Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet
(WiBiLex)

Melchisedek

Christfried Böttrich, Miriam von Nordheim-Diehl

erstellt: Januar 2012

Permanenter Link zum Artikel:
http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/26809/

DEUTSCHE BIBEL GESELLSCHAFT

Melchisedek

Christfried Böttrich, Miriam von Nordheim-Diehl

Abb. 1 Melchiedek als Lettnerfigur (Kloster Wechselburg, 13. Jh.).

Melchisedek wird im Alten Testament als König und Priester von Salem / Jerusalem zur Zeit → Abrahams vorgestellt. Obwohl er nur zwei Mal kurz erwähnt wird, verbindet sich mit dem Namen eine beachtliche Wirkungsgeschichte, die auch von Melchisedek-Überliederungen geprägt ist, die sich nicht im Alten Testament finden. Im Neuen Testament zeichnet der Hebräerbrief den Priester Melchisedek als Typos Christi, um die Ewigkeit des Priestertums Christi zum Ausdruck zu bringen.

1. Einleitung (M.v.N.-D.)

Ob Melchisedek ursprünglich eine rein mythische Figur, vielleicht sogar ein Gott (so z.B. Davila, 1997, 229), oder eine historische Person gewesen ist, bleibt unklar (vgl. Steudel, 2000, 535). Im Alten Testament spielt er nur eine kleine Rolle (er wird nur in Gen 14,18-20 und Ps 110,4 erwähnt), doch ist seine Wirkungsgeschichte beachtlich: Im Neuen Testament wird er mehrfach im Hebräerbrief genannt, im 2. Henochbuch (→ Henoch) wird die Geburtsgeschichte eines „Melchisedek" breit ausgemalt. Auch eine gnostische Schrift über Melchisedek wurde gefunden. Des Weiteren wird ein „Melchisedek" in den → Qumranschriften – hier vor allem in 4QAmram und 11QMelch – erwähnt. Darüber hinaus gibt es zahlreiche Nennungen von Melchisedek in antiker jüdischer wie christlicher Literatur.

Abb. 2 Abraham und Melchisedek (Wenzel Hollar, 1607-1677).

An Gen 14,18-20 und Ps 110,4 bzw. an den Leerstellen, die diese Bibelstellen aufweisen, „hat sich jedenfalls eine beachtliche narrative und theologische Kreativität entzündet" (Böttrich, 2010, 1). Nach F. Manzi gab es in Bezug auf

Melchisedek relecturen im historisch-politischen wie auch im messianisch-eschatologischen Sinn (Manzi, 1997, 29.261). Dies lässt sich als zwei Grundmuster in der Auslegungsgeschichte von Melchisedek beschreiben: „Zum einen erscheint Melchisedek als ein Mensch, dessen verschwiegene Geschichte es nun aufzuklären und zu schreiben gilt. Zum anderen bleibt das Rätsel als solches bestehen und Melchisedek wird als eine jenseitige Gestalt der Thronwelt Gottes zugeordnet“ (Böttrich, 2010, 1).

Über die eigene Wirkungsgeschichte des Melchisedek hinaus fällt in den außerkanonischen Schriften die Nähe zum Erzengel → Michael auf: Während im Slavischen Henoch-Buch der Engel Michael Melchisedek persönlich in das Paradies entrückt, werden Michael und Melchisedek in 4QAmram miteinander identifiziert.

Interessant ist trotz dieser großen nachalttestamentlichen Rezeptionsgeschichte, dass Melchisedek im Talmud kaum Erwähnung findet bzw. sogar negativ beurteilt wird.

2. Name (M.v.N.-D.)

Mit *mlk* „König“ gebildete Personennamen finden sich nicht nur häufig im Alten Testament, sondern auch im Westsemitischen allgemein, z.B. Milka, Malkam, → Ahimelech, Malkischua (vgl. Seybold, 934). Den Namen Melchisedek (מַלְכִּי־צֶדֶק *malkî ṣædæq*) kann man entweder mit „König der / von Gerechtigkeit“ oder „mein König ist Gerechtigkeit“ ins Deutsche übertragen, je nach dem, ob man das Jod als Genitiv-Endung (*Chirek compaginis*) oder als Possessivsuffix „mein“ betrachtet. Angesichts anderer altorientalischer Texte kann der Name auch ein theophores Element enthalten und entweder „mein König / Gott ist Gerechtigkeit“ oder „mein König ist (der Gott) Zedek“ bedeuten (vgl. Reiling, 560). In der → Septuaginta wird מלכי־צדק *mlkj ṣdq* mit Μελχισεδεκ, in der Vulgata mit *Melchisedech* wiedergegeben.

3. Melchisedek im Alten Testament (M.v.N.-D.)

3.1. Einführung

Melchisedek wird im Alten Testament nur in Gen 14,18-20 und in Ps 110,4 genannt. Die Frage, welcher Text in der vorliegenden literarischen Form der ältere ist, lässt sich nur schwer beantworten. Die Namensnennung von Melchisedek in Ps 110,4 ohne nähere Erläuterung legt nahe, dass der Dichter des Psalms eine Melchisedek-Tradition kannte, da nicht erklärt wird, wer dieser Melchisedek war und wie er wirkte. Ob diese Tradition nun identisch ist mit der literarischen Gestalt des Textes von Gen 14 oder eine Figur beschreibt, um die sich im Laufe der Jahrzehnte und Jahrhunderte immer mehr Erzählungen

rankten, ist angesichts der Kürze der Erwähnungen schwer zu beurteilen. G. Granerød vertritt indessen die Auffassung, dass Ps 110 älter sei als Gen 14,18-20: Der Genesis-Text personifiziere die Aussage über „einen gerechten König" (מַלְכִּי־צֶדֶק *Malkhî Ṣædæq* „König der Gerechtigkeit") aus Ps 110,4 oder sei zumindest eine legendarische Ausgestaltung seiner Biographie (Granerød, 2010, 246).

3.2. Melchisedek in Gen 14,18-20

Abb. 3 Das Opfer des Melchisedek (Pötting, Pfarrkirche zum Heiligen Kreuz; 19. Jh.).

In der → Genesis wird von einer Begegnung → Abrams mit Melchisedek erzählt. Nachdem Abram erfolgreich von einer Schlacht wiederkehrt, tritt Melchisedek, der als König von → Salem und Priester des höchsten Gottes (El-Eljon; → Gottesbezeichnungen / Gottesnamen) vorgestellt wird, zu ihm heraus. Er bringt Abram Brot und Wein und spricht zuerst über ihn, dann über den höchsten Gott einen Segensspruch; dafür gibt ihm Abram den „Zehnt von allem" (von seiner Kriegsbeute).

Die Verse 18-20 sind vermutlich in persischer oder hellenistischer Zeit in die Geschichte um Abram und den König von → Sodom in Gen 14 eingeschoben worden (vgl. z.B. Witte, 1998, 330; Granerød, 2010, 246). Gen 14,17.21 handeln von Abram und dem König von Sodom, während Melchisedek hier nicht auftritt; genauso wenig ist vom König von Sodom in Gen 14,18-20 die Rede. Die Verse 18-20 sind als Ätiologie zu verstehen: Die kultische Pflicht, den → Zehnten am Heiligtum in → Jerusalem abzugeben, wird in die Zeit von Abram vorverlegt und dadurch legitimiert. Nicht nur durch die Gabe des Zehnt an Melchisedek wird dieser als Priester gezeichnet, sondern auch die Utensilien „Brot" und „Wein" weisen auf sein Priesteramt hin: Die sog. „Schaubrote" sind z.B. nach Lev 24,9 nur den Priestern zugänglich (vgl. dazu Hartenstein, 2003); ebenso ist Wein für das priesterliche Opfer notwendig (diese Verbindung von Gen 14 zu den Schaubroten und zum Opfer-Wein findet sich z.B. im Midrasch zu Genesis 43). Melchisedek stellt somit in diesem Zusammenhang eine Art „Prototyp" eines Priesters bzw. des „späteren" Hohenpriesters dar. Darüber hinaus tritt Melchisedek hier als König *und* Priester auf, was bei kanaanäischen Stadtkönigen oder allgemein bei Königen im Alten Orient eine durchaus gängige Personalunion war.

Da die Ortsangabe Salem nur noch in Ps 76,3 genannt und dort parallel zum Zion gebraucht ist, wird Salem meist mit Jerusalem identifiziert (so schon in antiker und frühmittelalterlicher Bibelauslegung). Darüber hinaus ist in vielen

rabbinischen Schriften (z.B. Midrasch zu Genesis 43) Jerusalem der Ort, der seine Einwohner gerecht macht (denn nach Jes 1,21 wohnte Gerechtigkeit in Jerusalem). Deshalb ist der König von Jerusalem gleichzeitig der „König der Gerechtigkeit", also ein „Melchisedek".

3.3. Melchisedek in Ps 110,4

Nach Gen 14 wird Melchisedek im Alten Testament nur noch in dem sog. Königspsalm Ps 110 genannt, in dessen Vers 4 es heißt: „JHWH hat geschworen, und er wird es nicht bereuen: Du bist Priester in Ewigkeit in Nachahmung Melchisedeks." Hier greift der Autor des Psalms eine Figur aus der Vorgeschichte Israels auf, um sie dem König, der hier angesprochen ist, als gutes, nachahmenswertes Beispiel voranzustellen. Dieses Voranstellen einer sagenhaften Figur ist zwar in der Hebräischen Bibel ungewöhnlich, nicht jedoch in der Dichtung der frühhellenistischen Zeit (z.B. kommt es in griechischen Lobliedern [Enkomien] vor, dass der zu besingende König mit Herakles auf eine Stufe gestellt wird, um dem König entsprechenden Glanz zu verleihen). Auch in Ps 110,4 dient die Nennung Melchisedeks in gleicher Weise dazu, dem hier besungenen König großes Ansehen zu geben, indem ihm der „Prototyp des Priestertums" vorangestellt wird, dem er nacheifern soll (dazu von Nordheim, 2008, 91-99; interessant ist, bei Epiphanius auch eine Tradition belegt ist, die Herakles als Vater des Melchisedek ansieht, dazu s.u. 7.3.).

> Nach G. Granerød ist Ps 110 jedoch vorexilisch entstanden und kann somit nicht auf die Melchisedek-Tradition aus Gen 14 zurückgreifen. In Ps 110,4b sei „Melchisedek" nicht als Name zu verstehen, sondern als Nominalsatz („For my sake my king is loyal", vgl. Granerød, 2010, 213). Weil erst Gen 14 Melchisedek zu einer Person mache (Granerød, 2010, 195.246), sei in Ps 110,4 von einer „Figur Melchisedek" noch gar nicht die Rede.

4. Melchisedek im Judentum der hellenistisch-römischen Zeit (Chr.B.)

4.1. Einführung

Wie eingangs erwähnt hat die Figur des Melchisedek eine beachtliche narrative und theologische Rezeptionsgeschichte vorzuweisen, sodass M. Poorthuis (2004, 110-119) ein differenziertes 5-Phasen-Modell der Entwicklung des Melchisedek-Diskurses aufgestellt hat: 1. Phase: Jüdische Interpretationen Melchisedeks als Mittlergestalt, 2. Phase: Die christliche Aneignung Melchisedeks, 3. Phase: Die jüdische Reaktion auf die christliche Aneignung Melchisedeks, 4. Phase: Die christliche Preisgabe von Melchisedek als Mittlergestalt, 5. Phase: Eine jüdische Rehabilitierung Melchisedeks. Ob sich die Rezeptionsgeschichte aber tatsächlich

so klar mit diesem linearen Modell beschreiben lässt, ist fraglich.

Die Wirkungsgeschichte von Melchisedek zeigt vor allem zwei unterschiedliche Schwerpunkte: Einerseits spielt die geschichtliche Gestalt des Melchisedek in den rezeptionsgeschichtlichen Überlegungen eine Rolle, als Kanaanäer, Priester par excellence und als Nachkomme → Noahs. Auf dieser Ebene erfährt Melchisedek aber nicht nur eine positive Wertschätzung (vgl. Babylonischer Talmud, Traktat Nedarim 32b; Text Talmud). Andererseits wird Melchisedek als transzendente Gestalt breit ausgemalt – dieser Aspekt ist den alttestamentlichen Texten fremd.

4.2. Melchisedek in den Schriften von Qumran (M.v.N.-D.)

Eine große Rolle kommt „Melchisedek" (מלכי צדק *mlkj ṣdq*) in einigen Schriftrollen von → Qumran zu. Auf verschiedene Weise wird von einem „Melchisedek" berichtet: einerseits im → Genesis-Apokryphon (GenAp XXII,12-16 – einer Art Nacherzählung von Gen 14), andererseits in der Vision des Amram (4QAmram) und ausführlich in der sog. Melchisedek-Rolle (11QMelch). Es ist möglich, dass Melchisedek darüber hinaus noch in den Hodajot (4Q401; 4Q403) genannt wird; durch den korrupten Text ist die Lesart jedoch unsicher (vgl. Steudel, 2000, 525). Ob „Melchisedek" in der Vision des Amram und in der Melchisedek-Rolle dieselbe Figur ist wie der biblische Priesterkönig aus Gen 14 (und damit auch aus GenAp) und Ps 110, ist in der Forschung umstritten. Es ist problematisch, eine direkte Nachgeschichte von Gen 14 und Ps 110 in der Vision des Amram und in der Melchisedek-Rolle anzunehmen, da 1) kein Bezug auf diese beiden alttestamentlichen Stellen genommen wird und 2) der Figur „Melchisedek" andere Eigenschaften zugeschrieben werden, als dies im Alten Testament der Fall ist, das heißt, dass in diesen Qumranschriften Melchisedek weder als „König" noch als „Priester" bezeichnet wird. So bleibt die Herkunft der Melchisedek-Tradition in 4QAmram und in der Melchisedek-Rolle insofern ungeklärt, als die Namensgebung „König der Gerechtigkeit" auch ohne Rückgriff auf biblische Schriften schlicht einer dualistischen Weltsicht geschuldet sein könnte, da der Gegenpart zum „König des Frevels" (מלכי רשע *mlkj rš'*) benannt werden muss.

Auch wenn die Verfasser von 4QAmram und 11QMelch möglicherweise keinen Zusammenhang mit dem biblischen Priester Melchisedek intendierten, ist es nicht ausgeschlossen, dass spätere Rezipienten der Qumran-Texte trotzdem einen Zusammenhang zwischen Gen 14, Ps 110, 4QAmram und 11QMelch hergestellt haben, da schließlich derselbe Name verwendet wird.

4.2.1. Melchisedek in der Vision des Amram (4QAmram)

In einer Vision sieht Amram zwei machtvolle Gestalten mit gottähnlichen Eigenschaften: Beide sind imstande, über alle Menschen zu herrschen. Eine dieser Gestalten ist der „König der Frevler / des Frevels" (מלכי רשע *mlkj rš'*), der als dunkel beschrieben wird. Der andere hingegen erscheint hell und als Herrscher

über das ganze Licht. Wenn man K. Beyers Übersetzung und Ergänzung (Beyer, 1984, 212) von Fragment 3 folgt, hatte letztere Gestalt ursprünglich drei Namen, von denen aber nur zwei erhalten sind: So wird die helle Gestalt als „Michael“ und „Melchisedek“ (מלכי צדק *mlkj ṣdq*) bezeichnet. Damit werden – wohl der Erzengel – Michael und Melchisedek miteinander identifiziert. Diese helle Gestalt weist keine priesterliche Funktion auf, sondern ist (lediglich) als Gegenpol zum „König des Frevels“ gezeichnet.

Interessant ist in dieser Hinsicht auch die Wirkungsgeschichte des Erzengels Michael; denn durch die Identifikation mit Melchisedek erhält Michael in christlicher und jüdischer Tradition auch priesterliche Aufgaben, obwohl in 4QAmram gar nicht der biblische Melchisedek in seiner priesterlichen Funktion angesprochen ist. So kommen Michael z.B. im Babylonischen Talmud nicht nur fürstliche beziehungsweise königliche, sondern zugleich auch priesterliche Aufgaben zu (Traktate Ḥagiga 12b; Zevaḥim 62a; Menaḥot 110a).

4.2.2. Melchisedek in der sog. Melchisedek-Rolle (11QMelch)

In dieser vermutlich essenischen Schrift ist von einem „Melchisedek“ (מלכי צדק *mlkj ṣdq*) die Rede, der zwar mit Hilfe vieler Zitate aus dem Alten Testament charakterisiert und beschrieben wird, nicht aber durch Gen 14 und Ps 110.

> Zur Einordnung der Melchisedek-Rolle in eine literarische Gattung gibt es in der Forschung verschiedene Ansätze: Nach A. Steudel handelt es sich hierbei um einen „thematischen Midrasch“ (Steudel, 1994, 182), nach J. Carmignac um einen Pescher (Carmignac, 1970, 343-378), nach M. von Nordheim um einen vorrabbinischen Midrasch im Aufbau ähnlich einer Petichta (von Nordheim, 2008, 246).

Melchisedek ist in dieser Melchisedek-Rolle ein gerechter und gnädiger Herrscher, der Gefangenen Erlösung verspricht und ihre Sünden trägt (diese Anschauung basiert auf einer Auslegung von Jes 61,1). Er erhält göttliche bzw. messianische Eigenschaften. Melchisedek wird am Ende der Tage, am Versöhnungstag, kommen und die Menschen aus der Hand Belials befreien.

In dieser Schrift wird eine ganz eigene Typologie des Melchisedek wie auch seines bösen Gegenparts, des Belial, entworfen. Ob nun hier der biblische Melchisedek auftritt oder ob eine andere Tradition vorliegt, wird in der Forschung unterschiedlich beurteilt (Kobelski beispielsweise sieht hier einen Zusammenhang mit Gen 14 und Ps 110, Horton verneint dagegen, dass hier irgendeine biblische Tradition vorläge). Mit Blick auf die vorkommenden Bibelzitate in der Melchisedek-Rolle lässt sich aber festhalten, dass alle Taten und Eigenschaften des „Melchisedek“ durch Kombination verschiedener Stellen der Hebräischen Bibel entnommen und auf diesen übertragen worden sind, nur eben

ohne Rückgriff auf Gen 14 und Ps 110. Dadurch stellt sich die Frage, ob dieser Melchisedek (wie auch der von 4QAmram) mit dem biblischen zu identifizieren ist.

4.2.3. Melchisedek im Genesis-Apokryphon (1QGenAp = 1Q20)

Das so genannte → Genesis-Apokryphon, eine Sammlung aramäischer Erzählungen um Noah und Abraham (2.-1. Jh. v. Chr.), bietet in 1QGenAp 22,13-17 einen knappen Reflex der Episode aus Gen 14,18-20 (Fitzmyer, 2004). Möglicherweise zum ersten Mal werden hier Salem und Jerusalem miteinander identifiziert – je nachdem, wie man Ps 76,3 sowie überhaupt die im Psalter häufig zu beobachtende Affinität des Gottesepithetons „El Eljon" mit Zion / Jerusalem (→ Zion) beurteilt (vgl. noch Josephus, Bellum Judaicum VI 438 und Antiquitates I 180-181); für die patristische Exegese, die christliche Chronographie und die rabbinische Tradition steht eine solche Identität dann längst außer Frage. Der Text lässt analog zu Gen 14 die Herkunft des Priesterkönigs unberührt. Auffälligerweise bringt Melchisedek jedoch nicht Brot und Wein, sondern „Speise und Trank" heraus, deren Funktion damit schon angedeutet ist: Sie dienen dazu, „Abram und alle Männer mit ihm" zu bewirten (vgl. noch Josephus, Antiquitates I 181; Philo, De Abrahamo 235; Legum allegoriae III 82 [Text gr. und lat. Autoren]; dazu den größten Teil der christlichen Auslegungsgeschichte). Den Zehnt entrichtet Abram von den Herden des Königs von Elam und seinen Verbündeten (nach Josephus, Antiquitates I 181 nimmt er ihn von der Beute; Gen 14,20 formuliert noch ohne einen solchen Bezug).

4.3. Melchisedek in weiteren frühjüdischen Schriften

Merkwürdig erscheint die Rezeption von Gen 14,18-20 bei einem anonymen samaritanischen Autor (1. Hälfte 2. Jh. v. Chr.), für den sich der Name Pseudo-Eupolemos eingebürgert hat (Walter, JSHRZ I/2). In diesem fragmentarischen Text (F1 = Euseb, PraepEv IX 17,2-9) zieht Abraham gegen die „Armenier". Nachdem er den → Lot aus ihrer Hand befreit hat, nimmt ihn Melchisedek auf dem Berg „Agarizin" gastlich auf – was an eine Bewirtung denken lässt (wie bei Philo, Josephus, 1QGenAp). Der → Garizim wird dabei etymologisch als „Berg des Höchsten" gedeutet; von Melchisedek heißt es jedoch nur, dass er „Priester Gottes war und als König herrschte". Weder der → Segen des Priesterkönigs noch der Zehnt des Patriarchen werden erwähnt. Im Gegenteil – Abraham ist es, der nun ausdrücklich Geschenke erhält, obgleich er zuvor in Übereinstimmung mit Gen 14,21-24 auf seinen Anteil an der Beute verzichtet hatte. Eine Hilfestellung könnte hier die Lesart der → Septuaginta in Gen 33,18 geleistet haben, die Salem als eine Stadt der → Sichemiter versteht; → Eusebius (Onomastikon 11,152; Eusebs Onomastikon) und Epiphanius (Adversus haereses II 55,2) nehmen darauf Bezug. Auch in späteren samaritanischen Texten lebt diese Tradition weiter. Möglicherweise lässt sich der in Jub 13 (→ Jubiläenbuch) verschwiegene Melchisedek (s.u.) dann wiederum als Ausdruck einer antisamaritanischen

Tendenz verstehen (Theißen, 1969, 130-135). Auf jeden Fall usurpiert diese samaritanische Lokaltradition das, was sie als die Gründungslegende des Zentralheiligtums auf dem Zion versteht, um damit das eigene Heiligtum auf dem Garizim zu legitimieren.

Das äthiopische Jubiläenbuch, eine interpretierende Nacherzählung der biblischen Geschichte von Gen 1 bis Ex 20 (2. Jh. v. Chr.), lässt die Episode um Melchisedek erstaunlicherweise aus, deutet indessen ihre Kenntnis an (Berger, JSHRZ III/3). Jub 13,24 fasst die Entführung Lots sowie seine Befreiung durch Abraham in einem einzigen Satz zusammen, an den sich sodann eine längere Erörterung über den Zehnt anschließt (Jub 13,25-29): Ein Sklave Abrahams habe den Zehnt von allen Erstlingen geleistet, was durch göttliches Gebot als „Ordnung für die Ewigkeit" etabliert worden sei (Jub 13,25-26). Interessant aber ist die Adresse: Diesen Zehnt erhalten „die Priester, die vor ihm dienen". Der verschwiegene Melchisedek muss hier zugunsten des levitischen Priestertums, das insgesamt als Trägergruppe des Jubiläenbuches erscheint, zurücktreten. Offenbar spürt der Autor des Buches sehr genau, welche Gefahr die Aufwertung Melchisedeks für die Legitimation des levitischen Priestertums darstellt; deshalb versucht er diese Gefahr in dem Maße zu bannen, wie etwa 200 Jahre später der Autor des → Hebräerbriefs die Rolle Melchisedeks gerade zur Delegitimierung des levitischen Priestertums zu nutzen versucht. In eigenartiger Umkehrung der Szene gibt nach Jub 13,27 Abraham „seinen Priestern zu essen und zu trinken in Freude vor ihm". Jub 13,28-29 nimmt daraufhin Gen 14,21-24 auf. Eine ähnliche Anspielung enthält Jub 32,1-3: Jakob und seine Söhne nächtigen in Bethel, wobei Levi von seiner Einsetzung zum „Priester des höchsten Gottes" träumt (vgl. TestLev 8,1-19); am nächsten Morgen aber entrichtet Jakob von allen seinen Gütern den Zehnt an Levi, den er nun auch in Bethel zum Priester einsetzt (vgl. TestLev 9,3-4). Das Gottesepitheton und die Zehnt-Thematik verdanken sich sehr wahrscheinlich einer Melchisedek-Typologie; auch über diese Episode hinaus bleibt der „El Eljon" das bevorzugte, nun aber levitisch vereinnahmte Gottesepitheton des Jubiläenbuches.

Im griechischen Testament Levis (1. Jh. v. Chr.; → Testamente der 12 Patriarchen; Text Kirchenväter), findet sich eine kurze, aus der gleichen Typologie gespeiste Anspielung auf Melchisedek (Becker, JSHRZ III/1). Levi, der hoch geschätzte Sohn Jakobs, träumt ganz ähnlich wie in Jub 32,1 von seiner priesterlichen Installation (TestLev 81-19), bei der sieben Gestalten aus der Thronwelt Gottes assistieren. Die zweite speist Levi dabei mit „Brot und heiligem Wein" und kleidet ihn in ein herrliches Gewand. Brot und Wein assoziieren hier deutlich die Melchisedek-Episode aus Gen 14, wenngleich in der Forschung die Präsentation von Brot und Wein gelegentlich auch als ein christlicher Einschub verstanden wird (z.B. de Jonge, 1953, 44). Durch Brot und Wein wird Levi als Melchisedek stilisiert, den „Prototypen" des Priestertums, der somit auch hier (wie in Ps 110,4) als Vorbild wirkt.

Das griechische Buch → Judit (um 100 v. Chr.), das mit zahlreichen intertextuellen Bezügen auf Ereignisse und Figuren der Geschichte Israels ausgestattet ist, lässt die siegreich heimkehrende Judit von Usija, einem der Ältesten → Betulias, mit einem Segen analog Gen 14,19-20 empfangen werden (Jdt 13,17-20 [Lutherbibel: Jdt 13,22-24]); diese Szene wiederholt sich ein weiteres Mal, wobei die Einholung nun durch den Hohenpriester Jojakim und den Rat der Jerusalemer Ältesten erfolgt (Jdt 15,8-10 [Lutherbibel: Jdt 15,10-12]). Der Gedanke an die Begegnung zwischen Abraham und Melchisedek reduziert sich dabei jedoch ganz auf die siegreiche Heldin und den Lobpreis Gottes angesichts ihrer Tat durch die politischen wie kultischen Funktionsträger.

Der lateinische Liber Antiquitatum Biblicarum (LAB), der eine interpretierende Nacherzählung der biblischen Geschichte von der Weltschöpfung bis zum Tod Sauls enthält (ca. 70-132 n. Chr.), setzt in der Abrahamsgeschichte ganz eigene Akzente (Dietzfelbinger, JSHRZ II/2). LAB 7,1-3 referiert die Geschichte vom Auszug aus Ur bis zur Geburt Isaaks in äußerster Kürze; die Trennung Lots von Abraham wird zwar erwähnt, seine Entführung und Befreiung aber übergangen. In diesem Zeitraffer hat die Melchisedek-Episode keinen Platz.

4.4. Melchisedek bei Philo

In dem groß angelegten Kommentarwerk → Philos von Alexandrien (Wikisource: Philo) kommt die Gestalt Melchisedeks nicht an den zu erwartenden Stellen, sondern in drei eher sekundären Zusammenhängen zum Zuge, die zudem unterschiedlichen Vorstellungskreisen angehören: De Abrahamo (Abr) 235 und De Congressu (Congr) 99 spiegeln ein Verständnis Melchisedeks als historische Gestalt wider; Legum allegoriae (LA) III 79-82 hingegen folgt jener Traditionslinie, die den Namen des Priesterkönigs mit einer jenseitigen Figur aus Gottes Welt in Verbindung bringt. Alle drei Belege lassen charakteristische Eigenheiten erkennen, mit denen Philo teils ältere Auslegungstraditionen modifiziert, teils selbst innovativ wirkt.

Abr 235 hat haggadischen Charakter. Melchisedek, der hier als der „große Priester des höchsten Gottes (μέγας ἱερεύς τοῦ μεγίστου θεοῦ *mégas hiereús toú megístou theoú*)“ bezeichnet wird, empfängt und ehrt den siegreich heimkehrenden Abraham. Anders als in Gen 14 erhebt er dabei seine Hände betend zum Himmel und bringt „Siegesopfer (ἐπινίκια *epiníkia*)“ dar, ohne dass jedoch Brot und Wein erwähnt würden. Sodann bewirtet er alle Kämpfer Abrahams – ein Detail, das sich auch sonst in der Fortschreibung von Gen 14 findet (vgl. Philo, LA III 82; Josephus, Antiquitates I 181; 4QGenApok 22,15; häufiger bei den Kirchenvätern; Gen14,18 LXX schreibt “Brote” ebenfalls im Plural). Er teilt mit Abraham die Freude des Sieges, denn beide haben das Ziel, „Gott wohlgefällig“ zu sein.

Congr 99 nimmt das Gelübde Jakobs aus Gen 28,22 zum Anlass, Gen 14,19 als

Analogie aufzuführen; der Vers wird dabei als „Orakel (χρησμός *chrēsmós*)“ bezeichnet und auf die Dinge der Wahrnehmung, der Sprache und der Vernunft bezogen. Bemerkenswert ist, dass Melchisedeks Priestertum dabei als „selbsterlernt und selbstbegriffen (αὐτομαθῆ καὶ αὐτοδίδακτον *automathē kaí autodídakton*)“ gilt; damit avanciert er zum Pendant Abrahams, dessen eigenständige Gotteserkenntnis im Bibeltext zwar nicht erzählt, aber doch offensichtlich vorausgesetzt wird (Gen 11,26-32; Jos 24,2-3); diesen Gedanken hat vor allem die Geschichte Melchisedechs (HistMelch) später breit entfaltet. Immerhin bleibt die Aussage hier vage und zielt zunächst nur auf die Priesterwürde als solche.

Legum Allegoriae III 79-82 bietet die umfangreichste Behandlung der Melchisedek-Figur. Aus Gen 14,18 („König von Salem“) liest Philo zunächst die Bezeichnung „König des Friedens“ heraus, da Salem Frieden bedeute, und konstatiert: Gott habe ihn von vornherein königlich, friedfertig und seines Priestertums würdig geschaffen; damit wird neben der autodidaktischen Gotteserkenntnis in Congr 99 eine weitere Erklärung gegeben, wie ein Kanaanäer Priester des höchsten Gottes sein kann. Im folgenden dient dann der Name, aufgelöst in das Epitheton „gerechter König (βασιλεὺς δίκαιος *basileús díkaios*)“, als Ansatzpunkt für eine ausgedehnte Allegorese: Der gerechte König, der für Recht und Gesetz steht, ist der Gegensatz zum Tyrannen, der die Gesetzlosigkeit herbeiführt. So legt auch der tyrannische Sinn der Seele schädliche Gebote wie lasterhafte Handlungen, Genüsse oder Leidenschaften auf, während der königliche Sinn nur solche Vorschriften gibt, durch die der Mensch, vom Logos gelenkt, zu guter Lebensgestaltung befähigt wird. Die Ammoniter und Moabiter, die Israel die Begrüßung mit Brot und Wasser verweigerten (Dtn 23,4-5), stellen das Gegenbild zu Melchisedek dar, der dem Abraham Brot und Wein entgegenbringt: Sie stehen für die Sinnlichkeit und den Geist, die den Gedanken an Gott nicht fassen können, während Melchisedek nicht nur mit Wasser, sondern vielmehr mit Wein die Seele erfrischt, damit sie von göttlichem Rausch ergriffen wird. In diesem Kontext erscheint Melchisedek nun als Repräsentant des göttlichen Logos (vgl. dazu Fug 108-109 mit Bezug auf den Hohenpriester als solchen), der für die rechte Führung der Seele, für das Prinzip der Weltvernunft und für die Annäherung an Gott steht. „Priester des Höchsten“ ist er nicht in dem Sinne, dass es einen höchsten Gott über andere niedere Götter gäbe, sondern weil sein hohes, über die Materie hinausgehendes Denken ihn zum „Priester des Höchsten“ macht.

4.5. Melchisedek bei Josephus

→ Josephus widmet der Episode aus Gen 14,18-20 in seinen Antiquitates (Ant) eine Paraphrase, die in den Bereich der „rewritten bible“ gehört (Ant I 179-182). Im Bellum Judaicum (Bell) spielt er da, wo es um die Zerstörung Jerusalems geht, in einem kurzen Geschichtsrückblick auf die Gründung der Stadt durch

Melchisedek an (Bell VI 438; Text gr. und lat. Autoren).

Bell VI 438 führt Melchisedek als den ersten Erbauer Jerusalems und Gründer des Heiligtums ein. Dezidiert wird er dabei als ein „kanaanäischer Herrscher (Χαναναίων δύναστης *Chananaíōn dýnastēs*)“ bezeichnet. Sein Name bedeute in der Landessprache „gerechter König“, was er tatsächlich gewesen sei. Deshalb auch habe er zuerst dem Herrn als Priester gedient – wobei offen bleibt, wie er als Kanaanäer einen solchen Status erworben haben könnte. Die Stadt, die früher Solyma hieß, nannte er „Hierosolyma“ (= das heilige Solyma). Modifizierte Überlegungen zur Etymologie finden sich auch bei Tacitus, Historiae V 2,2-3. Die Identifikation von Salem mit Jerusalem wird von da an jedenfalls zur fest etablierten Auslegungstradition (vgl. noch Ant I 180-181; 1QGenAp XX 13).

Ant I 179-182 enthält im Wesentlichen dieselben Ausschmückungen der Melchisedek-Episode. Auch hier wird Solyma mit dem späteren Jerusalem gleichgesetzt; auch hier fungiert Melchisedek als „Priester Gottes“ (nicht des Höchsten!) aufgrund seiner Gerechtigkeit. Wie schon bei Philo bewirtet er die Kämpfer Abrahams. Den Zehnt erhält er (über den Wortlaut von Gen 14 hinaus) ausdrücklich aus der Beute Abrahams, den er auch „als Geschenk“ annimmt.

4.6. Melchisedek in 2Hen 71-72

Das sogenannte Slavische Henochbuch (2Hen; → Henoch) enthält mit der Erzählung von Melchisedeks wunderbarer Empfängnis und Geburt eine der merkwürdigsten und rätselhaftesten frühjüdischen Melchisedek-Überlieferungen. Ihre Beurteilung hängt wesentlich davon ab, wie man den literarischen Charakter des gesamten Buches bestimmt.

Vermutlich ist das 2Hen noch im 1. Jh. n. Chr. in Alexandrien entstanden; ursprünglich auf griechisch verfasst, liegt es heute nur noch in einer späten kirchenslavischen Übersetzung (Böttrich, JSHRZ V/7) vor. Trotz des langen Überlieferungsweges, der seine Spuren in beiden Textrezensionen sichtbar hinterlassen hat, lässt sich die Schrift, die hauptsächlich aus der älteren Henoch-Tradition (1Hen) schöpft, in ihrer narrativen Grundstruktur wie in ihrer theologischen Intention besser im Kontext des hellenistischen Diasporajudentums als in einem christlichen Milieu verstehen (Böttrich, 2012). Das gilt auch für die Geburtsgeschichte Melchisedeks in 2Hen 71-72, die entgegen verbreiteter Auffassung (Charles / Morfill, 1896) kein Appendix, sondern ein integraler Bestandteil der gesamten, sorgfältig konzipierten Erzählung ist; sowohl die handschriftliche Bezeugung als auch die sachlichen Zusammenhänge lassen daran keinen Zweifel (Böttrich, 2002). Nach der endgültigen Entrückung Henochs entsteht, gespeist aus seinen Belehrungen, ein priesterlicher Opferkult. Dessen erste Vertreter am Ort Achuzan (dem späteren Jerusalem) sind Methusalem sowie dessen Neffe Nir. Dieser dritte, den Urkult betreffende Teil (66-73), erfährt in der Melchisedek-Erzählung eine

bemerkenswerte Transzendierung.

Schon 2Hen 70,4 führt als neue Erzählfigur den Priester Nir, den Sohn Lamechs und jüngeren Bruder → Noahs, ein. Nir folgt seinem Großvater Methusalem in der priesterlichen Sukzession an zweiter Stelle. Von 71,1 an tritt Nirs Frau Sopanima hinzu, die unfruchtbar und hochbetagt ist und zudem seit Nirs Priestertum von ihrem Mann getrennt lebt. Eines Tages aber entdeckt sie mit Bestürzung, dass sie schwanger ist. Von Nir zur Rede gestellt, fällt sie nach der Beteuerung ihrer Unschuld tot zu seinen Füßen nieder. Von dieser Szene verwirrt, will Nir mit Hilfe seines Bruders Noah Sopanima heimlich bestatten und eilt aus dem Haus. Als beide zurückkehren, hat sich ein wundersames Kind von selbst aus der verstorbenen Mutter entbunden: „… der Knabe war am Körper vollkommen wie ein Dreijähriger, und er redete mit seinem Mund und pries den Herrn. Und Noah und Nir betrachteten ihn, und siehe, das Siegel des Priestertums war auf seiner Brust, und er war herrlich von Anblick (71,18-19).“ Daraufhin kleiden beide den Knaben in priesterliche Gewänder, geben ihm „das Brot der Heiligung“ und nennen seinen Namen Melchisedek. In einer Traumvision erhält Nir dann aus dem Munde Gottes noch einmal Aufklärung über den rätselhaften Vorgang. Nach 40 Tagen erscheint der Archistratege Michael und entrückt das Kind „in das Paradies Eden“, wo es „in Ewigkeit“ bleiben soll (72,5). Auch wenn hier die Bezüge zur Geburtsgeschichte Noahs (1Hen 106-107; 1QGenAp 2-5) unübersehbar sind, beweist die Konzeption der Erzählung doch insgesamt Eigenständigkeit.

Mit dem Priesterkönig aus Gen 14,18-20 hat der Melchisedek-Knabe in 2Hen 71-72 nichts gemeinsam außer dem Namen und der Affinität zum Priestertum. Aus der Welt Gottes tritt er nur für die kurze Zeit von 40 Tagen in das Haus des Priesters Nir ein, von den schmerzhaften Umständen einer Geburt weithin unberührt. Schon bei seiner Geburt trägt er „das Siegel des Priestertums“ auf seiner Brust; die Einkleidung mit den priesterlichen Gewändern vollzieht lediglich nach, was längst schon sein Wesen ausmacht. Dennoch übt der Knabe den priesterlichen Dienst nicht aus, sondern bleibt bis zu seiner endgültigen Entrückung im Hause Nirs verborgen. Seine Aufgabe besteht auch nicht etwa darin, das Priestertum über die nahe bevorstehende Flut hinaus zu retten, sondern als eine Art himmlisches Urbild das urzeitliche Priestertum in der Nachfolge Henochs zu legitimieren.

Diese Erzählung, die sich trotz des Motivs einer übernatürlichen Empfängnis noch am ehesten in die Traditionslinie alttestamentlich-jüdischer Geburtsgeschichten einordnen lässt (Böttrich, 2002), ist von späteren christlichen Redaktoren massiv bearbeitet und damit in ihrer Intention verändert worden. Die stärksten Eingriffe in den Text erfolgen mittels zweier deutlich erkennbarer Interpolationen (71,32-37 und 72,6-7). In ihrer gegenwärtigen Gestalt stellen die Kapitel 71-72 somit ein Konglomerat von wenigstens vier ganz unterschiedlichen

Melchisedek-Konzeptionen dar, die es sorgfältig zu unterscheiden gilt.

Das erste und grundlegend jüdische Konzept führt das Urbild priesterlichen Dienstes auf narrative Weise mit der wunderbaren Geburt jenes Knaben ein – dessen Name Melchisedek lediglich als Symbol und Inbegriff priesterlicher Würde fungiert. Der Knabe taucht in der urzeitlichen Welt nur kurzfristig auf, um die göttliche Bestätigung des Kultes nun auch sinnlich wahrnehmbar vor Augen zu führen. Er kehrt in Gottes Welt zurück, der er entstammt und in der er auch für immer bleiben wird. Auf diese Weise hat der Autor des 2Hen den abstrakten Urbild-Abbild-Gedanken philosophischer Provenienz in das Gewand eines vertrauten, volkstümlichen Erzählschemas gekleidet.

Über diese Erzählung legen die beiden christlichen Interpolationen in 71,32-37 und 72,6-7 eine zweite, völlig andere Konzeption, indem sie nun einen typologischen Bezug zu Christus herzustellen versuchen. Zu diesem Zweck konstruieren sie zwei Reihen von je 12 Priestern, deren erste ihren Höhepunkt in dem Melchisedek-Knaben des 2Henochbuchs, die zweite aber ihren Höhepunkt in Christus findet. Der Priesterkönig von Gen 14, mit dem die zweite Reihe beginnt, erscheint dabei als eine Art Wiederkehr jenes nach 2Hen 71-72 wunderbar geborenen Knaben, mit dem die erste Reihe abgeschlossen und gleichsam überhöht worden war. Das widerspricht der Konzeption des 2Hen insofern, als dessen Eschatologie durchweg gerade nicht geschichtlich-horizontal, sondern kosmologisch-vertikal ausgerichtet ist. Der Interpolator aber benötigt für seine heilsgeschichtliche Linie nun auch den Priesterkönig aus Gen 14, den er rückwärts mit der Urzeit, vorwärts aber mit Christus verbindet.

Das dritte Konzept stellt eine Bezugnahme auf den Melchisedek der syrischen Schatzhöhle (s.u. 7.5.) dar, die in 2Hen 71,35 als Teil der ersten Interpolation erscheint. Hier wird jener Melchisedek, der am Anfang der zweiten, auf Christus zulaufenden Priesterreihe steht, als Priester und König am Mittelpunkt der Erde bestimmt – dort, wo auch Adam erschaffen und begraben wurde. Für den Redaktor bietet sich diese Überlieferung sehr viel besser als die karge Episode aus Gen 14 an, weil er damit nun auch jene wohlbekannten christlichen Vorstellungen vom Kalvarienberg über dem Grab Adams assoziieren kann.

Das vierte Konzept enthält einen Bezug auf die apokryphe Geschichte Melchisedeks (s.u.), die in 2Hen 72,6 als Teil der zweiten Interpolation erscheint. Hier wird erneut der geschichtliche als „ein anderer Melchisedek“ präsentiert, der sich sieben Jahre lang vor dem Götzen verehrenden Volk verbirgt, bis ihn ein „gerechter Mann“ (Abraham) findet und herausführt. Daraufhin wird jener Melchisedek Priester und König in der Stadt Salem und „Anfang der Priester nach dem Bilde dieses Melchisedek“ – d.h. des himmlischen Urbildes aus 2Hen. Aus der HistMelch wird dabei nur die kurze Begegnungsszene herausgriffen, um jenen „anderen Melchisedek“, der die zweite Priesterreihe anführt, mit etwas mehr an geschichtlicher Wirklichkeit auszustatten, als er in Gen 14 zu bieten hat;

zugleich lässt sich damit die Wendung aus Ps 110,4 „nach der Ordnung Melchisedeks“ im Sinne von „nach dem Bild“ jenes bei Gott befindlichen Melchisedek-Knaben interpretieren.

Die Grundschicht der Episode von Melchisedeks wunderbarer Geburt in 2Hen 71-72 fügt sich in jene Traditionslinie ein, die Melchisedek als eine jenseitige Figur aus dem Hofstaat Gottes versteht (11QMelch; Philo, LA III 79-82; Hebr 7,1-3). Zugleich dokumentiert ihre christliche Überarbeitung ein Stück Rezeptionsgeschichte des Hebräerbriefes, der syrischen „Schatzhöhle“ sowie der apokryphen „Geschichte Melchisedeks“.

4.7. Melchisedek in der apokryphen „Geschichte Melchisedeks“

Den profiliertesten Gegenentwurf zu einer himmlischen Melchisedek-Gestalt bietet die apokryphe Geschichte Melchisedeks (HistMelch), die unter dem Namen des Athanasius (4. Jh.) im Kontext seiner Werke sowie im Textbestand der byzantinischen Palaea historica (8./9. Jh.) in jeweils eigenständigen Fassungen überliefert worden ist (Böttrich, JSHRZ.NF II/1). Grundlegend griechisch geschrieben, hat sie in vielen volkssprachlichen Übersetzungen (syrisch, koptisch, äthiopisch, arabisch, armenisch, georgisch, slavisch, rumänisch) weite Verbreitung und Popularität erlangt.

Aufgrund ihrer Überlieferungsumstände betrachtete man die HistMelch lange Zeit als eine christliche Legende. Es gibt jedoch gute Gründe, den Traditionskern dieser kleinen Erzählung der jüdischen Auslegungstradition zu Gen 14 zuzuordnen. Veranlasst ist die HistMelch ganz offensichtlich durch die Frage: Wie kann ein Kanaanäer Priester des höchsten Gottes sein? Darauf hält die jüdische Melchisedek-Rezeption zwei Antworten bereit (Aptowitzer, 1926): 1. Melchisedek ist gar kein Kanaanäer, sondern → Sem, der Sohn → Noahs (s.u. 5.); 2. Melchisedek ist zwar ein Kanaanäer, hat sich aber vom Götzendienst ab- und der Erkenntnis des einen Schöpfergottes zugewandt. Die HistMelch gestaltet genau diese zweite Antwort erzählerisch aus. Das christliche Interesse an Melchisedek reduziert sich hingegen unter dem Vorzeichen des Hebräerbriefs dann ausschließlich auf die christologische und wenig später auf die eucharistische Typologie; im Lichte von Hebr 7,3 musste die Frage nach der realen Herkunft des Priesterkönigs von Salem ohnehin als irrelevant erscheinen. Aufgrund verschiedener intertextueller Bezüge lässt sich der Entstehungszeitraum auf die Zeit des 1.-3. Jh.s n. Chr. eingrenzen (Böttrich, JSHRZ.NF II/1, 73-76).

In dieser Erzählung wird Melchisedek nicht nur mit einer respektablen Genealogie (im sachlichen Widerspruch zu Hebr 7,3), sondern auch mit einer durchdachten Vorgeschichte ausgestattet. Melchisedek ist einer von zwei Söhnen des Königs von Salem. Vom Vater

nach Tieren zum Götzenopfer ausgesandt, beobachtet er den gestirnten Himmel und gelangt Kraft eigenen Nachdenkens zur Erkenntnis des höchsten Gottes. Als er daraufhin unverrichteter Dinge zurückkehrt, beschließt der Vater im Zorn, zur Versöhnung der Götter einen seiner Söhne zu opfern. Ein Losverfahren, das in beiden Textfassungen unterschiedlich ausfällt, führt schließlich zur Flucht Melchisedeks in die Einsamkeit des Berges → Tabor. Auf sein Gebet hin öffnet sich die Erde und verschlingt die Stadt Salem mitsamt ihrem Königshaus. Melchisedek aber bleibt in der Einsamkeit des Berges. Nackt und verwildert lebt er dort 7 (bzw. 40) Jahre von Kräutern und Tau, bis Abraham auf Gottes Geheiß hin zum Tabor reitet, Melchisedek aus dem Dickicht des Waldes herausruft, ihn zivilisiert und kleidet. An dieser Stelle lenkt die Erzählung wieder zu Gen 14 zurück.

Abb. 4 Melchisedek als wilder Mann (Sinai Ms. 1187, 52v; 17. Jh.).

Das merkwürdige Erscheinungsbild Melchisedeks, das an einige schroffe Formen des syrischen und ägyptischen Mönchtums erinnert, lässt sich vom Duktus der Erzählung her am besten mit dem Typos eines Nasiräers erklären (Böttrich, 2007). Für die asketische Tradition der alten Kirche wird die Erzählung erst im Zuge ihrer weiteren Überlieferung interessant. Ihr Traditionskern bietet dafür jedoch keinen plausiblen Anhaltspunkt: Melchisedek flieht nicht etwa vor der Welt, sondern vor dem drohenden Tod; er entsagt nicht der menschlichen Gemeinschaft, sondern verliert durch das göttliche Gericht seine gesamte Sippe; er verzichtet nicht auf Speise und Trank, sondern muss in der Wildnis von dem leben, was er findet. Vielmehr erscheint er als einer, der sich ausschließlich Gott weiht; die rationale Erkenntnis des höchsten Gottes macht er sich nun auch durch sein Leben zu eigen. In der Einsamkeit des Tabors erwirbt er jene Qualifikation, die ihn nach einer symbolisch bedeutsamen Zeit der Vorbereitung schließlich befähigt, Priester des höchsten Gottes zu werden. Mit Abraham teilt er die gleiche Erfahrung, aus einer Sippe von Götzendienern ausgezogen zu sein und den Weg zu dem einen, einzigen Gott gefunden zu haben.

Auf ihren vielfältigen Überlieferungswegen ist die Erzählung dann vor allem unter dem Vorzeichen asketischer Interessen gelesen worden – einer Perspektive, der sie wohl letztlich auch ihr Überleben verdankt. Christliche Tradenten haben ihr gewaltsam eine Harmonisierung mit Hebr 7,3 aufzuprägen versucht: Weil seine gesamte Sippe untergegangen sei – deshalb heiße Melchisedek vaterlos, mutterlos und ohne Stammbaum. Doch diese Erklärung passt ebensowenig wie jene weiteren christlichen Zusätze, die darauf aus sind, die Erzählung für ihre christliche Rezeption kompatibel zu machen. Vor allem in der hagiographischen Literatur gelangt die HistMelch noch einmal zu neuer Blüte, weil ihr Text nun (ganz anders als Gen 14) zum ersten Mal auch eine regelrechte „Vita“ des

Priesterkönigs von Salem zu bieten hat. Auf die HistMelch nimmt schließlich eine Pilgertradition Bezug, die den Tabor als Ort des Eremiten topographisch markiert (s.u. 7.7.).

5. Melchisedek im Targum und in den rabbinischen Schriften (M.v.N.-D.)

Während Melchisedek in der Qumran-Schrift 4QAmram mit Michael identifiziert wird, setzen ihn die meisten Targumim zu Gen 14 und einige rabbinische Schriften mit Sem, dem Sohn Noahs, gleich. In den Targumim Pseudo-Jonathan und Neofiti sowie in manchen Fragmenten (nicht aber im Targum Onqelos) wird in der Passage zu Gen 14 eingefügt, dass Melchisedek (oder auch: der König der Gerechtigkeit) Sem, der Sohn Noahs ist. „Schwierigkeiten chronologischer Art erwuchsen aus der Identifizierung Sems u. Melchisedeks nicht, weil nach der offiziellen Chronologie der alten Synagoge Sem den Abraham, den Zeitgenossen Melchisedeks, noch um 36 Jahre überlebt hat“ (Billerbeck, 18. Exkurs, 1928, 453; s. dazu Seder Olam Rabba Kap. 21). Darüber hinaus ist Melchisedek / Sem im Targum Pseudo-Jonathan (in Gen 24,62) auch das Oberhaupt eines Lehrhauses (Beth Ha-Midrasch), sodass Melchisedek zu einem Semiten par excellence, einem Vorfahren der Juden und einem großen Tora-Gelehrten wird (vgl. Hayward, 1996, 67f.). Im Targum zu Ps 110 ist die Figur des Melchisedek nicht (mehr) zu finden, da der Name deutlich in die Verbindung „ein gerechter König“ (מליך זכאי *mljk zkj*) aufgelöst wird.

Eine Hochschätzung erfuhr Melchisedek in (wenigen) kleineren Schriften wie z.B. in der Pesiqta des Rav Kahana (Pesiqta 15). Dort wird Melchisedek zu einer wichtigen Figur der Endzeit, indem er zu den vier Handwerkern zählt, die in der Sacharja-Vision von Sach 2,3 auftreten. Diese vier Handwerker werden nun konkret benannt: Elihu, der König-Messias, Melchisedek und der Kriegs-Messias. Dieser ganze Abschnitt handelt von der Zeit, in der JHWH König über die Erde sein wird und die Herrschaft der Frevler gebrochen ist. Diese Erwähnung der eschatologischen Funktion des Melchisedek ist in rabbinischen Schriften selten. Nach B.A. Pearson (1998, 186) wurde sie anscheinend heruntergespielt, obwohl man sie in der Zeit des Zweiten Tempels durchaus kannte.

Mit einer kurzen Notiz wird Melchisedek im Babylonischen Talmud, Traktat Baba Batra 14b erwähnt (in einer von zwei Stellen im Babylonischen Talmud; Text Talmud): Er sei einer von zehn Ältesten, die mit David gemeinsam die Psalmen komponierten (er komponierte Ps 110).

Im rabbinischen Judentum erfuhr Melchisedek allerdings auch eine Rezeption mit negativen Gesichtspunkten. Im Babylonischen Talmud (Traktat Nedarim 32b) und im Midrasch (zu Leviticus 25 u.ö.) ist von einem Fehler Melchisedeks zu lesen,

der ihm in der Begegnung mit Abram (Gen 14,18-20) unterlaufen ist. Melchisedek war zwar Priester, seine Nachkommen jedoch nicht, und er beging den Fehler, zuerst Abraham und anschließend Gott zu segnen. Er segnete also in der falschen Reihenfolge. Diesem Fehler folgte als Strafe der Verlust der Priesterschaft, die sogleich auf Abram überging. So erhielt Abram nicht nur einen Segen von Melchisedek, sondern auch dessen Priestertum. In der Forschung ist umstritten, ob diese Disqualifizierung Melchisedeks eine anti-christliche (so z.B. nach Billerbeck, 1928, 459f.) oder eine anti-hasmonäische Haltung (so z.B. Petuchowski, 1957, 136; McNamara, 2000, 29) widerspiegelt, da sich Ps 110 sowohl bei den Autoren der Schriften des Neuen Testaments als auch bei den → Hasmonäern großer Beliebtheit erfreute. Beide Lesarten sind möglich (vgl. ,גרינולד 98 ,1970).

6. Melchisedek im Neuen Testament und in der patristischen Exegese (Chr.B.)

6.1. Einführung

Im Neuen Testament wird die Melchisedek-Gestalt ausschließlich vom Hebräerbrief rezipiert. Dabei erweist sie sich jedoch als tragende Säule jener eigenwilligen Hohepriester-Christologie, die das ganze Schreiben prägt. Namentlich Hebr 7,1-19 dominiert fortan die christliche Wahrnehmung des Priesterkönigs von Salem. Die patristische Exegese sieht Melchisedek vor allem im Lichte von Hebr 7,3. Eine originelle, vom Hebräerbrief unabhängige Auseinandersetzung mit der Melchisedek-Gestalt gibt es dabei ebenso wenig wie einen eigenständigen kreativen Umgang mit Gen 14 oder Ps 110. Allein die Entdeckung der eucharistischen Symbolik von Brot und Wein tritt in der Auslegungsgeschichte als ein neues Element hinzu.

6.2. Melchisedek im Hebräerbrief

Gegenüber Gen 14 und Ps 110 wird die Gestalt Melchisedeks im Hebräerbrief noch einmal neu entworfen. Auch wenn der Autor dabei Elemente der vorausliegenden Tradition aufnimmt, füllt er nicht nur Leerstellen wie Herkunft oder Priestertum. Vielmehr schafft er mit seinem Entwurf neue, christologisch innovative Anschlussmöglichkeiten für die Rezeption jenes rätselhaften Priesterkönigs von Salem.

Den sachlichen Rahmen bildet ein sorgfältig konzipiertes Modell von Entsprechungen: Der Weg der Gemeinde durch die Zeit bildet sich in der Wanderung des Gottesvolkes Israel durch die Wüste ab; das himmlische Heiligtum bei Gott hat sein Abbild im Zeltheiligtum der Wüstenzeit; die Versöhnungstat Christi spiegelt sich im Ritual des großen Versöhnungstages. Darin ist das zentrale Anliegen des Briefs überhaupt zu erkennen: Das

Christusereignis wird in kultischer Metaphorik noch einmal neu ausgelegt. Christus erscheint als die Erfüllung des alttestamentlichen Kultes. Insofern liegt es nahe, dass seine Funktion nun auch in den Kategorien priesterlichen Dienstes formuliert wird.

Orientiert an den Bestimmungen aus Lev 16 kann der priesterliche Typos Christi nur der des Hohenpriesters sein. Diese Institution aus nachexilischer Zeit hat ihr narratives Vorbild in der Figur → Aarons und wird in Lev 21,10-15 idealtypisch dargestellt. Auf Aaron nimmt auch Hebr 5,4 explizit Bezug, da die Hohepriesterwürde im Kontext von Wüstengeneration und Zeltheiligtum hier ihren nächstliegenden Haftpunkt findet. Der Hohepriester, durch den Akt der Salbung auf Lebenszeit berufen, unterliegt ganz besonderen Reinheitsvorschriften. Das hat mit seiner Hauptfunktion als Mittler zwischen JHWH und dem Volk zu tun. Nur er allein betritt einmal im Jahr am Jom Kippur das Allerheiligste, wo er mit dem Blut ausgewählter Opfertiere die Versöhnung des Volkes mit Gott rituell vollzieht. So vermag der Autor des Hebräerbriefs nun auch die Heilstat Christi zu beschreiben: Ein für alle Mal hat er durch das Opfer seiner selbst Versöhnung bewirkt, hat die Himmel durchschritten und tritt nun vor Gott für die Menschheit ein. Von dieser kultischen Metaphorik ist die Christologie des Hebräerbriefs vollständig durchdrungen.

Mit der Figur Aarons lässt sich die hohepriesterliche Funktion Christi indessen noch nicht ausreichend darstellen. Denn in Christus kommt ja gerade zur endgültigen Erfüllung, was in der Linie des levitisch-aaronidischen Dienstes noch der ständigen Wiederholung bedarf. Deshalb wählt der Autor des Hebräerbriefs mit der rätselhaften Figur des Priesterkönigs Melchisedek einen Haftpunkt aus, der nicht nur außerhalb dieser Linie liegt, sondern dieser zugleich überlegen zu sein scheint. Von dem Melchisedek aus Gen 14,18-20 wird zwar nicht die Würde eines „Hohenpriesters“ ausgesagt, aber als „Priester Gottes, des Höchsten (ἱερεὺς τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου *hiereús toú theoú toú hypsístou*)“ in → Salem (= Jerusalem) kann man ihn leicht als einen Platzhalter jener später so fest etablierten Institution verstehen. Dementsprechend wird Christus bereits sprachlich als „großer Hoherpriester (ἀρχιερεὺς μέγας *archiereús mégas*)“ (Hebr 4,14) von dem Priester Melchisedek abgesetzt. Hebr 5,1-10 stellt diesen Bezug zunächst grundlegend her: So wie der Hohepriester Aaron in sein Amt berufen wurde, ist auch Christus von Gott in seine Würdestellung eingesetzt worden. Diesen Akt erkennt der Autor in den Worten von Ps 110, die er an Christus adressiert sieht: Ps 110,1 sagt die Sohnschaft aus, Ps 110,4 aber die Einsetzung zum „Priester in Ewigkeit nach der Ordnung Melchisedeks (ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισέδεκ *hiereús eis tón aiōna katá tēn táxin Melchisédek*)“. Damit ist zugleich die entscheidende Leseanweisung für Gen 14,18-20 gegeben: Das Rätsel von Melchisedeks Priestertum löst sich auf, wenn man darin sowohl Göttlichkeit als auch ewige Dauer erkennt. Nur dadurch wird Melchisedek zum Typos Christi, dass er „für immer bleibt“ und offensichtlich auch schon von jeher

war.

Die Kardinalstelle einer solchen Interpretation findet sich in Hebr 7,1-19 bzw. näher in Hebr 7,1-10. Wie auf einer Visitenkarte wird zunächst der Priesterkönig von Salem aus Gen 14 präsentiert (V. 1-3), gerahmt durch die Aussage von Ps 110,4: „Dieser Melchisedek nämlich [...] der bleibt Priester für immer." Aus Gen 14 werden nur wenige Elemente ausgewählt: Er ist König von Salem und Priester des höchsten Gottes; er geht dem siegreich heimkehrenden Abraham entgegen und segnet ihn; Abraham gibt ihm den Zehnt von allem. Unberücksichtigt bleiben Brot und Wein sowie der Inhalt des Segens. Der Name und der Ortsbezug erfahren auch hier wie schon bei Philo und Josephus noch eine kurze etymologische Erklärung („König der Gerechtigkeit", „König des Friedens"); die beiden gewichtigen Stichworte „Gerechtigkeit" und „Frieden" bleiben in der Folge jedoch theologisch ungenutzt. Statt dessen setzt der Autor noch einmal neu an und bietet nun eine Charakterisierung Melchisedeks auf, die nicht nur den Wortlaut, sondern auch die Sache von Gen 14 weit hinter sich lässt: „vaterlos, mutterlos, ohne Stammbaum, weder einen Anfang der Tage noch ein Ende des Lebens habend, ähnlichgemacht aber dem Sohn Gottes" (3). Das kann man von keinem Menschen sagen, wohl aber von einem, der Gottes Welt angehört. Hier ist das „für immer" aus Ps 110,4 am deutlichsten in die Erzählung aus Gen 14 eingetragen; in Hebr 7,8 wird es noch einmal nach dem Wortlaut von Hebr 7,3 aufgenommen (kein sterblicher Mensch, sondern „einer, von dem bezeugt wird, dass er lebt"). Mit diesem Melchisedek ist ein Typos entworfen, der jenseits aller Begrenzungen und Befangenheiten des empirisch wahrnehmbaren Priesterdienstes steht. Je mehr mit der priesterlichen Würde Melchisedeks das levitisch-aaronidische Priestertum überboten wird, umso mehr muss auch die Würde des „großen Hohenpriesters Christus" darüber hinausragen.

In den Attributen von Hebr 7,3 liegt das Proprium jenes Melchisedek-Bildes, das der Hebräerbrief zeichnet. Die formalen Merkmale haben immer wieder Anlass zu der Vermutung gegeben, dass hier ein älterer, vorchristlicher Hymnus über eine himmlische Melchisedek-Gestalt aufgenommen und in den neuen Kontext eingepasst worden sei (Schille, 1955; Theißen, 1969). Nimmt man weitere Aussagen aus Hebr 7,16 und Hebr 7,25-26 hinzu, dann erhält man einen sechsstrophigen Text (Theißen, 1969, 24f):

- Dieser Melchisedek (Hebr 7,1)
- vaterlos, mutterlos, ohne Stammbaum (7,3), / weder einen Anfang der Tage (7,3) / noch ein Ende des Lebens habend (7,3),
- in der Kraft unzerstörbaren Lebens (7,16)
- bleibt er Priester für immer (7,3). / Daher kann er auch retten für immer (7,25) / die Herzukommenden (7,25),
- denn er lebt immer, um für sie zu bitten (7,25),
- heilig, unschuldig, unbefleckt (7,26), / geschieden von den Sündern (7,26) /

und höher als der Himmel (7,26).

Eine solche Rekonstruktion ist indessen nicht zwingend (Gräßer, 1993). Mit Sicherheit lässt sich lediglich sagen, dass die Vorstellung einer jenseitigen, himmlischen Melchisedek-Gestalt im frühen Judentum schon vorhanden war (Philo, LA III; 11QMelch; 2Hen 71-72). Der Autor des Hebräerbriefs konnte durchaus in der Lage sein, diesen Gedanken eigenständig zu formulieren und ihm seiner Bedeutung gemäß auch stilistisch die gehobene Form hymnischer Sprache zu verleihen. Dieses Bild Mechisedeks entstammt jedenfalls nicht primär vorgegebener Tradition, sondern orientiert sich Zug um Zug an dem Bild Christi! Melchisedek ist insofern Antitypos Christi, als er sich voll und ganz darin erschöpft, dessen Eigenart herauszustellen. Er hat keinen Eigenwert, sondern ist lediglich „Abbild des Sohnes Gottes". Seine Funktion ist ausnahmslos eine hermeneutische (Gräßer, 1993), die dem christologischen Verständnis von Ps 110 entstammt und von da aus Anwendung auf Gen 14,18-20 gefunden hat.

Von jeher ist aufgefallen, dass die Attribute von Hebr 7,3 das Wesen einer Gottheit und nicht das Schicksal eines Menschen beschreiben, dessen Vorfahren lediglich unbekannt wären (Neyrey, 1991). Melchisedek scheint der Zeit entnommen zu sein; eine natürliche Zeugung bleibt mit dem ἀπάτωρ ἀμήτωρ *apátōr amētōr* ausgeschlossen; in rechtlicher Hinsicht folgenreich aber ist für seinen Priesterdienst vor allem das Fehlen eines Stammbaumes (ἀγενεαλόγητος *agenealógētos*). Ganz klar haben hier christologische Assoziationen dem Autor des Hebräerbriefs die Feder geführt. Die Leerstellen in Gen 14,18-20 kommen ihm dabei insofern zugute, als dort gerade Herkunft und Zukunft des Priesterkönigs von Salem offenbleiben. Wenn die spätere Auslegung dann versucht hat, Hebr 7,3 wieder mit einem realen genealogischen Modell zu harmonisieren (s.u. 7.7.), hat sie die Intention der ganzen Passage verfehlt. Melchisedek als Antitypos Christi ist wie dieser legitimiert durch die „Kraft unzerstörbaren Lebens" (Hebr 7,16); er unterscheidet sich von den sterblichen Amtsträgern der hohepriesterlichen Würde dadurch, „dass er lebt" (Hebr 7,8); wie Christus gehört auch er „einem anderen Stamm" an (Hebr 7,13), was nicht Ausdruck der Illegitimität, sondern Ausdruck unüberbietbarer göttlicher Einsetzung ist.

Im Anschluss an diese grundlegende Darstellung der Melchisedek-Christus-Relation zieht der Autor in Hebr 7,11-19 eine wichtige Konsequenz: Mit Christus als einem „großen Hohenpriester nach der Ordnung Melchisedeks" wird das Priestertum „gewechselt" (Hebr 7,12). Das Priestertum Christi ist dem gesamten levitisch-aaronidischen Priestertum übergeordnet. Auf diese Rangordnung aber richtet sich das vordringliche Interesse des Autors. Er leitet sie bereits in Hebr 7,4-10 von zwei Beobachtungen aus Gen 14 ab: Zum ersten wird der Geringere von dem Höheren gesegnet, zum anderen entrichtet der Geringere auch dem Höheren den Zehnt. Beides kennzeichnet die Beziehung zwischen Abraham und

Melchisedek: Abraham ist der Geringere. Da er jedoch als Stammvater gleichsam „in seiner Lende“ (Hebr 7,10) jene genealogische Linie repräsentiert, die auf Levi und Aaron zuführen wird, ist das Priestertum Melchisedeks auch ranghöher als dasjenige Aarons. Mit Christus als Priester nach der Ordnung „Melchisedeks“ gelangt demnach das kultische Leben des Gottesvolkes nun erst zu seiner „Vollendung“ (Hebr 7,11) bzw. erfolgt nun erst „die Einführung einer besseren Ordnung, durch die wir Gott nahen“ (Hebr 7,19).

Zu einem historischen Verständnis der rätselhaften Gestalt jenes Priesterkönigs aus Gen 14 trägt der Hebräerbrief nichts bei. Sein Interesse ist allein darauf gerichtet, die Stellung Christi außerhalb der zeitlich bedingten kultischen Ordnung mit Hilfe Melchisedeks zu begründen. Auch der Priesterkönig muss sich dabei an Christus orientieren, als dessen Abbild er fungiert. Sein Geheimnis, mit dem er in Gen 14 und Ps 110 umgeben ist, prädestiniert ihn zum Antitypos Christi. In dieser christologischen Beziehung liegt seine ganze Bedeutung. Historische Fragen hingegen bleiben für den Autor des Hebräerbriefs weitgehend irrelevant.

6.3. Melchisedek in der patristischen Exegese

Bei den apostolischen Vätern spielen weder die Gestalt Melchisedeks noch die Passagen aus Gen 14 und Ps 110 eine Rolle. Erst Justin widmet ihm in seinem Dialog mit dem Juden Tryphon (Dial; Text Kirchenväter) breitere Aufmerksamkeit, wobei er die Christus-Typologie vorzugsweise mit Ps 110 begründet; die Ausführungen des Hebräerbriefs macht er sich dabei auffälligerweise nicht zunutze. Die anschließende Väterliteratur wiederum bewegt sich fast ausschließlich auf jenen Gleisen, die im Hebräerbrief gelegt sind; sie stellt sich im Wesentlichen als Auslegung von Hebr 7,1-10 dar (Bardy, 1926-27; Simon, 1937).

Justin ist vor allem daran interessiert, die heilsgeschichtliche Bedeutung der Beschneidung zu relativieren: So wie auch andere herausragende Fromme des alten Bundes war Melchisedek nicht beschnitten und erhielt dennoch von Abraham, mit dem die Beschneidung begann, den Zehnt (Dial 19,3-4; so auch Tertullian, Adversus Iudaeos 2); die jüdische Tradition behandelt dieses Problem später in komplementärer Weise und postuliert, dass Melchisedek wie auch andere Fromme vor Abraham schon beschnitten geboren worden seien (Avot de-Rabbi Nathan 1,12). Ps 110 sieht Justin nicht wie die jüdische Auslegung an die Adresse König → Hiskias, sondern an die Adresse Christi gerichtet (Dial 33,1-2; so auch Tertullian, Adversus Marcionem 5,9); um diesen Nachweis drehen sich dann alle weiteren Bezugnahmen (Dial 63,3; 96,1; 113,5; 115,4).

Die griechischen wie die lateinischen Väter behandeln ausnahmslos die christologische Typologie, zu der vom 2./3. Jh. an dann auch die eucharistische Typologie hinzutritt. Den Namen Melchisedeks deuten sie im Anschluss an Hebr 7,2 übereinstimmend als „König der Gerechtigkeit“; den König von Salem

verstehen sie in gleicher Weise als „König des Friedens“. → Origenes begründet die christologische Deutung von Ps 110 so: Menschen können Priester nach der Ordnung Aarons, aber nur Christus kann Priester nach der Ordnung Melchisedeks sein (In Johannem I 11 / IXX 19). → Hieronymus beruft sich mit der Auffassung, Melchisedek sei ein Engel gewesen, auf Origenes und Didymus (Epistulae 73,1); Ambrosius sieht in dem Priesterkönig die „Gerechtigkeit“ und „Weisheit Gottes“ in Person (De sacramentis 4,3).

Die eucharistische Typologie setzt bei Clemens von Alexandrien (Stromata IV 161,3) und Cyprian von Karthago (Epistulae 63,4) ein. Sie beruht auf der Annahme, Melchisedek habe als Priester anstatt der üblichen Tiere ein unblutiges Opfer von Brot und Wein dargebracht. Anders als in der frühjüdischen Auslegungstradition versteht diese Sicht Brot und Wein demnach nicht im Sinne einer realen Stärkung der heimkehrenden Kämpfer, sondern als Einladung Abrahams zu einer neuen Form von Opferhandlung, in der bereits die Eucharistie vorgebildet ist. Dieser Sicht schließen sich die Väter auf breiter Front an (vgl. z.B. Ambrosius, De sacramentis 4,3; Beda, In principiis Gen 3,14). Interessanterweise geht auch die HistMelch in der Palaea-Fassung von einem Opfer aus, das Abraham und Melchisedek gemeinsam darbringen (11,7-11); allerdings ist es Abraham, der Brot, Wein und Öl dafür mitgebracht hat; zudem erfolgt ein solches Opfer nun auf Mechisedeks Vorschlag zum ersten Mal überhaupt. Der Fehler, den die rabbinische Auslegung hier in Gen 14,19-20 bemerkt und im Babylonischen Talmud, Traktat Nedarim 32b rügt (s.o. 5.), scheint damit stillschweigend korrigiert zu sein.

Eigenwillig ist die Auffassung Hippolyts, der in Melchisedek einen Typos Johannes des Täufers sieht (Achelis, 1897, 93f): Melchisedek sei es gewesen, der Abraham beschnitten habe; so wie Melchisedek Abraham beschnitt, taufte Johannes Christus, und so wie Abraham seine Sippe beschnitt, taufte Johannes die Juden. Auch die byzantinische Palaea historica weiß, dass Abraham von Melchisedek beschnitten wurde (Vasil’ev, 1893, 212).

7. Melchisedek in der christlichen Überlieferung (Chr.B.)

7.1. Einführung

In der christlichen Auslegungsgeschichte fächert sich die Inanspruchnahme Melchisedeks wieder auf. Zwar bleibt der Hebräerbrief (in Zustimmung und Ablehnung) die maßgebliche Folie, die fortan allen christlichen Melchisedek-Spekulationen hinterlegt ist. Aber die Themen, mit denen man den Priesterkönig von Salem nun verbindet, werden wieder vielfältiger. Einen ganz eigenen Zugriff lässt die Gnosis erkennen, in der Melchisedek zum Offenbarungsträger wird.

Daran schließen verschiedene „häretische“ Spekulationen über Melchisedek an. Für den liturgischen Bedarf avanciert der Priesterkönig zu einem der „heiligen Heiden“. Die sekundäre Adam-Literatur zeichnet ihn in die Adam-Christus-Beziehung ein. Im Kontext der chronographischen Tradition tritt vor allem die genealogische Fragestellung in den Blick. Die Pilgerliteratur schließlich versucht, den Ort der Begegnung zwischen Abraham und Melchisedek zu identifizieren.

7.2. Melchisedek in der Gnosis

Zu den alttestamentlichen Figuren, die in verschiedenen gnostischen Systemen eine Rolle spielen, gehört auch Melchisedek. Das Textcorpus aus Nag Hammadi (NHC) enthält einen ganzen Traktat unter seinem Namen; weitere sporadische Erwähnungen in anderen Kontexten kommen hinzu.

NHC IX,1 (Melchisedek) bietet auf 27 Seiten einen sehr fragmentarischen Text, den man seiner Textsorte nach am ehesten als „Apokalypse des Melchisedek“ bezeichnen müsste (Schenke, 2007). Die einzig erhaltene koptische Handschrift (4. Jh.) geht vermutlich auf eine griechische Vorlage aus dem 2./3. Jh. zurück. Melchisedek erscheint darin als Empfänger verschiedener Offenbarungen des Erlösers Jesus Christus. Eine erste Offenbarungsrede wird ihm durch den Engel Gamaliel übermittelt, eine zweite durch „Brüder, die zu den Geschlechtern des Lebens gehören“. Zwischen beiden Offenbarungen äußert sich Melchisedek selbst und reflektiert seine Bekehrung, die mit einer Taufe verbunden ist und die ihn zum wahren Priester Gottes macht. Dieses Priestertum hat sich vom Tieropfer gelöst und besteht nun vor allem darin, selbst als Täufer zu fungieren. Die Beziehung Melchisedeks zu Christus lässt sich aufgrund des fragmentarischen Zustandes der Schrift freilich nicht mehr eindeutig bestimmen: Ob er als ein Eben- oder Gegenbild Christi fungiert, sein Vorläufer oder Typos ist oder gar mit Christus selbst identifiziert wird, muss offenbleiben (Schenke, 1980; Colpe, 1980; Pearson, 1998). Aufgrund einer klaren antidoketischen Tendenz (5,1-11) sowie der eigens thematisierten Lebenswende (15-18) trägt Melchisedek hier eher irdische als himmlische Züge; immerhin scheint ihm auch eine kämpferisch-eschatologische Rolle zugedacht zu sein (26), die wiederum an 11QMelch erinnert. Insgesamt gehört die Schrift der Sethianischen Gnosis an, die jedoch massiv christliche Züge trägt. Ob sie das Initiationsritual einer christlich-gnostischen Gruppe darstellt (Beltz, 1981), bleibt ungewiss. Eine Reihe von Themen und Motiven belegen sowohl die Kenntnis des Hebräerbriefs als auch jüdischer Traditionen. Mit Sicherheit lässt sich sagen, dass Melchisedek in dieser Schrift als der maßgebliche Offenbarungsträger und somit als Repräsentant einer religiösen Gemeinschaft im Grenzbereich zwischen Gnosis und christlicher Kirche in Erscheinung tritt.

Ohne Zweifel eine himmlische Erlösergestalt ist Melchisedek hingegen in der Pistis Sophia (PistSoph) sowie im zweiten Buch Jeû (Schmidt, 1981). In beiden Schriften trägt er den Namen „Melchisedek Zorokothora“. Seine Aufgabe besteht

nach der PistSoph darin, als „Gesandter alles Lichtes“ bzw. als „Lichtreiniger (παραλήμπτωρ *paralēmptōr*)“ hinabzusteigen, die Lichtbestandteile in den Archonten freizulegen und sie dann in den Lichtschatz Jeûs, des Fürsorgers aller Archonten, zurückzuführen. 2Jeû 45-46 bringt ihn ähnlich wie NHC IX,1 mit der Taufe in Verbindung: Hier bittet Jesus für seine Jünger, es möge doch nach ihrer Erlösung Melchisedek Zorokothora mit dem „Wasser der Lebenstaufe“ kommen bzw. das „Wasser der Feuertaufe der Lichtjungfrau, der Richterin“ herausbringen. So viel ist daran deutlich: Melchisedek agiert als eine Erlösergestalt, die aus der Welt des Vaters allen Lichtes herabsteigt bzw. daraus hervortritt, um nach vollzogenem Auftrag auch wieder dorthin zurückzukehren. Mit den biblischen Vorgaben hat diese Figur nichts mehr zu tun; sie bewegt sich ausschließlich im Koordinatensystem gnostischen Denkens.

Merkwürdig bleibt das kurze Fragment eines koptischen Dialogevangeliums aus *Dēr el-Bala'izāh* (4. Jh.), in dem der Jünger Johannes nicht nur nach → Kain, Abel oder → Noah, sondern auch nach dem, „was Melchisedek betrifft“ fragt (Kahle, 1954). Die Frage setzt mit einem Zitat von Hebr 7,3 ein, bricht aber leider noch vor der Antwort wieder ab. Entscheidend ist, dass hier offensichtlich Hebr 7,3 als Schlüssel zum Verständnis der Melchisedek-Gestalt bewertet wird. Darf man aus dem Textzusammenhang mit der Noah-Geschichte auch schlussfolgern, dass Melchisedek mit Sem identifiziert wird (Horton, 1976, 134)? Oder legt der Einsatz mit Hebr 7,3 erneut die Vorstellung einer jenseitigen Figur nahe?

7.3. Melchisedek bei den sogenannten „Melchisedekianern“

Jenseits der kirchlichen Rezeption avanciert Melchisedek schon früh zum Heros verschiedener „häretischer“ Gruppen. Vom 2. Jh. an gibt es immer wieder Spekulationen über das Mysterium seiner Person, die sich ausnahmslos der Hohepriesterchristologie des Hebräerbriefs verdanken; eine zusätzliche Verschärfung erfahren sie durch die intensiven christologischen Debatten in der Zeit des 2.-5. Jh.s (Stork, 1928). Nicht ohne Einfluss scheinen dabei auch die gnostischen Vorstellungen von Melchisedek als einer Erlösergestalt zu sein, während jüdische Traditionen eher in den Hintergrund treten (Pearson, 1998, 188-192).

Die altkirchlichen Häresiologen tappen bei der Beschreibung jener Spekulationen weitgehend im Dunkeln. Als Hauptquellen kommen hier vor allem Hippolyt (Refutatio VII) und Epiphanius von Salamis (Panarion LV) in Frage. Anstatt einer klar strukturierten Gruppe mit einer beschreibbaren Lehre bieten sie nur Schlaglichter auf offensichtlich vereinzelte Positionen, deren Zusammenhang in sachlicher wie in organisatorischer Hinsicht offen bleibt. Die „Häresie der Melchisedekianer“ ist wohl eher ein Konstrukt des Epiphanius. Im Grunde lässt sich nur ein Bündel von Lehrmeinungen feststellen, bei denen die Beziehung zwischen Melchisedek und Christus auf den Kopf gestellt wird.

Zum ersten Mal werden solche Spekulationen bei Theodotos dem Schuhmacher (2. Jh.) sichtbar, der wohl von einem strengen Monarchianismus ausgeht: Jesus sei nur ein Mensch gewesen, über den der Christus erst bei der Taufe gekommen sei (Hippolyt, Refutatio VII 35). → Eusebius bescheinigt ihm, „der Urheber und Vater dieser abtrünnigen, Gott leugnenden Bewegung" gewesen zu sein, weshalb ihn Bischof Victor von Rom (189-199) auch exkommuniziert habe (Historia Ecclesiastica V 28,6). Als Schüler dieses älteren Theodotos gilt Theodotos der Wechsler, der die Auffassung seines Lehrers dahingehend präzisiert, dass Melchisedek als jene „große Macht" zu betrachten sei, in deren Ähnlichkeit der Christus auf den Menschen Jesus herabkam (Hippolyt, Refutatio VII 36). Im 3. Jh. weiß eine häresiologische Schrift, die vermutlich auf das verlorene Syntagma des Hippolyt zurückgeht, zu berichten, Melchisedek fungiere bei den „Häretikern" als himmlischer Anwalt für die Engel, so wie Christus als Anwalt für die Menschen eintrete; Melchisedek aber habe deshalb einen höheren Rang als Christus, weil er nach Hebr 7,3 einer Genealogie völlig entbehre (Ps-Tertullian, Adversus Omnes Haereses 8). Hierakas, ein gelehrter Ägypter (um 300), betrachtet Melchisedek als Erscheinungsform des heiligen Geistes, was er aus Röm 8,26 herausliest (Epiphanius, Panarion LXVII 1,1-4). Diese Sicht vertritt auch noch eine Augustin zugeschriebene Schrift aus dem späten 4. Jh. (Quaestiones Veteris et Novi Testamenti CXXVII, Frage Nr. 109). Hieronymus sieht sich genötigt, darauf zu reagieren (Epistulae 73). Epiphanius kennt ferner eine Gruppe in Syrien, die Melchisedek als „Sohn Gottes" versteht (Panarion V 7,3). Auch unter den ägyptischen Asketen scheinen solche Auffassungen in Umlauf gewesen zu sein (Apophtegmata Patrum 190 und 200). Markus Eremita (5. Jh.) bekämpft in einem längeren Traktat Zeitgenossen, die Melchisedek ganz direkt mit Christus identifizieren (Migne, Patrologia Graeca 65). Vom 5. Jh. an beginnen die Nachrichten über solche Spekulationen dann jedoch allmählich wieder zu versiegen. Immerhin gibt es noch bis in das 9. Jh. hinein Schriften, die gegen jene älteren Melchisedek-Deutungen polemisieren. Darin spielt die Häresie der sogenannten Athinganer eine gewisse Rolle, bei denen Melchisedek ebenfalls in herausragender Weise verehrt wird (Jérôme, 1920, 31-34). In welcher Weise das genau geschieht, bleibt unklar.

Sachlich lassen sich diese Spekulationen in wenigen Punkten zusammenfassen. Gemeinsamer Nenner ist die Überordnung Melchisedeks über Christus oder mindestens beider Identifikation. Die Überordnung wird entweder darin gesehen, dass in Melchisedek der heilige Geist in Erscheinung tritt oder allgemeiner, dass in ihm eine große Macht Gottes, die größte Macht, eine himmlische Macht, eine große Kraft, oder Ähnliches begegnet. Die Identifikation wiederum verwischt alle Unterschiede und macht Melchisedek nun zu einem Teil der Gottheit selbst. Ein durchdachtes System ist damit nicht verbunden. Vielmehr geht es wohl nur ad hoc um Versuche, eine Erklärung für die auszeichnenden Epitheta Melchisedeks in Hebr 7,3 zu finden.

7.4. Melchisedek in liturgischen Kontexten

Abb. 5 Die Opfer Abels, Melchisedeks und Abrahams (Ravenna, San Apollinare in Classe, 6. Jh.).

Etwa seit dem 5. Jh. hat Melchisedek einen festen Platz im römischen Messkanon gefunden, wie das bereits der Liber Pontificalis bezeugt. Mit Blick auf die eucharistischen Gaben formuliert das Gebet Supra quae: „Schau huldvoll darauf nieder mit gnädigem und mildem Angesicht, und nimm es wohlgefällig an, wie du einst mit Wohlgefallen aufgenommen hast die Gaben Abels, deines gerechten Dieners, das Opfer unseres Patriarchen Abraham, das heilige Opfer und die makellose Gabe, die dein Hoherpriester Melchisedek dir dargebracht hat." Auffällig ist hier die Bezeichnung Melchisedeks als „Hoherpriester / summus sacerdos", die sich wohl aus der Relation zu dem „großen Hohenpriester" Christus (Hebr 4,14) ableitet. Ähnlich formuliert auch ein Präfationsgebet in Apostolische Constitutionen VIII 12,6-27: „Du hast das Opfer Abels angenommen, denn es war das Opfer eines heiligen Mannes … Du hast Melchisedek zum Hohenpriester deines Gottesdienstes bestellt …" (Funk, 1905, 496-507). Als eine Präfiguration des Messopfers werden die Gaben von Brot und Wein dann in einer Reihe weiterer Abendmahlsgebete thematisiert (Rusche, 1955, 244-246).

Abb. 6 Die Opfer Abels und Melchisedeks (Ravenna, San Vitale, 6. Jh.).

Immer wieder taucht Melchisedek in Aufzählungen von herausragenden Frommen des alten Bundes auf, was wohl durch die Paradigmenreihen der biblischen Überlieferung von → Jesus Sirach bis → 1Klemensbrief veranlasst sein könnte. Ein besonders anschauliches Beispiel bietet hier ein Gebet der Apostolischen Constitutionen (4. Jh.), das Melchisedek einer langen Reihe von Priestern einordnet, beginnend mit Abel, → Seth, → Enosch, → Henoch, → Noah, Melchisedek und → Hiob (ConstAp VII 39; Funk, 1905). Ob diese Gebete auf die hellenistische Synagoge zurückgehen (Darnell / Fiensy, 1985) oder doch eher christlichen Ursprungs sind (van der Horst / Newman, 2008), ist in der Forschung umstritten. Von solchen Reihen aus ist es jedenfalls nur ein kleiner Schritt bis hin zur Aufnahme jener alttestamentlichen Frommen in den Heiligenkalender der Kirche bzw. in die Bildprogramme namentlich der orthodoxen Kirchen des Ostens. Unter ihnen spielen Gestalten wie Melchisedek, die vor oder außerhalb

der mit Abraham beginnenden Bundesbeziehung Gottes zu seinem Volk stehen, noch einmal als die „Heiligen Heiden“ (Daniélou, 1955) eine besondere Rolle.

Für die liturgische Commemoration hat man ausschließlich auf die HistMelch zurückgegriffen, weil sie die einzige zusammenhängende „Vita“ des Priesterkönigs bietet. In verschiedenen Kurzfassungen lässt sich ihr Text etwa im russischen Prolog oder im armenischen Synaxar nachweisen; die längere Ps-Athanasius-Fassung ist Teil der russischen Großen Lesemenäen geworden; in der koptischen und äthiopischen Literatur sind weitere liturgische Verwendungsweisen der HistMelch belegt. Für den Gedenktag des heiligen Melchisedek gibt es eine große Bandbreite an Festlegungen: 27.3., 17.4., 25.4., 22.5., 8.8., 16.8., 9.9.; in Rumänien fand im 19. Jh. das Gedächtnis Melchisedeks am Donnerstag in der fünften Woche der Fastenzeit statt (Böttrich, JSHRZ.NF II/1, 37-41).

7.5. Melchisedek in der sekundären Adam-Literatur

Ein eigentümliches Profil gewinnt die Melchisedek-Gestalt noch einmal in jener Gruppe christlicher Schriften, die man als „sekundäre Adam-Literatur“ bezeichnet (Stone, 1992). Besondere Bedeutung kommt dabei der syrischen Schatzhöhle (6. Jh.) zu, die einen großen Abriss der Heilsgeschichte zwischen den beiden Polen von Fall und Erlösung des Menschen entwirft (Bezold, 1883; Ri, 1987). Im Zentrum stehen das Geschick der Protoplasten, ihre Buße und der weitere Weg der urzeitlichen Menschheit.

Melchisedeks Geschichte erscheint hier als Teil der Überlieferungen zum Grab Adams. Als Adam stirbt, wird sein Leichnam zunächst in der Schatzhöhle, einer Art Sanctuarium der ersten Generation außerhalb des Paradieses, aufgebahrt. Sterbend noch hatte er seinen Sohn Seth beauftragt, ihn am Mittelpunkt der Erde zu bestatten – dort, wo er einst auch erschaffen wurde. Noah, zu dem dieser Auftrag schließlich in der Folge der Generationen gelangt, birgt Adams Leichnam in der Arche und beauftragt nach der Flut seinen Sohn Sem mit der Ausführung der Bestattung. Sem wählt daraufhin den noch jungen Melchisedek, den Sohn des Malach und der Jozadak, als Gefährten aus und begibt sich mit ihm und dem Leichnam Adams auf die Reise. Brot und Wein sind ihre Wegzehrung. Ein Engel geleitet sie bis nach Golgatha. Als sie den Leichnam Adams niederlegen, öffnet sich die Erde in Kreuzform und nimmt den Toten von selbst auf. Melchisedek aber wird nun von Sem zum Priester an diesem Ort, der als einsamer, wilder Berg vorgestellt ist, eingesetzt. Dort lebt er fortan nicht nur nach der Art eines Nasiräers, sondern bleibt auch sexuell enthaltsam; anstelle blutiger Opfer bringt er nur Opfer von Brot und Wein dar. Auf diese Weise wird er zum Diener des höchsten Gottes.

Dieses Bild Melchisedeks speist sich deutlich erkennbar aus zwei verschiedenen jüdischen Traditionslinien. Einerseits klingt hier noch die Identifikation

Mechisedeks mit Sem an, auch wenn sie sich inzwischen zu einer Beziehung zwischen Lehrmeister und Schüler aufgelöst hat. Zum anderen sind in dieser Erzählung die Spuren der HistMelch zu erkennen, nur dass der „Berg“ jetzt Golgatha heißt und der verwilderte Nasiräer zugleich die Aufgabe hat, Hüter eines heiligen Ortes zu sein. Einer Bekehrung bedarf er nicht, da er ja aus der Linie der frommen Noachiden stammt. Sein priesterliches Amt ist letztlich durch den Auftrag Adams legitimiert und führt geradlinig auf dessen Erlösung durch das Blut Christi zu, der einst auf Golgatha gekreuzigt werden soll.

Als Ziehsohn Sems und Priester des Adam-Grabes auf Golgatha wird Melchisedek dann auch in einer Reihe von Schriften dargestellt, die sich an die Schatzhöhle anschließen. Das betrifft etwa das „Äthiopische Adambuch“ (7. Jh.), die „Annalen“ des Eutychios, des Patriarchen von Alexandrien (10. Jh.) oder das syrische „Buch der Biene“ des Metropoliten Salomon von Basra (1. Hälfte 13. Jh.). Unverkennbar verbindet sich damit nun auch das Anliegen, ein bestimmtes Bild des christlichen Priestertums zu etablieren.

7.6. Melchisedek in der christlichen Chronographie

Die christliche Chronographie, die sich dem Erbe der hellenistischen Universalgeschichte verdankt, setzt mit Sextus Julius Africanus (160/170-240) ein und erlebt bis in das 13. Jh. hinein eine beachtliche Blüte. Ihre wichtigsten Vertreter sind Johannes Malalas (490-570), das Chronikon Paschale (7. Jh.), Georgios Synkellos (um 810), Georgios Monachos bzw. Hamartolos (nach 876), Georgios Kedrenos (11./12. Jh.) oder Michael Glykas (1130-1200), deren Werke wiederum die Literatur der Byzanz benachbarten christlichen Völker nachhaltig beeinflussen.

Gemäß ihrem Anliegen, die Geschichte der Welt von ihrer Erschaffung bis in die Gegenwart hinein in einem großen, heilsgeschichtlichen Zusammenhang darzustellen, greifen die Chronographen die biblische Geschichte vor allem unter dem Vorzeichen menschheitlicher Weichenstellungen auf. Die Leerstellen in Gen 14 versuchen sie so zu füllen, dass Melchisedek nun auch genealogisch verortet wird.

Ein aufschlussreiches Beispiel liefert das anonym überlieferte Chronikon Paschale, dessen Text im Jahr 628 abbricht. Auch Melchisedek erhält darin einen längeren Abschnitt (74,1-20; Migne, Patrologia Graeca 92, 176). Drei Elemente sind besonders auffällig. Zum ersten wird Melchisedek dem Noahsohn Ham und damit jener Linie der Menschheit zugeordnet, auf der Noahs Fluch liegt (Gen 9,18-27). Dieser Fluch bleibt zwar unerwähnt, erklärt aber die Tatsache, dass Melchisedek, der in seiner Sippe als „ein heiliges Kind“ erscheint, von Gott in das Land jenseits des Jordan versetzt wird – genauso, wie Gott auch den Abraham aus dem Land der Chaldäer herausführte. Weil er „heilig und gerecht“ war, wurde er ein „Priester des höchsten Gottes“; dieses Priestertum empfing er weder durch

Sukzession von anderen Priestern, noch gab er es an andere weiter. Die Trennung von seiner Sippe und die Erwählung durch Gott bieten sich somit bereits als Erklärung für Hebr 7,3 an, was dann jedoch erst die späteren Chronographen explizit machen. Zum zweiten wird das „Heraustragen“ von Brot und Wein nun ausdrücklich als Opferhandlung verstanden; es handelt sich dabei um „das Brot der Eucharistie und den Becher des Segens“. Zum dritten wird die christologische Typologie aus zwei verschiedenen Perspektiven entworfen. Zunächst bittet Melchisedek Gott um Gnade für seinen Stamm und erhält daraufhin zur Antwort: „Ich werde ihnen gnädig sein, wenn ich meinen Sohn aus Ägypten rufen werde (Hos 11,1 / Mt 2,15).“ Dann wechselt die Perspektive zu Abraham. Der begehrt nach seiner siegreichen Schlacht, jenen Tag zu sehen, an dem Gott „seinen Engel“ (vl. ‚sein Wort‘) auf die Erde senden werde (Joh 8,56). Er erhält zur Antwort, dass Gott ihm „den Typos dieses Tages“ zeigen werde, und wird aufgefordert, den Jordan zu überqueren; zeitgleich bricht Melchisedek, vom heiligen Geist inspiriert, mit den Gaben der Eucharistie auf. Erst, nachdem Abraham den Jordan als Sinnbild der Taufe durchzogen hat, vermag er nun auch Melchisedek zu sehen, verehrt ihn und dankt Gott, dass er ihm „den Tag des Herrn“ gezeigt habe.

Das Chronikon des Georgios Monachos (nach 876), das auch im slavischen Kulturkreis von großem Einfluss gewesen ist, widmet Melchisedek ebenfalls einen längeren Abschnitt (de Boor I, 2. Aufl. 1978, 100-104). Nun aber gilt alles Interesse seiner Herkunft und der Harmonisierung von Gen 14,18-20 mit Hebr 7,1-7. Fest steht, dass Melchisedek (unter Berufung auf Hebr 7,13: „der ist von einem anderen Stamm“) ein „gottesfürchtiger Heide (θεοσεβὴς ἐθνικός *theosebēs ethnikós*)“ gewesen sei. Dabei erfährt die Herleitung von Ham, dem „verfluchten Spross“, eine weitere Präzisierung: Sidos, der Sohn des Ägyptos, habe in Palästina die Stadt Sidon gegründet; aus seinem Geschlecht sei Melchi, der Vater des Sedek hervorgegangen; Sedek wiederum, nach dem Vater nun Melchisedek benannt, der Priester und König gewesen sei, habe die Stadt auf dem Sion, das spätere Salem, gebaut, wo er 113 Jahre regierte und jungfräulich (παρθένος *parthénos*) starb. Hebr 7,3 stimme damit insofern überein, als Melchisedek keiner Genealogie gewürdigt bzw. seine Vorfahren einer solchen Verbindung nicht für würdig erachtet worden seien. Sodann wird noch einmal nachdrücklich bekräftigt, dass an der kanaanäischen Herkunft des Melchisedek kein Zweifel bestehen könne. Die Zielrichtung ist klar: Wer immer „etwas Übermenschliches“ über ihn schreibt, befindet sich im Irrtum – so wie „die vom Schlag gerührten und stinkenden Melchisedekianer, die glauben, dass dieser dem Wesen nach ein Gott sei und kein sterblicher Mensch“. Vor dem Hintergrund dieser Kontroverse erklärt sich der Aufwand, mit dem Hebr 7,3 nun interpretiert und mit einer realen, wenngleich verschwiegenen genealogischen Herkunft Melchisedeks abgeglichen wird. Dieses Erklärungsmodell ist in der chronographischen Tradition fest verankert und wird auch in der exegetischen Literatur immer wieder dankbar aufgegriffen.

Analogien zur chronographischen Tradition über Melchisedek finden sich auch in anderen Literaturbereichen. Den Entwurf einer Genealogie hatte schon die HistMelch unternommen, wenngleich auf der Basis eigenständigen Materials. Im Verlauf ihrer christlichen Rezeption und Überlieferung lässt sich dann der gleiche, völlig unbefriedigende Versuch einer Harmonisierung mit Hebr 7,3 wie in der Chronographie beobachten: Weil niemand von Mechisedeks Geschlecht wisse, deshalb werde er vaterlos, mutterlos und ohne Stammbaum genannt. Ähnlich argumentieren auch die Exegeten in ihren Kommentaren zum Hebr. Namentlich in den zahlreichen Sammelbänden der altrussischen Literatur finden sich immer wieder kurze Artikel, die gelehrtes Wissen über den Namen Melchisdeks, seine Herkunft und die Geschichte von Salem eben aus dem Fundus der chronographischen Tradition zusammenstellen (Böttrich, JSHRZ.NF II/1, 139-140).

Das Suda-Lexikon (Ende 10. Jh.) schließlich bietet unter dem Namen Melchisedek drei Einträge (544-546), die zum größten Teil wörtlich aus dem Chronikon des Georgios Monachos übernommen sind (Adler, 1967). Originell ist dabei die Bemerkung, Melchisedek sei „Priester nicht allein der Juden, sondern auch der Völker" – eine Perspektive, die erst im 20. Jh. mit der Formel von Melchisedek als einer „Urgestalt der Ökumene" wieder ganz neu eröffnet worden ist (Petuchowski, 1979).

7.7. Melchisedek in der Pilgerliteratur

Mit dem Aufkommen von Pilgerfahrten zu den heiligen Stätten erwacht auch ein Interesse an der Lokalisierung alttestamentlicher Ereignisse. Die ältesten Pilgerberichte vom 4. Jh. an (Donner, 2. Aufl. 2002) erwähnen Gen 14 nur beiläufig: Entweder sucht man wie die Pilgerin Egeria um 400 die Spur Melchisedeks in dem Ort Salumias südlich von Betschean / Skythopolis (Peregrinatio 13,3-4; 14,1-3), oder man folgt jener inzwischen fest etablierten Tradition, die Salem mit Jerusalem identifiziert, wie der Pilger von Piacenza um 570 (Itinerarium 19).

Abb. 7 Höhlenkirche Melchisedeks auf dem Tabor.

Vom 10. Jh. an wird die Begegnung zwischen Abraham und Melchisedek dann in zahlreichen Pilgerberichten übereinstimmend an den → Tabor verlegt, was auf die inzwischen weit verbreitete HistMelch zurückzuführen ist. An Belegen sind hier zu nennen: Epiphanius Monachus bzw. Hagiopolita (9. Jh.); die „Vita S. Helenae et Constantini" (10./11. Jh.); der anonyme Bericht „De situ urbis Jerusalem" (1130); Fetellus bzw. Eugesippus (ca. 1130 / 1148); Ps-Beda (ca. 1148); Johannes von Würzburg (1160-1165); Theoderich (1169-1172); Oliverus (1215-1219); Bruder

Albertus von Stade OFM (1251-1252); Burchard (1283); Bruder Ricoldo von Montecroce (1288-1291); ein anonymer „Liber de Civitatibus Terrae Sanctae“ (13. Jh.); Marino Sanuto (1321); Antonius von Cremona (1327/30). In der Regel beschränkt sich die Mitteilung indessen auf die formelhafte Wendung „in descensu montis Thabor“ oder auf topographische Punkte in unmittelbarer Nähe (Böttrich, JSHRZ.NF II/1, 41-43).

Weit darüber hinaus gehen die Mitteilungen des russischen Igumen Daniil (1106/07) und des griechischen Mönchs Johannes Phokas (1177/85). In ihren Berichten, die sich ebenfalls auf die HistMelch beziehen, finden sich detaillierte Beschreibungen der Höhle Melchisedeks auf dem Tabor, die dabei als Ort fortgesetzten asketischen Lebens erscheint (Böttrich, JSHRZ.NF II/1, 43-44 und 140-142). Bis heute hat sich diese topographische Tradition in Gestalt einer kleinen Höhlenkirche erhalten. Vermutlich ist ihre Anlage in der Kreuzfahrerzeit entstanden; die gegenwärtige bauliche Struktur stammt aus dem 19. Jh. und wurde 1974 zuletzt instand gesetzt (Pringle, 1998, 83-85).

8. Melchisedek in der islamischen Literatur (Chr.B.)

Die islamische Rezeption der biblischen Geschichte zeigt an Melchisedek kein Interesse (Vajda, 1943-45; Gril 2000). Allerdings gibt es hier in der rätselhaften Gestalt des „Khidr“ (des „Grünen“) einige auffällige Analogien zu der rätselhaften Gestalt des Melchisedek (Franke, 2000). Khidr, der mit heiligen Stätten in Verbindung gebracht oder überhaupt als Symbol religiöser Autorität stilisiert wird, scheint weder an Raum noch an Zeit gebunden zu sein und trägt mitunter sogar Züge eines Engels bzw. einer Gestalt aus der Welt Gottes. Bei einigen islamischen Autoren ist es dann genau jener Khidr, der die Rolle Sems und Melchisedeks übernimmt und den Leichnam Adams am Mittelpunkt der Erde bestattet, was zumindest den Einfluss der auch in arabischer Übersetzung vorliegenden Schatzhöhle erkennen lässt.

9. Melchisedek in der Ikonographie (Chr.B.)

Die christliche Ikonographie konzentriert sich in ihrer Beschäftigung mit Melchisedek auf wenige Themen und Typen (Erffa, 65-71).

Die frühesten Darstellungen vom 5./6. Jh. an haben die Begegnungsszene zum Gegenstand, in der Abraham und Melchisedek meist als Anführer zweier Gruppen erscheinen; Brot und Wein in größeren Gefäßen lassen dabei auf ganz natürliche Weise eine Speisung assoziieren. Dieses Motiv wird dann vor allem von der Renaissance an favorisiert und zu volkreichen Genrebildern ausgebaut.

Daneben stehen Darstellungen, die ganz gezielt einen Bezug auf die Eucharistie herstellen. Auf dem berühmten Mosaik in St. Vitale zu Ravenna (6. Jh.) etwa sieht man Melchisedek und Abel auf beiden Seiten eines Altares stehen, wobei Melchisedek gerade das Brot im Gestus der Elevation präsentiert, während sich der Kelch sichtbar auf dem Altar befindet. Christologische und eucharistische Bezüge werden durch die Korrespondenz zu Szenen wie Isaaks Bindung, das letzte Mahl Jesu oder die Kreuzigung hergestellt – wie sie sich etwa auf dem Klosterneuburger Altar des Nikolaus von Verdun, in der Biblia Pauperum oder im Speculum humanae salvationis finden.

Den verbreitetsten Typos aber stellt die schlichte, aufrecht stehende Figur Melchisedeks als „rex et sacerdos" dar, die in ihrer Gewandung sowie durch die beigefügten Attribute häufig auch den Einfluss der östlichen Kaiserideologie erkennen lässt. Als eine solche Einzelfigur hat Melchisedek Eingang in die Bildprogramme orthodoxer Kirchen ebenso wie gotischer Kathedralen gefunden.

Abb. 8 Begegnung am Tabor (Tolkovaja Paleja aus Pskov; 1477 n. Chr.).

Eine Besonderheit stellen Illustrationen zur HistMelch dar. Die ältesten Beispiele finden sich in drei Octateuch-Handschriften des 11. Jh.s, die eine identische Szene präsentieren: Im Vordergrund findet die Begegnung zwischen Abraham und Melchisedek statt; im Hintergrund ruft Abraham den verwilderten Melchisedek aus dem Gebirge heraus. Eine Handschrift der Tolkovaja Paleja von 1477 aus dem nordrussischen Pskov enthält zwei Miniaturen, deren eine sich als Modifikation jener Octateuchtradition verstehen lässt. Das Reimgedicht des Kreters Georgios Chumnos (16. Jh.) zur Palaea historica schließlich bietet in den drei erhaltenen Handschriften Illustrationszyklen mit bis zu 19 Bildern (Böttrich, JSHRZ.NF II/1, 47-51 und 145-154).

Angaben zu Autor / Autorin finden Sie hier

Empfohlene Zitierweise

Böttrich, Christfried, von Nordheim-Diehl, Miriam, Art. Melchisedek, in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de), 2012

Literaturverzeichnis

1. Quellen

- Achelis, H., 1897, Hippolyt's kleinere exegetische und homiletische Schriften (GCS 1), Leipzig
- Becker, J., 2. Aufl. 1980, Die Testamente der zwölf Patriarchen (JSHRZ III/1), Gütersloh, 1-162
- Berger, K., 1981, Das Buch der Jubiläen (JSHRZ III/3), Gütersloh, 275-575
- Beyer, K., 1984 (1994), Die aramäischen Texte vom Toten Meer samt den Inschriften aus Palästina, dem Testament Levis aus der Kairoer Genisa, der Fastenrolle und den alten talmudischen Zitaten, Bd. 1 (mit Ergänzungsband), Göttingen
- Bezold, C., 1883, Die Schatzhöhle. Aus dem syrischen Texte dreier unedirten Handschriften in's Deutsche übersetzt und mit Anmerkungen versehen, Leipzig
- Böttrich, C., 1995, Das slavische Henochbuch (JSHRZ V/7), Gütersloh, 781-1040
- Böttrich, C., 2010, Geschichte Melchisedeks (JSHRZ.NF II/1), Gütersloh, 1-167
- Charles, R.H. / Morfill, W.R., 1896, The Book of the Secrets of Enoch, Dublin / Oxford
- Darnell, D.R. / Fiensy, D., 1985, Hellenistic Synagogal Prayers (OTPs II), New York u.a., 671-697
- Dietzfelbinger, C., 2. Aufl. 1979, Pseudo-Philo. Antiquitates Biblicae. Liber antiquitatum biblicarum (JSHRZ II/2), Gütersloh, 91-271
- Donner, H., 2. Aufl. 2002, Pilgerfahrt ins Heilige Land, Stuttgart
- Fitzmyer, J.A., 3. Aufl. 2004, The Genesis Apocryphon of Qumran Cave I. A Commentary (BibOr 18B), Rom
- Flavii Iosephi Opera 1-6, 1887-1895, ed. B. Niese, Berlin
- Funk, F.X., 1905, Didascalia et Constitutiones Apostolorum I, Paderborn
- Georgii Monachi Chronicon I, 1904, 2. Aufl. 1978, ed. Carolvs de Boor, editionem anni MCMIV correctiorem curavit Peter Wirth, Stuttgart
- Horst, P.W. van der / Newman, J.H., 2008, Early Jewish Prayers in Greek (CEJL), Berlin / New York
- Justinus, Dialog mit dem Juden Tryphon, 2005, übers. von Ph. Haeuser (BKV), Kempten, Nachdr. Wiesbaden
- Kahle, P., 1954, Bala'izah. Coptic Texts from Deir el-Bala'izah in Upper Egypt I, London, 473-477
- Nag Hammadi Deutsch, 2007, Studienausgabe. Eingeleitet und übersetzt von Mitgliedern des Berliner Arbeitskreises für Koptisch-Gnostische Schriften, Berlin / New York
- Philo von Alexandrien, 1909-1938/1964, Die Werke in deutscher Übersetzung 1-7, hg. von L. Cohn und I. Heinemann, Berlin, Nachdr. Berlin
- Philonis Alexandrini opera quae supersunt 1-7, 1896-1926/1962, ed. L. Cohn / P.

Wendland, Berlin, Nachdr. Berlin
- Ri, S.-M., 1987, La Caverne des Trésors. Les Deux Recensions Syriaques (CSCO.SS 208), Louvain
- Schenke, H.-M., 2007, Melchisedek (NHC IX,1), in: Nag Hammadi Deutsch. Studienausgabe, Berlin / New York, 474-483
- Schmidt, C., 1981, Koptisch-gnostische Schriften 1 (GCS), Berlin
- Svidae Lexikon III, 1967, ed. A. Adler, Stuttgart, 357-358
- Vasil'ev, A., 1893, Anecdota Graeco-Byzantina I. Sbornik Pamjatnikov Visantijskoj Literatury, Moskau
- Walter, N., 1980, Pseudo-Eupolemos (JSHRZ I/2), Gütersloh, 137-143
- Wünsche, A., 1881, Der Midrasch Bereschit Rabba, Leipzig

2. Sekundärliteratur

- Aptowitzer, V., 1926, Malkizedek. Zu den Sagen der Agada, MGWJ 70, 93-113
- Bardy, G., 1926-27, Melchisédech dans la tradition patristique, RB 35, 1926, 496-509; 36, 1927, 25-45
- Beltz, W., 1981, Melchisedek – eine gnostische Initiationsliturgie, ZRGG 33, 155-158
- Billerbeck, P., 1928, 18. Exkurs: Der 110. Psalm in der altrabbinischen Literatur, in: ders., Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch IV/1, München, 452-465
- Böttrich, C., 2001, The Melchizedek Story of 2 (Slavonic) Enoch: A Reaction to A. Orlov, JSJ 32, 445-470
- Böttrich, C., 2002, Die vergessene Geburtsgeschichte. Mt 1-2 / Lk 1-2 und die wunderbare Geburt des Melchisedek in slHen 71-72 (JSHRZ-St 1), Gütersloh, 222-249
- Böttrich, C., 2007, Melchisedek Naziraios. Beobachtungen zur apokryphen „Geschichte Melchisedeks" (HistMelch), in: J. Männchen (Hg.), Mein Haus wird ein Bethaus für alle Völker genannt werden (Jes 56,7). Judentum seit der Zeit des Zweiten Tempels in Geschichte, Literatur und Kult (FS Th. Willi), Neukirchen-Vluyn, 17-38
- Böttrich, C., 2012, The „Book of the Secrets of Enoch" (2 En): Between Jewish Origin and Christian Transmission. An Overview, in: A. Orlov / G. Boccaccini (Hgg.), New Perspectives on 2 Enoch. No longer Slavonic Only, Leiden / Boston, 37-67
- Carmignac, J., 1970, Le document de Qumrân sur Melkisédeq, RdQ 27, 7, 343-378
- Colpe, C., 1980, Heidnische, jüdische und christliche Überlieferungen in den Schriften aus Nag Hammadi IX, JAC 23, 108-127
- Daniélou, J., 1955, Die Heiligen Heiden des Alten Testaments, Stuttgart
- Davila, J.R., 1997, Melchizedek: King, Priest, and God, in: S.D. Breslauer (Hg.), The Seductiveness of Jewish Myth. Challenge or Response? (SUNY series in Judaica), New York, 217-234
- Delcor, M., 1971, Melchizedek from Genesis to the Qumran Texts and the Epistle to the Hebrews, JSJ 2, 115-135
- Erffa, H.M. von, 1995, Ikonologie der Genesis. Die christlichen Bildthemen aus dem Alten Testament und ihre Quellen 2, München
- Franke, P., 2000, Begegnung mit Khidr. Quellenstudien zum Imaginären im traditionellen Islam (Beiruter Texte und Studien 79), Beirut / Stuttgart
- Gräßer, E., 1990 / 1993 / 1997, An die Hebräer 1-3 (EKK 17/1-3), Zürich / Neukirchen-Vluyn
- Granerød, G., 2010, Abraham and Melchizedek. Scribal Activity of Second Temple Times in Genesis 14 and Psalm 110 (BZAW 406), Berlin / New York
- Gril, D., 2000, Melchisédech en Islam ou les raisons d'une absence, in: Autour de

Melchisédech. Mythe – Réalités – Symbole. Actes du Colloque Européen des 1er et 2 juillet 2000, Chartres, 61-68
- גרינולד, א., 1970, מלכיצדק של המשיחית דמותו, מחנים 124, 88-98
- Hartenstein, F., 2003, „Brote“ und „Tisch des Angesichts“ – Zur Logik symbolischer Kommunikation im Tempelritual, in: J. Diehl / R. Heitzenröder / M. Witte (Hgg.), „Einen Altar von Erde mache mir…“ (FS D. Conrad, KAANT 4/5), Waltrop, 107-127
- Hayward, R., 1996, Shem, Melchizedek, and Concern with Christianity in the Pentateuchal Targumim, in: K.J. Cathcart / M. Maher (Hgg.), Targumim and Cognate Studies (FS M. McNamara; JSOT.SS 230), Sheffield, 67-80
- Heither, Th. / Reemts, Chr., 2005, Biblische Gestalten bei den Kirchenvätern. Abraham, Münster, 59-74 (= Gen 14)
- Horton, F.L., 1976, The Melchizedek Tradition. A critical examination of the sources to the fifth century A.D. and in the epistle to the Hebrews (MSSNTS 30), Cambridge
- Jérôme, F.J., 1920, Das geschichtliche Melchisedech-Bild und seine Bedeutung im Hebräerbriefe, Freiburg / i. Br.
- de Jonge, M., 1953, The Testaments of the twelve Patriarchs. A Study of their Text, Composition and Origin (GTB 25), Assen
- Kobelski, P.J., 1981, Melchizedek and Melchireša (CBQ.MS 10), Washington D.C.
- de Kruijf, T., 1993, The Priest-King Melchizedek. The reception of Gen 14,18-20 in Hebrews mediated by Psalm 110, Bijdr. 54, 393-406
- Manzi, F., 1997, Melchisedek e l'Angelologia nell' Epistola agli Ebrei e a Qumran (AnBib 136), Rom
- Mason, E.F., „You are a Priest Forever“. Second Temple Jewish Messianism and the Priestly Christology of the Epistle to the Hebrews (StTDJ 74), Leiden / Boston 2008
- McNamara, M., 2000, Melchizedek: Gen 14,17-20 in the Targums, in Rabbinic and Early Christian Literature, Bib. 81, 1-31
- Nel, P.J., 1996, Psalm 110 and the Melchizedek Tradition, JNWSL 22/1, 1-14
- Neyrey, J.H., 1991, „Without Beginning of Days or End of Life" (Hebrews 7:3): Topos for a True Deity, CBQ 53, 439-453
- von Nordheim, Miriam, 2008, Geboren von der Morgenröte? Psalm 110 in Tradition, Redaktion und Rezeption (WMANT 117), Neukirchen-Vluyn
- Paul, M.J., 1987, The order of Melchizedek (Ps 110 and Heb 7:3), WThJ 49, 195-211
- Pearson, B.A., 1998, Melchizedek in early Judaism, Christianity, and Gnosticism, in: M. Stone / T. Bergren (Hgg.), Biblical Figures outside the Bible, 176-202
- Petuchowski, J.J., 1957, The controversial figure of Melchizedek, HUCA 28, 127-136
- Petuchowski, J.J., 1979, Melchisedech – Urgestalt der Ökumene, Freiburg / Basel / Wien
- Poorthuis, M., 2004, Enoch and Melchizedek in Judaism and Christianity: A Study in Intermediaries, in: M. Poorthuis / J. Schwartz, Saints and Role Models in Judaism and Christianity (Jewish and Christian Perspectives Series 7), 97-120
- Pringle, D., 1998, The Churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem II. L-Z (excluding Tyre), Cambridge
- Reiling, J., Art. Melchezedek, in: Dictionary of Deities and Demons in the Bible, 2. Aufl., Leiden 1999, 560-563
- Rusche, H., 1955, Die Gestalt des Melchisedek, MThZ 6, 230-252
- Schenke, H.-M., 1980, Die jüdische Melchisedekgestalt als Thema der Gnosis, in: K.-W. Tröger (Hg.), Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis. Neue Studien zu „Gnosis und Bibel“, Berlin, 111-137
- Schille, G., 1955, Erwägungen zur Hohepriesterlehre des Hebräerbriefes, ZNW 46, 81-109

- Seybold, K., Art. מֶלֶךְ *mælæk*, in: ThWAT IV, Stuttgart u.a. 1984, 926-957
- Simon, M., 1937, Melchisédech dans la polémique entre juifs et chrétiens et dans la légende, RHPhR 17, 58-93
- Steudel, A., 1994, Der Midrasch zur Eschatologie aus der Qumrangemeinde (4QMidrEschata.b). Materielle Rekonstruktion, Textbestand, Gattung und traditionsgeschichtliche Einordnung des durch 4Q174 („Florilegium") und 4Q177 („Catena A") repräsentierten Werkes aus den Qumranfunden (StTDJ 13), Leiden u.a.
- Steudel, A., 2000, Art. Melchizedek, in: Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls 1, Oxford, 535-537
- Stone, M.E., 1992, A History of the Literature of Adam and Eve (SBL.EJL 3), Atlanta 1992
- Stork, H., 1928, Die sogenannten Melchizedekianer mit Untersuchung ihrer Quellen auf Gedankengehalt und dogmengeschichtliche Entwicklung, Leipzig
- Theißen, G., 1969, Untersuchungen zum Hebräerbrief (StNT 2), Gütersloh
- Vajda, G., 1943-45, Melchisédech dans la mythologie ismaélienne, JA 234, 173-183
- Willi, Th., 1986, Melchisedek. Der alte und der neue Bund im Hebräerbrief im Lichte der rabbinischen Tradition über Melchisedek, Jud. 42, 158-170
- Witte, M., 1998, Die biblische Urgeschichte. Redaktions- und theologiegeschichtliche Beobachtungen zu Genesis 1,1-11,26 (BZAW 265), Berlin / New York
- van der Woude, A.S., 1965, Melchisedek als himmlische Erlösergestalt in den neugefundenen eschatologischen Midraschim aus Qumran Höhle XI, OTS 14, 354-373
- Wuttke, G., 1927, Melchisedech, der Priesterkönig von Salem. Eine Studie zur Geschichte der Exegese (BZNW 5), Gießen

Abbildungsverzeichnis

- Abb. 1 Melchiedek als Lettnerfigur (Kloster Wechselburg, 13. Jh.). Aus: Wikimedia Commons; © Andreas Praefke, Wikimedia Commons, lizenziert unter CreativeCommons-Lizenz cc-by-3.0; Zugriff 24.5.2012
- Abb. 2 Abraham und Melchisedek (Wenzel Hollar, 1607-1677).
- Abb. 3 Das Opfer des Melchisedek (Pötting, Pfarrkirche zum Heiligen Kreuz; 19. Jh.). Aus: Wikimedia Commons; © Wolfgang Sauber, Wikimedia Commons, lizenziert unter CreativeCommons-Lizenz cc-by-3.0; Zugriff 24.5.2012
- Abb. 4 Melchisedek als wilder Mann (Sinai Ms. 1187, 52v; 17. Jh.).
- Abb. 5 Die Opfer Abels, Melchisedeks und Abrahams (Ravenna, San Apollinare in Classe, 6. Jh.).
- Abb. 6 Die Opfer Abels und Melchisedeks (Ravenna, San Vitale, 6. Jh.).
- Abb. 7 Höhlenkirche Melchisedeks auf dem Tabor. © M. von Nordheim-Diehl
- Abb. 8 Begegnung am Tabor (Tolkovaja Paleja aus Pskov; 1477 n. Chr.).

Impressum

Herausgeber:

Alttestamentlicher Teil
Prof. Dr. Michaela Bauks
Prof. Dr. Klaus Koenen

Neutestamentlicher Teil
Prof. Dr. Stefan Alkier

„WiBiLex“ ist ein Projekt der Deutschen Bibelgesellschaft

Deutsche Bibelgesellschaft
Balinger Straße 31 A
70567 Stuttgart
Deutschland

www.bibelwissenschaft.de