

Michael Theobald

## Vom Text zum „lebendigen Wort“ (Hebr 4,12)

### Beobachtungen zur Schrifthermeneutik des Hebräerbriefs

Mit seiner konsequent christologischen Lektüre des „Alten Testaments“ – „in der Schriftrolle steht *von mir* (περὶ ἐμοῦ) geschrieben“, sagt Christus mit Worten aus Ps 40 in Hebr 10,7 – bewegt der auctor ad Hebraeos sich ganz im üblichen Rahmen frühchristlichen Schriftgebrauchs<sup>1</sup>. Dennoch wird man seinen eigenen Ansatz, der sich insbesondere an seiner ausgeprägten Vorliebe für *Gottesworte der Schrift* zeigt, würdigen und sich davor hüten, ihn in einen angeblich überall gleichen Standard neutestamentlicher Schrifthermeneutik einzubeb-

---

<sup>1</sup> Vgl. nur Joh 5,46: „Über mich (περὶ ἐμοῦ) nämlich hat jener (s.c. Mose) geschrieben“. Erste Informationen zur Schriftauslegung im Hebr bieten die entsprechenden Exkurse in den Kommentaren (Lit.) von H. Braun, *An die Hebräer*, HNT 14, Tübingen 1984, 20f.; H. Hegermann, *Der Brief an die Hebräer*, ThHK 16, Berlin 1988, 57-61; W.L. Lane, *Hebrews 1-8*, Word Biblical Commentary 47A, Dallas 1991, CXII-CXXIV; H.-F. Weiß, *Der Brief an die Hebräer*, KEK 13, Göttingen <sup>15</sup>1991 (= 1. Aufl. dieser Auslegung), 171-181. Aus der umfangreichen Lit. seien außerdem folgende übergreifende Titel eigens genannt: J. van der Ploeg, *L'exégèse de l'Ancien Testament dans l'épître aux Hébreux*, RB 54, 1947, 187-228; G.B. Caird, *The Exegetical Method of the Epistle to the Hebrews*, CJT 5, 1959, 44-51; M. Barth, *The Old Testament in Hebrews. An Essay in Biblical Hermeneutics*, in: W. Klassen/G.F. Snyder (Hg.), *Current Issues in New Testament Interpretation*. Festschrift O.A. Piper, London 1962, 53-78; K.J. Thomas, *The Old Testament Citations in Hebrews*, NTS 11, 1964/1965, 303-325; S.G. Sowers, *The Hermeneutics of Philo and Hebrews. A Comparison of the Interpretation of the Old Testament in Philo Judaeus and the Epistle to the Hebrews*, Zürich 1965; G. Howard, *Hebrews and the Old Testament Quotations*, NT 10, 1968, 208-216; F. Schröger, *Der Verfasser des Hebräerbriefs als Schriftausleger*, BU 4, Regensburg 1968; J.C. McCullough, *The Old Testament Quotations in Hebrews*, NTS 26, 1980, 363-379.

nen<sup>2</sup>. Über die verschiedenen von ihm benutzten Techniken der Schriftauslegung hinaus<sup>3</sup> geht es dabei vor allem um die Frage nach dem hermeneutischen Rahmen, in dem jene Techniken bei ihm zur Anwendung kommen. Besteht bei dieser Frage durchaus noch Klärungsbedarf<sup>4</sup>, so hat jüngst O. Hofius eine Studie zur „Biblischen Theologie

<sup>2</sup> Bei näherem Zusehen ist man von der Vielfalt unterschiedlicher Arten von Schriftauslegung in der frühchristlichen Experimentierphase überrascht. Vgl. zuletzt H.G. Reventlow, *Epochen der Bibelauslegung*, Bd. 1: Vom Alten Testament bis Origenes, München 1990, 52-103.116-193; M. Hengel/H. Löhr (Hg.), *Schriftauslegung im antiken Judentum und im Urchristentum*, WUNT 73, Tübingen 1994; C. Dohmen/G. Stemberger, *Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments*, Studienbücher Theologie I, 2, Stuttgart 1996, 135-144.

<sup>3</sup> Dazu sowie zu Fragen des benutzten Schrifttextes vgl. vor allem F. Schröger, Verfasser (s. Anm. 1); ders., *Das hermeneutische Instrumentarium des Hebräerbriefverfassers*, in: J. Ernst (Hg.), *Schriftauslegung. Beiträge zur Hermeneutik des Neuen Testaments und im Neuen Testament*, München 1972, 313 bis 329. Weitere Lit. bei W.L. Lane, *Hebrews* (s. Anm. 1), CXVII f. (Text) sowie CXIX-CXXIV (Methoden).

<sup>4</sup> In der Monographie von F. Schröger fällt sie ganz aus. Wenn er vom „hermeneutischen Instrumentarium des Hebräerbriefverfassers“ spricht, dann versteht er darunter „verschiedene Auslegungsarten“ wie das „Schema Verheißung – Erfüllung“, die typologische Auslegung, die Midrasch-Pesher-Methode etc., stellt aber nicht die Frage nach einer möglichen Rahmentheorie, welche den Einsatz der einzelnen Techniken und Methoden reguliert. Z.B. fällt auf, daß trotz der Nähe des Vf. zum philonischen Alexandrinismus die allegorische Methode mit ihrem Interesse am geistigen Gehalt in den Worten bei ihm kaum Anwendung findet (nach F. Schröger, *Instrumentarium* (s. Anm. 3), 320, nur zweimal, in 3,6 und 10,20), wohingegen er „Schriftauslegung im reinen *Literalsinn*“ (F. Schröger, a.a.O., 323f., nennt Hebr 1,7; 8,5; 9,20; 10,30a.b; 11,18.21; 12,5.6.20; 13,5.6) stark gemacht hat. Ist die allegorische Methode mit ihren idealistischen Implikationen „weltanschaulich“ alles andere als „unschuldig“, so wird ihre weitgehende Absenz im Hebr damit auch zu tun haben, was aber keinesfalls heißt, das Schreiben sei diesbezüglich überhaupt „neutral“. Im Gegenteil dürfte zum wiederholten Mal jüngst K. Backhaus, *Per Christum in Deum. Zur theozentrischen Funktion der Christologie im Hebräerbrief*, in: T. Söding (Hg.), *Der lebendige Gott. Studien zur Theologie des Neuen Testaments. Festschrift W. Thüsing*, Münster 1996, 258-284: 261-265, gezeigt haben, daß Hebr auf seine Weise „die Begegnung zwischen dem jüdisch-christlichen Monotheismus und der metaphysischen Tradition des Mittelplatonismus“ repräsentiert und insofern „ein urchristliches Pendant“ zu dem darstellt, „was jüdischerseits etwa Philo von Alexandria zu leisten versuchte“. Jedenfalls lassen sich die in der

im Lichte des Hebräerbriefes“ vorgelegt, die hier weiterhelfen kann<sup>5</sup>; sie benennt die strukturellen Momente von Kontinuität und Diskontinuität bei der Rezeption von Texten des Alten Testaments im Hebr und lenkt dabei die Aufmerksamkeit u.a. auf die Konsequenz, mit der sein Verfasser christologisch relevante Schrifttexte beim Wort genommen hat<sup>6</sup>. Betrifft das vor allem die „(Schrift-)Worte“, die als Sprüche Gott, dem Heiligen Geist und Christus selbst in den Mund gelegt sind (vgl. unter 2.), dann hat sich auch an ihnen als dem inneren Kreis der Schriftzitate im Hebr die Frage nach den hermeneutischen Rahmenbedingungen zu orientieren (vgl. unter 3.). Zunächst aber gilt es, die Rolle der explizit mit Einführungsformeln (bzw. „formulae quotationis“) markierten Schriftzitate im Hebr auf dem Hintergrund seiner sonstigen Schriftverwendung zu profilieren (vgl. unter 1.). Was zeichnet diese vor anderen Zitaten und Anspielungen aus, was sind die Gründe, die den auctor ad Hebraeos dazu bewogen haben, gerade diesen Kreis von Schriftworten besonders zu markieren?

---

Urbild-Abbild-Relation 8,5 aufscheinenden Denkvoraussetzungen in ihrer Gültigkeit nicht auf die Kulttypologie des Schreibens begrenzen, da sie über diese hinaus auch die eschatologische „Weltanschauung“ des Schreibens insgesamt im Sinn der ontologischen Diastase zwischen Diesseitigem und Jenseitigem prägen: vgl. M. Theobald, *Zwei Bünde und ein Gottesvolk. Die Bundestheologie des Hebräerbriefes im Horizont des christlich-jüdischen Gesprächs*, ThQ 176, 1996, 309-325: 318f.

- <sup>5</sup> O. Hofius, *Biblische Theologie im Lichte des Hebräerbriefes*, in: S. Pedersen (Hg.), *New Directions in Biblical Theology. Papers of the Aarhus Conference, 16.-19. September 1992*, NT.S 76, Leiden u.a. 1994, 108-125. Ihm sei der hier vorliegende Versuch in herzlicher Kollegialität zum 60. Geburtstag gewidmet.
- <sup>6</sup> A.a.O., 113: „Das christologische Verständnis der genannten Psalmtexte [s.c. Ps 2,7; Ps 45(44),7f.; Ps 110(109),1.4] hat ausschließlich darin seinen Grund, daß der Verfasser unseres Briefes diese Texte in einer Weise *wörtlich* nimmt, die über das ursprünglich Gemeinte weit hinausgeht. Eben deshalb findet er in den Texten ausgesagt, was von *keinem* Menschen – gerade auch von dem Messias nicht! – ausgesagt werden kann“, vor allem das Sohn-Gottes-Sein (Ps 2,7) und das Sitzen zur Rechten Gottes (Ps 110,1), was – die Metaphorik beim Wort genommen – vom König Israels jedenfalls nicht gelten kann. Vgl. auch unten 3. unter Punkt 2).

## Die Schrift-Worte des Hebr mit Redeeinleitungen

Hebr	AT	Sprecher		Adressat		Redeform
		AT	Hebr	AT	Hebr	
1,5a	Ps 2,7	Gott (ἐγώ)	Gott	König	Sohn	Anrede (σύ)
1,5b	2Sam 7,14	Gott (ἐγώ)	Gott	David	Sohn	Aussage (üb. d. Sohn)
1,6	Dtn 32,43 / Ps 97,7	Mose	Gott			Aussage (üb. d. Sohn)
1,7	Ps 104,4	Ps-Beter	Gott			Aussage (üb. d. Engel)
1,8f.	Ps 45,7f.	Ps-Beter	Gott	König	Sohn	Anrede (σου/σε)
1,10ff.	Ps 102,26-28	Ps-Beter	Gott	Gott →	Sohn	Anrede (σύ)
1,13	Ps 110,1	Gott	Gott	König	Sohn	Anrede (σου)
2,6-8a	Ps 8,5-7	Ps-Beter	„jmd.“	Gott	Gott	Aussage
2,12	Ps 22,23	Ps-Beter	Sohn	Gott	Gott	Anrede (τὸ ὄνομά σου)
2,13a	Jes 8,17	Prophet (ἐγώ)	Sohn			Aussage
2,13b	Jes 8,18	Prophet (ἐγώ)	Sohn			Aussage
3,7-11	Ps 95,7-11	Gott	Geist	Gemde.	Gemde.	Anrede
4,4	Gen 2,2		Gott			Aussage
5,5	Ps 2,7	Gott (ἐγώ)	Gott	König	Sohn	Anrede (σύ)
5,6	Ps 110,4	Gott	Gott	König	Sohn	Anrede (σύ)
6,14	Gen 22,17	Gott	Gott	Abrhm.	Abrhm.	Anrede (σε)
7,17	Ps 110,4	Gott	Gott	König	Sohn	Anrede (σύ)
7,21	Ps 110,4	Gott	Gott	König	Sohn	Anrede (σύ)
8,5	Ex 25,40	Gott	Gott	Mose	Mose	Anrede (σοι)
8,8-12	Jer 31,31-34	Gott	Gott			Aussage
9,20	Ex 24,8	Mose	Mose	Volk	Volk	Anrede
10,5-7	Ps 40,7-9	Ps-Beter	Sohn	Gott	Gott	Anrede
10,15-17	Jer 31,33f.	Gott	Geist		Gemde.	Aussage
10,30a	Dtn 32,35	Gott	Gott			Aussage
10,30b	Dtn 32,36	Gott	Gott			Aussage
10,37f.	Jes 26,20 +Hab 2,3f.	Gott	Gott			Aussage
11,18	Gen 21,12	Gott	Gott	Abrhm.	Abrhm.	Anrede (σοι)
12,5f.	Spr 3,11f.	Lehrer	Mahng.	Schüler	Gemde.	Anrede
12,20	Ex 19,13	Gott	Gott			Aussage
12,21	Dtn 9,19 (?)	Mose	Mose			Aussage
12,26	Hag 2,6	Gott (ἐγώ)	Gott			Aussage
13,5	Jos 1,5 (vgl. Philo, Conf 166)	Gott	Gott	Josua	Gemde.	Anrede (σε)
13,6	Ps 118,6	Ps-Beter	Gemde.			Aussage

### 1. Zitierter Text oder lebendige Rede? Die expliziert markierten Schriftzitate im Hebräerbrief

Bei den ausdrücklich durch Einführungsformeln markierten 33 Schriftworten des Hebr<sup>7</sup> durchweg von *Schriftzitate* zu sprechen und jene pauschal als „*formulae quotationis*“ zu titulieren<sup>8</sup>, erweckt den falschen Eindruck, als ob es die primäre Aufgabe dieser Einführungsformeln wäre, die jeweils folgenden Texte als *Zitate* auszuweisen, so daß da, wo eine solche Formel fehlt, man höchstens von Anspielungen und sonstwie gearteten Schriftbezügen, nicht aber von Schriftzitate im eigentlichen Sinne sprechen könne. Das aber läuft sowohl dem Befund im Hebr wie einer reflektierten Verwendung des definitionsbedürftigen Terminus „Zitat“ zuwider<sup>9</sup>. Beobachtungen zu

<sup>7</sup> Vgl. unsere Tabelle auf S. 754 sowie die Liste der „direkten alttestamentlichen Zitate im Hebräerbrief“ im Inhaltsverzeichnis von F. Schröger, Verfasser (s. Anm. 1), 5f., die 35 derartige Zitate enthält, unter denen sich freilich 3 ohne eine „Zitationsformel“ bzw. besser: ohne eine Einführungsformel befinden, nämlich Hebr 3,2/5 (= Num 12,7), Hebr 7,1.2 (= Gen 14,17.18.20) und Hebr 11,21 (= Gen 47,31). Zu den 32 übrigbleibenden „Zitaten“ mit Einführungsformeln wird hier noch Hebr 12,21 dazu gerechnet, und zwar wegen der dort wie in 12,20 benutzten Redeeinleitung. Zu den bei den einzelnen Autoren variierenden statistische Angaben (über Zitate und Anspielungen) vgl. G. Howard, *Hebrews* (s. Anm. 1), 209 Anm. 1; W.L. Lane, *Hebrews* (s. Anm. 1), CXV f.

<sup>8</sup> So H. Hübner, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, Bd. 3: Hebräerbrief, Evangelien und Offenbarung. Epilegomena, Göttingen 1995, 19.

<sup>9</sup> Die jüngste *Intertextualitätsdebatte*, in der Textphänomene wie Zitate und Anspielungen sich besonderer Beachtung erfreuen, hat gezeigt, daß Zitat-Markierungen sehr unterschiedlich ausfallen können; vor allem sind Zitate, wenn man sich auf die Leser-Perspektive einläßt, keineswegs von Einleitungsformeln abhängig, um als Zitate vom Leser erkannt zu werden. Vgl. u.a. Z. Ben-Porat, *The Poetics of literary allusion*, *A Journal for Descriptive Poetics and Theory of Literature* 1, 1976, 105-128; C. Perry, *On alluding*, *Poetics* 7, 1978, 289-307; U. Broich/M. Pfister, *Intertextualität. Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien*, Tübingen 1985 (daraus: U. Broich, *Formen der Markierung von Intertextualität*, 31-47); J. Paulien, *Ellusive Allusions: The Problematic Use of the Old Testament in Revelation*, *BR* 33, 1988, 37-53; H. Hübner, *Intertextualität – die hermeneutische Strategie des Paulus. Zu einem neuen Versuch der theologischen Rezeption des Alten Testaments im Neuen*, *ThLZ* 116, 1991, 881-898.

Hebr 11,21, einem „Zitat“ ohne „Zitationsformel“, mögen das in einem ersten Schritt veranschaulichen.

Der Vers, der Hebr 11, dem großen Glaubenskapitel des Schreibens, entnommen ist, das insgesamt aus seinem Bezug zu Figuren und Themen der Glaubensgeschichte Israels lebt, lautet:

„Im Glauben hat Jakob als Sterbender einen jeden der Söhne Josefs  
gesegnet

und ‚hat sich geneigt über die Spitze seines Stabes‘

(προσεκύνησεν ἐπὶ τὸ ἄκρον τῆς ῥάβδου αὐτοῦ).“

Offensichtlich bietet die zweite Vershälfte eine wörtliche Wiedergabe von Gen 47,31 in der LXX-Fassung<sup>10</sup>, wobei unklar ist, wie man diesen Schriftbezug klassifizieren soll. F. Schröger rechnet die Stelle zu den „direkten alttestamentlichen Zitaten im Hebräerbrief“<sup>11</sup>, die er von den „Anspielungen“ unterschieden wissen will, während z.B. E. Riggerbach nur an eine „Anspielung“ zu denken scheint<sup>12</sup>. Zweierlei steht fest: a) Das Textfragment – immerhin ein syntaktisch integrierender Teilsatz mit Prädikat und charakteristischer adverbialer Ergänzung<sup>13</sup> – ist wörtlich der LXX entnommen; b) eine formelhafte Markierung dieses Fragments als Zitat fehlt. Dennoch wird man wegen a) von einem Zitat sprechen können, vorausgesetzt, man löst sich von der Fixierung auf die Autor-Perspektive und bezieht die der Leser mit ein, die ja schließlich die Leistung des Wiedererkennens vollbringen, nämlich den Text mit einem bestimmten Prä-Text zu verbinden. In dem Maße diese die herangezogenen Prä-Texte „bewohnen“, vermögen sie einen solch kreativen und für sie auch reizvollen Akt der Textrezeption zu vollziehen; umgekehrt kann der Autor, der derartig kompetente Leser voraussetzt<sup>14</sup>, auf eine ausdrückliche Markierung des Zitats verzichten, vielleicht auch, weil er jenen das Vergnügen des selbständigen Wiedererkennens nicht nehmen

<sup>10</sup> Nur die LXX spricht vom „Stab“ Israels, wobei es sich um eine Verlesung von hebr. מִטְּבֵּיל = Lager (MT) in מִטְּבֵּיל = Stab, Stecken handelt. Vgl. des näheren F. Schröger, Verfasser (s. Anm. 1), 221f.; H.-F. Weiß, Hebräer (s. Anm. 1), 559f.

<sup>11</sup> F. Schröger, a.a.O., 5.187; allerdings fehlt die Stelle bei ihm in der Liste der Zitate ohne Einführungsformeln auf S. 253. H.-F. Weiß, a.a.O., 599, spricht von einem „ausdrücklichen Bezug“.

<sup>12</sup> E. Riggerbach, Der Brief an die Hebräer (Nachdruck aus: Kommentar zum Neuen Testament, Bd. 14, Leipzig 31922, mit einem Geleitwort von O. Hofius), Wuppertal 1987, 367: „Die Begebenheit, auf welche der Vf. damit anspielt (Gen 47,31) ...“.

<sup>13</sup> Das in der LXX dem Verb nachgestellte Subjekt Ἰσραήλ fehlt in Hebr 11,21b, da es wegen des in V. 21a vorweg stehenden Ἰακώβ überflüssig ist.

<sup>14</sup> Offensichtlich rechnet der Autor nicht nur in Hebr 11 mit einer in der LXX bewanderten Adressatenschaft, was im übrigen nicht viel über deren ethnische Zusammensetzung verrät.

will. Ist nun zum einen der Kontext von Hebr 11,21b dermaßen von atl. Prä-Texten imprägniert, daß die Leser schon von daher für den von ihnen zu übernehmenden Part vorbereitet sind, und ist zum anderen das aus Gen 47,31 LXX herangezogene Textfragment mit seinem eindrucksvollen Bild vom greisen, über seinen Stab gebeugten Patriarchen so prägnant, daß es eindeutigen Verweischarakter besitzt, dann kann man mit guten Gründen von einem wirklichen Zitat sprechen, mit dessen Wiedererkennung der Autor rechnet, auch wenn er es syntaktisch fugenlos in seinen eigenen Text eingefügt hat; semantisch verbindet er mit ihm die Erwartung, seine Leser möchten jenen ihnen bekannten Gestus des greisen Jakob als Ausdruck seiner πίστις deuten.

Bereits ein Blick auf Stellen wie Hebr 11,21b und andere scheinbar unmarkierte Zitate<sup>15</sup> in dem Schreiben, das wie kaum ein anderes im Neuen Testament mit der Schrift argumentiert, läßt nach Art einer „Gegenprobe“ erkennen, daß ausdrückliche Markierungen, also Einleitungsformeln, wohl nicht die primäre Aufgabe besitzen, den *Zitatcharakter* des betreffenden Prä-Textes zu bezeichnen. In die gleiche Richtung weist auch die Beobachtung, daß der Autor in den Einführungsformeln seiner Zitate nirgends auf den Bezugstext ausdrücklich als *geschriebenen* rekurriert. So fehlen mit γράφειν gebildete Zitationsformeln wie „es steht geschrieben“, die z.B. für Paulus und den vierten Evangelisten typisch sind, bei ihm völlig<sup>16</sup>, und auch von der γραφή ist bei ihm nirgends die Rede<sup>17</sup>. Demnach scheint der Text als solcher nicht die vorderste Front seines Interesses zu bezeichnen. Dem entspricht, daß die Einführungsformeln des Schreibens, die ausdrücklich

<sup>15</sup> Interessant ist z.B. Hebr 7,1.2a (= Gen 14,17-20 LXX), wo zwar eine Zitationsformel fehlt, Zitat-Markierungen deswegen aber nicht ausfallen: Insbesondere das Gefälle zwischen der eher distanzierten Präsentation des Melchisedek als einer Figur der *Vergangenheit* in 7,1.2a und ihrer durch hermeneutische Terminologie angezeigte Entschlüsselung als Typos Christi in 7,2b-3 dient der entsprechenden Leserlenkung.

<sup>16</sup> Nur einmal begegnet γράφειν im Hebr, und zwar in 10,7 im Rahmen des Schriftwortes Ps 40,8 (dazu vgl. unten 2.2!), so daß gilt: „Verf zitiert nicht wie sonst im Neuen Testament: νόμος, γέγραπται, γραφή, προφήτης fehlen als Zitationsformeln“ (H. Braun, Hebräer [s. Anm. 1], 20). Vgl. auch M. Barth, Testament (s. Anm. 1), 58f.

<sup>17</sup> Richtig E. Gräber, An die Hebräer, 1. Teilband: Hebr 1-6, EKK 17/1, Zürich 1990, 115: „Sie [s.c. die Schrift] ist ihm nicht γραφή, sondern λόγος ζῶν (4,12) ...“ Vgl. auch H. Hübner, Theologie 3 (s. Anm. 8), 63, der bemerkt, „daß es Paulus immer wieder energisch um die Schrift in ihrem *Geschrieben-Sein* geht, während der Vf. des Hebr auf das *gesprochene* Wort abhebt, auch wenn er es natürlich nur als geschriebenes Wort haben kann“.

auf einzelne Textstellen der atl. Schrift abheben, deren Fundorte aber gerade unbestimmt lassen: „aber *irgendwo* [πού] (sc. in der Schrift) hat jemand<sup>18</sup> bezeugt: ...“ (2,6); „denn *irgendwo* [πού] (sc. in der Schrift) hat er (= Gott) folgendermaßen über den siebten Tag gesprochen: ...“ (4,4)<sup>19</sup>; „wie er (= Gott) auch *an anderer Stelle* (sc. der Schrift) sagt: ...“ (5,6). Ist die Nichtangabe des Fundorts eines Zitats bei Philo von Alexandria eher die Ausnahme, so bezeichnet sie beim auctor ad Hebraeos die Regel<sup>20</sup>. Es kommt ihm eben nicht auf den von *Menschen* verfaßten und verantworteten Text der Schrift an, sondern auf die *in ihm* enthaltenen Worte Gottes, die λόγια τοῦ θεοῦ (5,12<sup>21</sup>). Auch benutzt er keine der zu seiner Zeit nachweisbaren zwei- oder dreigliedrigen Formeln zur Bezeichnung der Hauptbestandteile des werdenden Schriftkanons<sup>22</sup>; nicht als gegliedertes Textcorpus tritt ihm

<sup>18</sup> „Das τις in 2,6 als Subj. des Redens im Zitat bildet eine Ausnahme, zeigt aber an: Wichtig ist nicht, wo und durch welchen Menschen, sondern daß und was *Gott* redet“ (H. Braun, Hebräer [s. Anm. 1], 21).

<sup>19</sup> E. Riggensbach, Hebräer (s. Anm. 12), 104 Anm. 72: „Subj. von εἶρηκεν ist wie v. 3 Gott selbst, trotzdem in dem Citat von Gott in der 3. Pers. gesprochen wird, cf das Pron. μου v. 5, das nur auf Gott bezogen werden kann“.

<sup>20</sup> E. Gräber, Hebräer 1 (s. Anm. 17), 115 Anm. 14. Eine Ausnahme ist 4,7, wo es heißt: „... indem er (s.c. Gott) nach so langer Zeit *durch David* spricht (ἐν Δαυὶδ λέγων), wie vorher gesagt wurde (καθὼς προεῖρηται): „Heute, wenn ihr seine Stimme hört, verhärtet eure Herzen nicht.““ καθὼς προεῖρηται ist „eine Art Textvermerk“, der auf das Schriftwort von 3,7ff. zurückverweist (H. Löhr, „Heute, wenn ihr seine Stimme hört ...“. Zur Kunst der Schriftanwendung im Hebräerbrief und in 1 Kor 10, in: M. Hengel/H. Löhr, Schriftauslegung [s. Anm. 2], 226-248: 231; E. Gräber, a.a.O., 213 mit Anm. 99), wohingegen die für das aktuell ergehende Gotteswort maßgebliche Redeeinleitung (in der Zeitstufe der Gegenwart: „wiederum setzt er [s.c. Gott] einen Tag, ein [neues] Heute, fest [ὀρίζει], indem er spricht ...“) im Partizip λέγων steckt. – Vgl. auch noch 12,21 („*Mose* sagte“).

<sup>21</sup> Weil die „Worte Gottes (an Christus)“ (vgl. unter 2.1) als lebendige Schriftworte zugleich die Basis des soteriologischen „Christusgeschehens“ darstellen, dürfte die bei der Deutung der Wendung λόγια τοῦ θεοῦ 5,12 durchweg ins Spiel gebrachte Alternative „Offenbarungsworte in der Schrift“ oder „Evangelium“ falsch sein. Zutreffend E. Gräber, a.a.O., 327: „Wie sollten sie ohne diese *Schriftgnosis* auch je in der Lage sein, das Hohepriestertum Jesu nach Melchisedek-Weise zu verstehen?“

<sup>22</sup> „Gesetz (Moses) und Propheten“: Lk 16,16/Mt 11,13; Lk 16,29.31; 24,27; Mt 5,17; 7,12; 22,40; Joh 1,45; Act 13,15; 24,14; 28,23; Röm 3,21; „Gesetz des Mose, Propheten, Psalmen“: Lk 24,44, vgl. aber auch schon Sir Prol.

die Schrift entgegen<sup>23</sup>, sondern als Zeuge oder im Bild gesagt: als „Behältnis“ für Gottes lebendige Worte bzw. in der Terminologie seines „theologischen Fundamentalsatzes“ 1,1f.<sup>24</sup>: für Gottes „vielfaches und vielgestaltiges Sprechen in den Propheten“.

Welche Funktion besitzen dann die ausdrücklich durch Einführungsformeln markierten „Schriftzitate“ im Hebr? In ihrem Gewicht nicht zu unterschätzen ist die folgende Feststellung: Streng genommen handelt es sich bei ihnen gar nicht um Schriftzitate, sondern um lebendige Rede vor allem Gottes, Christi und des Heiligen Geistes. Überspitzt formuliert: Wenn im Hebr jemand die Schrift zitiert, dann ist es weniger sein Autor, als vielmehr *Gott selbst, sein Sohn und der Heilige Geist. Sie sprechen zu den Menschen oder auch untereinander – Gott zu seinem Sohn und sein Sohn zu Gott! – , indem sie sich Worte der Schrift bedienen.* Alle 33 mit einer Einführungsformel versehenen Zitate im Hebr enthalten *Worte, lebendige Rede* – also keinen narrativen Text, Erzählnotizen, Beschreibungen von kultischen Einrichtungen oder dergleichen mehr –, weshalb man bei diesen Einführungsformeln durchweg eher von *Redeeinleitungen*<sup>25</sup> als von Zitationsformeln

---

1f.8-10.24f. Weiteres Material bei M. Hengel, „Schriftauslegung“ und „Schriftwerdung“ in der Zeit des Zweiten Tempels, in: ders./H. Löhr, Schriftauslegung (s. Anm. 2), 1-71: 8-12. – Von der „Tora des Mose“ als Ausdruck des fordernden Willens Gottes spricht Hebr 10,28 (vgl. auch 2,2; 12,25), von den „Propheten“, in denen Gott einst zu den Vätern gesprochen hat, Hebr 1,1 (vgl. auch 11,32f.).

<sup>23</sup> Bezeichnenderweise spielt deren Gliederung bei der Organisation von Schriftkatenen wie der von 1,5-13 in dem Sinne, daß auf die gleichmäßige Repräsentanz von Tora, Propheten (und Schriften) in diesen Katenen geachtet würde (dazu vgl. E.E. Ellis, *Paul's Use of the Old Testament*, Edinburgh 1957, 49f.), im Hebr überhaupt keine Rolle. Anders M. Barth, *Testament* (s. Anm. 1), 64.

<sup>24</sup> E. Gräßer, *Hebräer 1* (s. Anm. 17), 48.

<sup>25</sup> H. Braun, *Hebräer* (s. Anm. 1), 20: „Der Text wird überwiegend mit einer Form von λέγειν eingeführt, meist einer präsentischen ...“. Hinzu kommen μαρτυρεῖν: 7,17; 10,15 (vgl. auch 7,8; 11,2.4f.39), διαλέγεσθαι: 12,5 und das passivum divinum κεχηρημάτισται: 8,5. 10,37f., ein Ich-Wort Gottes, dessen erste Hälfte auf Christus als „den Kommenden“ blickt, ist ohne Redeeinleitung (H.W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews. A Commentary on the Epistle to the Hebrews*, Hermeneia, Philadelphia 1989, 301: „a composite biblical quotation that appears dramatically without any explicit introductory formula“), wohl deshalb, weil das unmittelbar voranstehende ἵνα ... κομίση-

sprechen sollte. Dabei sind Abstufungen zu beobachten, und zwar *formaler wie inhaltlicher* Art. Beginnen wir beim ersten Aspekt:

1. Beachtlich ist zunächst die innere *Dynamik vom Schrifttext hin zum lebendigen Wort*, die den einzelnen Stellen verschiedentlich eingestiftet ist. Maßgebend dabei ist die auch vom auctor ad Hebraeos selbstverständlich geteilte jüdische Grundannahme, daß Gottes Worte nicht anders zu haben sind als in der Heiligen Schrift Israels, die machtvoll ins jeweilige Heute hineinspricht. Dies sei kurz an den Zitateinführungsformeln der Mischna erläutert, die für eine Profilierung der Formeln des Hebr hilfreich sind<sup>26</sup>.

Sehr viele Schriftzitate der Mischna werden mit Formeln eingeführt, die das Verb  $\text{אמר}$  enthalten, und zwar als Partizip *qal* ( $\text{אומר} = \text{sie [sc. die Schrift] sagt: ...}$ ) oder im *nifal* ( $\text{אמר} = \text{wie es [sc. in der Schrift] heißt: ...}$ ). Daneben stehen Formeln mit der Wurzel  $\text{כתב} = \text{schreiben}$  in nominalen oder verbalen Wendungen ( $\text{הכתוב אומר} = \text{die Schrift sagt}^{27}$  bzw.  $\text{הכתוב} = \text{das, was geschrieben steht}^{28}$ ). Von daher könnte man meinen, die oben für den Hebr vorgenommene Abhebung seiner Redeeinführungen von gewöhnlichen Zitateinleitungen sei überzogen, wenn nicht sogar gegenstandslos: „es steht *geschrieben*“ und „es *heißt*“ ( $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota$ ) sind alternative Ausdrucksweisen ein- und desselben Tatbestands<sup>29</sup>. Außerdem haben  $\text{אמר}$ -Formeln im *qal* wie im *nifal* nicht nur die Schrift,

---

$\sigma\theta\epsilon \tau\eta\nu \acute{\epsilon}\pi\alpha\gamma\gamma\epsilon\lambda\iota\alpha\nu$  (= damit ihr das Gut [folgender] *Verheißung* erlangt: ...) eine eigene Redeeinleitung überflüssig machte (vgl. auch 12,26).

<sup>26</sup> Dazu vgl. B.M. Metzger, The formulas introducing quotations of scripture in the NT and the Mishnah, JBL 70, 1951, 297-307. Außerdem: J. Bonsirven, Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne, BTH 9, Paris 1939, 27-32; E. Ellis, Use (s. Anm. 23), 48f. Zu Qumran vgl. J. Fitzmyer, The use of explicit Old Testament quotations in Qumran literature and in the New Testament, NTS 7, 1960/61, 297-333: 299-305 („The introductory formulae“). Außerdem vgl. E. Plümacher, Art. Bibel II. Die Heiligen Schriften des Judentums im Urchristentum, TRE 6, 8-22: 10f.

<sup>27</sup> Vgl. etwa Yebamoth 4,4.

<sup>28</sup> Vgl. Aboth 6,10.

<sup>29</sup> Beachtlich sind auch die Beobachtungen von G. Kittel, Art.  $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\omega$ . D.: „Wort“ und „Reden“ im NT, ThWNT 4, 100-140: 111f., zu den ntl. Zitationsformeln: Die „Tatsache, daß diese Zitationsformeln [mit menschlichen Subjekten des Redens] mit denen des göttlichen Subjektes meist völlig frei wechseln, beweist zwingend, daß das Nebeneinander beider Formel-Kategorien für die Männer des Neuen Testaments keinerlei Überschneidung oder Gegensatz bedeutet“. Dann aber fährt Kittel fort: „Am ehesten scheint Hb Derartiges empfunden zu haben, da er – das  $\tau\iota\varsigma$  Hb 2,6 ausgenommen – keine menschlichen Subjekte nennt; er wird darin von der alexandrinischen Inspirationsauffassung beeinflusst sein, die das menschliche Subjekt des Gottes-

sondern auch Gott zum impliziten Subjekt<sup>30</sup>, sie begreifen also Worte der Schrift als Worte Gottes selbst. So kann sehr leicht aus einem „es heißt“ ein „er sagt“ werden, was sich auch am Hebr beobachten läßt. Doch besitzt bei ihm die *personale* Fassung der Einleitungsformel eindeutig die Präferenz. Hinzu kommt, daß er gegenüber der Anwendungsbreite der Formeln in Qumran wie in der Mischna in der Regel nicht *Erzähltexte* der Schrift in wörtliche Rede umsetzt<sup>31</sup>, sondern nur in der Schrift auch wirklich als lebendige Rede ausgewiesene Worte Gott, Christus und dem Heiligen Geist etc. in den Mund legt<sup>32</sup>, weshalb man bei ihm dann doch mit gutem Grund die Einführungsformeln als *Redeeinleitungen* von *Zitationsformeln* abheben kann. Dennoch läßt sich auch bei ihm noch beobachten, daß der Schrifttext als Ausgangsbasis für die Erhebung seiner lebendigen Worte bewußt bleibt. Als Beispiel dafür möge die „Zitat“-Kombination Hebr 5,5f. dienen.

Wie die atl. Hohenpriester ihr Amt kraft „Berufung durch Gott“ (καλούμενος ὑπὸ τοῦ θεοῦ) ausüben, so hat auch der Christus die Ehre, Hoherpriester zu werden, sich nicht selbst genommen, sondern Gott hat sie ihm verliehen (5,4f.). Dies ist nach Ansicht des auctor ad Hebraeos ein wesentliches Vergleichsmoment zwischen den Hohenpriestern des ersten Bundes und dem einzig wahren Hohenpriester Jesus. Allerdings benutzt er in seinem Fall nicht wie in 5,4 die Kategorie der „Berufung durch Gott“<sup>33</sup>, sondern spricht von Gott als demje-

---

wortes möglichst ausschaltet“. Vgl. auch O. Michel, *Paulus und seine Bibel*, Darmstadt 1972 (= Nachdruck der Ausgabe Gütersloh 1929), 68f.

<sup>30</sup> B.M. Metzger, *Formulas* (s. Anm. 26), 306: „Both corpora [sc. NT und Mischna] contain not a few examples where the subject of the verb of saying in the formula may be either the scriptures or God. Indeed, so habitual was the identification of the divine Author with the words of Scripture that occasionally personality is attributed to the passage itself“. Zu letzterem vgl. Hebr 12,5f. (= Spr 3,11f.), wo παράκλησις = „die Mahnung“ Subjekt des Zuspruchs ist.

<sup>31</sup> Einzige Ausnahme ist 4,4: „Denn er (s.c. Gott) hat irgendwo (bzw. an einer bestimmten Stelle der Schrift) folgendes über den siebenten Tag gesagt: ‚und Gott ruhte am siebenten Tag von allen seinen Werken‘“ (Übersetzung H.-F. Weiß, *Hebräer* [s. Anm. 1], 274).

<sup>32</sup> Dabei ist zu beachten: „Gott gilt, auch wenn im AT-Text ein Frommer *über* Gott Aussagen macht, z.B. 1,6.7, dabei als der wörtlich Redende, wie bei Philo“ (H. Braun, *Hebräer* [s. Anm. 1], 21).

<sup>33</sup> Das Verb καλέω wird im Hebr nirgends auf Christus angewandt; „Berufene“ sind die Jesus-Gläubigen (9,15; vgl. auch 3,1), die Christus auch seine Brüder zu nennen (καλεῖν) sich nicht scheut (2,11); „Berufener“ ist Abraham (11,8) und „berufen“ wird ihm in Isaak seine Nachkommenschaft (11,18 =

nigen, der zum Christus gesagt hat (ὁ λαλήσας): „Du bist mein Sohn, ich habe dich heute gezeugt“ (Ps 2,7). Damit verweist er auf das Moment, das in der bezeichneten Analogie die je größere Unähnlichkeit ausmacht: die Relation zwischen Gott und dem (präexistenten) Christus als eine solche zwischen Vater und Sohn! Wie ist nun der Aorist des partizipialen Gottesattributs ὁ λαλήσας zu deuten, das ja gleichzeitig als Redeeinleitung fungiert? Da die sich anschließende zweite Redeeinleitung V. 6 („da er auch *an anderer Stelle* sagt“) auf den von ihr freilich unbestimmt gelassenen Fundort des Gotteswortes in der Schrift Bezug nimmt, dürfte der Aorist λαλήσας gleichfalls auf diese zu beziehen sein: „der (in der Schrift) gesagt hat“<sup>34</sup>. Dann wäre der Aorist ὁ λαλήσας und das Präsens λέγει der zweiten Redeeinführung gleichbedeutend und der Aorist von 5,5 gäbe bezüglich des „Zeitpunkts“, an dem Gott sein Wort zu Christus gesprochen hat – etwa bei dessen Erhöhung<sup>35</sup> – nichts her. Auf der Frage nach dem „Wann“ liegt im Kontext auch nicht der Akzent, denn es geht V. 5f. vorrangig um die Feststellung des *theozentrischen Grundes* von Person und Werk Jesu (Sohnschaft und Priestertum)<sup>36</sup>.

Grundlage des λαλήσας und λέγει ist also die Schrift. Gleichwohl ist die oben behauptete Dynamik vom Text zum lebendigen Wort Gottes offensichtlich; thematisiert wird weniger ein Text als vielmehr ein

---

Gen 21,12). Ansonsten begegnet καλεῖν nur noch 3,13 („solange das Heute gerufen wird“ – vom Heiligen Geist? Vgl. 3,7).

<sup>34</sup> So E. Gräber, Hebräer 1 (s. Anm. 17), 288: „Das Präteritum blickt nicht auf die Taufe oder die Verklärung Jesu zurück, sondern geht auf das Reden Gottes in dem Schriftwort ψ 2,7, das Jesus als Sohn proklamiert hat“ (unter Berufung auf B. Weiss, Der Brief an die Hebräer, KEK 13, Göttingen 1897, 135). Dann entspricht das λαλήσας aber nicht dem Aorist προσαγορευθεῖς 5,10 (gegen E. Gräber, ebd.), der sich doch auf die österliche Erhöhung oder Vollendung Jesu bezieht.

<sup>35</sup> Gegen eine derartige, freilich beliebte Fixierung von 5,5 vgl. auch F. Laub, Bekenntnis und Auslegung. Die paränetische Funktion der Christologie im Hebräerbrief, BU 15, Regensburg 1980, 121.

<sup>36</sup> Zutreffend ist die Übersetzung von 5,5 durch H.-F. Weiß, Hebräer (s. Anm. 1), 301: „So hat auch der Christus nicht sich selbst die Würdestellung gegeben, Hoherpriester zu werden, vielmehr (*hat es*) derjenige (*getan*), der zu ihm gesagt hat ...“. Dieses Sprechen Gottes zu seinem Sohn ist demnach nicht einfach *identisch* mit der Verleihung der hohenpriesterlichen Würde an ihn, vielmehr setzt diese jenes voraus.

an ihm sichtbar werdender Sprechakt mit Sprecher (Gott) und Adressat (ὁ λαλήσας πρὸς αὐτόν)<sup>37</sup>, der als solcher über den Text der Schrift hinausgeht und in die „himmlische“ Welt Gottes hineinweist. Unterstützt wird diese Annahme dadurch, daß ὁ λαλήσας „für Hebr *das* Prädikat Gottes“ ist<sup>38</sup>. Daß es sich also um eine eigene (die Schrift transzendierende) Wirklichkeit handelt, die hier zur Sprache kommt, nämlich die „himmlische“ Wirklichkeit des Redens Gottes zu seinem Sohn, erfährt nachträglich dadurch Profil, daß unmittelbar im Anschluß an die Worte Gottes an seinen Sohn in V. 7 auf dessen „Tage seines Fleisches“, also auf seine *irdische* Existenzweise (im Unterschied zu seiner *himmlischen* Prä- und Postexistenz) abgehoben wird. Auch wenn das Aoristpartizip ὁ λαλήσας wie das Präsens λέγει einen „Zeitpunkt“ des Sprechens Gottes abgesehen vom Ergehen der Schrift nicht thematisiert, so läßt die Szene diesbezüglich dennoch Spielraum und fordert keineswegs eine Festlegung *beider* Gottesworte auf den Zeitpunkt der „Erhöhung“. Nimmt man den Tatbestand ernst, daß das Sohn-Sein nach V. 8 bereits dem *irdischen* Jesus zukommt<sup>39</sup>, dann verbietet sich sogar eine Gleichordnung der beiden Worte in V. 5f. unter dieser Rücksicht<sup>40</sup>. Hat Ps 110,4 das im österlichen Geschehen vollendete priesterliche *Werk* Jesu im Blick, so schaut der erste Gottes-

<sup>37</sup> Richtig H.-F. Weiß, a.a.O., 308: kein „Schriftbeweis“, sondern „unmittelbarer Ausdruck der Einsetzung Christi“.

<sup>38</sup> So E. Gräßer, Hebräer 1 (s. Anm. 17), 288.

<sup>39</sup> Von daher scheint mir ein Bezug von 5,5 (Ps 2,7) auf „Ostern“ als Geschehen der Adoption Jesu zum „Sohn Gottes“ ausgeschlossen zu sein. Für eine diesbezügliche Auswertung von 5,8 („obwohl *Sohn*, lernte er aus dem, was er litt, den Gehorsam“) ist die Beachtung des inneren Zusammenhangs von 5,5f/7-10 konstitutiv: Die Abfolge „Sohn“ – „Priester“ von V. 5f. wird in V. 8/10 nur unwesentlich variiert wiederaufgenommen („Sohn“ – „Hoherpriester“), was dafür spricht, daß die Titel jeweils gleich zu beziehen sind: „Hoherpriester“ auf die österliche Vollendung des Werks Christi, „Sohn“ auf seine Herkünftigkeit aus Gott.

<sup>40</sup> Richtig H.W. Attridge, Hebrews (s. Anm. 25), 145f.: „The force of the conjunction ‚since‘ (καθώς) is not simply comparative and the two texts are not merely juxtaposed.“ V. 6 biete die eigentliche Begründung für V. 5a. Für V. 5b gibt Attridge zu erwägen: „The text of Ps 2 that gives expression to Christ’s sonship was, as already noted, traditionally associated with Christ’s exaltation, although our author may have understood it differently, within the framework of his ‚high‘, pre-existence christology.“

spruch (Ps 2,7), der sich an den (präexistenten) Christus richtet, auf seine *Person*; er gibt gleichsam Einblick in Gottes vorzeitliches Sprechen zu ihm, wenn er offenlegt, daß dieser Christus *radikal* in Gott gründet bzw. als Sohn von ihm *herkünftig* ist<sup>41</sup>. Für den argumentativen Zusammenhang ist das insofern von Bedeutung, als beide Gottesworte zeigen sollen, daß Christus sich unmöglich die Ehre seines priesterlichen Dienstes selbst hat nehmen können. Was die in Hebr 5,5f. zu beobachtende Dynamik vom Text hin zum lebendigen Wort Gottes betrifft, so sei angemerkt, daß auch sonst im Schreiben durch entsprechende Ergänzungen zum jeweiligen *verbum dicendi* der Sprechakt als solcher hervorgehoben wird.

2. Versucht man eine *inhaltliche* Klassifizierung der 33 Zitate nach ihren Redeeinleitungen, dann zeigen sich die folgenden Abstufungen: Der weitaus größte Teil der Worte ist „göttlichen“ Sprechern in den Mund gelegt, nämlich *Gott* selbst (22), seinem *Sohn* (4) sowie dem „*heiligen Geist*“ (2). Hinzu kommt noch 12,5f. (= Spr 3,11f.), da die Personifikation der *παράκλησις* (Mahnung), welche die Adressaten direkt als „Söhne“ anspricht, letztlich für den Vater-Gott selbst steht (Hebr 12,7-11).

Von den 22 Worten aus dem Munde Gottes bilden diejenigen, die er in persönlicher Anrede an den Sohn richtet, die größte Gruppe (9); hinzu kommt noch ein weiteres Wort, das er *über ihn* verlauten läßt (1,6). Umgekehrt sind von den 4 Worten des Sohnes 2 unmittelbar zum Vater gesprochen (2,12; 10,5-7). Die Worte des „heiligen Geistes“ richten sich an die Gläubigen (3,7-11; 10,15-17).

Über die zu seinem Sohn gesprochenen Worte hinaus, in denen Gottes Selbstoffenbarung sozusagen auf höchster Ebene geschieht, sind seine Worte durchweg in das „Heute“ der angebrochenen „Endzeit“ hineinzielende, machtvolle Äußerungen, welche in Zuspruch und Verheißung an die Glaubenden ergehen. Das gilt letztlich auch von seinen an Abraham (6,14; 11,18) und Mose (8,5) gerichteten Worten, auch wenn seine Ansprechpartner hier Größen vergangener Heilsgeschichte sind<sup>42</sup>.

Von den 33 Zitaten mit Redeeinleitungen erscheinen nur zwei in *menschlichem* Mund: Ps 8,5-7 (Hebr 2,6-8a) und Ps 118,6 (Hebr 13,6). Daß Ps 8,5-7, die-

<sup>41</sup> Das entspricht m.E. auch den in Hebr 1 entworfenen Koordinaten der Christologie, vgl. unten 2.1!

<sup>42</sup> So gilt die an Abraham ergangene Verheißung eigentlich *uns*, den „Erben der Verheißung“, die aus deren besonderen Umständen (unter einem Schwur zugesagt) die „Unerschütterlichkeit des Ratschlusses“ Gottes ablesen können (6,17). Zum Wort an Mose (Ex 25,40 = Hebr 8,5) vgl. unter 3. Punkt 3a!

ses großartige, vom auctor ad Hebraeos christologisch gedeutete Zeugnis, durch einen *menschlichen* Beter vermittelt ist, spielt angesichts der in ihm enthaltenen göttlichen Wahrheit aber offensichtlich keine Rolle. Anders verhält es sich bei Ps 118,6, dem letzten expliziten Schriftwort im Schreiben. Daß der Autor es der christlichen Gemeinde, also „uns“, in den Mund legt, ist von größter Bedeutung. Es lädt die Adressaten werbend ein, es mit ganzem Herzen am Ende des Schreibens mitzusprechen. Dabei ist es letztlich *nicht* der Autor, der dazu einlädt, sondern *Gott* selbst, der unmittelbar zuvor im Anschluß an Jos 1,5 zu Wort kommt – mit einem Zuspruch in Not, auf den das Psalm-Wort der Gemeinde die gläubige *responsio* bildet<sup>43</sup>:

„*Er selbst nämlich hat gesagt:*

„Ich lasse dich nicht fallen  
und verlasse dich nicht.“

*Darum dürfen wir zuversichtlich sprechen:*

„Der Herr ist mein Helfer,  
und ich fürchte mich nicht.

Was kann mir ein Mensch antun!“ (Hebr 13,5f.)

Diese kleine Spruch-Komposition verweist uns neben der Vorliebe des auctor ad Hebraeos für die „lebendigen Worte“ Gottes noch auf eine letzte damit zusammenhängende Besonderheit seines „Schriftgebrauchs“: Er liebt *dramatisierte* Rede, weshalb er kleine Spruchsequenzen bildet: nicht nur die eben erwähnte von *göttlichem* Wort und *menschlicher* Antwort, sondern auch eine höchst bedeutsame Abfolge von Worten *Gottes* (1,5-13) und eine Trias von Worten seines *Sohnes* (2,12f.). Hinzu kommt die Tendenz, Redeeinleitungen zu situieren, „metageschichtlich“ zu verorten: So spricht der Sohn Ps 40,7-9, als er im Begriff steht, „in die Welt zu kommen“ (εἰσερχόμενος εἰς τὸν κόσμον), also bei seiner Inkarnation; und Gott spricht das Wort Dtn 32,43 zu einem Zeitpunkt, „da er den Erstgeborenen in die οἰκουμένη zurückführt“ (1,6). Diesen Redesequenzen wollen wir uns im folgenden hinsichtlich ihrer inneren heilsgeschichtlichen Dramatik zuwenden.

<sup>43</sup> Vgl. auch M. Barth, Testament (s. Anm. 1), 63: „God ... is not delivering a monologue above men, but ‚dialoguing with us as with sons‘ (12,5). So the Old Testament is also a book of man’s response to God“.

## 2. Offenbarung als Kommunikationsgeschehen

Jüngst hat H. Hübner den personal-kommunikativen Charakter des Offenbarungsgeschehens nach Hebr herausgestellt und dabei im Blick auf die Gott, seinem Sohn und dem Heiligen Geist in den Mund gelegten Schriftworte „geradezu vom *trinitarischen Offenbarungsgott*“ des Schreibens gesprochen<sup>44</sup>. Die diesbezüglichen Spruchgruppen werden im folgenden näher untersucht, wobei die Frage nach den hermeneutischen Rahmenbedingungen des auctor ad Hebraeos beim Umgang mit seinen Schrifttexten leitend sein soll.

### 2.1. Worte Gottes

Ohne die Gottesworte *paränetischen* Zuschnitts (10,30; 10,37f.; 12,5f.; 13,5) in ihrer Bedeutung schmälern zu wollen – die für das theologische Konzept des Hebr entscheidenden Worte Gottes sind gewiß die an seinen Sohn. Unter ihnen ragen Ps 2,7 und 110,4, schon von Haus aus *Zitate* von Gottessprüchen<sup>45</sup>, hervor, weil sie die beiden wichtigsten Christustitel, *Sohn* und *Priester* (nach der Ordnung des Melchisedek) enthalten (vgl. 1,5; 5,5.6; 7,17.21). Es wird kein Zufall

<sup>44</sup> H. Hübner, *Theologie* 3 (s. Anm. 8), 19. Vgl. aber auch schon M. Barth, *Testament* (s. Anm. 1), 62 („innertrinitarian conversation“). Allerdings darf solche Rede nicht dazu verführen, spätere dogmatische Vorstellungen in den Hebr zurückzuprojizieren, was nicht angeht. Man denke nur an 3,2, wo es von Jesus heißt, er sei „dem treu, der ihn gemacht hat“ (πιστὸν ὄντα τῷ ποιήσαντι αὐτόν), also seinem *Schöpfer* (so richtig H. Braun, *Hebräer* [s. Anm. 1], 79; E. Gräßer, *Hebräer* 1 [s. Anm. 17], 165), was gegen das Nicaenum steht (γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα). Die Einheitsübersetzung verschleiert diesen Tatbestand („dem treu, der ihn *eingesetzt* hat“).

<sup>45</sup> Die Redeeinleitung von Ps 2,7 lautet: „Den Beschluß des Herrn will ich kundtun. Er sprach zu mir: ...“, die von Ps 110,4: „Der Herr hat geschworen, und nie wird's ihn reuen: ...“. Dazu wie zu weiteren Psalmen mit Zitaten von Gottessprüchen vgl. H. Spieckermann, *Rede Gottes und Wort Gottes in den Psalmen*, in: K. Seybold/E. Zenger (Hg.), *Neue Wege der Psalmenforschung*, HBS 1, Freiburg 1994, 157-173, und K. Koenen, *Gottesworte in den Psalmen. Eine formgeschichtliche Untersuchung*, BThSt 30, Neukirchen 1996. Zu Ps 110 in der frühen Kirche vgl. M. Hengel, „Setze dich zu meiner Rechten!“ Die Inthronisation Christi zur Rechten Gottes und Psalm 110,1, in: M. Philonenko (Hg.), *Le Trône de Dieu*, WUNT 69, Tübingen 1993, 108-194.

sein, daß gerade Ps 2 und Ps 110, die bekanntlich zu den ältesten christologischen Belegtexten der frühen Kirche gehören, die Katene von Gottessprüchen 1,5-13 in der Ouvertüre des Schreibens einrahmen.

1. Die Bedeutung dieser Katene dürfte sich nicht in ihrer Funktion erschöpfen, für die im V. 4 im Zusammenhang mit der Erhöhungsaussage festgestellte Überlegenheit Christi über die Engel den *Schriftbeweis* zu liefern<sup>46</sup>; sie wird darüber hinaus, wie ihre sachlichen Bezüge zum Proömium 1,1-4 zeigen, auch dessen christologischen Spannungsbogen zwischen Protologie und Eschatologie durch Gottesworte stützen wollen<sup>47</sup>, was schon formal daran ersichtlich ist, daß der Autor nicht lediglich *einen* Text als Schriftbeweis, sondern eine Reihe von *sieben* (!) Gottessprüchen angefügt hat, die er als solche für sich selbst sprechen lassen kann<sup>48</sup>. Voraussetzung dafür ist freilich deren kommunikative Einbettung mit Hilfe von Redeeinleitungen, die nicht nur den Adressaten der Sprüche, sondern einmal sogar die Gelegenheit benennen, bei welcher der betreffende Spruch erging (V. 6). So eignet der Abfolge der Gottesworte eine innere Geschehens-Dynamik, die allerdings im einzelnen nicht leicht zu erheben ist.

*Strukturell* fällt zunächst ins Gewicht, daß die Komposition *drei* Sequenzen umfaßt: V. 5-6 (I), V. 7-12 (II) und V. 13 (III). Maßgebend für diese Einteilung<sup>49</sup> sind die nahezu identischen Redeeinleitungen der beiden kleineren Rahmenstücke (I/III) sowie die durch (μέν) – δέ signalisierten paarweisen Zuordnun-

<sup>46</sup> Das tut sie natürlich auch, wie das begründende γάρ in V. 5 und der abschließende Kommentarsatz des Autors in V. 14 (es ist sein einziger in der sonst für sich sprechenden Katene!) belegen.

<sup>47</sup> Darauf beharrt mit guten Gründen H.W. Attridge, *Hebrews* (s. Anm. 25), 50: „They (s.c. die Schriftzitate) not only develop the theme announced in vs 4, Christ's superiority to the angels, but also substantiate the affirmations made of Christ in the hymnic language of the exordium.“

<sup>48</sup> Deshalb muß er seine Katene auch nicht durch eingeschobene exegetische Anmerkungen zerstückeln.

<sup>49</sup> Vgl. etwa auch H.-F. Weiß, *Hebräer* (s. Anm. 1), 156; E. Gräber, *Hebräer 1* (s. Anm. 17), 71; außerdem J.W. Thompson, *The Structure and Purpose of the Catena in Heb 1: 5-13*, CBQ 38, 1976, 352-363; J.P. Meier, *Symmetry and Theology in the Old Testament Citations of Heb 1,5-14*, Bib 66, 1985, 504 bis 533. Zu 1,1-14 insgesamt vgl. auch noch O. Hofius, *Der Christushymnus Philipper 2,6-11*. Untersuchungen zu Gestalt und Aussage eines urchristlichen Psalms, WUNT 17, Tübingen <sup>2</sup>1991, 76-92.

gen von Gottessprüchen in der ersten (V. 5/6) und zentralen zweiten Sequenz (V. 7/8-12); die dritte enthält lediglich *einen* Spruch (δέ) ohne die vorausgehende Kontrastaussage, wie sie die beiden ersten Sequenzen zu bieten haben. Die *semantische* Zuordnung der Teile zu durchschauen ist nicht einfach: Auch wenn die Mittelsequenz nach Ausweis ihrer parallelen Redeeinleitungen<sup>50</sup> offensichtlich am Vergleich Engel/Sohn interessiert ist, so geht der Versuch, diesen Vergleich in einem alternierenden Schema in chiasmischer Anordnung zum Grundriß der Katene überhaupt zu erklären<sup>51</sup>, nicht auf<sup>52</sup>. Wie schwierig das Problem ist, verrät das Mehrfachangebot konkurrierender Modelle<sup>53</sup>. Vielleicht besteht seine Lösung in dem hier vorgeschlagenen Modell, nach dem alle drei Sequenzen die zentrale *Erhöhungsaussage* des Proömiums 1,3d.4 in ihrer „eschatologischen“ Tiefe fokussieren, wobei dies in recht verschiedener Weise geschieht: Ist in der ersten Sequenz der Gottesspruch zur *Erhöhung* Christi (V. 6) die Klimax von drei den Sohn betreffenden Sprüchen, so bietet die zweite Sequenz einen Kontrast zwischen den Engeln und dem *intronisierten* Sohn (V. 7-12); die dritte blickt unter Verzicht auf einen Vergleich nur noch auf dessen *Herrschaftsstellung* (V. 13). Das sei im folgenden kurz erläutert.

a) Ausschlaggebend für das Verständnis der *ersten Sequenz* sind Übersetzung und Deutung der Redeeinleitung V. 6a: „Wenn er aber

<sup>50</sup> V. 7: καὶ πρὸς μὲν τοὺς ἀγγέλους λέγει; V. 8: πρὸς δὲ τὸν υἱόν.

<sup>51</sup> Vgl. etwa H.-F. Weiß, Hebräer (s. Anm. 1), 156: „drei antithetische Gegenüberstellungen (1. VV. 5f.; 2. VV. 7-12; 3. VV. 13f.) nach dem Schema ‚Sohn‘/Engel – Engel/‚Sohn‘ – ‚Sohn‘/Engel“.

<sup>52</sup> 1. V. 6 läßt sich, auch wegen V. 6a, nicht einfach dem Stichwort „Engel“ zuweisen; richtig H. Strathmann, Der Brief an die Hebräer, in: J. Jeremias/H. Strathmann, Die Briefe an Timotheus und Titus; Der Brief an die Hebräer, NTD 9, Göttingen <sup>8</sup>1963, 69-158: 78, nach dem der Spruch in V. 6 dem *Sohn* „den Anspruch auf die Anbetung der Engel zuerkennt. Auch diese Anführung (s.c. wie die beiden ersten ‚Zitate‘) ist als an den Sohn gerichtet gedacht, da im Gegensatz hierzu erst die nächste (V. 7) als den Engeln geltend gekennzeichnet ist“. „Wir erhalten *sieben* Zitate, deren mittelstes den Engeln gilt“. 2. Der Kommentarsatz V. 14 sollte (gegen Weiß) nicht in die Struktur der Spruchkomposition miteinbezogen werden.

<sup>53</sup> E. Gräßer, Hebräer 1 (s. Anm. 17), 71, etwa bietet gleich zwei: Zum einen werfe die „Zitatenkombination“ Licht auf V. 2f., „und zwar so, daß V5 und 6 noch einmal der *Sohn* illustriert wird, V7-9 der *Erbe von allem*, V10-12 der *Schöpfungsmittler*“, zum anderen handle es sich um „die Wiedergabe eines *Inthronisationsaktes*, dessen drei Vorgänge Erhöhung, Präsentation, Inthronisation aus dem altorientalischen Thronbesteigungszeremoniell herrühren und in unserem Text ebenso beieinander sind wie Phil 2,9-11 und Mt 28,18-20“ (so nach E. Norden, J. Jeremias, E. Käsemann u.a.).

den Erstgeborenen *zurückführt*<sup>54</sup> in die (himmlische) Welt, spricht er (Gott): ...“ Gegen die Parusie-These mit ihrer entsprechenden Übersetzung („wenn er den Erstgeborenen *wieder* in die Welt einführt“) ist vor allem einzuwenden, daß die Wiederkunft Christi im übergeordneten Proömium 1,1-4 kein Thema ist<sup>55</sup> und die Proskynese Christi vonseiten der doch in der himmlischen (!) Welt befindlichen Engel (V. 6) zur Hineinführung Christi in diese (= Erhöhung)<sup>56</sup>, nicht aber zu seinem mutmaßlichen (zweiten) Eintritt in die *irdische* Welt bei der Parusie paßt<sup>57</sup>. Wenn nun aber V. 6 durch δέ samt einer „szenisch“ situierten Redeeinleitung klimaktisch von den beiden ersten Sprüchen

<sup>54</sup> πάλιν in Verbindung mit Verben des Gehens, Sendens etc. heißt *zurück* (so Bauer/Aland 1227); eine Deutung von πάλιν im Sinne der Zitanreihung (= ferner; vgl. 1,5; 2,13a.b.; 4,5; 10,30) ist unwahrscheinlich, weil 1) dafür im Hebr stets καὶ πάλιν steht (vgl. auch die zahlreichen Belege dafür bei Bauer/Aland 1227f.), während das δέ hier nicht Anreihung, sondern Überbietung signalisiert, und 2) πάλιν dann nicht in den ὅταν-Satz integriert sein dürfte (Weish 14,1 fällt als oft genannte [E. Riggensbach, Hebräer (s. Anm. 12), 19; J.P. Meier, Symmetry (s. Anm. 49), 509; H.-F. Weiß, Hebräer (s. Anm. 1), 162 Anm. 26] vergleichbare Ausnahme aus, weil hier πάλιν hinter dem Subjekt des Hauptsatzes steht (τις πάλιν = ein anderer); die sprachlich problemlose dritte Möglichkeit (πάλιν = wieder) scheidet aus übergeordneten semantischen Erwägungen aus; vgl. oben!

<sup>55</sup> Der Ort dafür wäre nach V. 4 gewesen. So aber geraten die Zukunft der irdischen Welt *und* die endgültige Herrschaftsdurchsetzung Christi am Ende der Zeit in Kapitel 1 nur als Implikate der Erhöhungs- und Inthronisationsaussagen in den Blick: vgl. 1,2b.8b.11.12.13c.

<sup>56</sup> So auch Phil 2,10f.; mit εἰσάγειν vgl. man im übrigen die Rede vom heilsentscheidenden εἰσοδος bzw. εἰσερχεσθαι des Hohenpriesters Christus in das himmlische Heiligtum in 6,19f.; 9,12.24f.; 10,19. Zu οἰκουμένη = himmlische Welt vgl. 2,5, wo „1,6 ausdrücklich wieder aufgenommen wird (περὶ ἧς λαλοῦμεν)“ (H. Balz, Art. οἰκουμένη, EWNT<sup>2</sup> 2, 1233), sowie die Erörterungen bei A. Vanhoye, L'οἰκουμένη dans l'épître aux Hébreux, Bib 45, 1964, 248-253.

<sup>57</sup> So spricht 9,28 im Horizont des traditionellen Parusie-Topos auch nicht von einem *Hineinkommen* Christi in diese Welt, sondern von seinem *Erscheinen* (ὀφθῆσεται) denen zugute, die ihn erwarten. Zugunsten der Parusie-These läßt sich in 1,6 auch nicht die Konstruktion des ὅταν-Satzes ins Feld führen: „This type of temporal clause (ὅταν + subjunctive) need not refer to the future, but will do so only when the verb in the principal clause is future“ (H.W. Attridge, Hebrews [s. Anm. 25], 55 Anm. 64). Zu 1,6 vgl. auch noch P.C.B. Andriessen, La teneur judéo-chrétienne de He I 6 et II 14B-III,2, NT 18, 1976, 293-313: 293-304.

Gottes an seinen Sohn abgehoben ist, dann wird die von der Forschung vereinzelt ins Spiel gebrachte Möglichkeit, daß jene Sprüche sich – zumal bei dem hier vertretenen Verständnis von V. 6 – *nicht auch schon* auf die Erhöhung Christi beziehen, ernsthaft zu erwägen sein<sup>58</sup>. Zieht man außerdem die Dreizahl der Zitate in unserer Sequenz mit in Betracht, dann ließe sich das Orakel Ps 2,7 als Hinweis auf die Schöpfung des Sohnes (vgl. 3,2) als „ein urzeitliches Geschehen“<sup>59</sup> deuten, 2Sam 7,14 wäre gleichfalls ein himmlisches Wort Gottes, das jetzt Ps 2,7 auf „den geschichtlichen Jesus“ hin auszieht<sup>60</sup>, wozu dann V. 6 mit Dtn 32,43 LXX/ Ps 96,6 LXX die österliche Klimax böte<sup>61</sup>, auf die hin die beiden ersten Gottessprüche zu lesen wären. V. 4 stünde diesem Vorschlag nicht im Weg, da dort strenggenommen von

<sup>58</sup> Vgl. den Forschungsüberblick bei W.R.G. Loader, Sohn und Hoherpriester. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung zur Christologie des Hebräerbriefes, WMANT 53, Neukirchen 1981, 10-12.

<sup>59</sup> So O. Michel, Der Brief an die Hebräer, KEK 13, Göttingen <sup>12</sup>1966, 110, mit Bezug auf F. Bleek. Vgl. aber auch O. Kuss, Der Brief an die Hebräer, RNT 8/1, Regensburg <sup>2</sup>1966, 36 („Hinweis auf die wesenhafte Gottessohnschaft Jesu“) sowie zuletzt H.W. Attridge, Hebrews (s. Anm. 25), 54f.: „Our author may be operating basically with the pre-existence christology of the exordium. In that case he would be using the language of Ps 2 (‘today’) in a metaphorical or allegorical sense, for the eternal generation of the son“ (mit instruktiven Hinweisen auf Philo!), und H. Hübner, Theologie 3 (s. Anm. 8), 24: „Das ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε meint ... jetzt die in der Ewigkeit Gottes vollzogene Zeugung vor aller ‚Zeit‘, also jenes Geschehen, in dem der Sohn als Gott Seiender ‚gezeugt‘ wird.“. Freilich fehlt hier (und wäre auch fehl am Platz) jegliche nähere Reflexion des γεγέννηκα. Immerhin ist aber der Gedanke der (vorzeitlichen) Herkunftigkeit des Sohnes aus Gott auch in 2,11 („der, welcher heiligt, und die, welche geheiligt werden, sind alle *aus einem* [ἐξ ἐνός]“) und 3,2 (vgl. Anm. 44) präsent, ohne daß das parakletische Schreiben seinem Autor allerdings irgendwo Raum ließe, die Frage systematisch anzugehen.

<sup>60</sup> So von O. Michel, a.a.O., 111, erwogen.

<sup>61</sup> τὸν πρωτότοκον V. 6 ist ohne Zweifel Wiederaufnahme des υἱός von V. 5, wobei der soteriologische Aspekt („Erstgeborener“ unter vielen „Brüdern“: vgl. 2,10ff.) in diesem Terminus mit anklingen dürfte. Wahrscheinlich steht Ps 89(88),20-30, vor allem V. 27f., im Hintergrund, wie O. Hofius, Christushymnus (s. Anm. 49), 91, zu Recht feststellt: „Er (s.c. David) wird mich anrufen: ‚Mein Vater bist du, mein Gott und der Fels meines Heiles!‘ Ich aber werde ihn zum *Erstgeborenen* einsetzen (καὶ γὰρ πρωτότοκον θήσομαι αὐτόν), zum Höchsten unter den Königen der Erde“. (Hervorhebung von mir.)

der Entsprechung der österlich gewonnenen Position Jesu zu seinem Sohnes-Namen, in dessen *Besitz* er ist<sup>62</sup>, die Rede ist, nicht aber davon, daß er diesen erst an Ostern erworben habe<sup>63</sup>. Bei der Beurteilung dieser Deutung sollte man berücksichtigen, daß der auctor ad Hebraeos, auch wenn er auf frühchristliche Zitatkonventionen zurückgreift, doch immer kreativ mit ihnen wie den übrigen selbständig herangezogenen biblischen Texten umgeht und ihnen gerade dadurch, daß er sie *beim Wort nimmt*, neue Seiten abzugewinnen versteht.

b) Letzteres wäre, wenn es sich als hermeneutisches Prinzip des Hebr bestätigen würde, relevant auch für die Frage, inwieweit die Gottesprüche der *zweiten* Sequenz über ihre argumentative Klammer – die unvergleichliche Erhabenheit des Sohnes über die Engel – hinaus als unkommentierte, weil aus sich selbst heraus sprechende Worte christologische Transparenz auch im einzelnen besitzen. Daß die Rede vom „Thron in Ewigkeit“ und dem „Zepter seiner Herrschaft“ (1,8 = Ps 45[44],7) Christi gottgleiche Hoheit auf Grund seiner österlichen Inthronisation im Blick hat, ist unbestritten; doch liegt es im Licht jenes Wörtlichkeits-Prinzips nahe, auch V. 9 mit seinem Rückblick auf ein Leben in Gerechtigkeit<sup>64</sup> und der Antwort Gottes darauf<sup>65</sup> auf den Weg des *irdischen* Jesus hin zu seiner Erhöhung zu beziehen, zumal der Vergleich mit den „Gefährten“ Christi (μέτοχοι) offensichtlich wieder die Engel als ihm unterlegen mit ins Spiel bringt<sup>66</sup>. Der sich anschließende Spruch (Ps 102[101],26-28) leuchtet schließlich den himm-

<sup>62</sup> Das Perfekt κεκληρονόμηκεν V. 4b ist in Relation zum korrespondierenden Aorist γενομενος zu lesen und meint: „he is in possession of a special ‚name‘“ (H.W. Attridge, Hebrews [s. Anm. 25], 47).

<sup>63</sup> So die mehrheitliche, Act 13,33 entsprechende Auffassung von V. 4b, die stark von Phil 2,9 her inspiriert scheint; doch ist dort vom κύριος-, nicht vom Sohnes-Namen die Rede.

<sup>64</sup> „Du hast geliebt (ἠγάπησας) Gerechtigkeit und Gesetzlosigkeit gehaßt (ἐμίσησας)“ (Ps 45[44],8). Erst die LXX mit ihrer aoristischen Wiedergabe von הִגִּדְתָּ bzw. הִשְׁמַדְתָּ hätte dann die vom auctor ad Hebraeos insinuierte Rückblende auf das *irdische* Leben Jesu ermöglicht. Ihren Sinn gewönne sie im Horizont der für die Christologie des Schreibens so wichtigen Behauptung der *Sündlosigkeit* Jesu (vgl. 4,15; 5,8f.; 7,26-28).

<sup>65</sup> „Deshalb hat, o Gott, dein Gott dich mit dem Öl der Freude gesalbt *wie keinen deiner Gefährten*“.

<sup>66</sup> Mit allegorischer Schriftinterpretation hat das nichts zu tun. Zur Deutung der μέτοχοι auf die Engel vgl. etwa H.-F. Weiß, Hebräer (s. Anm. 1), 166.

lischen Status des Erhöhten protologisch (V. 10 vgl. mit V. 2c.3b) wie vor allem eschatologisch (V. 11f.) aus, indem er im Horizont des mittelplatonisch-dualistisch gefärbten Weltbilds des Verfassers<sup>67</sup> Christi *bleibende* Hoheit und göttliche *Selbigkeit* gerade angesichts des zu erwartenden Abbruchs alles Zeitlichen ins Licht rückt: „Du aber bist (und bleibst) derselbe (ὁ αὐτός)<sup>68</sup> und deine Jahre werden nicht vergehen“.

c) Die *dritte* Sequenz ist strenggenommen gar keine, weil der Fokus nur auf einem *einzigem* Gottesspruch ruht: Ps 110,1. Wieder benennt dieser die österlich realisierte Hoheitsstellung Christi „zur Rechten“ Gottes, wobei seine zweite Zeile („bis ich deine Feinde zum Schemel deiner Füße mache“<sup>69</sup>) die österliche Hoheitsstellung Christi nicht im Blick auf ihre endgültige, eschatologische Durchsetzung als einen weiteren *neuen* Akt im Heildrama übersteigt, sondern nur ihre „ewige Dauer“<sup>70</sup> unterstreicht. Die Hermeneutik des Beim-Wort-Nehmens macht es auch hier wahrscheinlich, daß die zu unterwerfenden „Feinde“ Christi (vgl. auch 10,13) für den Autor nicht lediglich schmückendes Beiwerk sind, sondern nach Ausweis von 10,27 (ὑπενάντιοι) und 6,6-8 für Menschen stehen, „die dem zum Allherrscher eingesetzten Sohn die Anerkennung verweigern, sei es, daß sie sich

<sup>67</sup> Vgl. E. Gräßer, Hebräer 1 (s. Anm. 17), 89, zu V. 11a: „Das ‚Vergehen‘ von Erde und Himmel ist einfach als ‚Wesenszug‘ des Irdischen, Untergöttlichen (Jes 40,7f.; Ps 101,11f. LXX) im Gegensatz zum ‚Bleiben‘ als Kennzeichen Gottes aufgefaßt.“ Trotz der maßgeblichen biblischen Sprache klingt hier aber über das für Hebr so wichtige Stichwort μένειν (vgl. 7,3.24; 10,34; 12,27; 13,1.14) bereits seine auch weltanschaulich konnotierte Überzeugung der Diastase von Schattenhaft-Vergänglichem und Wahrhaft-Bleibendem (vgl. u.a. 12,27; 13,14) an. Zu 12,27 vgl. H.W. Attridge, Hebrews (s. Anm. 25), 381: „The influence of the imagery of Ps 102 (101), cited at 1 : 10-12, may be felt, but that imagery is clearly understood within a dualistic framework“.

<sup>68</sup> Dazu vgl. am Ende des Schreibens 13,8: „Jesus Christus gestern und heute *derselbe* (ὁ αὐτός) und in Ewigkeiten.“

<sup>69</sup> Diese Zeile leitet zum Thema von 2,5-18 (Ps 8, 5-7) über, wo gleichfalls der „eschatologische Vorbehalt“ von 1,13c zur Sprache kommt (2,8: *vūv δὲ οὐπω* ...).

<sup>70</sup> E. Gräßer, Hebräer 1 (s. Anm. 17), 93, mit Verweis auf 10,12f. und einem trefflichen Calvin-Zitat: „So wenig wird Christus je von seinem Thron gestoßen, daß er vielmehr alle seine Feinde niederwerfen wird“.

ihm von vornherein nicht unterwerfen wollen, sei es, daß sie ihm die zuvor gelobte Gefolgschaft wieder aufkündigen“<sup>71</sup>.

2. Alle Sprüche der Katene sind also lebendige, ihren ursprünglichen Schriftkontext transzendierende, himmlische Worte Gottes an seinen Sohn<sup>72</sup>, *in denen* und *durch die* er diesen als Person – seinem göttlichen Wesen wie seinem heilsgeschichtlichen Weg nach – schöpferisch konstituiert. Gott beginnt hier in der Ewigkeit ein Gespräch, das der Sohn durch seine Inkarnation in personal ganzheitlichem „Gehorsam“ (5,8) aufgreift und zum Ziel führt. Die Worte in das Schema Verheißung – Erfüllung pressen zu wollen<sup>73</sup>, geht vom zugrunde liegenden *Wirklichkeitsverständnis* her nicht, weil diese Worte, so wie sie hier „inszeniert“ sind, ihre erste und eigentliche Bedeutung in jenem „metageschichtlichen“ Gespräch haben, demgegenüber ihre Vertextung in der Schrift nur abgeleitete Wirklichkeit sein kann.

## 2.2. Worte des Sohnes

„Herrenworte“ bzw. Worte des *irdischen* Jesus kennt oder überliefert der auctor ad Hebraeos nicht<sup>74</sup>. Dafür legt er ihm an zwei kompositorisch wichtigen Stellen seines Schreibens Schriftworte in den Mund (2,12f.; 10,5-7), die den Ausfall jener aber nicht kompensieren, vielmehr als Worte des *präexistenten* Sohnes die metageschichtliche Hintergrundigkeit des Jesusgeschehens als der Eröffnung definitiven Heils thematisieren sollen. Ist dies bei 10,5-7 wegen der „szenischen“ Ein-

<sup>71</sup> So mit guten Gründen O. Hofius, *Christushymnus* (s. Anm. 49), 100; vgl. auch 1Clem 36,6.

<sup>72</sup> Beachtlich ist die nahezu alle Worte kennzeichnende Anrede mit *σὺ*; Ps 102(101),26-28 wird sogar von diesem gerahmt (V. 10a. 12c), was durchaus gewollt ist: „Abweichend von LXX stellt der Hebr die Anrede ‚du‘ betont an den Anfang des Verses (‚Du hast im Anfang ...‘ statt ‚Im Anfang hast du‘)“ (E. Gräßer, a.a.O., 88.)

<sup>73</sup> So aber F. Schröger, *Verfasser* (s. Anm. 1), 38.45.66.75.

<sup>74</sup> Allerdings vermuten O. Michel, *Hebräer* (s. Anm. 59), 158; A. Strobel, *Der Brief an die Hebräer*, NTD 9/2, Göttingen 1991, 103, bei 2,12 (= Ps 22,23) Einwirkung von „Evangelientradition“ (Mt 28,10; Joh 20,17), was aber mehr als zweifelhaft ist; vgl. H.-F. Weiß, *Hebräer* (s. Anm. 1), 215 Anm. 40. Gleiches wird seit langem bei 5,7f. (Gethsemani-Überlieferung) diskutiert – doch ebenfalls mit fragwürdigen Ergebnissen.

bettung des Wortes offenkundig („darum spricht Christus *bei seinem Eintritt in die Welt*“), so legt es im Fall der Spruchsequenz 2,12f. deren Reliefgebung nahe, an Worte des himmlischen Christus zu denken. Auch wenn Worte Gottes an den Sohn an beiden Stellen nicht unmittelbar vorausgehen, so ist doch der Ant-Wort-Charakter diesen „Herrenworten“ jeweils eingestiftet: Steht die Spruchkomposition 2,12f. unter dem Vorzeichen seines Gelübdes an Gott (Ps 22,23), so bekennt sich der Sohn in 10,5-7, gleichfalls im Rahmen eines Gebets (Ps 40,5-7), zu seiner ihm von Gott zugedachten Sendung. Man kann sagen, daß die unter 2.1 besprochenen Worte Gottes regelrecht nach ihrer Beantwortung durch den Sohn verlangen, wobei nun die Einbeziehung seiner „Brüder“ in dieses „innergöttliche“ Gespräch dessen immer schon auf das Heil der Menschen gerichtete Intention aufdeckt.

1. Was die *Trias der „Herrenworte“* 2,12f. (Ps 22,23; Jes 8,17f.) betrifft, so ist zunächst unklar, ob sie entsprechend V. 10f. „nichts anderes als die Solidarität des ‚Sohnes‘ mit den ‚Söhnen‘“ bezeugen<sup>75</sup> oder ob über die Funktion eines *Schriftbeweises* hinaus ihnen als „Herrenworten“ (die sich lediglich des Schriftwortlauts bedienen) nicht doch auch eine eigene Dynamik eignet, sodann welcher Art diese ist<sup>76</sup>.

„Die Soteriologie ... genauer: die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit des Heils, ist das Grundthema von 2,10-18“<sup>77</sup>. Die Antwort auf diese Frage ist die Einsicht in die Notwendigkeit der Inkarnation des „Sohnes“ (2,14f.), die – gipfelnd in den „Todesleiden“ Jesu (2,9f.) – insgesamt als solidarische Übernahme der *conditio humana* durch ihn gedeutet wird. Doch nicht nur sein „Gleichgestaltet-Werden“ (ὁμοιωθῆναι) mit den Menschen (V. 17) im Dienst der Eröffnung einer heilvollen *Zukunft* für sie, schon die in V. 11 artikulierte „vorzeitliche“ Gemeinsamkeit zwischen Erlöser und zu Erlösenden in ihrer jeweiligen in Gott liegenden *Herkunft*<sup>78</sup> motiviert seine Hinordnung auf sie als seine „Brüder“: „Denn er, der heiligt, und sie, die geheiligt werden, stammen alle von Einem (ἐξ ἐνός) ab“. Die Redeeinleitung der drei „Herrenworte“ schließt schlußfolgernd daran an: „Aus diesem Grunde (δι’ ἧν αἰτίαν) schämt er sich auch nicht, sie Brüder zu nennen, wenn er sagt: ...“ „Brüder“ des präexi-

<sup>75</sup> So H.-F. Weiß, a.a.O., 216.

<sup>76</sup> Zu dieser Alternative vgl. auch F. Doormann, Deinen Namen will ich meinen Brüdern verkünden (Hebr 2,11-13), BiLe 14, 1973, 245-252: 246f.

<sup>77</sup> H.-F. Weiß, a.a.O., 203.

<sup>78</sup> F. Laub, Bekenntnis (s. Anm. 35), 80 (Hervorhebung von mir). Damit kommt die durchgängige Theozentrik des Abschnitts zum Tragen.

stenten „Sohnes“ sind die Menschen folglich schon auf Grund ihrer gemeinsamen Herkunft aus Gott, sie werden es nicht erst durch ihre Annahme der Verkündigung Jesu (vgl. V. 12). Bereits diese spezifisch *protologische* Perspektive von V. 11<sup>79</sup>, die dann auch die ἀδελφοί-Terminologie im Schriftzitat in einer für urchristliche Ohren ungewöhnlichen Weise prägt, legt die Annahme nahe, daß man sich das erste Zitat<sup>80</sup> wie die beiden folgenden als Worte im Munde des Präexistenten zu denken hat, wie es ja überhaupt erst die Präexistenzchristologie ist, die es dem auctor ad Hebraeos erlaubt, Psalmen- oder Prophetenworte für den „Sohn“ zu reklamieren<sup>81</sup>. Hinzu kommt, daß von der Anteilgewinnung des Sohnes an „Blut und Fleisch“<sup>82</sup>, also von seiner Inkarnation erst nach seinen „himmlischen“ Worten in V. 14 die Rede ist, und außerdem diese mit ihren Futura (ἀπαγγελῶ, ὑμνήσω, ἔσομαι) auf die Durchführung des Heilswerks *vorausblicken*: Der Präexistente legt hier vor Gott gleichsam das Gelübde ab, im Vertrauen auf ihn den Menschen seinen Namen kundzutun. Damit erschließt sich die bewußt gestaltete Trias<sup>83</sup> auch inhaltlich.

Nach H. Hegermann enthalten die drei Worte eine „Prophetie des Heilsgeschehens“ unter dem Gesichtspunkt der Solidarität des „Sohnes“ mit seinen „Brüdern“<sup>84</sup>: Mit den Worten von Ps 22,23 kündige der Sohn an, „er werde nach vollbrachtem Heilswerk inmitten der Ge-

<sup>79</sup> Sie darf freilich nicht isoliert werden, sondern ist im Licht der übergeordneten Theozentrik des ganzen Absatzes zu lesen.

<sup>80</sup> Richtig H. Braun, Hebräer (s. Anm. 1), 61: „Der präexistente Jesus spricht zu einem Zeitpunkt, der hier, anders als 10,5, nicht präzisiert ist, die Worte von LXX Ps 21,23.“ Und a.a.O., 62: „Die Mythisierung des Weges Jesu vor der Inkarnation ist fortgeschritten.“ Vgl. auch O. Michel, Hebräer (s. Anm. 59), 154: Hier wird „das Geheimnis der Präexistenz angerührt“.

<sup>81</sup> Vgl. P. Pilhofer, ΚΡΕΙΤΤΟΝΟΣ ΔΙΑΘΗΚΗΣ ΕΓΓΥΟΣ. Die Bedeutung der Präexistenzchristologie für die Theologie des Hebräerbriefts, ThLZ 121, 1996, 319-328: Andernfalls wäre des Sohnes „Wirksamkeit und Präsenz von Anbeginn der Schöpfung bis zu seiner Menschwerdung ... erledigt. Die christologische Inanspruchnahme atl. Texte würde prekär, und der Theologie des Verfassers damit auf weite Strecken die biblische Basis entzogen“ (a.a.O., 328). Vgl. auch E. Gräber, An die Hebräer, 2. Teilband: Hebr 7,1-10,18, EKK 17/2, Zürich/Neukirchen-Vluyn 1993, 214 Anm. 5.

<sup>82</sup> μετέσχεν V. 14 ist ingressiver Aorist.

<sup>83</sup> Jes 8,17f. ist, wie das καὶ πάλιν zeigt, gezielt als Abfolge zweier Worte begriffen, weshalb dem ersten, das wortgleich auch 2Sam 22,3 LXX und Jes 12,2 LXX begegnet, eigenes Gewicht zukommt. Syntaktisch ist das auch durch die Hinzufügung des ἐγώ (samt Umstellung von πεποιθὼς ἔσομαι) in Jes 8,17 signalisiert, wodurch die Parallelität der beiden Sprüche unterstrichen wird.

<sup>84</sup> H. Hegermann, Hebräer (s. Anm. 1), 76; E. Gräber, Hebräer 1 (s. Anm. 17), 137, hebt eher auf drei *sachliche* Gesichtspunkte ab: „Inhalt“, „Art“ und „Ziel“ der Bruderschaft.

meinde der Geheiligten und Vollendeten (vgl. Hebr 12,23 ἐκκλησία πρωτοτόκων) vor Gott stehen<sup>85</sup>. Sodann zeige Jes 8,17 „den Sohn in der auf Glauben angewiesenen Niedrigkeitsexistenz, in welcher er allen seinen Brüdern gleichgemacht ist“; „er wird in allen Anfechtungen auf Gott sein Vertrauen setzen (vgl. Hebr 4,15; 5,8; 12,3)“<sup>86</sup>. Jes 8,18 schließlich, die Klimax der Spruchfolge, lasse den Sohn, „am Ziel angekommen, vor aller Welt triumphieren, zusammen mit den Seinen“<sup>87</sup>, oder wie E. Gräßer formuliert: Der Spruch beinhalte das „Ziel der Bruderschaft, die Rückführung der Seinen zu Gott“<sup>88</sup>. Demnach blickt hier der Präexistente zunächst auf die Vollendung des Heilswerks in der *himmlischen* Ekklesia (1. Spruch), tut dann einen Schritt zurück, indem er auf seinen von Glauben an Gott geprägten *irdischen* Weg als Voraussetzung für die Verwirklichung des Heils (2. Spruch)

<sup>85</sup> H. Hegermann, ebd. Etwas unausgeglichen steht daneben zur Ausdeutung von Ps 22,23 noch der folgende Satz: „Der Sohn wird seinen Brüdern heilvolle Botschaft bringen (vgl. Hebr 2,3) und dann am Ende in ihrer Mitte Gott preisen“. Das klingt so, als sei Ps 22,23 als synthetischer Parallelismus zu deuten, der die Verkündigung Jesu auf *Erden* (vgl. den Hinweis auf Hebr 2,3) sowie schließlich, diese überbietend, seinen Lobpreis Gottes im *Himmel* ansagen wollte. Doch geht man von der plausiblen Annahme aus, daß der auctor ad Hebraeos Ps 22 als Passionspsalm gekannt hat (vgl. 5,7 mit seiner Anspielung auf Ps 22,25: „er hat auf sein Schreien gehört“), dann dürfte V. 23 als Element eines individuellen Dankliedes im Anschluß an die voranstehenden Klagen und Bitten in der christologischen Rezeption des Psalms insgesamt den *österlichen Umschwung* thematisieren; das bedeutet, daß die Verkündigung des Namens vor seinen Brüdern die *österliche* Kundgabe des heilschaffenden Gottesnamens auf Erden bezeichnet, zu der in Parallelität sich der entsprechende Lobpreis Gottes in der himmlischen Ekklesia gesellt. Vgl. auch E. Gräßer, Hebräer 1 (s. Anm. 17), 139. Ps 22,23 wird sonst im Neuen Testament nicht zitiert, vgl. aber Barn 6,16; Justin, Dial 98,5; 106,2. Zu Ps 22 vgl. H. Gese, Psalm 22 und das Neue Testament. Der älteste Bericht vom Tode Jesu und die Entstehung des Abendmahles, in: ders., Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie, BhEvTh 64, München 1990, 180-201.

<sup>86</sup> H. Hegermann, Hebräer (s. Anm. 1), 76. So auch O. Michel, Hebräer (s. Anm. 59), 154, der noch hinzufügt: „ja auch als der Auferstandene und Erhöhte ist er (s.c. Jesus) nicht von diesem wartenden Glauben und Vertrauen getrennt (Ps 110,1 = Hebr 1,13).“ Ähnlich F. Doormann, Namen (s. Anm. 76), 251.

<sup>87</sup> H. Hegermann, ebd.

<sup>88</sup> E. Gräßer, Hebräer 1 (s. Anm. 17), 137.

schauf, um schließlich noch einmal das soteriologische Ziel seines Weges (3. Spruch) anzuvisieren. Das scheint überzeugend und bedarf m.E. nur an einem Punkt der Korrektur: Spricht Hegermann von einer „Prophetie des Heilsgeschehens“, so nimmt Laub – damit durchaus vergleichbar – an, die Schriftzitate seien vom Autor „nach dem Schema ‚messianisch gedeutete Verheißung – Erfüllung in der Person Christi‘“ verstanden worden<sup>89</sup>. Doch trifft beides nicht die hermeneutische Perspektive des Hebr: Nicht die zeitliche Spanne zwischen einst ergangener bzw. im Schrifttext bezeugter Verheißung sowie deren gegenwärtiger Erfüllung bestimmt sein Denken, sondern die räumliche Vorstellung von im Himmel vom „Sohn“ selbst gesprochenen Worten und ihrer Verwirklichung in seinem Heilswerk auf Erden. M.a.W.: Wenn der auctor ad Hebraeos Worte der Schrift dem präexistenten (himmlischen) Sohn in den Mund legt bzw. dieser selbst sein Tun in Worten der Schrift seinem Vater gegenüber feierlich gelobt („ich will deinen Namen meinen Brüdern verkünden ...“), dann ist das gleichsam das „metageschichtliche“ Siegel auf die Wahrheit dessen, was sich dann irdisch vollzieht. Mit Verheißung und Erfüllung hat das nichts zu tun.

2. Beim „Herrenwort“ 10,5-7 (= Ps 40,7-9) ist die „perspective céleste“<sup>90</sup> offenkundig: Bei seinem Eintritt in die Welt<sup>91</sup> legt der Sohn mit Worten aus Ps 40, eines „Danklieds eines Einzelnen“, ein Gelübde vor Gott ab, das im Vorblick seine ganze irdische Existenz umgreift und dabei Gottes (Heils-)„Willen“<sup>92</sup> in einer Weise auf den Punkt bringt, die es dem auctor ad Hebraeos erlaubt, darin die Summe seiner kultypologischen Erörterung insgesamt wiederzuerkennen. Trotz unleugbarer Willkürlichkeit, mit der er zuweilen das Alte Testament behandelt, kommt man des öfteren und vor allem hier doch nicht um-

<sup>89</sup> F. Laub, Bekenntnis (s. Anm. 35), 81, im Anschluß an F. Schröger, Verfasser (s. Anm. 1), 91.94.

<sup>90</sup> So P.-M. Beaude, Art. Sacerdoce, DBS 10, 1333, zitiert bei E. Gräber, Hebräer 2 (s. Anm. 81), 214 Anm. 6.

<sup>91</sup> Abwegig sind Versuche, diese „metageschichtliche“ Aussage zugunsten einer biographischen Ortung umzubiegen (Eintritt in die Welt = beim ersten öffentlichen Auftritt Jesu? beim Erwachen seines Selbstbewußtseins? Vgl. die Lit.-Hinweise bei E. Gräber, a.a.O., 214 Anm. 8.)

<sup>92</sup> 10,7: „Da sprach ich: Siehe, ich komme ..., um, Gott, deinen Willen (τὸ θέλημα σου) zu tun.“

hin, seine Genialität bei der Auswahl seiner „passenden“ Schriftworte zu bewundern<sup>93</sup>. Dreierlei scheint bemerkenswert:

a) Gewiß ist für den Autor der springende Punkt des Spruches die in ihm deklarierte Ablösung sämtlicher Kultopfer durch Gott selbst<sup>94</sup>, der seinen (Heils-)“Willen“ jetzt anderweitig, nämlich auf personal-ganzheitlichem Weg, d.h. durch die leibliche Hingabe seines Sohnes (10,5.10) durchgesetzt sehen will. Dabei reduziert der Spruch sich aber nicht in dürre Gelehrsamkeit auf einen abstrakten Beweispunkt, sondern gewinnt als Wort im Mund des in diese Welt eintretenden himmlischen Christus „szenische“ Lebendigkeit. Voraussetzung dafür ist, daß der Autor ihn konsequent beim Wort nimmt: Weil Gott seinem Sohn „einen Leib (σῶμα) bereitet hat“<sup>95</sup>, kann dieser Ps 40,8 sich völlig zu eigen machen: „*Da sagte ich* (τότε εἶπον): Siehe, ich komme, deinen Willen zu tun, Gott ...“ (10,7)<sup>96</sup>. So erscheint die Inkarnation als das Ergebnis eines innergöttlichen „Gesprächs“, dessen „Echo“ die Antwort des himmlischen Christus ist<sup>97</sup>.

<sup>93</sup> H. Löhr, Kunst (s. Anm. 20), 240, spricht zu Recht von der „Kunst des gut gewählten Zitates“ im Hebr. Dabei bleibt natürlich zu beachten, daß seine „Schriftzitate“ teilweise bereits auf frühchristliche Zitiertaditionen zurückgehen, was aber z.B. von Ps 40 nicht gelten dürfte. Ob Eph 5,2 (προσφορὰν καὶ θυσίαν) auf Ps 40,7 anspielt, scheint der Formelhaftigkeit der Wendung wegen (vgl. etwa Dan 3,38; Sir 34,19) zweifelhaft. Zu 10,5-10 vgl. auch noch W.C. Kaiser, Jr., The Abolition of the Old Order and Establishment of the New: Psalm 40: 6-8 and Hebrews 10: 5-10, in: J.S. Feinberg/P.D. Feinberg (Hg.), Tradition and Testament. Essays in Honour of C.L. Feinberg, Chicago 1981, 19-37.

<sup>94</sup> Seiner ursprünglichen Intention nach dürfte Ps 40 freilich keineswegs die „Überwindung des blutigen Opferkults schlechthin“ propagieren. Vgl. dazu H.-J. Kraus, Psalmen, BK 15/1, Neukirchen <sup>3</sup>1978, 462f.

<sup>95</sup> Diese markant vom hebräischen Text („Ohren hast du mir gegraben“) abweichende Lesart wird Hebr sehr wahrscheinlich in seinem LXX-Text vorgefunden haben (vgl. E. Riegenbach, Hebräer [s. Anm. 12], 301 Anm. 27; F. Schröger, Verfasser [s. Anm. 1], 174).

<sup>96</sup> Erst die Auslassung des in der LXX noch folgenden ἐβουλήθην *ich wünschte* (nämlich *zu tun deinen Willen, Gott*) ermöglicht Hebr diese syntaktische Zuordnung.

<sup>97</sup> Schön formuliert H. Strathmann, Hebräer (s. Anm. 52), 130: „Unter seiner Hand (s.c. des auctors ad Hebraeos) wird das Psalmwort gleichsam zu dem Echo eines innergöttlichen Dramas, in dessen Mittelpunkt der Entschluß Gottes zur Erlösung durch Christi Selbstopfer steht.“

b) Diese stellt als personale Einwilligung („ja, ich komme“) im voraus seine ganze irdische Existenz unter das Vorzeichen von Glauben und Gehorsam (!)<sup>98</sup> – das ist der Sinn der „metageschichtlichen“ Szene. Man kann auch sagen: Das performative Wort des „Gelübdes“ vollzieht vorweg, was es verspricht<sup>99</sup>. Wort und Werk Christi sind deckungsgleich, weshalb der Autor auch ohne Differenzierung zwischen beidem die Zusicherung „siehe, ich komme, deinen Willen zu tun“ unmittelbar anschließend so kommentieren kann: „(Damit) hebt er das erste auf, um das zweite in Kraft zu setzen“ (V. 9)<sup>100</sup>, obwohl er natürlich weiß, daß sich diese „Aufhebung“ erst in der faktischen προσφορὰ τοῦ σώματος Ἰησοῦ Χριστοῦ selbst ein für allemal vollzogen hat (V. 10). Eine Anwendung des Schemas „Verheißung“ – „Erfüllung“ ist auch hier gegenstandslos.

c) Wichtig ist letzteres für ein sachgemäßes Verständnis des *hermeneutischen Grundsatzes* ἐν κεφαλίδι βιβλίου γέγραπται περὶ ἐμοῦ, als welchen der auctor ad Hebraeos die Parenthese des Psalm-spruchs<sup>101</sup> begreift: Dieser Satz will nicht sagen, daß die Worte der Schrift als *Verheißung* auf Christus vorausweisen, um von ihm *erfüllt* zu werden, sondern daß sie ihre *erste und eigentliche* Wirklichkeit in Christus besitzen, zu der im Vergleich ihre Kontextualisierung z.B. im Psalmwort nur eine abgeleitete, uneigentliche Aussage darstellt<sup>102</sup>.

<sup>98</sup> Dem entspricht auch das sonstige Bild Jesu als des „Anführers und Vollenders des Glaubens“ (12,2) im Hebr: vgl. 2,17; 3,2; 5,8.

<sup>99</sup> Zutreffend E. Gräber, Hebräer 2 (s. Anm. 81), 214, unter Bezugnahme auf J.H. Kurtz, Der Brief an die Hebräer, Mitau 1869, 314: Wichtig ist dem auctor ad Hebraeos, daß Christus die Worte „durch seine Menschwerdung *factisch* gesagt hat“.

<sup>100</sup> Ungenanntes Subjekt des Satzes ist im Anschluß an V. 9a gewiß Christus, womit die soteriologische Ursächlichkeit seines Gehorsams deutlich wird. „Erstes“ und „Zweites“ steht hier umfassend für die Inhalte von „erstem“ und „zweitem“ Bund.

<sup>101</sup> Seine Übersetzung und Deutung im hebräischen Urtext ist höchst umstritten (vgl. zuletzt E. Zenger, Die Psalmen [1-50] NEB, Würzburg 1993, 256). Jedenfalls bezieht Hebr den Satz auf die Schrift des Alten Testaments insgesamt bzw. die in ihr enthaltenen Christus-Worte.

<sup>102</sup> Das ist die notwendige hermeneutische Kehrseite des oben beschriebenen Vorgangs des *Beim-Wort-Nehmens* des Schriftwortes durch den Autor. Wenn die Aussage „du hast mir einen Leib bereitet“ eigentlich und (im Sinne des Autors wohl auch) ursprünglich die Inkarnation des Sohnes be-

### 2.3. Worte des Heiligen Geistes

Die Frage, warum der auctor ad Hebraeos Jer 31(38),33f. bei seiner verkürzten Wiederaufnahme in 10,15-17 gerade dem „Heiligen Geist“ in den Mund gelegt hat, ist durchaus einer eigenen Überlegung wert. Die „Redeeinleitung“ des Spruchs sowie sein redaktionelles Profil bieten Aufschluß darüber:

- 15 a „Zeugnis gibt (μαρτυρεῖ) uns aber auch der Heilige Geist;  
 b denn nachdem er gesagt hat:  
 16 a *„Das (ist) der Bund, den ich mit ihnen schließe  
 b nach diesen Tagen  
 c spricht der Herr (λέγει κύριος):  
 d Ich gebe meine Gesetze in ihre Herzen (ἐπὶ καρδίας αὐτῶν)  
 e und in ihren Sinn werde ich sie schreiben (γράψω) [...],  
 17 a und ihrer Sünden und ihrer Gesetzlosigkeiten  
 b werde ich keinesfalls mehr gedenken (μνησθήσομαι).“*

Im Unterschied zum ersten Vorkommen des Jer-Zitats in 8,8-12 ist dieses in 10,16f. nicht nur um seinen das Scheitern des „ersten Bundes“ betreffenden Vorspann Jer 31(38),31f., sondern auch um die in V. 33f. erwähnte „Bundesformel“ samt der Verheißung umfassender Gotteserkenntnis gekürzt<sup>103</sup>. Das erklärt die vorliegende redaktionelle Neuorganisation des „Spruchs“: Der ersten Redeeinleitung: „*nachdem er* (s.c. der Heilige Geist) *gesagt hat*“ (V. 15b), korrespondiert jetzt, obwohl ursprünglich Element des Spruches selbst, als zweite dessen Klimax signalisierende Redeeinleitung: „*spricht der Herr*“<sup>104</sup>. Der Grund

---

zeichnet, dann kann ihre Kontextualisierung in einem „Psalm Davids“ (Ps 40,1) nur uneigentlich gemeint sein.

<sup>103</sup> Der auctor ad Hebraeos ist angesichts des Zustands seiner Adressaten (5,11f.; 6,1-3; 13,9) offensichtlich zu realistisch, um die in Jer 31(38), 33f. behauptete eschatologische Außer-Kraft-Setzung der Notwendigkeit gegenseitiger *Belehrung* („Und nicht werden sie mehr einer seinen Genossen und einer seinen Bruder *belehren* [διδάξωσιν]: Erkennt den Herrn!, sondern sie alle werden mich erkennen von ihrem Kleinsten bis zu ihrem Größten“) auf die eigene Gegenwart zu applizieren, obwohl er diese als „Endzeit“ (1,1) begreift; dies würde auch seinem Selbstverständnis als Lehrer widersprechen: vgl. 13,7.17.

<sup>104</sup> Der Wechsel des Redesubjekts (Heiliger Geist – Herr) ist dabei unproblematisch. Beachtlich ist, daß Vf. das dreimalige φησὶν κύριος der LXX (Jer 38,31.32.33) überall in ein λέγει κύριος umgewandelt (8,8.9.10; 10,16) und so seinen übrigen Redeeinleitungswendungen angeglichen hat. In 10,30 (v.l.) dürfte die Formel sekundär von Röm 12,19 her in den Text eingedrungen sein. – Die Einfügung von ὕστερον λέγει bzw. τότε εἶρηκεν durch späte Textzeugen und Übersetzungen (so zuletzt auch die Einheits-

für diesen Umbau ist der Kontext, in dem der Spruch Verwendung findet, demzufolge der Akzent von der „Stiftung der neuen ‚Heilsordnung‘“ (V. 16a.b) auf deren „Konsequenzen“<sup>105</sup> (V. 16d-17), insbesondere die *Vergebung der Sünden* als den in Jesu Opfertod realisierten zentralen Inhalt des „neuen Bundes“ verschoben ist. Ernsthaft zu erwägen ist dabei die Möglichkeit, daß der auctor ad Hebraeos die in V. 16d.e/17a.b bei ihm jetzt nebeneinander stehenden Versteile aus Jer 31(38),33f. sprachlich leicht aufeinander abgestimmt hat. Das betrifft einmal das dem γράψω V. 16e entsprechende Futur μνησθήσομαι V. 17b (statt Aorist in LXX wie in 8,12), für welche Änderung sich jedenfalls semantische Gründe schwerlich namhaft machen lassen<sup>106</sup>. Die Hinzufügung von καὶ τῶν ἀνομιῶν αὐτῶν in V. 17a, die dem Hauptteil des Spruchs die Form eines doppelten *parallelismus membrorum* eingebracht hat (V. 16d.e/17a.b), dürfte dagegen der besonderen Gewichtung des Sündenvergebungs-Zuspruchs dienen<sup>107</sup>. Die Umkehr der Reihenfolge von „Sinn“ und „Herzen“ (LXX) im ersten *parallelismus* zugunsten der betonten Position von ἐπὶ καρδίας αὐτῶν ist insofern beachtlich, als sie der zweimaligen Wiederaufnahme des Begriffs, der für „das Personenzentrum des Menschen in seiner Relation zu Gott“<sup>108</sup> steht, im anschließenden Kohortativ 10,22 entspricht<sup>109</sup> und deshalb nicht zufällig sein dürfte.

---

übersetzung) zwischen V. 16 und 17 dürfte unter Rücksicht auf die dort zu beobachtende Raffung des Jer-Zitats erfolgt sein, entspricht aber nicht der syntaktischen Neuorganisation des Spruchs durch Hebr.

<sup>105</sup> H.-F. Weiß, Hebräer (s. Anm. 1), 516.

<sup>106</sup> οὐ μὴ mit Konj. Aor. (seltener Ind. Fut.) stellt bereits „die stärkste Verneinung einer Aussage über Zukünftiges“ dar (E.G. Hoffmann/H. v. Sieben-thal, Griechische Grammatik zum Neuen Testament, Riehn 1985, § 247a), wobei ein semantischer Unterschied zwischen beiden Formulierungen nicht feststellbar ist. Vgl. aber J. Frey, Die alte und die neue διαθήκη nach dem Hebräerbrief, in: F. Avemarie/H. Lichtenberger (Hg.), Bund und Tora. Zur theologischen Begriffsgeschichte in alttestamentlicher Tradition, WUNT 92, Tübingen 1996, 263-310: 280 Anm. 70 (die Änderung verstärkt „den futurischen Aspekt der Zusage“) oder H. Löhr, Umkehr (s. Anm. 20), 13 Anm. 22, der die Änderung zugunsten der Annahme auswertet, „daß sich die Vergehen auch auf den neuen Bund beziehen“.

<sup>107</sup> So durchweg die Kommentatoren! Vgl. etwa H.-F. Weiß, Hebräer (s. Anm. 1), 515 („im verallgemeinernden Sinne“ zu verstehen); zu überlegen ist, ob das sonst im Hebr (abgesehen vom Zitat in 1,9 [= Ps 44,8 LXX]) nirgends begegnende ἀνομία nicht durch V. 16d διδοὺς νόμους μου veranlaßt sein könnte.

<sup>108</sup> H.-F. Weiß, a.a.O., 528 Anm. 35.

<sup>109</sup> 10,22: „Laßt uns hinzutreten mit wahrhaftigem (= ganzem und ungeteiltem) *Herzen* in der Fülle des Glaubens, gereinigt (durch Besprengung) an den *Herzen* vom bösen Gewissen und gebadet am Leib mit reinem Wasser“. Zu beachten ist, daß μετὰ ἀληθινῆς καρδίας (vgl. Test Dan 5,3; Jes 38,3 LXX = לב שׁלם) nicht moralisch gemeint ist (ehrliches *Herzen*), vielmehr die

Auch wenn der auctor ad Hebraeos Jer 31,33 („ich werde meine Tora in ihre Mitte geben“) bezüglich der dort vorausgesetzten bleibenden *Identität des Gesetzes* ungedeutet liegen läßt<sup>110</sup>, so ist wegen des fokussierten Stichworts „Herzen“ aber eine Deutung der Aussage in einem unspezifischen Sinn nicht a limine ausgeschlossen<sup>111</sup>.

Jer 31(38),33f. in der kondensierten Fassung von Hebr 10,16f. ist also als *Wort des Heiligen Geistes* präsentiert. Zwei Gründe dürften dafür maßgebend gewesen sein: a) Entsprechend der übergeordneten Redeeinleitung von V. 15a („Zeugnis gibt uns aber auch der Heilige Geist“) richtet das Wort sich an *uns*, die „Endzeit“ (1,2)-Generation der Christen<sup>112</sup>. Es ist beachtlich, daß das andere, gleichfalls als *Anrede* ins „Heute“ hinein begriffene Schriftwort, Ps 95,7-11, auch dem „Heiligen Geist“ in den Mund gelegt ist<sup>113</sup>. Ansonsten gibt es, von Spr 3,11f. (Hebr 12,5f.) und Jos 1,5 (Hebr 13,5) abgesehen<sup>114</sup>, im Hebr keine „lebendigen Worte“ mehr, welche die Gläubigen unmittelbar ansprechen. – b) Hinzu kommt noch ein zweites Moment, die *soterio-*

---

Ungeteiltheit und personale Ganzheit der Glaubensentscheidung im Blick hat, wie sie durch den vorgängigen Zuspruch der Sündenvergebung herausgefordert wird.

<sup>110</sup> Das entspricht seinem Konzept der beiden „Bünde“, nach dem die Tora, verstanden als Kult-Tora vom Sinai (vgl. 7,11.12.18f.), ausschließlich auf die Seite des „ersten Bundes“ gehört, der durch den „neuen Bund“ abrogiert wurde. Vgl. M. Theobald, *Bünde* (s. Anm. 4) (Lit.).

<sup>111</sup> Vgl. H.W. Attridge, *Hebrews* (s. Anm. 25), 281: „It is clear that the law written on the heart is not the old fleshy Law that has been superseded, but the ‚law‘ of willing obedience that Christ embodied and that serves as a model for Christians“. Jedenfalls ist das „Herz“ für Hebr der „Ort“, an dem über den Glauben entschieden wird: vgl. 3,8.12!

<sup>112</sup> Dies entspricht übrigens der in Qumran geübten Peshet-Methode.

<sup>113</sup> Im Unterschied zu 3,7ff., wo die Form der Anrede den biblischen Text Ps 95,7ff. selbst prägt („Heute, wenn *ihr* seine Stimme hört ...“), ist der Adressatenbezug des Spruchs Jer 33(38),33f. *ausdrücklich* nur in seiner Redeeinleitung V. 15a enthalten; allerdings ist jener mittels der Ersetzung der ursprünglichen Zielgruppe der Rede vom „neuen Bund“, nämlich τῷ ὄκῳ Ἰσραὴλ (so LXX), durch πρὸς αὐτούς in V. 16a (womit die ἡμεῖς von V. 15a gemeint sind) auch in den Spruch selbst eingetragen.

<sup>114</sup> Spr 3,11f. richtet sich im weisheitlichen Stil an ein „du“ und ist in der Redeeinleitung der personifizierten παράκλησις selbst in den Mund gelegt („sie spricht zu euch wie zu Söhnen“), wohingegen Jos 1,5 (Hebr 13,5) Zuspruch Gottes an das „du“ ist.

logische Kraft des Geist-Zeugnisses<sup>115</sup>, womit zunächst dessen Pointe, das definitive Nicht-mehr-Gedenken der Sünden durch Gott, gemeint ist. Die alljährlich beim Versöhnungstag sich vollziehende *commemoratio peccatorum* (10,3), die „Vergegenwärtigung des Sündenseins vor Gott“<sup>116</sup>, stellt das negative Gegenstück dazu dar. Ist es der Heilige Geist, der jenes „Ich werde ihrer Sünden ... keinesfalls mehr gedenken“ den Gläubigen zuspricht, dann ist damit möglicherweise – dem Kontext gemäß (vgl. 10,22) – die *Unmittelbarkeit* des den Menschen im *Herzen*, d.h. seiner „Personmitte“, treffenden Geist-Wortes assoziiert. Dazu wird man sich die 10,16f. 22 entsprechenden anthropologischen Koordinaten in der weiteren Umgebung von Kapitel 10 zu vergegenwärtigen haben: Wenn schon Tierblut – so heißt es in 9,13f. – Heiligung bezüglich der „Reinigung des *Fleisches*“ (πρὸς τὴν τῆς σαρκὸς καθαρότητα) erwirkt<sup>117</sup>, um wieviel mehr wird dann das „Blut Christi, der sich selbst kraft ewigen *Geistes* (διὰ πνεύματος αἰωνίου) Gott als makellostes Opfer dargebracht hat, unser *Gewissen* (συνείδησιν ἡμῶν) von toten Werken reinigen, damit wir dem lebendigen Gott dienen“. Eine wirkliche Veränderung des Menschen in seiner ‚Personmitte‘ – heißt sie nun „Herz“ oder „Gewissen“ – erwirkt allein das „Blut Christi“; nach 10,15a ist es der *Geist Gottes*, der sie uns bezeugt und uns gleichzeitig auch zuspricht.

### 3. Zur Frage nach den hermeneutischen Rahmenbedingungen im Hebräerbrief

1. In der Schrift überlieferte *Sprüche* Gottes, sei es aus prophetischen, sei es aus anderen Büchern der Bibel, zur Richtschnur der Schriftauslegung zu erheben, legte sich wegen der Dignität solcher Worte, die

<sup>115</sup> Dieses ist eben nicht nur *Schriftzeugnis* (μαρτυρεῖν auch noch in 7,8.17; 11,2.4.5.39), sondern vor allem performatives, „*lebendiges Wort*“ im Sinn von 4,12f.

<sup>116</sup> E. Gräßer, Hebräer 2 (s. Anm. 81), 211: „Sie ist Behaftung beim Unheilsstand, also das Gegenteil von Sündenvergebung.“

<sup>117</sup> Entsprechend sind auch die „*Rechtssatzungen*“ der Kultora lediglich δικαιώματα σαρκός (9,10), „*fleischliche*“ Bestimmungen, die nichts nützen (7,18f.).

kondensiert Gottes Absichten mit Israel und den Menschen zum Ausdruck bringen, im Frühjudentum<sup>118</sup> und dann im rabbinischen Midrasch immer schon nahe, ist aber auch Praxis im Neuen Testament, etwa bei Matthäus<sup>119</sup> und Paulus<sup>120</sup>. Was den Verfasser des Hebräerbriefts davon unterscheidet, ist zum einen die Konsequenz, mit der er Sprüche vor allem Gottes, seines Sohnes und des Heiligen Geistes zum Zentrum der von ihm herangezogenen Schrift erhebt, zum anderen der hermeneutische Rahmen, in dem er das tut. Dabei ist zu beachten – was hier aus Raumgründen nicht entfaltet werden kann –, daß bei ihm um jenes Zentrum herum die Schrift in Gestalt eines dichten Netzes von Zitaten, Anspielungen und thematischen Erörterungen vielfältig präsent ist, insbesondere in dem, was das „Schatten“-Dasein der Kultora vom Sinai (10,1) mit ihrem im „Versöhnungstag“ gipfelnden Opferkult als Inhalt des „ersten Bundes“ betrifft, der als soteriologische „Hohlform“ im Konzept des Schreibens die ausschließliche Funktion besitzt, auf die eigentliche *Wirklichkeit* göttlicher Heilsvermittlung in Jesus hinzuweisen.

2. Hermeneutisch fiel bei der Behandlung der Sprüche mit Rede-einleitungen auf, daß der Verfasser des Hebräerbriefts sie konsequent beim Wort nimmt, was unter Umständen eine Rücknahme ihres metaphorischen Gehalts bedeuten kann. Daß etwa der (präexistente)

<sup>118</sup> Zu Philo vgl. v.a. C. Siegfried, Philo von Alexandrien als Ausleger des Alten Testaments, Amsterdam 1970 (= Nachdruck der Ausgabe von 1875), 322; a.a.O., 321-330 ein instruktiver Vergleich mit Hebr.

<sup>119</sup> Man beachte, welche fundamentale Bedeutung Hos 6,6 (als Wort Gottes selbst) für die Tora-Interpretation des ersten Evangelisten besitzt. Mt 9,13: „Geht hin und lernt, was das heißt: ‚Erbarmen will ich und nicht Opfer‘ (vgl. auch Mt 12,7; 23,23); beachtlich auch z.B. Mt 22,24/32 par., wo ein von Gott gesprochenes Wort gegen ein solches aus dem Mund des Mose ausgespielt wird, oder ähnlich Mt 15,4 (diff. Mk 7,10).

<sup>120</sup> Vgl. vor allem die zahlreichen *Gottesworte* in Röm 9-11 (9,7.9.13.15.17.25f.33 etc.): dazu H. Hübner, Gottes Ich und Israel. Zum Schriftgebrauch des Paulus in Römer 9-11, FRLANT 136, Göttingen 1984. – Beachtlich sind die Beobachtungen von E.E. Ellis, Use (s. Anm. 23), 107-112, zum Gebrauch der Formel λέγει κύριος in Schriftziten des Neuen Testaments: Daß diese in nur 5 Fällen (Act 15,16f.; Hebr 8,8.9.10; 10,16f.) zum zitierten Text gehört, in 6 Fällen (Röm 12,19; 14,11; 1Kor 14,21; 2Kor 6,17.18; Act 2,17 [ὁ θεός]) dagegen nicht, erklärt er plausibel mit der Rolle von Gottesprüchen in der frühchristlichen Prophetie.

Christus von Gott als „Sohn“ angesprochen wird, versinnbildlicht nicht einen am Menschen Jesus vorgenommenen Adoptionsakt, sondern hebt auf das diesem als Person zukommende göttliche *Sein* ab. Oder lautet der an den König gerichtete Inthronisationsbefehl von Ps 110(109),1: „Setze dich zu meiner Rechten (ἐκ δεξιῶν μου)“, so nimmt der Verfasser diesen Satz ganz wörtlich und bezieht den Ausdruck ἐκ δεξιῶν μου auf den „himmlischen Gottesthron“: „Den Platz zur Rechten Gottes im Himmel aber vermag nicht einmal einer der Engel einzunehmen, – wieviel weniger dann ein bloßer Mensch! Folgerichtig kann in Ps 110(109).1 nur von dem Sohn Gottes die Rede sein, der in der himmlischen Welt inthronisiert wurde und als Throngenosse Gottes über alle Engel erhöht ist (1.3d,4).“<sup>121</sup> Des öfteren zeigt sich, daß allein die Septuaginta (in Abweichung von der hebräischen Schrift) dem Autor die Möglichkeit bot, in den von ihm beim Wort genommenen göttlichen „Sprüchen“ die *Wirklichkeit* des Christus-Geschehens ausgesagt zu finden<sup>122</sup>. Hat man die Bedeutung dieses hermeneutischen Zugriffs des „Beim-Wort-Nehmens“ für den Hebr einmal erkannt<sup>123</sup>, dann ergibt sich von daher vielleicht auch die Möglichkeit, den bislang noch kaum ausgetragenen Streit, ob der Schrift entnommene „Sprüche“ über ihren eigentlichen Beweispunkt hinaus lediglich illustrative Bedeutung besitzen oder nicht doch insgesamt eine göttliche Sinndynamik abbilden, die sich erst einer eigenen „Schriftgnosis“ erschließt<sup>124</sup>, zugunsten der zweiten Alternative zu entscheiden.

Geben also die aus ihrem literarischen Kontext herausgelösten göttlichen Sprüche nur dann, wenn sie christologisch beim Wort genommen werden, ihre eigentliche, wahre Bedeutung zu erkennen,

<sup>121</sup> O. Hofius, *Theologie* (s. Anm. 5), 116. In 1,3d; 8,1; 10,12 und 12,12 ist der Gottesspruch Ps 110(109),1 auch in den Text des Autors selbst eingeschmolzen.

<sup>122</sup> Dazu vgl. vor allem G. Harder, *Septuagintazitate des Hebräerbriefs*. Ein Beitrag zum Problem der Auslegung des Alten Testaments, in: *Theologia Viatorum*. Theologische Aufsätze von M. Albertz u.a., München 1939, 33-52.

<sup>123</sup> Mit einer Auslegung der Texte nach ihrem *Literalsinn* (vgl. oben Anm. 4) ist diese Hermeneutik der Wörtlichkeit freilich nicht zu verwechseln. Auf sie macht auch W.L. Lane, *Hebrews* (s. Anm. 1), CXX, aufmerksam: „This type of appeal is common in Hebrews“ (mit Beispielen).

<sup>124</sup> Im einzelnen vgl. oben unter 2.1-3!

dann wird man im Sinn der Hebr-Konzeption auch sagen müssen, daß ihre Kontextualisierung etwa in den *Königspsalmen* nur eine uneigentliche, abgeleitete Bedeutung freisetzen konnte. Anders gesagt: Ihre erste Wirklichkeit besitzen diese „lebendigen Worte“ im *himmlischen* Dialog Gottes mit seinem Sohn, von der ihre literarische Einkleidung in der Schrift nur eine schattenhafte Ahnung vermittelt.

3. Einige Sprüche zeichnen sich dadurch aus, daß sie auf die schattenhafte Vorausdarstellung göttlicher Heilswirklichkeit in der Geschichte Israels ausdrücklich Bezug nehmen. Ihnen kommt deshalb im Konzept des Hebr eine besondere *Klammer-Funktion* zu, insofern in ihnen Gott selbst bzw. Christus kundtut, wie Vorläufiges und Endgültiges – beides in der Schrift selbst enthalten – nach der Heilsökonomie Gottes zusammengehört.

a) Das *Wort Gottes an Mose*, er solle bezüglich der Stiftshütte „alles nach dem *Vorbild* (τύπος) einrichten, das ihm auf dem Berg gezeigt worden ist“ (Ex 25,40 = Hebr 8,5)<sup>125</sup>, verklammert irdisches und himmlisches Heiligtum nach dem Urbild-Abbild-Schema und schafft damit die Voraussetzung, den in Kapitel 9f. thematisierten heilsentscheidenden εἰσοδος Christi in das himmlische Heiligtum durch die entsprechenden kultischen Begehungen in der Stiftshütte, insbesondere am großen „Versöhnungstag“, typologisch ausleuchten zu können.

b) *Gottes Wort vom „neuen Bund“* (Jer 31[38],31-34), das den zentralen Abschnitt des Schreibens 8,1-10,18 (vgl. 8,8-12/10,16f.) rahmt, ist dem Autor deshalb so kostbar, weil in ihm Gott dadurch, daß er von einem *neuen* Bund spricht, den ersten mit den Vätern (= Sinaibund) für *veraltet* erklärt (8,13) und so selbst die Handhabe dazu liefert, „Erstes“ und „Zweites“ (10,9), „Altes“ und „Neues“ (8,13; 9,15) in seiner Heilsökonomie zu unterscheiden.

c) *Christi himmlische Bereitschaftserklärung zur Inkarnation* (Ps 40,7-9: „siehe, ich komme ...“) füllt diesen Rahmen dahingehend aus, daß sie die Ablösung der „Schlacht- und Speiseopfer, Brand- und Sündopfer“ (= erster Bund) durch die heilbringende „Hingabe seines Leibes“ (10,8-10) (= zweiter Bund) ausdrücklich als „Willen Gottes“ (10,7.10) deklariert.

d) Daß Gott den Christus als „Priester *in Ewigkeit* nach der Ordnung Melchisedeks“ anspricht (Ps 110[109],4)<sup>126</sup>, bietet dem Autor die Möglichkeit,

<sup>125</sup> Dazu vgl. zuletzt H. Löhr, ‚Umriß‘ und ‚Schatten‘. Bemerkungen zur Zitierung von Ex 25,40 in Hebr 8, ZNW 84, 1993, 218-232.

<sup>126</sup> „Wieder versteht er (s.c. der Autor) diesen Satz ganz wörtlich, so daß er in ihm einen Priester angeredet findet, dem ewiges und unzerstörbares Leben eignet und dessen Priestertum deshalb kein Ende nimmt. Demnach kann hier grundsätzlich kein sterblicher Mensch und somit kein levitischer Priester oder Hoherpriester gemeint sein.“ (O. Hofius, *Theologie* [s. Anm. 5], 116).

Christus mit Melchisedek in Verbindung zu bringen und diesen gleichfalls als eine himmlische Gestalt zu präsentieren (7,3: „vaterlos, mutterlos, ohne Stamm-  
baum, der weder einen Anfang der Tage noch ein Lebensende hat“), freilich als  
Engelwesen, das nach Hebr 1 dem präexistenten „Sohn“ untergeordnet ist<sup>127</sup>.  
Die exegetische Aufschlüsselung von Gen 14,17-20, die dem christologisch inter-  
essierten Nachweis der Überlegenheit jenes priesterlichen Outsiders über das  
levitische Priestertum dient (7,1-10), erfolgt also im Licht von Ps 110,4, des Wor-  
tes *Gottes*, das als solches erst den Erzähltext der Tora im Sinne des Verfassers  
aufzuschlüsseln vermochte<sup>128</sup>.

e) Boten die in a-d thematisierten Sprüche Gottes bzw. Christi dem Autor die  
Handhabe zur *kognitiven* Strukturierung seines semantischen Universums in die  
Dualität von „erstem“ und „zweitem Bund“, „Schatten“ und „Wirklichkeit“,  
so ist das in das „Heute“ der Adressaten hineinsprechende Geist-Wort Ps 95  
(94),7-11 ein Beispiel für die *paränetische* Nutzung eines im Spruch selbst aus-  
gedrückten Kontrastes, hier zwischen dem Ungehorsam der Väter und der heute  
nochmals bzw. erst eigentlich gegebenen Heilchance: „Heute, wenn *ihr* seine  
Stimme hört, verhärtet *euer* Herz nicht wie beim Aufruhr, wie in der Wüste am  
Tag der Versuchung; dort haben *eure* Väter mich versucht ...“ (3,7ff.)<sup>129</sup>. An-  
gemerkt sei, daß der Autor den Ungehorsam jener Wüstengeneration nirgends  
zum Argument des „Bundesbruchs“ Israels hochrechnet, eben weil er den  
„neuen Bund“ nach Gottes eigenem Wort in dessen Heilsökonomie von schat-  
tenhafter Vorausdarstellung und endgültiger Verwirklichung, nicht aber in  
menschlicher Schuldgeschichte begründet sieht<sup>130</sup>.

H.-F. Weiß hat Recht, wenn er im Hebr „ein bestimmtes *Grundver-*  
*ständnis der Schrift*“ diagnostiziert, „das – bei allen auch im Hebr

<sup>127</sup> Dabei wird der Autor ohne Zweifel Anhalt an Facetten des frühjüdischen  
Melchisedek-Bildes gehabt haben: vgl. den Exkurs bei H.-F. Weiß, Hebräer  
(s. Anm. 1), 381-387.

<sup>128</sup> So zutreffend G.B. Caird, Method (s. Anm. 1), 48. Ersichtlich ist das daran,  
daß 6,20b (= Ps 110,4) (vgl. schon 5,6) als „Überschrift“ über 7,1f. (= Gen  
14,17-20) steht, sowie an der Feststellung von 7,9b (μαρτυρούμενος ὅτι ζῆ  
= jemand, der das Zeugnis besitzt, daß er lebt), die sich offensichtlich auf Ps  
110,4 bezieht. Auch hier ist wieder die „Dynamik vom Text zum lebendi-  
gen Wort“ feststellbar: „Logisches Subjekt des ‚Zeugnisses‘ ist zunächst  
die Schrift (in Gestalt von Ps 110,4)“, doch „ist mit diesem Zeugnis das des  
Hl. Geistes (10,15) bzw. Gottes eigenes Zeugnis identisch (11,2.4f.39)“  
(H.-F. Weiß, a.a.O., 391 Anm. 78), wenn nicht dieses hier sogar als das  
*himmlische* Gotteswort (= Ps 110,4) *jenseits* seiner Vertextung in Ps 110 –  
vgl. oben Punkt 2. unter 3. – vor Augen steht.

<sup>129</sup> Zur temporalen Struktur des Textes und seiner geschickten Nutzung durch  
den auctor ad Hebraeos vgl. H. Löhr, Kunst (s. Anm. 20), 240.

<sup>130</sup> Vgl. M. Theobald, Bundestheologie (s. Anm. 4), 316, außerdem H. Hübner,  
Theologie 3 (s. Anm. 8), 45f.

festzustellenden ‚dualistischen‘ Tendenzen – der *Geschichtlichkeit des Redens Gottes* verbunden bleibt. Alles, was im Hebr im einzelnen – insbesondere im zentralen Teil 8,1-10,18 – im Sinne einer ‚dualistischen‘ Gegenüberstellung des Himmlischen und des Irdischen ausgeführt wird, steht unter dem hermeneutischen Vorzeichen von *Gottes Rede ‚erst‘ und ‚jetzt‘*, bleibt also in diesem Sinne einem in der Kontinuität der Geschichte sich manifestierenden Reden Gottes verbunden<sup>131</sup>. Deutlich wird das insbesondere an Hebr 11, wo die Aufreihung der Glaubenszeugen Israels seit Abraham die geschichtlich ergangene Verheißung Gottes an die Erzväter (11,9.13.17; vgl. auch 6,13-20) zur Voraussetzung hat<sup>132</sup>.

Dennoch gerät bei ihm auch die Schrift im Rahmen seiner ‚vertikalen Typologie‘<sup>133</sup> in den Sog seines *dualistisch* orientierten Weltbilds<sup>134</sup>, insofern Gottes (Schrift-)Worte an seinen Sohn, dessen Worte an ihn sowie die des Heiligen Geistes, aber auch z.B. Gottes Wort an Mose (8,5) etc. *himmlische Worte aus seiner Ewigkeit* heraus sind, welche das Mysterium des Heilswillens Gottes – freilich stets unter der Voraussetzung der Anerkennung des faktisch-geschichtlichen Christusereignisses – den Glaubenden als Anrede erschließen<sup>135</sup>, wo-

<sup>131</sup> H.-F. Weiß, *Hebräer* (s. Anm. 1), 179 (Hervorhebung von mir).

<sup>132</sup> Wie wenig der Autor freilich „geschichtlich“ im modernen Sinn denkt, zeigt sich daran, daß er die für sein Weltbild allein mögliche und gültige Gestalt der Verheißung als *Zusage transzendenten Heilsgutes* (himmlische Stadt, himmlisches Vaterland) in die an die Erzväter ergangene Verheißung einfach zurückprojiziert, ohne diese Vertiefung der ursprünglich konkret gemeinten Land-Verheißung zu reflektieren: vgl. 11,13-16; 12,22-24.

<sup>133</sup> Bei ihr handelt es sich nach H.-F. Weiß, *Hebräer* (s. Anm. 1), 180, keineswegs „nur um eine ‚Hilfslinie‘ im Rahmen einer ansonsten den Hebr bestimmenden ‚horizontal-geschichtlichen‘ Sichtweise, vielmehr ist im Hebr diese ‚vertikale Typologie‘ das entscheidende Mittel, eben den eschatologisch-endgültigen Charakter von Gottes Rede ‚im Sohn‘ herauszustellen – und von daher alle Paraklese und Paränese an die Adressaten zu begründen.“

<sup>134</sup> Dazu vgl. oben Anm. 4.

<sup>135</sup> Von daher gewinnt auch 12,25 Licht: „Seht zu, daß ihr den nicht abweist, *der redet* (τὸν λαλοῦντα). Denn wenn jene nicht (dem Zorn Gottes) entronnen sind, die damals den abwiesen, *der auf Erden* Weisung gab – um wieviel mehr gilt dies für uns, wenn wir uns von dem *vom Himmel her* (Redenden) abwenden!“ Hier ist der dualistische Sog (Erde-Himmel), in den auch die Schrifthermeneutik gerät, offensichtlich.

hingegen die Weisungen der Kulttora vom Sinai, welche den „ersten Bund“ konstituieren, nur *irdische* Anordnungen sind (vgl. 9,10). Setzt die Allegorese bei Philo eine geschichtsneutrale, idealistische Weltanschauung voraus<sup>136</sup>, so lebt die *Hermeneutik der „Wörtlichkeit“* im Hebr aus der Überzeugung, daß im geschichtlichen ἐφάπαξ Gott selbst durch seinen Sohn den Menschen die *eigentliche Wirklichkeit* transzendenten Heils grundlegend erschlossen hat.

Bestätigt wird dies auch durch die oben mehrfach gemachte Beobachtung, daß jene himmlischen Worte sich nicht in das geschichtlich orientierte Schema *Verheißung-Erfüllung* einspannen lassen, eben weil sie nicht auf dem Weg ihrer Vermittlung durch die Schrift primär an ihrem Einst-Ergangen-Sein festgemacht sind, sondern als lebendige gegenwartsbezogene, *himmlische* Worte Gottes verstanden werden<sup>137</sup>. Diese aber sieht der auctor ad Hebraeos immer schon in ihrer geschichtlichen Wirkmächtigkeit. So hat etwa Gott mit seinem Spruch Jer 31(38),31-34 den „ersten“ Bund nicht nur für alt *erklärt*, sondern gleichzeitig

<sup>136</sup> Philo spricht in seinen hermeneutischen Auslassungen zur Allegorese übrigens auch von „Schatten“ und „Urbild“: „Verlassen muß du aber auch die Rede ..., damit du nicht durch die Schönheit der Worte und Bezeichnungen getäuscht wirst und die wahre Schönheit dir entgehen lässest, die in den dargestellten Dingen (πράγμασι) selbst liegt. Denn es wäre undenkbar, daß der Schatten (σκιάν) vor den Körpern oder die *Nachbildung* (μίμησι) vor den *Urbildern* (ἀρχετύπων) den Vorzug verdiente ...“ (migr 12); „... überzeugt davon, daß der Wortlaut der Gottessprüche dem *Schatten der Körper* (σκιάς τινας ὡσανεὶ σωμάτων) gleicht, die (durch den Wortlaut) veranschaulichten Bedeutungen aber den tatsächlich vorhandenen Gegenständen (τὰ ὑφ'εστῶτα ἀληθεῖα πράγματα)“ (conf. 190).

<sup>137</sup> Es ist eine hier nicht im einzelnen zu dokumentierende Unsitte der Hebräerbriefauslegung, bei Schriftziten immer auch gleich von Verheißung und Erfüllung zu reden. Zur Recht macht dagegen M. Barth, Testament (s. Anm. 1), 61, darauf aufmerksam, daß πληροῦν etc. im Kontext von Schriftziten (aber auch sonst) im Hebr fehlt. Wenn ἐπαγγελία und ἐπαγγέλλεσθαι im Zusammenhang mit Schriftworten tatsächlich begegnen (4,1 [3,11]; 6,13; 10,36; 11,18; 12,26), dann weisen die dort regelmäßig benutzten Futura auf die erst für das Eschaton zu erwartende, noch ausstehende Verwirklichung der Verheißung hin (zur scheinbaren Ausnahme 6,13 vgl. den Rahmen 6,17f.). Vgl. C. Rose, Verheißung und Erfüllung. Zum Verständnis von ἐπαγγελία im Hebräerbrief, BZ.NF 33, 1989, 60-80.178-191. Zutreffend E. Gräber, Der Hebräerbrief 1938 – 1963, in: ders., Aufbruch und Verheißung. Gesammelte Aufsätze zum Hebräerbrief (hg. v. M. Evang/O. Merk), BZ.NW 65, Berlin 1992, 1-99: 70: „Das Schema ‚Weissagung und Erfüllung‘ findet im Hb keine Anwendung.“

auch alt *gemacht* (8,13)<sup>138</sup>, wobei der Autor dieses performative Wort Gottes im Christusgeschehen zum Zuge kommen sieht, ohne daß er das in 8,13 auch ausdrücklich sagen müßte.

4. H. Hübner dürfte mit seiner Feststellung, daß „*die Berufung auf die Schrift*“ im Hebr „*im Horizont griechischen Denkens*“ geschieht, Richtiges gesehen haben<sup>139</sup>. Der auctor ad Hebraeos unterscheidet durch Redeeinleitungen markierte göttliche (Schrift-)Worte, die in die Mitte geoffenbarter Heilswirklichkeit in Christus treffen, von deren schattenhafter Vorausdarstellung, wie sie gleichfalls in der Schrift enthalten ist. So ist diese, wiewohl in eigentümlich platonisch-dualistischer Brechung, auch für ihn beides zugleich: Gesetz und Evangelium!<sup>140</sup>

<sup>138</sup> Vgl. M. Theobald, *Bundestheologie* (s. Anm. 4), 316 Anm. 51.

<sup>139</sup> H. Hübner, *Theologie 3* (s. Anm. 8), 15, mit Hinweis auf 8,5; 9,23f., „wo sich der platonische Einfluß im theologischen Denken des Autors in einem bemerkenswerten Dualismus kundtut (Gegensatz von ὑπόδειγμα und σκιά einerseits und τὰ ἀληθινὰ andererseits).“

<sup>140</sup> Ausdrücklich sei noch angemerkt, daß es in der hier vorgelegten Studie lediglich um eine literarische „Bestandsaufnahme und Deutung“ der Schriftverwendung im Hebr ging, die ich mit den hermeneutisch wegweisenden Worten von N. Walter, *Zur theologischen Problematik des christologischen ‚Schriftbeweises‘ im Neuen Testament*, NTS 41, 1995, 338-357: 344, folgendermaßen einordnen möchte: Die Bestandsaufnahme selbst „kann für die Frage nach der Art einer legitimen christlichen Bezugnahme auf das Alte Testament nur ein Ausgangspunkt, nur eine Vorarbeit sein; für sich allein ergibt sie nicht schon einen ‚Kanon‘ solcher ‚re-lecture‘, sondern unterliegt zunächst einmal einer theologisch-kritischen Prüfung. Schlichter gesagt: nicht jede Form von Schriftverwendung im Neuen Testament ist allein schon dadurch, daß es sie gibt, ja daß sie gelegentlich mit Nachdruck betrieben wird, theologisch zureichend legitimiert“. Letzteres betrifft insbesondere das Postulat, „daß eine solche re-lecture des Alten Testaments durch die christliche Kirche und Theologie, die zu einer christlichen Vereinnahmung der ‚Schriften‘ Israels führte, spätestens unserer Generation nicht mehr erlaubt ist ... Insofern müßte eine neue Definition des Verhältnisses der Kirche zum Alten Testament gefunden werden, die dem Eigenrecht Israels an seinen ‚Schriften‘ gerecht wird und doch zugleich daran festhält, daß auch für die Christenheit ein relatives, aber doch legitimes Recht am Alten Testament als einem Teil des christlichen Bibelkanons zu begründen ist“ (a.a.O., 357).