündhaften Lebenswandel beruht und der ein Leben nach Gottes Geboten zum Ziel hat, doch liegt auch einem den Mandata entsprechenden Lebensstil die rechte Gesinnung zugrunde, ein rein formalistisches Einhalten der Gebote genügt nicht. Umgekehrt bleibt die *μετάνοια* vergeblich, wenn die Mandata verachtet werden. Der Existenzwandel besteht also in der radikalen Abkehr vom sündhaften Lebensstil und der konsequenten Rückkehr zu dem in der Taufe geschenkten Heilsstand. In der Verkündigung des Hermas hängt diesem Aufruf zur Rückkehr meist ein futurisches Element an, d. h. die Mahnung zur Umkehr zielt auf einen in der nächsten Zukunft gelegenen Existenzwandel, der Auswirkungen auf die ewige Erlösung hat. Zu diesem Existenzwandel wird der Sünder geführt, indem er durch die Bußpredigt des Hermas Einsicht in sein frevelhaftes Verhalten

¹⁶⁸ Der Terminus ‚konbaptismal‘ ist ein Neologismus des Verfassers, der im Kontext der *μετάνοια* diese als Gabe und Aufgabe der Taufe beschreibt.

erhält, die bereits mit der *μετάνοια* identisch ist. Diese muss der Sünder möglichst rasch (*ταχύ*) vollziehen. Die wesentliche Frucht der *μετάνοια* ist im Erstarken im Glauben und in der Vertiefung der Gotteserkenntnis zu betrachten. Im Falle einer vom betreffenden Christen zu verantwortenden Verzögerung im Vollzug der *μετάνοια* (*βραδύτερον*) kann dieser keinen vollen Anteil am endzeitlichen Heil mehr erhalten, vielmehr verbleibt ihm ein Platz minderer Erlösung.

C) Die Frage nach den gedanklichen Beziehungen zwischen dem Hebr und Herm

Bei der Erörterung der Frage nach den Beziehungen zwischen dem Hebr und Herm besteht ein grundsätzliches Problem: Der Auctor ad Hebraeos wendet sich an glaubensmüde Christen, die er vom Anfangsstadium im Glauben zum Fortgeschrittenenstadium führen will (vgl. 5,11-14). Dabei kommt er auf die Sünde überwiegend in dem Maß zu sprechen, als sie eine Gefahr für die Adressaten darstellt. Die Aussagen über die Unmöglichkeit, Apostaten zur Umkehr zu erneuern (vgl. 6,4-6; 10,26-31; 12,15-17), erfolgen nicht in einem speziellen hamartologischen Teil des Schreibens, sondern im Rahmen konkreter Ermahnungen der Adressaten, die die Reaktion auf deren mangelnden Glaubenseifer darstellen. Völlig anders verhält es sich bei Herm. Hermas sieht sich mit dem Problem konfrontiert, dass Christen in der Taufe eigentlich an einem Zustand innerer Reinheit Anteil erhalten, aber dieser Zustand durch verschiedenartige Sünden wieder verloren geht. In dieser Situation proklamiert er eine von Gott eröffnete einmalige Möglichkeit postbaptismaler Sündenvergebung. Bei Herm handelt es sich also sehr wohl um eine bußtheologische Schrift. Aufgrund der Verschiedenheit der Gattungen beider Schriften ist eine Auseinandersetzung über mögliche Beziehungen erschwert. Ein erster Anhaltspunkt dafür, diese Frage dennoch anzugehen, zeigt sich in der sachlichen Aussage des Herm. Verschiedentlich wurde bereits darauf aufmerksam gemacht, dass die Bußverkündigung des Herm im stadtrömischen Kontext ein Novum bedeutet. Jedoch ist diese Neuartigkeit im Umgang mit postbaptismalen Sündern nicht in den luftleeren Raum gesetzt, vielmehr lässt der Hinweis des Hermas auf eine ihm bekannte Position im Hinblick auf die Einmaligkeit der *μετάνοια* bei der Taufe (vgl. Mand IV 3,1) vermuten, dass die bußtheologische Lösung des Hermas das Ergebnis einer Auseinandersetzung mit anderen Standpunkten darstellt. Bevor aber dem genauer

nachgegangen werden kann, muss die Frage, ob die Bußverkündigung des Hermas tatsächlich ein Novum darstellt, näher in den Blick genommen werden, nicht zuletzt deshalb, weil in der Herm-Exegese diesbezüglich auch andere Thesen vertreten wurden.

I. Die Frage nach der Charakteristik der Bußpredigt des Hermas

In der Herm-Exegese wurden verschiedene Modelle entwickelt, die versuchen, den Charakter der Bußpredigt des Hermas genauer zu bestimmen:

- a) Der sog. Tauf- bzw. Jubiläumstheorie zufolge propagiert Hermas eine einmalige erste und zugleich letzte Möglichkeit postbaptismaler Vergebung, die dem sündigen Christen nach der Art eines Jubiläums gewährt wird. Mit dieser Botschaft wendet sich Hermas gegen einen in seinem Herkunftsmilieu herrschenden Rigorismus.¹⁶⁹
- b) Die Theorie gängiger postbaptismaler Sündenvergebung steht der Tauf- bzw. Jubiläumstheorie konträr gegenüber: Hermas knüpft an bereits existierende Lehren bzw. Auffassungen über die Vergebbarkeit postbaptismaler Sünden an, die die Kirche seit ihren Anfängen den Gläubigen gewährt, vor allem im Hinblick auf die baldige Wiederkunft Christi. Das Novum der Verkündigung des Hermas liegt nach diesem Modell darin, die Sünder subjektiv zur *μετάνοια* zu bringen.¹⁷⁰
- c) Einen Ausgleichversuch zwischen beiden Positionen versucht die sog. *via media*. Ihre Vertreter gehen von verschiedenen „Bußtheorien“ bzw. Auffassungen über postbaptismale Sünden aus, die im stadtrömischen Milieu nebeneinander bestanden haben und zwischen denen Hermas vermitteln will. Dabei richtet er sich gegen rigoristische Tendenzen und betont die Einmaligkeit postbaptismaler Sündenvergebung, die angesichts der bald zu erwartenden Parusie befristet ist.¹⁷¹

Darüber, ob und in welche dieser Kategorien Herm einzuordnen ist, muss ein Vergleich mit anderen Quellen entscheiden. Die Position des Hebr wurde bereits ausführlich dargestellt. Der Hebr warnt in 6,4-12; 10,26-39; 12,12-17 vor einem Abfall vom lebendigen Gott. Für Abgefallene besteht keine Möglichkeit der Erneuerung zur *μετάνοια*. Der Hebr gibt ansonsten

¹⁶⁹ Vgl. z. B. BATIFFOL, *Origines*, 57; DIBELIUS, *Hermas*, 508.510-512; KOCH, *Bußfrist*, 174-175.178; PREUSCHEN, *Kirchenpolitik*, 144-146; SCHWARTZ, *Bußstufen*, 1-3; WINDISCH, *Taufe*, 357.

¹⁷⁰ Vgl. z. B. D'ALÈS, *L'Édit*, 52-113; BARDENHEWER, *Geschichte I*, 484-485; BENRATH, *Buße*, 452-453; CAMPENHAUSEN, *Amt*, 239 Anm. 4; HÜNERMANN, *Bußlehre*, 96-107; POSCHMANN, *Paenitentia*, 152; STUFLER, *Bußdisziplin*, 454.468-471.

¹⁷¹ Vgl. z. B. ADAM, *Kirchenbuße*, 16; AMANN, *Pénitence*, 759-763; BROX, *Hermas*, 477-479; RAUSCHEN, *Eucharistie*, 151-154; RONDET, *origines*, 17-18.

keine Auskunft darüber, ob andere weniger gewichtige Sünden vergeben werden können. Eine weitere Schrift, die Zeugnis über die (Un-) Möglichkeit postbaptismaler μετάνοια im stadtrömischen Kontext gibt, ist der im ersten Hauptteil dieser Studie untersuchte 1 Clem.

1. Μετάνοια im 1 Clem

a) Das Verständnis von μετάνοια im 1 Clem

Das Substantiv μετάνοια kommt im 1 Clem neunmal, das Verb μετανοέω zweimal vor. Die Belegstellen konzentrieren sich dabei im Wesentlichen auf die Kapitel 7 und 8. Darüber hinaus kommt das Nomen noch in 57,1 und 62,2 vor.

7,1 – 8,5 ist strukturell klar gegliedert¹⁷²: 7,1 schafft den Transitus von den Ausführungen über ζῆλος καὶ ἔρις in 3,4 – 6,4 zum Aufruf zur μετάνοια. Nach 7,1 stehen die angeführten Beispiele für das ζῆλος nicht für sich, vielmehr ist an der biblischen Heilsgeschichte auch der Kampf (ἀγών) der Jetzt-Zeit ablesbar. In 7,2-4 folgt die eigentliche Ermahnung, das Schöne, Wohlgefällige und Angenehme in den Blick zu nehmen, nämlich das Blut Christi, das für den Verfasser den Ursprung der Gnade der μετάνοια darstellt. Μετάνοια ist sodann das Stichwort für Beispiele aus der Geschichte (Noah, Jona) in 7,5-7. In 8,1-5 werden drei Schriftzitate angeführt, die sowohl als Rede der λειτουργοὶ τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ διὰ πνεύματος ἁγίου als auch als Gottesrede μετὰ ὄρκου (8,1-2) ausgewiesen wird. Aus 7,4 allein kann noch nicht erschlossen werden, was μετάνοια im Rahmen des 1 Clem bedeutet. Sie wird lediglich als χάρις ausgewiesen, die ihren Ursprung im αἷμα τοῦ Χριστοῦ hat, das dem Vater kostbar ist. Erst die folgenden Verse geben näheren Einblick in das μετάνοια-Verständnis des 1 Clem.

In 7,5 will der Verfasser des 1 Clem an jeder Generation ersichtlich machen, wie „der Herr Gelegenheit zur Buße gegeben hat (μετανοίας τόπον ἔδωκεν ὁ δεσπότης)“. Μετάνοια erscheint hier als eine von Gott her immer schon gegebene Möglichkeit der Rückkehr zu Ihm, die freilich eine zuvor erfolgte Abkehr von Ihm voraussetzt. Obwohl 7,4 die χάρις μετανοίας als Frucht des Todes Christi ausweist, ist sie auch in der Zeit vor Christus schon möglich.¹⁷³ Die Bedeutung der μετάνοια wird durch den Infinitiv ἐπιστραφῆναι näher erläutert: Die Rettung des Menschen kann erst erfolgen, wenn dieser auf die von Gott gesetzte Möglichkeit der μετάνοια reagiert und sich zu Gott bekehren will. Vom Menschen verlangt das einen Akt der Sinnesänderung, in dem ein rationales Moment mitschwingt. Wie aber ein Blick auf 8,5

¹⁷² Vgl. dazu LINDEMANN, Clemensbriefe, 43; LONA, 1 Clemens, 173.

¹⁷³ S. dazu 326.

verrät, bleibt Gott der eigentlich Handelnde, auch wenn der Mensch über seine Rettung mitzuentcheiden hat.¹⁷⁴ 7,6 nennt mit Noah das erste Beispiel für die Möglichkeit der *μετάνοια* aus der Heilsgeschichte. Entgegen dem Bericht aus Gen ist Noah für den Verfasser Bußprediger, d. h. außer der Familie Noahs steht die Rettung vor der Sintflut auch denen offen, die auf die Predigt Noahs entsprechend antworten und zu Gott zurückkehren. Das Motiv Noah als Bußprediger ist, wenn auch nicht biblisch, so doch in frühjüdischen und rabbinischen Traditionen bekannt.¹⁷⁵ Wie 7,6 expliziert auch das zweite Beispiel der *μετάνοια*-Verkündigung durch Jona in 7,7 das 7,5 zugrunde liegende Verständnis von *μετάνοια*. Im Gegensatz zur Abweichung von der biblischen Tradition in 7,6 beziehen sich die in 7,7 genannten Einzelheiten auf das biblische Jona-Buch.¹⁷⁶ Die Reaktion der Bewohner Ninives auf die Predigt Jonas wird im Gegensatz zur Bußpredigt Noahs explizit genannt, nämlich die Buße für die begangenen Verfehlungen (*μετανοήσαντες ἐπὶ τοῖς ἁμαρτήμασιν αὐτῶν*) und flehentliches Bitten (*ἰκετεύσαντες*). Der Akt der *μετάνοια* als Antwort der Niniviten auf die Bußpredigt des Jona bedeutet sachlich *bereuen*. Diese Hinwendung zu Gott bringt den Niniviten schließlich Rettung. Das griechische Lexem *σωτηρία* meint in beiden Versen sowohl die Rettung aus der Katastrophe als auch die eschatologische Heilsvollendung.¹⁷⁷

8,1 bündelt die Hinweise auf Noah und Jona und stellt ein weiteres Mal ihren Auftrag der *μετάνοια*-Verkündigung heraus. Ihren Dienst versahen die beiden nicht aus sich heraus, sondern durch den heiligen Geist. Ihre Verkündigung war ganz auf die Gnade Gottes, die die Möglichkeit der *μετάνοια* erst setzte, und die von Gott ermöglichte Rettung hingeordnet. In 8,2 tritt Gott selbst als Bußprediger auf; die menschlichen Verkünder der *μετάνοια* werden überboten, indem Gott seine Verkündigung mit einem Eid (*μετὰ ὄρκου*) bekräftigt. Das folgende Zitat stammt wohl aus Ez 33,11^{LXX}; der erste Teil stimmt weitgehend mit der Textüberlieferung der LXX überein, der letzte weicht davon stark ab. Ob der Verfasser dabei Ez 33,11^{LXX} bewusst seinem Kapitel über die *μετάνοια* anpasst oder ob er aus einer apokryphen Quelle zitiert, muss für die Fragestellung nach der Bedeutung der *μετάνοια* im 1 Clem nicht weiter interessieren. Sachlich bewegt sich die *μετάνοια*-Vorstellung in 8,2 im Rahmen des bisher Erkannten: Sie ist eine von Gott gesetzte Möglichkeit, verfolgt wesentlich das Ziel der Rettung der Menschen und soll beim Menschen die Reue für begangene

¹⁷⁴ Vgl. LINDEMANN, Clemensbriefe, 43.45; LONA, 1 Clemens, 178-179.

¹⁷⁵ Z. B. JosAnt I 74; Jub 7,20-39; Sib I 128-198; BerR 30,7; bSan 108a-b. Die positive Antwort auf die Umkehrpredigt ist allerdings nicht überall bezeugt (vgl. dazu auch LEWIS, Study, 102 Anm. 3).

¹⁷⁶ So die Ankündigung der Zerstörung: Jon 3,4; die Reaktion der Niniviten auf die Predigt Jonas: Jon 3,8; die Versöhnung Gottes: Jon 3,10 und die Vorstellung der Niniviten als Teil außerhalb des Gottesvolkes: Jon 4,11.

¹⁷⁷ Vgl. LINDEMANN, Clemensbriefe, 45.

Verfehlungen hervorrufen. Das in 8,3 anschließende Zitat unbekannter Herkunft formuliert die *μετάνοια*-Verkündigung erstmals imperativisch. Das einst zu Israel gesprochene Logion bezieht der Verfasser jetzt auf den konkreten Fall der korinthischen *στάσις*. Sachlich betont er stark die Schwere des Vergehens: Das Lexem *ἀνομία*, das Bild von der Sündenhäufung von der Erde bis zum Himmel und der Farbenvergleich unterstreichen das Ausmaß der Sünde. Aber selbst in solch harten Fällen besteht für die Adressaten von Gott her die Möglichkeit der *μετάνοια*. Auch in diesem Vers muss die zweifelhafte Herkunft des Zitats nicht geklärt werden. 8,5 beendet den Aufruf zur *μετάνοια* im 1 Clem. Zu klären ist, worauf sich das Prädikat *ἐστήριξεν* bezieht. Möglich ist sowohl *πάντας οὖν τοὺς ἀγαπητοὺς αὐτοῦ* als auch *μετανοίας* [*μετασχεῖν*]. Für letztere Variante entscheidet sich R. KNOPF auf der Grundlage der lateinischen Textüberlieferung (L)¹⁷⁸, die als einzige Handschrift das Relativum *ἣν* bezeugt. KNOPF begründet seine Entscheidung mit den Zitaten, die auf einem göttlichen Schwur beruhen. Nach diesem Verständnis wäre zu übersetzen: *Alle seine Geliebten will er demnach der Buße teilhaftig werden lassen, die er nach seinem allmächtigen Willen festgesetzt hat.*¹⁷⁹ Die wahrscheinlichere Variante ist aufgrund der fehlenden Bezeugung des Relativums in den anderen Handschriften aber die zuerst genannte. Gott selber bestärkt Seine Gläubigen, denen er Anteil an der *μετάνοια* schenken will. Es wird deutlich, dass Gott den Vollzug der *μετάνοια* gewähren muss. Damit ist ein Rückverweis auf 7,4-5 hergestellt. *Μετάνοια* bedeutet nach 7,1 – 8,5 eine von Gott gesetzte Möglichkeit der Rückkehr zu Ihm, die allen Menschen unabhängig von ihrem religiösen Bekenntnis und der Schwere ihres Vergehens offensteht, damit diese gerettet werden. Dieses Verständnis von *μετάνοια* ist primär auf die Aussageintention des 1 Clem hingeordnet, d. h. die Verantwortlichen für die *στάσις* werden aufgerufen, zur alten und bewährten Ordnung zurückzukehren.¹⁸⁰ Folgen sie diesem Appell nicht, besteht für sie keine Möglichkeit der Rettung. Sünde bedeutet im konkreten Fall des 1 Clem das Überzeugt-Sein von der Rechtmäßigkeit der Amtsenthebung korinthischer Presbyter.

Dieses Verständnis liegt auch 57,1 zugrunde. Die Urheber der *στάσις* sollen sich den Presbytern unterwerfen und sich zur *μετάνοια* erziehen lassen. Der Verfasser zeigt mit dieser Mahnung, dass ihm an ihrer Rückkehr in die Gemeinschaft der Gläubigen gelegen ist. Aus 62,2 kann nichts Spezifisches über das Wesen der *μετάνοια* abgeleitet werden, gibt der Verfasser in 62,1 doch zu verstehen, dass er über die Maximen eines tugendsamen Lebens die

¹⁷⁸ Die Textüberlieferung nach L lautet: *Omnes vero quos amat Deus, vult illos paenitentiae socios esse, quam firmavit omnipotens voluntate sua.*

¹⁷⁹ Vgl. dazu im einzelnen KNOPF, 1 Clemens, 56-57.

¹⁸⁰ Vgl. LONA, 1 Clemens, 186-189.

notwendigen Ausführungen gemacht hat. Μετάνοια wird in einer Reihe genannt mit πίστις, γνησία ἀγάπή, ἐγκρατεία, σωφροσύνη und ὑπομονή. In der Tat wird mit diesen Termini der Bezug zu wesentlichen Themen des Briefes hergestellt, d. h. auch die in dieser Reihe genannte μετάνοια bezieht sich auf 7,1 – 8,5. Der 1 Clem zeigt somit ein sehr homogenes Verständnis von μετάνοια, jedoch ist er weit davon entfernt, die μετάνοια zum Hauptanliegen zu machen.¹⁸¹ Die Ausführungen über die μετάνοια in 7,1 – 8,5 dienen der Intention des Schreibens, die στάσις in Korinth zu beseitigen. Im gleichen Interesse verwendet der Verfasser aber das ζῆλος- (vgl. 3,4 – 6,4), das πίστις- (vgl. 9,3 – 12,8; 22,1) und ἀγάπη-Motiv (vgl. 21,7-8; 49 – 50). Im Vergleich zum Hebr und zu Herm fällt auf, dass im 1 Clem der Terminus μετάνοια ohne jeden Bezug zu Christwerdung und Taufe verwendet wird, er beschreibt die Rückkehr zu der von Gott festgesetzten Ordnung.¹⁸²

b) Das Verständnis von Sünde im 1 Clem

Da der 1 Clem keinen systematischen Aufriss über verschiedene Arten von Sünde bietet¹⁸³, sind jene Stellen genauer zu betrachten, die von todbringenden Verhaltensweisen, Verfluchung und Ausschluss sowohl von der christlichen Hoffnung als auch von der Kirche an sich handeln. Im Anschluss an den Aufruf zur μετάνοια in 7,1 – 8,5 mahnt der Verfasser in 9,1, das eitle Streben (ματαιοπονία), den Streit (ἔρις) und die Eifersucht (ζῆλος) zurückzulassen. Bei dem zuletzt genannten Glied vermerkt er, dass sie den Tod mit sich bringt (εἰς θάνατον ἄγον). Die Redeweise von der Abkehr vom ζῆλος setzt voraus, dass er bei denjenigen, die sich der göttlichen Ordnung zuwenden, nicht zum Tode führt, sondern vergeben wird. 30,8 charakterisiert Dreistigkeit (θράσος), Übermut (αὐθάδεια) und Tollkühnheit (τόλμα) als Verhaltensweisen von Verfluchten (κατηραμένοι). Die vorangehenden Verse rufen dazu auf, gottgefällige Verhaltensweisen zu üben, solche, die der eigenen Heiligung im Wege stehen, aber zu meiden; insofern argumentiert Kapitel 30 ähnlich wie 9,1. Die Frage, ob die drei Eigenschaften von Verfluchten in 30,8 bereits einen Zustand markieren, aus dem die Rückkehr zur göttlichen Ordnung noch möglich ist, liegt der Aussageabsicht dieses Verses nicht zugrunde. Der Verfasser des 1 Clem kategorisiert hier nicht verschiedene Sündergruppen, sondern stellt den Adressaten das abschreckende Beispiel der Dreisten, Übermütigen und Tollkühnen vor Augen, um sie dazu zu bewegen, nicht wie diese zu handeln. Vielmehr sollen sie sich so verhalten, dass auch sie zu den von Gott Gesegneten gerechnet werden.

¹⁸¹ Gegen GOLDHAHN-MÜLLER, Grenze, 303.

¹⁸² Vgl. HOH, Buße, 4.

¹⁸³ Vgl. HOH, Buße, 1-2.

Kapitel 51 empfiehlt ein Bekenntnis (vgl. V. 3: ἐξομολογεῖσθαι) über die begangenen Verfehlungen abzulegen; die Alternative dazu wäre ein verhärtetes Herz (σκληρύναι τὴν καρδίαν), das der Verdammnis (κρίμα) verfällt. Für „die Anführer des Aufruhrs“ (51,1) bleibt aber die Möglichkeit, die christliche Hoffnung zu ergreifen, offen (vgl. ebd.). Die Rückkehr zur christlichen Hoffnung bedeutet zwar, „in der Herde Christi klein und dazugerechnet (μικροὺς καὶ ἑλλογίμους) gefunden zu werden“, was aber besser ist „als über die Maßen in Geltung stehend aus ihrer Hoffnung verstoßen zu sein.“ (57,2) Der Verfasser wertet das Verhalten der Aufrührer als äußerst schweres Vergehen (vgl. 8,3), sieht jedoch eine Rückkehr zur göttlichen Ordnung auf jeden Fall im Bereich des Möglichen.¹⁸⁴ Die Begründung dafür ist in der universellen Gnade der μετάνοια zu sehen, die der Tod Christi ermöglicht hat. Nach dem 1 Clem ist daher jede postbaptismale Sünde vergebbar.

GOLDHAHN-MÜLLER führt folgendes Argument für den universalen Charakter der Bußgnade an: „Die unbegrenzte Metanoia resultiert aus dem Universalismus der Bußgnade, der in Christi Tod begründet ist, und entspricht dem Bemühen um die Einheit des Leibes Christi und der Bruderliebe (50,2). Ist Christus προστάτης καὶ βοηθὸς τῆς ἀσθενείας (36,1), so hat, wie in traditioneller Terminologie ausgeführt wird, sein Blut, das ‚um unseres Heiles willen vergossen wurde‘, der ganzen Welt die χάρις der Buße gebracht (7,4; vgl. 12,7; 21,6; 49,5f; auch Apg 5,31; 11,18). Diese Metanoia ist auch auf Verfehlungen getaufter Christen zu beziehen.“¹⁸⁵

Drei Punkte sind an dieser Argumentation prima facie problematisch:

(1) Nicht geklärt ist, wie sich der mit Christi Tod gegebene Bußuniversalismus zu dem in 7,7 greifbaren vorchristlichen Bußuniversalismus verhält.

(2) Der Zusammenhang zwischen der Titulierung Christi als προστάτης καὶ βοηθὸς τῆς ἀσθενείας in 36,1 und der universell gedachten Bußgnade ist nicht ersichtlich.

(3) Der Aufruf zur μετάνοια in 7,1 – 8,5 richtet sich zunächst an die Verantwortlichen der korinthischen στάσις. Dass darüber hinaus allen Christen eine postbaptismale μετάνοια offensteht, klingt zwar plausibel, lässt sich textlich aber nicht nachweisen.

Zu (1): Es geht dem Verfasser nicht darum, die Möglichkeit der μετάνοια vorchristlich zu begründen, sondern darum, sie als eine von Gott verfügte Gelegenheit darzustellen. Das barmherzige Wesen Gottes soll entfaltet werden, das sich vor allem im Hinschauen auf das Blut Christi erschließt. Die Anführung atl. Beispiele soll dem Anschaulichkeit verleihen. Eine Gegenüberstellung von vorchristlich und christologisch-soteriologisch begründeter μετάνοια liegt dem Verfasser fern.¹⁸⁶

Zu (2): Der Zusammenhang zwischen der Titulierung Christi als προστάτης καὶ βοηθὸς τῆς ἀσθενείας (36,1) und den αἵμα τοῦ Χριστοῦ-Referenzen in 7,4; 12,7; 21,6; 49,5-6 kann nicht nachgewiesen werden.

Zu (3): Der Aufruf zur μετάνοια in 7,1 – 8,5 wird im Hinblick auf die konkrete Situation in Korinth ausgesprochen, steht aber unter dem Vorzeichen des christologisch begründeten Bußuniversalismus von 7,4. Zudem wäre es widersinnig, wenn das in den Augen des Verfassers schwere Vergehen der Amtsenthebung vergeben werden könnte, weitere Vergehen aber nicht. Das dürfte auch für die Apostasie zutreffen, da die korinthische στάσις bezüglich der Härte des Vergehens nicht weit vom Glaubensabfall entfernt ist, wenn er nicht sogar damit identisch ist (vgl. 8,3).

Μετάνοια ist im 1 Clem universal gedacht, sie wird christologisch-soteriologisch begründet und steht allen Sündern als von Gott gesetzte Gelegenheit immer offen.¹⁸⁷

¹⁸⁴ Nach HOH, Buße, 7-8 behandelt der Verfasser des 1 Clem die Verantwortlichen für die στάσις nie als Ausgeschlossene.

¹⁸⁵ GOLDHAHN-MÜLLER, Grenze, 305.

¹⁸⁶ Vgl. auch Röm 4; Gal 3. Vgl. dazu auch LINDEMANN, Clemensbriefe, 46; gegen KNOPF, 1 Clemens, 56.

¹⁸⁷ Vgl. HOH, Buße, 2-3.

2. Μετάνοια in den Schriften des NT

Johannes der Täufer¹⁸⁸ predigt angesichts des nahenden Gerichtes Gottes μετάνοια. In der Taufe der μετάνοια und im Sündenbekenntnis wird ein radikaler Existenzwandel vollzogen, der allein ein Entrinnen vor dem Zorn Gottes gewährleistet. In der Bußpredigt Johannes' des Täufers nimmt die Heilzusage nur eine untergeordnete Rolle ein.¹⁸⁹ Auch Jesus¹⁹⁰ rechnet in seiner Predigt mit dem Gericht Gottes, betont demgegenüber mehr die Nähe der βασιλεία τοῦ θεοῦ bzw. τῶν οὐρανῶν. Μετάνοια realisiert sich im Glauben an das Evangelium (vgl. Mk 1,15).¹⁹¹

In der nachösterlichen Zeit wenden sich die Verkünder des frühen Christentums an Juden und Heiden. Bei den Missionspredigten für jüdische Hörer wird Israel die Möglichkeit des Entrinnens vor dem göttlichen Gericht vor Augen gestellt, wenn es sich nur vom bisherigen ablehnenden Verhalten gegenüber Jesus abwendet und den Glauben an Jesus annimmt. Damit verbunden ist die Aufforderung zur Taufe, mit der die Sündenvergebung einhergeht.¹⁹² Bei Umkehrpredigten für heidnische Adressaten wird dem Umstand Rechnung getragen, dass Heiden aufgrund des Götzendienstes als Sünder erachtet werden. Μετάνοια bedeutet daher Abwendung vom Götzendienst und Hinwendung zum lebendigen Gott. Der Vollzug der μετάνοια gewährt die Errettung vor dem Zorn Gottes angesichts von Götzendienst und Unzucht (als Bruch der Gottesbeziehung verstanden); das Ziel der μετάνοια ist die Taufe, bei der die Bekehrung zum Monotheismus und zu einem sittlichen Lebenswandel manifest wird. Daher ist sie für die Errettung durch Christus im Endgericht heilsnotwendig.¹⁹³ An manchen Stellen des NT wird der Terminus μετάνοια für *Reue* verwendet (vgl. z. B. 2 Kor 7,9-10; 12,21; ferner Mt 18,15.21; Lk 17,3-4; Gal 6,1; Jak 5,19-20).

In den Sendschreiben der Offb werden die Gemeinden von Ephesus, Pergamon, Thyatira, Sardes und Laodizea zur μετάνοια aufgerufen (vgl. 2,5.16.21.22; 3,3.19). Im Hintergrund dieses Umkehrrufes stehen mangelnde Nächstenliebe, Verschmelzung der christlichen Botschaft mit Irrlehren, fehlende Entschiedenheit für den christlichen Weg, kurz: ein ermüdetes Christentum. Mit seinem Aufruf zur μετάνοια will der Seher seine Adressaten dazu bewegen, auf den Weg der Entschiedenheit für den einen, lebendigen Gott wieder zurückzukehren. Die Möglichkeit der μετάνοια besteht selbst bei schweren Sünden (vgl. 3,1-2.16-19).¹⁹⁴

Für 1 Joh 1,6 – 2,2 manifestiert sich die Sünde im Bruderhass, der zum Ausschluss aus der Gemeinschaft mit Gott, Christus und der Kirche führen kann (vgl. 1,6-7). Sündhaftigkeit herrscht auch im Gottesvolk (vgl. 1,10) und muss durch verschiedene Maßnahmen bestraft werden. Der Notwendigkeit des Sündenbekenntnisses entspricht die göttliche Vergebungsbereitschaft in Jesus Christus (vgl. 1,7-9). Das Sündenbekenntnis setzt ein Eingeständnis der eigenen Schuld vor den versammelten Gemeindegliedern voraus. Zugleich garantiert das Bleiben in Christus Freiheit von der Sünde (vgl. 3,6.9-10). Beides, Sündhaftigkeit als bleibende und Sündlosigkeit als eschatologische Wirklichkeit, prägen den 1 Joh.¹⁹⁵

Im 2 Tim wird der Aufruf zur μετάνοια im Rahmen des Versuches der Zurückgewinnung von Irrlehrern ausgesprochen (vgl. 2,25). Nach dem Jak gilt jede postbaptismale Sünde als vergebbar. Vergebung steht in engem Zusammenhang mit Heilung von (körperlichen) Leiden; Letzteres ist dabei die Konsequenz der Sünde. Darüber hinaus hat auch das Sündenbekenntnis seinen Platz im Rahmen der Sündenvergebung (vgl. 5,14-20).¹⁹⁶

Μετάνοια bezeichnet im NT überwiegend die christliche Initiation und steht daher in engem Zusammenhang mit der Taufe. Auch wenn im 1k Doppelwerk die Frage nach der Möglichkeit postbaptismaler μετάνοια noch nicht erörtert wird, herrscht dort die Zuversicht vor, dass im Himmel mehr Freude über einen Sünder herrscht, der umkehrt, als über neunundneunzig Gerechte, die es nicht nötig haben umzukehren (vgl. Lk 15,7). Erst in späteren Schriften des NT findet die Problematik postbaptismaler μετάνοια ihren Niederschlag. Deutlicher Beleg dafür ist Hebr 6,4-6; 10,26-31; 12,12-17. Auch wenn die Frage nach der Möglichkeit postbaptismaler Sündenvergebung nicht die grundlegende Intention des Schreibens darstellt, wird doch vor einem möglichen Glaubensabfall in der Zukunft gewarnt, für den dann keine Möglichkeit der Rückkehr in die kirchliche Gemeinschaft besteht. Ferner ist dem Seher von Patmos daran gelegen, den einstmaligen intakten Gemeindezustand wiederherzustellen. Für den Verfasser des 1 Joh dürfen sich die Christen der eschatologischen Wirklichkeit der Sündenfreiheit bewusst sein, auch wenn sie in ihrer irdischen Existenz mit dem Problem der Sündhaftigkeit konfrontiert bleiben. Einen Sonderfall im Rahmen dieser Thematik stellt der 2 Petr dar: Die Parusieverzögerung wird mit Hilfe des traditionellen Topos einer von Gott gewährten Bußmöglichkeit

¹⁸⁸ Vgl. dazu auch MÄRZ, Buße, 826.

¹⁸⁹ Vgl. dazu Mt 3,5-12; Mk 1,4-8; Lk 3,7-17.

¹⁹⁰ Vgl. dazu auch BECKER, Buße, 447-449; MÄRZ, Buße, 826.

¹⁹¹ Vgl. dazu Mt 10,7; 11,21-23; 12,38-42; 18,12-14; Mk 1,15; Lk 10,9.13-15; 11,31-32; 13,1-9; 15,4-32.

¹⁹² Vgl. dazu v. a. Apg 2,14-39; 3,12-26; 4,9-12; 5,30-32; 7,52; 10,34-43; 13,16-38; ferner 2 Kor 3,16; 1 Thess 2,15-16.

¹⁹³ Vgl. dazu Apg 10; Röm 1,18-32; Gal 2,15; 4,8; 1 Thess 1,9-10; Hebr 6,1-2.

¹⁹⁴ Vgl. BECKER, Buße, 451; DÜNZL, Rigorismus, 81; GOLDBAHN-MÜLLER, Grenze, 214-218.

¹⁹⁵ Vgl. DÜNZL, Rigorismus, 79 Anm. 8; GOLDBAHN-MÜLLER, Grenze, 50-72.

¹⁹⁶ Vgl. GOLDBAHN-MÜLLER, Grenze, 220-224.

interpretiert. Im Rahmen des NT stellt der Hebr dasjenige Schreiben mit der rigorosesten Ansicht über die Möglichkeit postbaptismaler μετάνοια dar.

3. Μετάνοια in weiteren Schriften der Apostolischen Väter

In der Did wird an mehreren Stellen die geschwisterliche Zurechtweisung als Instrument der Friedenserhaltung und -wiederherstellung hervorgehoben (vgl. 2,7; 4,3; 15,3). Das Redeverbot mit dem, der sich gegen den Nächsten vergeht, ist zeitlich befristet, „bis er Buße getan hat.“ (15,3) Μετάνοια hat hier die Bedeutung von Bußwerken (vgl. 15,4), die wohl als Mittel der Sündenvergebung verstanden werden (vgl. 4,6). 4,14; 14,1 bezeugen zudem, dass ein Bekenntnis der Sünden (wahrscheinlich in allgemeiner Form¹⁹⁷) vor Gebet und Gottesdienst notwendig erscheint. Diese Regel wird in 14,2 auf einen Spezialfall angewandt: Herrscht zwischen Gemeindegliedern Streit, soll dieser vor dem Gottesdienst beigelegt werden, andernfalls müssen sie der Versammlung fernbleiben. Vergabung von Einzelsünden ist nach der Did möglich, der Sünder kann in den sündelosen Zustand durch Sündenbekenntnis und karitative Werke zurückkehren.¹⁹⁸

Im Barn steht μετάνοια in engem Zusammenhang mit der Taufe (vgl. 16,9-10): Gott gewährt μετάνοια und schafft Rettung aus der Sünde. Für den Getauften muss sich die μετάνοια im Halten der Gebote Gottes bewähren. Der Barn thematisiert nicht die Problematik postbaptismaler μετάνοια, sondern vermittelt dem christlichen Adressatenkreis die Bedeutung der atl. Bundesordnung. In ihr sieht der Verfasser ihre christologische und eschatologische Angelegenheit und spricht ihr jede Eigenständigkeit ab.¹⁹⁹ Ähnlich wie in der Did ruft der Verfasser aber unter Verwendung des Zwei-Wege-Schemas zur geschwisterlichen Zurechtweisung und zum Sündenbekenntnis auf (vgl. 18 – 20). Beide Schriften fußen hier wohl auf jüdischer Tradition, von der auch die Vorstellung der sühnenden Kraft der Almosen stammen (vgl. 19,10).²⁰⁰

Im 2 Clem ist an mehreren Stellen eine Dialektik zwischen dem sicheren Erlangen der Verheißungen Christi (vgl. 5,1.5; 6,5) und dem Bewusstsein täglichen Sündigens erkennbar. Die Sünde erscheint dem Verfasser beinahe als unbesiegbare Macht (vgl. 18,2), so dass er seine Adressaten zur μετάνοια aufruft (vgl. 8,1-3; 9,8; 13,1; 15,1; 16,1.4; 17,1-2; 19,1-2). Das ganze Leben des Christen ist diesem als Frist, die μετάνοια zu vollziehen, gewährt (vgl. 8,1-3; 16,1). Selbst wenn aufgrund der täglichen Sünden die eschatologische Vollendung trotz permanenter μετάνοια nicht erreicht werden kann, ist dennoch der Widerstand gegen die Sünde nicht einfach aufzugeben, da in solchen Fällen immer noch Hoffnung auf Entlohnung für den bewährten sittlichen Lebenswandel besteht. In 8,3 wird erkennbar, dass μετάνοια und Sündenbekenntnis einander entsprechen können. Μετάνοια ist im 2 Clem auf jeden Fall als wiederholbar gedacht und beschreibt nicht so sehr einen immer wieder zu vollziehenden Akt als vielmehr eine christliche Grundhaltung.²⁰¹

In den Ignatianen ist der Gedanke der Einheit der katholischen Kirche (Sm 8,2: καθολική ἐκκλησία) leitend. Im Kirchenverständnis, das den Briefen zugrunde liegt, kommt daher dem Bischof als Garant dieser Einheit eine herausragende Stellung zu (vgl. Eph 6,1; Magn 3,1-2; 6,1; Trall 2,1; 3,1; Pol 6,1). Sünde bedeutet das Verlassen der kirchlichen Einheit und des Bischofs durch Häresie (vgl. Eph 7,1; Magn 4; Trall 7,1-2; Phld 2,1; 6,1; Sm 8,1-2; 9,1). In ihrer Abwendung vom Bischof und der kirchlichen Einheit begeben sich die Sünder selbst außerhalb des Heilsraumes und haben auch keinen Anteil an der Eucharistie und am Gebet der Gemeinde (vgl. Sm 7,1). Sie können einzig durch μετάνοια aus dieser Situation gerettet werden (vgl. Sm 5,3). Diese μετάνοια, die zwar in ihrem Vollzug schwer erscheint (vgl. Eph 7,1; Sm 4,1), wird von den Häretikern erwartet (vgl. Eph 10,1; Phld 3,2; 8,1; Sm 5,2-3; 9,1-2). Von ihrem Wesen her bedeutet sie Hinwendung zu Gott und Rückkehr zur Einheit der Kirche.²⁰²

Im Polyk wird zum einen der Fall der Geldunterschlagung durch den philippischen Presbyter Valens und dessen Frau behandelt. Polycarp antwortet auf die Anfrage der Philipper (vgl. 3,1) und teilt mit diesen die Empörung über den Vorfall (vgl. besonders 11,1-3), spricht dann aber die Hoffnung aus, dass dem Paar von Gott her aufrichtige Buße geschenkt werde. Die Philipper werden ermahnt, den beiden mit Milde und Vergabungsbereitschaft zu begegnen (vgl. 11,4 – 12,2). Zum anderen zeigt die in 6,1 einsetzende Standeslehre, dass sich vor allem Amtsträger durch einen rechtschaffenen Lebenswandel auszeichnen sollen. Im Bewusstsein um die beinahe unumstößliche Macht der Sünde und der täglichen Vergabungsbedürftigkeit (vgl. 2 Clem) ruft Polycarp die Presbyter zu einem linden und geduldrigen Umgang mit Sündern auf. Besonders Gebet, Fasten und Almosen gelten als vergabungsfördernd (vgl. 4,3; 7,2; 10,2; 12,3). Sowohl der Aufruf an die gesamte Gemeinde als auch an die Presbyter zu einem milden Umgang mit den Sündern zeugt von der Notwendigkeit einer von

¹⁹⁷ Vgl. GOLDHAHN-MÜLLER, Grenze, 311.

¹⁹⁸ Vgl. DÜNZL, Rigorismus, 80-81; HOH, Buße, 103-111.

¹⁹⁹ Vgl. ApV^{LP}, 23.

²⁰⁰ Vgl. ApV^{LP}, 23-24; GOLDHAHN-MÜLLER, Grenze, 320-322; HOH, Buße, 111-115.

²⁰¹ Vgl. GOLDHAHN-MÜLLER, Grenze, 323-325; HOH, Buße, 35-40.

²⁰² Vgl. GOLDHAHN-MÜLLER, Grenze, 314-316; HOH, Buße, 72-77.

Liebe geprägten Haltung. Die Möglichkeit postbaptismaler *μετάνοια* ist offenbar nicht von verschiedenen Sündengraden abhängig und steht allen Sündern offen.²⁰³

Im Gesamten betrachtet, sind die meisten Schriften der Apostolischen Väter von einer Weite hinsichtlich der Möglichkeit postbaptismaler *μετάνοια* geprägt. Schwindende Naherwartung und zunehmende Akzeptanz der Sündhaftigkeit der Welt führen zu einem weitherzigen Umgang mit Sündern. Die Notwendigkeit der *μετάνοια* wird nicht eingeschränkt, vielmehr wird sie zu einer christlichen Grundhaltung.

4. Der bußtheologische Standpunkt von Herm

Im Vergleich mit den übrigen Schriften des NT und der ApV bewegen sich sowohl der Hebr als auch Herm nicht in der Hauptströmung bußtheologischer Reflexion. Es liegt freilich nicht im Interesse des Hebr-Verfassers, über die Möglichkeit bzw. Unmöglichkeit postbaptismaler *μετάνοια* nachzudenken, vielmehr will er das christologische Bekenntnis seiner Adressaten neu interpretieren, um deren theologischer Denkfaulheit entgegen zu wirken. Für Hermas ist dagegen die Frage nach der (Un-) Möglichkeit postbaptismaler *μετάνοια* das gedankliche Zentrum seiner Apokalypse. Sein Lösungsversuch zur Problematik des Umgangs mit sündigen Christen bewegt sich nicht im Hauptstrom ur- und frühchristlicher bußtheologischer Positionen. Zunächst ist zu fragen, ob die Bußpredigt des Hermas ausnahmslos, d. h. unabhängig von der Schwere des Vergehens, jedem Sünder die Möglichkeit postbaptismaler *μετάνοια* zugesteht.

*a) Die Frage nach der Abhängigkeit der Möglichkeit postbaptismaler *μετάνοια* von der Schwere des Vergehens*

Nach Vis III werden verschiedene Steine zum Turmbau herbeigetragen, von denen aber einige wieder fortgeworfen werden. Unter den Steinen, die vom Land für den Bau herbeigebracht werden, werden manche fortgeworfen (vgl. 2,7a), manche in den Bau eingefügt (vgl. 2,7b) und manche zerschlagen und dann weit fortgeworfen (vgl. 2,7c). Bei den Fortgeworfenen handelt es sich um „Sünder, die Buße tun wollen. Sie wurden darum vom Turm nicht weit weggeschleudert, weil sie für den Bau brauchbar sein werden, wenn sie Buße getan haben“ (5,5). Unabhängig davon, welche Sünde diese Christen begangen haben, die den nicht weit vom Bau weggeschleuderten Steinen gleichen, werden sie in die endzeitliche Gemeinschaft der Kirche eingelassen. Anders verhält es sich bei den zuerst zerschlagenen und dann weit vom Bau weggeworfenen Steinen. Sie haben zwar den Glauben angenommen, aber in Heuchelei und finden deshalb keinen Einlass in die Kirche der Endzeit, weil sie „die

²⁰³ Vgl. GOLDHAHN-MÜLLER, Grenze, 317-320; HOH, Buße, 77-81.

Kinder des Unrechts“ (6,1) sind. Ihnen wird eine postbaptismale *μετάνοια* nicht zugestanden, weil sie aufgrund ihrer Hartnäckigkeit und Herzenshärte Gott erzürnt haben. Wegen ihrer Frevel erweisen sie sich als völlig unbrauchbar für den Turmbau. Die Tatsache, dass sie aber dennoch für den Bau herbeigetragen werden, zeigt, dass sie ursprünglich als geeignet angesehen worden sind, aber aufgrund ihrer Heuchelei nicht brauchbar sind. Daher handelt es sich bei ihnen wohl um Rückfällige, die zunächst vielleicht willig waren, die *μετάνοια* zu vollziehen, dann aber doch wieder von bösen Begierden überlistet wurden.

2,9 berichtet von Steinen, die weit vom Turm weggeworfen werden und dabei entweder aufs Ödland rollen, im Feuer verbrennen oder in die Nähe des Wassers fallen.²⁰⁴ Unter den weit fortgeworfenen Steinen, die aufs Ödland rollen, sind Zweifler zu verstehen, die zwar zum Glauben gekommen sind, das Christentum aber wieder verlassen. Die Steine, die im Feuer verbrennen, stehen für Abgefallene (7,2: *πίπτοντες*), „denen nie mehr der Gedanke kam zu büßen (*μετανοῆσαι*) wegen ihrer begehrliehen Lüste und Schandtaten, die sie getan“ (ebd.). Bei denen, die in die Nähe des Wassers fallen, handelt es sich um der Kirche Nahestehende, die sich aber nicht zur Taufe entscheiden, weil sie die Keuschheit (*ἀγνότης*) als Teil der christlichen Existenz nicht annehmen wollen. Für diese erübrigt sich die Frage nach der Möglichkeit einer postbaptismalen *μετάνοια*, weil sie sich nie für die Taufe entscheiden.

Entscheidend für die Möglichkeit einer Rückkehr zur *μετάνοια* ist nach Vis III die Gesinnung des Sünders. Wo dieser den Glauben nur äußerlich angenommen hat, ist die postbaptismale *μετάνοια* unmöglich, wo er aber ernsthaft darum bemüht ist, zur ursprünglich in der Taufe geschenkten *μετάνοια* zurückzukehren, wird ihm diese Möglichkeit auch gewährt, ganz gleichgültig, welches Vergehen er begangen hat.²⁰⁵

Die Relevanz der Gesinnung für die Möglichkeit postbaptismaler *μετάνοια* ist auch in der Weidenbaum-Allegorie Sim VIII erkennbar, in der von Apostaten und Verrätern der Kirche die Rede ist, „die in ihren Sünden den Herrn gelästert und sich überdies des Namens des Herrn geschämt haben, der über ihnen genannt ist.“ (6,4) In der Bildebene entsprechen dieser Gruppe von Sündern diejenigen, die dem Engel auch nach „wenigen Tagen“ – also der Bußzeit entsprechend – verdorrte und wurmzerfressene Stäbe (1,6: *ράβδους ξηρὰς καὶ βεβρωμένας ὡς ὑπὸ σητός*) zurückgeben. Diese sind für Gott endgültig tot (6,4: *οὗτοι οὖν εἰς τέλος ἀπέθανον τῷ θεῷ*), weil sie nicht zur *μετάνοια* zurückgekehrt sind, obwohl auch ihnen

²⁰⁴ Vgl. BROX, Steine, 132-133.

²⁰⁵ Vgl. dazu auch GROTZ, Entwicklung, 18-20; das Fortwerfen der Steine kann freilich aufgrund des untechnisch gebrauchten *μετάνοια*-Begriffs nicht als amtliche Exkommunikation interpretiert werden. Ebensowenig kann der Platz vor dem Turm als Ort der *μετάνοια* gedeutet werden, da dies dem allegorischen bzw. gleichnishaften Charakter weiter Teile des Herm nicht gerecht wird.

die Bußpredigt des Hermas verkündet wurde und ihnen die Möglichkeit ihres Vollzugs grundsätzlich offenstand. Ähnlich ist es um diejenigen bestellt, „die verdorrte, jedoch nicht zerfressene Stäbe abgaben“ (6,5). Von diesen Heuchlern (ὕποκριταί) kehren viele (6,6: πολλοί) zur μετάνοια zurück, „manche“ werden ihnen noch folgen, einige reagieren aber auf die Bußpredigt völlig gleichgültig. Letztere „haben ihr Leben verloren“ (6,6), weil sie die postbaptismale μετάνοια nicht vollzogen haben. Postbaptismale μετάνοια und Sündenvergebung wird also nur jenen gewährt, die auf die Bußpredigt des Hermas reagieren und sich ihr gegenüber nicht gleichgültig zeigen. Wenn am Aussehen und an der Beschaffenheit der Stäbe, die das Volk zurückgibt, bereits abgelesen werden kann, ob sie in die eschatologische Kirche eingelassen werden, erhebt sich die Frage, ob Hermas hier prädestinatorisch denkt. Dies muss aber verneint werden, denn ausschlaggebend für das endzeitliche Heil der Sünder ist der Vollzug der μετάνοια. An den Stäben wird nur ablesbar, ob die μετάνοια vollzogen wurde oder nicht.²⁰⁶

Sim IX 19,1-3 läuft dem bisher Erkannten zuwider: Apostaten (ἀποστάται), Lästern (βλάβσημοι) und Verrätern (προδόται) wird der postbaptismale Vollzug der μετάνοια nicht gewährt, weil „ihre Art [...] ruchlos (ἄνομον)“ (19,1) ist. Etwas anders verhält es sich in 19,2: Dort ist von Heuchlern und Lehrern der Bosheit die Rede (ὕποκριταὶ καὶ διδάσκαλοι πονηρίας), denen eine rasche Buße möglich ist. In 19,3 hat es den Anschein, als würde der Hirt Gotteslästerung und Denunzierung von Mitchristen generell unter den Tatbestand der Apostasie rechnen, nach dem der Sünder keine Möglichkeit der μετάνοια hat. In ähnlicher Weise versagt auch Sim VI 2,2-4 den Gotteslästern die Möglichkeit der μετάνοια und führt als Begründung dafür die Schwere des Vergehens an. Andererseits kann aber die Gotteslästerung der Kinder des Hermas nach Vis II 2,2-4 vergeben werden. Nach Sim IX 18 verfallen schwere Sünder unabhängig ihres Willens zur μετάνοια dem ewigen Tod. Der rigorose Standpunkt von Sim VI 2,2-4; IX 18; 19 dürfte das Ziel der Reinerhaltung der Kirche verfolgen.²⁰⁷ Folglich stehen sich zwei konträre Positionen gegenüber: Einerseits ist der postbaptismale Vollzug der μετάνοια unabhängig von der Schwere der Sünde möglich, andererseits hängt er genau von ihr ab. Ein möglicher Schlüssel zur Lösung dieser Diskrepanz liegt in Sim VIII 6. Der postbaptismale Weg der μετάνοια ist nur möglich, wenn die Bußpredigt des Hermas willigen Herzens aufgenommen wird (vgl. V. 2). Die Betonung der Gesinnung entscheidet über die Möglichkeit der μετάνοια. Da dieser Vers der folgenden Deutung der Stäbe in 6,4 – 10,4 vorangeht, muss er das Grundverständnis der Frage nach der

²⁰⁶ Vgl. dazu auch GROTZ, Entwicklung, 37.

²⁰⁷ Vgl. GOLDHAHN-MÜLLER, Grenze, 265.

Möglichkeit der μετάνοια wiedergeben. Am Aussehen der zurückgegebenen Stäbe ist nicht ablesbar, ob dem schweren Sünder die μετάνοια offensteht, sondern vielmehr ob die μετάνοια vollzogen wurde oder nicht. Analog dazu ist auch die Farbe der Berge in Sim IX zu deuten: Die schwarze Farbe in 19,1 gibt keine Auskunft darüber, dass Abtrünnigen, Lästern und Verrätern von Gott her die Möglichkeit der μετάνοια verweigert wird, sondern dass sie sie aufgrund ihrer Ruchlosigkeit nicht vollzogen haben. Damit bestimmt auch in Sim IX die Gesinnung über die Möglichkeit der μετάνοια.²⁰⁸ Nur unter dieser Annahme erscheint es plausibel, auch die Ruchlosigkeit der ἀποστάται, βλάσφημοι und προδοταί, von der 19,1 berichtet, in der sündhaften Gesinnung zu verorten. 19,1-3 steht somit nicht im Widerspruch zu der These, dass die innere Gesinnung über die Möglichkeit postbaptismaler μετάνοια entscheidet.²⁰⁹ Die Relevanz der Gesinnung des Sünders für die Möglichkeit der Rückkehr zur μετάνοια ist auch in Sim VIII 8,2 abzulesen, wo von halb lebendigen und zugleich halb toten Gläubigen die Rede ist. Ihre Sünde besteht in ihrem Verhaftetsein in den Geschäften, das offenbar dazu führt, dass sich ihr Kontakt mit heidnischen Handelspartnern auf Kosten der christlichen Gemeindemitglieder intensiviert.²¹⁰ Viele von ihnen (πολλοί) nutzen die ihnen gepredigte Möglichkeit postbaptismaler μετάνοια; einige (τινὲς δὲ αὐτῶν) jedoch verfallen auch nach dem Hören der Bußpredigt der Lästerung und Verleugnung des Herrn und verspielen somit ihre Möglichkeit der μετάνοια. Grundsätzlich entscheidet hier nicht die Schwere des Vergehens über die Möglichkeit der μετάνοια. Ähnlich verhält es sich auch bei der in Sim VIII 9 genannten Gruppe. Ausschlaggebend für den Erhalt einer Wohnung im Turm ist die Reaktion auf das Hören der Bußpredigt hin. Sim IX 26,3-5 handelt ebenfalls von Verleugnern, die die Gemeinschaft der Kirche verlassen haben. Ihre Sünde besteht in ihrem Verharren in der Einsamkeit, die ihrer Seele schadet (vgl. VV. 3-4). Aber auch diesen steht „die μετάνοια offen [...], wenn sie sich nicht zuinnerst (ἐκ καρδίας) als Abtrünnige erweisen“. Somit ist auch hier wieder die Gesinnung für den Vollzug der μετάνοια ausschlaggebend.

Ein weiterer Lösungsansatz geht auf der Grundlage von JOLY davon aus, dass Hermas zwischen zwei Einstellungen, die in seinem theologischen Milieu vorherrschten, vermittelt, nämlich zwischen einer toleranten, die den Sündern die postbaptismale μετάνοια zugesteht, und einer eher rigorosen, die die postbaptismale μετάνοια generell ablehnt.²¹¹ Das Problem dieses der via media zugrunde liegenden Arguments besteht darin, dass es für die liberalere Einstellung keine Belegstellen bei Herm gibt, sondern nur für die strengere (vgl. Mand IV 3,1-2). Deshalb kann die Einschätzung JOLYS nur Vermutung bleiben.

Aufgrund der obigen Überlegungen kann gegen GOLDHAHN-MÜLLER nicht davon ausgegangen werden, dass „Hermas in den späteren Jahren wieder eine rigoristischere Position in der Frage nach der

²⁰⁸ Vgl. BROX, Hermas, 444. Zu beachten ist, dass die Allegorie der zwölf Berge in Sim IX nur recht oberflächlich das Aussehen der Berge in Beziehung zu verschiedenen Christengruppen setzt. „Die allegorischen Einzelzüge [...] sind äußerst vage und spärlich gehalten“ (BROX, Hermas, 444).

²⁰⁹ Vgl. dazu auch BROX, Hermas, 98.

²¹⁰ Vgl. BROX, Hermas, 372-373.

²¹¹ Vgl. JOLY, Hermas, 28.

Vergebarkeit bezog, nachdem seine Bußpredigt gerade bei Apostaten und Lästern nicht auf den gewünschten Erfolg gestoßen war.²¹²

Folglich entscheidet die Schwere des Vergehens nicht über die Möglichkeit postbaptismaler *μετάνοια*. Nach der Taufe können generell alle Sünder ein Mal zur *μετάνοια* zurückkehren und dabei Vergebung für alle Vergehen nach der Taufe erlangen, jedoch entscheidet ihre Gesinnung darüber, ob sie tatsächlich in den Gnadenstand der Taufe zurückkehren können oder nicht.

Des Weiteren ist zu beachten, das Mand IV 1,1-2 zwischen schwerer Sünde und Sünde zum Tod unterscheidet. Unter schwerer Sünde ist „der Gedanke an eine fremde Frau, an irgendwelche Unzucht oder an ähnliches Böses“ (1,1) zu verstehen, also eine Gedankensünde. Die Todsünde besteht nach 1,2 im Tun dieser bösen Gedanken. Wie aber die folgenden Verse verraten, besteht in beiden Fällen die Möglichkeit der *μετάνοια*. Gedanken- und Todsünde sind nach Mand IV 1 auf Fragen der Ehe bezogen, für den Sünder besteht aber in beiden Fällen die Möglichkeit der *μετάνοια*.

Zu beachten ist in diesem Kontext auch die Frage nach Unwissenheits- und Freiwilligkeitssünden. Nach Sim V 7,3-4 ist Unwissenheit einzig auf die Zeit bezogen, bevor Hermas seine Offenbarung erhalten hat. Für Sünden, die in dieser Zeit der Unwissenheit geschehen sind, „vermag Gott allein Heilung zu schaffen, denn sein ist alle Macht.“ (7,3) Der Hirt verweist auf die Allmacht Gottes, die frühere Sünden tilgen kann. V. 4 bedenkt die gegenwärtige Zeit, in der der Christ über einzelne Kasualien unterrichtet ist. Hält der Christ Geist und Fleisch unbefleckt, wird Gott auch „(die früheren Unwissenheitssünden) heilen“. Hier ist offenbar die Vergebung der Unwissenheitssünden an den gegenwärtig einwandfreien sittlichen Lebensstil gemäß den Mandata zurückgebunden. Damit deckt sich aber der hier zugrunde liegende *μετάνοια*-Begriff mit dem bisher Erkannten: Entscheidend für die postbaptismale Sündenvergebung ist die Gesinnung. Ändert der Sünder, nachdem er Einblick in die Mandata Gottes bekommen hat, sein Leben und passt es diesen Geboten an, kann er zur *μετάνοια* zurückkehren.²¹³

b) Die Frage nach der bußtheologischen Einordnung von Herm

Hermas beschäftigt die Frage, wie mit sündigen Christen umzugehen sei; diese Problematik plagte nicht nur Hermas, sondern auch viele andere christliche Schriftsteller des 1., 2. und 3.

²¹² GOLDHAHN-MÜLLER, Grenze, 265 unter Rekurs auf KNOPF, Zeitalter, 433. Während GOLDHAHN-MÜLLER jedoch in der Schwere des Vergehens die Begründung für eine generelle Unmöglichkeit postbaptismaler *μετάνοια* sieht, bezieht KNOPF die Gesinnung des Sünders in diese Überlegungen ein (vgl. ebd. Anm. 2).

²¹³ Vgl. PERNVEDEN, Concept, 242. Im Gegensatz dazu kann aber von keiner praktischen Unmöglichkeit der Erneuerung zur *μετάνοια* die Rede sein.

Jhs.²¹⁴ In der Exegese wurde immer wieder überlegt, ob Hermas mit seiner Lösung einen stadtrömischen Bußrigorismus durchbricht oder ob er einen gängigen Usus der mehrmaligen Vergebung postbaptismaler Sünden verschärft.²¹⁵ F. DÜNZL hält die Alternative Verschärfung oder Ausweitung für falsch gestellt, weil der Bußaufruf des Hermas in eine doppelte Situation ergeht: Einerseits sollen sich diejenigen, die geringfügige Alltagssünden verüben, mit ihrer ganzen Existenz neu in Gott festmachen und auf den Weg der *μετάνοια* zurückkehren (vgl. z. B. Vis I 1 – 2; 3,1-2; II 2,3-4; 3,1-3; III 6,3; 9,2-10; Mand II 1-4 etc.). Es ist durchaus vorstellbar, dass diese „leichten Sünden“ im theologischen Herkunftsmilieu des Hermas als vergebbar angesehen wurden.²¹⁶ Andererseits wird aber auch schweren Sündern wie Ehebrechern (vgl. Mand IV 1) und Rückfälligen bzw. Apostaten (vgl. Mand IV 1,9) dieselbe befristete Möglichkeit postbaptismaler *μετάνοια* eröffnet. Was im ersten Fall eine Verschärfung bedeutet, bedeutet im zweiten eine Ausweitung.²¹⁷ Gerade in Mand IV 3 stellt Hermas einen Bezug zu Vertretern der rigorosen Ansicht her; der Sitz im Leben dieses Mandatums ist – wie bereits dargestellt²¹⁸ – die Frage nach der Möglichkeit der *μετάνοια* im Falle des Ehebruchs, aber auch des Götzendienstes (vgl. Mand IV 1,9).²¹⁹ Vis II 2,8 rekurriert auf die Verleugnung des Herrn, die dort als vergebbare Sünde dargestellt wird, sofern es sich um ein Vergehen in der Vergangenheit handelt und sofern der Sünder zur *μετάνοια* zurückkehrt. Nach Herm können also nicht nur die lässlichen Sünden wie gedankliche Verfehlungen, Nachlässigkeit, Streitsucht, unsoziales Verhalten etc. ein einziges Mal vergeben werden, sondern auch die kapitalen, schwerwiegenden Sünden wie Rückfall ins Heidentum und Ehebruch. Zwar bedeutet die einmalige, befristete Möglichkeit zum postbaptismalen Vollzug der *μετάνοια* eine Ausweitung und Modifikation im Vergleich zur Strenge des Hebr, doch zeigt der Vergleich mit dem 1 Clem – und darüber hinaus mit dem Großteil der Schriften des NT und der ApV –, dass Hermas nicht im gleichen Maß liberal und weitherzig denkt. Herm vertritt eine ähnlich rigorose Ansicht wie der Hebr, mit dem bedeutsamen Unterschied, dass Hermas in seiner Bußstrenge seinen Adressaten dennoch pastoral entgegenkommt, indem er die von Gott festgesetzte einmalige und befristete Möglichkeit der postbaptismalen *μετάνοια* proklamiert. Die befristete Bußmöglichkeit stellt das Novum der hermasischen Verkündigung dar. Für die Frage nach der bußtheologischen Einordnung des Herm ergibt sich daher Folgendes: In Hermas ist kein Vertreter der

²¹⁴ Vgl. dazu exemplarisch den Überblick bei DÜNZL, Rigorismus, 80-83.

²¹⁵ Vgl. dazu den Überblick bei BROX, Hermas, 476-483.

²¹⁶ Vgl. DÜNZL, Rigorismus, 84.

²¹⁷ Vgl. DÜNZL, Rigorismus, 84-85.

²¹⁸ Vgl. 284-286.

²¹⁹ Vgl. DÜNZL, Rigorismus, 87-88.

Tauftheorie zu sehen, da er sich nicht gegen einen Bußrigorismus in seinem Herkunftsmilieu wendet, vielmehr hält er ja prinzipiell an ihm fest, wenngleich er ihn pastoral ausdehnt. Damit ist aber auch nachgewiesen, dass Hermas nicht derjenigen Gruppe zuzurechnen ist, die eine unbegrenzte Vergebbarkeit postbaptismaler Sünden postuliert, schon gar nicht will er Sünder subjektiv zur *μετάνοια* bewegen, da die befristete Umkehrmöglichkeit ja gerade allen Getauften (vgl. Vis II 2,4) – mit Ausnahme der Katechumenen und der Neophyten (vgl. Mand IV 3,3) – offensteht. Auch die Einordnung Hermas' als Vertreter der *via media* ist in manchen Punkten problematisch: Welche „Bußtheorien“ letztlich nebeneinander bestanden haben, lässt sich nicht mit letzter Sicherheit nachweisen. Ausgehend vom Zeugnis des Hebr und des 1 Clem kann festgehalten werden, dass sowohl strenge als auch liberalere Standpunkte vertreten wurden. Die These, Hermas wolle zwischen beiden Polen vermitteln, scheitert an seiner doch eindeutigen Entscheidung zugunsten der rigorosen Position (vgl. Mand IV 3,1-2), zu einem weniger strengen Standpunkt stellt er weder im Visionen- noch im Hirtenbuch einen eindeutigen Bezug her.²²⁰ Ferner ist die Befristung der *μετάνοια* nicht im Kontext der baldigen Wiederkunft Christi anzusiedeln, sondern stellt ein pastorales Entgegenkommen dar, da Hermas zwar grundsätzlich an der Verpflichtung des Getauften zur Sündlosigkeit festhält, sich aber mit der Realität konfrontiert sieht, dass wohl beinahe jeder Christ irgendwie schuldig wird. In der Bußschrift des Hermas schlägt sich damit ein rigoroser Standpunkt nieder, der aber mit einem pastoralen Entgegenkommen durchdrungen wird, um dem Rigorismus gerecht zu werden. Natürlich erhebt sich gerade dann zu Recht die Frage, ob der Rigorismus überhaupt noch rigoros ist. Es ist nicht die Aufgabe dieser Studie, dieses Problem zu lösen, da es gar nicht gelöst werden kann, es kennzeichnet geradezu Herm. DÜNZL charakterisiert Herm deshalb „in mehrerlei Hinsicht als ‚Mogelpackung‘“.²²¹

Hermas mögele in folgenden Punkten:

- (1) Die Bußfrist präzisiert er nicht genau, was zur Folge hat, dass sich, dauerhaft betrachtet, Katechumenen und Neugetaufte nicht mehr von Altgläubigen unterscheiden lassen.
- (2) Der Aufruf, die *μετάνοια* möglichst bald zu vollziehen, wird durch die Plätze minderen Heils in der Turmbau-Allegorie in Vis III (vor allem 5,5; 7,5-6) unterlaufen.
- (3) In der Redeweise von der nur schwerlichen (*δυσκόλως*) Rettung von Rückfälligen (vgl. Mand IV 3,6) klingt eine Unentschiedenheit zwischen Rettung und Verdammung an.

²²⁰ Bei den Heuchlern aus Sim VIII 6,5, die mit törichter Lehre die Sünder am Vollzug der *μετάνοια* hindern wollen, könnte es sich in der Tat um Vertreter einer lauen Bußtheologie handeln (vgl. 308-318). Gerade der Hinweis auf die Behinderung gerade der schweren Sünder macht es sogar sehr wahrscheinlich, dass sie eine dem Herm völlig konträre Bußauffassung vertreten. Diese These bleibt jedoch problematisch, da sie nicht nachgewiesen werden kann. Selbst wenn dies möglich wäre, kann von keiner Vermittlung seitens des Hermas gesprochen werden, da er keinen Ausgleich zwischen diesem laxen und dem rigorosen (Hebr) Standpunkt schafft, sondern gerade den rigorosen aufgreift und ihn „pastoral verträglich“ macht.

²²¹ DÜNZL, Rigorismus, 88.

(4) Die Verheißung postbaptismaler μετάνοια für Ehebrecher, Götzendiener und Verleugner ist so in den Aufruf zu einem gänzlich sündefreien Leben hineinverwoben, dass sie beinahe nicht erkannt wird.²²²

Gegen diese vier von DÜNZL angeführten Punkte, die Herm als „Mogelpackung“ ausweisen würden, ist folgende Kritik vorzubringen:

Zu (1): Es ist in der Tat richtig, dass die Bußfrist nicht näher präzisiert wird. Allerdings wurde aufgezeigt, dass das Visionenbuch noch stärker mit der baldigen Parusie rechnet als das Hirtenbuch. Inwieweit die Bußfrist im Hirtenbuch ausgeweitet wird, kann zwar nicht präzise bestimmt werden, auf jeden Fall verbietet sich die Schlussfolgerung, dass sich Katechumenen/Neophyten und Altgläubige dauerhaft nicht mehr unterscheiden. Der Aufruf, die μετάνοια bald (ταχύ) zu vollziehen, ist in jedem Fall ernst zu nehmen.

Zu (2): In diesem Punkt liegt in der Tat eine sachliche Unebenheit vor, die nicht aufzulösen ist, zumal nicht festzustellen ist, worin der Unterschied zwischen den Plätzen vollen und minderen Heils besteht.

Zu (3): Das Adverb δυσκόλως wird in Herm nicht im permissiven Sinn verwendet²²³, d. h. an den Belegstellen dieser Vokabel liegt keine Unentschiedenheit zwischen Rettung und Verdammung vor. Es kann nur vermutet werden, dass Hermas über Rückfällige nicht eigenmächtig entscheiden, sondern sie der Gnade Gottes anheim stellen will.

Zu (4): Der besondere Gnadenerweis für Ehebrecher, Götzendiener und Verleugner wird in der Tat nicht auf Anhieb erkennbar. Die Frage ist nur: Soll er auch erkannt werden? Es ist ja geradezu charakteristisch für die Bußpredigt des Hermas, dass nicht die Schwere des Vergehens über die Möglichkeit postbaptismaler μετάνοια entscheidet, sondern die göttliche Gnade und diese sieht für alle Sünder dieselbe Möglichkeit postbaptismaler Sündenvergebung vor.

Zudem gilt es zu bedenken, dass die mündliche Anlage des Herm die Erwartung einer stringenten Kasuistik enttäuscht. Weil Hermas seine Bußpredigt wohl vor einem ganz konkreten Adressatenkreis hält, kommt dem Moment des Hörens große Bedeutung zu. Daher muss die Bußfrist nicht genau terminiert werden, da die μετάνοια im Moment des Hörens zu vollziehen ist. Der Hinweis auf Plätze minderen Heils weckt in den Hörern Furcht und will sie daher zu baldiger Umkehr bewegen.

Herm ist zwar von einigen sachlichen Unklarheiten durchzogen, der Hauptaspekt der Bußpredigt kann aber auf den Punkt gebracht werden: Allen sündigen Christen steht eine einmalige Möglichkeit postbaptismaler μετάνοια und Sündenvergebung offen. Daraus folgt, dass Herm nur schwer in eines der drei Deutungsmodelle eingeordnet werden kann. Die Bußschrift enthält ein klares Votum für die rigorose Position, weshalb im Folgenden zu untersuchen ist, ob Hermas diesen Standpunkt vom Hebr herleitet.

II. Die Unmöglichkeit einer Erneuerung zur μετάνοια in Hebr 6,6 und die Lehre der διδάσκαλοι in Herm Mand IV 3

Nach dem Referat des Hermas in Mand IV 3,1 ist die Lehre der διδάσκαλοι durch zwei Elemente bestimmt: Μετάνοια steht in engem Zusammenhang mit dem Hinabsteigen ins Wasser und der Sündenvergebung. Diese Lehre nennt damit zwei für Hermas zentrale Aspekte der Christwerdung. Hebr 6,1-2 ist wesentlich ausführlicher: Drei einander

²²² Zu diesen Punkten vgl. DÜNZL, Rigorismus, 88-89. Dünzl erwägt, ob man nicht „billigerweise fragen [darf], ob das [die ‚Mogelpackung‘] nicht der Absicht des Autors entsprach, der sein pastorales Entgegenkommen mit einem gewaltigen Aufgebot an ethischem Anspruch flankieren wollte (oder musste)“ (89).

²²³ Zur Begründung s. 291-292.

komplementäre Wortpaare lassen zentrale Momente der Christwerdung an den Tag treten: Zurücklassen des Götzendienstes und Hinwendung zu Gott, Lehre von den Taufen und der Handauflegung und Totenauferstehung und Gerichtserwartung. Semantische Übereinstimmungen zwischen beiden Schriften finden sich am ehesten im Wortfeld διδασκ-/ διδαχ-: In Hebr 5,11-14 kritisiert der Auctor ad Hebraeos die mangelnde Glaubensreife seiner Adressaten, indem er sie als Schüler bezeichnet, obwohl sie der Zeit nach eigentlich schon Lehrer, διδάσκαλοι, sein müssten. Der Terminus διδάσκαλοι ist dort freilich als Bild verwendet. Die letzten vier Teile der katechetischen Unterweisung (vgl. 6,2) bezeichnet der Hebr-Verfasser aber ebenfalls als διδαχή. Der διδάσκαλος klingt in Herm Mand IV 3,1 an um anzuzeigen, dass die Lehre, die Hermas referiert, von einer Gruppe von διδάσκαλοι stammt. Die Termini aus der Wortgruppe διδασκ-/διδαχ sind im NT und bei den ApV recht zahlreich belegt²²⁴, was Aufschluss darüber gibt, dass das Christentum von seinen Ursprüngen an ein missionarisches Selbstverständnis hatte.

Μετάνοια ist in beiden Schriften (wie auch in den meisten Schriften des NT) im Kontext der Christwerdung anzusiedeln, die zuerst von Gott ausgeht. Im Hebr antwortet der Mensch auf diese göttliche Initiative, indem er die μετάνοια ἀπὸ νεκρῶν ἔργων vollzieht und fortan in der πίστις ἐπὶ θεόν lebt. Bei Herm ist die μετάνοια zunächst mit der Taufe und der Vergebung der Sünden gegeben. Letztere verleiht dem Getauften einen Stand der Reinheit, den er künftig bewahren soll. Dazu ist es notwendig, dass er die μετάνοια als dauerhafte Lebensaufgabe erkennt und durchhält. Wird er dem aber nicht gerecht, hat er ein einziges Mal nach der Taufe von Gott her die Möglichkeit, wieder zur ursprünglichen Verpflichtung, die Taufgnade rein zu halten, zurückzukehren. Im Hebr besteht diese Möglichkeit – dort bezeichnet als πάλιν ἀνακαινίζειν εἰς μετάνοιαν (6,6) – auf Apostaten bezogen nicht. Bei Herm ergeht die Botschaft einmaliger postbaptismaler μετάνοια an alle sündige Christen unabhängig von der Schwere ihres Vergehens. Diese sachliche Differenz hat ihren Grund in der eben dargelegten Eigenart von Herm. Ferner sind aber die beiden Merkmale der μετάνοια nach Hebr 6,1, Abwendung von toten Werken und Glaube an Gott, auch bei Herm belegt (vgl. z. B. Vis IV 1,8; Mand IX 7; XI 4; XII 4,5; 6,1-2; Sim VI 1,2; 3,6; VIII 6,4; IX 16,2-4.6; 21,2), wenn auch bei diesen beiden Aspekten keine eindeutige terminologische Parallele

²²⁴ Διδάσκαλος: z. B. Mt 8,19; 9,11; 10,24; 12,38; 17,24; 19,16; 23,8; 26,18; Apg 13,1; Röm 2,20; 1 Kor 12,28-29; Eph 4,11; Jak 3,1; Did 13,2; 15,1.2; Barn 1,8; 4,9; IgnEph 15,1; Magn 9,1.2.

Διδάσκω: z. B. Mt 4,23; 5,2.19; 9,35; 13,54; 15,9; 21,23; 22,16; 28,15.20; Apg 1,1; 4,2.18; 5,21.25.42; 15,1.35; 18,11.25; 20,20; 21,21.28; Röm 2,21; 12,7; 1 Kor 4,17; 11,14; Gal 1,12; Eph 4,21; Kol 1,28; 2,7; Did 4,9; 6,1; 11,1.2.10.11; Barn 5,8; 19,5; 1 Clem 1,3; 5,7; 13,1; 18,13; 22,1; 57,3; IgnEph 15,1; Röm 3,1; Pol 2,3.

Διδαχή: Z. B. Mt 7,28; 16,12; Apg 2,42; 5,28; 13,12; 17,19; Röm 6,17; 16,17; 1 Kor 14,6; 2 Tim 4,2; Did Inscr; 1,3; 2,1; 6,1; 11,2; Barn 9,9; 16,9; 18,1; IgnEph 9,1; Magn 6,2.

besteht; meist bedeutet der πίστις-Begriff bei Herm jedoch Rettung aus dem Tod (vgl. z. B. Vis IV 2,4; Mand IX 6; XII 3,1) bzw. ist mit dem Tun guter Werke verbunden (vgl. z. B. Vis III 6,4; Mand V 2,1; VI 2; VIII 9-10; XI 4; XII 3,1; 4,5; 5,4; Sim VI 1,2; VIII 9,1). Der μετάνοια-Begriff bei Herm, sowohl der konbaptismale als auch der postbaptismale, impliziert eine Abwendung von einer bisherigen Existenzweise (konbaptismal wohl vom Götzendienst, postbaptismal von der sündhaften Lebensform) und eine entschiedene Hinwendung zu einer den Geboten Gottes entsprechenden Lebensweise, wobei für letztere die Gesinnung des Pänitenten ausschlaggebend ist. Darüber hinaus stehen möglicherweise die διδαχὴ βαπτισμῶν (Hebr 6,2) und die κατάβασις εἰς ὕδωρ (Mand IV 3,1) in einem ähnlichen Kontext. Andererseits muss aber zugegeben werden, dass diese Sprechweise im Umfeld von Christwerdung und Taufe nicht weiter verwundert. Sachlich kommen der Hebr und Herm nur darin überein, dass μετάνοια im Kontext der Christwerdung anzusiedeln ist und für den Pänitenten einen radikalen Existenzwandel bedeutet.

Der Hebr setzt die Sündenvergebung voraus (vgl. 1,3); sie spielt im Hebr besonders dort eine gewichtige Rolle, wo das einmalige Opfer des Hohepriesters Jesus Christus thematisiert wird. Der Exkurs Hebr 5,11 – 6,20 versteht sich als Präludium der Lehre über den Hohepriester Jesus Christus, d. h. während die Anfangsunterweisung zum Christentum hinführt, führt die Vollkommenheitslehre näher an Jesus Christus heran. Wenn zudem davon auszugehen ist, dass der Hebr die christologische Homologie, also ein ursprüngliches Taufbekenntnis, neu interpretiert, bestehen folglich Verbindungslinien zwischen Christwerdung/Taufe und der im Rahmen der Hohepriesterlehre implizierten Sündenvergebung. Es würde in die Irre führen, wenn der hohe Heilsstand der Christen (vgl. Hebr 6,4-5) und die Verweigerung einer Erneuerung zur μετάνοια bei Apostaten (vgl. Hebr 6,6) nicht eine Sündenvergebung im Zusammenhang der Christwerdung voraussetzen würde. Hebr 6,6b; 10,26 argumentieren ähnlich: Für Sünden nach der Taufe (Apostasie) gibt es kein Opfer mehr, das diese Sünden sühnen könnte, d. h. in der Taufe werden den Katechumenen die Sünden vergeben. Daraus wird ersichtlich, dass in beiden Schriften μετάνοια im Kontext von Christwerdung, Taufe und Sündenvergebung ihren Platz hat. Ferner setzt die Abkehr von toten Werken in Hebr 6,1 einen ähnlichen Existenzwandel voraus, wie ihn Hermas betont.

Von den weiteren drei Elementen der Zusammenfassung der katechetischen Unterweisung in Hebr 6,1-2, lassen sich bei Herm nur Rückschlüsse auf die διδαχὴ ἀναστάσεως τε νεκρῶν καὶ κρίματος αἰωνίου anstellen. Das eschatologische Gericht steht im Hintergrund der Allegorien von Turmbau (Vis III; Sim IX) und Weidenbaum (Sim VIII); auch die

Totenaufstehung darf in diesem Kontext angesiedelt werden, da Hermas gerade bei der Turmbau-Allegorie zwischen irdischer und himmlischer Kirche differenziert. Dieser Sachverhalt ist wohl weniger auf eine direkt vom Hebr beeinflusste Lehrtradition zurückzuführen, sondern ist Locus communis urchristlicher Theologie. Die διδαχὴ ἐπιθέσεώς τε χειρῶν ist bei Herm weder bezeugt noch finden sich irgendwelche Affinitäten dazu.

Das Verhältnis zwischen der Unmöglichkeit einer Erneuerung zur μετάνοια (vgl. Hebr 6,4-6) und der einmalig zugestandenen Möglichkeit der Rückkehr zur μετάνοια (vgl. z. B. Mand IV 3,1-4) wurde schon kurz angerissen. Da Hermas grundsätzlich eine ähnlich rigorose Einstellung wie der Hebr-Verfasser vertritt, ist es sehr wahrscheinlich, dass er auf eine vom Hebr beeinflusste Lehrtradition Bezug nimmt, zumal die Bußstrenge, die in beiden Schriften bezeugt ist, im Vergleich mit anderen Schriften des NT und der ApV eine Außergewöhnlichkeit darstellt. Die in Mand IV 3,1 referierte Position einiger Lehrer bezeugt, dass in Rom zur Zeit des Hermas in einigen Kreisen die Vorstellung vorherrschte, schwere Sünder – wohl vor allem Ehebrecher und Rückfällige ins Heidentum – seien aus der Gemeinde auszuschließen. Auch wenn der Hebr keine rigorose Gemeindepraxis begründen will, legt gerade Mand IV 3,1-2 nahe, dass mit dem Hebr eine Bußstrenge begründet werden konnte bzw. dass der Hebr von einigen so verstanden wurde, als verbiete er Apostaten die Erneuerung zur μετάνοια.²²⁵

Als Ergebnis der bisherigen Überlegungen kann festgehalten werden, dass hinsichtlich der Frage nach der Möglichkeit postbaptismaler μετάνοια der Hebr und Herm in dasselbe theologische Milieu weisen, was aufgrund der stadtrömischen Adresse des Hebr und der stadtrömischen Herkunft von Herm nicht verwundert.²²⁶ Hermas ist die Praxis einer Verweigerung postbaptismaler Sündenvergebung möglicherweise von seinem christlichen Alltag in Rom her bekannt. Aus dem eigenen Erfahrungsbereich weiß er aber wohl um die vielen alltäglichen Gefahren der Sünde im kleinen wie im großen Bereich; wahrscheinlich muss er auch selbst erleben, wie Christen, die der in der Taufe empfangenen μετάνοια gerecht werden wollen, sündig werden. Daher setzt er mit seiner Bußlehre eine Korrektur, die einerseits den rigorosen Standpunkt aufrecht erhalten und andererseits den von der Sünde bedrohten Christen pastoral entgegenkommen will. Bedenkt man die mündliche Anlage des Herm, kommt seinen Bildern – insbesondere der Turmbau-Allegorie und der darin enthaltenen Rede von Plätzen minderen Heils (vgl. Vis II 5,5; 7,5-6) – eine gewisse Bedeutung zu: Hermas will, dass seine Hörer ihr Fehlverhalten erkennen und umkehren.

²²⁵ Auch GOPPELT, *Christentum*, 242 Anm. 1 hält das Referat Hermas' in Mand IV 3,1 für „eine vom Hbr herkommende Lehrtradition“.

²²⁶ Vgl. dazu auch OSIEK, *Hermas*, 114.

Seine farbigen Bilder weisen ihn als Prediger aus, dem am Heil seiner Adressaten gelegen ist. Diese lassen sich wohl am ehesten von der Notwendigkeit der μετάνοια überzeugen, wenn Hermas den rigorosen Standpunkt hervorhebt und damit zunächst Schauer erregt.

Da im stadtrömischen Kontext ein bußtheologisch rigoroser Standpunkt am ehesten durch den Hebr begründet werden kann, ist davon auszugehen, dass dieser auch bußtheologisch rezipiert wurde, obwohl ihm eine hamartologische Intention nicht zugrunde liegt. Dennoch weisen aber gerade die bußtheologisch relevanten Stellen des Hebr (6,4-6; 10,26-31; 12,16-17) Begründungen für die Unmöglichkeit postbaptismaler μετάνοια auf, was darauf schließen lässt, dass der Autor keine für jedermann selbstverständliche Position vertritt. Die dem Hebr zugrunde liegende Bußstrenge rührt von der Christologie der Einmaligkeit her und stellt den Hörern die logische Konsequenz des soteriologischen Geschehens vor Augen.

D) Resümee

(1) Dort, wo der Auctor ad Hebraeos von der Unmöglichkeit der Erneuerung zur μετάνοια spricht (vgl. 6,4-6; vgl. 10,26-31; 12,17), hat er die Unvergebarkeit des Glaubensabfalls (Apostasie) im Blick. Ansonsten kann im Hebr keine Kategorisierung von Sünden hinsichtlich ihrer Vergebarkeit bzw. Unvergebarkeit ausgemacht werden, weshalb die Frage, ob der Hebr eine postbaptismale Buße mit darauf folgender Sündenvergebung generell ausschließt, letztlich nicht beantwortet werden kann.

(2) Hermas verkündet eine einmalige Möglichkeit postbaptismaler μετάνοια, die eine Sündenvergebung nach der bereits empfangenen Taufe zur Folge hat. Dieses Zugeständnis gilt sowohl Christen, die lässliche (wie z. B. Gedankensünden, Zungensünden), als auch solchen, die schwere Sünden (z. B. Ehebruch, Apostasie) begangen haben. Was im ersten Fall eine Verschärfung der in Mand IV 3,1-2 zitierten rigorosen Position der διδάσκαλοι bedeutet, stellt im zweiten Fall eine Ausweitung dar. Hermas versucht damit, eine grundsätzlich rigorose Praxis im Umgang mit postbaptismalen Sündern mit den pastoralen Gegebenheiten seiner Adressatengemeinde zu kombinieren. Hermas erweist sich zudem als leidenschaftlicher Bußprediger, dem am Heil seiner Hörer gelegen ist. Um diese zur μετάνοια zu bewegen, stellt er in erster Linie den rigorosen Standpunkt heraus.

(3) Der in Mand IV 3,1 angeführte rigorose Standpunkt kann nicht eindeutig auf bestimmte Quellen zurückgeführt werden, erinnert aber an den Hebr. Hermas nimmt nicht auf

den Hebr an sich Bezug, aber wahrscheinlich auf einen von diesem Schreiben abgeleiteten hamartologischen Standpunkt. Das zeigt, dass der Hebr im frühchristlichen stadtrömischen Milieu zur Begründung einer rigorosen Bußpraxis herangezogen wurde.

Fazit

Die Tatsache, dass mit dem Hebr eine Bußstrenge begründet wurde, setzt voraus, dass er im stadtrömischen Kontext eine bekannte Schrift war. Der Verfasser des 1 Clem leitet einen wesentlichen Aspekt der Christologie aus dem Hebr ab, um damit sein eirenisches Grundanliegen zu untermauern. Das zeigt, dass der Hebr auf breiterer Ebene rezipiert wurde. Dass er zu Beginn des 2. Jhs. hamartologisch gelesen wurde, lässt darauf schließen, dass die Frage nach dem Umgang mit sündigen Christen zunehmend zum theologischen Problem wurde. Nach dem Zeugnis von Herm Mand IV 3 stellt ein bußstrenger Standpunkt im stadtrömischen Kontext keine Seltenheit dar; d. h. für die Begründung einer bußtheologischen Praxis wurde der Hebr offenbar als zuverlässige Quelle betrachtet. An der hochwertigen Theologie des Hebr bestand zu Beginn des 2. Jhs. offenbar kein Zweifel.

ERTRAG

Die vorliegende Arbeit hat die Beziehungen zwischen dem Hebr und dem 1 Clem einerseits und zwischen dem Hebr und Herm andererseits untersucht. Die grundlegenden Prämissen waren die stadtrömische Adresse des Hebr und die stadtrömische Herkunft des 1 Clem und von Herm, alle drei Schriften sind also durch dasselbe lokale und theologisch-geistesgeschichtliche Milieu miteinander verbunden. Die Gemeinsamkeiten zwischen dem Hebr und dem 1 Clem sind auf der literarischen Ebene gut zu verfolgen.

Eine erste Parallele besteht zwischen Hebr 1,3-5.7-8.13 und 1 Clem 36,2b-5. Das Exordium des Hebr (1,1-4) wird mit dem Gedanken des göttlichen Sprechens eröffnet, der das gesamte Schreiben durchgehalten wird. Gott spricht ἐν υἱῷ (Hebr 1,2), d. h. im christologischen Geschehen. Zur genaueren Illustrierung führt der Auctor ad Hebraeos LXX-Zitate an, durch die er deutlich macht, dass er die Schrift christologisch liest. Hebr 1,2b-4 blickt einerseits auf zentrale Inhalte des Schreibens voraus und schafft andererseits in V. 4 den Übergang in eine Siebenerreihe von Schriftziten (vgl. Hebr 1,5-13), so dass das gesamte Exordium als Werk des Hebr-Verfassers ausgewiesen werden kann. Die wohl durchdachte Struktur der Katene Hebr 1,5-14, die die Erhöhung des Sohnes im Modus des göttlichen Sprechens inszeniert, weist ebenfalls den Auctor ad Hebraeos als Urheber dieses Stücks aus. Die Abweichungen von den Haupthandschriften der LXX in Hebr 1,7-12 können als bewusste Änderungen des Wortlauts durch den Verfasser angesehen werden. Der Grund für diese Abwandlungen ist meist in euphonischen oder sachlichen Gründen zu sehen. Da Hebr 1 aus guten und plausiblen Gründen auf den Auctor ad Hebraeos zurückzuführen ist, sind die Parallelen zu 1 Clem 36 durch ein literarisches Abhängigkeitsverhältnis zu erklären. Der Verfasser des 1 Clem kennt den Hebr und benutzt ihn als Vorlage.

Eine zweite Affinität zwischen dem Hebr und dem 1 Clem besteht in der christologischen Verwendung des Hohepriestertitels. Im Hebr wird eine Hohepriester-Christologie entfaltet, das Hohepriesteramt Jesu Christi wird im Wesentlichen durch den Kreuzestod und die Himmelfahrt bestimmt, in der den μέτοχοι τοῦ Χριστοῦ (3,14) Erlösung zuteil und der freie Zugang zum Thron der Gnade gewährt wird (vgl. 4,16). Die Grundlage dieses Verständnisses bildet das Sühnegeschehen am Jom kippur nach Lev 16, das im Hebr christologisch überboten wird: Während der irdische Hohepriester alljährlich einmal das Allerheiligste betritt (vgl. 9,7) und dort Blut von Böcken und Stieren versprengt (vgl. 9,13), durchschreitet der himmlische Hohepriester Jesus Christus ein für alle Mal die Himmel (vgl. 4,14) und schafft mit seinem Blut eine ewige Erlösung (vgl. 9,12). Im 1 Clem wird lediglich der Titel ‚Hohepriester‘ auf Jesus Christus bezogen und wird nur im Zusammenhang mit den Titeln προστάτης und βοηθός verwendet (vgl. 36,1; 61,3; 64). Die genauere Bedeutung des Hohepriesteramtes Jesu Christi

erschließt sich nur aus dem Kontext, in dem der Titel vorkommt: Jesus Christus wird von der Gemeinde als himmlisch Erhöhter (vgl. 36,4-5) angerufen. Der Hohepriesterdienst erscheint somit als Mittlerdienst zwischen der Gemeinde und Gott. Da dem 1 Clem eine Verbindung zwischen dem Tod Jesu und dem christologischen Hohepriesteramt fremd ist, fehlt ein wesentlicher Gedanke der Hohepriester-Vorstellung des Hebr. Jedoch bezieht der Hebr auch die Erhöhung Christi in das Hohepriester-Motiv mit ein, die auch im 1 Clem bezeugt ist. Da der 1 Clem zu wenig Anhaltspunkte für die Bedeutung des Hohepriester-Motivs bietet, kann über die Frage, ob zwischen dem Hebr und dem 1 Clem eine literarische Interdependenzbeziehung besteht oder ob beide Schriften gemeinsames Traditionsgut rezipieren, nicht eindeutig entschieden werden. Da aber der Hohepriestertitel im 36. Kapitel des 1 Clem bezeugt ist, das Hebr 1 voraussetzt, ist diese Prädikation wahrscheinlich auch durch eine literarische Abhängigkeit vom Hebr bedingt.

Der Hebr und der 1 Clem zeigen ferner eine Gemeinsamkeit in der Verwendung von Paradigmenkatalogen. Unter den verschiedenen Beispielreihen, die der 1 Clem aufweist, weisen besonders die Kapitel 9 – 12 Parallelen zu Hebr 11 hinsichtlich der Verwendung ähnlicher Paradigmen auf (z. B. Henoch, Noah, Abraham, Isaak, Rahab). Beide Verfasser stehen mit der Verwendung von Paradigmenreihen in einem breiteren frühjüdischen und frühchristlichen Traditionsstrom und in beiden Schriften weisen die Paradigmenkataloge kompositorische Eigenständigkeit auf. Die einzelnen Paradigmen rezipiert der Auctor ad Hebraeos aus der biblischen und frühjüdischen Tradition, der Verfasser des 1 Clem verarbeitet zudem auch frühchristliche Tradition, nämlich den Hebr. Ein deutliches Indiz dafür ist das πίστις-Motiv, das in 1 Clem 9 – 12 durch weitere Motive angereichert wird.

Es finden sich weitere semantische Übereinstimmungen zwischen dem Hebr und dem 1 Clem, aus denen nicht immer klar über die Frage entschieden werden kann, ob zwischen beiden Schriften eine literarische Interdependenzbeziehung vorherrscht oder ob beide gemeinsames Traditionsgut verarbeiten. Vor allem die Redeweise von den Schafpelzen und Ziegenfellen (ἐν μηλωταῖς, ἐν αἰγείοις δέρμασιν) in Hebr 11,37 und 1 Clem 17,1, spricht jedoch für eine literarische Abhängigkeitsbeziehung zwischen dem Hebr und dem 1 Clem. Die Abfassungszeit des 1 Clem ist somit als terminus ad quem für die Abfassungszeit des Hebr anzusehen. Da der 1 Clem aber nach K. ERLEMANN in den Zeitraum zwischen 70 und Mitte der 90er Jahre datiert werden kann, bietet er keinen eindeutigen Hinweis für die Datierungsfrage beider Schriften. Der Hebr kann daher nur von textinternen Hinweisen aus zeitlich eingeordnet werden, nämlich entweder in die Zeit zwischen 49 und 64 oder in die Zeit zwischen 80 und 90. Im ersten Fall kann die offene Datierung des 1 Clem zwischen 70 und

Mitte der 90er Jahre nicht weiter eingegrenzt werden, im zweiten Fall rückt die traditionelle Datierung des 1 Clem auf Mitte der 90er Jahre in den Bereich des Wahrscheinlichen.

Kann sich ein Vergleich zwischen dem Hebr und dem 1 Clem überwiegend auf literarische Parallelen stützen, ist ein Vergleich zwischen dem Hebr und Herm dadurch erschwert, dass in letzterem Werk viele Motive – (früh-)jüdischer, frühchristlicher und paganer Provenienz – erkannt werden können, die aber bisweilen so entstellt werden, dass ihre Herkunft nicht mehr rekonstruierbar ist. Es ist ferner davon auszugehen, dass Hermas keine frühchristlichen Schriften als Vorlagen benutzte; die einzige Quelle, die er erwähnt, ist die apokalyptische Schrift *Eldad und Modat* (vgl. Vis II 3,4), von der heute keine Handschriften mehr existieren. Für die Untersuchung des Verhältnisses zwischen dem Hebr und Herm bedeutet das, dass die Gemeinsamkeiten bei den inhaltlichen Übereinstimmungen und im Rahmen der mündlichen Tradition zu suchen sind, was den Ausleger freilich mit Unsicherheiten konfrontiert. Zentral ist bei Herm die Frage nach der Möglichkeit postbaptismaler *μετάνοια*, die auch im Hebr anklingt (vgl. 6,4-6; 10,26-31; 12,17).

Im Hebr wird dieses Problem nicht explizit erörtert, aber dort, wo von einer Unmöglichkeit der Erneuerung zur *μετάνοια* die Rede ist (vgl. 6,4-6; 10,26-31; 12,17), erscheint sie als Konsequenz des einmaligen Kreuzesopfers Christi. Im Akt der Christwerdung wird den Getauften ein hoher Heilsstand zuteil, da sie zu *μέτοχοι τοῦ Χριστοῦ* (3,14) werden. Den Anteil an Christus können sie aber nur ein für alle Mal erhalten, da mit der Christwerdung die Sündenvergebung einhergeht und mit dem Rückfall in die Sünde ein weiteres Opfer nötig wäre, das es aber nicht gibt. Zu beachten ist, dass der Auctor ad Hebraeos Sünde auf den Glaubensabfall bezieht, d. h. wenn die christliche Existenz aufgegeben wird und der Apostat dadurch den Heilsbereich verlässt, ist eine spätere Rückkehr nicht möglich. Als Eintritt in den christlichen Heilsbereich versteht der Hebr-Verfasser auch die *μετάνοια*, die nur ein einziges Mal möglich ist, nämlich im Kontext der Taufe. Mit diesem Verständnis deckt sich auch das Glaubensverständnis des Hebr, wie es in 2,1-4; 3,7 – 4,11 erkennbar ist: Glaube besteht im Festhalten der anfänglichen Festigkeit, Sünde – als Abfall verstanden – in deren Loslassen. Auffällig ist darüber hinaus, dass 6,4-6; 10,26-31; 12,17 bei den Adressaten Angst vor einer Preisgabe des Heils wecken wollen.

Herm ist als bußtheologische Schrift zu verstehen, die die Bußlehre des Hermas verbreiten soll. Wie Mand IV 3,1-2 erkennen lässt, wird zwar einerseits an der Einmaligkeit der *μετάνοια* im Taufkontext festgehalten, andererseits wird diese Position aber dahingehend modifiziert,

dass für Altgläubige ¹ die einmalige Möglichkeit postbaptismaler *μετάνοια* und Sündenvergebung besteht. Katechumenen und Neugetauften steht diese Möglichkeit nicht offen (vgl. z. B. Mand IV 3,3-4). Der *μετάνοια*-Begriff des Herm ist daher in zweierlei Hinsicht zu verstehen: Zum einen bedeutet er eine Gabe der Taufe, die den Getauften dazu verpflichtet, die Sündenreinheit zu bewahren (vgl. Mand IV 3,2). Zum anderen drückt er aber auch die postbaptismale Rückkehr zu eben jener Reinheit aus, wenn der Getaufte doch sündig geworden ist. An dieser Stelle wird das pastorale Anliegen des Herm deutlich: Christen, die durch die verschiedensten Arten von Sünde schuldig geworden sind, steht die Möglichkeit der Rückkehr zur *μετάνοια* offen, die dadurch zu einer durativen Größe wird, für die der Christ sich immer wieder neu entscheiden muss. Jedoch wäre die Grundintention des Herm einseitig verstanden, würde man in ihr einzig eine liberale Ausweitung einer rigorosen Bußstrenge verstehen. Denn die einmalig gewährte Möglichkeit postbaptismaler *μετάνοια* gilt ausnahmslos allen Sündern. Was also im Falle schwerwiegender kapitaler Sünden wie Ehebruch und Glaubensabfall in der Tat eine Ausweitung bedeutet, stellt im Falle lässlicher Sünden wie Gedanken- oder Zungensünden eine Zuspitzung dar. Das Grundanliegen des Herm besteht darin, einerseits an einer rigorosen Bußstrenge festzuhalten und diese andererseits aber lebbar zu machen.

Es ist durchaus wahrscheinlich, dass Herm auf eine vom Hebr beeinflusste Bußtheologie reagiert, da das Referat der strengen Bußposition in Mand IV 3,1-2 an Hebr 6,4-6; 10,26-31 erinnert. Zudem sind beide Schriften im stadtrömischen Kontext zu verorten, so dass eine lokale und damit wohl auch eine theologische Gemeinsamkeit besteht. Wenn der Hebr jedoch am Anfang einer rigoros anmutenden Position im Umgang mit postbaptismalen Sündern steht, wurde der Hebr offenbar entgegen seiner Wirkabsicht als bußtheologische Schrift rezipiert.

¹ Der Begriff ‚Altgläubige‘ ist im Gegensatz zu ‚Katechumenen‘ und ‚Neugetauften‘ zu sehen, bei denen die Taufe in der unmittelbaren Vergangenheit liegt bzw. unmittelbar bevorsteht. Unter ‚Altgläubigen‘ sind folglich jene zu verstehen, deren Taufe schon längere Zeit zurückliegt.

Literaturverzeichnis

Im Textteil wird die Angabe von Quellentexten nach folgender Reihenfolge vorgenommen: Kanonische Literatur, Literatur der klassischen Antike und des Hellenismus, jüdische Literatur, frühchristliche Literatur, sonstige Literatur. Deutsche Übersetzungen hebräischer bzw. griechischer Bibelstellen werden in der Regel durch hochgestellte Abkürzungen angegeben. ^{EÜ} meint dabei die Einheitsübersetzung und ^{MNT} Münchener Neues Testament. Die biblische Literatur wird nach den Loccumer Richtlinien, die Schriften der Apostolischen Väter sowie die apokryphe und pseudepigraphische biblische Literatur nach dem Abkürzungsverzeichnis von S. SCHWERTNER (s. u.) zitiert. Alle weiteren antiken Quellen, die bei SCHWERTNER nicht aufgeführt sind, werden nach dem Abkürzungsverzeichnis des LThK³ (1993) und der TRE (²1994) zitiert. Kommentare werden mit der Angabe des Verfassers und des entsprechenden Buches, auf das sie sich beziehen, in der jeweiligen Landessprache ohne Verwendung von Abkürzungen wiedergegeben. Zur besseren Unterscheidung zwischen den von Bernhard WEISS (1888) und Hans-Friedrich WEISS (1991) erschienenen Kommentaren zum Hebräerbrief (beide in der Reihe *Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament [KEK]*), wird der von Bernhard WEISS mit dem Kurztitel *WEISS B., Brief* zitiert, der von Hans-Friedrich WEISS regulär mit dem Kurztitel *WEISS, Hebräer*. Bei allen weiteren Abweichungen sowie bei Kommentaren, die sich auf mehrere Schriften beziehen, wird der Kurztitel in eckigen Klammern angegeben. Ansonsten richten sich alle verwendeten Abkürzungen nach:

SCHWERTNER, Siegfried M., IATG². Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben, Berlin – New York ²1992,

außer (weil dort nicht aufgeführt):

Apocr. GEOLTRAIN, P./JUNOD, E./PICARD, J.-C. (Hgg.), Apocrypha. Revue Internationale des Littératures apocryphes. International Journal of Apocryphal Literatures, Paris – Turnhout 1990ff.

JECS CLARK, Elizabeth A./FERGUSON, Everett a. o. (Hgg.), Journal of Early Christian Studies. Journal of the North American Patristic Society, continuation of The Second Century, Baltimore 1993ff.

I. Quellen

(1) Die Bibel: Textausgaben, Editionen, Übersetzungen

BIBLIA HEBRAICA STUTTARTENSIS (תורה נביאים וכתובים). Grundlegend überarbeitete Ausgabe. Hg. von Karl ELLIGER und W. RUDOLPH, Stuttgart (1969/1977) ⁵1997.

NOVUM TESTAMENTUM GRAECE.

- Begr. von Eberhard und Erwin NESTLE, hg. von Eberhard NESTLE, neu hg. von Erwin NESTLE, London ²⁵1975.
- Begr. von Eberhard und Erwin NESTLE, hg. von Kurt ALAND u. a., Stuttgart ²⁶1979.
- Begr. von Eberhard und Erwin NESTLE, hg. von Barbara ALAND u. a., Stuttgart ²⁷1993.

SEPTUAGINTA.

- Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes. Hg. von Alfred RAHLFS, 2 Bände in 1 Ausgabe, Stuttgart (1935; 1979) ²2006.
- Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes. Hg. von Alfred RAHLFS, durchgesehen und bearb. von Robert HANHART. 2 Bände in 1 Ausgabe, Stuttgart ²2006.
- VETUS TESTAMENTUM GRAECUM. Hg. von der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. 16 Bände, Göttingen 1943-1974.

EINHEITSÜBERSETZUNG der Heiligen Schrift. Die Bibel. Gesamtausgabe, Stuttgart 1980.

MÜNCHENER NEUES TESTAMENT. Studienübersetzung. Hg. von Josef HAINZ, Martin SCHMIDL und Josef SUNCKEL, Düsseldorf ⁵1988.

ZÜRCHER BIBEL, Zürich 2007.

(2) Literatur der klassischen Antike und des Hellenismus

AISCHYLOS ATHENIENSIS,

- ΕΠΙΤΑ ΕΠΙ ΘΗΒΑΣ. Labdakiden. Sieben gegen Theben, in: AISCHYLOS. Tragödien und Fragmente. Hg. und übersetzt von Oskar WERNER, München 1959 (Sammlung Tusculum), 337-403.
[Aisch., sept.]
- ΠΡΟΜΗΘΕΥΣ ΔΕΣΜΩΤΗΣ. Promethie. Der gefesselte Prometheus, in: AISCHYLOS. Tragödien und Fragmente. Hg. und übersetzt von Oskar WERNER, München 1959 (Sammlung Tusculum), 409-477.
[Aisch., Prom.]

MARCUS AURELIUS ANTONIUS, Ad se ipsum. The Communings with Himself together with his Speeches and Sayings. Revidierter Text und englische Übersetzung von C. R. HAINES, Cambridge, Massachusetts – London (1916; Reprint 1924; Reprint und durchgesehene Auflage 1930; Reprint 1953; 1961; 1970) 1979 (LCL).

ARISTOTELES ATHENIENSIS

- ΗΘΙΚΑ ΝΙΚΟΜΑΧΕΙΑ. Ethica Nicomachea. The Nicomachean Ethics. Mit englischer Übersetzung von H. RACKHAM, London – Cambridge, Massachusetts (1926; 1934; Reprint 1939; 1945) 1947 (LCL).
- Nikomachische Ethik. Übersetzung und Nachwort von Franz Dirlmeier, Anmerkungen von Ernst A. Schmidt, Stuttgart 1969 (Reclam 8586 [5]).
- ΠΕΡΙ ΟΥΡΑΝΟΥ. De Caelo. On the Heavens. Mit englischer Übersetzung von W. K. C. GUTHRIE, London – Cambridge, Massachusetts 1939 (Nachdruck 1945, 1953, 1960) (LCL).

MARCUS TULLIUS CICERO,

- De oratore. Über den Redner. Lateinisch – deutsch. Übersetzt und hg. von Harald MERKLIN, Stuttgart (1976) ²1991 (Reclam 6884[8]).
- Rhetorici Libri Duo qui Vocantur de Inventione, in: CICERO in 28 Bänden. 2. Band: De Inventione – De optimo Genere Oratorum – Topica. Mit englischer Übersetzung von H. M. HUBBELL, Cambridge, Massachusetts – London (1949; Reprint 1960; 1968) 1976 (LCL), 1-346.

LUCIUS ANNAEUS CORNUTUS, ΕΠΙΔΡΟΜΗ ΤΩΝ ΚΑΤΑ ΤΗΝ ΕΛΛΗΝΙΚΗΝ ΘΕΟΛΟΓΙΑΝ ΠΑΡΑΔΕΔΟΜΕΝΩΝ. Theologiae Graecae Compendium. Abriss der Überlieferungen über die griechische Götterlehre Durchgesehen und hg. von Karl LANG, Leipzig 1881.
[Corn., Ep.]

DEMOKRITOS, Fragmente zur Ethik. Griechisch – deutsch. Neu übersetzt und kommentiert von Gred IBSCHER †. Einleitung von Gregor DAMSCHEN, Stuttgart 1996 (Reclam 9435).

[Demokr., fr.]

EPICETETUS STOICUS

- APPIANOY ΤΩΝ ΕΠΙΚΤΗΤΟΥ ΔΙΑΤΡΙΒΩΝ ΒΙΒΛΙΟΙ. The Discourses as Reported by Arrian, the Manual and Fragments. 2 Bände. Mit englischer Übersetzung von W. A. OLDFATHER, London – Cambridge, Massachusetts 1925-1967 (in mehreren Auflagen) (LCL).

[Epict., Diatr.]

- ΕΓΧΕΙΡΙΔΙΟΝ. Anleitung zum glücklichen Leben. Encheiridion (Handbuch der Moral). Griechisch – deutsch. Hg. und übersetzt von Rainer NICKEL, Düsseldorf 2006 (Sammlung Tusculum).

EURIPIDES,

- ΑΝΔΡΟΜΑΧΗ. Andromache, in: EURIPIDES. Sämtliche Tragödien und Fragmente. 6 Bände. Griechisch – deutsch. 2. Band: Die Kinder des Herakles – Hekabe – Andromache. Übersetzt von Ernst BUSCHOR, hg. von Gustav Adolf SEECK, München 1972 (Sammlung Tusculum), 163-249.

[Eur., Andr.]

- ΗΡΑΚΛΕΣ. Der Wahnsinn des Herakles, in: EURIPIDES. Sämtliche Tragödien und Fragmente. 6 Bände. Griechisch – deutsch. 3. Band: Die bittflehenden Mütter u. a. Übersetzt von Ernst BUSCHOR, hg. von Gustav Adolf SEECK, München 1972 (Sammlung Tusculum), 95-189.

[Eur., Her.]

- ΙΦΙΓΕΝΕΙΑ Η ΕΝ ΑΥΛΙΑΙ. Iphigenie in Aulis, in: EURIPIDES Sämtliche Tragödien und Fragmente. 6 Bände. Griechisch – deutsch. 5. Band: Orestes – Iphigenie in Aulis – Die Mänaden. Übersetzt von Ernst BUSCHOR, hg. von Gustav Adolf SEECK, München 1977 (Sammlung Tusculum), 131-253.

[Eur., IphA]

- ΟΡΕΣΤΗΣ. Orestes, in: EURIPIDES Sämtliche Tragödien und Fragmente. 6 Bände. Griechisch – deutsch. 5. Band: Orestes – Iphigenie in Aulis – Die Mänaden. Übersetzt von Ernst BUSCHOR, hg. von Gustav Adolf SEECK, München 1977 (Sammlung Tusculum), 5-129.

[Eur., Or.]

HERODOT, ΙΣΤΟΡΙΩΝ. Die Historien. 2 Bände. Griechisch – deutsch. Hg. von Josef FEIX, München – Zürich ⁴1988 (Sammlung Tusculum).

HOMERUS,

- ΙΛΙΑΔΟΣ. Ilias. Übertragen von Hans RUPÉ. Mit Urtext, Anhang und Registern, München – Zürich ⁸1983 (Sammlung Tusculum).
- ΟΔΥΣΣΕΙΑΣ. Die Odyssee. Griechisch – deutsch. Übertragung von Anton WEIHER. Mit Urtext, Anhang und Registern. Einführung von A. HEUBECK, München – Zürich ⁸1986 (Sammlung Tusculum).

IUVENAL, Saturae. Satiren, in: IUVENAL and PERSIUS. Mit englischer Übersetzung von G. G. RAMSAY, Cambridge, Massachusetts – London (1918) 1979 (durchgesehene Auflage und Reprint) (LCL), 1-307.

[Iuv., Sat.]

PUBLIUS OVIDIUS NASO, Metamorphoseon. Metamorphosen, in: OVID in 6 Bänden. 3./4. Band: Metamorphosen mit englischer Übersetzung von Frank Justus MILLER, Cambridge, Massachusetts – London 1916 (mehrere Reprint-Auflagen 1922-1977) (LCL).

[Ovid, Met.]

PETRONIUS ARBITER, Satyricon, in: PETRONIUS mit englischer Übersetzung von Michael HESELTINE, durchgesehen von E. H. WARMINGTON. SENECA, Apocolocyntosis mit

englischer Übersetzung von W. H. D. ROUSE, Cambridge, Massachusetts – London (1913; revised and reprinted 1969) 1975 (reprinted) (LCL), 1-430.

[Petron, Sat.]

MARCUS FABIVS QVINTILIANVS, Institutionis Oratoriae Libri XII. Ausbildung des Redners. 12 Bücher. Hg. und übersetzt von Helmut RAHN. 2 Bände, Darmstadt ²1988 (TzF 2-3).

PHILOSTRATOS, TA EΣ TON TYANEA AΠOΛΛΩNION. Das Leben des Apollonius von Tyana. Griechisch – deutsch. Hg., übersetzt und erläutert von Vroni MUMPRECHT, München – Zürich 1983 (Sammlung Tusculum).

[Philostr., Apoll.]

PLATON

- ΓΟΡΓΙΑΣ. Gorgias, in: PLATON. Werke in acht Bänden. Griechisch – deutsch. 2. Band: Des Sokrates Apologie u. a. Hg. von Gunther EIGLER, bearb. von Heinz HOFMANN, griechischer Text von Alfred CROISET u. a., deutsche Übersetzung von Friedrich SCHLEIERMACHER, Darmstadt 1990 (Sonderausgabe auf der Grundlage der Ausgabe Darmstadt 1973; ³1990), 269-503.
- ΛΑΧΗΣ. Laches, in: PLATON. Werke in acht Bänden. Griechisch – deutsch. 1. Band: Ion u. a. Hg. von Gunther EIGLER, bearb. von Heinz HOFMANN, griechischer Text von Louis BODIN u. a., deutsche Übersetzung von Friedrich SCHLEIERMACHER, Darmstadt 1990 (Sonderausgabe auf der Grundlage der Ausgabe Darmstadt 1977; ²1990).
- ΝΟΜΩΝ Α – ΙΒ. Gesetze. 12 Bücher, in: PLATON. Werke in acht Bänden. Griechisch – deutsch. 8. Band, 1. Teil: Gesetze. Buch I – VI. Hg. von Gunther EIGLER, bearb. von Klaus SCHÖPSDAU, griechischer Text von Édouard des PLACES, deutsche Übersetzung von Klaus SCHÖPSDAU, Darmstadt 1990 (Sonderausgabe auf der Grundlage der Ausgabe Darmstadt 1977; ²1990); 2. Teil: Gesetze. Buch VII – XII – Minos. Hg. von Gunther EIGLER, bearb. von Klaus SCHÖPSDAU, griechischer Text von Auguste DIÈS und Joseph SOULHÉ, deutsche Übersetzung von Klaus SCHÖPSDAU und Hieronymus MÜLLER, Darmstadt 1990 (Sonderausgabe auf der Grundlage der Ausgabe Darmstadt 1977; ²1990), 1-516.
- ΠΟΛΙΤΕΙΑ. Der Staat, in: PLATON. Werke in acht Bänden. Griechisch – deutsch. 4. Band. Hg. von Gunther EIGLER, bearb. von Dietrich KURZ, griechischer Text von Émile CHAMBRY, deutsche Übersetzung von Friedrich SCHLEIERMACHER, Darmstadt 1990 (Sonderausgabe auf der Grundlage der Ausgabe Darmstadt 1971; ²1990).
- ΣΥΜΠΟΣΙΟΝ. Das Gastmahl, in: PLATON. Werke in acht Bänden. Griechisch – deutsch. 3. Band: Phaidon – Das Gastmahl – Kratylos. Hg. von Gunther EIGLER, bearb. von Dietrich KURZ, griechischer Text von Léon ROBIN und Louis MÉRIDIER, deutsche Übersetzung von Friedrich SCHLEIERMACHER, Darmstadt 1990 (Sonderausgabe auf der Grundlage der Ausgabe Darmstadt 1974; ³1990), 209-393.
- ΤΙΜΑΙΟΣ. Timaios, in: PLATON. Werke in acht Bänden. Griechisch – deutsch. 7. Band: Timaios – Kritias – Philebos. Hg. von Gunther EIGLER, bearb. von Klaus WIDDRA, griechischer Text von Albert RIVAUD und Auguste DIÈS, deutsche Übersetzung von Hieronymus MÜLLER und Friedrich SCHLEIERMACHER, Darmstadt 1990 (Sonderausgabe auf der Grundlage der Ausgabe Darmstadt 1972; ²1990), 1-210.

GAIVS PLINIVS CAECILIVS SECVNDVS, Panegyricus. Traiano imperatori dictus. Panegyrikus. Lobrede auf den Kaiser Trajan. Hg., übersetzt und mit Erläuterungen versehen von Werner KÜHN, Darmstadt 1985 (TzF 51).

PLOTINVS, Enneades, 7 Bände. Mit englischer Übersetzung von A. H. ARMSTRONG, London – Cambridge, Massachusetts 1966-1988 (LCL).

[Plot., Enn.]

PLUTARCHUS CHAERONENSIS

- *Moralia*. 15 Bände. Mit englischer Übersetzung von Frank Cole BABBITT, London – Cambridge, Massachusetts 1927-1969 (in mehreren Auflagen) (LCL).
- ΒΙΟΙ ΠΑΡΑΛΛΗΛΟΙ. *Lives*. 11 Bände. Mit englischer Übersetzung von Bernadotte PERRIN, London – Cambridge, Massachusetts 1914-1962 (in mehreren Auflagen) (LCL).

POLYBIUS, ἹΣΤΟΡΙΩΝ. *Historien*. Mit englischer Übersetzung von W. R. PATON, 6 Bände, London – Cambridge, Massachusetts 1922-1968 (in mehreren Auflagen) (LCL).

L. ANNAEUS SENECA, *Ad Lucilium Epistolae morales*. Mit englischer Übersetzung von Richard M. GUMMERE, 3 Bände, London – Cambridge, Massachusetts 1967-1971 (in mehreren Auflagen) (LCL).

SOPHOCLES

- ΟἰΔΙΠΟΥΣ ΤΥΡΑΝΝΟΣ. *Oedipus the King*, in: SOPHOCLES in 2 Bänden. Mit englischer Übersetzung von F. STORR. 1. Band: *Oedipus the King – Oedipus at Colonus – Antigone*, Cambridge, Massachusetts – London (1912; Nachdrucke 1916 u. a.) 1977, 1-139.

[Soph., Oed.]

- ΤΡΑΧΙΝΙΑΙ. *Trachiniae*, in: SOPHOCLES in 2 Bänden. Mit englischer Übersetzung von F. STORR. 2. Band: *Ajax u. a.*, London – Cambridge, Massachusetts (1913; Nachdrucke 1919 u. a.) 1967, 253-359.

[Soph., Trach.]

P. CORNELIUS TACITUS, *Annales*. *Annalen*. Lateinisch – deutsch. Hg. von Erich Heller, München – Zürich 1982 (Sammlung Tusculum).

THUCYDIDES, ἹΣΤΟΡΙΑΙ. *Historien*. Mit englischer Übersetzung von Charles Forster SMITH, 4 Bände, London – Cambridge, Massachusetts 1919-1965 (in mehreren Auflagen) (LCL).

[Thuc.]

GAIUS SUETONIUS TRANQUILLUS, *De Vita Caesarum*. *Die Kaiserviten*, in: SUETON, *De Vita Caesarum*. *Die Kaiserviten – De Viris Illustribus*. *Berühmte Männer*. Lateinisch – deutsch. Hg. und übersetzt von Hans MARTINET, Düsseldorf – Zürich (1997) ²2000 (Sammlung Tusculum), 15-929.

VERGIL, *Aeneis*. Lateinisch – deutsch. In Zusammenarbeit mit Maria GÖTTE hg. und übersetzt von Johannes GÖTTE. Mit einem Nachwort von Bernhard KYTZLER, München – Zürich ⁶1983 (Sammlung Tusculum).

XENOPHON, ΚΥΡΟΥ ΠΑΙΔΕΙΑ. *Kyrupädie*. *Die Erziehung des Kyros*. Griechisch – deutsch. Hg. und übersetzt von Rainer NICKEL, München – Zürich 1992 (Sammlung Tusculum).

(3) Jüdische Literatur

DIE APOKALYPSE ABRAHAMS. Hg. von Belkis PHILONENKO-SAYAR und Marc PHILONENKO, Gütersloh 1982 (JSHRZ 5,5).

DIE APOKALYPSE DES SEDRACH (ΑΠΟΚΑΛΥΨΙΣ ΣΕΔΡΑΧ), in: *Apocalypsis Esdrae – Apocalypsis Sadrach – Visio beati Esdrae*. Hg. von Otto WAHL, Leiden 1977 (PVTG 4), 37-48.

DIE GRIECHISCHE BARUCH-APOKALYPSE (ΑΠΟΚΑΛΥΨΙΣ ΒΑΡΟΥΧ), in: *Testamentum Iobi*. Hg. von S. P. BROCK. *Apocalypsis Baruchi*. Hg. von J.-C. PICARD, Leiden 1967 (PVTG 2), 61-96.

BERESHIT RABBA (GENESIS RABBAH). *The Judaic Commentary to the Book of Genesis*. *A New American Translation*. 3 Bände. Hg. von Jacob NEUSNER, Atlanta, Georgia 1985 (BJSt 104-106).

DAS 4. BUCH ESRA. Hg. von Josef SCHREINER, Gütersloh 1981 (JSHRZ 5,4).

DAS BUCH DER JUBILÄEN. Hg. von Klaus BERGER, Gütersloh 1981 (JSHRZ 2,3).

DAS ÄTHIOPISCHE HENOCHBUCH. Hg. von Siegbert UHLIG, Gütersloh 1984 (JSHRZ 5,6).

JOSEPH UND ASENETH.

- Hg. von Christoph BURCHARD, Gütersloh 1983 (JSHRZ 2,4).
- Kritisch hg. von Christoph BURCHARD mit Unterstützung von Carsten BURFEIND und Uta Barbara FINK, Leiden – Boston 2003 (PVTG 5).

FLAVIUS JOSEPHUS

- Mit englischer Übersetzung von H. St. J. THACKERAY. 9 [10] Bände, London – Cambridge, Massachusetts 1926-1963 (in mehreren Auflagen) (LCL).
- Über das hohe Alter des jüdischen Volkes. Gegen Apion, in: FLAVIUS JOSEPHUS, Kleinere Schriften (Selbstbiographie – Gegen Apion – Über die Makkabäer). Übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Heinrich CLEMENTZ, Köln 1960.

4. MAKKABÄERBUCH. Hg. von Hans-Josef KLAUCK, Gütersloh 1989 (JSHRZ 3,6).

PARALIPOMENA JEREMIOU. Hg. von Bernd SCHALLER, Gütersloh 1998 (JSHRZ 1,8).

[ParJer]

THE OLD TESTAMENT PSEUDEPIGRAPHA. Hg. von James H. CHARLESWORTH. 2 Bände, London 1983-1985.

PHILO VON ALEXANDRIEN

- Mit englischer Übersetzung von F. H. COLSON und G. H. WHITAKER. 10 Bände (und 2 Zusatzbände), London – Cambridge, Massachusetts 1929-1962 (in mehreren Auflagen) (LCL).
- Die Werke in deutscher Übersetzung. Hg. von Leopold COHN u. a. 7 Bände, Berlin 1929-1964 (in mehreren Auflagen).

DIE PSALMEN SALOMOS. Hg. von Svend HOLM-NIELSEN, Gütersloh 1977 (JSHRZ 4,2).

TEXTE AUS QUMRAN

Die Texte aus Qumran. Hg. von Eduard LOHSE. Mit masoretischer Punktation, Übersetzung, Einführung und Anmerkungen, München 1964.

[LOHSE, Qumran]

Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer. 3 Bände. Hg. von Johann MAIER, München – Basel 1995-1996 (UTB 1862; 1863; 1916).

[MAIER, Qumran]

Die Texte aus Qumran II. Hg. von Annette STEUDEL. Hebräisch/Aramäisch – deutsch. Mit masoretischer Punktation, Übersetzung, Einführung und Anmerkungen. Unter Mitarbeit von Hans-Ulrich BOESCHE u. a., Darmstadt 2001.

[STEUDEL, Qumran II]

Für 4QFlor lag zudem noch folgende Übersetzung vor:

YADIN, Y., A Midrash on 2 Sam. vii and Ps. i-ii (4Q Florilegium), in: IEJ 9 (1959), 95-98.

[YADIN, Midrash]

DIE SIBYLLINEN. Hg. von Helmut MERKEL, Gütersloh 1998 (JSHRZ 5,8).

DER BABYLONISCHE TALMUD

Mit Einschluss der vollständigen Mišnah. Hg. nach der ersten, zensurfreien Bombergschen Ausgabe (Venedig 1520-23), nebst Varianten der späteren, von S. LORJA, J. BERLIN, J. SIRKES u. aa. revidierten Ausgaben und der Münchener Talmudhandschrift, möglichst sinn- und wortgetreu übersetzt und mit kurzen Erklärungen versehen von Lazarus GOLDSCHMIDT. 9 Bände, Haag 1933-1935.

TARGUMIM

- Targum Pseudo-Jonathan of the Pentateuch: Text and Concordance. Hg. von E. G. CLARKE unter Mitarbeit von AUFRECHT, W. E., HURD, J. C. und SPITZER, F., Hoboken, New Jersey 1984.

- Neophyti 1. Targum Palestinense MS de la Biblioteca Vaticana. 5 Bände. Hg. von Alejandro DÍEZ MACHO, Madrid – Barcelona 1968-1978 (TECC 7-11).

DAS TESTAMENT ABRAHAMS. Hg. von Enno JANSSEN, in: JSRZ 3,2 (1975), 193-256.

DAS TESTAMENT HIOBS.

- Testamentum Iobi (ΔΙΑΘΗΚΗ ΙΩΒ), in: Testamentum Iobi. Hg. von S. P. BROCK. Apokalypsis Baruchi. Hg. von J.-C. PICARD, Leiden 1967 (PVTG 2), 1-59.
- Hg. von Berndt SCHALLER, Gütersloh 1979 (JSRZ 3,3).

DIE TESTAMENTE DER ZWÖLF PATRIARCHEN (THE TESTAMENTS OF THE TWELVE PATRIARCHS)

- ΔΙΑΘΗΚΑΙ ΤΩΝ ΔΩΔΕΚΑ ΠΑΤΡΙΑΡΧΩΝ ΤΩΝ ΨΙΩΝ ΙΑΚΩΒ. A Critical Edition of the Greek Text. Hg. von M. de JONGE in Zusammenarbeit mit H. W. HOLLANDER, H. J. de JONGE und Th. KORTEWEG, Leiden 1978 (PVTG 1,2).
- Hg. von Jürgen BECKER, Gütersloh ²1980 (JSRZ 3,1).

(4) Frühchristliche Literatur

DER BRIEF DER RÖMISCHEN KIRCHE AN DIE KORINTHISCHE (DER SOG. 1. CLEMENSBRIEF)

- ΤΟΥ ΕΝ ΑΓΙΟΙΣ ΠΑΤΡΟΣ ΗΜΩΝ ΚΛΗΜΕΝΤΟΣ ΠΑΠΑ ΡΩΜΗΣ ΤΑ ΕΥΡΥΣΚΟΜΕΝΑ ΠΑΝΤΑ. S. Clementis I, Pontificis Romani, Opera Omnia, in PG 1 (N. N.), sorgfältig bearb. von J.-P. MIGNE.
- Clementis Romani ad Corinthios quae dicuntur Epistulae. Textum ad Fidem Codicum et Alexandrini et Constaninopolitani nuper inventi. Durchgesehen und illustriert von Oskar von GEBHARDT und Adolf HARNACK, Leipzig ²1876 (Patrum Apostolicorum Opera Fasciculus I, Pars I, Editio II, hg. von Oskar von GEBHARDT, Adolf HARNACK und Theodor ZAHN).

[GEBHARDT/HARNACK, Clemens]

- Die Apostolischen Väter. Neu untersucht. I. Teil. CLEMENS, HERMAS, BARNABAS. Von Daniel VÖLTER, Leiden 1904.

[VÖLTER, Apostolische Väter I]

- CLEMENT DE ROME, Épître aux Corinthiens, in: SC 167 (1971). Einführung, Text, Übersetzung, Anmerkungen und Index von Annie JAUBERT.

[JAUBERT, Clément]

- Die Apostolischen Väter, in: SUC 1 (⁸1981). Eingeleitet, hg., übertragen und erläutert von Joseph A. FISCHER.

[FISCHER, Apostolische Väter]

- CLEMENS VON ROM. IGNATIUS VON ANTIOCHEN. POLYKARP VON SMYRNA. Neu übersetzt und eingeleitet von Hans Urs von BALTHASAR, Einsiedeln 1984 (Christliche Meister 24).

[BALTHASAR, Apostolische Väter]

- in: Griechisch-deutsche Parallelausgabe auf der Grundlage der Ausgaben von Franz Xaver FUNK/Karl BIHLMAYER und Molly WHITTAKER mit Übersetzungen von M. DIBELIUS und D.-A. KOCH neu übersetzt und hg. von Andreas LINDEMANN und Henning PAULSEN, Tübingen 1992, 77-151.

- CLEMENS VON ROM. Epistola ad Corinthios. Brief an die Korinther. Griechisch – lateinisch – deutsch, in: FC 15 (1994). Übersetzt und eingeleitet von Gerhard SCHNEIDER.

[SCHNEIDER, 1 Clemens]

DAS BUCH DES ELCHASAI, kommentiert von Johannes IRMSCHER, in: NTApO II ⁵ (1989), 619-623.

[IRMSCHER, Elchasai]

DIE BUSSE. Quellen zur Entstehung des altkirchlichen Busswesens. Hg. und übersetzt von Heinrich KARPP, Zürich 1969 (TC 1).

[KARPP, Busse]

DER CANON (DAS FRAGMENTUM) MURATORI

- in: LIETZMANN, Hans, *Wie wurden die Bücher des Neuen Testaments heilige Schrift? Fünf Vorträge*, Tübingen 1907 (Lebensfragen. Schriften und Reden hg. H. WEINEL 21), 54-57.
- in: Wilhelm SCHNEEMELCHERS *Haupteinleitung zu den Neutestamentlichen Apokryphen*, in: NTApO I⁵ (1987), 28-29.

CEBETIS TABULA (ΚΕΒΗΤΟΣ ΠΙΝΑΞ/THE TABULA OF CEBES)

- neu durchgesehen von Karl PRAECHTER, Leipzig 1893.
- in: SBL.TT 24 GRRS 7 (1983), hg. von John T. FITZGERALD und Michael WHITE.

CLEMENS ALEXANDRINUS

- ΤΩΝ ΚΑΤΑ ΤΗΝ ΑΛΗΘΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΝ ΓΝΩΣΤΙΚΩΝ ΥΠΟΜΝΗΜΑΤΩΝ ΣΤΡΩΜΑΤΕΙΣ. *Stromata*, in: GCS 52 [15] (³1960), hg. von Ludwig FRÜCHTEL; GCS 17 (1970), 1-102, hg. von Otto STÄHLIN und Ludwig FRÜCHTEL.
- ΕΚ ΤΩΝ ΘΕΟΔΟΤΟΥ ΚΑΙ ΤΗΣ ΑΝΑΤΟΛΙΚΗΣ ΚΑΛΟΥΜΕΝΗΣ ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΑΣ ΚΑΤΑ ΤΟΥΣ ΟΥΑΛΕΝΤΙΝΟΥ ΧΡΟΝΟΥΣ ΕΠΙΤΟΜΑΙ. *Excerpta ex Scriptis Theodoti et Doctrina quae Orientalis vocatur*, in: GCS 17 (1970), 103-133, hg. von Otto STÄHLIN und Ludwig FRÜCHTEL.
- ΛΟΓΟΣ ΤΙΣ Ο ΣΩΖΙΜΕΝΟΣ ΠΛΟΥΣΙΟΣ. *Quis Dives Salvetur*, in: GCS 17 (1970), 157-191, hg. von Otto STÄHLIN und Ludwig FRÜCHTEL.
- *Die Teppiche (Stromateis)*. Deutscher Text nach der Uebersetzung von Franz OVERBECK. Hg. und eingeleitet von Carl Albrecht BERNOULLI und Ludwig FRÜCHTEL, Basel 1936.

DAS CORPUS HERMETICUM (HERMETICA)

- DEUTSCH. Übersetzung, Darstellung und Kommentierung in drei Teilen. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften bearb. und hg. von Carsten COLPE und Jens HOLZHAUSEN. Teil 1: Die griechischen Traktate und der lateinische ‚Asclepius‘ übersetzt und eingeleitet von Jens HOLZHAUSEN, Stuttgart-Bad Canstatt 1997 (Clavis Pansophiae 7,1).

[COLPE/HOLZHAUSEN, Corpus Hermeticum]

- *The Greek Corpus Hermeticum and Latin Asclepius in a new English translation, with notes and introduction*, hg. von Brian P. COPENHAVER, Cambridge 1992.

EPIPHANIUS, *Ancoratus* und *Panarion*, in: GCS 25/31/37 (1915/[1922] ²1980/1933), hg. von Karl HOLL.

EUSEBIUS VON CĀSAREA

- ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ. *Ecclesiasticae Historiae*, in: GCS 9,1-3 (1903-1909), hg. von Eduard SCHWARTZ. Die lateinische Übersetzung des Rufinus bearb. von Theodor MOMMSEN.
- *Kirchengeschichte*. Hg. und eingeleitet von Heinrich KRAFT, übersetzt von Philipp HAEUSER, neu durchgesehen von Hans ARMIN, München 1967.

HIPPOLYTUS ROMANUS

- *Interpretatio Cantici Canticorum*, in: CSCO 264.I 16 (1965), 23-53, übersetzt von Gérard GARITTE.
- *Refutatio omnium haeresium*, in GCS 26 (1916; Nachdruck 1977), hg. von Paul WENDLAND.
- *Refutatio omnium Haeresium*, in: PTS 25 (1986), hg. von Miroslav MARCOVICH.
- *Traditio Apostolica* ↗ TRADITIO APOSTOLICA (ΑΠΟΣΤΟΛΙΚΗ ΠΑΡΑΔΟΣΙΣ).

DER HIRT DES HERMAS

- HERMAE Pastor. Graece. Addita Versione Latina Recentiore e Codice Palatino. Durchgesehen und illustriert von Oskar von GEBHARDT und Adolf HARNACK, Leipzig 1877 (Patrum Apostolicorum Opera Fasciculus III, hg. von Oskar von GEBHARDT, Adolf HARNACK und Theodor ZAHN).
[GEBHARDT/HARNACK, Hermas]
 - HERMAE Pastor. Graece. Integrum Ambitu. Hg. von Adolf HILGENFELD, Leipzig 1887.
[HILGENFELD, Hermas]
 - Die Apostolischen Väter IV: Der Hirt des HERMAS. Erklärt von Martin DIBELIUS, Tübingen 1923 (HNT Ergänzungsband).
[DIBELIUS, Hermas]
 - in: GCS 48 (1956), hg. von Molly WHITTAKER.
 - HERMAS, Le Pasteur, in: SC 53 (1958). Einführung, kritische Textausgabe, Übersetzung und Anmerkungen von Robert JOLY.
[JOLY, Hermas]
 - The Shepherd of Hermas, in: ApF(T) 6 (1968), hg. von Graydon F. SNYDER.
[SNYDER, Hermas]
 - in: Griechisch-deutsche Parallelausgabe auf der Grundlage der Ausgaben von Franz Xaver FUNK/Karl BIHLMAYER und Molly WHITTAKER mit Übersetzungen von M. DIBELIUS und D.-A. KOCH neu übersetzt und hg. von Andreas LINDEMANN und Henning PAULSEN, Tübingen 1992, 325-555.
 - Hirt des Hermas, in: SUC 3 (1998), 105-497. Eingeleitet, hg., übertragen und erläutert von Martin LEUTZSCH.
[LEUTZSCH, Hermas]
- IRENÄUS VON LYON (IRÉNÉE DE LYON), Adversus Haereses. Contre Les Hérésies. 2. Buch, in: SC 294 (1982), hg. von Adelin ROUSSEAU und Louis DOUTRELEAU. 3. Buch, in: SC 211 (1974), hg. von Adelin ROUSSEAU und Louis DOUTRELEAU.
- ISIDORUS HISPALENSIS, Etymologiarum sive Originum Libri XX, in: SCBO (1971), hg. von W. M. LINDSAY (2 Bände).
- JOANNES CHRYSOSTOMUS, ΥΠΟΜΝΗΜΑ ΕΙΣ ΤΟΝ ΑΓΙΟΝ ΜΑΤΘΑΙΟΝ ΤΟΝ ΕΥΑΓΓΕΛΙΣΤΗΝ. Commentarius in Sanctum Matthaeum Evangelistam, in: PG 56 (1862), 611-946; 57 (1862); 58 (1862), hg. von Bernard de MONTFAUCON, sorgfältig und von Neuem durchgesehen von J.-P. MIGNE, Paris 1862.
- JUSTINUS PHILOSOPHUS ET MARTYR (ΙΟΥΣΤΙΝΟΣ ΦΙΛΟΣΟΦΟΣ ΚΑΙ ΜΑΡΤΥΣ)
- ΤΑ ΕΥΡΗΣΚΟΜΕΝΑ ΠΑΝΤΑ. Opera quae exstant omnia, in: PG 6 (N. N.), bearb. von Prudentius MARANI, sorgfältig und von Neuem durchgesehen von J.-P. MIGNE.
 - ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΙΟΥΣΤΙΝΟΥ ΑΠΟΛΟΓΙΑ ΥΠΕΡ ΧΡΙΣΤΙΑΝΩΝ ΠΡΟΣ ΑΝΤΩΝΙΝΟΝ ΤΟΝ ΕΥΣΕΒΗ. Apologia. Appendix qui Apologia Secunda Appellatur. ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΙΟΥΣΤΙΝΟΥ ΦΙΛΟΣΟΦΟΥ ΚΑΙ ΜΑΡΤΥΡΟΥ ΑΠΟΛΟΓΙΑ ΥΠΕΡ ΧΡΙΣΤΙΑΝΩΝ ΠΡΟΣ ΤΗΝ ΡΩΜΑΙΩΝ ΣΥΓΚΛΗΤΟΝ, in: GOODSPEED, Edgar J. (Hg.), Die ältesten Apologeten. Texte mit kurzen Einführungen, Göttingen 1984 (Neudruck der 1. Auflage von 1914), 26-89.
 - ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΙΟΥΣΤΙΝΟΥ ΦΙΛΟΣΟΦΟΥ ΚΑΙ ΜΑΡΤΥΡΟΥ ΠΡΟΣ ΤΡΥΦΩΝΑ ΙΟΥΔΑΙΟΝ ΔΙΑΛΟΓΟΣ. Dialogus, in: GOODSPEED, Edgar J. (Hg.), Die ältesten Apologeten. Texte mit kurzen Einführungen, Göttingen 1984 (Neudruck der 1. Auflage von 1914), 90-265.
 - Dialogus cum Tryphone, in: PTS 47 (1997), hg. von Miroslav MARCOVICH.
 - The First and Second Apologies, in: ACW 56 (1997). Übersetzung, Einführung und Anmerkungen von Leslie William BARNARD.

- Bibliothèque Copte de Nag Hammadi. Laboratoire d'Histoire Religieuse. Université Laval, in: BCNH.T (1997-2005), hg. von Jacques É. MENARD.
- Bibel der Häretiker. Die gnostischen Schriften aus Nag Hammadi. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Gerd LÜDEMANN und Martina JANSSEN, Stuttgart 1997.

Für das Evangelium Veritatis lag zudem noch folgende französische Übersetzung vor:

- L'Évangile de Vérité, in: NHS 2 (1972), 43-70, hg. von Jacques-É. MENARD.

[MÉNARD, L'Évangile]

NEUTESTAMENTLICHE APOKRYPHEN in deutscher Übersetzung. Hg. von Wilhelm SCHNEEMELCHER, 2 Bände, Tübingen ⁵1987; ⁵1989 (NTApo).

NEUTESTAMENTLICHE APOKRYPHEN UND APOSTOLISCHE VÄTER. Hg. von Walter REBELL, München 1992.

[REBELL, Väter]

DIE ODEN SALOMOS, in: FC 19 (1995). Übersetzt und eingeleitet von Michael LATTKE.

ORIGENES,

- Commentarii in Epistolam S. Pauli ad Romanos. Decem Libri, in: PG 14 (N. N.), 833-1292, hg. von Carl und Carl Vincent DELARUE, sorgfältig und von Neuem durchgesehen von J.-P. MIGNE.
- In Genesim Homiliae. Interprete Rufino, in: PG 12 (N. N.), 146-262, hg. von Carl und Carl Vincent DELARUE, sorgfältig und von Neuem durchgesehen von J.-P. MIGNE.
- ΠΕΠΙ ΑΡΧΩΝ ΤΟΜΟΙ. De Principiis Libri IV, in: TzF 24 ([1976] ²1985). Hg., übersetzt, mit kritischen und erläuternden Anmerkungen versehen von Herwig GÖRGEMANNS und Heinrich KARPP.

PAULUS OROSIUS, Historiarum adversum Paganos Libri VII, in: CSEL 5 (1967), 1-600, durchgesehen und mit einem kritischen Kommentar versehen von Karl ZANGEMEISTER.

PSEUDOCLEMENTINEN

- I. Homilien, in: GCS 42 (³1992), hg. von Bernhard REHM und Georg STRECKER.
- II. Rekognitionen in Rufins Übersetzung, in: GCS 51 (1965), hg. von Bernhard REHM zum Druck besorgt durch Franz PASCHKE.

QUINTUS SEPTIMIUS FLORENS TERTULLIANUS

- De Baptismo, in: CChr.SL I (1954), 275-295, bearb. von J. G. Ph. BORLEFFS.
- De Oratione, in: CChr.SL I (1954), 255-274, bearb. von G. F. DIERCKS.
- De Praescriptione Haereticorum, in: CChr.SL I (1954), 185-224, bearb. von R. F. REFOULÉ.
- Adversus Praxean, in: CChr.SL II (1954), 1157-1205, bearb. von Aem. KROYMANN und Ern. EVANS.
- De Pudicitia, in: CChr.SL II (1954), 1279-1330, bearb. von E. DEKKERS.

THEODORETUS CYRENSIS, ΕΡΜΗΝΕΙΑ ΤΗΣ ΠΡΟΣ ΕΒΡΑΙΟΥΣ ΕΠΙΣΤΟΛΗΣ. Interpretatio Epistolae ad Hebraeos, in: PG 82 (1977), 673-786, hg. von J. L. SCHULZE.

TRADITIO APOSTOLICA (ΑΠΟΣΤΟΛΙΚΗ ΠΑΡΑΔΟΣΙΣ)

- The Treatise on the Apostolic Tradition of St HIPPOLYTUS of Rome, Bishop and Martyr. Hg. von Gregory DIX, neu durchgesehen, mit Korrekturen und Bibliografie von Henry CHADWICK, London 1968.
- La Tradition Apostolique de Saint HIPPOLYTE. Essai de Reconstruction, in: LWQF 39 (⁵1989), hg. von Bernard BOTTE, verbesserte Auflage hg. von Albert GERHARDS unter Mitarbeit von Sabine FELBECKER.
- Lateinisch – griechisch – deutsch, in: FC 1 (1991), 141-343. Übersetzt und eingeleitet von Wilhelm GEERLINGS.

II. Hilfsmittel

ALLENBACH, J. u. a., *Biblia Patristica. Index des Citations et Allusions Bibliques dans la Littérature Patristique*. 1. Band : Des origines à Clément d'Alexandrie et Tertullien. Ed. Centre d'Analyse et de Documentation Patristiques, Paris 1975.

BALZ, Horst/SCHNEIDER, Gerhard (Hgg.), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. 3 Bände, Stuttgart – Berlin – Köln ²1980.

[EWNT]

BAUER, Walter, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*. 6., völlig neu bearb. Auflage im Institut für neutestamentliche Textforschung/Münster unter besonderer Mitwirkung von Viktor REICHMANN herausgegeben von Kurt ALAND und Barbara ALAND, Berlin – New York ⁶1988.

[BAUER, Wörterbuch]

BLASS, Friedrich/DEBRUNNER, Albert, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*. Bearb. von Friedrich REHKOPF, Göttingen ¹⁶1984.

[BLASS/DEBRUNNER, Grammatik]

BORGEN, Peder/FUGLSETH, Kåre/SKARSTEN, Roald, *The Philo Index. A Complete Word Index of the Writings of Philo of Alexandria*, Grand Rapids, Michigan 2000.

[BORGEN, Philo Index]

BOTTERWECK, G. Johannes/RINGGREN, Helmer (Hgg.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*. In Verbindung mit George W. ANDERSON u. a. 10 Bände, Stuttgart u. a. 1970-2000 (ThWAT).

[ThWAT]

CANCIK, Hubert/SCHNEIDER, Helmuth (Hgg.), *Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*. 16 Bände, 4 Supplemente, Stuttgart – Weimar 1996-2005.

DUDENREDAKTION – OXFORD UNIVERSITY PRESS (Hgg.), *Duden-Oxford Großwörterbuch Englisch. Englisch – Deutsch/Deutsch – Englisch*. Redaktionelle Leitung: Werner Scholze-Stubenrecht – John Sykes, Mannheim – Wien – Zürich 1990.

FUSS, Barbara, *Neutestamentliches Griechisch. Ein Lernbuch zu Wortschatz und Formenlehre*, Tübingen 2007 (UTB 2910).

GESENIUS, Wilhelm, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*. In Verbindung mit H. ZIMMERN, W. Max MÜLLER u. O. WEBER bearb. von Frants BUHL, Leipzig ¹⁷1921.

HATCH, Edwin/REDPATH, Henry, *A Concordance to the Septuagint and the other Greek Versions of the Old Testament (including the Apocryphal Books)*. Volume I-II; Supplement, Oxford 1897-1906 (Nachdruck Graz 1954).

[HATCH/REDPATH, Concordance]

HAUBECK, Wilfried/SIEBENTHAL, Heinrich von, *Neuer Sprachlicher Schlüssel zum griechischen Neuen Testament. Römer bis Offenbarung*, Gießen 1994.

[HAUBECK/SIEBENTHAL, Sprachlicher Schlüssel]

HOFFMANN, Ernst G./SIEBENTHAL, Heinrich von, *Griechische Grammatik zum Neuen Testament*, Riehen ²1990.

[HOFFMANN/SIEBENTHAL, Grammatik]

KITTEL, Gerhard/FRIEDRICH, Gerhard, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament I – IX, inklusiv der Supplementbände*, Stuttgart 1933-1979 (ThWNT).

[ThWNT]

KRAFT, Heinrich, *Clavis Patrum Apostolicorum. Catalogum Vocum in Libris Patrum qui dicuntur Apostolici non raro occurrentium*. Adiuvante Ursula FRÜCHTEL, Darmstadt 1963.

[KRAFT, Clavis]

KÜHNER, Raphael/GERTH, Bernhard, Ausführliche Grammatik der Griechischen Sprache. Zweiter Teil: Satzlehre. Erster Band, Hannover – Leipzig ³1898 (Nachdruck Darmstadt 1966).

[KÜHNER/GERTH, Grammatik II/1]

KÜHNER, Raphael/HOLZWEISSIG, Friedrich/STEGMANN, Carl, Ausführliche Grammatik der Lateinischen Sprache. Zwei Teile in drei Bänden (I/II,1/II,2), Hannover ²1912/1914 (Nachdruck 1988/1989).

[KÜHNER/HOLZWEISSIG/STEGMANN, Grammatik]

LAMPE, G. W. H. (Hg.), A Patristic Greek Lexicon, Oxford ⁶1982.

LAUSBERG, Heinrich, Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft. Mit einem Vorwort von Arnold ARENS, Stuttgart ³1990.

[LAUSBERG, Handbuch]

MOULTON, W. F./GEDEN, A. S. (Hgg.), A Concordance to the Greek Testament. According to the texts of WESTSCOTT and HORT, TISCHENDORF and the English Revisers, Edinburgh ⁴1963 (Reprinted 1970).

[MOULTON/GEDEN, Concordance]

NESTLE, Eberhard, Sprachlicher Schlüssel zum Griechischen Neuen Testament. Bearb. von Fritz RIENECKER, Gießen – Basel ¹⁹1992.

[RIENECKER, Sprachlicher Schlüssel]

PEISKER, Carl Heinz, Evangelien-Synopse der Einheitsübersetzung, Wuppertal – Kassel – Stuttgart ⁵2001.

REHKOPF, Friedrich, Septuaginta-Vokabular, Göttingen 1989.

RENGSTORF, Karl Heinrich, A Complete Concordance to Flavius Josephus, Volume I – IV, Supplement. In Cooperation with Erwin BUCK u. a., Leiden 1968-1983.

SCHMOLLER, Alfred, Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament. Nach dem Text des Novum Testamentum Graece von NESTLE-ALAND 26. Auflage und des Greek New Testament Third Edition (Corrected) neu bearb. von Beate KÖSTER im Institut für Neutestamentliche Textforschung Münster/Westfalen, Stuttgart 1938/1989.

SCHWYZER, Eduard, Griechische Grammatik auf der Grundlage von Karl BURGMANN'S Griechischer Grammatik. Zweiter Band: Syntax und Syntaktische Stilistik. Vervollständigt und herausgegeben von Albert DEBRUNNER, Bern ⁵1988 (HAW II/1).

[SCHWYZER, Grammatik II]

WEIS, Erich/MATTUTAT, Heinrich/NUGUE, Christian, Pons-Globalwörterbuch Teil 1: Französisch-Deutsch, Stuttgart ²1989.

Als elektronisches Hilfsmittel wurde verwendet:

Bible Works 6 for Windows, Norfolk, Virginia 2003.

III. Kommentare

(1) Kommentare zum Hebräerbrief

ATTRIDGE, Harold W., The Epistle to the Hebrews. A Commentary on the Epistle to the Hebrews. Ed. by Helmut KOESTER, 1989 (Hermeneia 25,16).

BENGEL, Johannes Albert, In Epistolam ad Hebraeos, in: DERS., Gnomon Novi Testamenti, in quo ex nativa verborum vi simplicitas, profunditas, concinnitas, salubritas sensuum coelestium indicatur. Durchgesehen, hg. und ergänzt von Paul STEUDEL, Stuttgart ⁸1915, 868-949.

BLEEK, Friedrich, Der Brief an die Hebräer erläutert durch Einleitung, Uebersetzung und fortlaufenden Commentar. 2 Abteilungen in 3 Bänden (I; II/1; II/2), Berlin 1828-1840.

- BRAUN, Herbert, *An die Hebräer*, Tübingen 1984 (HNT 14).
- BRUCE, F. F., *Commentary On The Epistle To The Hebrews*. The English text with introduction, exposition and notes, London ⁵1977 (NIC).
- BUCHANAN, George Wesley, *To the Hebrews*. Translation, Comment and Conclusions, Garden City, New York ²1980 (Third Print) (AncB 36).
- CRADDOCK, Fred B., *The Letter to the Hebrews*, in: KECK, Leander E. u. a., *The New Interpreter's Bible*. General Articles & Introduction, Commentary, & Reflections for each Book of the Bible, including the Apokryphal/Deuterocanonical Books in twelve Volumes. Volume XII, Nashville 1994.
- ELLINGWORTH, Paul, *The Epistle To The Hebrews*. A Commentary On The Greek Text, Grand Rapids, Mass. 1993.
- GORDON, Robert P., *Hebrews*, Sheffield 2000 (Readings: A New Biblical Commentary).
- GRÄSSER, Erich, *An die Hebräer*. 3 Teilbände, Zürich – Braunschweig – Neukirchen/Vluyn 1990-1997 (EKK XVII/1-3).
- GUTHRIE, Donald, *The Letter to the Hebrews*. An Introduction and Commentary, Leicester – Grand Rapids 1983.
- HEGERMANN, Harald, *Der Brief an die Hebräer*, Berlin 1988 (ThHK 16).
- HERING, Jean, *L'Épître aux Hébreux*, Neuchâtel – Paris 1954 (CNT.N 12).
- HEWITT, Thomas, *The Epistle to the Hebrews*. An Introduction and Commentary, London 1960 (TNTC).
- HILLMANN, Willibrord, *Der Brief an die Hebräer*, Düsseldorf 1965 (WB.KK)
- KARRER, Martin, *Der Brief an die Hebräer*. Kapitel 1,1 – 5,10, Gütersloh – Würzburg 2002 (ÖTK 20/1; GTB 520).
- KEIL, C. F., *Commentar über den Brief an die Hebräer*, Leipzig 1885.
- KUSS, Otto, *Der Brief an die Hebräer*, Regensburg ²1966 (RNT 8/1).
- LANE, William L., *Hebrews*. 2 Bände, Nashville – Dallas 1991 (Word Biblical Commentary 47_{A/B}).
- LAUB, Franz, *Hebräerbrief*, Stuttgart ²1999 (SKK.NT 14).
- LENSKI, R. C. H., *The Interpretation of The Epistle to the Hebrews and The Epistle of James*, Columbus, Ohio 1937/46 (Printed 1960).
- LÜNEMANN, Gottlieb, *Kritisch exegetisches Handbuch über den Hebräerbrief*, Göttingen (1855) ⁴1878 (KNT 13).
- MÄRZ, Claus-Peter, *Hebräerbrief*, Würzburg 1989 (NEB.NT 16).
- MICHEL, Otto, *Der Brief an die Hebräer*, Göttingen ^{13/7}1975 (KEK 13).
- MOFFATT, James, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Hebrews*, Edinburgh 1924 (Nachdruck 1963) (ICC).
- MONTEFIORE, Hugh, *A Commentary on the Epistle to the Hebrews*, London 1964 (BNTC).
- RIGGENBACH, Eduard, *Der Brief an die Hebräer*, Leipzig - Erlangen ^{2/3}1922 (Nachdruck Wuppertal 1987) (KNT 14).
- ROBINSON, Theodore H., *The Epistle to the Hebrews*, London ⁷1953 (MNTC).
- SCHLATTER, Adolf, *Die Briefe des Petrus, Judas, Jakobus, der Brief an die Hebräer*. Ausgelegt für Bibelleser, Stuttgart 1964 (Erläuterungen zum Neuen Testament 9), 217-429.
- SEEBERG, Alfred, *Der Brief an die Hebräer*, Leipzig 1912 (Evangelisch-Theologische Bibliothek, Kommentar zum Neuen Testament).
- SPICQ, Ceslas, *L'Épître aux Hébreux*. 2 Bände, Paris 1952-1953 (EtB).
- STROBEL, August, *Der Brief an die Hebräer*, Göttingen 1991 (NTD 9/2).
- THEODORETUS CYRENSIS, *Interpretatio Epistolae ad Hebraeos (ΕΡΜΗΝΕΙΑ ΤΗΣ ΕΠΙΣΤΟΛΗΣ ΕΒΡΑΙΟΥΣ ΕΠΙΣΤΟΛΗΣ)* ↗ I. Quellen, (4) Frühchristliche Literatur, THEODORETUS CYRENSIS.
- WEISS, Bernhard, *Kritisch exegetisches Handbuch über den Brief an die Hebräer*, Göttingen 1888 (KEK 13).

[WEISS B., Brief]

WEISS, Hans-Friedrich, Der Brief an die Hebräer, Göttingen ^{15/1}1991 (KEK 13).

WESTCOTT, Brooke Foss, The Epistle to the Hebrews. The Greek Text with Notes and Essays, Grand Rapids, Mich.

WICKHAM, E. C., The Epistle to the Hebrews. With Introduction and Notes, London 1910 (WC).

WINDISCH, Hans, Der Hebräerbrief, Tübingen 1931 (HNT 14).

(2) Kommentare zu weiteren biblischen Büchern

BAUCKHAM, Richard J., Jude, 2 Peter, Waco, Texas (Word Biblical Commentary 50).

[BAUCKHAM, 2 Peter]

DIBELIUS, Martin, Der Brief des Jakobus. Hg. und ergänzt von Heinrich GREEVEN, Göttingen ¹¹1964 (KEK 15).

FRANKEMÖLLE, Hubert,

- Der Brief des Jakobus. 2 Bände, Gütersloh – Würzburg 1994 (ÖTK 17/1-2; GTB 517/518).

GOPPELT, Leonhard, Der Erste Petrusbrief. Hg. von Ferdinand HAHN, Göttingen ⁸1978 (1. Auflage dieser Neubearbeitung) (KEK XII/1).

METZGER, Bruce M., A Textual Commentary on the Greek New Testament. A Companion Volume to the United Bible Societies' Greek New Testament, Stuttgart ²1994 (New York ⁴1971).

[METZGER, Commentary]

MUSSNER, Franz, Der Jakobusbrief, Freiburg – Basel – Wien ³1975 (HThK XIII/1).

PAULSEN, Henning, Der Zweite Petrusbrief und der Judasbrief, Göttingen 1992 (KEK 12/2).

[PAULSEN, 2 Petrus]

POPKE, Wiard, Der Brief des Jakobus, Leipzig 2001 (ThHK 14).

REICKE, Bo, The Epistles of James, Peter, and Jude. Introduction, Translation and Notes, Garden City, New York, 1964 (AncB).

[REICKE, 2 Petrus]

STRACK, Hermann L./BILLERBECK, Paul,

- Das Evangelium nach Matthäus, München ³1951 (Bill. I).

[Bill. I]

- Die Briefe des Neuen Testaments und die Offenbarung des Johannes, München 1926 (Bill. III).

[Bill. III]

VÖGTLE, Anton, Der Judasbrief/Der 2. Petrusbrief, Solothurn – Düsseldorf – Neukirchen-Vluyn 1994 (EKK XII).

[VÖGTLE, 2 Petrus]**(3) Kommentare zum 1. Clemensbrief**

DIE APOSTOLISCHEN VÄTER (THE APOSTOLIC FATHERS)

- I. Die Lehre der zwölf Apostel. Die zwei Clemensbriefe. Erklärt von Rudolf KNOPF, Tübingen 1920 (HNT Ergänzungs-Band).

[KNOPF, 1 Clemens]

- Part I, 1/I, 2. S. CLEMENT OF ROME. A Revised Text with Introductions, Notes, Dissertations, and Translations by JOSEPH BARBER LIGHTFOOT, London 1890 (Nachdruck Hildesheim – New York 1973) (ApF I,1/I,2).

[LIGHTFOOT, *Apostolic Fathers I,1/I,2*]

LINDEMANN, Andreas, *Die Clemensbriefe*, Tübingen 1992 (HNT 17).

[LINDEMANN, *Clemensbriefe*]

LONA, Horacio E., *Der erste Clemensbrief*, Göttingen 1998 (KAV 2).

WREDE, William, *Untersuchungen zum ersten Klemensbrief*, Göttingen 1891.

(4) Kommentare zum Hirten des Hermas

BROX, Norbert, *Der Hirt des Hermas*, Göttingen 1991 (KAV 7).

OSIEK, Carolyn, *Shepherd of Hermas. A Commentary on the Shepherd of Hermas*. Edited by Helmut Koester, Minneapolis 1999 (Hermeneia).

VIELHAUER, Philipp/STRECKER, Georg, *Der Hirt des Hermas*, in: NTApO II⁵ (1989), 537-547.

ZAHN, Theodor, *Der Hirt des Hermas*, Gotha 1868.

IV. Sekundärliteratur

ADAM, K., *Die abendländische Kirchenbuße im Ausgang des christlichen Altertums. Kritische Bemerkungen zu Poschmanns Untersuchung*, in: ThQ 110 (1929), 1-66.

[ADAM, *Kirchenbuße*]

AHLBORN, Erko, *Die Septuaginta-Vorlage des Hebräerbriefes*, Diss. Göttingen 1966.

[AHLBORN, *Vorlage*]

ALAND, Kurt, *Noch einmal: Das Problem der Anonymität und der Pseudonymität in der christlichen Literatur der ersten beiden Jahrhunderte*, in: DASSMANN, Ernst/FRANK, Suso (Hgg.), *Pietas* (FS Bernhard KÖTTING), Münster 1980 (JAC.E 8), 121-139.

[ALAND, *Problem*]

ALBERTZ, Rainer, *Art. Isaak. II. Neues Testament*, in: TRE 16 (1987), 296-298.

[ALBERTZ, *Isaak*]

ALBL, Martin C., „And Scripture cannot be broken“. *The Form and Function of the Early Christian Testimonia Collections*, Leiden – Boston – Köln 1999 (NT.S XCVI).

[ALBL, *Scripture*]

D'ALES, A., *L'Édit de Calliste. Étude sur les Origines de la Pénitence chrétienne*, Paris 1914 (BTH).

[D'ALÈS, *L'Édit*]

ALFONSI, Luigi, *La «Grande Preghiera» di Clemente Romano: Un Esame Stilistico*, in: CCICr 6 (1985), 225-230.

[ALFONSI, *Preghiera*]

ALTANER, Berthold/STUIBER, Alfred, *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*, Freiburg – Basel – Wien 1978.

[ALTANER/STUIBER, *Patrologie*]

AMANN, É., *Art. Pénitence. 2. Pénitence-Sacrament*, in: DThC 12,1 (1933) 748-845.

[AMANN, *Pénitence*]

AMSTUTZ, Joseph, *ΑΠΛΟΤΗΣ. Eine begriffsgeschichtliche Studie zum jüdisch-christlichen Griechisch*, Bonn 1968 (Theoph. 19).

[AMSTUTZ, *ΑΠΛΟΤΗΣ*]

ANDRIESEN, P. C. B., *La Teneur Judéo-Chrétienne de He I 6 et II 14B – III 2*, in: NT 18 (1976), 293-313.

[ANDRIESEN, *Teneur*]

AONO, Tashio, *Die Entwicklung des paulinischen Gerichtsgedankens bei den Apostolischen Vätern*, Bern – Frankfurt am Main – Las Vegas 1979 (EHS.T XXIII/137).

[AONO, Entwicklung]

ATTRIDGE, Harold W., Art. Abraham. II. Neues Teestament, in: RGG⁴ 1 (1998), 74.

[ATTRIDGE, Abraham]

BACHMANN, Michael, "... gesprochen durch den Herrn" (Hebr 2,3). Erwägungen zum Reden Gottes und Jesu im Hebräerbrief, in: Bib. 71 (1990), 365-394.

[BACHMANN, Erwägungen]

BACKHAUS, Knut,

- Gott als Psalmist. Psalm 2 im Hebräerbrief, in: SÄNGER, Dieter (Hg.), Gottessohn und Menschensohn. Exegetische Studien zu zwei Paradigmen biblischer Intertextualität, Neukirchen-Vluyn 2004 (BThSt 67), 198-231.

[BACKHAUS, Psalmist]

- Der Hebräerbrief und die Paulus-Schule, in: BZ 37 (1993), 183-208.

[BACKHAUS, Paulus-Schule]

- „Licht vom Licht“. Die Präexistenz Christi im Hebräerbrief, in: LAUFEN, Rudolf (Hg.), Gottes ewiger Sohn. Die Präexistenz Christi, Paderborn u. a. 1997, 95-114.

[BACKHAUS, Licht]

- Der neue Bund und das Werden der Kirche. Die Diatheke-Deutung des Hebräerbriefs im Rahmen der frühchristlichen Theologiegeschichte, Münster 1996 (NTA 29).

[BACKHAUS, Bund]

- Per Christum in Deum. Zur theozentrischen Funktion der Christologie im Hebräerbrief, in: SÖDING, Thomas (Hg.), Der lebendige Gott. Studien zur Theologie des Neuen Testaments (FS Wilhelm THÜSING), Münster 1996 (NTA.NF 31)

[BACKHAUS, Per Christum]

- Das wandernde Gottesvolk – am Scheideweg. Der Hebräerbrief und Israel, in: Kampling, Rainer (Hg.), „Nun steht aber diese Sache im Evangelium...“ Zur Frage nach den Anfängen des christlichen Antijudaismus, Paderborn u. a. 1999, 301-320.

[BACKHAUS, Gottesvolk]

BARBOUR, R. S., Gethsemane in the Tradition of the Passion, in: NTS 16 (1969/70), 231-251.

[BARBOUR, Gethsemane]

BARDENHEWER, Otto, Geschichte der altkirchlichen Literatur. 5 Bände, Darmstadt 1962.

[BARDENHEWER, Geschichte]

BARDY, Gustave, Le Pasteur d'Herma et les Livres Hermétiques, in: RB 8 (1911), 391-407.

[BARDY, Pasteur]

BARNETT, Albert E., Paul Becomes a literary Influence, Chicago, Illinois 1941.

[BARNETT, Paul]

BATEMAN, Herbert W., IV, Early Jewish Hermeneutics and Hebrews 1:5-13. The Impact of Early Jewish Exegesis on the Interpretation of a Significant New Testament Passage, New York u. a. 1997 (AmUSt.TR VII/193).

[BATEMAN, Hermeneutics]

BATIFFOL, Pierre, Les Origines de la Pénitence, in: DERS., Études d'Histoire et de Théologie Positive, Paris ²1902, 43-222.

[Derselbe Aufsatz wurde auch veröffentlicht in: RB 10 (1901), 337-351.]

[BATIFFOL, Origines]

BECKER, Jürgen, Art. Buße. IV. Neues Testament, in: TRE 7 (1981), 446-451.

[BECKER, Buße]

BENRATH, Gustav Adolf, Art. Buße. V. Historisch, in: TRE 7 (1981), 452-473.

[BENRATH, Buße]

BERGER, Klaus,

- Art. Abraham. II. Im Frühjudentum und Neuen Testament, in: TRE 1 (1977), 372-382.
[BERGER, Abraham]
 - Formen und Gattungen im Neuen Testament, Tübingen 2005.
[BERGER, Formen]
 - Formgeschichte des Neuen Testaments, Heidelberg 1984.
[BERGER, Formgeschichte]
 - Art. Henoch, in: RAC XIV (1988), 473-545.
[BERGER, Henoch]
 - Art. Pseudepigraphie. II. Biblisch, in: LThK³ 8 (1999), 707.
[BERGER, Pseudepigraphie]
- BEYSCHLAG, Karlmann, Clemens Romanus und der Frühkatholizismus. Untersuchungen zu I Clemens 1 – 7, Tübingen 1966 (BTh 35).
[BEYSCHLAG, Clemens]
- BOMAN, Thorleif, Der Gebetskampf Jesu, in: NTS 10 (1963/64), 261-273.
[BOMAN, Gebetskampf]
- BORNKAMM, Günther, Das Bekenntnis im Hebräerbrief, in: DERS., Studien zu Antike und Urchristentum. Gesammelte Aufsätze Band II, München 1959 (BEvTh 28), 188-203.
[BORNKAMM, Bekenntnis]
- BOUSSET, Wilhelm,
- Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom. Literarische Untersuchungen zu Philo und Clemens von Alexandria, Justin und Irenäus, Göttingen 1915 (FRLANT 6).
[BOUSSET, Schulbetrieb]
 - Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus, Göttingen⁵1965.
[BOUSSET, Kyrios]
- BRANDENBURGER, Egon, Text und Vorlagen von Hebr. V 7-10. Ein Beitrag zur Christologie des Hebräerbriefs, in: NT 11 (1969), 190-224.
[BRANDENBURGER, Text]
- BROCKE, Michael, Art. Isaak. III. Judentum, in: TRE 16 (1987), 298-301.
[BROCKE, Isaak]
- BROX, Norbert,
- Art. Hermas, Hirt des H., in: LThK³ 4 (1995), 1448-1449.
[BROX, Art. Hermas]
 - Die weggeworfenen Steine im Pastor Hermae Vis III,7,5, in: ZNW 80 (1989), 130-133.
[BROX, Steine]
- BRUCE, Frederick Fyvie, To the Hebrews: A Document of Roman Christianity?, in: ANRW II 25,4 (1987), 3496-3521.
[BRUCE, Document]
- BUBER, Martin, Zwei Glaubensweisen, Zürich 1950.
[BUBER, Glaubensweisen]
- BÜCHLI, Jörg, Der Poimandres. Ein paganisiertes Evangelium. Sprachliche und begriffliche Untersuchungen zum 1. Traktat des Corpus Hermeticum, Tübingen 1987 (WUNT 2/27).
[BÜCHLI, Poimandres]
- BUCUR, Bogdan G., The Son of God and the Angelomorphic Holy Spirit: A Rereading of the *Shepherd's* Christology, in: ZNW 98 (2007), 120-142.
[BUCUR, Son]

- BUMPUS, Harold Bertram, *The Christological Awareness of Clement of Rome and its Sources*, Cambridge 1972.
[BUMPUS, Awareness]
- BURROWS, Millar, *Mehr Klarheit über die Schriftrollen. Neue Rollen und neue Deutungen nebst Übersetzung wichtiger jüngst entdeckter Texte*, München 1958.
[BURROWS, Klarheit]
- CAMPENHAUSEN, Hans Freiherr von, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen ²1963 (BHT^h 14).
[CAMPENHAUSEN, Amt]
- CHAMPAGNY, Le C^{te} de, *Les Antonins. Ans de J. C., 69 – 180. Des Césars et de Rome et la Judée. Tome Premier*, Paris 1863.
[CHAMPAGNY, Antonins I]
- COCKERILL, Gareth Lee, *Heb 1:1-14, 1 Clem. 36:1-6 and the High Priest Title*, in: *JBL* 97:3 (1978), 437-440.
[COCKERILL, Heb]
- CODY, Aelred, *Heavenly Sanctuary and Liturgy in the Epistle to the Hebrews. The Achievement of Salvation in the Epistle's Perspectives*, St Meinrad, Indiana 1960.
[CODY, Sanctuary]
- COLEBORNE, W., *The Shepherd of Hermas. A Case for Multiple Authorship and Some Implications*, in: *StPatr* X/1 (1970; TU 107), 65-70.
[COLEBORNE, Shepherd]
- COLLINS, Adela Yarbro, *The Early Christian Apocalypse*, in: COLLINS, John J. (Hg.), *Apocalypse: The Morphology of a Genre*, Missoula, Montana, 1979 (Semeia 14).
[COLLINS, Apocalypse]
- COMBRINK, H. J. B., *Some thoughts on the Old Testament Citations in the Epistle to the Hebrews*, in: *Neotest.* 5 (1971), 22-36.
[COMBRINK, thoughts]
- CONNELL, F. J., *Art. Rigorism*, in: *NCE*² 12 (2003), 246.
[CONNELL, Rigorism]
- CONZELMANN, Hans, *Die Schule des Paulus*, in: ANDRESEN, Carl/KLEIN, Günter (Hgg.), *Theologia crucis – signum crucis. (FS Erich DINKLER)*, Tübingen 1979, 85-96.
[CONZELMANN, Schule]
- COSBY, Michael R.,
 - *The Rhetorical Composition and Function of Hebrews 11. In Light of Example Lists in Antiquity*, Macon, Georgia 1988.
[COSBY, Function]
 - *The Rhetorical Composition of Hebrews 11*, in: *JBL* 107 (1988), 257-273.
[COSBY, Composition]
- DASSMANN, Ernst,
 - *Kirchengeschichte I. Ausbreitung, Leben und Lehre der Kirche in den ersten drei Jahrhunderten*, Stuttgart – Berlin – Köln ²2000 (KStTh 10).
[DASSMANN, Kirchengeschichte I]
 - *Art. Paulus. IV. Wirkungsgeschichte*, in: *LThK*³ 7 (1998), 1505-1508.
[DASSMANN, Paulus]
 - *Der Stachel im Fleisch. Paulus in der frühchristlichen Literatur bis Irenäus*, Münster 1979.
[DASSMANN, Stachel]
- DAUTZENBERG, Gerhard, *Psalm 110 im Neuen Testament*, in: *DERS.*, *Studien zur Theologie der Jesustradition*, Stuttgart, 1995 (SBAB 19), 63-97.

(Der Aufsatz wurde auch veröffentlicht in: BECKER, Hansjakob/KACZYNSKI, Rainer (Hgg.), Liturgie und Dichtung. Ein interdisziplinäres Kompendium I. Historische Präsentation, St. Ottilien 1983 [PiLi 1], 141-171.)

[DAUTZENBERG, Ps 110]

DEICHGRÄBER, Reinhard, Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit. Untersuchungen zu Form, Sprache und Stil der frühchristlichen Hymnen, Göttingen 1967 (StUNT 5).

[DEICHGRÄBER, Gotteshymnus]

DELLING, Gerhard, Das Zeitverständnis des Neuen Testaments, Gütersloh 1940.

[DELLING, Zeitverständnis]

DIBELIUS, Martin,

- Formgeschichte des Evangeliums. Mit einem Nachtrag von Gerhard IBER, herausgegeben von Günter BORNKAMM, Tübingen ⁶1971 (3. photomechanischer Nachdruck der 3. Auflage).

[DIBELIUS, Formgeschichte]

- Geschichte der urchristlichen Literatur. Hg. von Ferdinand HAHN, München 1975 (Neudruck der Erstausgabe von 1926 unter Berücksichtigung der Änderungen der englischen Übersetzung von 1936) (TB 58).

[DIBELIUS, Geschichte]

- Gethsemane, in: DERS., Botschaft und Geschichte. Gesammelte Aufsätze. Erster Band: Zur Evangelienforschung. In Verbindung mit Heinz KRAFT, herausgegeben von Günther BORNKAMM, Tübingen 1953, 258-271.

[DIBELIUS, Gethsemane]

- Der himmlische Kultus nach dem Hebräerbrief, in: DERS., Botschaft und Geschichte. Gesammelte Aufsätze. 2. Band: Zum Urchristentum und zur hellenistischen Religionsgeschichte. In Verbindung mit Heinz KRAFT, herausgegeben von Günther BORNKAMM, Tübingen 1956, 160-176.

(Der Aufsatz ist auch erschienen in: ThBl 21 (1942), 1-11.)

[DIBELIUS, Kultus]

DODD, C. H., According to the Scriptures. The Sub-structure of New Testament Theology, London 1952/1965 (Fontana Books 3/6).

[DODD, According]

DÜCKERS, Peter, Art. Eldad u. Modad, in: LThK³ 3 (1995), 580.

[DÜCKERS, Eldad]

DUNN, James D. G., Christology in the Making. A New Testament Inquiry Into the Origins of the Doctrine of the Incarnation, Philadelphia, Pennsylvania 1980.

[DUNN, Christology]

DÜNZL, Franz, Rigorismus oder pastorales Entgegenkommen? Zur Entstehung des kirchlichen Bußverfahrens im 2. Jahrhundert, in: ZKTh 127 (2005), 77-97.

[DÜNZL, Rigorismus]

EGGENBERGER, Christian, Die Quellen der politischen Ethik des I. Klemensbriefes, Zürich 1951.

[EGGENBERGER, Quellen]

EGO, Beate, Art. Midrasch, in: LThK³ 7 (1998), 245-246.

[EGO, Midrasch]

EISELE, Wilfried, Ein unerschütterliches Reich. Die mittelplatonische Umformung des Parusiegedankens im Hebräerbrief, Berlin – New York 2003 (BZNW 116).

[EISELE, Reich]

ELLINGWORTH, Paul, Hebrews and 1 Clement. Literary Dependence or Common Tradition?, in: BZ 23 (1979), 262-269.

[ELLINGWORTH, Dependence]

- ELTESTER, Friedrich Wilhelm, *Eikon im Neuen Testament*, Berlin 1958 (BZNW 23).
[ELTESTER, Eikon]
- ERLEMANN, Kurt,
 - Alt und neu bei Paulus und im Hebräerbrief. Frühchristliche Standortbestimmung im Vergleich, in: ThZ 54 (1998), 345-367.
[ERLEMANN, Alt]
 - Die Datierung des Ersten Klemensbriefes – Anfragen an eine Communis Opinio, in: NTS 44 (1998), 591-607.
[ERLEMANN, Datierung]
- FELD, Helmut,
 - Der Hebräerbrief, Darmstadt 1985 (EdF 228).
[FELD, Hebräerbrief]
 - Der Hebräerbrief: Literarische Form, religionsgeschichtlicher Hintergrund, theologische Fragen, in: ANRW II 25,4 (1987), 3522-3601.
[FELD, Form]
- FRANK, Albert, *Studien zur Ekklesiologie des Hirten, II Klemens, der Didache und der Ignatiusbriefe unter besonderer Berücksichtigung der Idee einer präexistenten Kirche*, Diss. München 1975.
[FRANK, Ekklesiologie]
- FRANKOWSKI, Janusz, *Early Christian Hymns Recorded in the New Testament. A reconsideration of the question in the light of Heb 1,3*, in: BZ 27 (1983), 183-194.
[FRANKOWSKI, Hymns]
- FREDRIKSON, Nadia Ibrahim, *L'Esprit Saint et les Esprits Mauvais dans le Pasteur d'Herma: Sources et Prolongements*, in: VigChr 55 (2001), 262-280.
[FREDRIKSON, L'Esprit]
- FREI, Hans, *Metanoia im ‚Hirten‘ des Herma*, in: IKZ 64 (1974), 118-139.189-202;
[FREI, Metanoia (1974)]
 IKZ 65 (1975), 120-138.176-204.
[FREI, Metanoia (1975)]
- FRIEDRICH, Gerhard, *Das Lied vom Hohenpriester im Zusammenhang von Hebr. 4, 14-5, 10*, in: ThZ 18 (1962), 95-115.
[FRIEDRICH, Lied]
- FRÜCHTEL, Ursula, *Die kosmologischen Vorstellungen bei Philo von Alexandrien. Ein Beitrag zur Geschichte der Genesisexegese*, Leiden 1968 (ALGHJ II).
[FRÜCHTEL, Vorstellungen]
- GÄBEL, Georg, *Die Kulttheologie des Hebräerbriefes. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie*, Tübingen 2006 (WUNT 2/212).
[GÄBEL, Kulttheologie]
- GIET, Stanislas,
 - *Herma et les Pasteurs. Les trois Auteurs du Pasteur d'Herma*, Paris 1963.
[GIET, Pasteurs]
 - *Pénitence ou Repentance dans le Pasteur d'Herma*, in: RDC 17 (1967), 15-30.
[GIET, Pénitence]
 - *Les trois auteurs du Pasteur d'Herma*, in: StPatr VIII/2 (1966), 10-23.
[GIET, Auteurs]
- GOLDHAHN-MÜLLER, Ingrid, *Die Grenze der Gemeinde. Studien zum Problem der Zweiten Buße im Neuen Testament unter Berücksichtigung der Entwicklung im 2. Jh. bis Tertullian*, Göttingen 1989 (GTA 39).
[GOLDHAHN-MÜLLER, Grenze]
- GOPPELT, Leonhard, *Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert. Ein Aufriss der Urgeschichte der Kirche*, Gütersloh 1954 (BFChTh.M 2/55).

[GOPPELT, Christentum]

GRÄSSER, Erich,

- 2. Weihnachtstag – 26.12.1985. Hebräer 1,1-3 (4-6), in: DERS., Aufbruch und Verheißung. Gesammelte Aufsätze zum Hebräerbrief. Zum 65. Geburtstag mit einer Bibliographie des Verfassers herausgegeben von Martin EVANG und Otto MERK, Berlin – New York 1992 (BZNW 65), 311-317.

[Derselbe Aufsatz wurde auch veröffentlicht in: GPM 40 (1985/86), 58-64.]

[GRÄSSER, 2. Weihnachtstag]

- Hebräer 1,1-4. Ein exegetischer Versuch. Gerhard Delling zum 65. Geburtstag, in: DERS., Text und Situation. Gesammelte Aufsätze zum Neuen Testament, Gütersloh 1973, 182-228 [= EKK.V 3 (1971), 55-91].

[GRÄSSER, Versuch]

- Der Hebräerbrief 1938-1963, in: ThR 30 (1964), 138-236.

[Derselbe Aufsatz wurde auch veröffentlicht in: DERS., Aufbruch und Verheißung. Gesammelte Aufsätze zum Hebräerbrief. Zum 65. Geburtstag mit einer Bibliographie des Verfassers herausgegeben von Martin EVANG und Otto MERK, Berlin – New York 1992 (BZNW 65), 1-99.]

[GRÄSSER, Hebräer 1938]

- Die Heilsbedeutung des Todes Jesu in Hebräer 2,14-18, in: DERS., Aufbruch und Verheißung. Gesammelte Aufsätze zum Hebräerbrief. Zum 65. Geburtstag mit einer Bibliographie des Verfassers herausgegeben von Martin EVANG und Otto MERK, Berlin – New York 1992 (BZNW 65), 181-200.

[Derselbe Aufsatz wurde auch veröffentlicht in: ANDRESEN, Carl/KLEIN, Günter (Hgg.), Theologia crucis – signum crucis. (FS Erich DINKLER), Tübingen 1979, 165-184.]

[GRÄSSER, Heilsbedeutung]

- Der historische Jesus im Hebräerbrief, in: DERS., Aufbruch und Verheißung. Gesammelte Aufsätze zum Hebräerbrief. Zum 65. Geburtstag mit einer Bibliographie des Verfassers herausgegeben von Martin EVANG und Otto MERK, Berlin – New York 1992 (BZNW 65), 100-128.

[Derselbe Aufsatz wurde auch veröffentlicht in: ZNW 56 (1965), 63-91.]

[GRÄSSER, Historischer Jesus]

GRAZZI, Luigi, Il Papa dell' Anno 97 e 3 "Fedeli,, di Roma, Parma 1975.

[GRAZZI, Papa]

GRESE, William C., Corpus Hermeticum XIII and Early Christian Literature, Leiden 1979 (SCHNT V).

[GRESE, Corpus Hermeticum XIII]

GROTZ, Joseph, Die Entwicklung des Bußstufenwesens in der vornicänischen Kirche, Freiburg 1955.

[GROTZ, Entwicklung]

GÜLZOW, Henneke, Christentum und Sklaverei in den ersten drei Jahrhunderten, Bonn 1969.

[GÜLZOW, Christentum]

GUTHRIE, George H., The Structure of Hebrews. A Text-Linguistic Analysis, Leiden – New York – Köln 1994 (NT.S LXXIII).

[GUTHRIE, Structure]

HABERMANN, Jürgen, Präexistenzaussagen im Neuen Testament, Frankfurt am Main u. a. 1990 (EHS.T XXIII/362).

[HABERMANN, Präexistenzaussagen]

HAGNER, Donald Alfred, The Use of the Old and New Testaments in Clement of Rome, Leiden 1973 (NT.S XXXIV).

[HAGNER, Use]

HAHN, Ferdinand,

- Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum, Göttingen²1964 (FRLANT 83).

[HAHN, Hoheitstitel]

- Theologie des Neuen Testaments. Band I: Die Vielfalt des Neuen Testaments. Theologiegeschichte des Urchristentums, Tübingen²2005.

[HAHN, Theologie I]

HANSON, A. T., Rahab the Harlot in Early Christian Tradition, in: JSNT 1 (1978), 53-60.

[HANSON, Rahab]

HANSON, Paul D., The Dawn of Apocalyptic. The Historical and Sociological Roots of Jewish Apocalyptic Eschatology, Philadelphia³1989.

[HANSON, Dawn]

HARNACK, Adolf von,

- Einführung in die alte Kirchengeschichte. Das Schreiben der römischen Kirche an die korinthische aus der Zeit Domitians (I. Clemensbrief), Leipzig 1929.

[HARNACK, Einführung]

- Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius. Teil II: Die Chronologie, Band I: Die Chronologie der Litteratur bis Irenäus nebst einleitenden Untersuchungen, Leipzig²1958.

[HARNACK, Geschichte II/1]

- Miscelle zu Hermas, in: ThLZ 10 (1885), 146.

[HARNACK, Miscelle]

HARRIS, J. R., On the Angelology of Hermas, in: DERS., Hermas in Arcadia and other Essays, Cambridge 1896, 21-25.

(Der gleichnamige Aufsatz erschien auch in: Johns Hopkins' University Circulars III/30 [April 1884].)

[HARRIS, Angelology]

HARRIS, Rendel, Testimonies. With the assistance of Vacher BURCH. 2 Teile, Cambridge 1916.1920.

[HARRIS, Testimonies I/II]

HAUSAMMANN, Susanne, Alte Kirche. Zur Geschichte und Theologie in den ersten vier Jahrhunderten. Band 1: Frühchristliche Schriftsteller. „Apostolische Väter, Häresien, Apologeten, Neukirchen-Vluyn 2001.

[HAUSAMMANN, Alte Kirche I]

HAY, David M., Glory at the Right Hand. Psalm 110 in Early Christianity, Nashville – New York 1973 (SBL.MS 18).

[HAY, Glory]

HEGERMANN, Harald, Christologie im Hebräerbrief, in: BREYTENBACH, Cilliers/PAULSEN, Henning (Hgg.), Anfänge der Christologie (FS Ferdinand HAHN). Unter Mitwirkung von Christine GERBER, Göttingen 1991, 337-351.

[HEGERMANN, Christologie]

HELLHOLM, David, Das Visionenbuch des Hermas als Apokalypse. Formgeschichtliche und texttheoretische Studien zu einer literarischen Gattung. I: Methodologische Vorüberlegungen und makrostrukturelle Textanalyse, Lund 1980.

[HELLHOLM, Visionenbuch]

HENGEL, Martin, Psalm 110 und die Erhöhung des Auferstandenen zur Rechten Gottes, in: BREYTENBACH, Cilliers/PAULSEN, Henning (Hgg.), Anfänge der Christologie (FS Ferdinand HAHN). Unter Mitwirkung von Christine GERBER, Göttingen 1991, 43-73.

[HENGEL, Psalm 110]

HENNE, Philippe, La Christologie chez Clément de Rome et dans le Pasteur d'Herma, Fribourg 1992 (Par. XXXIII).

[HENNE, Christologie]

HILHORST, A., Art. Hermas, in: RAC 14 (1988), 682-701.

[HILHORST, Hermas]

HOFIUS, Otfried,

- Der Christushymnus Philipper 2,6-11. Untersuchungen zu Gestalt und Aussage eines urchristlichen Psalms, Tübingen 1976 (WUNT 17).

[HOFIUS, Christushymnus]

- Das „erste“ und das „zweite“ Zelt. Ein Beitrag zur Auslegung von Hbr 9,1-10, in: ZNW 61 (1970), 271-277.

[HOFIUS, Zelt]

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

[HOFIUS, Vorhang]

HOH, Josef, Die kirchliche Buße im II. Jahrhundert. Eine Untersuchung der patristischen Zeugnisse von Clemens Romanus bis Clemens Alexandrinus, Breslau 1932 (BSHT XXII).

[HOH, Buße]

HORT, F. J. A., Hermas and Theodotion, in: HARRIS, J. R., Hermas in Arcadia and other Essays, Cambridge 1896, 23-24.

(Der gleichnamige Aufsatz erschien auch in: Johns Hopkins' University Circulars IV/35 [December 1884], 23.)

[HORT, Theodotion]

HOWARD, Hebrews and the Old Testament Quotations, in: NT 10 (1968), 208-216.

[HOWARD, Old Testament]

HUMPHREY, Edith McEwan, The Ladies and the Cities. Transformation and Apocalyptic Identity in Joseph and Aseneth, 4 Ezra, the Apocalypse and The Shepherd of Hermas, Sheffield 1995 (JSPE.S 17).

[HUMPHREY, Ladies]

HÜNERMANN, Friedrich, Die Bußlehre des heiligen Augustinus, Paderborn 1914 (FChLDG 12).

[HÜNERMANN, Bußlehre]

ISAACS, Marie E., Sacred Space. An Approach to the Theology of the Epistle to the Hebrews, Sheffield 1992 (JSNT.S 73).

[ISAACS, Space]

JACOB, Christoph/SCHRENK, Sabine, Art. Isaak I (Patriarch), in: RAC 18 (1998), 910-930.

[JACOB/SCHRENK, Isaak]

JEREMIAS, Jörg, Das Königtum Gottes in den Psalmen. Israels Begegnung mit dem kanaanäischen Mythos in den Jahwe-König-Psalmen, Göttingen 1987 (FRLANT 141).

[JEREMIAS, Königtum]

KAMPLING, Rainer,

- Sich dem Rätsel nähern. Fragen zu den Einleitungsfragen des Hebräerbriefes, in: DERS. (Hg.), Ausharren in der Verheißung. Studien zum Hebräerbrief, Stuttgart 2005, 11-34 (SBS 204).

[KAMPLING, Rätsel]

- (Hg.), Ausharren in der Verheißung. Studien zum Hebräerbrief, Stuttgart 2005 (SBS 204).

[KAMPLING, Ausharren]

KARRER, Martin, Der Weltkreis und Christus, der Hohepriester. Blicke auf die Schriftrezeption des Hebräerbriefes, in: KRAUS, Wolfgang/NIEBUHR, Karl-Wilhelm (Hgg.) unter der Mitarbeit von Lutz DOERING, Frühjudentum und Neues Testament im

- Horizont Biblischer Theologie. Mit einem Anhang zum Corpus Judaeo-Hellenisticum Novi Testamenti, Tübingen 2003 (WUNT 162), 151-179.
[KARRER, Weltkreis]
- KÄSEMANN, Ernst, Das wandernde Gottesvolk. Eine Untersuchung zum Hebräerbrief, Göttingen ²1957 (FRLANT 55).
[KÄSEMANN, Gottesvolk]
- KATZ, Peter, Ἐν πύρῳ φλογός, in: ZNW 46 (1955), 133-138.
[KATZ, πύρῳ]
- KAWAMURA, Akinori, ἀδύνατον in Heb 6,4, in: AJBI 10 (1984), 91-100.
[KAWAMURA, ἀδύνατον]
- KISTEMAKER, Simon, The Psalm Citations in the Epistle to the Hebrews, Amsterdam 1961.
[KISTEMAKER, Psalm]
- KLAUSER, Theodor, Art. Abraham, in: RAC 1 (1950), 18-27.
[KLAUSER, Abraham]
- KLEIN, Franz-Norbert, Die Lichtterminologie bei Philon von Alexandrien und in den hermetischen Schriften. Untersuchungen zur Struktur der religiösen Sprache der hellenistischen Mystik, Leiden 1962.
[KLEIN, Lichtterminologie]
- KNOCH, Otto, Eigenart und Bedeutung der Eschatologie im theologischen Aufriss des ersten Clemensbriefes. Eine auslegungsgeschichtliche Untersuchung, Bonn 1964 (Theoph. 17).
[KNOCH, Eigenart]
- KNOPF, Rudolf, Das Nachapostolische Zeitalter. Geschichte der christlichen Gemeinden vom Beginn der Flavierdynastie bis zum Ende Hadrians, Tübingen 1905.
[KNOPF, Zeitalter]
- KOCH, Hugo, Die Bußfrist des Pastor Hermä, in: Festgabe von Fachgenossen und Freunden. A. v. Harnack zum siebzigsten Geburtstag dargebracht, Tübingen 1921, 173-182.
[KOCH, Bußfrist]
- KÖSTER, Helmut,
 - Einführung in das Neue Testament im Rahmen der Religionsgeschichte und Kulturgeschichte der hellenistischen und römischen Zeit, Berlin – New York 1980.
[KÖSTER, Einführung]
 - Synoptische Überlieferung bei den Apostolischen Vätern, Berlin 1957 (TU 65).
[KÖSTER, Überlieferung]
- KUHN, Karl Georg,
 - Die beiden Messias Aarons und Israels, in: NTS 1 (1954/55), 168-179.
[KUHN, Messias]
 - Jesus in Gethsemane, in: EvTh 12 (1952/53), 260-285.
[KUHN, Jesus]
- KÜMMEL, Werner Georg,
 - Einleitung in das Neue Testament, Heidelberg ²¹1983.
[KÜMMEL, Einleitung]
 - Art. Schriftauslegung. III. Im Urchristentum, in: RGG³ 5 (1961; ungekürzte Studienausgabe 1986), 1517-1520.
[KÜMMEL, Schriftauslegung]
- KURIANAL, James, Jesus Our High Priest. Ps 110,4 As The Substructure Of Heb 5,1-7,28, Frankfurt am Main u. a. 2000 (EHS.T XXIII/693).
[KURIANAL, Jesus]
- LAMPE, Peter, Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. Untersuchungen zur Sozialgeschichte, Tübingen 1987 (WUNT 2/18).
[LAMPE, Christen]

LAUB, Franz,

- Bekenntnis und Auslegung. Die paränetische Funktion der Christologie im Hebräerbrief, Regensburg 1980 (BU 15).

[LAUB, Bekenntnis]

- „Ein für allemal hineingegangen in das Allerheiligste“ (Hebr 9,12) – Zum Verständnis des Kreuzestodes im Hebräerbrief, in: BZ.NF 35 (1991), 65-85.

[LAUB, Verständnis]

LESCOW, Theodor, Jesus in Getsemane bei Lukas und im Hebräerbrief, in: ZNW 58 (1967), 215-239.

[LESCOW, Jesus]

LEUTZSCH, Martin, Die Wahrnehmung sozialer Wirklichkeit im „Hirten des Hermas“, Göttingen 1989 (FRLANT 150).

[LEUTZSCH, Wahrnehmung]

LEWICKI, Thomasz, „Weist nicht ab den Sprechenden!“ Wort Gottes und Paraklese im Hebräerbrief, Paderborn 2004 (PaThSt 41).

[LEWICKI, Sprechender]

LEWIS, Jack P., A Study of the Interpretation of Noah and the Flood in Jewish and Christian Literature, Leiden 1968.

[LEWIS, Study]

LINDARS, Barnabas, New Testament Apologetic. The Doctrinal Significance of the Old Testament Quotations, London 1961.

[LINDARS, New Testament]

LIPS, Hermann von, Christus als Sophia? Weisheitliche Traditionen in der urchristlichen Christologie, in: BREYTENBACH, Cilliers/PAULSEN, Henning (Hgg.), Anfänge der Christologie (FS Ferdinand HAHN). Unter Mitwirkung von Christine GERBER, Göttingen 1991, 75-95.

[LIPS, Christus]

LOADER, William R. G., Sohn und Hoherpriester. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung zur Christologie des Hebräerbriefes, Neukirchen-Vluyn 1981 (WMANT 53).

[LOADER, Sohn]

LÖHR, Hermut,

- Rez. ROSE, Christian, Die Wolke der Zeugen. Eine exegetisch-traditions geschichtliche Untersuchung zu Hebräer 10,32 – 12,3, Tübingen 1994 (WUNT 2/60), in: ThLZ 120 (1995), 887-889.

[LÖHR, Rez. Rose]

- Thronversammlung und preisender Tempel. Beobachtungen am himmlischen Heiligtum im Hebräerbrief und in den Sabbatopferliedern aus Qumran, in: HENGEL, Martin/SCHWEMER, Anna Maria, Königsherrschaft und himmlischer Kult im Judentum und in der hellenistischen Welt, Tübingen 1991 (WUNT 55), 185-205.

[LÖHR, Thronversammlung]

- Umkehr und Sünde im Hebräerbrief, Berlin – New York 1994 (BZNW 73).

[LÖHR, Umkehr]

LONA, Horacio E., Art. Abraham. II. Im Neuen Testament, in: LThK³ 1 (1993), 62-63.

[LONA, Abraham]

LUCK, Ulrich, Himmlisches und irdisches Geschehen im Hebräerbrief. Ein Beitrag zum Problem des „historischen Jesus“ im Urchristentum, in: NT 6 (1963), 192-215.

[LUCK, Himmlisches]

LÜHRMANN, Dieter, Henoch und die Metanoia. (FS Claus WESTERMANN), in: ZNW 66 (1975), 103-116.

[LÜHRMANN, Henoch]

- LUTTIKHUIZEN, Gerard P., *The Revelation of Elchasai. Investigations into the Evidence for a Mesopotamian Jewish Apocalypse of the Second Century and its Reception by Judeo-Christian Propagandists*, Tübingen 1985 (TSAJ 8).
[LUTTIKHUIZEN, Elchasai]
- MAAR, Otto, *Philo und der Hebräerbrief*, Wien 1964.
[MAAR, Philo]
- MACNEILL, Harris Lachlan, *The Christology of the Epistle of the Hebrews. Including Its Relation of the Developing Christology of the Primitive Church*, Chicago/Illinois 1914.
[MACNEILL, Christology]
- MANSON, T. W., *The Argument from Prophecy*, in: JThS 46 (1945), 129-136.
[MANSON, Argument]
- MARKSCHIES, Christoph, *Art. Gnosis/Gnostizismus. II. Christentum*, in: RGG⁴ 3 (2000), 1045-1049.
[MARKSCHIES, Gnosis]
- MÄRZ, Claus-Peter,
 - *Art. Buße. II. Alttestamentlich, neutestamentlich, jüdisch*, in: LThK³ 2 (1994), 825-827.
[MÄRZ, Buße]
 - „Der neue lebendige Weg durch den Vorhang hindurch ...“ *Zur Soteriologie des Hebräerbriefes*, in: BSTEh, Andreas (Hg.), *Christlicher Glaube in der Begegnung mit dem Hinduismus. Vierte Religionstheologische Akademie St. Gabriel. Referate – Anfragen – Diskussionen*, Mödling 1998 (Studien zur Religionstheologie 4), 141-207.
[MÄRZ, Weg]
 - „Wir haben einen Hohenpriester ...“ *Anmerkungen zur kulttheologischen Argumentation des Hebräerbriefes*, in: DERS., *Studien zum Hebräerbrief*, Stuttgart 2005 (SBAB 39), 47-64.
[MÄRZ, Anmerkungen]
- MEES, Michael,
 - *Das Christusbild des Ersten Klemensbriefes*, in: EThL 66 (1990), 297-318.
[MEES, Christusbild]
 - *Die Hohepriester-Theologie des Hebräerbriefes im Vergleich mit dem Ersten Clemensbrief*, in: BZ.NF 22 (1978), 115-124.
[MEES, Hohepriester]
- MEIER, John P.,
 - *Structure and Theology in Heb, 1,1-14*, in: Bib. 66 (1985), 168-189.
[MEIER, Structure]
 - *Symmetry and Theology in the Old Testament Citations of Heb 1,5-14*, in: Bib. 66 (1985), 504-533.
[MEIER, Symmetry]
- MERRILL, Elmer Truesdell, *On “Clement of Rome“*, in: AJT 22 (1918), 426-442.
[MERRILL, Clement]
- MESSNER, Reinhard, *Der Gottesdienst in der vornizänischen Kirche*, in: *Die Geschichte des Christentums. Religion – Politik – Kultur*. Hg. von Jean-Marie MAYEUR u. a. Deutsche Ausgabe herausgegeben von Norbert BROX u. a. Band 1: *Die Zeit des Anfangs (bis 250)*. Herausgegeben von Luce PIETRI. Deutsche Ausgabe bearb. von: Thomas BÖHM u. a., Freiburg – Basel – Wien 2003 (Geschichte des Christentums 1).
[MESSNER, Gottesdienst]
- METZGER, Bruce M., *The Canon of the New Testament. Its Origins, Development, and Significance*, Oxford 1987.
[METZGER, Canon]

- MICHAELIS, Wilhelm, Der Beitrag der Septuaginta zur Bedeutungsgeschichte von πρωτότοκος, in: N. N., Sprachgeschichte und Wortbedeutung (FS Albert DEBRUNNER), Bern 1954, 313-320.
[MICHAELIS, Beitrag]
- MIKAT, Paul, Die Bedeutung der Begriffe Stasis und Aponoia für das Verständnis des 1. Clemensbriefes, Köln 1969 (VAFLNW 155).
[MIKAT, Bedeutung]
- MILLER, James C., Paul and Hebrews: A Comparison of Narrative Worlds, in: GELARDINI, Gabriella (Hg.), Hebrews. Contemporary Methods – New Insights, Leiden – Boston 2005 (Biblical Interpretation Series 75).
[MILLER, Paul]
- NAUCK, Wolfgang, Zum Aufbau des Hebräerbriefes, in: ELTESTER, Walter, Judentum – Urchristentum – Kirche (FS Joachim JEREMIAS), Berlin 1964 (BZNW 26), 198-206.
[NAUCK, Aufbau]
- NAUTIN, P., Art. Erma (Pastore), in: DPAC 1 (1983), 1197-1198.
[NAUTIN, Erma]
- NELIS, Johannes,
 - Art. Messias, in: BL (³1982), 1138-1139.
[NELIS, Messias]
 - Art. Messiaserwartung, in: BL (³1982), 1139-1148.
[NELIS, Messiaserwartung]
- NESTLE, Eberhard, Miscellen, in: ZNW 1 (1900), 176-180.
[NESTLE, Miscellen]
- NIEDERWIMMER, Kurt, Askese und Mysterium. Über Ehe, Ehescheidung und Eheverzicht in den Anfängen des christlichen Glaubens, Göttingen 1975 (FRLANT 113).
[NIEDERWIMMER, Askese]
- NIEHOFF, Maren, Art. Isaak. II. Antikes Judentum, in: RGG⁴ 4 (2001), 241-242.
[NIEHOFF, Isaak]
- NISSILÄ, Keijo, Das Hohepriestermotiv im Hebräerbrief. Eine exegetische Untersuchung, Helsinki 1979 (Schriften der finnischen exegetischen Gesellschaft 33).
[NISSILÄ, Hohepriestermotiv]
- NOMOTO, Shinya,
 - Herkunft und Struktur der Hohepriestervorstellung im Hebräerbrief, in: NT 10 (1968), 10-25.
[NOMOTO, Herkunft]
 - Die Hohepriester-Typologie im Hebräerbrief: Ihre traditionsgeschichtliche Herkunft und ihr religionsgeschichtlicher Hintergrund, Hamburg 1965.
[NOMOTO, Hohepriester]
- NORDEN, Eduard, Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede, Stuttgart ⁵1971.
[NORDEN, Agnostos Theos]
- O'BRIEN, D. P., The Cumaean Sibyl as the Revelation-bearer in the *Shepherd of Hermas*, in: JECS 5 (1997), 473-496.
[O'BRIEN, Sibyl]
- OSIEK, Carolyn,
 - The Genre and Function of the *Shepherd of Hermas*, in: COLLINS, Adela Yarbro (Hg.), Early Christian Apocalypticism: Genre and Social Setting, N. N. 1986 (Semeia 36), 113-121.
[OSIEK, Genre]
 - The Second Century through the Eyes of Hermas: Continuity and Change, in: BTB 20 (1990), 116-122.

[OSIEK, Second Century]

- Wealth and Poverty in the *Shepherd of Hermas*, in: StPatr XVII/2 (1982), 725-730.

[OSIEK, Wealth]

OSIEK, Carolyn Ann, Rich and Poor in the *Shepherd of Hermas*, in: HThR 71 (1978), 322-323.

[OSIEK, Rich and Poor]

OVERBECK, Franz, Rez. HERMAE Pastor. Graece. Addita Versione Latina Recentiore e Codice Palatino. Recensuerunt et illustraverunt Oskar de GEBHARDT, Adolfus HARNACK, Lipsiae (Leipzig) 1877 (Patrum Apostolicorum Opera Fasciculus III, ed. Oscar de GEBHARDT, Adolfus HARNACK, Theodorus ZAHN), in: ThLZ 3 (1878), 281-285.

[OVERBECK, Rez. Gebhardt/Harnack]

PARAMELLE, Joseph/ADNES, Pierre, Art. Hermas, in: DSp 7 (1969), 316-334.

[PARAMELLE/ADNÈS, Hermas]

PERNVEDEN, Lage, The Concept of the Church in the Shepherd of Hermas. Translated by Ingrid and Nigel REEVES with the assistance of Mary WENTZ, Lund 1966 (STL 27).

[PERNVEDEN, Concept]

PETERSON, David, Hebrews and Perfection. An Examination of the Concept of Perfection in the 'Epistle to the Hebrews', Cambridge u. a. 1982 (MSSNTS 47).

[PETERSON, Perfection]

PETERSON, Erik,

- Giudaismo e Cristianesimo: culto giudaico e culto cristiano, in: RSLR 1 (1965), 367-391.

[PETERSON, Giudaismo]

- Kritische Analyse der fünften Vision des Hermas, in: DERS., Frühkirche, Judentum und Gnosis. Studien und Untersuchungen, Rom – Freiburg – Wien 1959, 271-284.

[PETERSON, Analyse]

PLETT, Heinrich F., Einführung in die rhetorische Textanalyse, Hamburg⁸1991.

[PLETT, Einführung]

POSCHMANN, Bernhard, Paenitentia secunda. Die kirchliche Buße im ältesten Christentum bis Cyprian und Origenes. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung, Bonn 1940 (Theoph. 1).

[POSCHMANN, Paenitentia]

PREUSCHEN, Erwin, Zur Kirchenpolitik des Bischofs Kallist, in: ZNW 11 (1910), 134-160.

[PREUSCHEN, Kirchenpolitik]

RAHNER, Karl, Die Bußlehre im Hirten des Hermas, in: ZKTh 77 (1955), 385-431.

[RAHNER, Bußlehre]

RAPPAPORT, Salomo, Der gerechte Lot. Bemerkungen zu II Ptr 2,7.8, in: ZNW 29 (1930), 299-304.

[RAPPAPORT, Lot]

RAUSCHEN, Gerhard, Eucharistie und Bußsakrament in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche, Freiburg im Breisgau²1910.

[RAUSCHEN, Eucharistie]

REHM, Bernhard, Art. Clemens Romanus II (PsClementinen), in: RAC 3 (1957), 197-206.

[REHM, Clemens]

REICKE, Bo, Diakonie, Festfreude und Zelos in Verbindung mit der altchristlichen Agapenfeier, Uppsala – Wiesbaden 1951.

[REICKE, Diakonie]

REILING, J., Hermas and Christian Prophecy. A Study of the Eleventh Mandate, Leiden 1973 (NT.S XXXVII).

[REILING, Prophecy]

REITZENSTEIN, R., Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur, Leipzig 1904.

[REITZENSTEIN, Poimandres]

RIDDLE, Donald W., Hebrews, First Clement, and the Persecution of Domitian, in: JBL 43 (1924), 329-348.

[RIDDLE, Persecution]

RISSI, Mathias, Die Theologie des Hebräerbriefs. Ihre Verankerung in der Situation des Verfassers und seiner Leser, Tübingen 1987 (WUNT 41).

[RISSI, Theologie]

ROETH, Eduardus Maximilianus, Epistolam vulgo „Ad Hebraeos“ Inscriptam non ad Hebraeos id est Christianos Genere Judaeos sed ad Christianos Genere Gentiles et quidem ad Ephesios Datam Esse, Frankfurt am Main 1836.

[ROETH, Epistolam]

RONDET, Henri, Aux origines de la théologie du péché, in: NRTh 79 (1957), 16-32.

[RONDET, origines]

ROSE, Christian, Die Wolke der Zeugen. Eine exegetisch-traditionsgeschichtliche Untersuchung zu Hebräer 10,32 – 12,3, Tübingen 1994 (WUNT 2/60).

[ROSE, Wolke]

RUDOLPH, Kurt, Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion. Mit zahlreichen Abbildungen und einer Faltkarte, Göttingen³ 1990 (UTB 1577).

[RUDOLPH, Gnosis]

RUNIA, David T., Philo in Early Christian Literature. A Survey, Assen, Minneapolis 1993 (CRI III,3).

[RUNIA, Philo]

SANDERS, Jack T., The New Testament Christological Hymns. Their Historical Religious Background, Cambridge 1971 (MSSNTS 15).

[SANDERS, Hymns]

SCHENKE, Hans-Martin/FISCHER, Karl Martin, Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments. 2 Bände, Berlin 1978-1979.

[SCHENKE/FISCHER, Einleitung I/II]

SCHIERSE, Franz Joseph,

- Rez. HOFIUS, Otfried, Der Vorhang vor dem Thron Gottes. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu Hebräer 6,19f. und 10,19f., Tübingen 1972 (WUNT 14), in: ThRv 70 (1974), 212-213.

[SCHIERSE, Rez. Hofius]

- Verheißung und Heilsvollendung. Zur theologischen Grundfrage des Hebräerbriefes, München 1955 (MThS I/9).

[SCHIERSE, Verheißung]

SCHILLE, Gottfried,

- Erwägungen zur Hohepriesterlehre des Hebräerbriefes, in: ZNW 46 (1955), 81-109.

[SCHILLE, Erwägungen]

- Katechese und Taufliturgie. Erwägungen zu Hbr 11, in: ZNW 51 (1960), 112-131.

[SCHILLE, Katechese]

SCHMITT, Armin, Struktur, Herkunft und Bedeutung der Beispielreihe in Weish 10, in: BZ.NF 21 (1977), 1-22.

[SCHMITT, Struktur]

SCHNEIDER, Heinrich, Die biblischen Oden im christlichen Altertum, in: Bib. 30 (1949), 28-65.

[SCHNEIDER, Oden]

SCHÖLLGEN, Georg, Probleme der frühchristlichen Sozialgeschichte. Einwände gegen PETER LAMPES Buch über „Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten“, in: JAC 32 (1989), 23-40.

[SCHÖLLGEN, Probleme]

SCHOLTEN, Clemens, Art. Gnosis, Gnostizismus. II. Alte Kirche, in: LThK³ 4 (1995), 803-809.

[SCHOLTEN, Gnosis]

SCHOLTISSEK, Klaus, Den Unsichtbaren vor Augen (Hebr 11,27). Die *Ecclesia ab Abel* im Israelkapitel des Hebräerbriefes, in: KAMPLING, Rainer (Hg.), Ausharren in der Verheißung. Studien zum Hebräerbrief, Stuttgart 2005 (SBS 204), 135-164.

[SCHOLTISSEK, Unsichtbarer]

SCHRÖGER, Friedrich, Der Verfasser des Hebräerbriefes als Schriftausleger, Regensburg 1968 (BU 4).

[SCHRÖGER, Verfasser]

SCHUBERT, Kurt, Die Messiaslehre in den Texten von Chirbet Qumran, in: BZ.NF 1 (1957), 177-197.

[SCHUBERT, Messiaslehre]

SCHWARTZ, E., Bußstufen und Katechumenatsklassen, Straßburg 1911 (Schriften der Wissenschaftlichen Gesellschaft in Strassburg 7).

[SCHWARTZ, Bußstufen]

SCHWARTZ, J., Survivances littéraires paiennes dans le „Pasteur“ d’Hermas, in: RB 72 (1965), 240-247.

[SCHWARTZ, Survivances]

SCHWEGLER, Albert, Das nachapostolische Zeitalter in den Hauptmomenten seiner Entwicklung. 2 Bände, Tübingen 1846 (Nachdruck Graz 1977).

[SCHWEGLER, Zeitalter]

SKEHAN, Patrick W., A Fragment of the „Song of Moses“ (Deut. 32) from Qumran, in: BASOR 136 (1954), 12-15.

[SKEHAN, Fragment]

SÖDING, Thomas,

- „Hoherpriester nach der Ordnung des Melchisedek“ (Hebr 5,10). Zur Christologie des Hebräerbriefes, in: KAMPLING, Rainer (Hg.), Ausharren in der Verheißung. Studien zum Hebräerbrief, Stuttgart 2005 (SBS 204), 63-109.

[SÖDING, Hoherpriester]

- Zuversicht und Geduld im Schauen auf Jesus. Zum Glaubensbegriff des Hebräerbriefes, in: ZNW 82 (1991), 214-241.

[SÖDING, Zuversicht]

SOWERS, Sidney G., The Hermeneutics of Philo and Hebrews. A Comparison of the Interpretation of the Old Testament in Philo Judaeus and the Epistler of the Hebrews, Zürich 1965 (BST 1).

[SOWERS, Hermeneutics]

SUHL, Alfred, Paulus und seine Briefe. Ein Beitrag zur paulinischen Chronologie, Gütersloh 1975 (StNT 11).

[SUHL, Paulus]

SPITTA, Friedrich, Zur Geschichte und Litteratur des Urchristentums. 2. Band: Der Brief des Jakobus; Studien zum Hirten des Hermas, Göttingen 1896.

[SPITTA, Geschichte II]

STAATS, Reinhart, Art. Hermas, in: TRE 15 (1986), 100-108.

[STAATS, Hermas]

STADELMANN, Andreas, Zur Christologie des Hebräerbriefes in der neueren Diskussion, in: ThBer 2 (1973), 135-221.

[STADELMANN, Christologie]

STEMBERGER, Günter,

- Einleitung in Talmud und Midrasch, München⁸1992.

[STEMBERGER, Einleitung]

- Art. Hillel, in: LThK³ 5 (1996), 112-113.
[STEMBERGER, Hillel]
 - Art. Isaak. III. Judentum, in: LThK³ 5 (1996), 606.
[STEMBERGER, Isaak]
- STRECKER, Georg, Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen, Berlin 1958 (TU 70; V/15).
[STRECKER, Judenchristentum]
- STUFLER, Johann, Die Bußdisziplin der abendländischen Kirche bis Kallistus, in: ZKTh 31 (1907), 433-473.
[STUFLER, Bußdisziplin]
- SYNGE, Hebrews and Scriptures, London 1959.
[SYNGE, Scriptures]
- THEISSEN, Gerd,
- Rez. HOFIUS, Otfried, Der Vorhang vor dem Thron Gottes. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu Hebräer 6,19f. und 10,19f., Tübingen 1972 (WUNT 14), in: ThLZ 99 (1974), 426-428.
[THEISSEN, Rez. Hofius]
 - Der Schatten des Galiläers. Jesus und seine Zeit in erzählender Form, Gütersloh 192006 (4. Auflage der Sonderausgabe).
[THEISSEN, Schatten]
 - Untersuchungen zum Hebräerbrief, Gütersloh 1969 (StNT 2).
[THEISSEN, Untersuchungen]
- THEOBALD, Michael, Vom Text zum „lebendigen Wort“ (Hebr 4,12). Beobachtungen zur Schrifthermeneutik des Hebräerbriefs, in: LANDMESSER, Christof/ECKSTEIN, Hans-Joachim/LICHTENBERGER, Hermann (Hgg.), Jesus Christus als die Mitte der Schrift. Studien zur Hermeneutik des Evangeliums, Berlin – New York 1997 (BZNW 86), 751-790.
[THEOBALD, Wort]
- THOMAS, Kenneth J., The Old Testament Citations in Hebrews, in: NTS 11 (1964/65), 303-325.
[THOMAS, Old Testament]
- THOMPSON, James W., The Structure and Purpose of the Catena in Heb 1:5-13, in: CBQ 38 (1976), 352-363.
[THOMPSON, Structure]
- THÜSING, Wilhelm,
- „Milch“ und „feste Speise“ (1 Kor 3,1f und Hebr 5,11 – 6,3). Elementarkatechese und theologische Vertiefung in neutestamentlicher Sicht, in: TThZ 76 (1967), 233-246.261-280.
[THÜSING, Milch]
 - Studien zur neutestamentlichen Theologie. Herausgegeben von Thomas SÖDING, Tübingen 1995 (WUNT 82).
[THÜSING, Studien]
- THYEN, Hartwig, Der Stil der Jüdisch-Hellenistischen Homilie, Göttingen 1955 (FRLANT 65).
[THYEN, Stil]
- TORINI, Marco S., Art. Gnosis, Gnostizismus. I. Religionsgeschichtlich, in: LThK³ 4 (1995), 802-803.
[TORINI, Gnosis]
- TOWNER, Wayne Sibley, The Rabbinic “Enumeration of Scriptural Examples”. A Study of a Rabbinic Pattern of Discourse with Special Reference to *Mekhilta D’R. Ishmael*, Leiden 1973 (StPB 22).

[TOWNER, Enumeration]

ÜBELACKER, Walter G., Der Hebräerbrief als Appell. I. Untersuchungen zu *exordium*, *narratio* und *postscriptum* (Hebr 1 – 2 und 13,22-25), Lund 1989 (CB.NT 21).

[ÜBELACKER, Appell]

ULRICHSEN, Jarl Henning, Διαφορώτερον ὄνομα in Hebr. 1,4. Christus als Träger des Gottesnamens, in: StTh 38 (1984), 65-75.

[ULRICHSEN, ὄνομα]

UNNIK, Willem Cornelis van, Studies over de zogenaamde eerste brief van Clemens.I: Het litteraire genre, Amsterdam 1970 (MNAW.L NF 33/4 33).

[van UNNIK, Studies]

VANHOYE, Albert,

- Discussions sur la structure de l'Épître aux Hébreux, in: Bibl. 55 (1974), 349-380.

[VANHOYE, Discussions]

- La Structure littéraire de l'Épître aux Hébreux, Paris – Bruges 1962 (SN 1).

[VANHOYE, Structure]

VERHEYDEN, Joseph, The *Shepherd of Hermas* and the Writings that later formed the New Testament, in: GREGORY, Andrew F./TUCKETT, Christopher M. (Edd.), *The Reception of the New Testament in the Apostolic Fathers*, Oxford, New York 2005, 293-329.

[VERHEYDEN, Shepherd]

VIELHAUER, Philipp,

- Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter, Berlin – New York 1975.

[VIELHAUER, Geschichte]

- Oikodome. Das Bild vom Bau in der christlichen Literatur vom Neuen Testament bis Clemens Alexandrinus, in: DERS., *Oikodome. Aufsätze zum Neuen Testament Band 2*. Hg. von Günter KLEIN, München 1979 (TB 65), 1-168.

[VIELHAUER, Oikodome]

VOLLENWEIDER, Samuel, Art. Paulus, in: RGG⁴ 6 (2003), 1035-1065.

[VOLLENWEIDER, Paulus]

WEHNERT, Jürgen,

- Abriss der Entstehungsgeschichte des pseudoklementischen Romans, in: Apocr. 3 (1992), 211-235.

[WEHNERT, Abriss]

- Art. Klementinen. I. Frühchristliche Schrift, in: LThK³ 6 (1997), 128-129.

[WEHNERT, Klementinen]

WEHOFER, Thomas M., Untersuchungen zur altchristlichen Epistolographie, Wien 1901 (SAWW.PH CXLIII/XVII).

[WEHOFER, Untersuchungen]

WENGST, Klaus, Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums, Gütersloh 1972 (StNT 7).

[WENGST, Formeln]

WIESER, Friedrich Emanuel, Die Abrahamvorstellungen im Neuen Testament, Bern u. a. 1987 (EHS.T XXIII/317).

[WIESER, Abrahamvorstellungen]

WILCKENS, Ulrich, Theologie des Neuen Testaments. Band I: Geschichte der urchristlichen Theologie. Teilband 3: Die Briefe des Urchristentums: Paulus und seine Schüler, Theologen aus dem Bereich judenchristlicher Heidenmission, Neukirchen-Vluyn 2005.

[WILCKENS, Theologie I/3]

WILLIAMSON, Ronald,

- Hebrews and Doctrine, in: ET 81 (1969/70), 371-376.

[WILLIAMSON, Doctrine]

- Philo and the Epistle to the Hebrews, Leiden 1970 (ALGHJ IV).
[WILLIAMSON, Philo]
- WINDISCH, Hans, Taufe und Sünde im ältesten Christentum bis auf Origenes. Ein Beitrag zur altchristlichen Dogmengeschichte, Tübingen 1908.
[WINDISCH, Taufe]
- WIRTH, Gerhard, Art. Domitian, in: LThK3 3 (1995), 324-325.
[WIRTH, Domitian]
- WOUDE, Adam S. van der, Die messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumran, Assen 1957 (SSN 3).
[WOUDE, Vorstellungen]
- WREDE, William, Untersuchungen zum ersten Klemensbrief, Göttingen 1891.
[WREDE, Untersuchungen]
- WUTTKE, Gottfried, Melchisedech der Priesterkönig von Salem. Eine Studie zur Geschichte der Exegese, Gießen 1927 (BZNW 5).
[WUTTKE, Melchisedech]
- YOUNG, Frances, Wisdom in the Apostolic Fathers and the New Testament, in: GREGORY, Andrew F./TUCKETT, Christopher M. (Edd.), Trajectories through the New Testament and the Apostolic Fathers, Oxford, New York 2005, 85-104.
[YOUNG, Wisdom]
- YOUNG, Franklin W.,
 - The Shepherd of Hermas: A Study of his concepts of repentance and of the church, Diss. Ann Arbor, Michigan 1945.
[YOUNG, Shepherd]
 - The Relation of I Clement to the Epistle of James, in: JBL 67 (1948), 339-345.
[YOUNG, Relation]
- YOUNG, Steve, Being a Man: The Pursuit of Manliness in *The Shepherd of Hermas*, in: JECS 2 (1994), 237-255.
[YOUNG, Man]
- ZIEGLER, Adolf W.,
 - Neue Studien zum ersten Klemensbrief, München 1958.
[ZIEGLER, Studien]
 - Politische Aspekte im Ersten Klemensbrief, in: FKTh 2 (1986), 67-74.
[ZIEGLER, Aspekte]
- ZIMMERMANN, Heinrich, Die Hohepriester-Christologie des Hebräerbriefes. Vortrag beim Antritt des Rektorats und zur Eröffnung des Studienjahres 1963/64 der Philosophisch-Theologischen Akademie zu Paderborn, gehalten am 22. Oktober 1963, Paderborn 1964.
[ZIMMERMANN, Hohepriester]
- ZIMMERMANN, Johannes, Messianische Texte aus Qumran. Königliche, priesterliche und prophetische Messiasvorstellungen in den Schriftfunden von Qumran, Tübingen 1998 (WUNT 2/104).
[ZIMMERMANN, Messianische Texte]
- ZUNTZ, G., The Text of the Epistles. A Disquisition upon the *Corpus Paulinum*, London 1953 (SchL 1946).
[ZUNTZ, Text]

Stellenregister

I. Schriften des Alten Testament

Gen

5,22a.24 199
5,24 198-199, 200
6,8-9 201
6,9 202
7,1 201, 202
12,1-3 204
13,14-16 205
14,17-20 134, 138, 141
14,18-20 117
14,20 140
15,5-6 205
22,2 206-207

Lev

17,11 48, 121

Num

12,7 215

Dtn

32,43 40, 59, 62, 98, 101-103

Jos

2,1-4 210-211
2,3-5 211
2,6 211
2,9-11 210
2,9-13 211-212
2,16 211
2,18-19 212

2 Sam

7,12 99
7,14 40, 58, 60, 61, 99
7,16 99

Ps

2,7 40, 59, 60, 61, 65, 86, 95, 99
2,7-8 40, 70, 76, 77, 79, 111, 116, 156
2,8 44

8,5-7 56

9,10 71, 164

19,15 71, 164

28,7 71, 164

40,7-9 120

45,7 98, 106

45,7-8 59, 64, 105

89,21 99

89,27-28 61

95,7-11 56

97,7 101-103

102,26-28 59, 98, 107-109

104,4 40, 59, 63, 64-65, 70, 76, 79, 86, 98, 111, 112

110,1 40, 49, 52, 54, 59, 65, 70, 77, 78, 79, 86, 95, 111

110,4 95, 96, 104, 116, 117, 124, 130, 134, 140, 141

118,6 71

Weish

7,21 44

7,25-26 46, 47

7,25-27 47

7,26 72-73, 82

7,27 82

8,1 82

8,6 44

Sir

44,16 198-199, 200

44,16-22 195

44,17-18 201

Hab

2,4 199, 201

II. Schriften des Neuen Testaments

Mk

12,35-37 66

12,36 172

14,62 66

Lk

11,32-33 99

18,2.4 163

Apg

2,34-35 66

4,25 172

4,36 14

7,55-56 66

13,2 172

13,15 20

13,23 99

13,33 99

14,23 226

18,2 231

18,24-25 14

20,17 224, 226

20,28 224

28,25 172

Röm

1,3-4 158

8,29 61

8,34 49

9,5 158

11,36 47

15,10-12 87

16,14 256

1 Kor

3,20 87

6,20 83

8,6 44, 47, 83

15,25-27 66

16,15 227

2 Kor

4,4 47, 82

13,11-13 17

Eph

1,20 49, 50

5,25-27 83

Phil

2,6-11 44, 49, 80, 130

2,9-11 52

4,21-22 17

Kol

1,15 47, 61, 82

1,15-20 44, 80

1,16 83

1,16-17 47

1,18 61

1,18-20 49

1,21-22 52

2,18 51

3,1 49

4,7-18 17

1 Tim

3,2 224, 226

3,16 49, 80

4,14 224, 226

5,17 224, 226

5,19 226

2 Tim

4,9-22 17

Tit

1,5 224, 226

1,7 226

2,14 83

Hebr

1,1 21, 42, 43

1,1-2a 42-44, 53

1,1-4 41-42

1,1-13 41

1,2 18, 21, 42, 43-44, 51,
53-54

1,2-3 45

1,2-4 42, 45

1,3 42, 45-50, 54, 65, 214

1,3-4 111

1,3-5.7-8.13 39-40

1,4 40, 42, 44, 50-53, 54-55,
58, 83-84

1,5 40, 58, 59, 63, 116

1,5-6 58, 59-62

1,5-12 99-109

1,5-13 112, 170

1,5-14 21, 51, 55, 59, 65,
85-87

1,6 40, 59, 60, 63, 98

1,6-12 112

1,7 40, 59, 76, 79, 98

1,7-12 59, 63-65

1,8 60, 91, 98

1,8-9 59, 63, 64, 160, 174

1,10 141

1,10-12 59, 60, 98

1,13 40, 49, 59, 65-66, 96,
111, 116

1,14 59, 65, 66-67, 123

2,1 18, 20

2,1-4 264-266

2,1-5 59

2,2-3 21

2,1-3 21

2,1-5 55

2,2-3 89

2,3 14, 16, 18, 19, 44, 232

2,3-4 13

2,5 20

2,6-7 56

2,6-18 56, 114

2,10 114

2,10-17 114-115

2,17 114

2,17 – 3,1 122-124

2,18 123

3,1 16, 18, 123

3,1-6 56

3,2 215

3,2-6 21

3,5 215

3,7 171, 172

3,7 – 4,11 266-271

3,14 13, 21, 45-46

4,2 20

4,12 215

4,12-13 57

4,14 16, 48, 141, 142

4,14-16 95

4,15 71, 164-165, 216

5,1-4 128-129

5,1-10 21, 95, 115

5,2 272

5,5 60, 95

5,5-6 95

5,5-10 128-130, 272

5,6 95, 96, 117, 124

5,7 171

5,7-10 124-130

5,9 65

5,9-10 48

5,10 117, 124, 203

5,11 20

5,12 17, 216-217

5,12-14 233

6,1 274

6,1-2 16, 233

6,4 269

6,4-8 262-263

6,4-20 21

6,6 274, 336-340

6,9 20, 67

6,10 17, 231, 233

6,12 217

6,18 218

6,19-20 142, 143

6,20 117

7,1 117

7,1-3 131-136

7,10 117

7,11 117

7,14 117

7,15 117

7,17 117

7,20 52

7,22 52

7,25 49

7,25-26 133-134

7,25-28 136

7,26 49, 135-136, 142, 143

7,27-28 120

7,28 49

8,1 20, 49, 50, 142

8,1-2 49

8,2 142, 143, 150

8,4-5 231

8,5 150

8,6 52

8,13 231

9,1-5 14, 119, 151

9,1-10 149, 230

9,5 20, 150

9,6-10 150

9,8 171-172

9,8-9 142

9,9 121

9,11 143

9,11-12 121, 142

9,13-14 119

9,15-22 121

9,24 142, 150

9,25-26 119

9,28 67
10,1 203
10,1-4 231
10,1-13 21
10,2 231
10,5 62
10,5-7 120
10,8-10 120
10,9 231
10,11 151
10,12 49, 50
10,12-13 48
10,15 172
10,19 151
10,19-20 142, 143
10,20 144
10,23 16
10,25 17, 52
10,26 272, 338
10,26-31 262-263
10,26-39 21
10,32 233
10,32-34 17, 231-232
10,35 21
11,1 45-46, 202
11,1-2 208-209
11,1-31 192
11,4-31 189-190
11,5 199-200
11,5-20 195
11,5-6 200
11,7 201, 202
11,8-9 204
11,8-17 203
11,13-16 185, 186-188
11,17 207
11,31 195, 210
11,32 20
11,32-35 208-209
11,32-38 190-192
11,37 192, 219
11,39-40 185, 186-188
12,1 44, 272
12,1-2 13
12,2 48, 49, 50, 123
12,4 17, 231-232, 272
12,9 219
12,12-17 21
12,14-17 262-263
12,17 176, 274
12,22-24 44

12,24 17
12,28 19
13,1 19
13,2 207
13,6 71
13,7 13, 17, 19, 217, 233
13,9 233
13,10 231
13,14 44
13,15 71, 165
13,15-16 176
13,17 17, 19, 233
13,18 19
13,18-19 20
13,22 19
13,22-25 13, 18, 19, 20, 41
13,23 19, 20
13,24 15, 17, 233

Jak

1,8 244
2,21-23 204
4,8 244

1 Petr

1,18-19 83
3,22 49, 52

2 Petr

2,5 202

1 Joh

1,7 83

Apk

1,5 61

III. Schriften der
Apostolischen Väter

Did

1,5 244

Barn

6,2 87

1 Clem

Praesr 24

1,1 27, 28, 224, 226, 229

1,3 17

3,4 32
4,1-6 196
4,1-7 195
5,1 228
5,1-3 30
5,1 – 6,4 197-198
7,1 224, 226, 229
7,2 32
7,2-4 322
7,4 72, 156, 161, 175
7,5 – 8,1 198-199
7,6 200, 201, 323
8,1 172
8,1-2 323-324
8,3 324
8,5 322-324
9,1 325
9,2 72
9,3 198-200
9,3 – 10,7 194, 200
9,4 200-202
10,1-7 203-207
10,4-6 87
11,1 – 12,8 194
11,2 32
12,1-8 195, 209-213
12,7 156, 161-162
13,1 172
13,3 173
13,3-4 216-217
14,1 28
14,2 28
14,5 87
15,1 28, 32
15,2-3 87
16,2 75, 156, 158, 160, 171,
172, 173, 174
16,17 156
17,1 192, 217, 219
17,2 72, 203
17,5 215
17,6 28
19,1 216-217
19,2 72
21,1 32
21,6 17, 156, 162-163
21,9 215
22,1 172
23,3-4 28, 228
24,1 159
26,1 216

27,2 218
27,4 75, 214
30,8 325
32,2 156, 157-158
33,1 31
34,5 75
35,1-3 74
35,5 31
36,1 69, 70-72, 78, 156,
 164-165, 170
36,1-2 70
36,2 40, 69-70, 79, 82, 174
36,2-5 39-40, 72-78, 113
36,3 70, 79, 104, 220
36,3-5 87-89, 96, 111, 170
36,4 40, 70, 79, 156
36,5 40, 66, 70, 79, 111, 165,
 174
36,6 70, 78, 79
37,1-4 68
37,5 31, 69
38,1 31
38,1-4 69
38,2 163
40,4 71
40,4-5 230
42,1 158
42,1-4 29
42,2 29
43,1 215
44,2-3 224, 227, 228
44,2-4 32
44,4 71
44,4-5 224, 226
44,5 227, 228
45,2 172
46,2 28
46,8 158
47,1-3 31
47,6 224
47,7 28
49,6 156, 163
51,1 326
53,1 216-217
57,1 28, 224, 324
58,2 32
59,2-4 156
59,3 156, 220
61,3 156, 165-166, 170, 174
62,1-2 324-325
62,3 216-217

63,2 32, 172
63,3 224, 227
64 156, 165-166, 170, 174,
 219

IgnMag

6,2 163

IgnPhld

7,2 172

MartPol

11,1 274

Diog

3,2-5 230

Herm

Vis

I 1,1 251, 254

I 1,3 242

I 1,9 302, 304, 307

I 3,1 253

I 3,2 252, 306

II 1,1 242

II 1,3-4 24

II 2,1 302

II 2,2 253

II 2,2-5 275-282

II 2,4 302, 306

II 2,6 17

II 3,4 243

II 4,1 242

II 4,2-3 24

II 4,3 25, 255, 258, 302

III 2,1-4 252

III 2,2 302

III 2,7 329

III 2,9 330

III 3,1 306

III 3,4 306

III 5,1-2 293

III 5,3-4 293

III 5,5 – 7,6 305

III 7,3 304

III 8,10-11 302

III 9,7 17

III 10,1 293

III 10,9 312

III 10-13 250

III 11,3 302

III 13,4 302

IV 1,2 252

IV 2,5 307

V 2 249

V 5 236, 237

V 7 249

Mand

I 2 302

II 4 244

II 6 244

II 7 308

III 4-5 253

IV 1,5 279, 311

IV 1,7 311

IV 1,11 302

IV 1,8 305, 311

IV 1,9 311

IV 2,1-2 302

IV 2,2 311

IV 3 282-292, 336-340

IV 3,1-2 308, 318-319

IV 3,6 305

IV 3,7 302

IV 4,2-4 279

V 1,2 249

V 1,3 302

V 1-3 249

V 1,7 249, 302, 308-309

V 2 249

V 2,5 249

V 5-7 249

VI 2,1 249

VI 2,5 252

X 2,3-4 309

IX 6 292, 309

XI 4 304

XI 7-9 249

XI 15 252

XII 1-3 249

XII 1,2 292

XII 3,2 304, 308

XII 3,3 310-311

XII 3,4 238

XII 5,3 252

XII 6,2 302

Sim

IV 4 309

IV 5-7 252

V 4,3 312

V 5,2 249, 250
V 6,3 249
V 6,5-7 249
V 7,1-4 304
V 7,3-4 333
VI 1,2-4 309
VI 2,1-4 309
VI 3,2 249
VI 3,6 309
VI 4,4 303
VI 5,7 309
VII 1-2 249
VII 2-6 253
VII 4 310
VII 7 236
VIII 6,1-2 310
VIII 6,3 312
VIII 6,3 – 10,4 305
VIII 6,4 302
VIII 6,5-6 314, 331
VIII 6,6 310
VIII 7,3 313
VIII 8,3 313
VIII 10,2 292
VIII 10,2-3 313
VIII 11,2 312
VIII 11,3 302
IX 1,1 236, 237
IX 1,1-2 250
IX 1,1-3 237, 250
IX 1,3 249
IX 2,6 312
IX 6,6 298
IX 11,8-9 299
IX 14,1-2 313
IX 14,3 249
IX 19,1-2 305
IX 19,1-3 314, 331-332
IX 20,2 292
IX 20,4 314
IX 21,1-4 312
IX 22,1-3 314
IX 22,4 314-315
IX 23,2 315
IX 23,3 292
IX 23,5 315
IX 26,5-6 316-317
IX 30,3-4 298
IX 32,3 252
IX 33,1 249
IX 33,3 304

Autorenregister

- | | | |
|--|--|---|
| <p>Adam 321
 Ahlborn 102, 103
 Aischylos 71, 218
 Aland 256
 Albertz 205
 Albl 90, 93, 94
 d'Alès 321
 Alfonsi 26
 Altaner/Stuiber 258
 Amann 321
 Amstutz 239
 Andriessen 61, 62
 Aono 161
 Aristoteles 294
 Attridge 44, 62, 64, 93, 100,
 102, 103, 106, 192, 204,
 269

 Bachmann 265
 Backhaus 13, 14, 15, 16, 17,
 18, 19, 21, 36, 41, 42, 47,
 51, 58, 60, 81, 86, 95, 96,
 119, 120, 121, 130
 Balthasar 26
 Barbour 129
 Bardenhewer 278, 321
 Bardy 241
 Barnett 246
 Bateman 88, 101, 104, 106,
 109
 Batiffol 321
 Bauckham 202
 Bauer 45, 47, 72, 160, 177,
 252, 266, 290
 Becker 327
 Behm 74, 273
 Bengel 140, 141
 Benrath 302, 321
 Berger 24, 80, 97, 199, 200,
 202, 204
 Beyschlag 196
 Bietenhard 51
 Blass/Debrunner 15, 70, 77,
 78, 108, 212, 280, 290
 Bleek 61, 266
 Boman 130
 Borgen 173</p> | <p>Bornkamm 81, 83, 84
 Bousset 155
 Brandenburger 127, 128,
 130
 Braun 12, 13, 43, 44, 51, 65,
 75, 108, 141, 184, 186, 188,
 192, 218, 266
 Brocke 206
 Brox 237, 239, 240, 241,
 242, 243, 244, 245, 246,
 247, 251, 252, 253, 254,
 255, 256, 257, 258, 275,
 276, 277, 278, 280, 282,
 283, 287, 288, 290, 292,
 301, 304, 307, 310, 311,
 321, 330, 332, 334
 Bruce 15, 43, 44, 65
 Buchanan 47, 50, 63, 188,
 192
 Büchli 241
 Bucur 249, 250
 Bumpus 156, 160, 165, 175,
 176
 Burrows 136

 Campenhausen 275, 302,
 321
 Cassius Dio 229
 Cebes 241
 Champagny 239
 Clemens v. Alexandrien 26,
 51, 213, 238, 303
 Cockerill 89, 165, 167, 168,
 169
 Cody 147, 148
 Coleborne 239
 Collins 257
 Colpe/Holzhausen 241
 Combrink 97, 98
 Conzelmann 13
 Cornutus 71
 Cosby 104, 186, 188, 190,
 191
 Craddock 51, 53

 Dassmann 13, 29, 246</p> | <p>Dautzenberg 49, 134, 135,
 152
 Deichgräber 81, 82, 84, 128,
 131, 134, 136
 Delling 53
 Demokrit 218
 Dibelius 128, 129, 203, 204,
 210, 237, 239, 244, 258,
 275, 277, 278, 285, 286,
 291, 293, 311, 314, 317,
 321
 Dodd 92
 Dückers 243
 Dunn 47
 Dünzl 288, 305, 327, 328,
 334, 335, 336

 Eggenberger 26, 27
 Ego 97
 Eisele 14
 Elchasai 244-245, 297
 Ellingworth 35, 36, 42, 43,
 45, 51, 52, 53, 57, 63, 89,
 92, 93, 100, 101, 104, 105
 Eltester 47
 Epictet 184
 Erlemann 13, 16, 26, 29,
 223, 224, 225, 226, 227,
 228, 229, 230, 344
 Euripides 71, 218
 Eusebius v. Cäsarea 12, 25,
 26, 27, 113, 223, 224, 225,
 229, 256

 Feld 15
 Fischer 24, 25, 34, 68, 69,
 74, 75, 76, 77
 Flavius Josephus 28, 71, 74,
 140, 143, 146, 202, 209,
 210, 214, 230, 323
 Frank 294
 Frankemölle 204, 210
 Frankowski 80, 81, 82, 83,
 93, 94
 Fredrikson 243, 249, 275
 Frei 275, 289, 291, 304, 305,
 306, 307, 308, 309, 311,</p> |
|--|--|---|

- 312, 313, 314, 315, 316,
317, 318
Friedrich 125, 126, 128
Früchtel 146, 147, 148, 149
- Gäbel 14, 15
Gebhardt/Harnack 223, 240,
255
Giet 238, 239, 283, 291, 292
Goldhahn-Müller 29, 241,
242, 258, 262, 263, 275,
277, 278, 279, 280, 281,
282, 287, 288, 290, 291,
293, 294, 295, 297, 300,
302, 304, 305, 325, 326,
327, 328, 329, 331, 332-
333
Goppelt 16, 246, 339
Gordon 66, 100
Grant/Graham 75
Grässer 12, 14, 15, 16, 17,
18, 19, 41, 42, 43, 44, 45,
47, 48, 49, 50, 51, 52, 57,
60, 61, 62, 63, 64, 65, 66,
67, 80, 91, 97, 102, 104,
107, 114, 115, 118, 119,
124, 128, 129, 130, 134,
140, 141, 142, 151, 152,
172, 184, 185, 186, 187,
190, 191, 192, 217, 218,
219, 233, 264, 265, 267,
268, 269, 270, 272, 274
Grazzi 13, 26
Grese 241
Grotz 291, 293, 330, 331
Gülzow 251, 252
Guthrie 59, 60, 61, 62, 65,
100, 131
- Habermann 80
Hagner 88, 165, 179, 180,
199, 201, 204, 211, 213,
219
Hahn 13, 116, 117, 118, 121,
122, 135
Hanson 259
Harnack 155, 170, 240
Harris 90, 255
Hausamman 25, 237, 249,
250, 255, 258, 305
Hay 117, 134, 135
- Hegermann 12, 14, 15, 16,
17, 41, 43, 44, 46, 48, 50,
52, 57, 82, 103, 117, 128,
134, 152, 180, 186
Hellholm 236, 237
Hengel 135
Henne 159, 160, 165
Héring 65, 109
Herodot 71
Hewitt 60, 61
Hilgenfeld 239
Hilhorst 236, 237, 241, 247,
251, 254, 255
Hillmann 66
Hippolyt v. Rom 206
Hoffmann/Siebenthal 50,
280
Hofius 47, 83, 84, 143, 144,
145
Hoh 25, 71, 237, 258, 280,
301, 304, 325, 326, 328,
329
Homer 42
Hort 255
Howard 97
Humphrey 237, 275, 294
Hünermann 321
- Irenäus v. Lyon 12, 25, 26,
224, 225, 228
Irmscher 245
Isaacs 150, 151
Iuvenal 242
- Jacob/Schrenk 206
Jaubert 211
Jeremias 129
Johannes Chrysostomus 216
Joly 241, 257, 279, 280, 291,
292, 314, 317, 332
Justin d. Märtyrer 61, 249,
274, 291
- Kampling 15, 16, 19
Karpp 304
Karrer 14, 15, 41, 42, 43, 60,
63, 94, 98, 102, 103, 172,
219
Käsemann 47, 52, 132, 167-
169, 170, 181, 184, 185,
186
- Katz 104
Keil 101, 103
Kistemaker 65, 66, 92, 100,
103, 104, 109
Kittel 43
Klauser 206
Knoch 161
Knopf 68, 74, 75, 78, 167,
324, 326, 333
Knorz 294
Koch 291, 321
Köster 97, 246, 254, 255,
291
Kraft 275
Kuhn 129, 136
Kühner/Gerth 50, 212
Kühner/Holzweissig/Steg-
mann 317
Kümmel 16, 92
Kurianal 131, 135, 136, 138
Kuss 16, 64, 101, 102
- Lampe 24, 28, 68, 184, 239,
240, 241, 242, 247, 248,
251, 252, 253, 254
Lane 42, 47, 49, 50, 187
Laub 15, 16, 19, 41, 42, 43,
44, 46, 57, 60, 61, 63, 65,
66, 115, 118, 122, 123, 130,
131, 135, 136, 137, 138,
143, 144, 149, 150, 152,
186
Lausberg 21, 42
Lenski 47, 48, 50
Lescow 126, 127, 128, 129
Leutzsch 25, 236, 239, 243,
248, 250, 251, 252, 253,
255, 278, 279, 282, 283
Lewicki 43, 46, 60, 172
Lewis 202, 323
Lightfoot 26, 71, 72, 74, 160
Lindars 103
Lindemann 25, 28, 29, 31,
32, 34, 68, 70, 71, 72, 74,
75, 76, 77, 78, 86, 111, 154,
155, 160, 161, 165, 193,
200, 201, 202, 203, 204,
205, 207, 209, 210, 211,
212, 214, 322, 323, 326
Lindemann/Paulsen 156,
317, 328

- Lips 82
 Loader 118, 119, 121, 124,
 129, 131, 135, 136, 137,
 152, 154
 Löhr 141, 142, 149, 184,
 264, 265, 267, 268, 269,
 270, 271, 272, 273, 274
 Lohse 100
 Lona 24, 25, 26, 27, 28, 29,
 30, 31, 32, 33, 34, 68, 69,
 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77,
 78, 81, 155, 160, 161, 166,
 168, 172, 193, 197, 199,
 200, 201, 202, 203, 204,
 205, 206, 208, 209, 210,
 211, 212, 214, 215, 216,
 218, 220, 228, 234, 322,
 323, 325
 Luck 81
 Lührmann 185, 199
 Lünemann 63, 129
 Luttkhuizen 245
- Maar 148, 150
 MacNeill 123
 Maier 100
 Manson 87, 91, 92
 Marc Aurel 47
 Marksches 101
 März 14, 15, 65, 108, 114,
 115, 117, 119, 120, 121,
 135, 152, 327
 Mees 31, 35, 46, 69, 76, 77,
 78, 155, 158, 159, 161, 165,
 206
 Meier 44, 60, 61, 62, 81, 82,
 83, 84
 Merrill 26, 255
 Metzger 106, 109, 245
 Michaelis 61
 Michel 16, 47, 104, 126,
 130, 131, 134, 149, 184,
 185, 192
 Mikat 29
 Miller 66
 Moffatt 47, 50, 66, 101, 102
 Montefiore 91
 Mussner 244
- Nauck 15
 Nautin 239
- Nelis 50
 Nestle 212
 Niehoff 206
 Nissilä 115, 117, 123, 124,
 128, 131, 135, 136
 Nomoto 117, 135
 Norden 47, 80, 81, 82, 132
- O'Brien 248
 Origenes 12, 206, 238, 254,
 256-257
 Osiek 236, 237, 238, 239,
 240, 244, 245, 247, 248,
 250, 251, 253, 254, 255,
 256, 257, 258, 259, 260,
 275, 275, 277, 278, 279,
 282, 286, 287, 288, 290,
 291, 292, 301, 303, 307,
 310, 311, 339
 Overbeck 245
 Ovid 242
- Paramelle 275
 Paramelle/Adnès 242, 244,
 248
 Paulsen 202, 208
 Paulus Orosius 231
 Pernveden 248, 250, 275,
 289, 291, 333
 Peterson 129, 239, 254
 Petron 242
 Philo v. Alexandrien 43, 46,
 47, 51, 61, 62, 63, 66, 72-
 73, 74, 82, 83, 87, 97, 98,
 118, 135, 138-141, 143,
 144, 145-152, 172-173,
 183, 201, 202, 203, 206,
 208, 209, 214, 218, 242
 Platon 71, 214, 218, 219
 Plinius d. Jüngere 224
 Plotin 47
 Plutarch 47, 198, 273
 Polybius 273
 Popkes 204
 Poschmann 280, 287, 288,
 290, 291, 292, 302, 309,
 321
 Preuschen 321
- Quintilian 21, 32
- Rappaport 208
 Rauschen 321
 Rebell 236, 237
 Rehm 26
 Reicke 198, 202
 Reiling 237, 239, 248, 254
 Reitzenstein 241
 Riddle 30, 183, 219
 Rienecker 44, 46
 Riggenbach 44, 101, 102,
 105, 108, 109, 134, 192
 Rissi 81, 184, 185, 189, 192
 Robinson 50, 52, 66
 Roeth 16
 Rondet 321
 Rose 184, 186, 187, 188,
 189, 190, 192, 199
 Rudolph 52, 101
 Runia 82, 98, 150, 152
- Sanders 80, 82
 Schenke/Fischer 17
 Schierse 144, 149
 Schille 113, 124, 125, 128,
 131, 132, 133, 185
 Schlatter 64
 Schmitt 184
 Schneider, G. 212
 Schneider, H. 103
 Schöllgen 239, 247, 253,
 254
 Scholten 52, 101
 Scholtissek 184, 186, 188
 Schröger 91, 92, 97, 102,
 103, 108, 115, 116, 119,
 134
 Schubert 136
 Schwartz 241, 321
 Schwegler 26
 Schwyzer 212
 Seeberg 184
 Seneca 184
 Skehan 102, 103
 Snyder 275, 287
 Söding 115, 118, 120, 121,
 122, 135, 137, 139, 140,
 186
 Sophokles 71
 Sowers 98, 135, 187
 Spicq 13, 15, 44, 45, 46, 66,
 82, 101, 102, 130

- Spitta 239, 284
 Staats 237, 242, 252, 253,
 254, 255, 256, 279
 Stadelmann 123
 Stemberger 97, 206
 Steudel 137, 138
 Strack/Billerbeck 47, 50, 51,
 66, 83, 115
 Strecker 26
 Strobel 130
 Stufler 275, 321
 Sueton 224, 229, 231, 232
 Suhl 30
 Synge 90, 91

 Tacitus 232
 Tertullian 12, 14, 26, 228,
 229, 238, 241
 Theißen 48, 131, 133, 134,
 142, 144, 169-170, 181,
 184, 185
 Theobald 43
 Theodot 12
 Thomas 97, 103
 Thompson 104
 Thucydides 273
 Thüsing 14, 16, 274
 Thyen 184, 185, 189
 Torini 101

 Übelacker 21
 Ulrichsen 51
 Unnik, van 32

 Vanhoye 15
 Vergil 30, 242
 Verheyden 243, 245, 246,
 256
 Vielhauer 15, 30, 185, 237,
 280, 295
 Vielhauer/Strecker 236, 237,
 254, 258
 Vögtle 202
 Vollenweider 13
 Völter 155, 282, 285, 286

 Wehnert 26
 Wehofer 258
 Weiß, B. 47, 64, 101, 103,
 107

 Weiß, H.-F. 12, 13, 14, 15,
 16, 17, 19, 43, 44, 47, 48,
 49, 50, 51, 60, 61, 62, 63,
 64, 65, 66, 67, 84, 86, 87,
 97, 98, 99, 100, 101, 103,
 115, 122, 130, 135, 136,
 141, 151, 152, 184, 185,
 192, 215, 219, 267, 272
 Wengst 81, 82, 83, 93
 Westcott 61, 100
 Whittaker 238
 Wickham 66
 Wieser 184, 204
 Wilckens 114, 115, 119, 120
 Williamson 82, 144, 187
 Windisch 43, 45, 51, 65,
 109, 117, 125, 126, 131,
 134, 172, 184, 185, 321
 Woude 100, 136
 Wrede 154
 Wuttke 133, 135

 Xenophon 71

 Yadin 100
 Young 47, 82, 211, 240, 251,
 255

 Zahn 246
 Ziegler 30, 195, 196, 197,
 198, 212, 213
 Zimmermann 115, 137, 138
 Zuntz 180

Stichwortverzeichnis

- Abhängigkeit (literarisch – gedanklich) 35-38, 73, 84, 87, 93, 94, 96, 101, 111, 154, 169-170, 173, 178-181, 183, 186-187, 190, 192, 199-200, 203, 204, 205, 213, 214-221, 222-223, 241, 243, 244, 245-246, 262, 343-345
- Anonymität 12-15, 19
- Apaugasma (ἀπαύγασμα) 39, 42, 45-46, 47, 54, 70, 72, 73, 75, 79, 82
- Apokalypse (lit. Gattung) 25, 244-245, 257-260, 261, 329
- Buße 34, 161, 196, 199, 200, 264, 281, 283, 284, 285, 286, 288, 290, 291, 292, 294, 297, 298, 299, 300, 301, 303, 305, 312, 318, 326, 329, 331, 336, 339, 340, 341, 345
- Charakter (χαρακτήρ) 40, 45-46, 47, 54, 82
- Hohepriester 12, 16, 21, 35, 37, 41, 47, 49, 54, 55, 56, 58, 60, 64, 65, 66, 71, 72, 75, 79, 93, 94, 95, 96, 97, 113-122, 122-134, 135-136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 146, 148, 149, 150, 152, 153, 154, 156, 158, 164-166, 167-178, 179, 180, 181, 182, 183, 188, 203, 204, 207, 216, 220, 222, 230, 266, 267, 272, 338, 343-344
- Homologie 16, 21, 52, 55, 110, 122-123, 152, 178, 272, 338
- Hymnus 45, 49, 57, 75, 80, 81, 82, 83, 125, 126, 128, 131-135, 168, 181
- Hypostasis (ὑπόστασις) 40, 45-46, 82, 269
- Italien 15, 17, 254
- Jom kippur 14, 48, 54, 115, 118, 119, 137, 140, 141, 146, 148, 149, 150, 152, 154, 343
- Korinth 12, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 78, 79, 166, 182, 196, 206, 208, 209, 223, 225, 226, 227, 228, 229, 324, 326
- Kult 14
- Logos (tes) parakleseos 20, 99
- Melchisedek 95, 96, 117-118, 129, 131, 132, 133, 134, 135, 137-138, 138-141, 152, 153, 171, 203, 204
- Metanoia (μεάνοια) 12, 161, 175, 176, 181, 198, 199, 201, 218, 240, 241, 248, 249, 250, 258, 259, 261, 262, 263, 273-274, 275-301, 301-320, 321, 322-325, 326, 327-329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 345, 346
- Metus 21, 32, 218, 263
- Midrasch 97, 134, 137, 210
- Mittelplatonismus 14, 15, 43, 46, 53, 82, 96, 117, 119, 121, 145, 146, 148, 149, 151, 154, 186, 190
- Oralität 20, 22, 32, 33, 34, 35, 53, 77, 91, 104, 239-240, 247, 258, 336, 339
- Paraklese 16, 17, 34, 59, 61, 150, 151, 152, 154, 183, 184, 192, 218, 268, 272
- Paulus-Schule 13, 19
- Postskript 13, 17, 18, 19, 20, 31
- Präexistenz 43, 51, 53, 54, 60, 65, 75, 76, 127, 130, 152, 156, 158, 159, 160, 165, 166, 171, 219, 250, 295, 300
- Präskript 19, 20, 24, 31
- Pseudoklementinen 26
- Rhetorik 15, 19, 20-21, 22, 28, 31, 32, 33, 34, 35, 45, 81, 91, 95, 97, 104, 106, 110, 128, 134, 135, 187, 198, 218, 240, 263
- Rom 15, 17, 18, 24, 25, 30, 31, 32, 33, 34, 55, 71, 84, 182, 192, 202, 205, 225-226, 227, 229, 231, 232, 233, 234, 243, 245, 247, 248, 251, 252, 254, 256, 259, 261, 282, 287, 300, 301, 305, 311, 318, 320, 321, 322, 334, 339, 340, 341, 343, 346
- Schriftkundigkeit 14, 15, 110, 150, 186, 220
- Spes 21, 32, 218, 263
- Stasis 28, 29, 30, 33, 34, 35, 78, 79, 155, 159, 162, 164, 166, 171, 174, 196, 209, 210, 217, 225, 228, 229, 324, 325, 326
- Sündenvergebung 115, 120, 121, 146, 245, 248, 261, 262, 277, 281, 282, 283, 284, 287, 288, 290, 291, 292, 304, 305, 318, 320, 321, 326, 327, 328, 331, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 340, 345
- Taufe 12, 79, 241, 245, 288, 289, 290, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 303, 304, 305, 310, 318, 319, 320, 321, 326, 327, 328, 330, 333, 335, 337, 338
- Testimonien 77, 85-99, 101, 110, 170
- Vorläufigkeit 14, 56, 109, 121, 150, 151