

UNIVERSITÄT DES SAARLANDES
PHILOSOPHISCHE FAKULTÄT

Die Komplementarität räumlicher und zeitlicher
Aspekte in der Eschatologie des Hebräerbriefes

Dissertation
zur Erlangung des akademischen Grades eines Doktors
der Philosophie
der Philosophischen Fakultät
der Universität des Saarlandes

vorgelegt von
Elena Belenkaja
aus Dudweiler
Saarbrücken, 2022

Dekan: Univ.-Prof. Dr. Augustin Speyer

Berichterstatter: Prof. Dr. Wolfgang Kraus

Prof. Dr. Martin Karrer

Tag der Promotion: 01.12.2021

Für meine Eltern
Marina Gogegans und
Mark Belenki

Vorwort

ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος (Joh 1,1)

Die vorliegende Arbeit wurde im Juni 2021 abgeschlossen und der Universität des Saarlandes vorgelegt, die diese als Dissertation angenommen hat. Für die Veröffentlichung wurde die Arbeit geringfügig überarbeitet.

Während des Entstehungsprozesses habe ich viel Unterstützung erfahren und möchte an dieser Stelle meinen Dank aussprechen.

Ob DoktorandIn, AutorIn oder WissenschaftlerIn, am Anfang des Schöpfungsprozesses steht das Wort oder besser gesagt die Inspiration. Mit einer aufkommenden Idee nimmt die Kreativität anschließend ihren Lauf. Mein Interesse an der Exegese und insbesondere dem Neuen Testament, verdanke ich meinem Doktorvater und langjährigen Lehrer, Herr Prof. Dr. Wolfgang Kraus. Er hat mich nicht nur zum Thema der vorliegenden Arbeit inspiriert und ihre Entstehung mit Anregungen und kritischem Austausch begleitet, sondern auch über viele Jahre die Mitarbeit als wissenschaftliche Hilfskraft am Lehrstuhl der Evangelischen Theologie in Saarbrücken ermöglicht sowie die Teilnahme an Konferenzen und Tagungen gefördert. Bei alledem hat er mir stets alle Freiheiten gelassen, um meinen eigenen Thesen und Interessen nachzugehen. An die Zusammenarbeit und unsere Treffen denke ich mit Freude zurück.

Herr Prof. Dr. Günter Röhser danke ich für die wunderbare Zeit an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität in Bonn. Nach meiner Zwischenprüfung hat er mir den Wunsch erfüllt, als studentische Hilfskraft am Lehrstuhl arbeiten zu dürfen. Diese Zeit hat mich später auf die Arbeit als wissenschaftliche Hilfskraft an der Universität des Saarlandes vorbereitet. Sein freundlicher Rat hat mir nicht nur während meiner Studienzeit in Bonn, sondern bis heute sehr viel Positives mitgegeben.

Herr Prof. Dr. Martin Karrer danke ich für die Erstellung des Zweitgutachtens. Er hat durch seine Expertise zum Interesse am Hebräerbrief beigetragen. Mein Dank gilt ebenfalls Prof. Dr. Martin Meiser, dessen Tür stets offen stand für einen gedanklichen Austausch. Außerdem danke ich Prof. Dr. Christian Eberhart für inspirierende Gespräche zu Opfer- und Kultvorstellungen im Alten und Neuen Testament.

Für die Förderung des Projekts gilt mein Dank dem Evangelischen Studienwerk Villigst. Mit dem Doktorandenstipendium konnte ich mich drei Jahre lang in Ruhe der Forschung und Entwicklung meiner These widmen. Pfarrer Franz Waldura danke ich vielmals für

die Korrektur der Arbeit sowie sein begeistertes Interesse am Hebräerbrief und den fruchtbaren Austausch.

Am meisten danke ich meinen engsten Angehörigen und Freunden: Viola, Anton, Annabelle und Alexander. Diese haben mich auf dem langen Weg des theologischen Nachdenkens und Schaffens begleitet und in schwierigen Phasen Trost und Ermutigung gespendet. Am meisten gilt das für meine Eltern. Ihnen ist dieses Buch in Dankbarkeit gewidmet.

Saarbrücken, im Februar 2022

Elena Belenkaja

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	I
Teil I: Einleitung	1
1. Zur Eschatologie des Hebr	1
1.1 Annäherung	1
1.2. Raum- und Zeitstrukturen im Hebr – Zur Forschungsgeschichte	2
2. Problemfeld religionsgeschichtliche Einordnung	3
2.1. Der religionsgeschichtliche Ort	3
2.1.1. Das hellenistisch-jüdische Modell	3
2.1.2 Das jüdisch-apokalyptische Modell	4
2.1.3 Das gnostische Modell	5
2.1.4 Zwischenbilanz	5
2.2 Ein Versuch zur Spezifikation der unterschiedlichen Forschungsansätze	6
2.2.1 Typologische Zuordnung von Backhaus	7
2.2.2 Vorläufiges Ergebnis	8
2.2.3 Tendenzen gegenwärtiger Forschung	9
2.2.3.1 Scott D. Mackie	9
2.2.3.2 Edward Adams	9
2.2.3.3 Kenneth L. Schenck	10
2.2.3.4 Wilfried Eisele	12
2.2.3.5 Gert J. Steyn	13
2.2.3.6 Thomas Witulski	15
2.2.4 Auswertung	17
3. Konzeption	22
3.1 Methode und Vorgehen	22
3.2 Thesen	22
3.3 Aufbau	23
Teil II: Exegetische Fallstudie zur Verhältnisbestimmung von räumlichen und zeitlichen Aspekten im Hebr	25
1. Argumentationsgefälle des Hebr	25
1.1. Zur Komposition des Hebr	25
1.1.1 Gliederungssignale	25
1.1.1.1 Hebr 1-4	25
1.1.1.2 Hebr 5-10	27

1.1.1.3 Hebr 13.....	30
1.1.2 Ergebnis	30
2. Erster Hauptteil: Der Anfang des Heils in Hebr 1,1-4,13.....	31
2.1. Einführung: Zum Aufbau von Hebr 1,1-4,13 bzw. 5,10	31
2.2 Das Leben in der Endzeit: Hebr 1,1-2.....	32
2.2.1 Vorbemerkungen zum Prolog	32
2.2.1.1 <i>πάλαι</i> im NT und in der LXX	32
2.2.2 Statistische Erhebung zu <i>πάλαι</i>	33
2.2.3 Der Gebrauch von <i>πάλαι</i> im NT	33
2.2.4 Der Gebrauch von <i>πάλαι</i> in der LXX	34
2.2.5 Ergebnis	35
2.2.6 Hebr 1,1.....	36
2.2.7 Hebr 1,2a.....	39
2.2.7.1 „In diesen letzten Tagen“ – Bedeutungsspektrum MT/LXX.....	39
2.2.7.2 Statistische Erhebung zu <i>בְּאַחֶרֶת הַיָּמִים</i>	40
2.2.7.3 „Am Ende der Tage“ im MT und die Rezeption in der LXX.....	41
2.2.7.4 Zusammenfassung – Bedeutungsspektrum MT	43
2.2.7.5 „In diesen letzten Tagen“ – Bedeutungsspektrum NT	44
2.2.7.6 „In diesen letzten Tagen“ in Hebr 1,2a	45
2.2.8 Hebr 1,2b-c.....	46
2.2.8.1 Exkurs: <i>αἰών</i> im Hebr.....	48
2.2.9 Zusammenfassung Hebr 1,1-2	51
2.3 Das Sitzen zur Rechten Gottes: Hebr 1,3.....	52
2.3.1 Vorbemerkungen.....	52
2.3.2 Hebr 1,3a.....	52
2.3.3 Hebr 1,3b.....	55
2.3.4 Hebr 1,3c.....	55
2.3.5 Hebr 1,3d.....	58
2.3.6 Zur Verschränkung von räumlichen und zeitlichen Aussagen in Hebr 1,1-3	62
2.4 Die Einführung des Erstgeborenen: Hebr 1,5-6.....	64
2.4.1 Vorbemerkungen.....	64
2.4.2 Hebr 1,5.....	64
2.4.3 Hebr 1,6.....	65
2.4.3.1 Das Vorrecht des Erstgeborenen auf das Erbe: <i>πρωτότοκος</i> im NT	69

2.4.3.2 πρωτότοκος in der LXX	70
2.4.3.3 Hebr 1,6b und die Frage nach der Zitatvorlage.....	71
2.4.3.4 Hebr 1,6b und Ps 96(97),7 als mögliche Vorlage	73
2.4.3.5 Hebr 1,6b und Dtn 32,43LXX/Ode 2,43 als mögliche Vorlage.....	74
2.4.3.6 Hebr 1,6 Ergebnis	78
2.5 Die Unvergänglichkeit und Unveränderlichkeit des Sohnes als Garantie für die Erfüllung der Verheißung: Hebr 1,10-12	78
2.5.1 Hinführung	78
2.5.2 Zur Rezeption von Ps 101(102),26-28 in Hebr 1,10-12	79
2.5.2.1 Hermeneutische Vorüberlegungen.....	79
2.5.2.2 Beobachtungen am Text LXX und MT	80
2.5.2.3 Beobachtungen am Text LXX und Hebr	80
2.5.3 Hebr 1,10-12	83
2.5.3.1 Gedankliche Vorbereitung in Hebr 1,7-9.....	83
2.5.4 Hebr 1,10.....	85
2.5.5 Hebr 1,11	86
2.5.6 Hebr 1,12.....	88
2.5.7 Zeitliche und räumliche Aussagen in Hebr 1,10-12.....	89
2.5.8 Zusammenfassung Hebr 1,10-12	94
2.6 Die Erben des zukünftigen Heils: Hebr 1,13-14	95
2.6.1 Hinführung	95
2.6.2 Zur Rezeption von Ps 109(110),1.4 in Hebr 1,10-12.....	95
2.6.2.1 Hermeneutische Vorüberlegungen.....	95
2.6.2.2 Beobachtungen am Text MT und LXX	99
2.6.2.3 Beobachtungen am Text LXX und Hebr	100
2.6.3 Hebr 1,13.....	100
2.6.4 Hebr 1,14.....	104
2.6.5 Zusammenfassung Hebr 1,13-14	105
2.7 Die eschatologische Heilsverkündigung, die zukünftige <i>Oikumene</i> und der Anführer des Heils: Hebr 2,1-10.....	106
2.7.1 Vorbemerkungen.....	106
2.7.2 σωτηρία als zeitliche Kategorie: Hebr 2,1-4.....	107
2.7.2.1 Hinführung	107
2.7.3 Hebr 2,1	108
2.7.4 Hebr 2,2.....	109

2.7.5 Hebr 2,3.....	109
2.7.6 Hebr 2,4.....	111
2.7.7 Exkurs: Der Gebrauch von σωτηρία und σῶζω im Hebr	112
2.7.8 Zusammenfassung Hebr 2,1-4	116
2.7.9 Die zukünftige <i>Oikumene</i> und der Anführer des Heils: Hebr 2,5-9.....	117
2.7.9.1 Hinführung.....	117
2.7.10 Hebr 2,5.....	117
2.7.11 Zur Rezeption von Ps 8,5-7 in Hebr 2,6-8	121
2.7.11.1 Hermeneutische Vorüberlegungen.....	121
2.7.11.2 Beobachtungen am Text LXX und MT	123
2.7.11.3 Beobachtungen am Text LXX und Hebr	125
2.7.12 Hebr 2,6-9	126
2.7.12.1 Hinführung.....	126
2.7.13 Hebr 2,6a.....	127
2.7.14 Hebr 2,6b-8a.....	127
2.7.14.1 Problemstellung: temporale Interpretation von βραχύ τι.....	128
2.7.14.2 Der Gebrauch von βραχύς in der LXX: Vorkommen.....	129
2.7.14.3 βραχύ τι – Verwendung in der LXX.....	129
2.7.14.4 Zwischenbilanz	130
2.7.14.5 βραχύς – Verwendung im LXX-Psalter	130
2.7.14.6 Zusammenfassung.....	132
2.7.15 Hebr 2,8b-9	132
2.7.16 Ergebnis Hebr 2,5-9	135
2.7.17 Der Vollendete und der Vollender: τελειόω als eschatologische Konsequenz des Todesleidens Jesu in Hebr 2,10	136
2.7.17.1 Exkurs: „Vollendung“ und „vollenden“ im Hebr	136
2.7.17.1.1 Statistische Erhebung.....	136
2.7.17.1.2 Der Gebrauch der τελ- Wortgruppe im Hebr	137
2.7.17.1.3 Der Gebrauch der τελ- Wortgruppe im Hebr: Ergebnis.....	142
2.7.17.2 Hebr 2,10.....	142
2.7.18 Zusammenfassung Hebr 2,5-10	143
2.8 Die Teilhabe an der himmlischen Berufung und die Verheißung der eschatologischen Ruhe: Hebr 3,7-4,13	145
2.8.1 Hinführung.....	145
2.8.2 Argumentationsgefälle	146

2.8.3 Die heiligen Teilhaber der himmlischen Berufung: Hebr 3,1a	146
2.8.4 Die Verheißung der eschatologischen Ruhe Teil I: <i>σήμερον</i> als temporale Kategorie	154
2.8.4.1 Vorüberlegungen.....	154
2.8.4.2 Hinführung	155
2.8.5 Zur Rezeption von Ps 94(95),7b-11 in Hebr 3,7b-11.....	156
2.8.5.1 Hermeneutische Vorüberlegungen.....	156
2.8.5.2 Beobachtungen am Text LXX und MT	158
2.8.5.3 Beobachtungen am Text LXX und Hebr	159
2.8.6 Der Gebrauch von <i>σήμερον</i> in Hebr 3,7-4,13	161
2.8.6.1 Hebr 3,7-11	161
2.8.6.2 Hebr 3,12-19	162
2.8.6.3 Hebr 3,14.....	164
2.8.6.4 Hebr 3,15-19	167
2.8.6.5 Hebr 4,6-8	169
2.8.6.6 <i>σήμερον</i> als temporale Kategorie: Ergebnis	173
2.8.7 Die Verheißung der eschatologischen Ruhe Teil II: <i>κατάπαυσις</i> als räumliche Kategorie	175
2.8.7.1 Vorüberlegungen.....	175
2.8.7.2 <i>κατάπαυσις</i> in Ps 94,11 ^{LXX}	175
2.8.8 Der Gebrauch von <i>κατάπαυσις</i> und <i>καταπαύω</i> in Hebr 3,7-4,13	177
2.8.8.1 Hebr 3,11 und 3,18.....	177
2.8.8.2 Hebr 4,1-11	178
2.8.8.2.1 Hinführung	178
2.8.8.3 Hebr 4,1-5	179
2.8.8.4 Hebr 4,6-11	182
2.8.9 <i>κατάπαυσις</i> als räumliche Kategorie: Ergebnis.....	190
2.8.10 Bezeichnet <i>Katapausis</i> im Hebr das himmlische Allerheiligste?	191
3. Zweiter Hauptteil: Die Gegenwart des Heils in Hebr 4,14-10,18.....	195
3.1 Argumentationsduktus	195
3.2 Unterabschnitt: 4,14-5,10.....	196
3.2.1 Ein Hohepriester, der die Himmel durchschreitet: Hebr 4,14-16	196
3.2.1.1 Hinführung	196
3.2.1.2 Hebr 4,14.....	197

3.2.1.3 Hebr 4,15.....	200
3.2.1.4 Hebr 4,16.....	202
3.2.2 Hebr 4,14-16 Zusammenfassung	206
3.2.3 Der Zuspruch an Christus: Hebr 5,5-10	208
3.2.3.1 Hinführung.....	208
3.2.4 Hebr 5,5-6.10	209
3.2.5 Hebr 5,7-9	212
3.2.5.1 Vorbemerkungen.....	212
3.2.5.2 Hebr 5,7.....	212
3.2.5.3 Hebr 5,8.....	220
3.2.5.4 Hebr 5,9-10	222
3.2.6 Zusammenfassung Hebr 5,5-10	225
3.3 Die himmlische Gabe und die Kräfte der zukünftigen Welt: Hebr 6,4-6	226
3.3.1 Hinführung.....	226
3.3.2 Hebr 6,4.....	226
3.3.3 Hebr 6,5.....	230
3.3.4 Hebr 6,6.....	233
3.3.5 Zusammenfassung Hebr 6,4–6.....	235
3.4 Entfaltung der Hoffnung: Hebr 6,11-12.....	236
3.4.1 Hebr 6,11.....	236
3.4.2 Hebr 6,12.....	237
3.4.3 Zusammenfassung Hebr 6,11-12	240
3.5 Die angebotene Hoffnung: Hebr 6,18-20.....	240
3.5.1 Hinführung.....	240
3.5.2 Hebr 6,18.....	240
3.5.3 Hebr 6,19.....	242
3.5.4 Hebr 6,20.....	245
3.5.5 Zusammenfassung Hebr 6,18-20	247
3.6 Der ewige Hohepriester: Hebr 7,19-28	247
3.6.1 Hinführung.....	247
3.6.2 Eine bessere Hoffnung: Hebr 7,19	248
3.6.3 Hebr 7,20-25	251
3.6.3.1 Hebr 7,20-22	251
3.6.3.2 Hebr 7,23-25	253

3.6.4 Hebr 7,26-28	258
3.6.4.1 Hebr 7,27	262
3.6.4.2 Hebr 7,28	263
3.6.5 Zusammenfassung Hebr 7,19-28	264
3.7 Der Priesterdienst der neuen Heilsordnung: Hebr 8,1-10,18	265
3.7.1 Stellung im Kontext	265
3.7.2 „Wir haben einen solchen Hohepriester“: Hebr 8,1-13	265
3.7.2.1 Hinführung	265
3.7.2.2 Hebr 8,1-2	266
3.7.2.3 Exkurs: Himmlischer Kult im Hebräerbrief: Berührungspunkte mit den Sabbatliedern?	275
3.7.2.4 Hebr 8,3-6	277
3.7.2.5 Hebr 8,5	278
3.7.2.6 Hebr 8,6	284
3.7.2.7 Die alte und neue Heilssetzung: Hebr 8,7-13	285
3.7.2.8 Hebr 8,7-8a	286
3.7.2.9 Hebr 8,8b-12	288
3.7.2.10 Hebr 8,13	289
3.7.2.11 Hebr 8,1-13 Zusammenfassung	290
3.7.3 Ewige Erlösung und das Erbe der Verheißung: Hebr 9	291
3.7.3.1 Hinführung	291
3.7.3.2 Vorgänge am irdischen Heiligtum: Hebr 9,1-10	293
3.7.3.2.1 Vorüberlegungen	293
3.7.3.3 Hebr 9,1-5	293
3.7.3.4 Hebr 9,6-10	296
3.7.3.5 Der Weg ins himmlische Heiligtum: Hebr 9,11-14	302
3.7.3.5.1 Hinführung	302
3.7.3.6 Hebr 9,11-12	302
3.7.3.7 Hebr 9,13-14	307
3.7.3.8 Die neue Heilssetzung: Hebr 9,15-22	310
3.7.3.8.1 Hinführung	310
3.7.3.9 Hebr 9,15-22	310
3.7.3.10 Heilsgegenwart und eschatologische Zukunft: Hebr 9,24-28	315
3.7.3.10.1 Hinführung	315
3.7.3.11 Hebr 9,23	316

3.7.3.12 Hebr 9,24-28	319
3.7.3.13 Hebr 9,25.....	322
3.7.3.14 Hebr 9,26.....	323
3.7.3.15 Hebr 9,27-28	325
3.7.3.16 Individualeschatologie in Hebr 9,27-28?	330
3.7.3.17 Zusammenfassung Hebr 9.....	332
3.7.4 Die endgültige Vergebung: Hebr 10,1-18.....	334
3.7.4.1 Hinführung.....	334
3.7.4.2 Hebr 10,1-4	334
3.7.4.2.1 Vorüberlegungen.....	334
3.7.4.3 Hebr 10,1a.....	335
3.7.4.4 Hebr 10,1b.....	336
3.7.4.5 Hebr 10,2-4	336
3.7.4.6 Hebr 10,5.....	337
3.7.4.7 Hebr 10,9b-10	338
3.7.4.8 Hebr 10,11-18	341
3.7.4.9 Zusammenfassung Hebr 10,1-18	344
3.8 Die Beziehung zwischen Raum und Zeit in Hebr 4,14-10,18	345
4. Dritter Hauptteil: Die Gegenwart und Zukunft des Heils in Hebr 10,19-12,29.....	351
4.1 Argumentationsduktus	351
4.2 Hebr 10,19-25	352
4.2.1 Hinführung.....	352
4.2.1 Hebr 10,19-23	353
4.2.2 Hebr 10,24-25	358
4.2.3 Zusammenfassung Hebr 10,19-25	361
4.3 Hebr 10,26-39	362
4.3.1 Hinführung.....	362
4.3.2 Hebr 10,26-29	362
4.3.3 Hebr 10,32-35	364
4.3.4 Das Eintreffen des Kommenden: Hebr 10,36-39.....	366
4.3.4.1 Zur Rezeption von Jes 26,20 ^{LXX} und Hab 2,3b-4 ^{LXX} in Hebr 10,37-39.....	366
4.3.4.1.1 Hermeneutische Vorüberlegungen.....	366
4.3.4.1.2 Beobachtungen am Text LXX und MT	369
4.3.4.1.3 Beobachtungen am Text LXX und Hebr	370

4.3.4.1.4 Ergebnis	373
4.3.4.2 Hebr 10,36-39	374
4.3.4.2.1 Hinführung	374
4.3.4.3 Hebr 10,36.....	374
4.3.4.4 Hebr 10,37.....	376
4.3.4.5 Hebr 10,38.....	377
4.3.4.6 Hebr 10,39.....	378
4.3.4.7 Zusammenfassung Hebr 10,36-39	380
4.4 Die Wirklichkeit des Glaubens: Hebr 11	381
4.4.1 Hinführung	381
4.4.2 Hebr 11,1-3	382
4.4.2 Hebr 11,9-10	388
4.4.3 Hebr 11,13-16	392
4.4.4 Hebr 11,39-40	396
4.4.5 Zusammenfassung Hebr 11	398
4.5 Das unerschütterliche Reich: Hebr 12.....	399
4.5.1 Vorüberlegungen.....	399
4.5.2 Hebr 12,1-3	400
4.5.3 Hebr 12,18-24	403
4.5.4 Hebr 12,25-29	411
4.5.4.1 Zur Rezeption von Hag 2,6(21) ^{LXX} in Hebr 12,26.....	411
4.5.4.1.1 Hermeneutische Vorüberlegungen.....	411
4.5.4.1.2 Beobachtungen am Text LXX und MT	413
4.5.4.1.3 Beobachtungen am Text LXX und Hebr	413
4.5.4.1.4 Zusammenfassung.....	414
4.5.4.2 Hebr 12,25-29	414
4.5.4.2.1 Hinführung	414
4.5.4.3 Hebr 12,25.....	415
4.5.4.4 Hebr 12,26-27	417
4.5.4.5 Hebr 12,28-29	421
4.5.4.6 Der Bezug zu Hebr 1,10-12 und 7,11-28	423
4.5.5 Zusammenfassung Hebr 12.....	425
4.6 Die Beziehung zwischen Raum und Zeit in Hebr 10,19-12,29	426
4.6.1 Hebr 12,18-29 als mögliches Ende des Hebräerbriefes?	429

4.7 Hebr 13.....	432
4.7.1 Hinführung.....	432
4.7.2 Zur Echtheit von Hebr 13.....	433
4.7.2.1 Alexander J. M. Wedderburn.....	433
4.7.2.2 Susan Docherty.....	435
4.7.2.3 Ergebnis.....	437
4.7.3 Hebr 13,8.....	438
4.7.4 Hebr 13,10-13.....	439
4.7.5 Hebr 13,14.....	447
4.7.6 Zusammenfassung Hebr 13.....	450
Teil III: Ergebnisse und Schlussfolgerungen.....	452
1. Ergebnisse.....	452
1.1 Die Komplementarität von Raum und Zeit im Hebr.....	452
2. Schlussfolgerungen.....	453
2.1 Überlegungen zur theologischen Leistung des Hebr.....	453
2.2. Ausblick: Der Hebr im Dialog.....	454
Literaturverzeichnis.....	456
1. Texte und Nachschlagewerke.....	456
2. Kommentare zum Hebräerbrief.....	458
3. Weitere Kommentare.....	459
4. Monographien, Aufsätze und andere Literatur.....	460

Teil I: Einleitung

1. Zur Eschatologie des Hebr

1.1 Annäherung

Die Lehre von den letzten Dingen – die Eschatologie – beschäftigt sich mit den Geschehnissen am Ende der Zeit. Die biblische Überlieferung zeichnet diese Endereignisse häufig als heilsgeschichtlich-apokalyptisches Drama.¹ Ein Paradebeispiel für ein solches Drama im NT ist die Johannesoffenbarung, aber auch die synoptische Apokalypse (Mk 13; Mt 24,1-44; Lk 21,5-36) oder die paulinische Schilderung in 1Kor 15. Eine allgemeine Definition der Eschatologie lautet nach Körtner folgendermaßen: „Die Eschatologie ist gleichermaßen die Lehre vom Ende wie von der Vollendung der Welt als Schöpfung Gottes. Sie redet nicht im Modus des Wissens, sondern der Hoffnung. ... Eschatologie als die christliche Lehre von der Erneuerung und Vollendung der Welt ist die theologische Lehre vom Neuen.“²

Eine Erneuerung sieht der Hebr nicht vor. Stattdessen fokussiert der Verfasser die bereits geschehene Vollendung Jesu und die ausstehende Vollendung der Adressaten. Er geht sogar noch einen Schritt weiter und spricht von der Vernichtung der geschaffenen Welt (12,25-29).

Die Eschatologie des Hebr unterscheidet sich von anderen ntl. Entwürfen:

„Das Weltbild des Hebr ist wesentlich durch eine dualistische Seinsordnung geprägt, wonach alles Sichtbare/Veränderliche vergeht, während das Unsichtbare/Unveränderliche das wirklich Bleibende und Seiende ist. Hinter der sichtbaren Welt steht als Urbild die unsichtbare himmlische Welt“³.

Um dieses Weltbild zu entfalten, verwendet der Verfasser zeitliche und räumliche Dimensionen. „Räumliche Dimensionen dienen als Metaphern für die Qualifizierung von Seinsbereichen, wobei für den Hebr eine Verbindung von apokalyptischen mit platonischen Vorstellungen charakteristisch ist.“⁴ Den Ausgangspunkt für den eschatologischen Entwurf des Hebr stellt das historisch einmalige Christusgeschehen dar. Jesus Christus ist der Anfänger und Vollender des Heils. Das Heilshandeln des Sohnes entfaltet der Verfasser auf einzigartige Weise mithilfe einer theologischen Komparativik im Gegenüber zum alten Kult und einer eigens konzipierten Hohepriesterchristologie:

„Antithetisch stellt der Hebr die Überlegenheit der neuen Heilsordnung dar, wobei sich die offenbarungsgeschichtliche Überbietung vor allem in Jesu Stellung gegenüber den Engeln und dem irdischen Hohepriester zeigt. Die dualistische Lesart des Alten Testaments unter dem Einfluss jüdisch-

¹ Vgl. Körtner, Ulrich H. J.: Die letzten Dinge (Theologische Bibliothek 1). Neukirchen-Vluyn 2014, 22.

² Körtner, Ulrich H. J.: Dogmatik (LETh 5). Leipzig 2018, 604.

³ Schnelle, Theologie, 632.

⁴ Ebd.

hellenistischer und mittelplatonischer Traditionen ist Ausdruck eines umfassenden Neubewertungs- und Umwertungsprozesses, der vom Gedanken der qualitativen Überbietung geprägt ist.“⁵

Die Forschung hat unterschiedliche Annäherungsversuche an die Eschatologie des Hebr unternommen. Wie diese im Einzelfall aussehen, erörtert die Forschungsgeschichte. Eine eigene Interpretation der Raum- und Zeitstrukturen des Hebr wird anhand einer ausführlichen exegetischen Fallstudie erschlossen.

1.2. Raum- und Zeitstrukturen im Hebr – Zur Forschungsgeschichte

Der Verfasser des Hebr entwickelt innerhalb des Neuen Testaments eine ganz eigene Eschatologie. Ihre Eigenart äußert sich insbesondere in der Verschränkung von perfektischen, präsentischen und futurischen Aussagen. Innerhalb der Forschung ist sie nach wie vor umstritten.

Umstritten deshalb, weil das Verständnis der Eschatologie von zwei Problemstellungen umschlossen wird, die eine Deutung erschweren: „Die Interpretation der Eschatologie des Hebr leidet unter der Schwierigkeit, die Verschränkung von perfektischen, präsentischen und futurischen Aussagen und das Verhältnis dieser horizontal-zeitlichen Linie zu der vertikal-metaphysischen Sphärendichotomie zu erfassen.“⁶ Hand in Hand wird dieses Problemfeld von der Frage nach dem religionsgeschichtlichen Hintergrund begleitet, denn diese beeinflusst und teilt die Forschung in verschiedene Lager. Die religionsgeschichtliche Verortung des Hebräerbriefes wirkt sich demnach auf die Interpretation seiner Eschatologie aus. Hinzu kommt noch die Tatsache, dass die Eschatologie in enger Beziehung zur Christologie (und teilweise auch zur Soteriologie) steht, weil der Tod, die Auferstehung und Erhöhung Christi für den Verfasser eine eschatologische Relevanz haben.⁷ Aus diesem Grund darf die Eschatologie auch nicht bloß auf die futurische Ausrichtung eingeeengt werden, sondern sie muss in ihren verschiedenen Aspekten entfaltet werden: „als eschatologisches Perfekt, Präsens und Futur.“⁸

⁵ Schnelle, Theologie, 634.

⁶ Backhaus, Bund, 232. Ähnlich formuliert das Witulski elf Jahre später: „Steht der Verfasser des Hebr mit seinen eschatologischen Aussagen noch in der Fluchtlinie urchristlicher temporaler Eschatologie, oder hat er bereits, inspiriert etwa durch die Theologie des hellenistischen Judentums alexandrinischer Prägung, den Weg ihrer Hellenisierung, ihrer Transformation in Kategorien hellenistischen Denkens eingeschlagen, einen Weg, der notwendigerweise zu einer konsequenten Enttemporalisierung der christlichen Endzeitvorstellungen führen muss?“ Witulski, Konzeption, 161.

⁷ Vgl. Steyn, Eschatology, 431.

⁸ Klappert, Eschatologie, 11.

2. Problemfeld religionsgeschichtliche Einordnung

2.1. Der religionsgeschichtliche Ort

Die klassische Diskussion nach dem Ort des Hebräerbrieves in der spätantiken Religionsgeschichte dreht sich um drei mögliche Modelle⁹: 1. das hellenistisch-jüdische, 2. das jüdisch-apokalyptische und 3. das gnostische Modell. „Paradigmatisch stellt sich dieser (und damit auch der komplexe religionsgeschichtliche) Sachverhalt an der eigenartigen Eschatologie des Hebr dar, die ... geradezu als ‚Kriterium der religionsgeschichtlichen Einordnung des Briefes‘ gelten kann.“¹⁰

2.1.1. Das hellenistisch-jüdische Modell

Dieses Modell besagt, dass sich der Hebr mit seiner Sprache, seiner Art mit dem Alten Testament (= LXX) umzugehen, seiner literarischen Form und seiner Schrifthermeneutik im Raum des Hellenismus bewegt. Präziser: im hellenistisch geprägten Judentum und Urchristentum. In diesen Zusammenhang gehört auch die Frage nach dem Mittelplatonismus mit seinem Zentrum in Alexandrien, dem Wirkungsort Philo und dessen Einfluss auf den Hebr. Zwischen Philo und dem Verfasser des Hebr wird häufig eine Beziehung behauptet. Indizien dafür sind u.a. die Auffassung, dass Gesetzestexte über ihren irdischen Erstsinn hinaus noch weitere Bedeutung besitzen. Abgesehen davon benutzen beide eine bestimmte Textüberlieferung der LXX, was auf ein gemeinsames hellenistisch-jüdisches Milieu hinweist.¹¹ Die Unterschiede dürfen aber auch nicht vernachlässigt werden. Der Hebr enthält keine Leitbegriffe des Platonismus und auch sonst greift er auf das philosophische Umfeld nur soweit zurück, wie es seiner Argumentation bei der Darstellung des Unsichtbaren hilft.¹² Die allegorische Methode Philo findet im Hebr keine direkte Anwendung. In seinem Schriftgebrauch dominieren die Psalmen und nicht das Gesetz wie bei Philo.¹³ Der Hauptunterschied zwischen beiden liegt vor allem in der Christologie des Hebr. Diese lässt eine direkte Herleitung aus der hellenistisch-jüdischen Tradition nicht zu.

⁹ Vgl. die ausführliche Diskussion bei Weiß, Hebräer, 96-114, hier 97.

¹⁰ Weiß, Hebräer, 98. Diese Problematik der Zuordnung und die Auswirkung auf die Eschatologie hat bereits Klappert konkretisiert: „die Art und Weise der Zuordnung der alexandrinisch-hellenistischen und der futurisch-apokalyptischen Elemente des Hebräerbrieves stellt das entscheidende Problem bei der Frage nach der Eschatologie des Hebräerbrieves dar.“ Klappert, Eschatologie, 19.21.

¹¹ Vgl. Weiß, Hebräer, 102; Karrer, Hebr I, 79. Er sieht eine besondere Berührung in Hebr 9,23f. Weitere Berührungspunkte bestehen bei 4,14-16; 6,16.19; 7,1-3.25; 9,15.19; 11,2. Umstrittener sind dagegen Hebr 8,1.5; 9,11; 10,1; 11,1.3; 12,18-29.

¹² Vgl. Karrer, ebd. Er bringt auch einige Beispiele für die platonische Begrifflichkeit.

¹³ Daneben verweist Karrer noch auf das unmittelbare Hören, Analogieschlüsse der Gezerah shawa und Geschichtsstrukturen. Vgl. Karrer, Hebr I, 80.

Weiß stellt richtig fest, dass der Autor „bei seiner hellenistischen Interpretation der biblischen Überlieferung der urchristlichen Bekenntnistradition das ihm Überkommene von vorneherein in Richtung auf sein konkretes theologisches und pastorales Grundanliegen“¹⁴ entfaltet. Der unbekannte Autor präsentiert einen selbstständigen Entwurf, der an Sprach-, Reflexions- und Auslegungsentwicklungen des jüdischen Hellenismus partizipiert.¹⁵

2.1.2 Das jüdisch-apokalyptische Modell

Im Hebr gibt es eine starke Akzentuierung der zeitlichen Ebene. Es zeigt sich eine Differenzierung zwischen der unsichtbaren und unerschütterlichen Welt Gottes und der irdischen Welt „durch eine Zeitbetrachtung, die mit dem endgültigen Einbrechen Gottes aus seinem Raum in die Geschichte und dem Ende der Tage rechnet (von 1,2 bis 12,25-29).“¹⁶ Aus diesem Grund geben viele Exegeten dieser Traditionslinie den Vorzug und reduzieren die Rolle der hellenistischen Metaphysik (und auch Philo) auf ein Minimum, obwohl der Hebr auch eine eindeutige vertikal-metaphysische Sphärendichotomie beinhaltet. Fest steht, dass sich der Hebr in der Kontinuität der jüdisch-urchristlichen Apokalyptik befindet und viel charakteristisches und traditionelles Material der eschatologischen Geschichtsdeutung des Urchristentums verarbeitet.¹⁷ Dazu zählen u.a. Vorstellungen von der baldigen Erfüllung der eschatologischen Heilserwartung, vom künftigen Gericht und von der Auferstehung der Toten (6,2; 9,11f.26-28; 10,25.30f.37; 11,35; 12,26-29). Auch gehört in diesen Kontext die Darstellung des himmlischen Heiligtums in Hebr 8,1ff; 9,11.24, die als Grundlage apokalyptisch-kultische Spekulationen über das obere Jerusalem verwendet.¹⁸ Die Heilserfüllung besteht im Eingehen in die Ruhe Gottes (4,3ff) bzw. in die Stadt Gottes (11,10ff; 12,22; 13,14). Gottes endzeitliches Reden im Sohn (1,2) hat die Wende der Äonen bereits losgetreten, doch steht die endgültige Unterwerfung noch aus (2,8). Die Adressaten bewegen sich zwischen dem „schon jetzt“ und „noch nicht“. Der Hebr stellt sich auch der Grundfrage der Apokalyptik, nämlich nach dem Verhältnis zwischen Eschatologie und Geschichte.¹⁹ Es zeigt sich, dass die Eschatologie von Anfang an (1,1-4) christologisch ausgerichtet ist und gerade darin besteht auch ihre Nähe und Distanz zur Apokalyptik.²⁰ Bei alledem sollte

¹⁴ Weiß, Hebräer, 102f.

¹⁵ Treffend Karrer, Hebr I, 80.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Vgl. Weiß, Hebräer, 108.

¹⁸ Richtig Karrer, Hebr I, 81.

¹⁹ Vgl. Weiß, Hebräer, 109.

²⁰ Richtig Weiß, ebd.

aber auch nicht vergessen werden, dass die Apokalyptik ein Phänomen ist, das keine absolut eindeutige Abgrenzung zu anderen Strömungen ihrer Zeit besitzt.²¹ So bleibt sich der Hebr auch hier treu und zeigt sich als ein eigenständiger Entwurf, der es schafft, verschiedene Strömungen seiner Zeit zu verarbeiten und diese für seinen theologischen Entwurf fruchtbar zu machen.²²

2.1.3 Das gnostische Modell

Wenn zwischen dem Hebr und Philo ein gemeinsamer religionsgeschichtlicher Hintergrund vermutet wird, so muss auch gefragt werden, ob es im Hebr gnostisierende Tendenzen im Sinne eines dualistischen Welt-, Menschen- und Heilsverständnisses gibt.²³ Diesen Versuch hat einst Käsemann unternommen (1936/37)²⁴ als noch angenommen wurde, dass gnostische Systeme bereits im 1. Jh. ausgebildet waren. Doch wurde diese These mit dem Fortschreiten der Forschung aufgegeben. In neueren Publikationen spielt sie nur noch eine untergeordnete Rolle. Ein ausgebildetes gnostisches Denksystem lässt sich erst im 2. Jh. n.Chr. belegen. Gäbel weist zu Recht darauf hin, dass die Gnosis mittlerweile als religionsgeschichtlicher Hintergrund durch Philo von Alexandrien ersetzt wird.²⁵ Aus diesem Grund ist dieses Modell zu vernachlässigen.

2.1.4 Zwischenbilanz

Die Problemstellung macht deutlich, dass sich bisher keine der drei genannten religionsgeschichtlichen Herleitungen hat durchsetzen können. Außerdem lassen sich noch weitere Spezifizierungen vornehmen, die z. B. Backhaus durchgeführt hat, um die unterschiedlichen eschatologischen Ansätze und religionsgeschichtliche Zuordnungen zu typisieren.

²¹ Vgl. die Ausführungen bei Karrer, Hebr I, 81. Als eine weitere wichtige Untergruppierung dieses Modells sind die Qumranschriften zu nennen. Daneben gibt es noch die Merkaba-Mystik, die jüdisch-rabbinische Traditionslinie (nur bedingt) und das samaritanische Schrifttum. Vgl. dazu Weiß, Hebräer, 111ff. Ob allerdings im Hebr eine Dominanz der räumlich-vertikalen Ausrichtung herrscht (so Weiß), muss an dieser Stelle offen bleiben. Es ist ihm allerdings Recht zu geben, dass der Hebr keinen ausgearbeiteten Entwurf zum eschatologischen Zukunftsbild als solches präsentiert und die Naherwartung bzw. Parusieerwartung als eigenes Thema präzisiert (vgl. 110).

²² In diesem Zusammenhang sei noch auf eine vierte Linie verwiesen, die neben den drei genannten diskutiert wird, und zwar die Stephanustradition. Vgl. dazu Karrer, Hebr I, 85ff; Hurst, Epistle, 89ff.

²³ Vgl. Weiß, Hebräer, 103.

²⁴ Käsemann, Gottesvolk.

²⁵ Vgl. Gäbel, Kulttheologie, 14. Vgl. auch Kraus, Ansätze, 71. Er verweist auf Gräber, bei dem ein gnostischer Akzent in Hebr 2,10-13 spürbar ist. Ausführungen zum gnostischen Modell bei Weiß, Hebräer, 103-107; Karrer, Hebr I, 83f. Auch die Funde der gnostischen Quellen von Nag Hammadi konnten diese Traditionslinie nicht untermauern.

2.2 Ein Versuch zur Spezifikation der unterschiedlichen Forschungsansätze

Zur präziseren Differenzierung hat Backhaus insgesamt fünf Forschungsansätze herausgearbeitet²⁶:

„1) Hebr kennt nur einzelne Elemente futurischer Eschatologie; im Vordergrund steht deutlich die Perspektive metaphysischer Sphärenscheidung“²⁷

„2) Hebr steht deutlich in der Strömung frühjüdisch-frühchristlicher Eschatologie und entlehnt der hellenistischen Metaphysik allenfalls Sprach- und Motivmaterial.“²⁸

„3) Der metaphysische und der futurische Ansatz stehen im Hebr letztlich relativ unverbunden nebeneinander“²⁹

„4) Hebr integriert die metaphysische Sphärendichotomie in die ‚lineare‘ Konzeption urchristlicher Eschatologie, indem er die Sphärenscheidung zu einer parakletischen Aufarbeitung eschatologischer Hoffnung und zu deren theologischer Radikalisierung einsetzt“³⁰

„5) Hebr orientiert sich in seiner perfektisch-präsentischen Eschatologie deutlich an der metaphysischen Sphärendichotomie. Mit Hilfe dieses Deutungsmodells reinterpretiert er in parakletischer Absicht die überlieferte futurische Eschatologie des Frühchristentums. Frühjüdische Eschatologie, frühchristliches Geschichtsbewußtsein und hellenistische Metaphysik finden in seinem eigenständigen Entwurf zu einer theolo-gischen Einheit.“³¹

Diesen fünf Ansätzen hat Backhaus folgende Vertreter zugeordnet:

²⁶ Ich beziehe mich auf die Darstellung bei Backhaus, Bund, 232-242. Hier ist auch die vollständige Literatur aufgeführt. Er verweist bei der Komplexität des Themas auf mögliche Überschneidungen der Forschungsansätze.

²⁷ Backhaus, Bund, 233.

²⁸ Ebd. Innerhalb dieses Ansatzes wird bisweilen zwischen der Sprache des Autors, die „philonisch“ gefärbt sei, und dem „frühchristlich-eschatologischen Denken“ differenziert.

²⁹ Backhaus, Bund, 234.

³⁰ Ebd.

³¹ A.a.O., 235. Kursivdruck 1) - 5) bei Backhaus. Da er die fünfte Position favorisiert, teilt er diese noch einmal in mehrere Unterpunkte (insgesamt sieben) ein. Vgl. Backhaus, Bund, 235-242. Erwähnt seien folgende Punkte: Es ist unzulässig, die horizontal-zeitlich Linie einfach dem Judentum und die vertikal-metaphysische Perspektive dem Hellenismus zuzuordnen. Der Hebr verarbeitet sowohl Leitgedanken der frühchristlichen Eschatologie (vgl. 1,6; 2,5-9; 3,12-14; 4,1; 6,2.11f.; 9,27f.; 10,12f.23-27.35-39; 12,25-29; 13,4.14), als auch eine präsentische Eschatologie, die in ihrer Terminologie auf den Mittelplatonismus als Verstehenshorizont hinweist. Aus diesem Grund kann keine eindeutige Abhängigkeit von einem bestimmten religionsgeschichtlichen oder literarischen Hintergrund behauptet werden. Bisherige Darstellungen konnten keinen konsensfähigen Entwurf präsentieren. Das hellenistische Deutungsschema metaphysischer Sphärendichotomie trägt zum besseren Verständnis „des perfektisch erwirkten und präsentisch wirksamen ‚Schon jetzt‘ des Heils“ bei (238). Dem Autor geht es nicht um die zeitliche Nähe der Heilserfüllung, sondern um den Aufweis ihrer ewigen Gültigkeit. Daher ist im Hebr auch keine intensive Naherwartung spürbar, die Parusieverzögerung wird nicht als eigenes Thema behandelt. Die Situation der Adressaten und die Gesamtausrichtung des Hebr sind für das Verständnis der eschatologischen Aussagen wichtig. Die präsentische Eschatologie hilft, die Aktualität der Zusage zu unterstreichen, die futurische Eschatologie soll gegen das Nachlassen der eschatologischen Spannung vorgehen. Daher finden sich viele futurische Aussagen in der Paraklese (vgl. 6,7f.18-20; 10,23-31.35-39; 12,25-29). Die Diskrepanz zwischen der echten Lebenssituation und dem geglaubten eschatologischen Dasein muss überwunden werden. Frühchristliches Traditionsgut wird reinterpretiert und in die metaphysische Sphärendichotomie eingefügt. Das im Jetzt erfahrbare Heil bleibt weiterhin ausstehendes Hoffnungsgut. Das Ziel wurde noch nicht erreicht.

2.2.1 Typologische Zuordnung von Backhaus

Metaphysische Sphärenscheidung ³²	Frühjüdisch-frühchristliche Eschatologie		Ungebundenheit beider Ansätze	Lineare Konzeption im Vordergrund	Vertikale Konzeption im Vordergrund
Cambier, Eschatologie Thompson, Beginnings Käsemann, Gottesvolk [Gräßer, Glaube, Hebr ³³]; Braun, Gewinnung Coppens, Affinités Goguel, Naissance [Walter, Testament ³⁴]	Andriessen / Lenglet, Hebr Barett, Eschatology Michel, Hebr ³⁵ Hofius, Katapausis, Vorhang, Zelt u.a. Wilckens, Offenbarungsverständnis Bruce, Essenes [Feuillet, Points] ³⁶ Cullmann, Christus Goppelt, Typos Hillmann, Einführung	Hurst, Epistle Lindars, Theology Rissi, Theologie Smith, Priest Snell, Hebr Strobel, Hebr Traub, οὐρανός Wendland, Geschichtsanschauung Williamson, Philo	Gräßer, Glaube, Hebr von Dobschütz, Zeit Héring, Eschatologie Moffat, Hebr Scott, Epistle Gyllenberg, Christologie	Klappert, Eschatologie MacRae, Temple Theißen, Untersuchungen ³⁷ Laub, Bekenntnis Hughes, Hermeneutics März, Hebr Feuillet, Points Windisch, Hebr	Walter, Frühjudentum, Testament (im weitesten Sinn); Weiß, Hebräer Fischer, Eschatologie Backhaus, Bund, Hebr u.a. ³⁸ Ferner: Attridge, Hebr Cody, Sanctuary Luz, Bund Hegermann, Hebr Schierse, Verheißung

³² Witulski ordnet Cambier und Gräßer einem Ansatz zu, den er „transformatorisch“ nennt, d.h., beide wählen eine hellenistische Interpretation und sehen damit eine Enttemporalisierung innerhalb der Eschatologie des Hebr. Der zeitliche Gegensatz von „Jetzt-Dann“, der die traditionelle urchristlich apokalyptische Vorstellung kennzeichnet, wurde in eine räumliche, metaphysische Dimension übertragen, die durch den ontologischen Gegensatz von „Oben-Unten“ beherrscht wird. Witulski verweist allerdings auf die Unschärfe innerhalb der Argumentation Gräßers, der einerseits für die Transformation, andererseits aber gegen eine konsequente Enttemporalisierung der Eschatologie plädiert. Vgl. Witulski, Konzeption, 163ff. und Fn. 17.

³³ Er steht in der Tradition Käsemanns und wird daher von Backhaus zum einen hier verortet, aber auch im dritten Forschungsansatz. Vgl. Backhaus, Bund, 233 Fn. 766.

³⁴ Auch bei Walter gibt es eine Überschneidung. Backhaus ordnet ihn auch dem fünften Ansatz zu.

³⁵ Witulski bezeichnet den Ansatz Michels als „integrativen Ansatz“. Vgl. Witulski, Konzeption, 165.

³⁶ Backhaus ordnet ihn auch dem vierten Ansatz zu.

³⁷ Diesen klassifiziert Backhaus zu Recht als Sonderfall, da er davon ausgeht, dass der Hebr „die kultisch-mysterienfromme präsentische Eschatologie futurisch korrigiere.“ Backhaus, Bund, 234.

³⁸ Dieser Titel wurde von mir ergänzt.

2.2.2 Vorläufiges Ergebnis

Die Zuordnung von Backhaus ist als Ausgangsbasis zu betrachten und bedarf weiterer Erweiterungen durch neuere Entwürfe.³⁹ Bereits jetzt lässt sich eine Tendenz erkennen, die Eschatologie des Hebr auf einzelne Linien der Religionsgeschichte zurückführen zu wollen, statt mit einer Vielfalt von Einflüssen zu rechnen. Zu ergänzen ist außerdem die Idee eines synthetischen Ansatzes wie Weiß sie postuliert hat:

„So gesehen läßt sich dann freilich die eigenartige, insbesondere in der Eschatologie sich äußernde Mittelstellung des Hebr zwischen ‚Apokalyptik‘ einerseits und ‚Hellenismus‘ bzw. ‚Gnosis‘ andererseits gar nicht mehr in erster Linie analytisch ... erklären, sondern viel eher auf eine *synthetische* Weise: Die für den Hebr charakteristische Verbindung an sich unterschiedlicher religiöser Vorstellungs- und Aussageweisen ... muß vor allem aus der eigenen theologischen Zielsetzung und dem pastoralen Grundanliegen des Autors des Hebr zum Verstehen gebracht werden.“⁴⁰

Bereits Laub, den Backhaus denjenigen zuordnet, die die lineare Konzeption in den Vordergrund stellen, hat sich dagegen ausgesprochen, den Hebr auf dem Hintergrund der religionsgeschichtlichen Vorgaben, speziell die Hohepriesterchristologie, auflösen zu wollen, denn sowohl die jüdisch-rabbinische Anschauung als auch der hellenistischen-religionsphilosophische Dualismus führen beide zu inakzeptablen Brüchen in der christologischen Argumentation des Verfassers.⁴¹ Ebenfalls verweist Hofius darauf, dass die „zeitliche Betrachtungsweise und räumliche Sphärenvorstellung keineswegs einander ausschließende Gegensätze darstellen“⁴² und für den Hebr von grundlegender Bedeutung sind. Diese Problematik wird in einigen neueren Forschungsansätzen aufgenommen.⁴³ Dabei wird das Konzept der Eschatologie in Form einer Gleichwertigkeit der linearen und vertikalen Aussagen des Verfassers zu erfassen versucht.⁴⁴ Daneben werden bereits genannte Ansätze wieder aufgenommen und neu interpretiert.

³⁹ Der forschungsgeschichtliche Überblick erhebt nicht den Anspruch auf Vollständigkeit, dies würde nicht nur die Grenzen dieser Studie sprengen, sondern ist auch der Sache nach nicht zwingend erforderlich, da die wichtigsten Positionen häufig mit geringen Modifikationen wiederholt werden und keinen forschungsgeschichtlichen Mehrwert darstellen.

⁴⁰ Weiß, Hebräer, 114.

⁴¹ Vgl. Laub, Franz: „Ein für alle Mal hineingegangen in das Allerheiligste“ (Hebr 9,12) – Zum Verständnis des Kreuzestodes im Hebräerbrief. In: BZ 35 (1991), 65-85, insbesondere 74-84; Ders., Bekenntnis, 221-265. In seiner Habilitationsschrift formuliert er noch etwas zaghaft (225): „Mit diesen Überlegungen soll nicht im vorhinein eine Festlegung getroffen, wohl aber die Möglichkeit angedeutet werden, dass das Zutagetreten der beiden Denkweisen im Hebr nicht unbedingt und nicht ausschließlich auf die Thematisierung der Eschatologie im Sinn des urchristlichen Naherwartungsproblems zurückzuführen ist.“ Gelangt allerdings nur wenige Zeilen später zu der Feststellung (225f.): „Eine Entweder-Oder-Interpretation – apokalyptisches oder alexandrinisch-philosophisches Denken – wird den Intentionen des Hebr am aller wenigsten gerecht.“ Diese Argumentation widerspricht der Zuordnung von Backhaus.

⁴² Hofius, Christushymnus, 78 Fn. 11.

⁴³ Oder sie wird gänzlich abgelehnt. Gäbel spricht sich gegen eine religions- oder geistesgeschichtliche Herleitung des Hebr aus. Vgl. Gäbel, Kulttheologie, 7.

⁴⁴ Eine kurze Zusammenfassung gibt Gelardini, Gabriela: The Unshakeable Kingdom in Heaven: Notes on Eschatology in Hebrews. In: Dies.: Deciphering the Worlds of Hebrews. Collected Essays (NovTSup 184). Leiden/Boston 2021, 308-317.

2.2.3 Tendenzen gegenwärtiger Forschung

2.2.3.1 Scott D. Mackie

In seiner Monographie „Eschatology and Exhortation“ (2007) betrachtet Mackie die Beziehung zwischen der Eschatologie und Kosmologie im Rahmen der jüdischen Apokalyptik.⁴⁵ Dabei stellt er die These auf, dass eine Variation der Zwei-Äonen-Eschatologie des Judentums für die Paränesen des Hebr von zentraler Bedeutung ist.⁴⁶ Insgesamt ist der Hebr von zwei eschatologischen Rahmen umschlossen, die eng miteinander verbunden sind⁴⁷: „the author’s two-age and Heavenly Sanctuary eschatologies.“⁴⁸ Seine These entfaltet er zwischen dem gegenwärtigen Äon, dessen Ende mit dem Tod und der Erhöhung Jesu gekennzeichnet ist (9,26), und dem kommenden, ewigen Äon, der bereits in der Welt spürbar ist und dessen baldige Verwirklichung ansteht (9,28; 10,37f.).⁴⁹ Der Hebr ist nach Mackie von einer starken Naherwartung gekennzeichnet, die sich auch in der Sprache des Verfassers äußert.⁵⁰

Sein Ansatz betont vor allem den temporalen Aspekt und zeigt die Tendenz einer starken Übergewichtung der jüdischen Apokalyptik als religionsgeschichtlichem Hintergrund sowie der Naherwartung. Das lässt seine Argumentation einseitig erscheinen. Er trägt der Eschatologie des Hebr allerdings insofern Rechnung, als dass er die futurische Eschatologie nicht auf ein Minimum reduziert oder diese als metaphysisch durchbrochen versteht.⁵¹

2.2.3.2 Edward Adams

Die jüdische Apokalyptik favorisiert neben Mackie auch Adams. Er beschäftigt sich in „The Cosmology of Hebrews“ mit einem Thema, das er bereits 2007 in seiner Monographie „The Stars will Fall from Heaven“ angerissen hat.⁵² Der Hebr bietet zwar

⁴⁵ In seiner Darlegung folgt er vor allem der Forschungslinie von C.K. Barrett, der die Existenz von platonischem Gedankengut nicht leugnet, aber der jüdischen Eschatologie Priorität einräumt.

⁴⁶ Vgl. Mackie, *Eschatology*, 7f. So auch Moffat, *Kontext*, 5.

⁴⁷ Vgl. Mackie, *Eschatology*, 231f.

⁴⁸ A.a.O., 25: „This division is admittedly artificial, as the two eschatological conceptualities are melded in the author’s mind.“

⁴⁹ Den Wechsel der Äonen bezeichnet er als „a temporally elastic event, one that has occurred in the recent *past*, currently stretches into and penetrates the *present*, and will in the not-so-distant *future* bring human history to an end.“ A.a.O., 29.

⁵⁰ Vgl. Hebr 1,2; 9,24-28; 10,19-39.

⁵¹ So u.a. Backhaus, *Bund*, 238. Er spricht sich sowohl gegen eine Naherwartung wie auch eine Parusieerwartung aus. M.E. können die Passagen, die auf eine Naherwartung hinweisen, nicht so einfach aus dem Kontext gelöst werden.

⁵² Vgl. Adams, Edward: *The Cosmology of Hebrews*. In: Bauckham, Richard u.a. (Hg.): *The Epistle to the Hebrews and Christian Theology*. Michigan/Cambridge 2009, 122-139; Ders.: *The Stars will Fall from Heaven. Cosmic Catastrophe in the New Testament and its World (JSNT.S 347)*. London/New York 2007. Adams gehört in den Rahmen der Untersuchung, weil das Verständnis der Kosmologie eine Auswirkung

keine Abhandlung über die Kosmologie an sich, dennoch spielt diese eine wichtige Rolle. Adams stößt sich vor allem an der Behauptung, dass dem Hebr häufig unterstellt wird, eine platonische und damit eine weltverneinende Kosmologie in seine Denkwelt zu integrieren. Dies führt nach Adams zu einer Fehlinterpretation der kosmologischen Aussagen des Autors, die er zu widerlegen versucht.⁵³ Um dies zu erreichen, untersucht er folgende Themen: „the creation and createdness of the universe; the structure of the cosmos; the earthly and heavenly sanctuaries; the duality of heaven and earth; the destiny of the cosmos.“⁵⁴ Nach einer näheren Betrachtung stellt er fest, dass die klassischen Anknüpfungspunkte für einen platonischen Dualismus oder eine platonische Kosmogonie (dazu zählt er u.a. Hebr 1,2.10-12; 2,5; 8-9; 11,3.16; 12,22.25-29) nicht nachweisbar sind. Die kosmologischen Aussagen des Hebr sind sehr eng mit seiner Christologie verknüpft. Der Vergleich bzw. die Gegenüberstellung von irdischem und himmlischem Heiligtum wird mit einer Terminologie ausgedrückt, die der platonischen zwar ähnlich ist, aber nicht ausreicht, um einen direkten Einfluss des platonischen Dualismus auf den Autor zu behaupten. Vor allem ist die Weltsicht des Autors „*pro-creational*“⁵⁵ und nicht weltverneinend. Damit steht Adams dem zweiten Forschungsansatz am nächsten.

Seine Argumentation ist an sich überzeugend, der Hebr weist in der Tat keine weltverneinende platonische Kosmogonie auf. Jedoch tendiert Adams mit seiner Untersuchung dazu, den Hebr zu einseitig zu interpretieren.

2.2.3.3 Kenneth L. Schenck

Schenck (2007) distanziert sich von religionsgeschichtlichen Zugängen und versucht die Eschatologie und Kosmologie des Hebr auf einem narrativen Weg verständlich zu machen.⁵⁶ Aus dieser Perspektive wird es nämlich möglich, die Eschatologie und Kosmologie als „Settings“ zu identifizieren. Dabei ordnet er die Eschatologie dem zeitlichen und die Kosmologie dem räumlichen „Setting“ des Plots zu. Beide stehen in einer Wechselbeziehung mit zwei Äonen, die sich überlappen. Das Zentrum der narrativen Welt des zeitlichen „Settings“ bildet der Tod Jesu. Entscheidend ist hierbei der

auf die religionsgeschichtliche Verortung des Hebr hat und dazu verwendet wird einen platonischen Dualismus im Hebr zu begründen, was sich ebenfalls auf das Verständnis der Eschatologie auswirkt.

⁵³ Vgl. Adams, *Cosmology*, 123f.

⁵⁴ A.a.O., 124.

⁵⁵ A.a.O., 139. Adams vermutet, dass der Autor des Hebr nach dem letzten Gericht und Weltuntergang etwas Ähnliches impliziert wie die Offb, obwohl der Autor nichts darüber sagt. Er bietet dafür keine überzeugenden Argumente.

⁵⁶ Vgl. Schenck, *Cosmology and Eschatology in Hebrews. The Settings of the Sacrifice* (MSSNTS 143). Cambridge 2007.

Umgang des Autors mit Ps 8: „Therefore, Ps. 8 in Heb. 2:6-8 presents us the ultimate goal of the plot.“⁵⁷ Das räumliche „Setting“ dreht sich um die Gegenüberstellung der irdischen und himmlischen Sphäre im Hebr.

Insgesamt macht Schenck ein Heildrama mit zwei Akten und einem Prolog aus. Die Geschichte beginnt mit Gott, dem Leiter des Dramas, der einen Plan für die Menschheit hat, und zwar bereits vor der Erschaffung der Welt(en).⁵⁸ Der Tod hat die Menschen allerdings wegen ihrer physischen Körperlichkeit davon abgehalten, die für sie von Gott bestimmte Herrlichkeit und Ehre zu erreichen.⁵⁹ Dies wird erst durch die Heilstat Christi möglich, dadurch ist Christus Anfang und Ende des Plots.

Die Problematik der Zuordnung von der horizontal-zeitlichen und der vertikal-metaphysischen Linie will Schenck durch die beiden „Settings“ auflösen, was ihm auch weitgehend zu gelingen scheint. Es stellt sich allerdings die Frage, ob diese Scheidung zwischen der Eschatologie als zeitliches und Kosmologie als räumliches „Setting“ nicht zu einfach ist. Außerdem fällt auf, dass er zu einer Hervorhebung des räumlichen „Settings“ neigt.⁶⁰ Stellen, die auf eine Parusieerwartung bzw. die Erwartung einer baldigen Vollendung hinweisen,⁶¹ werden übergangen oder nur ganz knapp dargestellt. Im großen Ganzen bietet Schenck einen möglichen Zugang zum Verständnis der Eschatologie (und Kosmologie), der sich von den meisten anderen Entwürfen unterscheidet. Anstatt sich mit dem Problem des religionsgeschichtlichen Hintergrundes

⁵⁷ Schenck, *Cosmology*, 58. Das Haupthindernis für die Menschen ist der Tod, diesen hat Christus überwunden (2,10) und damit den Zugang zur Herrlichkeit eröffnet. Diese ist gleichzusetzen mit Rettung (1,14; 2,3) und der zukünftigen Welt (2,5). Vgl. a.a.O., 59.

⁵⁸ Vgl. a.a.O., 183.

⁵⁹ Vgl. Koester, *Hebrews*, 88 und 97ff. Schenck scheint mir von dessen Ansatz stark beeinflusst zu sein. Koester meint u.a., dass die Kosmologie in der „propositional section“ von folgender Frage ausgeht: „If God created people for glory and dominion, as Ps 8 says, then why God’s people not see this in their own experience (Heb 2:5-9)?“ Siehe auch Koesters Verständnis der Eschatologie, a.a.O., 100-104.

⁶⁰ Das ist allein aus dem Inhaltsverzeichnis ersichtlich und aus den Anmerkungen der ersten Titelseite: „The most characteristic elements of Hebrews’s settings, however, are its spatial settings, where we find an underlying metaphysical dualism between the highest heaven, which is the domain of the spirit, and the created realm, including the created heavens. This creation will be removed at the eschaton, leaving only the unshakeable heaven.“

⁶¹ Dazu zähle ich vor allem Hebr 1,6; 9,27-28; 10,25; 10,36-39; 12,25-29. Es fehlt an ausführlicher exegetischer Darlegung zu den genannten Stellen. Auf Hebr 1,6 geht er nur ganz knapp ein und klassifiziert die Stelle als Erhöhungsaussage (88); Hebr 10,25 wird gar nicht diskutiert; Hebr 9,27-28 deutet er als das Event vor der endgültigen Rettung; 10,36-39, insbesondere die Aussage von 10,37, wird lediglich im Kontext der Zusammenfassung (189) erwähnt und 10,36-38 in einer Anmerkung (116, Fn. 2), in der Schenck meint, dass diese Verse möglicherweise zu einer Ermutigung der Adressaten dienen sollen, weil die Parusie ausbleibt. Nur Hebr 12,25-29 diskutiert er ausführlich, weil er diese Stelle dem räumlichen „Setting“ zuordnet. Die Gerichtsthematik, welche teilweise in diesen Kontext gehört, wird ebenfalls kaum angesprochen. Schencks’ Verständnis des himmlischen Heiligtums müsste ebenfalls an einer anderen Stelle weiter untersucht werden. Insgesamt scheint er in vielen Ideen von Koester zu folgen, zum einen „The Dwelling of God“, zum anderen dessen Kommentar zum Hebr. Die Dissertation hat Schenck zwar 1996 vorgelegt, seitdem wohl aber weitere Thesen von Koester integriert.

zu beschäftigen, konzentriert er sich auf die narrative Welt, um ein klares Bild der Theologie des Autors in ihrer Gesamtheit zu entwerfen. Ob Ps 8 als Ausgangspunkt und Ziel des Hebr gelten kann, sei allerdings dahingestellt.⁶²

2.2.3.4 Wilfried Eisele

Einen wiederum religionsgeschichtlichen Zugang unternimmt Eisele (2003).⁶³ Als Ausgangspunkt seiner Untersuchung nimmt er die Frage Gräbers auf, inwieweit sich die Parusievorstellungen des Hebr auf das Verständnis der Eschatologie auswirken. Dabei stellt er fest, dass die Parusithematik von einem inneren und einem äußeren Problemkreis umschlossen wird: dem Profil der Eschatologie und der Einordnung innerhalb der Religionsgeschichte.⁶⁴ Bereits in der Einleitung geht Eisele von der Prämisse aus, dass entweder die apokalyptische Horizontale oder die metaphysische Vertikale als einzig richtige Grundposition in der Eschatologie zu gelten habe.⁶⁵ Sein Ziel ist es, den Stellenwert der Parusie im Hebr auszumachen. Dafür nimmt er zwei Präzisierungen vor: 1) Da die Parusievorstellungen mit der Eschatologie zusammenhängen und die Forschung beim Thema Eschatologie keinen Konsens erreicht hat, muss das Thema auf die „Teilfrage nach dem Verhältnis des Verfassers zur traditionellen christlichen Parusievorstellung“⁶⁶ eingegrenzt werden. 2) Bestimmte Textstellen des Hebr müssen auf ihren Aussagewert zur Parusie und Eschatologie untersucht werden (1,6; 9,27-28; 10,25; 10,36-39; 12,25-29), um anschließend „nach Affinitäten zu anderweitiger Literatur seiner Zeit zu suchen und so den religionsgeschichtlichen Hintergrund der spezifischen Eschatologie des Hebräerbriefes zu erhellen.“⁶⁷ Anders als bei Gräber tritt für ihn an die Stelle der Gnosis der Mittelplatonismus. Die Konsequenz ist, dass es zu einer Umformung der futurischen in eine präsentische Eschatologie kommt und die Theologie des Hebr gänzlich auf die

⁶² Ps 8 ist eher als ein wichtiges Grundelement innerhalb der Theologie des Hebr einzuordnen, daneben sei noch auf Ps 109^{LXX} und Jer 38^{LXX} verwiesen. Diese drei Texte „form the backbone of the epistle.“ Gheorghita, Role, 128.

⁶³ Vgl. Eisele, Reich und die knappe Zusammenfassung Eisele, Bürger. In eine ähnliche Richtung geht auch Backhaus, der sich zwar gegen die Variante eines entweder oder ausspricht und dennoch den Traditionshintergrund des Hebr in die Richtung einer „jene[n] ontologische[n] Sphärenscheidung zwischen himmlischer Wirklichkeit und irdischer Vorläufigkeit, wie sie der hellenistisch-reichsrömische Platonismus voraussetzt“ verweist. Er sieht den Verfasser vom Mittelplatonismus her inspiriert, das Problem der „unüberbrückbare[n] Kluft zwischen Gott und Mensch“ zu bewältigen. Backhaus, Gott, 9f. Ders., Hebr, 52-56; zur Stelle 54f.

⁶⁴ Vgl. Eisele, Reich, 1f.

⁶⁵ Vgl. a.a.O., 2. Es wird schon hier deutlich, dass eine synthetische Zugangsweise zum Hebr für ihn nicht in Frage kommt.

⁶⁶ A.a.O., 7.

⁶⁷ A.a.O., 8.

metaphysische, himmlisch-ewige Welt reduziert wird. Eine vollkommene Umformung des Parusiegedankens und die Aufhebung aller zeitlichen Aspekte, die lediglich eine präsentische Eschatologie zulassen, ist problematisch, denn sie blendet alle zeitlichen Aussagen des Hebr aus. Mit der Eingrenzung auf den Mittelplatonismus wird ein einseitiger Entwurf zum Verständnis der Eschatologie des Hebr von vorneherein festgelegt.

Ein weiterer Vertreter dieser Richtung ist Sterling. In seinem Aufsatz⁶⁸ beschäftigt er sich mit dem historischen Hintergrund des Hebr. Dabei fragt er nach dem Zeitpunkt, an dem das frühe Christentum anfang, platonisches Gedankengut heranzuziehen, um die eigenen Glaubensvorstellungen zu erklären. Außerdem untersucht Sterling, welche Rolle Philo's Gedankengut für den christlichen Gebrauch des Platonismus spielt. Sein Ziel ist es, anhand von „the use of the tabernacle“⁶⁹ in Hebr 8,1-10,18 die Beziehung zwischen der platonischen Ontologie und der christlichen Eschatologie aufzuzeigen. Sterling geht dabei in einem Dreischritt vor. Zuerst betrachtet er die Aussagen zum Zelt(-Heiligtum) im Hebr, um eine Nähe zur platonischen Begrifflichkeit aufzuzeigen. Danach kommt er auf das Verständnis Philo's zum Thema Heiligtum zu sprechen. Dieses soll die Aussagen im Hebr fassbarer machen. Als letzten Schritt untersucht er apokalyptische Traditionen und deren Verständnis.

Seine Argumentation ist m.E. sehr einseitig und bringt nicht viel Neues zu Tage. So wie andere vor ihm, versucht er, die Nähe zu Philo und dem platonischen Gedankengut an jedem noch so kleinen Indiz festzumachen.⁷⁰ Doch stehen seine Beweise auf einem wackligen Fundament⁷¹ und führen zu keiner befriedigenden Lösung.

2.2.3.5 Gert J. Steyn

Einen ganz anderen Ansatz präsentiert Steyn. In seinem Aufsatz „The Eschatology of Hebrews: As understood within a Cultic Setting“ (2012) setzt er sich mit der Problematik der Eschatologie auseinander und versucht sich dieser aus zwei Richtungen zu nähern: Erstens muss die Eschatologie sowohl aus ihrer zeitlichen wie räumlichen Perspektive

⁶⁸ Vgl. Sterling, *Ontology*.

⁶⁹ Vgl. Sterling, *Ontology*, 193. Der knappe Durchgang durch die Forschungsgeschichte zeigt bereits Sterlings Tendenz, den Hebr in der Nähe des platonischen Denkens zu sehen (190-193). Seine Auswahl begründet er damit, dass sich in 8,1-10,18 einerseits eine Nähe zur platonischen Sprache zeigt, andererseits diese für räumliche wie zeitliche Aussagen benutzt wird. Den Schwerpunkt auf diese Stelle des Hebr zu legen ist außerdem typisch für diejenigen, die für diesen religionsgeschichtlichen Hintergrund plädieren. Auch Svendsen geht in seiner Darstellung ausführlich darauf ein. Vgl. Svendsen, *Allegory*, 157-188.

⁷⁰ Svendsen, der ebenfalls eine Nähe zu Philo beweisen möchte und ausführlich auf Hebr 8,1-10,18 eingeht, argumentiert an einigen Stellen sogar gegen Sterling. Vgl. Svendsen, *Allegory*, 161. Hier argumentiert er gegen Ez 42,15^{LXX} als Erklärung für die Benutzung des Begriffs *ὑπόδειγμα*; an späterer Stelle spricht er sich gegen eine Beziehung zu Platon in Hebr 10,1 aus (184): „Against what has sometimes been claimed, the reference to the *Crat.* only strengthens the impression of *εἰκῶν* being used here in a non-Platonic way.“

⁷¹ In seinem drei Jahre später erschienenen Aufsatz „The Place of Philo of Alexandria in the Study of Christian Origins“ drückt er sich bereits vorsichtiger aus: „The movement from a strictly spatial (8:5) to a temporal (10:1) use of Platonic figure suggests that the author and community both knew Platonic traditions, but that the author wanted to move the community towards an eschatological understanding that was undoubtedly motivated by Christological concerns.“ Sterling, *Place*, 45.

betrachtet werden.⁷² Zweitens ist sie auf dem Hintergrund der Sabbatlieder innerhalb ihres kultischen Rahmens zu untersuchen, mit dem Ziel „similarities between the cultic and Jewish apocalyptic imagery as used by the different communities“⁷³ herauszustellen. Bereits hier behauptet Steyn im Hebr ähnliche Vorstellungen wie in der essenischen Theologie aufweisen zu können. D.h., der Hebr ist „more inclined towards a Jewish mystical type of theology“⁷⁴. Der Untersuchung werden zwei Prämissen vorausgeschickt: Die Eschatologie ist untrennbar mit der Christologie verbunden und ihr Rückgrat ist die Heilige Schrift.⁷⁵ Steyn geht in mehreren Schritten auf sein Ziel zu. Als erstes wird die Beziehung zwischen der zeitlichen und räumlichen Ebene im Hebr näher beleuchtet, danach werden einzelne Ebenen auf ihre Kennzeichen hin untersucht. Anschließend werden die Sabbatlieder zur Deutung der kultischen Aussagen des Hebr herangezogen. Steyn versucht den Hebr in seiner Geschlossenheit zu betrachten und die vertikale und lineare Perspektive nicht gegeneinander auszuspielen. Die Eschatologie wird dabei in zwei Größen aufgespalten und zwar in die Eschatologie des Glaubens und die Eschatologie der Hoffnung. Beide bewegen sich zwischen dem transzendenten Bereich des „Oben“ und dem immanenten Bereich des „Unten“.⁷⁶ Die Sabbatlieder können als hermeneutischer Schlüssel für das Verständnis der zeitlich-räumlichen Natur der Eschatologie des Hebr fungieren, weil sie ein zeitgenössischer Text sind.⁷⁷ M.E. versucht Steyn eine synthetische Zugangsweise zu konstruieren, um die Eschatologie besser greifbar zu machen. Er präsentiert mit seiner Darstellung eine interessante Perspektive und bietet damit fruchtbaren Boden für weitere Diskussionen.

⁷² Beide Perspektiven sind dabei als gleichwertig zu verstehen. Während früher oft eine Dominanz der einen Linie über die andere behauptet wurde, zeigt sich aktuell die Tendenz, diese als ein ganzheitliches System zu sehen. „A spatial eschatology that operates within the framework of metaphysical dualism, understands cosmology as a division between a world below and a transcendent heavenly exemplar above. A temporal eschatology ... follows a linear approach to time, is chronological in nature, and is both realized and futuristically inclined.“ Steyn, Eschatology, 431.

⁷³ A.a.O., 430.

⁷⁴ Ebd.

⁷⁵ A.a.O., 431.

⁷⁶ Im Hebr finden sich sowohl Signalwörter und Formulierungen für die zeitliche Dimension als auch Bilder für die räumliche. Die letzteren zeigen sich vor allem in der Gegenüberstellung von Urbild und Abbild und dem kultischen Schauplatz. Dazu zählen: „the high priest, tabernacle, inner sanctum, cultic objects, sacrifices and blood, as well as the atoning function of these rituals are mere shawods of an existing, perfect, heavenly temple (447f).“

⁷⁷ Zwei weitere Punkte, die Steyn in seiner Zusammenfassung erwähnt, sind: Das Eingehen in die Ruhe Gottes steht noch aus und den Eingang in das himmlische Heiligtum hat Christus zugänglich gemacht. Die Gegenwart spielt eine wichtige Rolle, um die Gemeinde zum Ausharren zu bewegen. Unter allen Qumranquellen stehen die Sabbatlieder dem Hebr in der Tat am nächsten. Das hat u.a. Karrer betont, vgl. Karrer, Hebr I, 83. Siehe auch Mackie, Motifs, 101ff. Doch darf dies nicht zu stark gewichtet werden, es geht hier um Berührungspunkte und nicht darum dem Hebr eine bestimmte religionsgeschichtliche Verortung aufzuzwingen. Es zeigt sich allerdings die Tendenz, dass Steyn die jüdische Apokalyptik favorisiert.

2.2.3.6 Thomas Witulski

Ein weiterer Vertreter einer Synthese von Raum- und Zeit in der Eschatologie des Hebr ist Witulski (2007). Er betrachtet beide Dimensionen nicht nur als gleichwertige Partner, sondern als ein „unabdingbare[s] Miteinander von ontologisch qualifizierter Räumlichkeit und eschatologisch qualifizierter Zeitlichkeit“⁷⁸. Dabei geht er von einer Dreiteilung des Hebr aus: Hebr 1,1-5,10; 5,11-6,20 mit 7,1-10,18 und Hebr 10,19-13,25.⁷⁹ Innerhalb dieser Dreiteilung ergibt sich folgendes Bild:

Der Argumentationsgang in Hebr 1,1-5,10 beginnt „mit einer apokalyptisch-zeitlichen Verhältnisbestimmung des Auftretens des Sohnes Gottes.“⁸⁰ Die räumlichen Kategorien der ontologisch-metaphysischen Gegenüberstellung spielen hingegen nur eine geringe Rolle. Der Verfasser interpretiert das Christusgeschehen end-zeitlich und differenziert innerhalb der unterschiedlichen Phasen des Heilsereignisses. Dabei richtet sich sein Blick auf die eschatologischen Heilsvollendung und endzeitliche Ruhe.⁸¹

Ein anderes Bild zeichnet sich im zweiten Abschnitt ab. In Hebr 5,11-6,20; 7,1-10,18 bestimmen vor allem räumliche Strukturen und ihre dualistische, ontologisch-metaphysische Gedankenwelt den Argumentationsgang. Das himmlische, urbildliche Hohepriestertum Christi nach der Ordnung Melchisedeks wird dem irdischen, abbildlichen levitisch-aaronitischen Priestertum entgegengestellt. Damit bezweckt der Verfasser zweierlei: erstens soll die Vorrangstellung der neuen *διαθήκη* herausgestellt und zweitens der Beweis für die Beständigkeit der verbürgten Verheißung erbracht werden. D.h., die traditionellen, frühjüdisch-urchristlichen apokalyptischen Vorstellungen der Eschatologie im ersten Teil werden nun mit räumlich ontologisch-dualistischen Ideen verbunden und dadurch modifiziert.⁸²

⁷⁸ Witulski, Konzeption, 191.

⁷⁹ Vgl. a.a.O., 168. Bereits an diesem Punkt unterscheidet sich seine Vorgehensweise von anderen Ansätzen, die oft dazu neigen einzelne Stellen im Hebr herauszunehmen, um diese ihrer These dienlich zu machen. Witulski betont diesen Gesichtspunkt und kritisiert Eisele. Vgl. a.a.O., 167, Fn. 22.

⁸⁰ A.a.O., 169.

⁸¹ Vgl. a.a.O., 173f. Ob der Verfasser tatsächlich auf die Parusie Christi vorausblickt, hängt von der Interpretation von Hebr 1,6 ab. Vgl. Kapitel 2.4.3. Hebr 1,1-5,10 ist jedenfalls von einer temporal-apokalyptischen Eschatologie geprägt, die für das Urchristentum wie auch das frühe Judentum üblich war. Diese Feststellung disqualifiziert Witulski zufolge den transformatorischen Ansatz von Cambier und Gräßer, weil in Hebr 3,7-19 und 4,1-13 die eschatologische Zukunftserwartung ohne räumliche bzw. ontologische Kategorien ausgedrückt wird.

⁸² Vgl. a.a.O., 176. Dies spricht s.E. gegen den integrativen Ansatz Michels. Damit hat er Recht. Der Ansatz von Michel greift in der Tat zu kurz. Eschatologisch-apokalyptisch geprägte Zeitlichkeit bleibt Witulski zufolge auf Hebr 6,11f. und 9,28 beschränkt. Speziell Hebr 9,28 spricht von einem zweiten Erscheinen Christi, der Parusie (vgl. 177f.). An dieser Stelle kritisiert er Eisele, der in Hebr 9,27-28 Indizien sieht, dass *χρῖστος* ein individuelles Geschehen, das unmittelbar nach dem Tod erfolgt, sei. Dabei erscheint Christus jedem einzelnen Glaubenden geradewegs nach seinem Tod und bei dem nachfolgenden Gericht im Himmel wird er ihm zum Retter. Witulski bringt drei Gegenargumente: Erstens ist das zweite Erscheinen als Analogie zum ersten zu deuten. Da das erste Erscheinen in der sichtbaren Welt erfolgte, ist dies folglich

Daneben zeigt sich im zweiten Hauptteil eine Verschränkung von zeitlichen und räumlichen Aussagen. In Hebr 10,1a steht z.B. das räumlich-dualistische Substantiv *σκιά* neben einem streng zeitlichen Verb, *μέλλειν*. Witulski vermutet darin eine Absicht des Verfassers „deutlich [zu] machen, dass die urbildlichen und himmlischen *ἀγαθά* zugleich auch zukünftig-eschatologische Heilsgüter sind.“⁸³

Im dritten Argumentationsgang von Hebr 10,19-13,25 stehen eschatologisch-zeitliche Äußerungen neben ontologisch-räumlichen. Erstere finden sich u.a. in 10,25.27.37, wenn auf das letzte Gericht und die Parusie Christi angespielt wird. Letztere begegnen z.B. in 11,16, wo die Glaubenszeugen nach dem himmlischen Vaterland streben und in 12,22, wo der Zugang zum himmlischen Jerusalem als Teil der Gegenwart qualifiziert wird.⁸⁴

Ein weiteres Beispiel für eine Verschränkung beider Kategorien bietet die Gerichtsparänese in Hebr 12,25-29.⁸⁵

Für die gesamte Argumentation des Hebr zieht Witulski folgende Schlussfolgerungen: Durch die Einordnung des perfektisch-eschatologischen Christusgeschehens in ein räumlich-urbildliches System wird dessen unaufhörlicher und zeitloser Status als Heilsereignis legitimiert. Gleichzeitig wird die besondere und einmalige himmlische Priesterschaft Christi nach der ewigen Ordnung Melchisedeks in ihrer himmlisch-

auch für das zweite anzunehmen und d.h., der Autor spielt auf die Parusie an. Zweitens kündigt Hebr 12,27f. nach der Erschütterung ein Bleiben der unerschütterlichen Dinge an. Diese sind himmlisch und urbildlich. Die Parusie Christi muss demnach auch ein „himmlisches“ Ereignis sein. Drittens kann die semantische Implikation von *ὀφθῆται*, die nach Eisele auf ein himmlisches Erscheinen Christi hindeute, nur dürftig belegt werden. Vgl. Witulski, Konzeption, 178f.

⁸³ A.a.O., 180. Eine ähnliche Kombination sieht Witulski in den textkritischen Anmerkungen zu Hebr 9,11 (181). Vergleichbar ist auch die Aussage in Hebr 13,14 (186).

⁸⁴ Vgl. a.a.O., 182. In diesem Zusammenhang kritisiert Witulski Eisele erneut. Eine individuelle Deutung von Hebr 10,25, die Eisele für seine These offen lässt, schließt er aus, weil der Gesamtkontext von Hebr 10,23-25 ein individuelles Verständnis des *ἡμέρα*-Begriffs schwer möglich macht. Vgl. ebd., Fn. 91. Daneben argumentiert Witulski gegen Eisele, weil dieser in Hebr 10,36-39 keinen Hinweis auf die Parusie Christi sieht. Für Eisele hebt die Aufforderung zur Ausdauer in Hebr 10,36 die Erwartung der Parusie auf. Abgesehen davon ist das eschatologische Verheißungsgut der Eingang in das himmlische Allerheiligste, was ebenfalls gegen eine Parusie sprechen würde. Witulski entkräftet diese Argumente auf zweierlei Weise. Erstens kann man die Ermahnung zur Ausdauer sowohl als Naherwartung als auch als eine in der Ferne liegende Zukunftshoffnung verstehen. Und sogar wenn für den Autor des Hebr die Naherwartung keine Rolle mehr spielen sollte, heißt das nicht, dass der Gedanke der Parusie Christi für den Autor keine Bedeutung mehr hätte. Was das eschatologische Verheißungsgut angeht, so verweist Witulski auf Hebr 4,1-13, wo dieses als Eingang in die endzeitliche Ruhe beschrieben wird. Dieses Ziel erreichen die Adressaten erst dann, wenn der Kommende kommen wird. D.h., dass in Hebr 10,36-39 die Parusie immer noch im Blick ist (vgl. 182f.).

⁸⁵ Die zukünftigen Endereignisse werden zum einen mit einem Zitat aus Hag 2,6(21)^{LXX} und damit einer apokalyptischen Tradition beschrieben. Zum anderen benutzt der Verfasser auch die räumliche Dimension des metaphysischen Dualismus von Erde und Himmel, bzw. Urbild und Abbild: „Das zeitlich Futurisch-Eschatologische spielt sich in einer ontologisch-dualistisch zu definierenden räumlichen Dimension ab, das in der ontologisch-dualistischen Dimension des Raumes sich ereignende Geschehen wird als ein die gesamte Schöpfung betreffendes, somit kollektives und nicht individuelles, und in der eschatologischen Zukunft liegendes vorgestellt (184f).“

urbildlichen Sphäre als linear-zeitliches Ereignis qualifiziert, um die geschichtliche Einmaligkeit und damit auch ihre Unwiederholbarkeit zu betonen.⁸⁶

Die Transformation des futurisch-eschatologischen Heilsereignisses, das mit der Parusie Christi anbrechen und sein Ziel im Eingang in die himmlische Ruhe Gottes erreichen soll, in eine vertikal-metaphysische Sphäre (Hebr 12,22), trägt dazu bei, dass die räumliche Dimension des Christusgeschehens futurisch-eschatologisch erhalten bleibt und die „Parusie Christi als tradierte christliche futurisch-eschatologische Enderwartung ... vor einer individualistischen Engführung etwa im Sinne des Gedankens der Seelenwanderung geschützt“⁸⁷ wird.

Der Verfasser wendet beide Dimensionen gleichermaßen an und verschränkt diese „auf der Ebene einer interpretativen Synthesis ineinander“⁸⁸. Damit zeigt sich, dass er weder der „hellenistischen“ Eschatologie den Vorzug gibt und damit der räumlichen Dimension, noch eine frühjüdisch-urchristliche apokalyptisch-zeitlich geprägte Eschatologie in den Mittelpunkt stellt und diese mit räumlichen Vorstellungen ergänzt.⁸⁹

Witulski präsentiert einen neuen Zugang zum Verständnis der Eschatologie. Während die Mehrheit der Forschung sich weiterhin in endlose und wenig ertragreiche Diskussionen nach dem geeigneten religionsgeschichtlichen Hintergrund verstrickt und den Hebr in Einzelelemente zerteilt, um diese für die eigene These fruchtbar zu machen, bemüht er sich, das Schreiben in seiner Gesamtheit zu betrachten und die Problematik des Nebeneinanders von zeitlichen und räumlichen Elementen im Rahmen einer interpretativen Synthesis zu bewältigen. M.E. gibt er damit einen sehr wichtigen Impuls in die richtige Richtung und trägt dem Gesamtcharakter des Hebr Rechnung.

2.2.4 Auswertung

Die Durchsicht der unterschiedlichen Konzepte lässt folgendes Bild erkennen:

- 1) Nach wie vor gibt es keinen allgemeinen Konsens und dieser ist auch nicht abzusehen. Möglicherweise müsste diese Tatsache genauso akzeptiert werden wie das Rätsel um den Verfasser, die Adressaten und den Entstehungsort des Hebr.
- 2) Es zeigt sich immer noch eine starke Tendenz den Hebr einer bestimmten Richtung zuzuordnen zu wollen. D.h., entweder wird die horizontal-zeitliche Linie und damit auch

⁸⁶ Vgl. Witulski, Konzeption, 188.

⁸⁷ A.a.O., 189.

⁸⁸ Ebd.

⁸⁹ „Stattdessen entwickelte er innerhalb einer interpretativen Synthesis eine räumlich-temporale Eschatologie, die die Dimensionen der eschatologischen Zeit und des Raumes gleichsam gleichberechtigt in sich vereinigt und die jeweils eine zum interpretatorischen Maßstab und zur interpretatorischen Grenze der jeweils anderen werden lässt (189).“

der Hintergrund der jüdischen Apokalyptik (und der apokalyptischen Vorstellungen des Urchristentums) bevorzugt vertreten oder die vertikal-metaphysische Sphären-dichotomie und damit eine Nähe zum Mittelplatonismus und/oder zu Philo von Alexandrien. Um dies zu beweisen, wird der Hebr auf einzelne Themenbereiche reduziert und an die jeweilige Argumentation angepasst. Dies wird allerdings weder dem pastoralen Anliegen des Autors gerecht, noch ist es für weitere Diskussionen förderlich. Im Grunde stagniert die Forschung an dieser Stelle, solange sie die Leistung des Autors, alle Traditionslinien und exegetischen Methoden sowie philosophische Richtungen seiner Zeit für seine Zwecke benutzt zu haben, nicht würdigt. Bereits Löhr hat darauf hingewiesen, dass eine rein motivkritische Analyse des Hebr nicht weiterhilft.⁹⁰

In der Tat ist es –wie Backhaus bereits 1996 angemerkt hat– ein großes Problem, eine angemessene Zuordnung der perfektischen, präsentischen und futurischen Aussagen zu bewerkstelligen. Dieses Bild zeigt sich auch noch heute. Diese Schwierigkeit kann allerdings mit der bereits von Weiß vorgeschlagenen Methodik vereinfacht werden. Jedenfalls erscheint es mir unsachgemäß, den Hebr auf eine rein präsentische Eschatologie zu reduzieren. Die futurische Perspektive ist ein fester und wichtiger Bestandteil seiner Theologie.

3) Es zeigen sich aber auch positive Tendenzen innerhalb der unterschiedlichen Entwürfe zur Eschatologie. Einige Interpreten entscheiden sich für eine synthetische Zugangsweise als methodische Grundlage und bemühen sich, keine der Traditionslinien in den Vordergrund zu drängen, sondern den Hebr in seiner Gesamtkonstruktion zu betrachten. In dieser werden die vertikale und zeitliche Linie als gleichberechtigte Partner akzeptiert und die Eschatologie in diesem Rahmen interpretiert. Dadurch entsteht ein wichtiger Impuls für weitere Forschungen.

4) Mason hat richtig festgestellt, dass sich in der aktuellen Forschung zum Hebr folgendes herauskristallisiert:

„At present, scholarly opinion is rather mixed on the issue of the conceptual background that best explains Hebrews. On the one level this is to be applauded, because it means that the futile quest to identify the key to interpretation of Hebrews – as if the author lived in a monolithic thought world – has largely been abandoned. Instead, most interpreters recognize that the author was very sophisticated and drew from a number of intellectual streams when crafting his text, including Middle Platonism.“⁹¹

⁹⁰ Vgl. Löhr, Eschatologie, 171. Später merkt er an: „... so wird auch das religionsgeschichtliche Problem des Hebr nicht durch noch so detaillierte Motivuntersuchungen letztlich zu lösen sein (196).“

⁹¹ Mason, Cosmology, 55. Einen kurzen Überblick über die anglosprachige Forschung zum Hebr bis 2010 gibt Moffit, David M.: Der Hebräerbrief im Kontext der neueren englischen Forschung. Ein kurzer Überblick über die wichtigsten Forschungsprobleme. In: ZNT 29 (2012), 2-13. Siehe auch den Hinweis in Fn. 2.

Gerade diese Tatsache erschwert die Bedingungen einer Zuordnung zusätzlich. Bei manchen Autoren ist noch deutlich zu erkennen, welcher Richtung sie angehören, doch hüllen sich viele in Schweigen oder lassen die Frage aus unterschiedlichen Gründen offen bzw. legen sich nicht fest. Das macht eine typologische Zuordnung im Anschluss an den Entwurf von Backhaus fast unmöglich. Solche Schwierigkeiten ergeben sich m.E. u.a. bei Cockerill,⁹² Koester,⁹³ Karrer,⁹⁴ Löhr⁹⁵ und O' Brien.⁹⁶

⁹² Bei ihm hat es dogmatische Gründe. Schon in der Einleitung hält er fest: „My intention is to do more than explicate an ancient document within its context and then draw some analogies for contemporary believers. ... I hope this commentary will help those who approach this ancient but ever-relevant text to hear the word God has spoken in his Son...“ (Cockerill, Hebrews, XIII). Es geht um das Wort Gottes. Deshalb ist der Hebr für ihn auch weder der jüdischen Apokalyptik noch dem Neuplatonismus zuzuordnen. Für Cockerill zeigt der Hebr „every evidence of being a unique and profound development of the gospel tradition on the basis of careful OT interpretation (33).“

⁹³ Koester bietet in seinem Kommentar sogar Exkurse zum Thema Eschatologie und Kosmologie an, doch sind seine Äußerungen nicht eindeutig zuzuordnen. Vgl. Koester, Hebrews, 97-104. Einerseits stimmt er zu, dass es wenig Gründe dafür gibt, dem Hebr eine Abhängigkeit von Philo zu postulieren und führt mögliche Ähnlichkeiten auf die LXX und das gleiche hellenistisch-jüdische Milieu zurück. Parallelen zur jüdischen Apokalyptik erkennt er an (62). Andererseits behauptet er, dass die Kosmologie des Hebr mit den Ideen des Platonismus übereinstimmt und gleichzeitig auch nicht. Ähnliche Gedankengänge erklärt er wiederum durch den Kontext des Hebr (60; 98f.). Der Exkurs zur Eschatologie macht deutlich, dass sich der Hebr zwischen präsentischer und futurischer Eschatologie bewegt (101), jedoch dienen die futurischen Aussagen „to shape the present“ (104). Tendenziell bevorzugt Koester eine Interpretation im jüdisch-urchristlichen Kontext und spricht von einem eschatologischen Endgericht (Vgl. 102f. und Fn. 212 und 214). Der Hebr kann seiner Meinung nach besser verstanden werden „by reversing that model [the history-of-religious model], going from the specific to general: observing how a particular event – the crucifixion and exaltation of Jesus – is interpreted through several patterns of imagery, including royal, priestly, and heroic imagery“ (60). Eine Zuordnung der räumlichen und zeitlichen Linien im Hebr unternimmt er m.E. nicht und eine klare Position zum religionsgeschichtlichen Hintergrund lässt Koester auch offen, denn „History-of-religious approaches to Hebrews have reached an impasse in part because existing categories are inadequate“ (63). Mackie verweist hingegen darauf, dass Koester den Mittelplatonismus favorisieren würde. Vgl. Mackie, Eschatology, 106.

⁹⁴ Karrer lässt eine religionsgeschichtliche Zuordnung offen. Einerseits verortet er den Hebr im Umkreis des hellenistischen Judentums und verweist auf Ähnlichkeiten mit Philo, andererseits gibt es seiner Meinung nach zu viele Differenzen (vgl. Karrer, Hebr I, 79). Der Hebr zeigt s.E. zwar eine starke Affinität zur jüdischen Apokalyptik, was der zeitlichen Linie den Vorzug einräumen würde, aber er wird auch durch räumliche Strukturen bestimmt. Beide Linien dienen der Vermittlung innerhalb der liminalen Theologie, deshalb wird auch keine konkret bevorzugt. Am Ende bleibt der Hebr jedoch eine selbstständige Schrift (vgl. 82). Er „verankert sich im Umkreis des hellenistischen Judentums, integriert aus dem Judentum erwachsene Eschatologie und Himmelsvorstellungen und vermeidet einen eigenen Namen für das Christentum (89).“

⁹⁵ In seinem Aufsatz über Anthropologie und Eschatologie stellt er fest, dass es einfach zu viele Motive, Wendungen und Vorstellungen im Hebr gibt, als dass man einen konkreten religionsgeschichtlichen Ort ausmachen könnte (vgl. 171f.). Später hält er fest: „... es ist ... schwer zu entscheiden, ob im Text insgesamt eine zeitlich orientierte einer räumlichen Kategorien verpflichtenden Eschatologie eingeordnet wurde oder umgekehrt.“ Der Hebr kennt eindeutig ein vorausliegendes Eschaton (vgl. 192), es zeigt sich allerdings innerhalb der Textpassagen mit eschatologischem Ausblick eine Akzentverlagerung von der Zukunft auf die Gegenwart des Heils (vgl. 197). Überhaupt ist die Pragmatik des Textes für eine historische Einordnung entscheidend: „In der Betonung des zeitlichen Voraus wird die Unabgeschlossenheit und noch zu erhoffende Vollendung des Heils betont, in der Akzentuierung der räumlichen Transzendenz die Präsenz bei gleichzeitiger erfahrener Unanschaulichkeit“ (194). Löhr sieht im theologisch-seelsorgerlichen Interesse des Autors den Grund für seinen freien Umgang mit eschatologischen Weltbildern, denn der Kern der Paraklese liegt in der Soteriologie (vgl. 199). Wenn überhaupt, dann scheint Löhr zum neuen, sechsten Ansatz zu passen, jedenfalls zeigt er in seinen Überlegungen die nötigen Voraussetzungen.

⁹⁶ O'Brien beurteilt die Sachlage ähnlich wie Karrer, es gibt einerseits apokalyptisches und frühchristliches Gedankengut, andererseits gehört der Hebr in ein hellenistisch-jüdisches Milieu, in das auch Philo gehört. Philos Schriften kannte er nicht. Im Gegensatz zu Philo verarbeitet der Autor des Hebr sein Thema

Es kommt außerdem zu Überschneidungen oder leicht unpräzisen Äußerungen, welche absichtlich eine Zuordnung wegen der ganzen Problematik, vermeiden wollen. Im Rahmen dieser Untersuchung hat sich ein neuer Ansatz gezeigt. Dieser wurde in der Tabelle ergänzt. Die angeführten Schwierigkeiten der Zuordnung werden anhand von Fragezeichen und mehrfachen Positionierungen mancher Autoren in der Tabelle kenntlich gemacht. Möglicherweise ist dies ein wichtiger Hinweis dafür, dass eine solche Zuordnung –wie Backhaus sie vorgenommen hat– nach über 20 Jahren aufgegeben werden müsste oder einer ganzheitlichen Transformation bedarf.

allerdings eschatologisch (vgl. 37). Die Durchsicht einiger Stellen, die auf eine Parusie bzw. das Endgericht hindeuten (vgl. 9,28; 10,25.37f.; 12,25-29), zeigen, dass O'Brien diese Verse auf der Grundlage des frühchristlich-apokalyptischen Denkens interpretiert und keine Analogie zum Mittelplatonismus herstellt. Vgl. auch DeSilva, *Perseverance*. Er plädiert zwar direkt in der Einleitung für einen apokalyptischen Rahmen (vgl. 27), verweist aber im Kommentar auf den Platonismus (vgl. 317). Siehe auch Kritik bei Mackie, *Eschatology*, 106 Fn. 243.

Metaphysische Sphärenscheidung	Frühjüdisch-frühchristliche Eschatologie		Ungebundenheit beider Ansätze	Lineare Konzeption im Vordergrund	Vertikale Konzeption im Vordergrund	Räumlich-temporale Eschatologie im Rahmen einer Synthesis	Nicht eindeutig zuzuordnen
<p>Cambier, Eschatologie Käsemann, Gottesvolk [Gräßer, Glaube, Hebr]; Braun, Gewinnung Coppens, Affinités Goguel, Naissance [Walter, Testament]</p>	<p>Andriessen / Lenglet, Hebr Barett, Eschatology Michel, Hebr Hofius, Katapausis, Vorhang, Zelt u.a. Wilckens, Offenbarungsverständnis Bruce, Essenes [Feuillet, Points] Cullmann, Christus Goppelt, Typos Hillmann, Einführung Hurst, Epistle Lindars, Theology Rissi, Theologie Smith, Priest Snell, Hebr Strobel, Hebr Traub, οὐρανός Wendland, Geschichtsanschauung Williamson, Philo -----</p>	<p>Mackie, Eschatology? Lincoln, Hebrews Adams, Cosmology Hurst, Epistle Lindars, Theology Laansma, Rest? Moffit, Atonement. Kontext Gleason, Eschatology, Angels Mitchell, Hebrews? Gäbel, Kulttheologie Guthrie, G. H., Hebrews, Use? Rhee, Faith Barnard, Mysticism</p>	<p>Gräßer, Glaube, Hebr von Dobschütz, Zeit Héring, Eschatologie Moffat, Hebr Scott, Epistle Gyllenberg, Christologie</p>	<p>Klappert, Eschatologie MacRae, Temple Theißen, Untersuchungen Laub, Bekenntnis Hughes, Hermeneutics März, Hebr Feuillet, Points Windisch, Hebr ----- Mackie, Eschatology? Lane, Hebrews Mason, Priest, Cosmology DeSilva, Perseverance Guthrie, D., Hebrews Guthrie, G. H., Hebrews, Use? Pfitzner, Hebrews</p>	<p>Walter, Frühjudentum, Testament (im weitesten Sinn); Weiß, Hebr Fischer, Eschatologie Backhaus, Bund, Hebr u.a. Ferner: Attridge, Hebr Cody, Sanctuary Luz, Bund Hegermann, Hebr Schierse, Verheißung ----- Eisele, Reich Sterling, Ontology Schenck, Eschatology Svendsen, Allegory Thompson, Platonism, Hebrews Theobald, Corpus Schunack, Hebr Johnson, Hebrews Koester, Hebrews?</p>	<p>Witulski, Konzeption Steyn, Eschatology Löhr, Anthropologie? Laub, Bekenntnis Kleinig, Hebrews Portalatín, Oppositions</p>	<p>Koester, Hebrews Cockerill, Hebrews Karrer, Hebr O'Brien, Hebrews Löhr, Anthropologie</p>

3. Konzeption

3.1 Methode und Vorgehen

Die Zugangsweise zeitliche und räumliche Aussagen des Hebr als komplementär zu betrachten, hat sich nach meiner bisherigen Analyse als die sinnvollste herauskristallisiert. Deshalb liegt der Fokus der Untersuchung auf der Exegese des Primärtextes. In der exegetischen Fallstudie sollen alle relevanten Aussagen zum Zeit- und Raumverständnis des Hebr einer näheren Betrachtung unterzogen und im Gesamtkontext verortet werden.

Nachdem der Forschungsstand aufgearbeitet und aktualisiert worden ist, geht es darum das Argumentationsgefälle des Hebr zu veranschaulichen, um daraufhin zu prüfen, an welchen Stellen der Verfasser zeitliche und räumliche Vorstellungen verwendet. Für das Zeitverständnis des Hebr sind u.a. Hebr 1,6; 9,27-28; 10,19-25; 10,35-39; 12,18-29 von herausragender Bedeutung. Aussagen wie Hebr 1,2f.; 2,5.8; 3,7-4,13; 4,14-16; 6,11f.; 8,1-5; 9,11f.; 11,8-10.13-16.39-40; 12,1f.; 13,8.14 müssen ebenfalls auf ihre zeitliche und räumliche Denkstruktur untersucht werden. Die Perikopen sind dabei stets von ihrem Argumentationsgang her zu betrachten. Die Dimensionen von Zeit und Raum bedürfen anschließend einer Verhältnisbestimmung. Hebr 13 wird außerdem auf Echtheit überprüft. Ausgehend von der Frage, ob das Kapitel zu Hebr 1-12 gehört oder nachträglich hinzugefügt worden ist, ergeben sich unterschiedliche Resultate hinsichtlich der Theologie und Christologie.

3.2 Thesen

1. Der Verfasser verschränkt eschatologisch-zeitliche und ontologisch-räumliche Aussagen ineinander, um das Christusgeschehen und die Unanschaulichkeit des Heils verständlich zu machen. Hierfür verwendet er einerseits perfektische, präsentische und futurische Aussagen. Andererseits nutzt er das Urbild-Abbild-Schema, um das unüberbietbare Heilswerk Christi darzustellen. Unter dem Vorzeichen der neuen Heilssetzung, die im einmaligen Selbstopfer Christi gründet, qualifiziert er die Gegenwart der Adressaten als Heilszeit. Sie gelten als Geheiligte und besitzen als Geweihte das Recht den sakral-himmlischen Bereich zu betreten und Gott zu nahen.
2. Als himmlischer Hohepriester hat Christus den Weg ins himmlische Heiligtum für die Glaubenden erschlossen und zugänglich gemacht. Durch seine Lebenshingabe hat er das himmlische Heiligtum geweiht und gereinigt. Wer im Glauben ausharrt, partizipiert

bereits als Teilhaber der himmlischen Berufung in seiner irdischen Existenz proleptisch am himmlischen Kult.

3. Die kultmetaphorische Darstellung des Einzugs Christi ins himmlische Heiligtum ist unabdingbar mit dem Kreuzesgeschehen verbunden. Während das Kreuz und der Tod Jesu in der irdischen Sphäre das sichtbare Ereignis darstellen, bilden das Selbstopfer im himmlischen Heiligtum und das Wirken als Hohepriester die unsichtbare Glaubenswirklichkeit ab.

4. Die Fremdlingschaft der Adressaten auf Erden ist bestimmt von einem Weg zur Vollendung. Dieser Weg verlangt nach Gehorsam und Ausdauer. Er wird umklammert von der spannungsvollen Einheit aus „schon jetzt“ und „noch nicht“. Das Ziel der Adressaten ist der endgültige Einzug ins himmlische Heiligtum, die himmlische *Katapausis*, die himmlische Stadt Jerusalem und die Feier des himmlischen Sabbats mit Gott. Er hat die eschatologischen Heilsgüter für sie in der himmlischen Welt bereitet. Indem die Adressaten kraft des Glaubens zur himmlischen Versammlung hinzutreten, erreichen Sie eine neue Stufe der Existenz. Sie sind nicht mehr unterwegs, sondern angekommen. Lediglich die Vollendung steht noch aus.

5. Der Verfasser denkt vom Himmel her. Gott spricht am Ende der Zeit in seinem Sohn vom Himmel her und spricht erneut bei der endgültigen Zerstörung alles Geschaffenen. Am Ende der Zeit existiert nur noch das unerschütterliche Reich.

6. Hebr 13 wurde nachträglich ergänzt und weist ein anderes theologisches Verständnis als Hebr 1-12 auf.

3.3 Aufbau

Den Schwerpunkt der vorliegenden Arbeit bildet die exegetische Fallstudie. Sekundäre Quellen werden nur bei Bedarf in die Diskussion miteinbezogen. Im Vorfeld der Fallstudie wird die Komposition des Hebr betrachtet und das Argumentationsgefälle herausgearbeitet. Ich gehe von einer Dreiteilung des Hebr aus. Aus diesem Grund besteht die exegetische Fallstudie aus drei Hauptteilen.

Der erste Hauptteil befasst sich mit dem Anfang des Heils in Hebr 1,1-4,13. Der zweite Hauptteil betrachtet die Gegenwart des Heils in Hebr 4,14-10,18. Der dritte und letzte Hauptteil fokussiert die Gegenwart und Zukunft des Heils in Hebr 10,19-12,29. Kapitel 13 wird gesondert betrachtet.

Themen, die für das Zeit- und Raumverständnis des Hebr besonders relevant sind, werden durch einzelne Exkurse vertieft. Schriftzitate werden im Hinblick auf ihre Rezeption hin

untersucht. Vorüberlegungen, Hinführungen sowie Zusammenfassungen strukturieren die Darstellung. Am Ende der Arbeit werden die Ergebnisse zusammengefasst.

Teil II: Exegetische Fallstudie zur Verhältnisbestimmung von räumlichen und zeitlichen Aspekten im Hebr

1. Argumentationsgefälle des Hebr

1.1. Zur Komposition des Hebr

1.1.1 Gliederungssignale

Wie Witulski festgestellt hat, existiert ein Zusammenhang zwischen der Gliederung der einzelnen Hauptteile des Hebr und den räumlichen wie zeitlichen Aspekten. Aus diesem Grund ist es erforderlich, sich einen Überblick über die vorherrschenden Gliederungsmodelle zu verschaffen.

Martin Karrer hat in seinem Kommentar⁹⁷ mehrere Modelle gegenübergestellt und drei Vorschläge herausgearbeitet: ein dreigliedriges, ein fünfgliedriges und ein rhetorisches Schema. Jedes einzelne für sich hat mit verschiedenen Schwierigkeiten zu kämpfen. Eine rein rhetorische Ableitung schließt er allerdings von vornherein aus.⁹⁸ Die jüngere Diskussion bevorzugt s.E. entweder eine drei- oder fünfgliedrige Aufteilung. Die Problematik dreht sich insbesondere um folgende Fragen: Wo ist der Einschnitt in Hebr 4 zu setzen, da sich die VV. 14-16 schwer trennen lassen? Wo ist der Einschnitt in Kapitel 10 zu setzen, da sowohl 10,19 als auch 10,32 sinnvoll erscheinen und wie ist der Übergang zum Briefschluss zu beurteilen?⁹⁹

1.1.1.1 Hebr 1-4

Hebr 1,1-4 eröffnet kunstvoll den Brief und umreißt das theologische Verständnis des Autors. Nur vier Verse braucht es, um die Quintessenz zusammenzufassen. Gottes eschatologische Rede im Sohn und die Offenbarung seines (des Sohnes) Wesens stehen im Mittelpunkt des Prologs: Niedrigkeit und Hoheit, Reinigung von den Sünden und Sitzen zur Rechten Gottes, seine hohepriesterliche Funktion¹⁰⁰ und höhere Stellung über den Engeln. Diese Themen werden vorgestellt und anschließend ausführlich entfaltet.

Hebr 1,5-12 expliziert mit *γάρ* das Gesagte und begründet die herausragende Stellung des Sohnes durch eine Reihe von Schriftziten aus dem Alten Testament, der Septuaginta. Dabei wird der Sohn in einem Schema von Entsprechung, Andersartigkeit und Überbietung den Engeln gegenübergestellt, um letztlich seine Andersartigkeit,

⁹⁷ Vgl. Karrer, Hebr I, 72f.

⁹⁸ Vgl. ebd.

⁹⁹ Vgl. a.a.O., 73.

¹⁰⁰ Diese wird zwar nicht wörtlich ausgeführt, deutet sich aber durch 1,3, konkret die Reinigung von den Sünden, an.

Einzigartigkeit und Vormachtstellung herauszustellen. In 2,1-4 beginnt die erste lehrhafte Erörterung des Autors. Er appelliert an die Leser, auf das eschatologische Reden Gottes im Sohn zu hören und das große Heil zu achten (2,3). Das begründet er anschließend ebenfalls mit einem γάρ. Die Verse 2,5-2,18 greifen einerseits das Thema aus Kapitel 1 auf und setzen die Erörterung der Gegenüberstellung von Sohn und Engeln fort; andererseits rückt das Thema der Niedrigkeit und Hoheit in den Fokus. Die Menschwerdung, das Leiden und der Tod bilden die Voraussetzung für das hohepriesterliche Amt Jesu (2,10-18), der ὡφείλεν κατὰ πάντα τοῖς ἀδελφοῖς ὁμοιωθῆναι (2,17). In Hebr 3,1-4,13 beginnt eine ausführliche Paränese. Eine direkte Anrede an die ἀδελφοὶ ἅγιοι signalisiert einen neuen thematischen Abschnitt. In 3,1-6 vergleicht der Verfasser Jesus mit Mose und verwendet dazu erneut das Schema von Entsprechung, Andersartigkeit und Überbietung mit dem Ziel, die höhere Stellung Jesu aufzuweisen. Die heiligen Brüder werden aufgefordert, Jesu Beispiel nachzueifern, insbesondere seiner Treue zu Gott. Danach folgen in 3,7-4,13 eine lange Mahnung und Warnung, mit dem Zweck die Leser zu bewegen, weiterhin an der Verheißung festzuhalten (3,14; 4,1). Die Partikel διό deutet darauf hin, dass in 3,7ff der Bedingungssatz von 3,6b näher ausgeführt wird.¹⁰¹ Dazu bedient sich der Verfasser wieder aus der Schrift und zitiert Ps 94(95),7-11, den er im weiteren Verlauf midraschartig auslegt. Thematisch ist es möglich, den Abschnitt 3,7-4,13 in weitere Unterabschnitte zu unterteilen und 3,7-19 von 4,1-11 abzusetzen, da die Aufforderung in 4,1 nicht nur eine Schlussfolgerung von 3,19 darstellt, sondern mit der Aufforderung in 4,11 korrespondiert: φοβηθῶμεν οὖν in 4,1 steht parallel zu σπουδάσωμεν οὖν in 4,11. Das deutet auf eine Einheit hin. Die Verse 4,12-13 schließen sich durch γάρ an 4,11 an und betonen die Macht des Gotteswortes. Dadurch verschärft sich der Inhalt der Paränese, der gleichzeitig an die Einleitung in 1,1-4 anknüpft, da das Wort Gottes (4,12) mit dem eschatologischen Reden Gottes durch den Sohn am Ende dieser Tage gleichzusetzen ist.

In 4,14 setzt der Autor mit ἔχοντες οὖν ἀρχιερέα μέγαν ein und leitet dabei von der Paränese zur Glaubensparaklese über. Die Partikel οὖν besitzt eine schlussfolgernde Funktion. „Wir haben“ kennzeichnet den besonderen Besitz der Glaubenden. Inhaltlich knüpfen die Verse 4,14-16 jedoch nicht nur an die unmittelbare Paränese an, sondern greifen auf den ganzen Abschnitt 1,1-4,13 zurück. Durchaus zeigt sich auch in 4,14-16 der typisch mahnende Charakter, der Schwerpunkt liegt allerdings auf dem tröstenden

¹⁰¹ Vgl. Weiß, Hebräer, 254.

Aspekt, der christologisch entfaltet wird. 4,14 knüpft an 2,17 und 3,1 an, dort wurde der Terminus Hohepriester bereits eingeführt. 4,15 bildet eine Brücke zu 2,9-10.17-18, wo die Themen Leiden, Niedrigkeit und Menschwerdung betrachtet wurden. Zugleich bereiten die Verse 4,14-16 den Übergang zum nächsten größeren Abschnitt vor, der sich der Hohepriesterchristologie widmet (5,1-10 und später 7,1-10,18). Die genannten Gründe sprechen dafür, 4,14-16 als eine Zäsur zu betrachten. Es finden sich keine Anhaltspunkte die Verse aufzuteilen. In 4,15 begründet der Autor mit γάρ 4,14 und in 4,16 greift er erneut auf οὖν zurück und zieht somit eine weitere Schlussfolgerung, die das Gesagte abrundet. Der Abschnitt in 5,1 wird durch ein begründendes γάρ eingeleitet und erörtert das Thema Hohepriester. Das spricht eindeutig für eine neue Passage. Der Einschnitt in Hebr 4 kann demnach in 4,13 gesetzt werden. Damit ergibt sich der erste große Abschnitt Hebr 1,1-4,13.

1.1.1.2 Hebr 5-10

Bei einer Betrachtung der folgenden Kapitel ist es ebenfalls möglich 5,1-6,20, so wie Gräßer¹⁰² das macht, zum ersten großen Abschnitt zu zählen. 5,1-10 führt in die Thematik Hohepriester ein und erörtert das Aufgabenfeld eines menschlichen Hohepriesters, bevor dieses auf Jesus übertragen und in 7,1-10,18 ausführlich besprochen wird. Melchisedek wird in 5,6 zum ersten Mal erwähnt. In 5,11 unterbricht der Verfasser plötzlich seine Ausführungen und wendet sich an seine Leser: περὶ οὗ πολλὸς ἡμῖν ὁ λόγος καὶ δυσερμήνευτος λέγειν. περὶ οὗ bezieht sich auf das Gesagte in 5,10, also den Hohepriester nach der ewigen Ordnung Melchisedeks. Eine weitere Paränese stellt sich ein: 5,11-6,20. Diese unterscheidet sich jedoch von den vorherigen. In 2,1-4 und 3,1-4,11 war der Ton von Imperativen geprägt. Bestimmtes Verhalten hat der Autor von seinen Lesern gefordert und sie ermahnt. In 5,11-6,20 beschwert er sich über ihre Harthörigkeit (5,11), der Ton klingt allerdings anders. Das Gesagte erweckt den Eindruck, als ob er seine Leser auf die späteren Erörterungen in 7,1-10,18, die „die Pointe“ (8,1) seiner Aussagen bilden, vorbereiten will. Ihre Harthörigkeit soll weichen, damit sie die immense Bedeutung der folgenden Ausführungen verstehen. Der Ton wechselt zwischen bedrohlich und versöhnlich. Die Leser sind wohl träge geworden und das kritisiert der Verfasser. Dabei macht er darauf aufmerksam, dass eine zweite Buße nicht möglich ist (6,6). Die Lage der Adressaten befindet er allerdings für nicht ganz so hoffnungslos (6,9) und ermuntert sie

¹⁰² Vgl. Gräßer, Hebr I, 29.

weiterhin, an der Hoffnung festzuhalten, um die Verheißungen zu ererben (6,11f). Ein Teilabschnitt kann in 6,13-20 gesetzt werden. 5,11-6,12 bilden u.a. durch den Terminus *ωθροί* eine Einheit. In 6,13ff wird durch ein ausführendes *γάρ* das Thema Verheißung am Beispiel Abrahams plakativ dargestellt. 6,20 bereitet schließlich das Hauptthema des nächsten großen Abschnitts 7,1-10,18 vor: Jesus, der ewige Priester nach der Ordnung Melchisedeks.

Demnach ist es zum einen möglich, den ersten großen Abschnitt in 4,13 enden zu lassen und den nächsten Abschnitt in 4,14-10,18 zu sehen. Es ist inhaltlich ebenfalls vorstellbar, in 5,10 einen Einschnitt zu setzen¹⁰³, da sich die Ausführungen in 5,1-10 an 4,14-16 anschließen. 5,11-6,20 ist ein „metakommunikative[r] Einschub“¹⁰⁴. Darüber hinaus ist es denkbar 1,1-6,20 als Gesamtabschnitt zu werten. Eindeutig ist, dass in 7,1 mit *οὗτος γὰρ ὁ Μελχισέδεκ* ein neues Thema beginnt. Diese Formulierung ist der Anfang eines Zitats aus Gen 14,17-20^{LXX}, das im weiteren Verlauf von Kapitel 7 eine midraschartige Deutung erfährt. Dasselbe gilt für Ps 109,4^{LXX} in Hebr 7,3. Dabei rückt die ewige, einzigartige, überlegene und vollendete Hohepriesterschaft Jesu nach der Ordnung Melchisedeks in den Mittelpunkt. 7,1-28 bereitet die *κεφάλαιον δὲ ἐπὶ τοῖς λεγομένοις* in 8,1-10,18 vor. In kultmetaphorischen Kategorien¹⁰⁵ wird das Amt eines solchen Hohepriesters und Mittlers der neuen *Diatheke* dargelegt. Die direkte Anrede endet in 8,1 und wird erst wieder in 10,19 aufgenommen.¹⁰⁶ Das spricht für eine Einrahmung, um die „Hauptsache“ stilistisch noch mehr vom restlichen Brief abzuheben. 8,1-10,18 weist den Charakter eines lehrhaften Vortrags auf. Grobe Unterabschnitte können in 8,1-13; 9,1-28 und 10,1-18 gesetzt werden. Das Schema von Andersartigkeit und Überbietung begegnet auch hier. Die alte Kult- und Heilsordnung der levitischen Priesterschaft wird der neuen, ewigen Hohepriesterschaft Jesu gegenübergestellt. Kapitel 8 führt Christus als Mittler der neuen *Diatheke* ein und bedient sich dabei Jer 31(38),31-34. Hebr 9 expliziert anschließend das Thema alte und neue *Diatheke*, während Kapitel 10,1-18 auf Hebr 8-9 zurückgreift, die Opferthematik erläutert und erneut die Gewissheit und ewige Gültigkeit der neuen *Diatheke* (10,16) hervorhebt. In dieses Umfeld gehört die zweite Ausgangsfrage. Diese beschäftigt sich mit der möglichen Zäsur in Kapitel 10 und ob sie zwischen Hebr 10,18 und 10,19 oder erst 10,31 und 10,32 zu setzen ist?

¹⁰³ So Witulski, Konzeption, 168.

¹⁰⁴ Schunack, Hebr, 14.

¹⁰⁵ Zum Verständnis von Kultmetaphorik vgl. Eberhart, Kultmetaphorik, 10-24.

¹⁰⁶ In Hebr 10,10 kommt zwar die Anrede „wir“ wieder auf, sie ist allerdings als Resultat formuliert und nicht im Sinne einer direkten Anrede.

Die bisherigen Überlegungen zeigen, dass die Ausführungen zu Jesus, dem Hohepriester und Mittler der neuen *Diatheke* in 10,18 enden und sich der Verfasser in 10,19 mit der bekannten Formulierung ἔχοντες οὖν, ἀδελφοί an seine Leser wendet. In 10,19 beginnt ein paränetischer Abschnitt, der in 10,32ff nicht unterbrochen wird, sondern das Gesagte fortsetzt. Die Aufforderung, sich an die früheren Tage zu erinnern (10,32), steht ganz auf der Linie der Aussage in 10,19ff, am Bekenntnis der Hoffnung festzuhalten und besitzt eine ermutigende Funktion. Ein Einschnitt in der Argumentation lässt sich nicht feststellen. Dasselbe gilt auch für den Übergang zu Kapitel 11, der bei dem fünfgliedrigen Schema von z.B. Vanhoye und in seiner Gefolgschaft, Eisele, aufgespalten wird.¹⁰⁷ Das Thema „Glaube“ wird gerade durch das Mischzitat aus Jes 26,20^{LXX} und Hab 2,3f.^{LXX} in Hebr 10,37-38 vorbereitet und in 10,39 kommentiert, um vollends in Kapitel 11 entfaltet zu werden. In Hebr 11 beginnt zwar ein lehrhafter Abschnitt, der sich nicht mehr direkt an die Adressaten wendet. Dennoch steht er thematisch in der Folge von 10,19ff. In 10,22 spricht der Verfasser bereits über die Fülle des Glaubens und setzt die direkte Anrede in Hebr 12,1ff wieder fort, was zum einen dafür spricht, den Einschnitt bei 10,19 zu lassen, und zum anderen gegen eine Zäsur in Hebr 12.¹⁰⁸

Daneben greift 10,19ff auf den Abschnitt 4,14-16 zurück. Beide stehen in Beziehung zueinander und gleichzeitig zu Hebr 1,3 und 8,1: „Beide Brückenabschnitte beziehen sich auf das eingangs formvollendet angezeigte (1,3), im Zentrum ausdrücklich als Kerninhalt (8,1f.) ausgewiesene und ausgearbeitete Motiv des Hohepriesters und seine Erlösungstat.“¹⁰⁹ Sowohl 4,14 als auch 10,19 beginnen mit der Einleitung ἔχοντες οὖν. Die Formulierung κρατῶμεν τῆς ὁμολογίας in 4,14 wird in 10,23 durch κατέχωμεν τὴν ὁμολογίαν wieder aufgenommen. Außerdem zeigt sich zwischen προσερχώμεθα οὖν μετὰ παρρησίας in Hebr 4,16 eine Analogie zu προσερχώμεθα μετὰ ἀληθινῆς καρδίας in 10,22.¹¹⁰ „Damit sind mit dem für den Hebr kennzeichnenden Struktursignal der Einrahmung (*inclusio*) die Grenzen des Mittelteils bestimmt, der dieser hohepriesterlichen Erlösungstat gewidmet ist“¹¹¹.

¹⁰⁷ Vgl. Eisele, Reich, 43.

¹⁰⁸ Vgl. Weiß, Hebräer, 48.

¹⁰⁹ Backhaus, Hebr, 42.

¹¹⁰ Vgl. Weiß, Hebräer, 47.

¹¹¹ Backhaus, Hebr, 42. Kursivdruck im Original. Der Mittelteil wäre folglich in Hebr 5,1-10,18 zu sehen.

1.1.1.3 Hebr 13

In Kapitel 13 folgt eine letzte Paränese mit einigen Akzenten (13,8ff.) und ein klassischer Briefschluss in 13,22-25.¹¹² Inhaltlich zeigen sich einige Differenzen zu Hebr 1-12. Die Theologie scheint andere Schwerpunkte zu setzen. Das Kapitel wird deshalb getrennt untersucht. Allgemein zeigen sich keine hinreichenden Gründe, den Schluss bei der Gliederung zu stark abzuheben, wie das bei einem fünfgliedrigen Schema geschieht.¹¹³

1.1.2 Ergebnis

Es gibt derzeit keinen Konsens bezüglich der Gliederung. Die Mehrheit der deutschsprachigen Forschung tendiert zum dreigliedrigen Schema. Auf der Makroebene sprechen die Zäsuren für folgende Dreiteilung: 1,1-4,13; 4,14-10,18; 10,19-12,29(-13,25). Das entspricht auch der charakteristischen Sachlogik und theologischen Ausrichtung des Hebr, die sich in der Dynamik einer Glaubensrede wiederfinden lässt: „Hören-Deuten-Handeln“¹¹⁴. Gräßer formuliert zutreffend:

„Die neueren Kommentare versuchen es ... mit drei-, vier-, fünf-, sechs- oder siebenteiligen Gliederungen. Daß sie alle möglich sind, mahnt zur Zurückhaltung und dem Eingeständnis, *daß* (kursiv im Original) hier eine gewisse Liebe zum symmetrischen oder besser: stufenweisen Aufbau vorliegt, ohne daß er sich uns in einer exakt mathematischen Schematik erschließt.“¹¹⁵

M.a.W. ist jede exegetische Gliederung lediglich eine Ansammlung von Lesebeobachtungen, die den Umgang mit dem Text vereinfachen soll.¹¹⁶ Ich gehe ebenfalls von einem dreigliedrigen Schema aus: 1,1-4,13; 4,14-10,18; 10,19-13,25.

¹¹² Auf der Mikroebene können ab 10,18 folgende Einschnitte gesetzt werden: 10,19-25 Mahnung zum Festhalten am Bekenntnis der Hoffnung; 10,26-31 Warnung vor dem Gericht Gottes im Falle eines Abfalls; 10,32-39 nur noch eine kleine Weile bis zur Belohnung; 11,1-3 das Wesen des Glaubens; 11,4-7 die Urzeugen des Glaubens; hier ist es auch möglich die Verse 11,1-2 als Einleitung zum Thema Wesen des Glaubens zu sehen und 11,3 zum nächsten Unterabschnitt zu ziehen; 11,3-7; 11,8-22 die Patriarchen als Glaubenszeugen; 11,23-31 Mose und das Volk Gottes als Glaubenszeugen der Exoduszeit; 11,32-38 heroische Taten weiterer Glaubenszeugen; 11,39-40 Gottes bessere Vollendung steht noch aus; 12,1-3 Aufruf zum Durchhalten am Glauben trotz Leiden festzuhalten; 12,4-13 Leiden als Charakteristikum der „väterlichen“ Zurechtweisung Gottes; 12,14-17 Mahnung aufeinander zu achten; 12,18-12,24 die Gegenwart des Heils in der Gemeinde; 12,25-29 die Verheißung eines unerschütterlichen Reiches. Die Einteilung von Kapitel 13 wird erschwert durch eine Aneinanderreihung loser Mahnungen, die sich mit christologisch-soteriologischen Aussagen abwechseln und dann plötzlich enden. Eine mögliche Gliederung wäre: 13,1-6 Mahnungen zum Thema Bruderliebe; 13,7-17 Gottgefälliges Verhalten; 13,18-21 Mahnung zur Fürbitte mit Segenswunsch; 13,22-25 Briefschluss.

¹¹³ Vgl. Karrer, Hebr I, 73. Eine umfassende Skizzierung der unterschiedlichen Gliederungsvorschläge bietet Gelardini, Tischa be-Aw, 67ff.

¹¹⁴ Backhaus, Hebr, 42.

¹¹⁵ Gräßer, Hebr I, 28. Vgl. auch die Untersuchung bei Eisele, Reich, 32-48, der Vanhoye folgt.

¹¹⁶ Vgl. Backhaus, Hebr, 41.

2. Erster Hauptteil: Der Anfang des Heils in Hebr 1,1-4,13

2.1. Hinführung: Zum Aufbau von Hebr 1,1-4,13 bzw. 5,10

Das erste Kapitel eröffnet das Schreiben in apokalyptisch-zeitlicher Manier und ist auffällig von temporalen Begriffen und Schemen durchsetzt. Kennzeichnend ist die Bewegung zwischen „schon jetzt“ und „noch nicht“. Ebenfalls ist eine lineare Bewegung zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft festzustellen. Räumliche Kategorien treten Witulski zufolge fast vollständig zurück.¹¹⁷ Ein erster Überblick über Hebr 1,1-4,13 (bzw. 5,10) zeigt folgende Auffälligkeiten:

Nachdem Gott *πάλαί* durch die Propheten zu den Vätern gesprochen hat, spricht er jetzt (!) zu uns (zu der Gemeinde des Verfassers, ihn eingeschlossen) *ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων* (1,2)¹¹⁸ im Sohn, durch den er *ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας*. Es ist ein eschatologisches Sprechen Gottes, das das Ende dieser Zeit und das Anbrechen der neuen Zeit, der Heilszeit, ankündigt. Der Sohn sitzt längst zur Rechten Gottes (1,4). Dass ihm bereits alles untertan ist, ist noch nicht sichtbar (2,8)¹¹⁹. Er ist der Herrscher der zukünftigen Welt (2,1). Dazu geworden ist er aufgrund seiner Niedrigkeit, deren Zeitspanne *βραχύ τι* (2,7.9) umfasst und der anschließenden Erhöhung (2,9). Er ist der Erstgeborene, der *εἰς τὴν οἰκουμένην* eingeführt wird (1,6) und dessen Jahre niemals aufhören (1,12), auch dann nicht, wenn Himmel und Erde vergehen (1,10). Das große Heil (2,3) und die Verheißung der Ruhe stehen noch (!) aus, die Erfüllung der Verheißung ist hingegen durch das eschatologische Wort Gottes garantiert (4,3-7). Die Gemeinde hat bereits Anteil an der himmlischen Berufung (3,1), darum soll sie von *τὴν ἀρχὴν μέχρι τέλους* an dieser Hypostasis festhalten (3,14).

In 4,14 setzt eindeutig die räumliche Dynamik mit der Feststellung, dass Jesus die Himmel durchschritten hat, ein. Er ist ein Priester in Ewigkeit, nach der Ordnung Melchisedeks (5,6). In den Tagen seines irdischen Lebens hat er gelitten und ist gestorben (5,7), um erhöht zu werden. Der kurze Überblick deutet darauf hin, dass der erste Abschnitt des Hebr vorwiegend von zeitlicher Terminologie geprägt ist. Ob und inwiefern daneben räumliche Kategorien eine Rolle spielen, soll im weiteren Verlauf innerhalb der exegetischen Fallstudie untersucht werden. Der Fokus liegt einerseits auf der Gesamtargumentation und dem Kontext und andererseits auf der Terminologie, die der Verfasser für seine zeitlichen und räumlichen Aussagen verwendet.

¹¹⁷ Vgl. Witulski, *Konzeption*, 170.172f. Ob sich diese bewahrheitet, zeigt die exegetische Fallstudie.

¹¹⁸ Vgl. Hebr 10,37.

¹¹⁹ Vgl. Hebr 10,13.

2.2 Das Leben in der Endzeit: Hebr 1,1-2

2.2.1 Vorbemerkungen zum Prolog

Im Prolog (1,1-4) skizziert der Verfasser in höchst kunstvoller Dichte seine theologischen und eschatologischen Grundgedanken, die den gesamten Hebr bestimmen. In den ersten beiden Versen formuliert er eine temporale Aussage. In einer Gegenüberstellung zwischen der erfolgten (πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως πάλαι ὁ θεὸς λαλήσας τοῖς πατράσιν ἐν τοῖς προφήταις) und aktuellen Rede Gottes (ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων ἐλάλησεν ἡμῖν ἐν υἱῷ), erzeugt der Verfasser eine Bewegung von der Vergangenheit zur Gegenwart und qualifiziert die aktuelle Zeit, in der die Gemeinde lebt, als Heilszeit. Ihre Verkündigung ereignet sich durch ὃν ἔθηκεν κληρονόμον πάντων, δι' οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας, den Sohn. Er ist das Differenzkriterium zwischen damals und heute. Er steht im Zentrum des gesamten Prologs. Seine einzigartige Erhabenheit sowie die Überlegenheit der neuen jetzt gültigen Heilsordnung bilden das Grundgerüst der Argumentation.¹²⁰ Um die überragende Stellung des All-Erben zu unterstreichen, bedient sich der Verfasser einer besonderen Konstruktion: In einem Schema von Entsprechung, Andersartigkeit und Überbietung stellt er die früheren Gottesboten dem aktuellen Träger der Offenbarung Gottes gegenüber. Zusätzlich verwendet er eine spezielle Terminologie, die die Differenz beider Zeitepochen voneinander abhebt: πάλαι und ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων. Diese markiert nicht nur den Gegensatz zwischen „damals“ und „jetzt“, sondern kennzeichnet den qualitativen Unterschied der beiden Epochen, der im Sohn begründet liegt. In Hinsicht auf die Konstituierung der Eschatologie ist die Verwendung der gr. Formulierungen πάλαι und ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων zu untersuchen. Außerdem ist die Bedeutung von τοὺς αἰῶνας in Hebr 1,2 zu klären, weil dieser Begriff einen temporalen Sinn besitzen kann.¹²¹

2.2.1.1 πάλαι im NT und in der LXX

Das Adverb πάλαι wird mit „vormals“; „vor Zeiten“; „ehedem“; „seit langem“ und „schon (lange)“ wiedergegeben.¹²² Es kann auch „alt“ bedeuten (vgl. Weish 12,3).¹²³ Etymologisch zählt es zu der τέλ- Wortgruppe, „die in der ursprünglichen Bedeutung

¹²⁰ Vgl. Riggenbach, Hebr, 1.

¹²¹ An dieser Stelle ist der Begriff vor allem in seiner zeitlichen Grundbedeutung „Zeitraum, Zeitalter, Ewigkeit“ gedacht. Wie er im Kontext von Hebr 1,2 zu verstehen ist, zeigt die exegetische Untersuchung.

¹²² Vgl. Schneider, πάλαι, 15.

¹²³ Vgl. Lust u.a.: πάλαι. In: GELS (2003), 457. Die LXX.D merkt bei Weish 12,3 an, dass „die einstigen Bewohner“ für „die alten Bewohner“ steht.

„fern, weit weg“ das Frühere, Vergangene im Gegensatz zur Gegenwart bezeichnet“¹²⁴. Der Verfasser des Hebr kennzeichnet mit *πάλαι* in Hebr 1,1 den historischen Abstand zu *ἐπ’ ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων*. Inhaltlich bedingt diese chronologische Abfolge, dass „die vorchristliche Offenbarung unter die Signatur des *Alters* (vgl. auch 8,13) und der Unfähigkeit (7,18; 9,9; 10,1.4) [rückt], die ›am Ende dieser Tage‹, also in der neuen Heilszeit, im doppelten Sinne des Wortes auf-gehoben wird.“¹²⁵ Diese Interpretation lässt die Frage aufkommen, ob andere ntl. Schriften *πάλαι* in einem ähnlichen Argumentationsfeld verwenden. Zu stellen ist außerdem die Frage, ob die LXX eine solch chronologische Abfolge mit *πάλαι* und *ἐπ’ ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων*, die dem Verfasser als Idee gedient haben könnte, enthält.

2.2.2 Statistische Erhebung zu *πάλαι*

Im NT sind lediglich sieben Stellen für das Zeitadverb *πάλαι* verzeichnet: Mt 11,21 par Lk 10,13; Mk 15,44; 2Kor 12,19, 2Petr 1,9 und Jud 4.¹²⁶ Daneben existieren acht Belege in der LXX: Jes 37,26; 48,5 (BL *παλαιά*); 48,7; Est 3,13¹²⁷; Weish 11,14; 12,3 (BA *παλαιός*); 12,27 und 3Makk 4,1.¹²⁸ Die hebräischen Äquivalente, der im MT belegten Verse, differieren: In Jes 48,5.7 lautet die Vorlage *יָרַח*. In Jes 37,26 ist *πάλαι* die Übersetzung von *רִיחַרְחֵלְ*.

2.2.3 Der Gebrauch von *πάλαι* im NT

Mt 11,21 par Lk 10,13 ist ein Weheruf über die galiläischen Städte, *πάλαι* bedeutet hier „längst“ und bezeichnet einen Zeitpunkt in der Vergangenheit. Mk 15,44 beschreibt die Dauer eines Ereignisses in der Vergangenheit („schon/bereits lange“). 2Kor 12,19 betont hingegen den durativen Präsensaspekt: „all diese Zeit“.¹²⁹ 2Petr 1,9 spricht über die „früheren“ bzw. „einst begangenen“ Sünden, während der Judasbrief die Irrlehrer „schon lange“ zu den Gerichteten zählt. Eine Konstruktion, die dem Hebr nahe kommt, findet sich im NT nicht.

¹²⁴ Haarbeck/Thiele, *πάλαι*, 14.

¹²⁵ Gräßer, Hebr I, 54.

¹²⁶ Vgl. außerdem die alternative Lesart von Mk 6,47.

¹²⁷ Zusatz B⁷ in der LXX.

¹²⁸ Aus dieser Wortgruppe begegnet in Hebr 1,11 das Verb *παλαιόω*. Vgl. auch 8,13 (dort 2 Mal). Im NT begegnet das Verb nur noch bei Lk 12,22. Weitere Belege existieren weder im NT, noch in der LXX.

¹²⁹ So Moulton/Milligan, *Vocabulary*, 475. Gegen Schneider, *πάλαι*, 15, der hier einen länger zurückliegenden Zeitraum sieht.

2.2.4 Der Gebrauch von *πάλαι* in der LXX

In der LXX kommen sprachlich; Jes 48,7 (*νῦν γίνεται καὶ οὐ πάλαι*) und Est 3,7 (*ὅπως οἱ πάλαι καὶ νῦν*) infrage, dort wird eine Gegenüberstellung von „damals/früher“ und „jetzt/bis heute“ formuliert.¹³⁰ Est 3,7 beschreibt mit der Phrase *πάλαι καὶ νῦν* die gesamte Zeitepoche bis zum aktuellen Zeitpunkt, auf den der Text mit „heute“ verweist und verwendet die Termini nicht konträr.

Jes 48,7 steht m.E. dem Hebr näher.¹³¹ Die Interpretation von *πάλαι* hängt aufs engste mit dem Inhalt von Jes 48,1-11 zusammen. Die Perikope steht unter der Überschrift „Hört dies“. Ähnlich wie im Hebr liegt der Akzent auf der Rede Gottes in der Gegenwart und dem Aufruf, aufmerksam zuzuhören. Der Inhalt der Botschaft divergiert hingegen.

Jes 48,1-11 bildet eine Einheit, die sich nach der Anrede bzw. Aufforderung zum Hören und der Bekenntnisformel in 48,1-2 in zwei Abschnitte gliedern lässt: 48,3-6a und 48,6b-11. Im ersten geht es um das, was einst angekündigt wurde und eingetroffen ist und im zweiten um die Ankündigung von etwas Neuem.¹³² Eine weitere Unterteilung ist im zweiten Abschnitt möglich: 48,6b-8 und 48,9-11.¹³³ Während sich die ersten beiden Abschnitte (48,3-6a; 48,6b-8) stilistisch parallel zueinander verhalten, stellt der letzte eine Folgerung des Ganzen dar.¹³⁴

Mit dem Einsetzen der JHWH-Rede in der ersten Passage zeigt sich deutlich, dass 48,3-8 von dem Gegensatz *הָרֵאשׁוֹנֹת* „das Frühere“ und *הַדְּרִשׁוֹת* „Neues“ beherrscht wird sowie der Standortbestimmung *מִיָּהּ* „von jeher“ und *מֵעַתָּה* „jetzt“.¹³⁵ *מִיָּהּ* steht parallel zu *מִיָּמֵי אֲבֹתֵינוּ* und *מִיָּמֵי קֶדֶם* in Jes 46,10 und ist als Anfang der Urzeit zu verstehen.¹³⁶ Das, was JHWH damals angekündigt hat, hat er realisiert, denn sein wirkmächtiges Wort offenbart sich in der Geschichte, lediglich der Zeitpunkt bleibt für den Menschen unbestimmt und erscheint ihm deshalb als plötzlich. Trotzdem gilt die Zuverlässigkeit des Gotteswortes als erwiesen. Alles, was er einst gesagt hat, ist wahr geworden.

¹³⁰ In den übrigen LXX-Belegstellen wird *πάλαι* in der LXX.D wie folgt wiedergegeben: „längst“ (Jes 37,26; die gegensätzliche Aussage der historischen Ereignisse erreicht der Verfasser in der zweiten Vershälfte durch die Gegenüberstellung von *ἐξ ἀρχαίων ἡμερῶν* und *νῦν δὲ ἐπέδειξα*); „einst“ (Weish 11,14; 12,7); „längst schon“ (3Makk 4,19).

¹³¹ Da der Hebr einerseits an einigen Stellen Allusionen und literarische Parallelen zu Jes aufweist und andererseits aus Jes zitiert (vgl. Hebr 2,12-13 – Jes 8,17-18 und Hebr 10,37 – Jes 26,20), ist eine gedankliche Nähe zu vermuten. Vgl. McCullough, Cecil J.: *Isaiah in Hebrews*. In: Steve Moyise und Menken Maarten J. J. (Hg.): *Isaiah in the New Testament*. London/New York 2005, 159-173. Jes 48,1-11 ist auffällig durch einen Gegensatz von „früher“ und „jetzt“ gekennzeichnet. Der Prophet schließt das Thema „Babel“ in diesem Abschnitt mit einer kritischen Stellungnahme zur Handlungsweise Jakobs/Israels, der eigenen Geschichte und des eigenen Verhaltens ab. Der Rückblick auf die Ereignisse der Geschichte bis zur Gegenwart steht im Fokus. Vgl. Baltzer/Kabiersch, LXX.D-E II, 2625f. Zum Abschnitt siehe Blaženka Scheuer: *The Return of YHWH. The Tension between Deliverance and Repentance in Isaiah 40-55 (BZAW 377)*. Berlin/New York 2008, 51-55.

¹³² Vgl. Westermann, Jesaja, 159.

¹³³ Vgl. Hermisson, Deuterocesaja II, 208.

¹³⁴ Vgl. ebd.

¹³⁵ Vgl. Hermisson, Deuterocesaja II, 225.

¹³⁶ Vgl. a.a.O., 227. Die LXX weicht bei der Übersetzung etwas ab und enthält in V. 10 einen Zusatztext (*καὶ ἅμα συνετελέσθη*). Inhaltlich folgt der Übersetzer seiner Vorlage. Im Zentrum steht die Frage des Planes Gottes und seines Heilshandelns von Ewigkeit her.

Jes 48,5 zeichnet in Hinsicht auf die Verwendung von *πάλαι* ein ähnliches Bild wie Jes 48,7. Es geht um ein vergangenes Geschehen (*καὶ ἀνήγγειλά σοι πάλαι*). Die LXX.D übersetzt *πάλαι* mit „das Alte“.¹³⁷ Aufgrund der Parallelität zwischen Jes 48,5a und 48,3 ist *πάλαι* auf *τὰ πρότερα ἐτι ἀνήγγειλα* zu beziehen, auf frühere Verkündigungen (Pl. *τὰ πρότερα*) Gottes.¹³⁸ Diese ergehen aus seinem Mund (*ἐκ τοῦ στόματός μου*). In V. 3 verwendet der Übersetzer *ἐτι* statt *πάλαι*, was eine sprachliche Variation sein dürfte, da beide Adverbien temporal konnotiert sind. Außerdem wird in 48,5 die Gegenüberstellung zwischen „damals“ und „jetzt“ vorbereitet, da auf *ἴσῃ* (*πάλαι*) in Jes 48,6 *ἤνῃ* (*νῦν*) folgt.

In Jes 48,7 wird diese Entgegensetzung wieder aufgenommen und durch *ἤνῃ* (*νῦν*) und *ἴσῃ* (*πάλαι*) ausgedrückt. Der Akzent liegt auf dem, was jetzt geschieht. Mit dem Zeitpunkt „jetzt“ ist die Zeit des Propheten Dtjes gemeint, konkret „die Zeit der Verkündigung – und auf Seiten der Gemeinde der Erwartung des ‚Neuen‘.“¹³⁹ Die LXX verschärft die Bedeutung des „Jetzt“ gegenüber dem MT.¹⁴⁰ Ein letztes Mal begegnet *ἴσῃ* in 48,8, hier zusammen mit *ἴσῃ*. Damit wird der Gegensatz zwischen dem „Früheren“ und „Neuen“ ein weiteres Mal hervorgehoben; analog dazu verhalten sich das Nicht-Hören-Wollen der Adressaten im ersten Abschnitt und das Nicht-Hören-Können im zweiten.¹⁴¹ In der LXX steht *ἀπ’ ἀρχῆς*. Im Hebräischen begegnet an allen vier Stellen derselbe Begriff: *ἴσῃ*. Das spricht für die gezielte Absicht des Übersetzers eine sprachliche Variation herzustellen.¹⁴²

2.2.5 Ergebnis

Der Terminus *πάλαι* ist sowohl im NT als auch in der LXX selten. Eine exakte Analogie zum Hebr lässt sich nicht feststellen. Weder im NT noch in der LXX begegnet derselbe, durch *πάλαι* und *ἐπ’ ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων* konstituierte, temporale Gegensatz. Lediglich Jes 48,5(6).7 formuliert eine chronologische Abfolge der historischen

¹³⁷ Ein Bearbeiter bevorzugt textkritisch RA und übersetzt mit „(es) schon längst“, was aber nur von sekundären Handschriften bezeugt ist. Vgl. LXX.D zur Stelle.

¹³⁸ Jes 48,5b steht parallel zu 48,4. V. 5 fasst die zuvor genannte Problematik (48,3-4) zusammen: „Israel’s inclination towards idolatry.“ Scheuer, Return, 53.

¹³⁹ Vgl. Hermisson, Deuterjesaja II, 236. Zur Problematik des Abschnitts 48,6b-8 vgl. Ders., 234ff.

¹⁴⁰ Vgl. Baltzer/Kabiersch, LXX.D-E II, 2626.

¹⁴¹ Vgl. Hermisson, Deuterjesaja II, 239. Das Thema „Zuverlässigkeit der Verheißungen Gottes“ in Jes zeigt ebenfalls eine gewisse Nähe zum Hebr. Der Verfasser verweist auf die immer noch gültige Verheißung und das ausstehende Heil, das Gott selbst verbürgt. Daneben will er seine Adressaten ebenfalls dazu anregen dem Wort Gottes zuzuhören, das Zeugnis der Gültigkeit wurde bereits durch Zeichen, Wunder und mächtige Taten erwiesen (vgl. Hebr 2,1-4; 3,7-4,13 usw.). Dennoch darf nicht übersehen werden, dass Dtjes eindeutig mit der Konstruktion der Antithese arbeitet, während der Verfasser des Hebr das Schema von Entsprechung, Andersartigkeit und Überbietung anwendet. Abgesehen davon fehlen antithetische Partikel in Hebr 1,1-2. Karrer verweist darauf, dass die Auslegungsgeschichte in Hebr 1,1-2 die Antithese zwischen *πάλαι* und *ἐπ’ ἐσχάτου* favorisiert hat. Vgl. Karrer, Hebr I, 112.

¹⁴² *ἴσῃ* ist bei Dtjes besonders häufig anzutreffen und kommt insgesamt sechs Mal vor, während es im ganzen Jesajabuch acht Mal belegt ist (vgl. Jes 14,8; 16,13; 44,8; 45,21). Meistens wird die hebräische Wendung mit „vorlängst, vormals, von der Vorzeit her“ übersetzt. Bei Dtjes wird sie jedoch unterschiedlich gebraucht. In Jes 45,21 bedeutet *ἴσῃ* „im Voraus“, während es in 48,5 als „zuvor“ und in 48,3 als „längst“ zu übersetzen ist. Vgl. Hermisson, Deuterjesaja II, 71. Anders Vogt, Wortbedeutungen, 57-74, bes. 58-63.

Ereignisse als Antithese, allerdings mit den Termini *πάλαι* und *νῦν*. Der Verfasser des Hebr hat sehr wahrscheinlich gezielt anders formuliert, um eine eschatologisch zugespitzte Aussage zu erreichen.¹⁴³ Die lineare Zeitlichkeit sticht durch den Gegensatz zwischen *πάλαι* und *ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων* umso deutlicher hervor. *πάλαι* bezeichnet etwas Vergangenes, Früheres, Altes, das eine Antithese zu „Heute“, zu etwas Neuem bildet. Die aktuelle Zeit wird im Hebr allerdings nicht bloß als „Jetzt-Zeit“, was durch den Terminus *νῦν* ausgedrückt wäre, sondern als Endzeit bezeichnet. Wie sich noch herausstellen wird, ist die Phrase *ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων* „derived from a scriptial expression for the future, which came to be used in an eschatological sense.“¹⁴⁴

πάλαι weist außerdem auf die Aussage in Hebr 1,11 voraus, wenn der Verfasser das Verb *παλαιόω* gebraucht, um die Vergänglichkeit von Himmel und Erde herauszustellen. Die temporale Differenz (wie auch die Differenz zwischen den Trägern der Offenbarung) in Hebr 1,1-2 bereitet daneben eine der zentralen Aussagen des Hebr in 8,13 vor. Die Vergänglichkeit und Aufhebung der alten Heilsetzung, der einstigen heilsgeschichtlichen Epoche, in der Gott zu den Vätern *ἐν τοῖς προφήταις* geredet hat, drückt der Verfasser erneut mit dem Verb *παλαιόω* aus. Die letzten Tage der gegenwärtigen Epoche sind durch die neue Heilsetzung, die sich im Sohn gründet, gekennzeichnet: „Das ganze Neue ist da, das nie veralten kann.“¹⁴⁵

2.2.6 Hebr 1,1

In Hebr 1,1 charakterisiert *πάλαι*¹⁴⁶ Riggenbach zufolge die vorchristliche Offenbarung.¹⁴⁷ Diese gehört der Vergangenheit an. Das Adverb bezeichnet „eine für das Gefühl des Redenden beträchtlich zurückliegende und abgeschlossene Zeit“¹⁴⁸. Gott hat vor Zeiten geredet und zwar nicht nur einmal, sondern *πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως* zu *τοῖς πατέρασιν ἐν τοῖς προφήταις*. Die kunstvolle rhetorische Einleitung beginnt mit einer fünffachen Alliteration des griechischen Buchstabens *π*.

Die Weise wie das Wort Gottes ergangen ist, lautet: vielfach und vielerlei. Analog zur Vielzahl der Gottesboten, erfolgt die Botschaft mannigfach. Es stellt sich die Frage, ob

¹⁴³ Vgl. 2Kor 6,2; Röm 3,21; Joh 4,23. usw.

¹⁴⁴ Attridge, Hebrews, 39.

¹⁴⁵ Gräßer, Hebr I, 55.

¹⁴⁶ Braun versteht *πάλαι* als Synonym zu *πρότερον* in Hebr 4,6. Vgl. Braun, Hebr, 20.

¹⁴⁷ Vgl. Riggenbach, Hebr, 2 und Fn. 1. Diese Behauptung deckt sich mit der Untersuchung zum Gebrauch von *πάλαι*, insbesondere in der LXX. Gott verkündet von Ewigkeit her.

¹⁴⁸ Riggenbach, Hebr, 2. Vgl. Portalatín, Oppositions, 47.

beide Adverbien qualitativ zu unterscheiden sind oder ob hier ein rhetorisches Stilmittel vorliegt.¹⁴⁹ Ist zwischen diesen zu differenzieren, dann wäre *πολυμερῶς* auf die Anzahl der Offenbarungsträger und *πολυτρόπως* auf die Verschiedenheit der Offenbarungsweisen zu beziehen.¹⁵⁰

Während Weiß diese Frage weitgehend unbeantwortet lässt und auf den wesentlichen Aspekt, und zwar die Kennzeichnung der Vorläufigkeit von Gottes einstiger Rede, abhebt, stellt Braun klar heraus, dass es hier um eine „Abwertung“ geht.¹⁵¹ Das Mindere der Vielzahl wird der Erhabenheit der Einzahl gegenübergestellt.¹⁵² Jedoch ist diese negative Folgerung nicht zwingend. In Hebr 1,2 ist auf sprachlicher Ebene kein Terminus belegt, der diesem Doppelausdruck entgegensteht. Es wird auch nicht thematisiert, dass „der göttliche Ratschluß immer nur stückweise und also unvollkommen zur Aussprache kam, und die Mannigfaltigkeit der göttlichen Offenbarung ... die Einheit des göttlichen Heilswillens nicht zur Darstellung gelangen [ließ].“¹⁵³ Dem Verfasser geht es in Hebr 1,1-2 um die Differenzierung der unterschiedlichen Zeitepochen und Offenbarungsträger, weil beides für die spätere Gegenüberstellung von alter und neuer *Diatheke* eine wichtige Rolle spielt. Die Alliteration ist an dieser Stelle als sprachliches Stilmittel aufzufassen, das sich einfach gut in die Reihe der Wörter mit dem Anfangsbuchstaben *π* einfügt und „die wechselvolle Verschiedenheit der göttlichen Offenbarungen während der ganzen Zeit des Alten Bundes betont“¹⁵⁴. Es redet derselbe Gott, der Gott des Alten und des Neuen Testaments. Einst waren die Adressaten seines prophetischen Wortes die Väter.¹⁵⁵ Mit *τοῖς πατράσιν* bezeichnet der Verfasser vor allem die Mosegeneration (Hebr 3,9=Ps 94[95],9; Hebr 8,9=Jer 38[31],32). Die Väter der alten Heilsordnung sind auch die Väter der neuen und folglich die Väter der Adressaten.¹⁵⁶ Die Kundgabe der Botschaft ist *ἐν τοῖς προφήταις* erfolgt. Die Präposition *ἐν* ist entweder instrumental¹⁵⁷ oder lokal¹⁵⁸ zu

¹⁴⁹ Weiß bezeichnet diese als Hendiadyoin. Vgl. Weiß, Hebräer, 137f.

¹⁵⁰ Vgl. ebd.; Attridge, Hebrews, 37. Anders Braun, Hebr, 20. Er bezieht *πολυτρόπως* auf den Offenbarungsinhalt. Vgl. auch Riggenbach, Hebr, 4f.

¹⁵¹ Vgl. Braun, Hebr, 19f.

¹⁵² An anderen Stellen wie Hebr 7,23 und 10,1 ist das durchaus festzustellen.

¹⁵³ Riggenbach, Hebr, 5.

¹⁵⁴ Gräßer, Hebr I, 52. Er nennt das Stilmittel Paronomasie.

¹⁵⁵ Hinter *τοῖς πατράσιν* fügen einige Handschriften *ἡμῶν* ein: $\mathfrak{B}^{12\text{vid.46c}}$ ar t v vg^{mss} sy^p Cl^{lat}. Diese Lesart ist sekundär und eine mögliche Angleichung an *ἡμῶν* in Hebr 1,2. Der kürzere Text ist vorzuziehen.

¹⁵⁶ Vgl. Weiß, Hebräer, 138. Als Väter können allgemein die alttestamentlich Frommen bezeichnet werden. Vgl. Braun, Hebr, 20. Zum allgemeinen Gebrauch siehe: Mt 23,32; Lk 1,55; Apg 3,13.25; 7,38-39.44-45.51; 1Kor 10,1.

¹⁵⁷ So Attridge, Hebrews, 38; Koester, Hebrews, 177; Lane, Hebrews I, 11; Riggenbach, Hebr, 4.

¹⁵⁸ Vgl. Weiß, Hebräer, 138; Karrer, Hebr I, 108.113; Braun, Hebr, 19; Schunack, Hebr, 21; Cockerill, Hebrews, 90 Fn. 19.

interpretieren. M.E. ist die lokale Deutung vorzuziehen. Die Propheten (und der Sohn) sind kein Instrument, das die Botschaft überbringt, sondern der autorisierte Ort von Gottes Rede in der Welt¹⁵⁹ und Zeugen seiner Offenbarung.¹⁶⁰ Der Begriff *προφήτης* ist nicht enggefasst und bezieht sich deshalb auf alle Träger des göttlichen Geistes. Jeder, der ein Sprecher Gottes gewesen ist, wird damit bezeichnet, so z.B. David (Hebr 4,7 vgl. 2Sam 23,2) und Mose (Hebr 3,5; 8,5).¹⁶¹

Die Partizipialkonstruktion in 1,1 wird durch einen Hauptsatz in 1,2 fortgeführt und rückt den Fokus auf Gottes eschatologische Rede *ἐν υἱῶ*. Das Wesen des Sohnes und sein Wirken werden anschließend in Hebr 1,3-4 entfaltet. Es erfolgt ein Subjektwechsel von *θεός* zu *ὁ υἱός*. Durch diese formal-syntaktische Konstruktion erzielt der Verfasser ein sachlich-inhaltliches Gefälle, das sich von einer Aussage über Gott zu vielen Aussagen über den Sohn bewegt und damit von der Theo-logie zur Christologie.¹⁶² Auf der inhaltlichen Ebene verhält sich V. 1 parallel zu V. 2.¹⁶³ Die Aufmerksamkeit der Adressaten wird geradezu gefordert. Hat Gott vor Zeiten „in den Propheten“ geredet, spricht er jetzt *ἐπ’ ἐσχάτου*¹⁶⁴ *τῶν ἡμερῶν τούτων* „im Sohn“, dem Offenbarungsmittler schlechthin. Die Phrase „in diesen letzten Tagen“ bestimmt die lineare Denklinie und soll näher betrachtet werden.

¹⁵⁹ Vgl. Weiß, Hebräer, 138.

¹⁶⁰ Vgl. Schunack, Hebr, 22f.

¹⁶¹ Vgl. Riggenbach, Hebr, 4. Als weitere Propheten zählt Koester: Nathan (Hebr 1,5b); Jesaja (Hebr 2,13); Jeremia (Hebr 8,8-12; 10,16-17); Habakuk (Hebr 10,37-38); Haggai (Hebr 12,26). Figuren, die im Hebr eine Rolle spielen und als Propheten bezeichnet werden könnten, sind u.a.: Abraham (Gen 20,7), Aaron (Ex 7,1) und Josua (Sir 46,1). Nach Hebr 11,32 lebten die Propheten nach der Zeit Davids. Vgl. Koester, Hebrews, 177.

¹⁶² Vgl. Weiß, Hebräer, 134. Der Wechsel des Subjekts erfolgt in 1,3f. durch einen relativischen Satzanschluss und steht in Relation zum Reden Gottes. Für Schunack bleibt deshalb „Gott in seinem Reden“ in 1,1-4 Subjekt der ganzen Aussage. Vgl. Schunack, Hebr, 21f. Die Theologie des Hebr deutet er ähnlich wie Weiß als „eine christologisch begründete und entfaltete Theologie des Wortes Gottes (22).“

¹⁶³ Vgl. Lane, Hebrews I, 6; Karrer, Hebr I, 112 spricht von einem synthetischen Parallelismus.

¹⁶⁴ Eine abweichende, aber schwach bezeugte Lesart, *ἐπ’ ἐσχάτων*, bieten: Ψ 629. 1505 ar b d t. Dies ist eine variable Lesart der LXX, an die versucht wird anzugleichen. Weitere Gründe gegen diese Lesart bei Riggenbach, Hebr, 3 und Fn. 3. Vgl. auch die unterschiedlichen Lesarten zu 1Petr 1,20; 2Petr 3,3; Jud 18. Am nächsten kommen dem Hebr: Barn 12,9; 16,5; 2Clem 14,2; Herm sim 9,12,3. (Gräßer vermutlich vertippt bei 9,12,5). Weitere Alternativen mit ähnlichem Sinngehalt sind: Apg 2,17; Barn 4,9 und Did 16,3 mit *ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις*; 2Tim 3,1 und Jak 5,3 mit *ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις* und Joh 6,39.40.44.54; 7,37; 11,24; 12,48 mit *ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ*. Wobei in Joh ein feststehender Ausdruck für „den jüngsten Tag“ vorliegt.

2.2.7 Hebr 1,2a

2.2.7.1 „In diesen letzten Tagen“ – Bedeutungsspektrum MT/LXX

In der LXX begegnet die Wendung meist in der Form ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν.¹⁶⁵ Durch die Zeitangabe und das eingefügte Demonstrativpronomen qualifiziert der Verfasser des Hebr die Gegenwart seiner Adressaten als zu dieser Zeit zugehörig. τούτων ist nicht bloß auf τῶν ἡμερῶν, sondern nach hebraisierender Ausdrucksweise, auf die ganze Formulierung ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν zu beziehen und besagt zweierlei: Gottes Reden erfolgt in der Gegenwart und diese ist gleichzeitig als Endzeit zu begreifen.¹⁶⁶ Nach der vorchristlichen Epoche ist nun eine neue geschichtliche Periode, und zwar die Heilszeit angebrochen, die durch Gottes abschließendes Reden „in einem, der Sohn ist“¹⁶⁷ eingeläutet wurde.¹⁶⁸

Die hebraisierende Wendung „in diesen letzten Tagen“ ist im Hebr eindeutig eschatologisch. Dieses Verständnis ist allerdings neutestamentlich geprägt. Die LXX-Wendung ἐπ' ἐσχάτων (ἐπ' ἐσχάτου) τῶν ἡμερῶν greift den hebräischen Ausdruck אַחֲרֵי הַיָּמִים auf, der wörtlich „im Danach der Tage“ heißt.¹⁶⁹

ἔσχατος wird mit „der letzte, äußerste, geringste“ übersetzt und ist seit Homer verzeichnet.¹⁷⁰ Beim Gebrauch des Terminus wird zwischen lokaler bzw. räumlicher, zeitlicher und sachlicher (Beziehungen, Eigenschaften) Bedeutung differenziert.¹⁷¹ In der LXX ist die zeitliche Verwendung am häufigsten belegt. Diese greift die hebr. Wortgruppe von אחר auf. Die Wurzel besitzt viele unterschiedliche Bedeutungen: „nach, hinter“; „letzter, zuletzt, Ausgang, Ende“; „was nachher kommt“; komparativisch: „spätere Zeit, Zukunft“; superlativisch: „letzte Zeit, Ausgang“.¹⁷² Alle Übersetzungen

¹⁶⁵ Insgesamt 12 Mal: Gen 49,1; Dtn 8,16; Jos 24,27; Hos 3,5; Mi 4,1; Jer 37,24; Ez 38,16; Dan 2,28.29.45; DanTh 2,28; 10,14. Diese Stellen werden im weiteren Kontext gesondert erörtert. Die Formulierung wie sie in Hebr 1,2 steht, jedoch ohne das Demonstrativpronomen, begegnet insgesamt vier Mal: Num 24,14; Jer 23,20; 25,19; Dan 10,14. Jes 2,2 liest ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις. Derselbe Wortlaut wie Hebr 1,2 besitzt keine Parallele.

¹⁶⁶ Vgl. Riggensbach, Hebr, 3.

¹⁶⁷ Braun, Hebr, 22.

¹⁶⁸ Vgl. Hebr 9,26.

¹⁶⁹ Vgl. Weiß, Hebräer, 139; Utzschneider, Micha, 87. Zum selben Kontext gehört die Formulierung בְּאַחֲרֵי הַשָּׁנִים (Ez 38,38). Vgl. Jenni, אחר, 157. Siehe auch Portalatín, Oppositions, 48. Er deutet die hebräische Phrase als „reference to the future“. Das scheint mir bei der Bedeutungsvielfalt zu kurz gegriffen.

¹⁷⁰ Insgesamt 154 Mal belegt. Davon 21 in der Tora, 22 in den früheren Propheten und Chronikbüchern, 37 in den späteren Propheten, 42 in den Schriften und 32 in nicht hebräischen Schriften. Vgl. Lust u.a.: ἔσχατος. In: GELS (2003), 245.

¹⁷¹ Vgl. Schnabel, ἔσχατος, 28.

¹⁷² Vgl. a.a.O., 29.

leiten sich vom Konzept einer zeitlichen Abfolge ab.¹⁷³ Es geht um einen Zeitraum, der sich nach einer längeren Reihe von Zeiträumen abspielt und zugleich innerzeitlich und innergeschichtlich bleibt.¹⁷⁴

Sowohl der hebräische als auch der griechische Terminus deutet auf keine speziell endgeschichtliche Bedeutung im AT hin.¹⁷⁵ Das Gleiche gilt für die Formulierung בְּאַחֲרֵית הַיָּמִים und ihre Wiedergabe ἐπ' ἐσχάτων (ἐπ' ἐσχάτου) τῶν ἡμερῶν. Nicht immer liegt „eine auf das Weltende zielende Bedeutung vor, sondern oft die Vorstellung *spätere Zeit, Folgezeit*“¹⁷⁶. Die Wendung הַיָּמִים „die Tage“ trägt in sich keine zeitliche Bedeutung per se, sondern bezeichnet die gegenwärtige Zeit, die in ihrem Dasein dahin fließt und keinen finalen Sinn besitzt.¹⁷⁷ Buchanan lehnt eine eschatologische Grundbedeutung für בְּאַחֲרֵית הַיָּמִים gänzlich ab. In seiner Untersuchung¹⁷⁸ stellt er fest, dass אַחֲרֵית „expresses something pertaining to that which is after or behind. In respect to time, this means in the future – the opposite, from the standpoint of direction, of לְפָנִים, the past.“¹⁷⁹

2.2.7.2 Statistische Erhebung zu בְּאַחֲרֵית הַיָּמִים

Insgesamt gibt es im MT 13 Belegstellen,¹⁸⁰ die den Wendepunkt zweier Zeitläufe bezeichnen und gleichzeitig den Wechsel zwischen zwei Perioden ankündigen: Jes 2,2; Jer 23,20; 30(37),24; 48,47; 49,39(25,19); Ez 38,16; Hos 3,5; Mich 4,1; Dan 10,14; Dtn 4,30; 31,29; Gen 49,1; Num 24,14.¹⁸¹

¹⁷³ Vgl. Jenni, אחר, 152. Laut ihm ist diese 1140 Mal belegt. Vgl. a.a.O., 154.

¹⁷⁴ Vgl. Utzschneider, Micha, 87.

¹⁷⁵ Schnabel verweist insbesondere auf die Geschichts- und Prophetenbücher. Anders sieht es dagegen in den Schriften von Qumran aus. Dort begegnet die hebr. Formulierung öfter im endzeitgeschichtlichen Kontext. Vgl. Schnabel, ἔσχατος, 29f. Auch Braun merkt an, dass beide Formulierungen nur in der Apokalyptik oder im NT den Abbruch der Geschichte und die baldige Endzeit meinen. Vgl. Braun, Hebr, 21.

¹⁷⁶ Schnabel, ἔσχατος, 29. Jenni weist ebenfalls darauf hin, dass lange Zeit ein apokalyptischer Deckmantel des Ausdrucks ἔσχατος die Grundbedeutung der hebräischen Wendung überschattet hat. Vgl. Jenni, אחר, 157. Das dürfte u.a. daran liegen, dass in der Redewendung für אַחֲרֵית immer ἔσχατος als Übersetzung verwendet wird.

¹⁷⁷ Vgl. Jenni, אחר, 158.

¹⁷⁸ Vgl. Buchanan, Eschatology, 188-193.

¹⁷⁹ Ebd., 188.

¹⁸⁰ Vgl. Buchanan, Eschatology, 189.

¹⁸¹ Vgl. ebd. Allerdings beschränken sich diese auf den MT. Die LXX weicht an einigen Stellen von der Übersetzung ab, bzw. weist andere Beispiele auf. Siehe Staerk, Gebrauch, 247 (Tippfehler bei Micha, statt 4,1 4,14). Einige der Belegstellen betonen „Alter und Geschichte des hebräischen Ausdruckes und seiner griechischen Übersetzung.“ Michel, Hebr, 93 Fn. 3.

Die Bedeutung von בְּאַחֲרֵית הַיָּמִים variiert dabei je nach Kontext. Kapelrud führt die Wendung auf eine akkadische Formulierung zurück, die mit „in der Zukunft“ übersetzt wird.¹⁸²

2.2.7.3 „Am Ende der Tage“ im MT und die Rezeption in der LXX

Jes 2,2 (= Mi 4,1 ἐπ’ ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν)¹⁸³ prophezeit die Erhebung Zions über alle Berge und Hügel und das Strömen jeglicher Nationen zum Berg Gottes als ein Ereignis der Zukunft. Diese Aussage stellt eine Anspielung auf „die Wende der bisherigen Geschichte und der nun anbrechenden *messianischen Zeit*“¹⁸⁴ dar.

Hos 3,5 (ἐπ’ ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν) spricht von einer Umkehr der Israeliten zu JHWH, die „danach“ und „in fernen Tagen“ stattfindet. בְּאַחֲרֵית הַיָּמִים steht parallel zu אַחֲרַי. Die Formulierung beschreibt einen innergeschichtlichen Vorgang, der sich in der Zukunft ereignen soll.

Dtn 4,30 sagt an, was passieren wird, wenn die Zeit der Abtrünnigkeit vorbei ist: eine Rückkehr zu JHWH und das Hören auf seine Stimme. An dieser Stelle macht die Übersetzung von בְּאַחֲרֵית הַיָּמִים mit „in ferner Zukunft“ m.E. mehr Sinn. Schließlich geht es um eine Verkündigung Mose an sein Volk, die voraussagt, was bei Ungehorsam in künftigen Zeiten passieren wird. Dtn 31,29 spricht von derselben Zukunft und gehört folglich zum selben Kontext.¹⁸⁵

In Gen 49,1 (ἐπ’ ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν) verkündet Jakob seinen Söhnen, was sie in künftigen Tagen zu erwarten haben. Eine Übersetzung mit „am Ende der Tage“ birgt an dieser Stelle die bereits erwähnten Missverständnisse.¹⁸⁶

In Num 24,14 (ἐπ’ ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν) eröffnet Bileam Balak, was das Volk Israels dem Volk der Moabiter „am Ende der Tage“ antun wird.¹⁸⁷

Ez 38,16 ist eine Weissagung gegen Gog. Wenn Gog vom äußersten Norden gegen Israel heraufzieht, wird Gott in den letzten Tagen über sie triumphieren und sich vor allen

¹⁸² Vgl. Kapelrud, *Eschatology*, 396.

¹⁸³ Utzschneider übersetzt die Wendung mit ‚in zukünftigen Tagen‘, um Missverständnisse, die mit der eschatologisch konnotierten Übersetzung ‚in den letzten Tagen‘ einhergehen, zu vermeiden.

¹⁸⁴ Staerk, *Gebrauch*, 249.

¹⁸⁵ Vgl. Buchanan, *Eschatology*, 189 Fn. 7.

¹⁸⁶ Staerk vermutet hier eine Phrase, der die ursprüngliche Bedeutung des Ausdrucks בְּאַחֲרֵית הַיָּמִים verloren gegangen ist. Vgl. Staerk, *Gebrauch*, 251f.

¹⁸⁷ Staerk hält auch diese Stelle für eine bloße Phrase, da er in Num 24,14 eine Interpolation sieht. Vgl. Staerk, *Gebrauch*, 252. Buchanan deutet die Stelle als ein Ereignis der Zukunft. Vgl. Buchanan, *Eschatology*, 189. Auch Schnabel vermag hier keine eschatologische Endzeit zu sehen. Vgl. Schnabel, *ἔσχατος*, 29. Kittel hält Num 24,14 hingegen für eschatologisch. Vgl. Kittel, *ἔσχατος*, 695.

Nationen als heilig erweisen.¹⁸⁸ Der Anbruch eines messianischen Reiches¹⁸⁹ kann durchaus gemeint und der Kontext eschatologisch geprägt sein. Definitiv geht es um ein Ereignis, das sich in der fernen Zukunft abspielen wird.¹⁹⁰

Jer 23,20 (ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν) ist von der Struktur ähnlich wie Jer 30(37),24 aufgebaut. Gerichtsworte gegen Falschpropheten stehen im Mittelpunkt. Ein Ungewitter und der Zorn Gottes sollen über die Gottlosen ergehen, bis der Herr „die Pläne seines Herzens“ ausgeführt hat. Was mit dieser Ansage konkret gemeint ist, kann dem Text zufolge erst in ferner Zukunft begriffen werden. In Jer 30(37),24 (ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν) geht es um Israels Befreiung aus der Gefangenschaft. Fast eins zu eins begegnet derselbe Wortlaut wie in Jer 23,30 wieder. Die einzige Einfügung im hebr. Text ist וְיָרֶחַ.

הַיָּמִין aus Jer 23,20 fehlt hingegen. Jer 48,47 ist in der LXX gar nicht belegt und gehört wie Jer 49,39 (= 25,19^{LXX}: ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν) in den Kontext der Prophetensprüche über die Nachbarvölker, denen Heil oder Unheil angesagt wird. Kapitel 48 ist ein Gerichtswort an Moab. Jer 48,47 zählt zum Abschnitt 48,40-47 und spricht vom Strafgericht. Jer 49,34-39 beinhaltet ein Gerichtswort gegen Elam. In beiden Fällen liegt eine feststehende Formulierung vor.¹⁹¹

Nach dem unabwendbaren Strafgericht, kündigt Gott an, das Geschick von Moab/Elam in fernen Tagen zu wenden. Dan 10,14 (ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν)¹⁹² ist die letzte Vision Daniels, in der der Engelfürst Michael dem Propheten mitteilt, was seinem Volk „am Ende der Tage“ widerfahren wird.¹⁹³

Die LXX weist eine Reihe weiterer Belege in Dan auf, die ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν beinhalten, im aramäischen Text jedoch anders wiedergegeben werden:

¹⁸⁸ Vgl. Ez 38,8: בְּאַחֲרֵית הַשָּׁנִים „am Ende der Jahre“. Diese Formulierung ist im AT einmalig und steht auf derselben Linie wie „am Ende der Tage“ in Ez 38,16.

¹⁸⁹ Vgl. Staerk, Gebrauch, 252. Fuhs deutet die Formulierung hier als eine eindeutig eschatologisch. Vgl. Fuhs, Hans F.: Ezechiel II 25-48 (NEB 22). Würzburg 1988, 217.

¹⁹⁰ Buchanan lehnt eine eschatologische Deutung ab. Vgl. Buchanan, Eschatology, 189.

¹⁹¹ Vgl. Jer 49,6.

¹⁹² Die griechische Text lautet ἐπ' ἐσχάτων statt ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν. In DanTh ist es genau umgekehrt. In diese Reihe gehört auch Dan 8,19 בְּאַחֲרֵית הַיָּמִין. Daniel wird eine Vision zuteil, die die Ereignisse der letzten Tage des Zorns beschreibt, welche mit der festgesetzten Zeit des Endes zusammengehören.

¹⁹³ Staerk sieht in dem Begriff den gesamten Geschichtsverlauf von der Perserherrschaft über die Katastrophe, die über Antiochus hereinbricht (Dan 11,44f.), bis zum Ende der Zeit der Bedrängnisse vorliegen (Dan 12,1). Vgl. Staerk, Gebrauch, 247f. Buchanan sieht hier „a long period of subsequent events described in Dan 11:2ff“. Buchanan, Eschatology, 189 Fn. 8. Haag übersetzt den Ausdruck ebenfalls mit „in den letzten Tagen“, deutet das Ganze aber auf das Ende der Geschichte hin. Vgl. Haag, Daniel, 73.

Dan 2,28/DanTh 2,28 übersetzt בְּאַחֲרֵית יוֹמָיָא.¹⁹⁴ Daniel erklärt Nebukadnezar, dass Gott ihm (dem König) durch den Traum offenlegen wollte, was „am Ende der Tage“ geschehen wird. In der nachfolgenden Vision geht es allerdings nicht um Ereignisse der Zukunft, sondern „um die Zerstörung des Weltreiche symbolisierenden Bildes und um die Aufrichtung eines unzerstörbaren, ewigen Reiches (V. 44).“¹⁹⁵

In Dan 2,29.45 steht אַחֲרֵי דְנָה „nach diesem“. Weitere aramäische Belege für diese Formulierung sind nicht belegt. Der gr. Übersetzer hat den Terminus vermutlich auf dieselbe Zukunft hingedeutet, die mit בְּאַחֲרֵית הַיָּמִים ausgedrückt wird. Ein eschatologischer Abbruch der Geschichte ist nicht gemeint. Vielmehr scheint es um eine Kette von Ereignissen zu gehen, deren letzte Sequenz in der Vision vorausgesagt wird.¹⁹⁶ Beide Verse bekräftigen die Ansage aus Dan 2,28. Wenn überhaupt eine eschatologische Interpretation dieser Phrase vorliegt, dann in der Apokalyptik.¹⁹⁷ Dennoch scheint mir diese Färbung mehr durch die griechische Übersetzung als durch die aramäische Wendung gegeben zu sein.

Jos 24,27^{LXX} besitzt überhaupt kein hebräisches Äquivalent. Die Phrase ἐπ’ ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν ist genauso ein Zusatz wie σήμερον. Diese temporalen Wendungen dienen der Präzisierung der Aussage, die auf einer Midrasch-Exegese von Dtn 31,29 und 32,1 gründet. „Josua hat mit Mose zusammen die göttliche Ankündigung zukünftigen Abfalls Dtn 31,16-22 gehört!“¹⁹⁸

2.2.7.4 Zusammenfassung – Bedeutungsspektrum MT

Die Untersuchung der Belegstellen im MT zeigt, dass die hebr. Wendung sowie ihre Verwandten in anderen semitischen Sprachen „should be understood as a temporal idiom. Its theological context, then, will depend upon the context in which it occurs and will not

¹⁹⁴ Hier liegt das aramäische Äquivalent zur hebr. Wendung vor. Grammatisch unterscheidet sich dieses durch eine Determination und weicht nur geringfügig von dem gängigen בְּאַחֲרֵית הַיָּמִים ab. Vgl. Buchanan, Eschatology, 189f.

¹⁹⁵ Schnabel, ἔσχατος, 29.

¹⁹⁶ Vgl. Buchanan, Eschatology, 189 Fn. 8. Anders Haag, er interpretiert Dan 2,28 auf das Ende der Geschichte hin. Vgl. Haag, Daniel, 29. Zu Dan 2,45 wird nichts Konkretes gesagt.

¹⁹⁷ In der Apokalyptik begegnet die Vorstellung der „letzten Zeiten“ z.B. in: 4Esr 6,34; syrBar 6,8; TestNaph 8,1, aber auch der „letzten Tage“ in: 4Esr 10,59; TestDan 5,4 usw. Vgl. Kittel, ἔσχατος, 695. Weitere Belege bei Schnabel, ἔσχατος, 29. Siehe auch Mackie, Eschatology, 40 und Fn 3. Schreiner übersetzt 4Esr 6,34 mit „frühere Zeiten“. Vgl. Schreiner, 4.Esra, 338. Die Formulierung ἐπ’ ἐσχάτων ist in den Pseudepigraphen selten: ApcSedr 15,5 (ἐπ’ ἐσχάτων); TestDan 1,1 (ἐπ’ ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν) TestSeb 8,2 (ἐπ’ ἐσχάτων ἡμερῶν); ApkMos 13,2 (ἐπ’ ἐσχάτων τῶν καιρῶν).

¹⁹⁸ Vgl. den Hertog, LXX.D-E I, 655.

be implied by the term itself.“¹⁹⁹ Eschatologische Tendenzen deuten sich innerhalb der LXX an, die vor allem der Terminologie und Interpretation der Übersetzer geschuldet sind. Erst apk. Schriften verschärfen die Vorstellung „der letzten Zeiten/Tage“ (z.B. 4Esr).²⁰⁰ Die entscheidende Grunddifferenz des NT besteht weniger in der Terminologie, als in der Gewissheit, dass mit Jesus Christus die Wende der Äonen eingesetzt hat.²⁰¹

2.2.7.5 „In diesen letzten Tagen“ – Bedeutungsspektrum NT

Der allgemeine Gebrauch von ἐπ' ἔσχατων (ἐπ' ἔσχατου) τῶν ἡμερῶν im NT erstreckt sich auf die sachliche, räumliche und zeitliche Ebene. Insbesondere ist „die in dem ἔσχατον liegende Tatsache einer zeitlich abgeschlossenen Kette festgestellt, so daß gleichartige und gleichwertige Vorgänge jenseits des Zeitpunkts dieses ἔσχατον ausgeschlossen sind.“²⁰² Kittel zufolge geht das eschatologische Verständnis von ἔσχατος aus der Bedeutung des „zeitlich Letzten“²⁰³ hervor. Im NT vermischt sich die griechische Wiedergabe von בְּאַחֲרֵית הַיָּמִים mit dem prophetischen Wort vom „Tag JHWHs“. „Inhaltlich spiegelt ihr Gebrauch die ganze Bewegtheit der urchristlichen Eschatologie.“²⁰⁴

Endgeschichtliche Bedeutung besitzt der Terminus ἔσχατος vor allem in 1Kor 15,21-22.45-49, der Adam-Christus-Typologie von Paulus. Der irdische Adam wird Jesus Christus, dem letzten Adam, gegenübergestellt. Daneben ist 1Kor 15,52 zu erwähnen, wenn mit der letzten Posaune die Posaune der Endzeit gemeint ist.²⁰⁵

¹⁹⁹ Buchanan, Eschatology, 190. Michels Behauptung, dass in Gen 49,1; Num 24,14; Dtn 31,29; Jes 2,2 und Dan 10,14 die hebr. Formulierung sachlich „die Zeit des Messias“ meint, lässt sich m.E. nicht beweisen. So Michel, Hebr, 93 Fn. 3.

²⁰⁰ Die Entstehungszeit ist zu beachten. Bei 4Esr z.B. wird vermutet, dass die Schrift etwa 100 n. Chr. entstanden ist. Bei einer Spätdatierung des Hebr, besteht zumindest die Möglichkeit, dass der Verfasser Berührungen mit apk. Gedankengut gehabt hat.

²⁰¹ Vgl. Michel, Hebr, 93; Portalatín, Oppositions, 51. Eine Überlappung der Äonen beobachtet Böttrich auch beim slHen. Vgl. dazu Böttrich, Weltweisheit, 164ff.

²⁰² Kittel, Gerhard: ἔσχατος. In: THWNT II (1950), 694-695, hier: 694.

²⁰³ A.a.O., 695.

²⁰⁴ Vgl. Kittel, ἔσχατος, 695. Zur allgemeinen Bedeutung von ἔσχατος im NT vgl. Baumgarten, ἔσχατος, 153-160. Zu ἡμέρα vgl. von Rad, Gerhard: ἡμέρα. In: ThWNT II (1950), 945-949 und Delling, Gerhard: ἡμέρα, a.a.O., 949-956, hier: 956. Beim Gebrauch in der LXX (950) bemerkt Delling, dass ἡμέραι in Jes 2,2; Ez 38,16; Dan 2,28/DanTh 2,28; Dan 2,29.45; 10,14; 11,20 (ἐν ἡμέραις ἔσχαταις = συντέλειαν ἡμερῶν Dan 12,13) streng endzeitlich zu verstehen sind. Dort auch weitere Belege. Wie meine bisherigen Überlegungen zeigen, kann ich dieser Aussage nur partiell zustimmen.

²⁰⁵ Vgl. 1Thess 4,16; Mt 24,31; Did 16,6; 4Esr 6,23.

Das Auftreten der Irrlehrer in 2Tim 3,1 zählt zum endgeschichtlichen Phänomen der letzten Tage.²⁰⁶ Die Pfingstpredigt des Petrus in Apg 2,17 verschärft das Zitat aus Joel 3,1 eschatologisch durch die Einfügung von ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις.

Eine futurisch-eschatologische Bedeutung ist in 1Petr 1,4f. zu verzeichnen. Das unvergängliche, unbefleckte und unverwelkliche Erbe wird in den Himmeln aufbewahrt und für diejenigen, die am Glauben festhalten ἐν καιρῷ ἐσχάτῳ offenbart.

Jud 18 warnt vor dem Auftreten der Spötter ἐπ' ἐσχάτου [τοῦ] χρόνου.²⁰⁷ Eine präsentisch-eschatologische Bedeutung von ἔσχατος begegnet neben Hebr 1,2 in 1Petr 1,20 und 1Joh 2,18. 1Petr 1,20 kommt Hebr 1,2 sachlich am nächsten, wenn es um die Präexistenz Christi und sein Erscheinen ἐπ' ἐσχάτου τῶν χρόνων geht. Der 1Joh spricht von der letzten Stunde (ἐσχάτη ὥρα), deren Anbruch im Auftreten vieler Antichristen liegt.²⁰⁸

Zusammengefasst zeigt sich, dass die ntl. Konzeption „der letzten Tage“ vorwiegend eschatologisch motiviert ist.

2.2.7.6 „In diesen letzten Tagen“ in Hebr 1,2a

In Hebr 1,2 wird ἔσχατος in einem endzeitlich-präsentischem Kontext verwendet, um die Gegenwart der Adressaten als eine besondere Zeit zu kennzeichnen und sie gleichzeitig implizit dazu zu ermahnen, sich vom Sprechen Gottes gerade deswegen nicht abzuwenden.²⁰⁹ Die Heilszeit wurde mit dem Erscheinen des Sohnes, seiner Niedrigkeit und Erhöhung zur Rechten der Majestät (1,3.13; 8,1; 10,12; 12,2)²¹⁰ eingeläutet. Die neue Heilsepoche ist eröffnet und zwar jetzt.²¹¹ Die Vollendung steht hingegen noch aus: Wenn seine Feinde als Schemel unter seine Füße gelegt werden (1,13; 10,13), wird der Sohn zum zweiten Mal denen zum Heil erscheinen, die auf ihn warten (9,28).²¹² Daraus ergibt sich folgende eschatologische Struktur: „Das Jetzt (das Hören auf das Wort sichert das Dann (die Verheißung in die Ruhe einzugehen, 4,1).“²¹³

²⁰⁶ Vgl. Schnabel, ἔσχατος, 34. Vgl. Jak 5,3.

²⁰⁷ Baumgarten spricht hier von einem apologetischen und nicht eschatologischen Sinngehalt und verweist zudem auf 2Petr. Vgl. Baumgarten, ἔσχατος, 158.

²⁰⁸ Dabei kann der Ausdruck entweder die letzte Stunde des „letzten Tages“ meinen und damit auf die Endzeit anspielen oder ein Äquivalent für „die letzten Tage“ sein. Schnabel tendiert zur zweiten Möglichkeit. Jedenfalls ist eine Naherwartung zu spüren. Vgl. Schnabel, ἔσχατος, 34.

²⁰⁹ Vgl. Schnabel, ἔσχατος, 34. Sachlich gleichbedeutend ist Weiß zufolge ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων in Hebr 9,26. Vgl. Weiß, Hebräer, 139 Fn. 22.

²¹⁰ Vgl. 1Petr 3,22.

²¹¹ Vgl. Gräßer, Hebr I, 55.

²¹² Vgl. Rhee, Role, 345: „In Heb 1:2 the phrase refers to the period between Christ's first advent and his second coming. The dawn of the new age has begun, while the final last day has not yet come.“

²¹³ Gräßer, Hebr I, 55.

Das Sprechen Gottes (ἐλάλησεν) zu uns (ἡμῖν) im Sohn schließt sowohl den Autor als auch die Adressaten mit ein. Die Kontinuität des Ganzen wird argumentativ entfaltet. Einst sprach Gott zu den Vätern – jetzt spricht er zu uns. Gleichzeitig ist eine Diskontinuität in Bezug auf die Offenbarungsträger zu verzeichnen.²¹⁴ Das Fehlen des bestimmten Artikels bei υἱῶ ist kein Hinweis darauf, dass hier die Rede von „einem Sohn“ ist, sondern dient der Betonung der Einzigartigkeit und Herausstellung des Sohnes gegenüber den früheren Offenbarungsmittlern (vgl. Hebr 3,6; 5,8; 7,28).²¹⁵ Er ist „selber das eschatologische Heilsereignis, mit dem das Heil seinen Anfang nahm (2,3)“²¹⁶.

2.2.8 Hebr 1,2b-c

In 1,2b beginnt der Verfasser mit der näheren Beschreibung „der mit der Sohnschaft gegebenen Funktion und Würde“²¹⁷, um das Fundament der späteren Argumentation zu errichten. Die Prädikationen zeigen eine zweifache Bestimmung: eschatologisch als κληρονόμον πάντων und protologisch als δι’ οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας.²¹⁸ Das Relativpronomen in 1,2b und 1,2c ist das Objekt der Relativsatzkonstruktion. Der Sohn wird zum Erben aller Dinge erklärt; die Eschatologie wird der Protologie vorgezogen. Die Gründe sind Gräßer zufolge nicht eindeutig. Vermutlich begründet sich die Erbschaft aus der Sohnschaft.²¹⁹ Eine rhetorische Absicht ist ebenfalls möglich. Cockerill nimmt an, dass der Verfasser damit auf die wichtigsten Themen verweisen will: „the exalted Son/High Priest who is able to succor the faithful amid every distress (8:1; 12:1-3) and the great value of the inheritance that awaits the persevering people of God through him (cf. 1:14; 6:12, 17; 9:15).“²²⁰ Fest steht, dass die Schöpfung von der Erlösung her verstanden wird und die endzeitliche Erhöhung des Sohnes den Ausgangspunkt bildet.

²¹⁴ Vgl. Lane, Hebrews I, 11, Karrer, Hebr I, 113. Das Verb λαλέω wird in Hebr 2,2f., einem paränetischen Einschub (2,1-4), wieder aufgenommen und ist ein Signal für eine Inklusion. Vgl. Mackie, Eschatology, 41.

²¹⁵ „The anarthrous ἐν υἱῶ is qualitative.“ Lane, Hebrews I, 11. Vgl. auch Koester, Hebrews, 177; Braun, Hebr, 22.

²¹⁶ Gräßer, Hebr I, 56.

²¹⁷ Gräßer, Hebr I, 57.

²¹⁸ Vgl. ebd. Ihm folgt Meier, Structure, 168-189, hier: 178. Ähnlich Braun, Hebr, 22. Zur Präexistenzchristologie vgl. Pilhofer, KPEITTONOS, 319-328; Backhaus, „Licht“, 77-99. Er sieht ebenfalls die Eschatologie der Protologie vorgeordnet (87). Siehe auch Rissi, Theologie, 45-54 und Kraus, Wolfgang: Präexistenz Christi im Hebräerbrief. In: Frey, Jörg u.a. (Hg.): Perspektiven zur Präexistenz im Frühjudentum und frühen Christentum (WUNT 457). Tübingen 2021, 129-150.

²¹⁹ Vgl. Gräßer, Hebr I, 57.

²²⁰ Cockerill, Hebrews, 92.

Durch das adverbiale *καί* wird der Fokus von der Endzeit auf die Schöpfungsmittlerschaft gelenkt.²²¹

Das Thema „Erbe“ begegnet im Hebr recht häufig an zentralen Stellen: 1,4.14; 6,12.17; 9,15; 11,7.8; 12,17.²²² In 1,2b ist das Erbe des Sohnes als universal gekennzeichnet.²²³ Mit *πάντα* bzw. *τὰ πάντα* ist die ganze Schöpfung gemeint (vgl. Ps 2,8; Gal 4,7; Röm 8,17).²²⁴ Der Zeitpunkt des Erbschaftsantritts wird nicht genannt. Deutlich ist, dass dieser in der Vergangenheit stattgefunden hat (Hebr 1,3: *ἔθηκεν*).²²⁵ Riggenbach zufolge kann *κληρονόμος* „den Anerben, der Anwartschaft auf ein künftiges Erbteil besitzt 6,17, als den schon im Besitz eines Erbes Befindlichen Hb 11,7 bezeichnen“²²⁶. Rissi denkt an den Zeitpunkt der Einsetzung zur Rechten Gottes und damit den Beginn der Herrscherstellung.²²⁷ Das Motiv „Erbe“ begegnet im Prolog erneut in Hebr 1,4. Durch das Verb *κληρονομέω* entsteht eine *Inclusio*. Das Erben eines Namens hängt mit der Erhöhung zur Rechten der Majestät zusammen.²²⁸ Demnach könnte der Zeitpunkt der Erhöhung tatsächlich der Moment der Einsetzung zum *κληρονόμον πάντων* sein. Von der Erhöhung her entfalten sich nämlich die übrigen Prädikate der Würdestellung. Der Besitz aller Dinge ist verbürgt, jedoch noch nicht realisiert (vgl. Hebr 2,8; 10,13). „The fullness of Christ’s inheritance is to be realized eschatologically, a fact that directs his fellow heirs to the future as well.“²²⁹

Der zweite Relativsatz in 1,2c ist parallel aufgebaut und schließt sich durch *δι’ οὗ* an. Die protologische Formulierung besagt, dass der Sohn derjenige ist, durch den Gott die

²²¹ Vgl. Backhaus, „Licht“, 87. Einige Textzeugen lassen *καί* weg: \mathfrak{P}^{46} 0150 sa^{mss} bo?. Diese Bezeugung ist allerdings so schwach, dass *καί* mitzulesen ist.

²²² In 1,14 und 9,15 zeigt sich die zukünftige Ausrichtung besonders.

²²³ Vgl. zur Universalisierung Dan 12,13^{LXX}; Sir 44,21; Philon VitMos I 155; Som I 175 und Röm 4,13. Hebr 1,2b steht in einer Aussagereihe mit Hebr 1,3-4, insbesondere korrespondieren 1,3d und 1,4 dem Gesagten in 1,2b mit den Erhöhungsaussagen.

²²⁴ Das gilt ebenfalls für *τοὺς αἰῶνας*. Vgl. Rissi, *Theologie*, 46 Fn. 4. Den Bezug zu Ps 2,8 sehen auch: Weiß, *Hebräer*, 141; Riggenbach, *Hebr*, 6; Koester, *Hebrews*, 178; Attridge, *Hebrews*, 40. V. 7 von Ps 2 wird in Hebr 1,5 aufgenommen.

²²⁵ Zum Gebrauch von *ἔθηκεν* vgl. Ps 88,28^{LXX}.

²²⁶ Riggenbach, *Hebr*, 6f. und Fn. 9.

²²⁷ Vgl. Rissi, *Theologie*, 46. So auch Braun, *Hebr*, 22.

²²⁸ Vgl. Meier, *Structure*, 177. Attridge verweist auf atl. Traditionen, die später in der Apokalyptik und Weisheit weiterentwickelt und in der hellenistischen Periode als transzendente oder himmlische Realität begriffen wurden. Vgl. Attridge, *Hebrews*, 40 und Fn. 66-70. Siehe auch Weiß, *Hebräer*, 141f.

²²⁹ Attridge, *Hebrews*, 40. Die eschatologische Akzentuierung in 1,2b sieht auch Weiß. Diese ist s.E. doppelt belegt: Zum einen in der Einsetzung des Sohnes zum Erben, zum anderen in der verbürgten Verheißung das eschatologische Heil seitens der Christen zu erlangen. Vgl. Weiß, *Hebräer*, 142. Zum Begriff *κληρονόμος* siehe Friedrich, *κληρονόμος*, 736-739; Eichler, *κληρος*, 344-346.

„Äonen“ gemacht hat.²³⁰ Die Bedeutung des Plurals ist umstritten. Es ist zu klären, ob τούς αἰῶνας räumlich oder zeitlich zu verstehen ist.²³¹

Die Rückbeziehung auf πάντων spricht dafür, dass es an dieser Stelle²³² kein Zeitbegriff ist, der auf unterschiedliche Zeitalter und ihre Ablösung anspielt, sondern kosmologisch auf Welt(en) zu beziehen ist.²³³ Im griechischen und jüdischen Sprachgebrauch kommt αἰών in der räumlichen Bedeutung „Welt“ vor.²³⁴ Meier glaubt im Plural „Äonen“ könnte eine Anspielung auf beide Welten, und zwar die aktuelle Zeitepoche/Welt (Hebr 9,9) und zukünftige (Hebr 2,5) vorliegen. Abgesehen von den Differenzen in der theologischen Nuancierung, hält er τούς αἰῶνας für identisch mit πάντων in 1,2b.²³⁵ Mackie zufolge steht τούς αἰῶνας sowohl für „Zeitalter“ als auch „Welten“.²³⁶ Gräßer lehnt die Bedeutung „Weltzeiten“ oder „Weltperioden“ ab und interpretiert den Begriff räumlich als sichtbare und unsichtbare Welt, da dieser s.E. stärker von der alexandrinischen Kosmologie geprägt ist.²³⁷ Der Dissens unter den Exegeten verlangt nach einer näheren Betrachtung des Terminus αἰών im Hebr.

2.2.8.1 Exkurs: αἰών im Hebr

Das Substantiv αἰών begegnet im Hebr 13 Mal.²³⁸ Von seiner Grundbedeutung her ist der Terminus mit „Äon“, „Lebenszeit“, „Weltzeit“, „lange Zeit“ oder „Ewigkeit“ wiederzugeben.²³⁹ Das Adjektiv αἰώνιος greift der Autor insgesamt sechs Mal auf (5,9;

²³⁰ Vgl. Hebr 11,3. Einige Textzeugen ziehen das Objekt betont vor das Verb: τούς αἰῶνας ἐποίησεν. So bei: D¹ K L P Ψ 81. 104. 364. 630. 1241. 1505. 1739*. 1881. 2464 Ⲙ ar b vg^{mss} sy^h. Eine Umstellung an dieser Stelle ist sekundär. Es gibt dafür keinen hinreichenden Grund. Außerdem ist 1,2c parallel zu 1,2b aufgebaut und dort steht das Verb vor dem Objekt.

²³¹ Vgl. 1Clem 35,3; 55,6; 61,2.

²³² Anders in Hebr 9,26; 13,8.21.

²³³ Riggenbach sieht im Aorist ἐποίησεν und Hebr 11,3 einen Hinweis darauf, dass das zeitliche Element ganz zurücktreten kann und „die Welt nur als Zusammenfassung aller ihr vorhandenen Stoffe und Kräfte materieller und geistiger Art vorgestellt wird.“ Riggenbach, Hebr, 7. Vgl. Portalatín, Oppositions, 78: „The reference of αἰών in 1,2c would be to the universe as a temporal reality.“ Zum griechischen Sprachgebrauch siehe die Zusammenfassung von Costley, Creation, 110-113.

²³⁴ Vgl. Braun, Hebr, 23; Riggenbach, Hebr, 7.

²³⁵ Vgl. Meier, Structure, 178. Christus, der Erhöhte, regiert über das, was er im Anfang (mit)erschaffen hat: „both the old world doomed to pass away and the heavenly world which lies before a redeemed humanity as the goal of its pilgrimage.“ Attridge versteht den Terminus ebenfalls im Rahmen des Zwei-Äonen-Schemas der Apokalyptik und rabbinischen Tradition. Vgl. Attridge, Hebrews, 41. Auch Schierse deutet den Plural als gegenwärtigen und zukünftigen Äon. Vgl. Schierse, Verheißung, 28.

²³⁶ Vgl. Mackie, Eschatology, 39 Fn. 1. Ähnlich sieht das Portalatín, Oppositions, 80.

²³⁷ Vgl. Gräßer, Hebr I, 59f. Michel führt die Pluralform auf den Sprachgebrauch im rabbinischen Judentum zurück. So Michel, Hebr, 96 Fn. 2. Im Hebr liegt definitiv keine ausgebildete Äonenlehre vor. Laut Rose beginnt sich diese erst im 2.Jh. zu etablieren und begegnet zum ersten Mal in entwickelter Form in 4Esr und syrBar. Vgl. Rose, Wolke, 119 Fn. 190.

²³⁸ Hebr 1,2; 1,8 (2); 5,6; 6,5; 6,20; 7,17; 7,21.24.28; 9,26; 11,3; 13,8; 13,21 (2).

²³⁹ Vgl. Gurth/Kraus: αἰών, 1994.

6,2; 9,12.14.15; 13,20). Dieses wird mit „ewig“ oder „für immer“ übersetzt.²⁴⁰ Bei der Durchsicht der 13 Belegstellen fallen drei Schwerpunkte auf:

1. Die Bedeutung „Welt/Weltzeit“ begegnet neben der umstrittenen Stelle in Hebr 1,2 in:

Hebr 6,5 (μέλλοντος αἰῶνος); 9,26 (ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων)²⁴¹ und 11,3 (τοὺς αἰῶνας).²⁴²

2. Im Rahmen der Melchisedek-Ausführungen (5,6; 6,20; 7,17.21.24.28) verwendet der Verfasser αἰών, um den Aspekt der „Ewigkeit“ auszudrücken. Die Formel εἰς τὸν αἰῶνα ist in der LXX sehr verbreitet und geht in den meisten Fällen auf das hebr. Äquivalent עָלְמָי zurück.²⁴³ Den Ewigkeitsaspekt betont ebenfalls Hebr 13,8, die Formulierung weicht

allerdings ab: εἰς τοὺς αἰῶνας.²⁴⁴ Diese bleibt auf das NT beschränkt (vgl. Lk 1,33; Röm 9,5; Offb 1,18). Dasselbe gilt für εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων (Hebr 13,21).

3. Hinzu kommt im Hebr die feste Redewendung εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος („von Ewigkeit zu Ewigkeit“). Der Verfasser greift diese aus Ps 44,7^{LXX} in Hebr 1,8 auf.²⁴⁵

In der LXX gibt der Terminus αἰών meistens das hebr. עָלְמָי wieder. Die Grundbedeutung ist „fernste Zeit“²⁴⁶. Diese schließt sowohl die Vergangenheit als auch Zukunft mit ein.

Bis auf wenige Ausnahmen (Koh 1,10; 3,11), steht עָלְמָי nie allein als Subjekt oder Objekt.

Der Begriff bleibt stets zeitlich konnotiert. Während „Ewigkeit“ auf „die gesamte Zeitdauer“ verweist, wird mit „ewig“, „so lange wie möglich“ ausgedrückt.²⁴⁷

Das Adjektiv αἰώνιος begegnet stets in einem christologisch-soteriologischen Kontext und beschreibt das, was zur ewigen Welt gehört: Christus ist der Urheber des ewigen Heils (5,9). Es wird ein ewiges Gericht geben (6,2), jedoch wurde durch das Opfer Christi bereits eine ewige Erlösung erwirkt (9,12), weil er sich durch den ewigen Geist (9,14) dargebracht hat. Aus diesem Grund kann die Glaubensgemeinde die Verheißung des ewigen Erbes empfangen (9,15). Die Heilssetzung besitzt durch sein Blut ewige

²⁴⁰ Vgl. Guhr/Kraus, αἰών, 1994. Muraoka, Lexicon, 19, differenziert zwischen „lasting for very long“ und „having existed very long“.

²⁴¹ Die Vorstellung vom „Ende der Welt“, ausgedrückt durch die beiden Substantive συντέλεια und αἰών ist im Hebr singular und außerhalb nur fünf Mal bei Mt im NT belegt (13,39.40.49; 24,3; 28,30). Die LXX weist keine Belege auf.

²⁴² Laut Holtz taucht die Bedeutung „Welt“ am Rande der LXX auf (vgl. Weish 13,9). Die Rede von den zwei Äonen ist ein Novum des NT. Er vermutet, dass diese Idee in der Jesus-Überlieferung womöglich als ursprünglich zu betrachten ist. Vgl. Holtz, αἰών, 107-109.

²⁴³ Weitere Äquivalente bei Hatch/Redpath, Concordance I, 39.

²⁴⁴ Dies könnte ein Hinweis auf die sekundäre Ergänzung von Hebr 13 sein. Siehe dazu Kap. 4.7.

²⁴⁵ Der LXX-Psalter weist den häufigsten Gebrauch für diese Redewendung auf (22/26 Belege). Im NT führt nur der Hebr diese Formulierung an.

²⁴⁶ Vgl. Holtz, αἰών, 106.

²⁴⁷ Vgl. Gurth/Kraus, αἰών, 1994. Eine ausführliche Darstellung zum Gebrauch von αἰών bietet das DGE: <http://dgc.cchs.csic.es/xdgc/%CE%B1%E1%BC%B0%E1%BD%BD%CE%BD> (letzter Zugriff: 25.10.2017). Siehe auch Liddell/Scott, Lexicon, 45 und Muraoka, Lexicon, 18f.

Gültigkeit (13,20). Fest steht, dass der Verfasser das Substantiv weitaus vielfältiger gebraucht als das Adjektiv.

Für Hebr 1,2 lässt der Überblick folgende Schlussfolgerung zu: Der Aspekt der „Ewigkeit“ ist auszuschließen, da sich dieser hauptsächlich auf die Priesterverheißung in Hebr 5,6 und davon abhängige Stellen in Kapitel 6 und 7 beschränkt. Der Akk. Pl. *τοὺς αἰῶνας* begegnet in derselben Form nur in Hebr 11,3. Die Aussage steht „ganz auf der Linie einer biblisch-jüdischen Schöpfungstheologie ... Auch das Verbum *καταρτίζειν* ist biblisch (LXX) als Schöpfungsterminus belegt ... Der Plural soll dabei offensichtlich betont das Gesamtgefüge der geschaffenen und erfahrbaren Welt bezeichnen“²⁴⁸. Hebr 1,2 besagt, dass Gott seinen Sohn zum „Erben aller Dinge“ eingesetzt hat. Zu diesen Dingen zählen laut Hebr 1,10-12 Himmel und Erde. Diese ergeben zusammen das Gesamtgefüge der Schöpfung. Als präexistenter Mit-Schöpfer ist der Sohn derjenige, durch den (*δι’ οὗ*) Gott *τοὺς αἰῶνας* gemacht hat. Die Übersetzung „Äonen“ würde eine temporale Interpretation stützen, während die Alternative „Welt“ eine kosmologische Aussage trifft. Diese Differenzierung verfehlt jedoch die Zielaussage des Verfassers: „All the ages in time and space reach their goal ‘at the completion of the ages’ with the coming of Christ“²⁴⁹. Der Sohn ist der Herrscher der irdischen sowie himmlischen Welt. „Die Geschichte der Welt kommt aus der Unendlichkeit Gottes her und geht in zeitlich unumkehrbarer Richtung auf die Unendlichkeit Gottes zu.“²⁵⁰ Die Schöpfungsaussage in Hebr 1,2, der Rückbezug auf *πάντων* sowie die Analogie zu Hebr 11,3, lässt mich zu dem Ergebnis kommen, dass der Übersetzung „Welt(en)“ der Vorzug zu geben ist.²⁵¹ Diese beschränkt sich allerdings nicht nur auf ihre kosmologische Bedeutung. „The noun *αἰών* is both a spatial and a temporal term for the state of the world at a particular period of time.“²⁵² Der Verfasser differenziert außerdem noch nicht zwischen der sichtbaren und unsichtbaren Welt.²⁵³

Der Plural von *αἰών* in Hebr 1,2c bezeichnet die Welt, in der die Adressaten in diesen letzten Tagen leben. In ihrer Diesseitigkeit sind sie den temporalen Bedingungen ihrer menschlichen Existenz unterworfen. Es erübrigt sich diese offensichtliche Tatsache erneut zu betonen, wenn der Verfasser bereits von *ἐπ’ ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων* spricht.

²⁴⁸ Weiß, Hebräer, 573.

²⁴⁹ Kleinig, Hebrews, 45.

²⁵⁰ Holtz, *αἰών*, 109.

²⁵¹ Die von Koester gewählte Übersetzung „Universum“ löst das Problem m.E. nicht. Vgl. Koester, Hebrews, 178.

²⁵² Kleinig, Hebrews, 45. Vgl. auch Costley, Creation, 134f.

²⁵³ Gegen Gräßer, Hebr I, 59f.

Im NT wird der strenge zeitliche Unterschied zwischen zwei Äonen aufgelöst, weil der „zukünftige Äon“ für die Adressaten durch das Wirken Jesu Christi bereits zur Gegenwart geworden ist, unabhängig davon, dass sie in „dieser Welt“ leben.²⁵⁴ Das wirkmächtige Wort Gottes hat nach Hebr 11,3 die Welt erschaffen. Dasselbe wirkmächtige Wort offenbart sich im Sohn, durch den Gott die Welt(en) gemacht hat. Gottes Reden umfasst absolut alles. Entscheidend ist, dass „Anfang und Ende des Weges der Christen in der Welt bzw. in den ‚Weltzeiten‘ in einem christologischen Horizont stehen und damit zugleich aller Welt und allem Weltlichen keine Entgegensätzlichkeit mehr zukommt.“²⁵⁵

2.2.9 Zusammenfassung Hebr 1,1-2

In Hebr 1,1-2 steht der qualitative Unterschied der unterschiedlichen Zeitepochen und Offenbarungsträger im Vordergrund. Dieser wird vom Verfasser umso mehr betont, als dass er die Aufmerksamkeit der Adressaten von der irdischen Wirklichkeit in Hebr 1,1-2a auf den himmlischen Wirkbereich des Sohnes in Hebr 1(2b.c),3-4 lenkt, in dem er als Herrscher, König, (angedeutet als Hohepriester) und Ebenbild Gottes thront. Die Entsprechung und Andersartigkeit hat der Verfasser durch die Aussagen in Hebr 1,1-2a herausgestellt. Das Thema Erhöhung schneidet er in 1,2b-c an und entfaltet dieses anschließend in Hebr 1,3-4. Die Überbietung erfährt dort ihren christologischen Höhepunkt.

Die eschatologische Grundaussage in Hebr 1,1-2a ist eindeutig temporal. Der Verfasser spricht von der Endzeit. Er beschränkt sich allerdings nicht auf eine präsentische Eschatologie. Es geht vielmehr um eine Aktualisierung der Wirklichkeit der Adressaten und die Rechtsverbindlichkeit der Verheißungen Gottes, die aus dem Erbantritt des Sohnes resultiert. Der Lauf der Geschichte und der Welt(en) schreitet drängend auf das Ende zu und wird vom abschließenden Gotteswort bestimmt, das „mit Christus angebrochen ist und der letzten Umwandlung (12,27) entgegensteht.“²⁵⁶ Die Naherwartung ist in Hebr 1,1-2a spürbar und lenkt den Blick gleichzeitig auf die Zukunft. Präsentische und futurische Eschatologie stehen in Beziehung zueinander.

In Hebr 1,2b-4 tritt das eschatologische Perfekt hinzu. Als „*Mitte der Offenbarung*“²⁵⁷ bestimmt der Sohn das eschatologische Perfekt, Präsens und Futur.

²⁵⁴ Vgl. Holtz, *αἰών*, 110.

²⁵⁵ Weiß, Hebräer, 144.

²⁵⁶ Backhaus, Hebr, 82.

²⁵⁷ Ebd. Kursiv im Original.

2.3 Das Sitzen zur Rechten Gottes: Hebr 1,3

2.3.1 Vorbemerkungen

Hebr 1,3 setzt die Reihe der Würdeprädikate fort, mit dem Ziel die Erhabenheit und Vorrangstellung des Sohnes gegenüber den Engeln (Hebr 1,4) deutlich zu machen. Neben die temporale Aussage in Hebr 1,1-2a tritt eine räumliche Vorstellung hinzu: *ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῖς*. Diese Aussage entwickelt sich im Rahmen des Hebr zu einem wichtigen Leitthema. Auffällig ist, dass *ἐκάθισεν* die einzige finite Verbform in Hebr 1,1-4 darstellt. V. 3a-c beziehen sich syntaktisch auf den Hauptsatz in V. 3d und führen zur Zielaussage des ganzen Prologs.²⁵⁸ Die temporale Aussage in Hebr 1,1-2 erfährt eine Verschränkung mit der räumlichen Vorstellung in Hebr 1,3. Diese gilt es genauer zu untersuchen, um das Verhältnis der räumlichen und zeitlichen Struktur im Prolog herauszustellen.

2.3.2 Hebr 1,3a

In V. 3a stellt der Verfasser das präexistente Wesen des Sohnes und sein Verhältnis zu Gott heraus. Er formuliert im Präsens: *ὃς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ*. Die Tempuswahl sticht hervor, da die Einleitung von Aorist- und Perfekt-Formen bestimmt ist. Der Sohn ist Subjekt des Satzes. Er ist ein „Abglanz“ (*ἀπαύγασμα*) der „Herrlichkeit“ Gottes. *ἀπαύγασμα* bildet mit *χαρακτήρ* einen Parallelismus membrorum. Außerdem sind beide Termini Hap. leg. im NT. *ἀπαύγασμα* begegnet neben Hebr 1,3 nur noch in Sap 7,36. Weiß zufolge gehört die gesamte Terminologie in Hebr 1,3a zur hellenistisch-jüdischen Sophia- und Logostheologie.²⁵⁹ *ἀπαύγασμα* „describes both the theophanic radiance of God’s presence and its reflection in his Son, like the effulgence of light from the sun and its illumination of objects.“²⁶⁰ Der Genitiv *τῆς δόξης* verhält sich synonym zu *τῆς ὑποστάσεως*. „Herrlichkeit“²⁶¹ beschreibt das Wesen Gottes, seine Macht und ewige Existenz. Daran hat der Sohn in

²⁵⁸ Vgl. Weiß, Hebräer, 144. Laut Karrer, Hebr I, 120, umschließen die VV. 2c und 3c die Formulierungen in 3a.b.

²⁵⁹ Vgl. Weiß, Hebräer, 145 und Fn. 43. Stellenübersicht bei Braun, Hebr, 24ff. Gräßer erwägt eine passive Bedeutung von *ἀπαύγασμα*. Vgl. Gräßer, Hebr I, 60f. Die Vorstellung das Wesen des Sohnes mit „Abglanz“ und „Ebenbild“ zu bezeichnen, ist deckungsgleich mit der Aussage, dass Christus *εἰκὼν τοῦ θεοῦ* ist (vgl. 2Kor 4,4; Kol 1,15).

²⁶⁰ Kleinig, Hebrews, 45. Vgl. Backhaus, Hebr, 85.

²⁶¹ Zur Verwendung von *δόξα* im Hebr siehe Kleinig, Hebrews, 46. Allgm. NT vgl. Hegermann, Harald: *δόξα*. In: EWNT I (1992), 832-841.

vollem Umfang Anteil. Er *ist* Gott. Seine Würdestellung ist deshalb überzeitlich, darauf verweist das Ptz. Präs. ὢν.

Der Sohn ist außerdem *χαρακτήρ* Gottes, konkret: „ein Prägebild des Wesens Gottes“²⁶².

Indirekt geht es bei *χαρακτήρ* um ein Bild, das von einem Original gewonnen wird und die Merkmale ursprungsgetreu wiedergibt. Der Terminus bezeichnet grundsätzlich „the imprint of a seal, as well as the stamped impression of a die on a metal coin.“²⁶³ In Hebr 1,3a trifft der Verfasser eine christologische Aussage. Der Sohn ist nicht bloß eine „Kopie“ des Originals, sondern in ihm „begegnet Gott als Licht und Prägekraft.“²⁶⁴

ὑπόστασις ist ein zentraler Begriff im Hebr, der neben 1,3, in 3,14 und 11,1 begegnet.²⁶⁵ Im NT existieren nur noch zwei weitere Belege: 2Kor 9,4; 11,17.²⁶⁶ Die Deutung ist aufgrund der großen Bedeutungsbreite, speziell in der LXX, umstritten.²⁶⁷ ὑπόστασις kann dort u.a. für „Bestand/Existenz“ (Ps 38,6; 88,48; 138,15; PsSal 15,5; 17,24); „Basis/Fundament (= Grundlage)“ (Nah 2,8; Ez 26,11; 43,11?); „Unterstützung/Hilfe (zur Lebenserhaltung)“ (Weish 16,21); „Widerstand“ (Dtn 1,12); „Hoffnung“ (Rut 1,12; Ez 19,5) stehen.²⁶⁸

Attridge spricht von einer „fundamentalen Realität“.²⁶⁹ Er geht davon aus, dass die Interpretation des Begriffs im Hebr vom Stoizismus beeinflusst ist:

„That sense developed from the scientific and medical uses of the term for a sediment that collects at the bottom of, and hence ‘stands under’ (ὑπό + ἵσταμαι), a solution. The term eventually came to refer to whatever underlies a particular phenomenon, whatever is its actuality or its most basic or fundamental reality or ‘essence’.“²⁷⁰

²⁶² Braun, Hebr, 26. Vgl. 4Makk 15,4: παιδὸς χαρακτήρα.

²⁶³ Kleinig, Hebrews, 46. Vgl. Cockerill, Hebrews, 94.

²⁶⁴ Backhaus, Hebr, 85.

²⁶⁵ Die Diskussion um die Bedeutung des Terminus spitzt sich vor allem in Hebr 11,1 zu. In Bezug auf Hebr 1,3 scheint ein Konsens zu herrschen. Ebenso erschließt sich in Hebr 3,14 der Sinn durch den Kontext.

²⁶⁶ In 2Kor 9,14; 11,17 geht es um eine „feste Überzeugung“. Witt spricht von „confidence“. Diese Interpretation vermutet er ebenfalls in Hebr 3,14, schlägt dann allerdings die Bedeutung „Aktualisierung“ vor. Vgl. Witt, Rex E.: ΥΠΟΣΤΑΣΙΣ. In: Wood H. G. (Hg.): Amicitiae Corolla (FS James Rendel Harris zum 80sten). London 1933, 319-343, 330f. Anders Attridge, Hebrews, 44 Fn. 112. Im 2Kor fasst er den Begriff in der Bedeutung „Plan/Projekt“ auf. Vgl. Gräßer, Hebr I, 61. Spicq, ὑπόστασις, 422, übersetzt den Begriff in Hebr 3,14 mit „assurance“. Dies deckt sich inhaltlich mit „confidence“.

²⁶⁷ Hatch/Redpath, Concordance II, 1417, zählen 20 Belege und 12 hebräische Äquivalente. Zwei Stellen aus den Psalmen Salomos werden allerdings nicht angeführt: 15,5; 17,24. Mathis, ΠΙΣΤΙΣ, 128, geht deshalb ebenfalls von 20 LXX-Stellen aus. Ich zähle 22: Dtn 1,12; 11,6; Ri 6,4 [= Ri^A]; Rut 1,12; 1Kgt 13,21.23; 14,4; Hi 22,20; Ps 38,6.8; 68,3; 88,48; 138,15; Weish 16,21; PsSal 15,5; 17,24; Nah 2,8; Jer 10,17; 23,22; Ez 19,5; 26,11; 43,11.

²⁶⁸ Vgl. Muraoka, Lexicon, 705; Kleinig, Hebrews, 46; Mathis, ΠΙΣΤΙΣ, 128-135.

²⁶⁹ Vgl. Attridge, Hebrews, 44.

²⁷⁰ Ebd. und Fn. 116. Aus der Anmerkung geht hervor, dass er den Terminus für mittelplatonisch hält.

Kleinig hingegen veranschaulicht, dass der Verfasser den Terminus aus der LXX entlehnt und schlussfolgert: „Here [= Hebr 1,3] the term shows how God’s Son shares in the same basic being as God himself, the same divine nature as God.“²⁷¹

Spicq bestreitet die Möglichkeit ὑπόστασις im NT als philosophischen Begriff mit der Bedeutung „the essence of an entity, that which is hidden beneath the appearances“²⁷² (angelehnt an das lateinische Äquivalent substantia) zu verstehen, mit Ausnahme von Hebr 1,3.

Die parallele Satzanordnung legt offen, dass ὑπόστασις genauso wie δόξα eine besondere Qualität Gottes bestimmt. Es geht um ein Prägebild τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ. „At its most literal level this term refers to the basis for something, the thing on which it ‘stands.’“²⁷³ Metaphorisch bezeichnet ὑπόστασις die zugrundeliegende Natur/Grundlage/Substanz von etwas, was den wesentlichen Charakter kennzeichnet.²⁷⁴ Übertragen auf Hebr 1,3 heißt das: Die „Substanz“ des Vaters besitzt der Sohn, weil er sein χαρακτήρ ist. Er teilt mit ihm sein „festes Da-Sein“²⁷⁵, sein „Wesen“.²⁷⁶ In Hebr 3,14 und 11,1 steht ὑπόστασις in einem anderen Kontext.²⁷⁷ Allen drei Belegen ist gemeinsam, dass der Verfasser den Begriff stets in Relation zu Gott und seinem Sohn verwendet.

Die Formulierung χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ zielt auf dieselbe Würde des Sohnes ab, die bereits durch ἀπαύγασμα τῆς δόξης ausgedrückt worden ist, ab. Die Doppeldeutigkeit ist ein Versuch das wahre Wesen Gottes und des Sohnes zu ergründen: „Als Sohn ist er ganz vom Vater abhängig und ihm zugehörig, aber doch in sich selbst Heilsträger. Die Wirklichkeit Gottes ist im Sohn offenbar und verborgen.“²⁷⁸

²⁷¹ Kleinig, Hebrews, 46f. Er verweist außerdem auf das verwandte Verb ὑφίστημι. In Anlehnung an Betz, Firmness, 436 Fn. 18 argumentiert er gegen Koester, der den Terminus mit „Wirklichkeit“ oder „Plan“ wiedergeben will. Einen Schritt weiter geht die Schlussfolgerung von Mathis, ΠΙΣΤΙΣ, 135: „We can safely say that the LXX writers are almost completely ignorant of the principal and primary meaning of the word ὑπόστασις, as we found it in the Hellenic writers.“ Ich halte es für unwahrscheinlich, dass jeglicher Einfluss der hellenistischen Philosophie ausgeschlossen werden kann. Weiß, Hebräer, 560 hält den Begriff für hellenistisch.

²⁷² Spicq, ὑπόστασις, 421. Die Bedeutung „Substanz“ für Hebr 1,3, nimmt ebenfalls Kleinig an. Vgl. Kleinig, Hebrews, 31.33.46.

²⁷³ Kleinig, Hebrews, 46.

²⁷⁴ Vgl. ebd.

²⁷⁵ Karrer, Hebr I, 121.

²⁷⁶ Die Übersetzung „Wirklichkeit“ wird von einigen Exegeten bevorzugt. Vgl. Köster, Helmut: ὑπόστασις. In: ThWNT VIII (1969), 571-588, hier: 584: „Wie bei Philo, so bezeichnet auch in Hb 1, 3 ὑπόστασις die Realität der jenseitigen Wirklichkeit dh Gottes, während im Unterschied von diesem Wesenszug Gottes das Wort δόξα seine machtvolle Herrlichkeit ausdrückt“. M.E. ist in Hebr 1,3a die Bedeutung „Wesen“ oder „Substanz“ vorzuziehen. Vgl. Rose, Wolke, 105 Fn. 125.

²⁷⁷ Zur Interpretation vgl. Kapitel 4.4.2.

²⁷⁸ Gräßer, Hebr I, 61.

2.3.3 Hebr 1,3b

Die Konsequenzen aus der zeitlosen Existenz und dem besonderen Wesen des Sohnes werden in 1,3b-d in Bezug auf sein Handeln entfaltet. In V. 3b heißt es: *φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ*. Die Aussage steht in enger Beziehung zu Hebr 1,2b-c. Das Ptz. Präs. *φέρων* bedeutet „tragen“ im Sinne von „erhalten“ und wird zeitlos gebraucht.²⁷⁹ Die Partikel *τε* verbindet zwei korrelative Aussagen.²⁸⁰ Der Sohn trägt *τὰ πάντα* immerwährend. Analog zu Hebr 1,2b geht es um die gesamte Schöpfung, das All.²⁸¹ Die Wendung *τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ* präzisiert die Art des Tragens. Der Genitiv *τῆς δυνάμεως* ist adjektivisch aufzufassen.²⁸² Die bloße Willensäußerung des Sohnes reicht aus, um das All zu „erhalten“, weil seinem Worte dieselbe Kraft inne wohnt, die Gott zugeschrieben wird.²⁸³ Durch sein wirkmächtiges Wort wendet sich der Sohn der Schöpfung zu und erhält ihre Einheit.

2.3.4 Hebr 1,3c

In 1,3c folgt eine soteriologische Aussage hinsichtlich der Würdestellung des Sohnes, die ein wichtiges Leitthema des Hebr darstellt: *καθαρισμὸν τῶν ἁμαρτιῶν ποιησάμενος*. In kultmetaphorischer Sprache beschreibt der Verfasser, dass der Sohn „die Reinigung von den Sünden vollbracht hat.“²⁸⁴ Die bisherige Präsensform der Partizipien weicht einem Aorist. Ein einmaliges Geschehen rückt in den Mittelpunkt der Aussage. Das Nomen *καθαρισμός* begegnet im Hebr nur in 1,3. Der Verfasser führt das Thema „kultische Reinigung“ an dieser Stelle ein und erörtert dieses ausführlich im neunten Kapitel. Die häufige Verwendung des Verbs *καθαρίζω* dort (vgl. 9,14.22.23; 10,2) unterstreicht den übergreifenden Argumentationszusammenhang. Das einmalige Geschehen um Jesu Opfertod bildet die Voraussetzung für die neue Heilssetzung. Diesen Gedanken deutet

²⁷⁹ Vgl. Braun, Hebr, 27. Ähnlich O'Brien, Hebrews, 56: „The verb ... has the primary sense of 'sustain or uphold'.“ Die alternative Lesart *φανερῶν* in Codex B ist als sekundär zu werten. Vgl. Weiß, Hebräer, 146 Fn. 46.

²⁸⁰ Vgl. Kleinig, Hebrews, 47.

²⁸¹ Vgl. Kol 1,17. Eine vertiefte Darstellung über *τὰ πάντα* bei Gräßer, Hebr I, 62f. Zur Bedeutung von *φέρω* siehe Wolter, Michael: *φέρω*. In: EWNT III (21992), 1000-1003, hier: 1003. Die Auslassung von *αὐτοῦ* sowie die Ergänzung von *δι' ἑαυτοῦ* und *δι' αὐτοῦ* bei einigen Zeugen überzeugt nicht. Der Text wird u.a. von **Ⲛ*** A B D¹ bestätigt.

²⁸² Vgl. Cockerill, Hebrews, 95 Fn. 42.

²⁸³ Diese Vorstellung entspricht einer hellenistisch-jüdischen Tradition. Vgl. Weiß, Hebräer, 146 und Fn. 47.

²⁸⁴ Karrer sieht in der Formulierung eine Anlehnung an Ex 30,10^{LXX} und verweist auf das dortige Verb *ἐξιλάσσομαι*. Dieser Zusammenhang lässt s.E. die Tat des Sohnes als Sühne verstehen. Die jährliche Sühnereinigung des Altars wird von der einmaligen Reinigung durch den Sohn überboten. Eine Spannung zum Kult Aarons wird spürbar.

der Verfasser implizit an, denn der Akzent in Hebr 1,3c liegt auf der erwirkten „Reinigung von den Sünden“. Diese stellt allerdings das Resultat des Opfertodes Jesu dar und setzt, der Argumentation des Hebr entsprechend, die hohepriesterliche Macht- und Würdestellung voraus. Der zentrale Teil des Hebr (7,1-10,18) kündigt sich in einer LXX-geprägten Sprache an.

Nach atl. Vorstellung wird der *καθαρισμός* von Gott vollzogen (Hi 7,21)²⁸⁵ oder in seinem Auftrag (Ex 30,10). Gereinigt wird z.B. der Altar (Ex 29,36), der Aussatz (Lev 14,32), der Tempel (2Makk 1,18; 2,16.19; 10,5.) und in Bezug auf Sünden der Mensch (Lev 16,30). Gerade die biblische Sprachtradition zum Thema „Versöhnungstag“ zeichnet sich in der Formulierung des Verfassers ab.²⁸⁶ Der hohe Stellenwert des Kultaktes lautet: „Purity is the essential condition for participation in the cultic life.“²⁸⁷ Das kultische Leben der Adressaten besteht nach der Vorstellung des Hebr – wie sich noch zeigen wird – aus der Feier des himmlischen Gottesdienstes im himmlischen Jerusalem in der Gemeinschaft der Engel und der Versammlung der Erstgeborenen sowie Gott und seinem Sohn. Die Voraussetzung für die Teilnahme bildet ein gereinigtes Gewissen. Dieses erlaubt ein Leben im Zustand der Heiligkeit (3,1) Eine Verunreinigung führt zum Ausschluss aus der Gemeinschaft und dem unerschütterlichen Gottesreich (12,22-29), was mit Heilsverlust gleichzusetzen ist.

Der Plural „Sünden“ bezeichnet den Auslöser der Verunreinigung.²⁸⁸ Wessen Sünden gereinigt wurden, sagt der Verfasser nicht. Die soterologische Aussage an sich steht im Mittelpunkt von 1,3c. Deshalb ist anzunehmen, dass es allgemein um die Tilgung der Sünden geht. Die ganze Genitivkonstruktion *τῶν ἁμαρτιῶν ποιησάμενος* ist als Objekt zu verstehen.²⁸⁹ Der Aorist *ποιησάμενος* verweist auf eine Reinigungstat des Sohnes; die Folge besteht in der Sündenvergebung.²⁹⁰ „Christus macht die Sünden (Plural!) vor Gott unwirksam.“²⁹¹ Die Reihe der Würdeprädikate des Sohnes ist um die Stichwörter Mittler und Stellvertreter (zwischen Mensch und Gott) zu ergänzen.²⁹² Das Partizip steht betont

²⁸⁵ Lane, Hebrews I, 15, erwägt, ob der Verfasser diesen Vers (*ἐποιήσω ... καθαρισμὸν τῆς ἁμαρτίας μου*) im Kopf hatte, als er den Satz formuliert hat.

²⁸⁶ Vgl. Weiß, Hebräer, 149 Fn. 56.

²⁸⁷ Lane, Hebrews I, 15.

²⁸⁸ Insgesamt begegnet *ἁμαρτία* 25 Mal im Hebr, davon 14 Mal Plural; sieben Mal im Singular als „Einzelsünde“ und vier Mal als „Grundsünde“. Vgl. Braun, Hebr, 29. Siehe auch Kleinig, Hebrews, 48.

²⁸⁹ Vgl. Lane, Hebrews 1-8, 15.

²⁹⁰ Vgl. Riggensbach, Hebr, 12.

²⁹¹ Gräßer, Hebr I, 64. Er hält diesen Satz für den Schlüsselvers des ganzen Hebr: „Mit dem *καθαρισμός* und der Erhöhung schafft sich unser Verf. die Basis, um die Herrschaft des Erhöhten als das ewige Priestertum Jesu zu beschreiben.“ Ihm folgend Meier, Structure, 183f. Vgl. auch O'Brien, Hebrews, 59.

²⁹² Richtig Gräßer, Hebr I, 64. Ob es sich bei dieser Vorstellung um einen Hymnus handelt oder nicht, ist für unseren Kontext nicht von Interesse. Zum Thema vgl. Hofius, Christushymnus, 75-102.

am Ende von Hebr 1,3c und direkt neben dem einzigen finiten Verb in Hebr 1,1-4, ἐκάθισεν, in 1,3d. Meier vermutet in diesem Sachverhalt eine theologische und rhetorische Absicht des Verfassers.²⁹³ Weiß sieht in dieser syntaktischen Verbindung „die für den Hebr insgesamt entscheidende Einheit des Heilsgeschehens von (Opfer-) Tod und Erhöhung zur Aussage gebracht.“²⁹⁴ Karrer geht noch einen Schritt weiter und merkt an, dass der Verfasser ab Hebr 1,2b Aussagen in Bezug auf die Höhen Gottes macht. Folglich spielt sich der Prozess der Sündenreinigung im himmlischen Bereich ab: „Das irdische Sterben des Sohnes verschränkt sich mit dem himmlischen Kult, der Gottes Thron umgibt. Die priesterliche Reinigung findet dort statt.“²⁹⁵

Karrer²⁹⁶ verweist an dieser Stelle auf die Sabbatlieder, die von einigen Exegeten²⁹⁷ im Rahmen der religionsgeschichtlichen Fragestellung herangezogen werden. In diesen Texten werden Engel als Priester und reine Wesen beschrieben. Ihre Aufgabe besteht daraus, alles Unreine aus der Gottesnähe (Heiligtümer um das Allerheiligste/Thronort Gottes) zu entfernen und sühnend für die Schuldigen einzutreten, damit diese auf Erden die Möglichkeit bekommen, während des Gottesdienstes im Gebet am himmlischen Kult teilzunehmen.

Im Hinblick auf die Argumentation in Kapitel 1, speziell die Vorrangstellung des Sohnes gegenüber den Engeln, lässt sich der Gedankengang von dieser Überlegung her, folgendermaßen aufschlüsseln: Der Sohn löst die Engel in ihrer priesterlichen Funktion ab, weil er ihnen als Sohn, Herrscher, Erhöhter und (später präzise formuliert, in 1,3c angedeutet) ewiger Hohepriester überlegen ist. Als Einziger hat er die Reinigung von den Sünden vollbracht und das Fundament für „ein irdisches Einstimmen in den himmlischen Kult und eine Annäherung der Menschen an Gottes Höhe“²⁹⁸ geschaffen. Die Engel sind von ihrem Priesterdienst freigestellt und können sich anderen Aufgaben (vgl. 1,14) zuwenden.

²⁹³ Vgl. Meier, Structure, 184.

²⁹⁴ Weiß, Hebräer, 149. Vgl. Hofius, Christushymnus, 85f.

²⁹⁵ Karrer, Hebr I, 119. Dagegen Gäbel, Kulttheologie, 135. Die Engel sind s.E. „Beamte“. Es stellt sich die Frage, ob die Aussage womöglich ein Urbild-Abbild-Schema impliziert und über eine Verschränkung hinausgeht. Folglich wäre der Kreuzestod ein sichtbares Ereignis des unsichtbaren, aber realen himmlischen Kultes. Das Opfer ereignet sich irdisch und himmlisch zugleich. Vgl. Luck, Ulrich: Himmlisches und irdisches Geschehen im Hebräerbrief. Ein Beitrag zum Problem des „historischen Jesus“ im Urchristentum. In: NTS 6 (1963), 192-215, hier: 212: „Weg der Erhöhung und Weg des Leidens laufen parallel.“

²⁹⁶ Vgl. Karrer, Hebr I, 119. Darüber hinaus nennt er weitere jüdische Schriften, die mit der Vorstellung der Sabbatlieder zu vergleichen wären, um das Umfeld dieser Ideen zu erhellen: Test XII Lev 3,4-8; Jub 2,17-19; 31,14. Vgl. Kap. 3.7.2.3.

²⁹⁷ Steyn, Eschatology, 442 stellt fest, dass das Thema „himmlischer Kultus im Hebr“ von Martin Dibelius 1956 angeregt worden ist. Vorstellungen über die jüdische Merkabamystik als möglichen religionsgeschichtlichen Hintergrund wurden anschließend von Schenke und Williamson entfaltet.

²⁹⁸ Karrer, Hebr I, 119. Ob der Verfasser in Hebr 1,3 – so Karrer (120) – an Hiob denkt, lässt sich nur vermuten.

2.3.5 Hebr 1,3d

In Hebr 1,3d heißt es: ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῖς („er hat sich zur Rechten der Majestät in den Höhen gesetzt“). Der Verfasser beschreibt die Erhöhung in diesem Vers in Anlehnung an Ps 109(110),1. In diesem Fall handelt es sich um kein direktes Zitat (vgl. 1,13), sondern eine Allusion. Ps 109(110),1.4 spielt für den Verfasser eine große Rolle, insbesondere wegen seiner im NT einzigartigen Darstellung Jesu als ewiger Priester nach der Ordnung Melchisedeks.²⁹⁹ Keine andere ntl. Schrift zitiert Ps 109(110),4. Es ist daher zu vermuten, dass der Verfasser den Psalm über V. 1 hinaus gelesen und V. 4 (und Gen 14,17–20) die Idee für seine christologische Hohepriester-Argumentation entnommen hat. Hegermann spricht sogar von einer *eschatologischen* Exegese des Psalms, aufgrund einer möglichen Vorprägung durch die Melchisedekfragmente in Qumran (11QMelch).³⁰⁰

Der Verfasser erreicht in Hebr 1,3d die Klimax der Würdeaussage. Die Erhöhung wird als Inthronisationsakt beschrieben. Die Partizipation an der Herrschaft Gottes rückt in den Mittelpunkt des Prologs. Ps 109(110),1 klingt zum ersten Mal an. Die erneute Aufnahme in Form des direkten Zitats in Hebr 1,13 spricht für eine Inclusio. Weitere Allusionen an Ps 109(110),1 begegnen im Kontext der Hohepriester-Thematik (vgl. 8,1; 10,12f: ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ; 12,2: ἐν δεξιᾷ ... κεκάθικεν). D.h. in Bezug auf die zentrale Vorstellung des „Sitzens zur Rechten“ im Hebr können zwei Bereiche differenziert werden: „Here we have both references which are clearly associated with present rule (i. 3, i. 13) and others which are directly linked with the activity of intercession.“³⁰¹

Das ursprüngliche Zitat aus Ps 109(110),1 lautet: κάθου ἐκ δεξιῶν μου. Die Allusion in 1,3 präsentiert nicht nur eine veränderte Verbform, sondern eine Abwandlung der gängigen LXX-Formel ἐκ δεξιῶν. Außerhalb des Hebr ist ἐν δεξιᾷ im NT nur in Röm 8,34; Kol 3,1; Eph 1,20 und 1Petr 3,22 belegt. Gräßer hält diesen Sachverhalt für rätselhaft und

²⁹⁹ Zu Ps 109(110),1.4 im Hebr vgl. explizit: Hebr 1,13; 5,6; 7,17.21; implizit: 1,3; 5,10; 6,20; 7,3. 11.15.24.28; 8,1; 10,12f; 12,2.

³⁰⁰ Vgl. Hegermann, Hebr, 38. Ihm folgend Gräßer, Hebr I, 65 Fn. 132. Diese Behauptung ist allerdings umstritten. Vgl. dazu Schenke, Erwägungen, 436f.: „Im Qumran-Fragment 11Q Melch ist im Zusammenhang mit der Wirksamkeit des Melchisedek auch von einer eschatologischen Sühnung der Sünden die Rede (Z.6.8). Unklar und umstritten ist allerdings, wer das direkte Subjekt dieser Sühnung ist“. Ferner bemerkt Tilly, Psalm 110, 165: „Auch 1Q20 und 11Q13 erwähnen den Priesterkönig Melchisedek, ohne jedoch bei der eschatologischen Verwertung seiner Gestalt irgendeine Möglichkeit des direkten Bezugs auf Ps 110 zu bieten. 1Q21 Frg. 1 hingegen spricht von der Erfüllung des Königtums in der wahren endzeitlichen Priesterschaft.“

³⁰¹ Loader, Christ, 205.

vermutet eine Tradition dahinter.³⁰² Die herrschaftliche Würde beschreibt der Verfasser in 1,3d durch die drei Termini *δεξιός*, *μεγαλωσύνη* und *ὑψηλός*.

καθίζω bedeutet transitiv: „hinsetzen/sich setzen lassen“; intransitiv aktiv: „sich setzen/sich niederlassen/wohnen“; medium: „sich setzen“.³⁰³ *ἐκάθισεν* ist ein Aorist aktiv. Der Sohn handelt, weil er ein besonderes Vorrecht besitzt.³⁰⁴ Seine Aktivität wird betont (anders in Phil 2,9ff.). Das Zitat in 1,13 unterstreicht diesen Sachverhalt: „Ist die Thronbesteigung zunächst als Handeln des Sohnes ins Bild gesetzt, so ist auch sie von dem sprechenden Gott getragen. Sie führt die von Ewigkeit her grundgelegte Einheit zwischen Gott und Christus herbei und bringt sie bereits zum Ausdruck.“³⁰⁵ Nach der Reinigung von den Sünden, nimmt der Sohn als Hohepriester den Platz zur Rechten der Majestät ein. Seine Aufgabe ist getan.³⁰⁶

Das Verb *καθίζω* begegnet – wie der Königpsalm 109(110) anzeigt – im Kontext eines (atl.-)biblischen Königsrituals. Ursprünglich ist der judäische König in Jerusalem der Adressat. Wohl aus Anlass der Thronbesteigung ergeht der göttliche Zuspruch über die Durchsetzung der Herrschaft gegenüber den Feinden. Dieser enthält die Anordnung zur Rechten JHWHs Platz zu nehmen und die Aussicht auf den Sieg. Außerdem wird dem König die sakrale Würde zugestanden.³⁰⁷

Die Vorstellung vom thronenden Gott geht auf kanaanäische Wurzeln zurück und ist fest im AT verankert.³⁰⁸ Im NT wird diese auf Christus übertragen: „Der rechte Platz als Ehrenplatz besagt einerseits die endgültige Erfüllung der im Königpsalm 110 angesagten Messianität (Jesus ist nicht bloß der auf dem Thron Davids sitzende, sondern Herr der Welt) und andererseits die endgültige Anerkennung als Christus“³⁰⁹.

δεξιός steht allgm. für „glückverkündend/gebührend/rechts“. Das Wort ist seit Homer bezeugt und begegnet häufig in der Bedeutung „rechte Hand/rechte Seite“. Diese bezeichnet symbolisch Macht, Erfolg, Beständigkeit und Glück.³¹⁰ Im AT begegnet diese

³⁰² Vgl. Gräßer, Hebr 1, 65. Ähnlich sehen das Braun, Hebr, 30; Hegermann, Hebr, 38; Weiß, Hebräer, 150f.; Michel, Hebr, 102 Fn.1 und 104; Kleinig, Hebrews, 48f. Die LXX-Formel begegnet im NT hingegen häufiger. Insgesamt existieren neben Hebr 1,13 21 weitere Belege. Diese sind allerdings auf die synoptischen Evangelien (Mt; Mk; Lk und Apg) beschränkt.

³⁰³ Vgl. Bauer/Aland, Wb, 791.

³⁰⁴ Vgl. Michel, Hebr, 101.

³⁰⁵ Backhaus, Hebr, 87.

³⁰⁶ O'Brien, Hebrews, 60. Ebenso Cockerill, Hebrews, 97; Karrer, Hebr I, 116. Nach der Selbstdarbringung (10,12ff), besteht die priesterliche Aufgabe des Sohnes aus der Fürbitte für die Gläubigen (vgl. Hebr 2,16ff; 4,14-16; 5,9; 6,19-20; 7,25 usw.).

³⁰⁷ Vgl. Seybold, Psalmen, 437ff.

³⁰⁸ Vgl. Stellenangaben bei Schröger, *καθίζω*, 552.

³⁰⁹ Schröger, *καθίζω*, 552f.

³¹⁰ Vgl. Blendinger/Wibbing, *δεξιός*, 1274.

Vorstellung insbesondere, wenn von der *Rechten JHWHs* gesprochen wird. Der LXX-Psalter weist die meisten Belege (42) für den Terminus $\delta\epsilon\acute{\xi}\iota\acute{o}\varsigma$ auf. Die *Rechte JHWHs* versinnbildlicht die Allgegenwart Gottes (Ps 15[16],8;), Stärkung (Ps 17[18],36), rettende Macht/Hilfe (Ps 19[20],7; 59[60],7; 97[98],7), Gerechtigkeit (Ps 47[48],11), Sieg (109[110],5; 117[118],15 vgl. Ex 15,6 = Ode 1,6). Der Platz zur Rechten ist ein Ehrenplatz (vgl. 3Kgt[1Kön] 2,19; Ps 44[45],10; Sach 3,1).

Bezeichnenderweise wird im Rahmen der Anordnungen für Heiligtum und Kult (Ex 25,1-31,18) für die Weihe Aarons und seiner Söhne zum ewigen Priesterdienst (vgl. Ex 29,9) festgelegt, dass beim Priesterweihopfer das *rechte* Ohrläppchen/der Daumen der *rechten* Hand und der große Zeh des *rechten* Fußes von allen Beteiligten mit dem Blut des zweiten Widder bestrichen werden sollen (vgl. Ex 29,20). Sie werden durch das Opfer ins Priesteramt eingeführt und durch das Ritual der Bestreichung für ihren ausstehenden Dienst gereinigt (vgl. Lev 14,11.14.17.25).³¹¹ $\delta\epsilon\acute{\xi}\iota\acute{o}\varsigma$ wird damit zu einem Begriff der Kultmetaphorik.³¹²

Im NT begegnet $\delta\epsilon\acute{\xi}\iota\acute{o}\varsigma$ 54 Mal, am häufigsten bei Mt (12). Die Verwendung spiegelt weitgehend den Gebrauch des Terminus im AT wieder.³¹³ Die Vorstellung von der Inthronisation Jesu zur Rechten Gottes erfährt besondere Hervorhebung, speziell in Anlehnung an Ps 109(110),1. Eine messianische Deutung des Psalmverses zeichnet sich im NT ab.³¹⁴ Erhöhungsaussagen begegnen neben dem Hebr in hymnischen Passagen: Phil 2,9; 1 Tim 3,16. Das jüdische Schrifttum kennt ebenfalls solche Vorstellungen.³¹⁵ Ob es sich bei Hebr 1,3c-d um einen feststehenden Christushymnus handelt, ist zu bezweifeln. Hofius führt die Formulierungen wegen der Darstellung des Erlösungswerks Jesu Christi als kultische „Reinigung“ auf den Verfasser zurück.³¹⁶ Es lässt sich außerdem nicht nachweisen, dass „der hebräische Ps 110 bereits in vorchristlicher Zeit als expliziter

³¹¹ Der erste Widder wird hingegen für die Sünde (Sündopfer im MT) dargebracht. Vgl. Lev 8,23f.

³¹² Diese Beobachtung wirft die Frage auf, ob die Allusion in Hebr 1,3d – insbesondere wegen 1,3c – mit der Positionierung des Sohnes und Hohepriesters zur Rechten Gottes über Ex 30,10 und Lev 16,30 hinaus, auch auf dieser Basis eine Überbietung zum aaronitischen Kult darstellt. Jesus bringt das bessere Priesterweih- und Sündopfer dar und da er ohne Sünde ist, wird das genannte Reinigungsritual zur Amtseinsetzung hinfällig.

³¹³ Vgl. Von der Osten-Sacken, $\delta\epsilon\acute{\xi}\iota\acute{o}\varsigma$, 685-687.

³¹⁴ Diese Behauptung gilt allerdings nur für V. 1. „Eine volle Wahrnehmung des gesamten Psalms 110, seiner Themen und Textstrategien ist aber im frühchristlichen Schrifttum an keiner Stelle zu erkennen.“ Bormann, Dialog, 194. Vgl. Tilly, Psalm 110, 158; Blendinger/Wibbing, $\delta\epsilon\acute{\xi}\iota\acute{o}\varsigma$, 1275.

³¹⁵ In den Bilderreden des äthHen begegnet die Vorstellung von einem „Erwählten“, der auf dem „Thron der Herrlichkeit“ sitzen und richten wird (so z.B. in: 45,3; 51,3; 55,4; 61,8; 62,3). Tilly zufolge entspricht diese Darstellung der Inthronisationsvorstellung von Ps 110,1. Vgl. Tilly, Psalm 110, 160. Weitere Belegstellen bei Attridge, Hebrews, 46 Fn. 135; Braun, Hebr, 30; Steyn, Quest, 116.

³¹⁶ Vgl. Hofius, Christushymnus, 84.

Beleg für die Verankerung der Messiaserwartung in den jüdischen heiligen Schriften verstanden wurde.“³¹⁷

μεγαλωσύνη begegnet noch einmal in Hebr 8,1 im Rahmen einer weiteren Allusion an Ps 109(110),1. Der Begriff „Majestät/Erhabenheit“ umschreibt Gott: „It is a Jewish circumlocution for God himself by reference to his supreme royal status.“³¹⁸

Im NT ist μεγαλωσύνη nur noch in Jud 25 (διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν δόξα μεγαλωσύνη κράτος) verzeichnet, eine Anspielung auf 1Chr 29,11 (σοί κύριε ἡ μεγαλωσύνη καὶ ἡ δύναμις καὶ τὸ καύχημα).³¹⁹ In der LXX ist der Terminus häufiger gebraucht und charakterisiert göttliches Attribut.³²⁰ μεγαλωσύνη kann auf Größe (Dtn 32,3/Ode 2,3; Tob 13,4; Ps 78[79],11; Weish 18,24 = gemeint ist der Name JHWHs [vgl. Ex 28,36-38]; Sir 2,18[22-23]; 39,15[20]; 44,2; Dan 2,20), große Dinge, die Gott vollbringt (2Kgt[2Sam] 7,21.23; 1Chr 17,19; 1Esdr 4,46; Ps 144[145],6), Hoheit (1Chr 22,5), Ehre (Tob 12,6) oder Majestät (Ps 144[145],3; 150,2; Prov 18,10; Sir 18,5[4]; vgl. äthHen 5,4; TestLev 3,9) hinweisen.

Der Begriff bezieht sich jedoch nicht nur auf Gott, sondern wird auf – den von Gott auserwählten – König Nebukadnezar (seine Größe wird beschrieben in: Dan 4,34[37]b; DanTh 4,22[4,19]; 4,36[4,33]; 5,18f.) übertragen und beschreibt die verwüstete Herrlichkeit der Hirten (Zach 11,3) sowie eine allgemeine Größe der Könige (DanTh 7,27). Weiß zufolge wird das Attribut μεγαλωσύνη zum „Ersatznamen“ für Gott in Hebr 1,3 und 8,1 „durch die Gottesbezeichnung δύναμις (mit Bezugnahme auf Ps 110,1!) in Mk 14,62 par Mt 26,64 gewiesen, wo δύναμις für hebr. גבורה bzw. aram. אגבורת steht, was in Dan 2,20 LXX wiederum durch μεγαλωσύνη wiedergegeben wird.“³²¹

Die Phrase ἐν ὑψηλοῖς illustriert die Ortsangabe der Erhöhung und bezieht sich auf das Verb καθίζω.³²² In Hebr 8,1 heißt diese ἐν τοῖς οὐρανοῖς (vgl. Eph 1,20: ἐν τοῖς ἐπουρανίοις).

³¹⁷ Tilly, Psalm 110, 169. Er räumt allerdings ein, dass „die zentralen Motive der christologischen Interpretation von Ps 110 in den neutestamentlichen Schriften in seiner zeitlich vorgängigen jüdischen Auslegung – wenn auch in isolierter Gestalt – einen soliden Rückhalt haben.“ Vgl. Steyn, Quest, 115. Blendinger/Wibbing, δεξιός, 1275, vermuten, dass Ps 110,1 in vor-ntl. Zeit messianisch gedeutet worden ist.

³¹⁸ Kleinig, Hebrews, 49. S.E. könnte der Begriff auch für Gottes Thron stehen. μεγαλωσύνη besitzt fünf hebräische Äquivalente. Vgl. Hatch/Redpath, Concordance II, 902; Muraoka, Lexicon, 77. Am häufigsten übersetzt die LXX das hebr. גָּדַל.

³¹⁹ Weitere außerbiblische Belegstellen bei Kleinig, Hebrews, 49; Braun, Hebr, 30.

³²⁰ Vgl. Spicq, μεγαλεῖος, 460.

³²¹ Weiß, Hebräer, 151 und Fn. 65. Siehe auch Braun, Hebr, 30; Gräßer, Hebr I, 65 Fn. 134 in Anlehnung an Michel, Hebr, 102 Fn. 2; ferner Hofius, Christushymnus, 84 f., er sieht in der Umschreibung des Gottesnamens durch גבורה eine Terminologie der Merkabah-Esoterik vorliegen.

³²² Vgl. Braun, Hebr, 31.

Beide Alternativen verweisen auf den Wohnsitz Gottes, der zum Ehrensitz des Sohnes geworden ist. Die Formulierung begegnet mehrmals in der LXX, wenn es um Gottes Aufenthaltsort geht. Die LXX übersetzt mit ἐν ὑψηλοῖς das hebr. Nomen מִרְמָה „Höhe/Himmelshöhe“ bzw. die Formel בְּמִרְמָה (vgl. Ps 93[92],4; Jes 33,5; 57,15).³²³ Sir 24,4[7] zufolge thronet nicht nur Gott „in den Höhen“, sondern die Weisheit hat dort ihr Zelt aufgeschlagen.

Der Verfasser des Hebr verwendet als einziger die Formulierung ἐν ὑψηλοῖς im NT. Attridge vermutet, dass diese „may also serve to foreshadow the theme of the exalted Christ’s transcendence, later expressed in the imagery of his passage through the heavens and within the veil.“³²⁴ Dafür spricht die erneute Verwendung von ὑψηλός in Hebr 7,26, wenn der Verfasser vom Sohn als Hohepriester, der höher als die Himmel ist, spricht.

Die Allusion an Ps 109(110),1 dient allerdings nicht nur der lokalen Bestimmung des himmlischen Geschehens. Vielmehr geht es um die Hoheit des Sohnes und die Präzisierung seiner herrschaftlichen Position, die er bei seiner Erhöhung angetreten hat. Die Thronbesteigung ist vollzogen, der Thronname vom Sohn für immer ererbt (vgl. 1,4). Dieser majestätische Status garantiert den Adressaten die Heilserfüllung der Verheißungen. Darüber hinaus entschärft die Motivik der Erhöhung die irdischen Fesseln des linearen Geschichtsdenkens und zeichnet eine neue Perspektive im himmlischen Raum.³²⁵

2.3.6 Zur Verschränkung von räumlichen und zeitlichen Aussagen in Hebr 1,1-3

Die Untersuchung von Hebr 1,1-2 hat deutlich gemacht, dass der Verfasser mit einem temporal gefärbten Vokabular arbeitet, um die qualitative Differenz zwischen den beiden Heilsepochen herauszustellen. *πάλαι* beschreibt die alte, *ἐπ’ ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν* betont die neue, bereits in der Realität erfahrbare Heilssetzung. Ein Leben in der Endzeit weist auf ein zukünftiges Heilsereignis voraus, denn die Vollendung steht noch aus. Die Überbietung der neuen Heilsepochen resultiert aus dem Wirken des Sohnes, durch den „die Welten/Äonen“ gemacht sind. „Seine Hoheit ragt durch die Zeiten und überstrahlt

³²³ Vgl. ferner Ps 18(17),17; 102(101),20; Mich 6,6; 2Sam(2Kgt) 22,17; Jes 24,18. Weitere Belegstellen in Gesenius, zur Stelle. Siehe auch Johnson, Hebrews, 72.

³²⁴ Attridge, Hebrews, 46. Laut Offb 21,10 liegt die heilige und himmlische Stadt Jerusalem auf einem hohen Berg.

³²⁵ Vgl. Karrer, Hebr I, 116f.

alles“³²⁶. Die ersten Verse des Prologs sind offensichtlich von einer horizontalen Eschatologie eines apokalyptischen Zeitschemas geprägt.³²⁷

Die linearen Aussagen werden anschließend in Hebr 1,3 (präziser 1,2b-3) räumlich interpretiert. Die Erhöhung des Sohnes rückt in den Mittelpunkt. Gottes Rede zu den Propheten erfolgt aus den Höhen. Vom Himmel her wendet er sich der irdischen Welt zu. Im Sohn spricht er „in diesen letzten Tagen“ zu den Adressaten. Der Wohnsitz des Vaters ist der Wohnsitz des Sohnes. Der endzeitliche Offenbarungsträger hat sich nach der Reinigung von den Sünden „zur Rechten der Majestät in den Höhen“ gesetzt. Die christologisch-soteriologische Aussage wird in Hebr 1,3 als Vorgriff auf die spätere Darstellung Jesu als Hohepriester zum ersten Mal anhand kultischer Räumlichkeit interpretiert. Die Sündenvergebung wird nicht bloß im Tod am Kreuz erwirkt, sondern im himmlischen Heiligtum vollzogen. Es ist zu beachten, dass der Verfasser im Prolog explizit keine Aussagen zur Niedrigkeit des Sohnes macht, sondern nur zur Erhöhung.

Die Vergebung der Sünden erwirkt der Sohn in seiner ihm neu verliehenen Würde als himmlischer Hohepriester. Implizit deutet der Verfasser auf sein einmaliges Opfer, das den Zugang zu Gott eröffnet, hin. In Anlehnung an Ps 109(110),1 akzentuiert er den Aspekt der Einsetzung des Sohnes als Herrscher über alles. Der ganze Einleitungssatz von Hebr 1,1-4 umreißt „in gedrängten christologischen Aussagen die konkurrenzlos erhabene für das Heil letztgültige Stellung des Sohnes.“³²⁸

Zusammengefasst transponiert der Verfasser das irdische Geschehen in die himmlische Wirklichkeit. Die lineare Darstellung verliert dadurch ihre temporalen Grenzen und wird mit der transzendentalen himmlischen Räumlichkeit verschränkt. Die räumliche Denklinie dient allerdings nicht der Ablösung der zeitlichen, sondern ihrer Erläuterung. Der Prolog stellt die erste interpretative Synthesis des Hebr dar: Der Verfasser „begibt sich von einer Geschichtstradition aus in die Höhe und verankert so die irdische Geschichte am himmlischen Raum ... Simultan bekommen die Höhen des Himmels geschichtlichen Grund.“³²⁹

³²⁶ Karrer, Hebr I, 116f.

³²⁷ Vgl. Alkier, Stefan: Hoffnung hören und sehen! Beobachtungen zur Dialogizität des Hebräerbriefes und der Johannesapokalypse. In: ZNT 29 (2012), 14-24. Er stellt fest (15): „Der Verweis auf die Schöpfung und auf das Erbe verbindet Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart miteinander und erzeugt damit den Zusammenhang der Weltzeiten im Diskursuniversum des Hebr.“

³²⁸ Laub, Bekenntnis, 9.

³²⁹ Karrer, Hebr I, 117.

2.4 Die Einführung des Erstgeborenen: Hebr 1,5-6

2.4.1 Vorbemerkungen

Hebr 1,6 ist im Kontext von Hebr 1,5-2,18 verortet. Die Perikope lässt sich in drei Teile gliedern: Hebr 1,5-14; 2,1-4 und 2,5-18. Der Abschnitt 1,5-14 beinhaltet fast ausschließlich Schriftzitate aus dem Buch der Psalmen. Diese verfolgen den Zweck die herausragende Stellung des Sohnes und die Erhabenheit seines ererbten Namens, der den der Engel überragt (1,4), zu begründen. Die besondere Beziehung zwischen Gott und Sohn steht im Fokus.³³⁰ Diese demonstriert der Verfasser anhand eines Vergleichs zwischen Sohn und Engeln. Drei Einleitungsphrasen (V. 5.7.13) gliedern Hebr 1,5-14 in mehrere kurze Sequenzen. Hebr 1,5 bereitet die Aussage in Hebr 1,6 vor und setzt die Behauptung von Hebr 1,4 fort. Die Verleihung des Namens ist exklusiv für den Sohn bestimmt.³³¹ Für die zeitliche und räumliche Vorstellung des Hebr ist in Hebr 1,6 die Aussage über die Einführung des Erstgeborenen von Belang. Insofern die Argumentation es zulässt, sind der Ort und Zeitpunkt des Ereignisses zu bestimmen.

2.4.2 Hebr 1,5

In 1,5 (wie 1,13) leitet der Verfasser die Schriftzitate mit einer rhetorischen Frage ein: „Zu welchem Engel hat er (= Gott) je gesagt...?“ Diese führt automatisch zu der negativen Antwort: „Zu keinem!“³³² In der ersten Dreierreihe der Zitate in Hebr 1,5-7 wird Christus „in seinem Seinsverhältnis zu Gott als Sohn gekennzeichnet“³³³.

In 1,5 liegt eine Kombination aus Ps 2,7 und 2Kgt(2Sam) 7,14 vor.³³⁴ Beide Zitate sollen die Sohnschaft bestätigen und diese in ihrer Einzigartigkeit von den Engeln abgrenzen. Wie im Proömium arbeitet der Verfasser mit dem Schema aus Entsprechung, Andersartigkeit und Überbietung. Die Überbietung wird in 1,6 zugespitzt. Nicht nur, dass der Sohn sich in seiner Sohnschaft von den Engeln abhebt, nein, sie sollen sich auch noch vor ihm niederwerfen und seine Herrschaft anerkennen. V. 5 und V.6 bilden eine Inklusion und werden speziell durch die Stichworte ἄγγελος und υἱός miteinander verbunden.

Die beiden Zitate aus Ps 2,7 und 2Kgt(2Sam) 7,14 reiht der Verfasser durch das Stichwort πάλιν aneinander, „probably as the result of the *gezerah shewah* technique by which

³³⁰ Vgl. Backhaus, Hebr, 94.

³³¹ Engel werden nie individuell mit dem Titel „Söhne Gottes“ angeredet. Vgl. Gräßer, Hebr I, 73.

³³² Richtig Eisele, Reich, 49.

³³³ Backhaus, Hebr, 93.

³³⁴ Für die Eschatologie ist in Hebr 1,5 insbesondere die Kategorie des „Heute“ wichtig. Diese wird an späterer Stelle im Rahmen der Untersuchung von Hebr 3,7-4,13 erörtert. Vgl. Kap. 2.8.4-2.8.7.

quotations were joined through verbal analogy and catchword association.“³³⁵ Das Psalmwort folgt direkt im Anschluss an die rhetorische Frage ohne jegliche Einleitung. Ps 2,7 wird wörtlich aus der LXX zitiert und in einen christologischen Kontext eingebettet. Das Zeugnis der „Sohnschaft“ steht im Mittelpunkt der Aussage. Die unterschiedlichen Zeitangaben (εἰπέν, σήμερον) sind zu vernachlässigen. Dasselbe gilt für die ebenfalls wörtlich zitierte Phrase aus 2Kgt(2Sam) 7,14 und die beiden Futura (ἐγὼ ἔσομαι αὐτῷ εἰς πατέρα, καὶ αὐτὸς ἔσται μοι εἰς υἱόν) in Hebr 1,5b.³³⁶ Im ursprünglichen Kontext beziehen sich beide Verheißungen

„auf die Stellung, welche David und seine Nachkommen auf dem israelitischen Königsthron Gott gegenüber einnehmen. Was aber von dem davidischen König gesagt ist, muß in höchstem Maße von dem Messias gelten, in welchem als dem Davidssohne in besonderem Sinne die Bestimmungen des israelitischen Königtums ihre abschließende Verwirklichung findet.“³³⁷

Der Sohn ist dieser traditionellen Vorstellung zufolge König, sein Thron währt ewig. Die Bezeichnung „Hohepriester“ folgt erst später. Die grundlegende Bezeichnung Jesu im Hebr lautet „Sohn“.³³⁸

2.4.3 Hebr 1,6

In 1,6 spricht der Verfasser erstmals von einem Akt der Wiedereinführung, dieser bleibt allerdings zeitlich unbestimmt. Eisele differenziert folgende Möglichkeiten: Einführung bei der Schöpfung, bei der Inkarnation, bei der Erhöhung Christi durch Kreuz, Auferstehung und Himmelfahrt oder bei der Wiederkehr in Form der Parusie.³³⁹ Um eine Bestimmung vorzunehmen, müssen die Einzelemente von 1,6 auf der semantischen und syntaktischen Ebene sowie der Kontext untersucht werden. Das jeweilige Verständnis des Zeitpunkts der Einführung entscheidet sich an der jeweiligen Interpretation der Termini *πάλιν εἰσαγάγη* und *ἡ οἰκουμένη*.³⁴⁰

³³⁵ Steyn, Quest, 29.

³³⁶ Vgl. Weiß, Hebräer, 160f.

³³⁷ Riggensbach, Hebr, 17.

³³⁸ Richtig Karrer, Hebr I, 138.

³³⁹ Vgl. Eisele, Reich, 50.

³⁴⁰ Diese Fragestellung wurde aufgenommen bei Stolz, Lukas: Das Einführen des Erstgeborenen in die οἰκουμένη (Hebr 1,6a). In: Bib 95 (2014) 405-423. Weitere aktuelle Forschungsmeinungen werden u.a. vertreten von: Cockerill, Gareth Lee: Hebrews 1:6: Source and Significance. In: BBR 9 (1999), 51-64. Diskutiert von Allen, David M.: Deuteronomy and Exhortation in Hebrews. A Study in Narrative Representation (WUNT II/238). Tübingen 2008, 49-51; zu Hebr 1,6 siehe speziell 52-58; Canedey, Ardel B.: The Eschatological World Already Subjected to the Son. The Οἰκουμένη of Hebrews 1:6 and the Son's Enthronement. In: Bauckham Richard u.a. (Hg.): A Cloud of Witnesses. The Theology of Hebrews in Its Ancient Contexts. (LNTS 387). New York/London 2008, 28-39; Schenck, Kenneth L.: A Celebration of the Enthroned Son: The Catena of Hebrews 1. In: JBL 120 (2001) 469-485; hier 477-479; Wipp, Joshua W.: The Son's Entrance into the Heavenly World. The Soteriological Necessity of the Scriptural Catena in Hebrews 1.5-14. In: NTS 56 (2010), 562-563, hier 562f. Karrer, Martin: Der Weltkreis und Christus, der

Am wenigsten wahrscheinlich ist die Menschwerdung. Allein die grammatische Struktur schließt ein Ereignis in der Vergangenheit aus.³⁴¹ *πάλιν* kann sich entweder zurück auf die Zitateinleitung *ὅταν δέ* oder auf das nachfolgende Verb *εἰσάγειν* beziehen. Für die erste Möglichkeit spricht dieselbe Verwendung in Hebr 1,5; 2,13; 4,5; und 10,30. Allerdings steht *πάλιν* dort als Einleitungsformel stets mit *καί*. Anders sieht es in Hebr 4,7; 5,12; 6,1.6 aus, an diesen Stellen wird *πάλιν* mit dem nächststehenden Verb verbunden.³⁴²

Im NT steht *πάλιν* häufig bei Verben der Bewegung oder gibt einen Rückverweis auf einen früheren Zustand an oder bezieht sich auf wiederholbare Handlungen.³⁴³ Wird es als Zeitadverb gedeutet, liegt die Vorstellung der Parusie nahe.³⁴⁴ Ihr Ereignisschauplatz wäre folglich die *οἰκουμένη*. Wird *πάλιν* dagegen als Einleitungsformel verstanden, weist die Aussage auf Erhöhung bzw. Inthronisation hin. Weiß plädiert für die Erhöhungschristologie und begründet diese Entscheidung damit, dass er analog zu Hebr 1,5 *πάλιν* als Einleitungsformel versteht und diesen Begriff nicht parallel auf Jesu zweites Erscheinen (= Parusie) in Hebr 9,28 bezieht. Außerdem ist s.E. die ganze Formulierung *εἰσαγάγη τὸν πρωτότοκον εἰς τὴν οἰκουμένην* nicht analog zu Hebr 10,5 (*εἰσερχόμενος εἰς τὸν κόσμον*) zu verstehen, sondern als eine für den Hebr charakteristische Typologie, die auf den drei Begriffen *πρωτότοκος-εἰσάγειν-οἰκουμένη* basiert und ein Motivgefüge mit 1,5 bildet.³⁴⁵

In der Tat wird in Hebr 1,6 und 9,28 ganz unterschiedliche Terminologie verwendet und eine sachliche Differenz zwischen zwei unterschiedlichen religionsgeschichtlichen Topoi erreicht.³⁴⁶ *πάλιν εἰσαγάγη* sagt nichts über ein zweites Erscheinen aus, sondern über eine

Hohepriester. Blicke auf die Schriftrezeption des Hebräerbriefes. In: Kraus Wolfgang und Karl-Wilhelm Niebuhr (Hg.): Frühjudentum und Neues Testament im Horizont Biblischer Theologie. Mit einem Anhang zum Corpus Judaico-Hellenisticum Novi Testamenti (WUNT 162). Tübingen 2003, 151-179.

³⁴¹ Vgl. Gräßer, Hebr I, 77.

³⁴² Zum Nebeneinander von *πάλιν* als Zitateinleitung und temporalem Verständnis vgl. Stellen bei Braun, Hebr, 36.

³⁴³ Vgl. Balz, *πάλιν*, 20.

³⁴⁴ Für Parusie plädieren u.a.: Riggenbach, Hebr, 19f.; Braun, Hebr, 36; Michel, Hebr, 113; Stolz, Einführen, 418-420; Gelardini, Gabriella: „Verhärtet eure Herzen nicht“. Der Hebräer, eine Synagogenhomilie zu *Tischa be-Aw* (BiInS 83). Leiden 2007, 220.232.235. Karrer hält unterschiedliche Optionen für möglich: „Momente des Geschehenen ... und des Kommenden (2,5 u.ö.) bis hin zur Parusie dürfen Raum behalten (vgl. 9,28). Doch weil sie in der Höhe Gottes grundgelegt sind und das Wort sie vergegenwärtigt, bestimmten nicht die irdischen Tempora die Blickwinkel, sondern der Aktionsmodus“. Karrer, Hebr I, 141. Allerdings meint er kurz vorher, dass es um die Präsentation Christi vor aller Welt geht. Vgl. a.a.O., 140.

³⁴⁵ Vgl. Weiß, Hebräer, 162f. Lane legt den Fokus nur auf *πρωτότοκος* und *οἰκουμένη*. Vgl. Lane, Hebrews I, 26. Zum Verständnis von Typologie vgl. Gäbel, Kulttheologie, 21. Allgm. zum Thema Typologie siehe Goppelt, Typos.

³⁴⁶ So zutreffend Gräßer, Hebr I, 78.

Bewegung, die entweder „als nochmalige Bewegung in dieselbe Richtung ... oder als Bewegung in die gegenteilige Richtung bezüglich einer zuvor ausgeführten Bewegung“³⁴⁷ zu verstehen ist.

Das Verb εἰσάγειν begegnet im Hebr nur an dieser Stelle. Der Konjunktiv Aorist steht zusammen mit der Temporalkonjunktion ὅτε und der Partikel ἄν, was für einen Temporalsatz spricht. Dieser beschreibt entweder als Eventualis eine Handlung in der Zukunft oder als Iterativus ein wiederkehrendes Ereignis.³⁴⁸ In der LXX ist die Kombination aus εἰσάγειν εἰς τὴν γῆν und den Konjunktionen ὅταν/ἕαν/ὡς ἄν/ὅπως (vgl. Ex 13,5.11; 23,20; Dtn 6,10; 7,1; 11,29)³⁴⁹ belegt, wenn es um die Hineinführung Israels in das verheißene Land geht. Überhaupt ist das Verb hauptsächlich in diesem Kontext, speziell als Formulierung εἰσάγειν εἰς τὴν γῆν, zu finden.³⁵⁰ Da der Verfasser anschließend aus Dtn 32,43/Ode 2,43 zitiert und für ihn das Thema Landverheißung (vgl. 3,7-1,13 und 11,8ff) eine Rolle spielt, liegt die Vermutung nahe, dass dieses Motiv den Ausgangspunkt für seine Überlegungen bildet.³⁵¹

Der Terminus οἰκουμένη begegnet nur in 1,6 und 2,5, wobei in der zweiten Belegstelle eine Präzisierung vorgenommen wird: ἡ οἰκουμένη ἢ μέλλουσα. Die zukünftige Welt ist nicht gleichzusetzen mit der geschaffenen Welt. Das will der Verfasser durch die unterschiedlichen Begriffe herausstellen. Das muss jedoch nicht heißen, dass οἰκουμένη an beiden Stellen dieselbe Bedeutung aufweist.³⁵² Fest steht, dass im Hebr die bewohnte Erde in der Gegenwart grundsätzlich als κόσμος (= grundgelegte/geschaffene Welt) bezeichnet wird (vgl. 4,3; 9,26; 10,5; 11,7.38).³⁵³

³⁴⁷ Eisele, Reich, 51. Gräßer spricht von einer Zurückführung an einen „ihm angestammten (2,10) oder zugewiesenen Ort“. Gräßer, Hebr I, 78.

³⁴⁸ Vgl. Eisele, Reich, 52; von Siebenthal, Grammatik, § 276a. Dass alle Ausleger, wie Eisele behauptet, das iterative Verständnis ausschließen, stimmt nicht. Siehe Karrer, Hebr I, 140f.

³⁴⁹ Ähnlich auch Dtn 6,23 mit ἴνα.

³⁵⁰ Vgl. Eisele, Reich, 53; Karrer, Hebr I, 140.

³⁵¹ Im Hebr begegnet aus diesem Umfeld sonst häufig die Vokabel εἰσέρχομαι (17 Mal), speziell im Zusammenhang mit dem Eingehen in die Ruhe und ins himmlische Heiligtum. In Hebr 13,20 wird ἀνάγω für Jesu Auferstehung benutzt. Vgl. Koester, Hebrews, 192.

³⁵² Es ist zu vermuten, insbesondere wegen περὶ ἧς λαλοῦμεν (2,5), allerdings differenzieren Flender/Coenen zwischen der jeweiligen Bedeutung und interpretieren den Begriff in Hebr 1,6 als „bewohnte Welt“, in die Christus als Erstgeborener geschickt worden ist oder werden wird, während sie Hebr 2,5 als die kommende, zukünftige (Menschen-)Welt, die nicht mehr den Engeln, sondern Jesus untersteht, begreifen. Vgl. Flender/Coenen, οἰκουμένη, 1899. Balz deutet Hebr 1,6 auf die Parusie hin und will hier ein Motiv des Gerichts über den Erdkreis erkennen. 2,5 nimmt s.E. 1,6 auf und bezieht sich auf die noch ausstehende Christusherrschaft und die Besiegung aller Feinde. Vgl. Balz, οἰκουμένη, 1232f.

³⁵³ Siehe auch Hebr 9,1: κοσμικός. Eine allgemeine Einführung gibt Wolter, Michael: κόσμος. In: TBLNT II (2000), 1891-1898. In Ex 16,35 wird mit οἰκουμένη das verheißene Land bezeichnet, das der Autor in Hebr 4,1-11 auf die zukünftige Welt bezieht. Vgl. Koester, Hebrews, 193.

Im NT kommt der Begriff *οἰκουμένη* 15 Mal vor und steht im auffälligen Kontrast zur häufigen Verwendung von *κόσμος*.³⁵⁴ Bemerkenswert ist, dass der Begriff fast ganz dort zurücktritt, wo *κόσμος* erscheint. Balz führt das darauf zurück, dass *οἰκουμένη* in der röm. Zeit häufig im Kontext des Kaiserkults verwendet wurde und seine ursprüngliche theologische Bedeutung verlor, während sich *κόσμος* in spät-atl. Zeit zu einem theologischen Begriff des hellenistischen Judentums und folglich auch des Urchristentums entwickelt hat.³⁵⁵ In der LXX stellt *οἰκουμένη* ein Vorzugswort des Psalters (17 Mal) und Jesajas (15 Mal) dar.³⁵⁶ Der Terminus *κόσμος* ist seltener belegt³⁵⁷ und wird erst in späteren Schriften wie Weish, 2Makk und Sir häufiger gebraucht. Von seiner Grundbedeutung her steht *οἰκουμένη* für die gesamte Erde samt ihrer Bewohner und Herrschaftsgebiete, die von Gott geschaffen, beurteilt und gerichtet wird (vgl. u.a. Ps 92[93],1; 9,9; 95[96],13).³⁵⁸ Wenn der Autor auf die Erhöhung anspielt, dann muss mit *οἰκουμένη* die himmlische Welt gemeint sein: „The context requires that *οἰκουμένη* be understood as the heavenly world of eschatological salvation into which the Son entered at his ascension“³⁵⁹. Attridge sieht hierfür keine stichfesten Beweise und plädiert für die Inkarnation.³⁶⁰

Im Kontext von Hebr 1 spricht mehr dafür, bei dem Akt der Wiedereinführung an die Erhöhung zu denken.³⁶¹ Um die Würdeposition des Sohnes zu unterstreichen, begeben sich die Engel bei seiner Wiedereinführung in anbetenden Kniefall. Die Proskynese ist nach atl. Vorstellung Gott allein vorbehalten (so in Dtn 32,43^{LXX}/Ode 2,43) und wird jetzt auf den Sohn übertragen.³⁶² Die *Oikumene* wäre demnach das himmlische Land der Verheißung, in das der Sohn bereits eingegangen ist und wohin ihm seine Geschwister folgen werden (2,11). Folglich wäre auch die zukünftige Welt in Hebr 2,5 in derselben

³⁵⁴ Zur Verwendung des Begriffs in der LXX und anderen jüdischen Schriften vgl. Adams, Edward: *Constructing the World. A Study in Paul's Cosmological Language* (SNTW). Edinburgh 2000, 75-81.

³⁵⁵ Vgl. Balz, Horst: *οἰκουμένη*. In: EWNT II (²1992), 1229-1233; hier 1230. Vgl. auch Karrer, Hebr I, 140.

³⁵⁶ Laut BibleWorks insgesamt 44 Mal ohne Apokryphen, 48 mit (50 mit Baruch 1,61 und DanTh 3,45). Hatch/Redpath, Concordance II, 968, zählen ebenfalls 50 Belege. Im Psalter ist *κόσμος* nicht belegt.

³⁵⁷ Laut BibleWorks 28 Mal, mit Apokryphen 71. Hatch/Redpath. Concordance, 780f., zählen 71 Belegstellen, allerdings inklusive der Variante für die Überschrift vom Buch Genesis. Lust u.a.: *κόσμος*. In: GELS (2003), 352 verzeichnen 72 Belege. Hierbei scheint es Abweichungen zu geben.

³⁵⁸ Vgl. Balz, *οἰκουμένη*, 1230; Flender/Coenen, *οἰκουμένη*, 1898.

³⁵⁹ Lane, Hebrews I, 27. So u.a. Koester, Hebrews, 193; Gräßer, Hebr I, 78

³⁶⁰ Vgl. Attridge, Hebrews, 55f.

³⁶¹ Für Erhöhung plädieren: Koester, Hebrews, 192; Lane, Hebrews I, 26f.; Cockerill, Hebrews, 104. Karrer verweist darauf, dass hier eine Sprache verwendet wird, die politisch beeinflusst ist. Vgl. Karrer, Hebr I, 140. Schunack glaubt Erhöhung wäre eine eingeschränkte Interpretation. Vgl. Schunack, Hebr, 27.

³⁶² Vgl. Karrer, Hebr I, 134f.

Weise zu deuten: „Weltkreis (οἰκουμένη) meint ... nicht die irdische Welt, den Kosmos, sondern die himmlische Welt, die οἰκουμένη μέλλουσα, wie in Hebr 2,5.“³⁶³

2.4.3.1 Das Vorrecht des Erstgeborenen auf das Erbe: πρωτότοκος im NT

Die Bezeichnung πρωτότοκος wird nur in Hebr 1,6 auf den Sohn als Würdeprädikat angewandt. Sonst begegnet der Terminus noch zwei Mal in 11,28 und 12,23. Die erste Stelle spricht allgemein von Erstgeburten, die durch einen Opferakt von Mose vor dem Tod bewahrt worden sind. Der Verfasser bezieht sich auf Ex 12,29 und die letzte Plage, die Gott über Ägypten gebracht hat. Die zweite Stelle spricht von der Gemeinde als ἐκκλησία πρωτοτόκων, ohne diese Bezeichnung näher zu konkretisieren. Hier liegt „eine Anspielung vor auf die in biblisch-jüdischer Tradition weit verbreitete Vorstellung von den Aufzeichnungen der zum (ewigen) Leben bestimmten Menschen (!) in die himmlischen Bücher“³⁶⁴.

Als christologischer Titel begegnet πρωτότοκος in Offb 1,5, dort wird Christus als der Erstgeborene der Toten (und Herrscher über alle Könige auf Erden) bezeichnet. Paulus spricht ebenfalls von Christus als πρωτότοκος. In Röm 8,29 ist er der Erstgeborene unter vielen Brüdern.

Der Kol stellt mit der Bezeichnung πρωτότοκος die Präexistenz des Sohnes heraus. In Kol 1,15 heißt es: πρωτότοκος πάσης κτίσεως und in 1,18: πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν, ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων. Der Erstgeborene aus den Toten ist der, der vor aller Schöpfung existiert hat. Er ist der Erste in allem.

Lk 2,7 verwendet den Begriff im Kontext der Geburtsgeschichte und nicht als Würdeprädikat. Der Überblick macht deutlich, dass die Bezeichnung Erstgeborener meistens mit Auferstehung und Präexistenz verbunden wird.³⁶⁵ Diese Vorstellung lässt Parallelen zu Hebr 1,1-5 erkennen. Es ist zu vermuten, dass diese Darlegung im christlichen Gedankengut verbreitet war. Als atl. Ursprung wird häufig Ps 88(89),27f. angeführt.³⁶⁶

³⁶³ Wolfgang Kraus: Die Septuaginta als Brückenschlag zwischen Altem und Neuem Testament? Dtn 32 (Odae 2) als Fallbeispiel. In: Heinz-Josef Fabry und Dieter Böhler (Hg.): Im Brennpunkt - die Septuaginta. Band 3: Studien zur Theologie, Anthropologie, Ekklesiologie, Eschatologie und Liturgie der Griechischen Bibel (BWANT 174). Stuttgart, 2007, 266-290, hier: 279f.

³⁶⁴ Weiß, Hebräer, 679.

³⁶⁵ Vgl. sinngemäß noch 1Kor 15,20 und Apg 26,23.

³⁶⁶ Vgl. Eisele, Reich, 53; Koester, Hebrews, 192f.; Attridge, Hebrews, 56; Weiß, Hebräer, 163. Vorsichtiger Lane, Hebrews I, 26. Gräßer hält das für nicht beweisbar und sucht den Hintergrund in der hellenistisch-jüdischen Heilsmittlertradition. Vgl. Gräßer, Hebr I, 78f. Auch Braun ist dagegen. Vgl. Braun, Hebr, 36.

2.4.3.2 πρωτότοκος in der LXX

In der LXX ist die Bezeichnung *πρωτότοκος* viel verbreiteter und in ihrem Gebrauch differenzierter als im NT. Im eigentlichen Sinn bezieht sie sich auf Mensch und Tier und kann als Namenszusatz vorkommen, das Erbrecht in Bezug auf Besitz oder die väterliche Kraft regeln³⁶⁷ und sich im Rahmen von Kulthandlungen auf Erstlingsopfer beziehen (Num 18,17; Dtn 12,6). Alles, was den Mutterschoß als erstes durchbricht (*διανοῖγον μήτραν*), beansprucht Gott für sich (vgl. Ex 13,2; Num 18,15;). Häufig impliziert der Begriff im übertragenen Sinn eine Zugehörigkeit zu Gott als Vater. Dabei kann *πρωτότοκος* für ganz Israel stehen (Ex 4,22f.), für Efraim (Jer 31[38],9), für den (messianischen) König (Ps 88[89],27f.). Eisele will den Gedanken einer göttlichen Adoption Israels im Lied des Mose (Dtn 32) ausmachen (speziell in den Versen 6.9-11.15.18-19).³⁶⁸

Die meisten Belege sind in der Tora verzeichnet, insbesondere, wenn es um Genealogie geht.³⁶⁹ Das Judentum nutzt diese Titulierung auch für die Tora, Adam und Jakob.³⁷⁰ Der Bezug auf den davidischen Messias ist selten. Dass gerade bei Hebr 1,6 im Rahmen der vorangehenden Zitate aus Ps 2,7 und 2Kgt(2Sam) 7,14 in Hebr 1,5 auf Ps 88(89),27f. verwiesen wird, ist einleuchtend. Ps 2 wird bereits in PsSal 17,26 und 18,4-6; 4QFlor 1,18-19; 1QSa 2,11 messianisch verstanden³⁷¹ „und bezieht sich in V 7 atlich auf die Thronbesteigung des irdischen Königs und auf seine Adoption als Gottessohn“³⁷². Die Nathanverheißung 2Sam 7,14 (= 1Chr 17,13)³⁷³ ist ursprünglich unmessianisch und bezieht sich auf Salomo. Der Vers zeigt allerdings Berührungspunkte mit Ps 88(89). Die Verbindung zwischen Ps 2,7 und 2Kgt 7,14 sowie die messianische Deutung ist vorgegeben.³⁷⁴ Eine definitive Bezugnahme auf Ps 88(89),27f. lässt sich nicht beweisen, da in Hebr 1,6a kein direktes Zitat vorliegt. Dass die Vorstellung des davidischen Königs, der als *πρωτότοκος* die Weltherrschaft zugesagt bekommt, mitschwingt, hat einiges für sich. Auch die These von Weiß, in Hebr 1,2.5.6 läge ein übergreifender

³⁶⁷ Vgl. Gen 4,4; 10,15; 49,3; Ex 12,12; Num 3,2; Dtn 21,15f.

³⁶⁸ Vgl. Eisele, Reich, 54. Israels familiäre Beziehung wird nach Nelson in den Versen 5-6.18-20.43 betont. Vgl. Nelson, Deuteronomy, 369.

³⁶⁹ Zum allgm. Gebrauch vgl. Bartels, Karl-Heinz und Eckhardt, Schnabel: *πρωτότοκος*. In: TBLNT II (2000), 1059-1061.

³⁷⁰ Vgl. Braun, Hebr, 36.

³⁷¹ Vgl. Gräßer, Hebr I, 74 Fn. 26.

³⁷² Braun, Hebr, 35. Zur Deutung vgl. Gräßer, Hebr I, 74f.

³⁷³ Tippfehler bei Braun 1Chr 22,16.

³⁷⁴ Vgl. Gräßer, Hebr I, 76. In diesem Zusammenhang verweist er auf Hofius, der einen exegetischen Zusammenhang zwischen den drei Stellen und zwischen Hebr und Ps 89(88) herausstellt. Vgl. Gräßer, Hebr, 76 Fn. 39. Zur Stelle siehe Hofius, Christushymnus, 89ff. und Fn. 70.

Motivzusammenhang einer an der LXX orientierten Messianologie bzw. Christologie vor, erscheint plausibel.³⁷⁵ Nirgends sonst begegnet der Titel *πρωτότοκος* im NT absolut. Demzufolge ist der Sohn der Erstgeborene und Erbe aller Dinge.³⁷⁶ Gleichzeitig ist er aufgrund seiner Einführung in die himmlische *Oikumene* der Anführer (2,10) und Vorläufer (6,20), der die Glaubenden zur Vollendung führt.

Das Zitat in 1,6b wird mit *λέγει* eingeführt. Das Verb steht im Präsens und der Sprecher ist wie in V. 5 Gott. Das Präsens betont die Legitimität des lebendigen Wortes, das keiner zeitlichen Beschränkung unterliegt und immerwährende Gültigkeit besitzt. „Wenn im Hebr jemand die Schrift zitiert, dann ist es weniger sein Autor, als vielmehr Gott selbst, sein Sohn und der Heilige Geist.“³⁷⁷

2.4.3.3 Hebr 1,6b und die Frage nach der Zitatvorlage

Im Anschluss an den Akt der Wiedereinführung, weist der Autor den Engeln durch ein direktes Zitat ihre erste Aufgabe zu. Sie sollen den Sohn mit anbetendem Kniefall ehren. Bei diesem Zitat handelt es sich um eine Überlieferung eines LXX-Textes. Die Frage nach der konkreten *Vorlage* bereitet Schwierigkeiten. Als mögliche Quelle werden in der Hebräerbriefforschung unterschiedliche Möglichkeiten erwogen: Ps 96(97),7; eine Konflation aus Ps 96(97),7 und Dtn 32,43^{LXX} oder Dtn 32,43^{LXX} bzw. Ode 2,43 (Seitenüberlieferung zum Moselied).³⁷⁸ Die Überlieferung von Dtn 32,43^{LXX} ist ein Problemfeld, das von einem Konsens weit entfernt ist.³⁷⁹

³⁷⁵ Vgl. Weiß, Hebräer, 163. In Hebr 1,2 wird auf Ps 2,8 Bezug genommen.

³⁷⁶ Vgl. Hofius, Christushymnus, 92. Ihm folgt Gräßer, Hebr I, 78 Fn. 57.

³⁷⁷ Theobald, Text, 759.

³⁷⁸ Joshua Jipp glaubt an eine Konflation aus Dtn 32,43 und Dtn 32,8 und hält diese Lösung für die wahrscheinlichste, führt allerdings keine stichhaltigen Argumente dafür an. Vgl. Joshua W. Jipp: The Son's Entrance into the Heavenly World: The Soteriological Necessity of the Scriptural Catena in Hebrews 1.5-14. In: NTS 56 (2010) 557-575, hier 562.

³⁷⁹ Vgl. dazu meinen Aufsatz: The Ending of *Canticum Mosis* (Deuteronomy 32:43) and Its Reception in Hebrews 1:6 – A Fresh Look. In: Gideon R. Kotzé u.a. (Hg.): XVI Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies, Stellenbosch 2016, 33-52.

Eine Auseinandersetzung mit der griechischen Textversion führt automatisch zu der Frage, ob der LXX-Text überhaupt das Original darstellt oder nicht. Erschwert wird die Frage dadurch, dass dieser Vers in drei unterschiedlichen Versionen existiert, die nicht nur von ihrer Länge her voneinander differieren, sondern auch inhaltliche Divergenzen aufweisen. Vor der Entdeckung der Schriftrollen vom Toten Meer konnten nur die Textversionen von MT and LXX verglichen werden. Die Entdeckung von 4QDeut^q brachte etwas Licht in die Fragestellung. Obwohl der Qumrantext nicht mit dem der LXX identisch ist, zeigen sich „several unique readings which bear[s] witness to the existence of the variant Hebrew *Vorlage* used by the Septuagint translator“. So Ulrich, Qumran, 137-142; hier: 138. Das Manuskript von 4QDeut^q besteht zwar aus wenigen Fragmenten von Dtn 32,9-10(?) und 37-43, diese weisen jedoch darauf hin, dass es „originally contained only the Song of Moses (Deut 32:1-43)“. Ulrich, Qumran, 137. Patrick W. Skehan war einer der ersten, der sich mit der Rekonstruktion von 4QDeut^q und der Frage nach einer ursprünglichen *Vorlage* beschäftigt hat. Dabei stellt er heraus, dass „the new Qumran materials serve to confirm the existence of a divergent ancient Hebrew text which the LXX translators had before them“. Skehan, Patrick W.: A Fragment of the “Song of Moses” (Deut. 32) from Qumran. In: BASOR 136 (1954), 12-15, hier: 14.

Die Geschichte des Moseliedes ist kompliziert.³⁸⁰ Das Thema wird in Dtn 32,3 genannt: Die Verkündigung des Gottesnamens und die Aufforderung, Gott Ehre zu erweisen. Dieses wird in Dtn 32,39 erneut aufgenommen, wenn JHWH verkündet, dass er der einzige Gott ist und es keine Götter neben ihm gibt; er allein ist der Herrscher über Leben und Tod.³⁸¹ V. 43 schließt das Moselied ab und verweist darauf, dass Himmel, Söhne und Engel Gottes den einen Gott anbeten sollen. Er ist derjenige, der sich für sein Volk einsetzt, sich an ihren Feinden rächt und ihr Land reinigt.

Das Fehlen von der Phrase in 43b im MT, die jedoch in der LXX bezeugt wird, führt Skehan darauf zurück, dass das „concept of the existence together with God of such supernal beings as we now call angels was not without difficulties, both theological and apologetic, for the pious Jew living in a predominantly polytheistic world.“³⁸² Die Aufnahme von Elementen aus V. 41 in 43 erklärt Skehan damit, dass sie „are a reflex of the difficulty created when the hemistich parallel to 43^a was lost or excised; and that the intrusion, whether of one or of two hemistichs, destroys the proper parallelism between *ky ... yqwm* and the final hemistich of the poem.“³⁸³ Die alternative Lesart dieser Zeile in der LXX (*καὶ ἐνισχυσάτωσαν αὐτῶ πάντες ἄγγελοι θεοῦ/υἱοὶ θεοῦ*) präsentiert s.E. nicht nur eine andere hebräische Version, sondern ist höchstwahrscheinlich auch die Originalfassung.³⁸⁴

Seit der Entdeckung der Schriftrollen vom Toten Meer wurden viele Rekonstruktionsversuche in Anschluss an Skehan unternommen, ohne einen Konsens zu erreichen.³⁸⁵ Die Vielfalt der Lesarten bezeugt, dass es das eine (!) Alte Testament nicht gab und unterschiedliche Versionen nicht nur nebeneinander bestanden haben, sondern auch akzeptiert wurden.

Entscheidend für den weiteren Kontext im Ausblick auf den Hebr ist die zweite Zeile von Dtn 32,43^{LXX}, die nicht im MT belegt ist, aber eine Parallele in 4QDeut^a besitzt: *καὶ*

³⁸⁰ Vgl. Karrer, Hebr I, 135; Steyn, Quest, 58.

³⁸¹ Vgl. Baumann, Ernst: Das Lied Mose's (Dt. XXXII 1-43) auf seine gedankliche Geschlossenheit untersucht. In: VT 6 (1956), 414-424; 415.

³⁸² Skehan, Patrick W.: The Structure of the Song of Moses in Deuteronomy. In: Christensen, Duane L. (Hg.): A Song of power and the power of song: essays on the Book of Deuteronomy (SBTS 3). Winona Lake 1993, 156-168.

³⁸³ Skehan, Fragment, 15.

³⁸⁴ Dabei verweist er auf Dtn 32,3; Ps 29,1 und 96,7^{LXX}. Bogaert denkt in diesem Kontext an 1Chr 16,28. Vgl. Bogaert. Pierre-Maurice: Les trois redactions conservees et la forme originale de l'envoi du Cantique de Mose (Dt 32,43). In: Lohfink, Norbert u.a. (Hg.): Das Deuteronomium: Entstehung, Gestalt und Botschaft (33. Colloquium Biblicum Lovaniense, 17-19. Aug 1983). Leuven 1985, 329-340, hier: 330 Fn. 10. Nelson halt es nicht für möglich, dass *ἐνισχυσάτωσαν* als Übersetzung für *וַיְחַזְקֵהוּ* in 4QDeut^a wie *προσκυνησάτωσαν* fungiert. Es muss eine andere Vorlage für dieses Wort gegeben haben. Vgl. Nelson, Deuteronomy, 904.

³⁸⁵ Vgl. Belenkaja, Ending, 36-42.

προσκυνησάτωσαν αὐτῷ πάντες υἱοὶ θεοῦ. Allerdings ist dies nicht die einzige Version. „The LXX witnesses testify to two traditions: those that read υἱοὶ θεοῦ and those that read ἄγγελοι θεοῦ.“³⁸⁶ Die erste Tradition ist bezeugt im Papyrus Fouad. Inv 266, nach Rahlfs Nr. 848, der ältesten Überlieferung (Mitte des ersten vorchristlichen Jahrhunderts). Diese lässt πάντες nach αὐτῷ (vgl. Codex B) aus und liest αὐτῷ υἱοὶ θεοῦ.³⁸⁷ Die zweite Tradition ist die Version des Moseliedes in Ode 2. Diese gehört zu einer Gruppe von ausgewählten Oden, Hymnen und Gebeten, die im Codex A direkt im Anschluss an die Psalmen folgen. Gert Steyn vermutet, dass die „inclusion of the *Canticum Mosis* in this Greek Psalter, is probably an indication of the liturgical significance it had, a significance which ran through the history of the temple and continued in the early church.“³⁸⁸

2.4.3.4 Hebr 1,6b und Ps 96(97),7 als mögliche Vorlage

Bei einem Vergleich von Hebr 1,6 mit Ps 96(97),7 zeigen sich mehrere Differenzen:

In Ps 96(97),7 fehlt das καί; die Verbform ist Imperativ Aorist aktiv 2.P und nicht 3.P; vor ἄγγελοι ist ein Artikel eingefügt und statt θεοῦ steht αὐτοῦ. Das sind zu viele Abweichungen, um eine Abhängigkeit zu postulieren. Insbesondere die letzte Differenz und auch die veränderte Person müssten auf einen Eingriff des Autors zurückgehen, wofür es jedoch keinerlei Anhaltspunkte gibt. Außerdem stimmt das Zitat fast wörtlich mit Dtn 32,43^{LXX} (bzw. Ode 2,43) überein, was ein solches Eingreifen in den Psalmtext überflüssig erscheinen lässt.

Der Verdacht auf eine Konflation aus Ps 96(97),7 und Dtn 32,43^{LXX} verkompliziert die Situation unnötig und erklärt sich leicht anhand von Dtn 32,43^{LXX} selbst. Wenn eine Konflation vorliegt, dann könnte sich diese aus der zweiten und vierten Zeile ergeben.³⁸⁹ Außerdem ist zu beachten, dass der Text von Ps 96(97),7, wie Gert Steyn richtig herausgestellt hat, „is probably already evidence of either such a conflation, or of *homoioteleuton*, by the composer of the Psalm.“³⁹⁰ Alle Elemente, die in Hebr 1,6 begegnen, sind in Dtn 32,43^{LXX} vorhanden. Tim Mclay fragt deshalb zurecht: „Why

³⁸⁶ Steyn, Quest, 64.

³⁸⁷ Vgl. a.a.O., 64f.

³⁸⁸ A.a.O., 65.

³⁸⁹ Mir scheint, dass dem Hebr an dieser Stelle Ps 96(97),7 als Quellentext unterstellt wird, weil dieser Vers häufig als Bestandteil von Dtn 32,43^{LXX} angesehen wird und insbesondere von Skehans These anhand von 4QDeut⁴ einen sicheren Beweis für die Aufnahme von Ps 97(96),7 im proto-masoretischen Text von Dtn 32,43 zu sehen, abhängt.

³⁹⁰ Steyn, Quest, 67.

should we presume the combination of two separate texts when we require to use of only one?³⁹¹

2.4.3.5 Hebr 1,6b und Dtn 32,43LXX/Ode 2,43 als mögliche Vorlage

Bei einem Vergleich von Hebr 1,6 mit Dtn 32,43 und Ode 2,43 fällt auf, dass der Hebr dem Text von Ode 2,43 näher steht und wie dieser ἄγγελοι θεοῦ (allerdings ohne Artikel) liest, während Dtn 32,43 υἱοὶ θεοῦ aufweist.³⁹² Ode 2 bietet in Zeile zwei und vier eine umgekehrte Version der Begriffe ἄγγελοι/υἱοὶ θεοῦ von Dtn 32,43.³⁹³ D.h., es besteht die Möglichkeit, dass „either Heb 1:6 is dependent upon the same tradition of OG (i.e. Old Greek, *GSJ*) Deut 32:43 as the Odes – that is, they are independent witnesses to a slightly different text – or one of the writers of Heb 1:6 or Odes 2:43 borrowed from each other“³⁹⁴. Die zweite Möglichkeit wird jedoch dadurch erschwert, dass die Oden erst im 5. Jh. durch den Codex Alexandrinus belegt sind. Das schließt allerdings nicht aus, dass das Lied des Mose in der leicht abweichenden Version, die in Ode 2 bezeugt wird, nicht schon vorher als liturgischer Text im Umlauf gewesen ist und es womöglich zwei *Vorlagen* gegeben hat.³⁹⁵ Die große Ode des Mose erfreute sich großer Bekanntheit und wurde im Tempel als Psalm verwendet und bei der Verlesung in sechs Abschnitte geteilt.³⁹⁶

³⁹¹ McLay, Timothy R.: *The Use of the Septuagint in New Testament Research*. Michigan/Cambridge 2003, 110. Für Ps 96(97),7 als mögliche *Vorlage* argumentieren u. a.: Angela Rascher: *Schriftauslegung und Christologie im Hebräerbrief* (BZNW 153). Berlin, 2007, 51; Guthrie, George H.: *Hebrews. From biblical text ... to contemporary life* (NIV 15). Grand Rapids 1998, 69.

³⁹² Für Dtn 32,43 als einzige Quelle von Hebr 1,6 plädieren z. B.: Braun, Hebr, 353; Michel, Hebr, 111f.; Gräßer, Hebr I, 77.

³⁹³ Die GÖ liest mit A und der Minuskel 55 ἄγγελοι, während die Hs. R υἱοὶ hat (wie B A u.a. in Dtn 32,43b). In Vers 43d verhält es sich ähnlich: Die Hss A und 55 lesen υἱοὶ und R ἄγγελοι. Insgesamt ist bei der Edition von Rahlfs zu beachten, dass er die Handschriften A, R, T und 55 für die Rekonstruktion des Buchs der Oden benutzt und eine Reihe von anderen Handschriften auslässt. Vgl. Sigismund, Marcus: *Anmerkungen zur antiochenischen Textform der LXX-Zitatvorlage im Neuen Testament*. XXVI.: Oden. 4/2011. In: isbtf.de/wp-content/uploads/2015/01/26_Ant-in-Oden.pdf (letzter Abruf 07.08.2016).

³⁹⁴ McLay, Timothy, R.: *Biblical Texts and the Scriptures for the New Testament Church*. In: Porter, Stanley E.: *Hearing the Old Testament in the New Testament*. Grand Rapids, 2006, 54. Anzumerken ist hier allerdings, dass McLay die Oden mit den Oden Salomos verwechselt und die Datierung deshalb nicht korrekt ist. Die Oden werden ins fünfte Jh. n. Chr. datiert. Vgl. McLay, Use, 110.

³⁹⁵ Auf die Existenz von Oden als Textart verweist die LXX selbst: In 3Kgt 8,53 heißt es: γέγραπται ἐν βιβλίῳ τῆς ᾠδῆς. Vgl. auch Jos 10,13^{MT} und 2Kgt 1,18 (βιβλίου τοῦ εὐθοῦς). Dort ist die Rede von einem Buch des Aufrechten bzw. Gerechten. Möglicherweise wurde im hebr. ein Buchstabe vertauscht und es handelt sich um dasselbe Buch: Vgl. LXX.D Anmerkungen zur Stelle.

³⁹⁶ Vgl. Schneider, Heinrich: *Die biblischen Oden im christlichen Altertum*. In: *Bib 30* (1949), 28-65; hier: 31. Er bezieht sich dabei auf Ismar Ellbogen und die Erstauflage seines Werks: *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*. Philo zitiert sie des Öfteren und 4Makk (18,18f) spielt auf sie an. Vgl. Schneider, Oden, 31.

Es ist nicht ausgeschlossen, dass der Hebr eine andere Vorlage von Dtn 32,43^{LXX} gehabt hat, in der, wie in den Oden, in der zweiten Zeile ἄγγελοι θεοῦ gestanden hat.³⁹⁷

Gareth Lee Cockerill hat das bereits 1999 in einem Aufsatz durchaus plausibel zu beweisen versucht.³⁹⁸ Seine Schlüsselfrage lautet dabei: „Which of these terms [ἄγγελοι/υἱοὶ θεοῦ] is the more likely translation of this word in light of the way מַלְאָכִים is translated elsewhere in the LXX?“³⁹⁹ Fest steht, dass in der LXX nirgends der Terminus מַלְאָכִים mit υἱοὶ θεοῦ übersetzt wird, anders verhält es sich mit ἄγγελοι (Ps 8,6; 96[97],7; 137[138],8). Die Lesart ἄγγελοι ist an diesen Stellen eine bewusste Wahl des gr. Übersetzers gewesen, die auf der theologischen Notwendigkeit beruht, ganz genau zwischen „dem einzigartigen Gott Israels und untergeordneten göttlichen Wesen zu unterscheiden.“⁴⁰⁰ Es ist allerdings nicht die übliche Übersetzung für מַלְאָכִים, diese lautet θεός. Diese Tendenz des LXX-Psalmübersetzers reicht Cockerill aus, um ἄγγελοι θεοῦ als ursprüngliche Lesart zu postulieren.⁴⁰¹

Durchaus ist der Parallelismus zwischen der ersten und zweiten sowie dritten und vierten Zeile durch die umgekehrte Reihenfolge, wie sie später in Ode 2,43 präsent ist, im Zusammenhang klarer. Die „Engel Gottes“ stehen parallel zu „Himmel“ und die „Söhne Gottes“ zu „Volksstämmen“ bzw. zum „Volk“ und den „Söhnen“ in der fünften Zeile. „The heavens and the angels precede the nations and His sons (people). The logic behind this sequence is even more convincing if the interpolator thought of the angels as the representatives of the nations.“⁴⁰²

Allen stellt allerdings richtig heraus, dass sich Cockerills Argumentation problemlos umkehren lässt.⁴⁰³ Überzeugender ist hingegen die Diskussion bei Hanhart, der anhand von Dtn 32,8.43 zeigt, dass die Engel Gottes die Söhne Gottes sind.⁴⁰⁴ Die lange Version der LXX führt er in Anlehnung an Bogaert auf eine hebräische Vorlage zurück.⁴⁰⁵

Die Verse Dtn 32,8.43 hängen nämlich zusammen, da sie beide Korrekturen erfahren haben, die wie Pakalla das herausgestellt hat, jegliche Hinweise auf fremde Götter bzw.

³⁹⁷ Vgl. McLay, Use, 110.

³⁹⁸ Vgl. Cockerill, Gareth Lee: Hebrews 1:6: Source and Significance. In: BBR 9 (1999) 51-64. Diskutiert bei Allen, David M: Deuteronomy and Exhortation in Hebrews: A Study in Narrative Re-presentation (WUNT II/238). Tübingen 2008, 49ff.

³⁹⁹ Cockerill, Source, 57.

⁴⁰⁰ Schenker, Götter, 193.

⁴⁰¹ Daneben hält er die Übersetzung υἱοὶ für die unterschiedlichen hebräischen Begriffe מַלְאָכִים und בָּנִים aus 4QDeut^d für unwahrscheinlich. Dadurch geht nämlich der Kontrast zwischen beiden verloren. Vgl. Cockerill, Source, 58.

⁴⁰² A.a.O., 60. Dabei bezieht er sich auf Skehan und Dtn 32,8-9. So auch Hanhart, Söhne, 176f.

⁴⁰³ Vgl. Allen, Deuteronomy, 49.

⁴⁰⁴ Vgl. Hanhart, Robert: Die Söhne Israels, die Söhne Gottes und die Engel in der Masora, in Qumran und der Septuaginta. Ein letztes Kapitel aus „Israel in hellenistischer Zeit“. In: Bultmann, Christoph u.a. (Hg.): Vergegenwärtigung des Alten Testaments. Beiträge zur biblischen Hermeneutik (FS Rudolf Smend zum 70. Geburtstag). Göttingen 2002, 170-178; 171f.

⁴⁰⁵ Vgl. Hahnhart, Söhne, 175 Fn. 7.

göttliche Drittwesen ausschließen sollen.⁴⁰⁶ Diesem Umstand kommt auch die Wiedergabe von אֱלֹהִים als ἄγγελοι (Ps 8,6; 96[97],7; 137[138],8) im Septuaginta-Psalter entgegen.⁴⁰⁷

Die Überlegenheit des einen Gottes wird durch die Aufforderung „werft euch vor ihm nieder, all ihr Götter“ in 4QDeut^q ausgedrückt. In Dtn 32,43^{LXX} und der Seitenüberlieferung Ode 2,43 werden die „Gottessöhne“ von Dtn 32,8 als Engel gedeutet und אֱלֹהִים anschließend nicht als „fremde Götter“, sondern „Gottessöhne = Engel“ verstanden.⁴⁰⁸ Diese ordnen die Völker und gehören demnach zum herrschaftlichen Bereich des einzigen Gottes überhaupt.⁴⁰⁹

Während in Dtn 32,43b sich die „Gottessöhne“ vor ihm (Gott) niederwerfen, wird die Proskynese in Ode 2,43b komplett auf die „Engel“ beschränkt. „Das Zeugnis der LXX sagt, daß die Engel als Geschöpfe von Israels Gott nichts, restlos nichts zu tun haben mit Gottheiten neben dem einen Gott Israels. Das ist das Wesen der LXX als Interpretation.“⁴¹⁰ Dieses Vorgehen stellt eine Klarheit her, die sich in Hebr 1,6 wiederfindet, allerdings aufgrund einer dem Verfasser vorgelegenen *Vorlage*. Ein selbstständiges Eingreifen in den Text halte ich für unwahrscheinlich. Höchstens ließe sich darüber nachdenken, ob der Verfasser die Begriffe ἄγγελοι/υἱοὶ θεοῦ in Deut 32:43bd inhaltlich für gleich befunden hat und, um den einen Sohn von den anderen Söhnen Gottes (= Engeln) abzuheben, den Terminus ἄγγελοι aus Dtn 32,43d verwendet hat. Jedoch bleibt das nur eine Vermutung, die sich nicht stichhaltig beweisen lässt.

⁴⁰⁶ Vgl. Pakkala, Word, 185-191; Karrer, Hebr I, 135.

⁴⁰⁷ Darum ist es nicht zwingend notwendig zu postulieren in 4QDeut^q hätte in der zweiten und vierten Zeile ursprünglich כל בני אלהים gestanden, unmöglich ist es nicht. Sichere Beweise fehlen trotzdem. Es könnte durchaus ein bewusster Analogieversuch zu 4QDeut^f sein. Fest steht, dass eine hebräische Vorlage für die dritte und vierte Zeile der LXX fehlt. Diese Tatsache führt zu Spekulationen.

⁴⁰⁸ Vgl. Karrer, Hebr I, 135. Diese Diskussion spiegeln auch einige Handschriften wieder. In Dtn 32,8 will Rahlfs ἄγγέλων/ἄγγέλον θεοῦ statt υἱῶν θεοῦ lesen, was wohl auf eine hebräische Vorlage אל בני oder אלהים בני (4QDeut^f) zurückgeht und der masoretischen Lesart בְּנֵי יִשְׂרָאֵל (υἱοὶ Ἰσραήλ) vorzuziehen wäre, da letztere die jüngere Fassung darstellt. Vgl. Nielsen, Eduard: Deuteronomium (HAT I/6). Tübingen 1995, 288f. Zur Diskussion: Pakkala, Word, 185-187; Skehan, Fragment; Skehan, Structure; Hanhart führt die Rekonstruktion von John Willam Wevers auf eine Konjekture zurück. Vgl. Hanhart, Söhne, 171.

⁴⁰⁹ Auch Hanhart tendiert zu diesem Übersetzungsmuster in der LXX. Wenn die Formulierung אלהים (בני) sich in archaisierende Weise auf himmlische Wesen bezieht, die zum göttlichen Heerstaat gehören, wird ἄγγελοι verwendet (Ps 8,5-6; 96[97],7; 137[138],1). Geht es hingegen um mythologische Aussagen um אלהים (בני), die als höchste Geschöpfe nicht mit Israels Gott in Beziehung stehen, lautet die Wiedergabe υἱοὶ θεοῦ bzw. θεοί (Gen 6,1-4; Ex 15,11; Ps 89[88],7; Hi 4,18; Ps 29,[28]1). Vgl. Hanhart, Söhne, 172f. Ihm folgend Cornelius den Hertog: Deuteronomium 32. In: Karrer, Martin und Wolfgang Kraus (Hg.): Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare I Genesis bis Makkabäer. Stuttgart 2011, 593-598, bes. 583f.

⁴¹⁰ Hanhart, Söhne, 178.

Möglicherweise ist Hanhart Recht zu geben, wenn er bei seiner Untersuchung von Dtn 32,8.43 zu dem Ergebnis kommt, dass das alttestamentliche Zeugnis nicht zwischen den „Söhnen Israels“, den „Engeln“ und den „Söhnen Gottes“ unterscheidet, sondern zwischen den Söhnen Israels, den Engeln und dem Sohn, was sich im Hebr widerspiegelt.⁴¹¹ Bei der Frage nach der Zitatvorlage kann m.E. Dtn 32,43/Ode 2,43⁴¹² als Grundlage angeführt werden. Diese Tendenz zeichnet die Hebräerbriefforschung nach:

Dtn 32,43	Dtn 32,43 plus Ps 96(97),7	Dtn 32,43/Ode 2,43	Ps 96(97),7	Unentschlossen zwischen Dtn 32,43 und Ps 96(97),7
Otto Michel ⁴¹³	Hans-Friedrich Weiß ⁴¹⁴	Craig R. Koester ⁴¹⁵ (tendenziell)	George H. Guthrie ⁴¹⁶	Luke Timothy Johnson ⁴¹⁷
Erich Gräßer ⁴¹⁸	Eduard Riggerbach ⁴¹⁹	Harold Attridge ⁴²⁰ (tendenziell)		
Herbert Braun ⁴²¹	Gerd Schunack ⁴²²	Gert Steyn ⁴²³		
		Martin Karrer ⁴²⁴		
		Gareth Lee Cockerill ⁴²⁵		
		William L. Lane ⁴²⁶		
		Wilfried Eisele ⁴²⁷		

⁴¹¹ Vgl. Hanhart, Söhne, 177.

⁴¹² Eine Konflation von Dtn 32,43bd ist nicht ausgeschlossen.

⁴¹³ Michel, Hebr, 111f.

⁴¹⁴ Weiß, Hebräer, 161.

⁴¹⁵ Koester, Hebrews, 193. Er erwägt, ob der Verfasser das Wort „Söhne“ selbst in „Engel“ abgewandelt hat.

⁴¹⁶ Guthrie, George H., Hebrews, 69.

⁴¹⁷ Johnson, Hebrews, 78.

⁴¹⁸ Gräßer, Hebr, 77.

⁴¹⁹ Riggerbach, Hebr, 20.

⁴²⁰ Attridge, Hebrews, 57 kommt zu dem Entschluss, dass Dtn 32,43 näher liegt als Ps 96(97),7.

⁴²¹ Braun, Hebr, 37.

⁴²² Schunack, Hebr, 27.

⁴²³ Steyn, Quest, 65ff.

⁴²⁴ Karrer, Hebr, 134f.

⁴²⁵ Cockerill, Hebrews, 106ff.

⁴²⁶ Lane, Hebrews I, 28.

⁴²⁷ Vgl. Eisele, Reich, 60f. Allerdings zeigt er sich etwas widersprüchlich in der Zuordnung und kommt zu keinem wirklichen Ergebnis. Auf S. 54 heißt es hingegen, dass in Hebr 1,6 Dtn 32,43 zitiert wird.

2.4.3.6 Hebr 1,6 Ergebnis

Durch das Zitat aus dem Moselied unterstreicht der Verfasser nicht nur die gewaltige Überlegenheit des Sohnes, der wie der Vater die Proskynese der Völkerengel erfährt, sondern steckt „den universalen Horizont ab, in dem sich die Leserinnen und Leser des Hebr aus den Völkern vorfinden“⁴²⁸. Nach der Einführung des Erstgeborenen in die himmlische Welt und seiner Erhöhung wendet der Verfasser das Zitat aus Dtn 32,43^{LXX}/Ode 2,43 christologisch an und überträgt die Würdestellung Gottes auf den Sohn. In dem Augenblick, in dem der Sohn die himmlische Welt betritt, fallen die Engel nieder auf ihre Knie und erweisen sich als dienstbare Geister, die sie nach der Vorstellung des Autors sind. Ihre diakonische Aufgabe besteht daraus, dem Sohn und Heilserben so zu dienen wie sie Gott dienen (1,14).

2.5 Die Unvergänglichkeit und Unveränderlichkeit des Sohnes als Garantie für die Erfüllung der Verheißung: Hebr 1,10-12

2.5.1 Hinführung

In Hebr 1,10-12 wird im Rahmen der Schriftzitate von Hebr 1,5-14 die Überlegenheit des Sohnes über den Engeln herausgestellt. Der Verfasser greift auf ein umfangreiches Zitat aus Ps 101(102),26-28 zurück und übernimmt fast den ganzen Wortlaut der *LXX-Vorlage*.⁴²⁹ In Anknüpfung an das vorherige Zitat aus Ps 44(45),7-8 wird der Sohn direkt von Gott angeredet und anschließend im Vokativ als Kyrios angesprochen.

Ging es in Hebr 1,8-9 um die bleibende und unvergängliche Herrschaft des Sohnes im Gegensatz zum vergänglichen Dienst der Engel, geht es jetzt um sein bleibendes Wesen im Gegensatz zur Vergänglichkeit aller geschaffenen Dinge: „He was present and active as an agent at the creation and his nature is stable, immutable and permanent, whilst the angels are transitory and the whole of creation temporary.“⁴³⁰ Hebr 1,8-12 bilden eine *Inclusio*.⁴³¹ Die Aussage von Hebr 1,10-12 stellt die Zeitlichkeit der vergänglichen Dinge der Zeitlosigkeit Gottes gegenüber. Die Bildsprache ist geprägt von apokalyptischem Gedankengut, das die gedankliche Linie der zeitlich konnotierten Eröffnungsrede in Hebr 1,1-2 fortführt. Einige Forschungslinien wollen in Hebr 1,10-12 ontologischen Dualismus

⁴²⁸ Karrer, Hebr I, 135.

⁴²⁹ Vgl. Weiß, Hebräer, 167; Karrer, Hebr I, 143.

⁴³⁰ Steyn, Quest, 102. Er verweist in diesem Kontext auf eine Verwandtschaft mit Jes 50,9 und Sir 14,17.

⁴³¹ Mit Weiß, Hebräer, 167. Vgl. auch Lane, Hebrews I, 30. In Hebr 1,13 setzt der Verfasser analog zu 1,8 erneut mit *πρός* ein und spricht wieder von den „Engeln“ wie in 1,7. Damit markiert er einen Neuanfang zu Hebr 1,8-12.

erkennen. Ob sich diese These bewahrheitet, lässt sich nur anhand der Exegese entscheiden.

2.5.2 Zur Rezeption von Ps 101(102),26-28 in Hebr 1,10-12

2.5.2.1 Hermeneutische Vorüberlegungen

Psalm 101(102) wird zur Gruppe der altkirchlichen Bußpsalmen gerechnet.⁴³² Im MT ist JHWH der Angeredete (nicht der Kyrios). Der Psalm ist an ihn als Schöpfer adressiert. Der Beter ist ein notleidender Mann, der seine Situation beklagt und um Zion trauert. Scheinbar steht ihm der Tod kurz bevor (VV. 2-12 und 24-25). Thematisch geht es um die Vergänglichkeit der menschlichen Lebensstage und den Wunsch nach „Wohnen“ und „Bestand“ (V. 29) im Gegensatz zur ewigen Existenz der Gottheit.

Der Psalm zeigt sich in seiner Struktur als uneinheitlich. Die Partien individueller Klage werden durch hymnische (V. 13.26-28) und prophetisch-weissagende Elemente (V. 14-23.29) aufgesprengt.⁴³³ Die VV. 26-28 gehören in den Teilabschnitt 101(102),24-28, der aus Klage (V. 24), Bitte (V. 25a) und Anbetung (25b-28) besteht.⁴³⁴ Die Anbetung richtet sich an den ewigen Gott, dessen Jahre kein Ende nehmen (28). Der Verweis auf die Vergänglichkeit der Schöpfung steht dem Gedanken der Ewigkeit Gottes gegenüber (27). Erde und Himmel fallen der Endlichkeit zu, da sie Anfang und Ende besitzen (26). Wenn sie sich in ihrem Dasein erschöpft haben und verfallen, müssen sie „wie ein Kleid“ (27b) gewechselt werden. Nur JHWH bleibt davon unberührt, denn er hat weder Anfang noch Ende und ist weder der Zeit, noch der Vergänglichkeit unterworfen.⁴³⁵ Derselbe Sachverhalt gilt inhaltlich für die LXX, trotz einiger Veränderungen auf der textlichen Ebene.⁴³⁶

⁴³² Vgl. Kraus, Psalmen II, 699.

⁴³³ Vgl. Kraus, Psalmen II, 695; Seybold, Psalmen, 398. Steyn vermutet, dass die Verse 13-23 und 26-29 mögliche Einfügungen sind, „that were made for the purpose of giving the psalm a collective sense.“ Steyn, Quest, 103.

⁴³⁴ Vgl. Seybold, Psalmen, 400. Anderer Gliederungsvorschlag bei Steyn, Quest, 104.

⁴³⁵ Die inhaltliche Auslegung lehnt sich an Seybold, Psalmen, 400, an.

⁴³⁶ Dazu gehört u.a. die Fehlübersetzung der LXX in V. 24, wo die Radikale ענה (er hat gebrochen, bzw. gebrochen ist..., vgl. Kraus, Psalmen II, 694) mit ἀπεκρίθη (er hat geantwortet) übersetzt werden. Lane schließt im Anschluss an B.W. Bacon daraus, dass die Passage V. 23-28 als eine Antwort JHWHs zu werten ist. Vgl. Lane, Hebrews I, 30. Dies ist allerdings falsch. Bereits die deutsche Übersetzung der LXX macht ersichtlich, dass das keine Antwort JHWHs ist. Es heißt: „*Er antwortete ihm auf dem Weg seiner Stärke: Die Kürze meiner Tage verkünde mir!*“ (Kursivdruck im Original). Diese Abweichung vom hebräischen Text: „Gebrochen ist unterwegs meine Kraft, verkürzt sind meine Tage“ (Übersetzung Kraus, Psalmen II, 694) deutet darauf hin, dass im LXX-Text immer noch der Beter spricht. Im Versuch einer Paraphrasierung wird in der LXX.D folgendes gesagt: »Ein Mensch redete Gott an, als er im Vollbesitz seiner Lebenskraft war.« Doch steht auch diese Paraphrasierung vor der Schwierigkeit, die 3.P. Sg. zu erklären, da der Psalm keine andere Person als den Beter anführt. Dieses Problem muss an dieser Stelle wohl offen bleiben. Gheorghita schlägt vor, dass der verzweifelte Ruf einer klagenden Person im MT „is translated as a testimony of answered prayer in the Greek text“. Gheorghita, Role, 61.

Ps 101,26-28 ^{MT}	Ps 101,26-28 ^{LXX}	Hebr 1,10-12
<p>26 לְפָנַי הָאָרֶץ יִסְדָּף וּמַעֲשֵׂה יְדֵי דִשְׁמִים:</p>	<p>26 κατ' ἀρχὰς σὺ, κύριε, τὴν γῆν ἐθεμελίωσας, καὶ ἔργα τῶν χειρῶν σου εἰσιν οἱ οὐρανοί.</p>	<p>10 καί·σὺ κατ' ἀρχὰς, κύριε, τὴν γῆν ἐθεμελίωσας, καὶ ἔργα τῶν χειρῶν σου εἰσιν οἱ οὐρανοί.</p>
<p>27 הַמָּה יֵאָבְדוּ וְאֵתָה תִּעְמָד וְכֹלֵם כִּבְגַד יִבָּלָה כְּבֹשֶׁת תִּחְלִיפֶם וְיַחֲלֹפוּ:</p>	<p>27 αὐτοὶ ἀπολοῦνται σὺ δὲ διαμενεῖς, καὶ πάντες ὡς ἱμάτιον παλαιωθήσονται, καὶ ὡσεὶ περιβόλαιον ἀλλάξεις αὐτούς, καὶ ἀλλαγήσονται.</p>	<p>11 αὐτοὶ ἀπολοῦνται, σὺ δὲ διαμένεις, καὶ πάντες ὡς ἱμάτιον παλαιωθήσονται, 12 καὶ ὡσεὶ περιβόλαιον ἐλίξεις αὐτούς, ὡς ἱμάτιον καὶ ἀλλαγήσονται·σὺ δὲ ὁ αὐτὸς εἶ καὶ τὰ ἔτη σου οὐκ ἐκλείψουσιν.</p>
<p>28 וְאֵתָהּ הָאָרֶץ וְשָׁנוּתֶיהָ לֹא יִמָּחֶה:</p>	<p>28 σὺ δὲ ὁ αὐτὸς εἶ καὶ τὰ ἔτη σου οὐκ ἐκλείψουσιν.⁴³⁷</p>	<p>τὰ ἔτη σου οὐκ ἐκλείψουσιν.</p>

2.5.2.2 Beobachtungen am Text LXX und MT

Weder die Anrede κύριος noch σὺ besitzen im MT ein Äquivalent.⁴³⁸ Der Plural ἔργα ist im MT ein Singular (הַעֲשֵׂה). Das hebr. Verb בָּלָה, mit der Bedeutung „abgenutzt sein, (zu Lumpen) zerfallen“⁴³⁹, gibt die LXX mit παλαιόμαι („altern, alt werden“) wieder (vgl. Ps 6,8; 31,3^{LXX}; 48,15^{LXX}). Die Kopula ὡς ἱμάτιον ist im MT nicht verzeichnet, dafür bei Sym und in der Peschitta.⁴⁴⁰ Das Verb תָּמַם („vollendet werden, ablaufen“) übersetzt die LXX mit dem Verb ἐκλείπω („schwinden“), um eine Verbindung zu V. 4a herzustellen.⁴⁴¹

2.5.2.3 Beobachtungen am Text LXX und Hebr

Das Zitat in Hebr 1,10-12 wird mit καί eingeführt. Das σὺ steht direkt am Anfang der Anrede, während es in Ps 101,26^{LXX} nach κατ' ἀρχὰς folgt.⁴⁴² „Dadurch wird der

⁴³⁷ Rahlfs, Psalmi, 255.

⁴³⁸ La^R lässt σὺ in V. 26 weg. σὺ κύριε und τῶν fehlen in 8.

⁴³⁹ Dieses Verb wird außerdem im übertragenen Sinne auf Menschen, die „abfallen, hinschwinden“, angewendet. Vgl. Brucker, LXX.D-E II, 1788.

⁴⁴⁰ Vgl. Brucker, LXX.D-E II, 1788. Das Fehlen des Äquivalents ist wohl auch der Grund für den Versuch einer sekundären Angleichung einiger Textzeugen. Vgl. Attridge, Hebrews, 49; Lane, Hebrews I, 21f.31; Weiß, Hebräer, 167 Fn. 42. In V. 27 wird außerdem καὶ vor ὡσεὶ in La^G weggelassen.

⁴⁴¹ Nach Hatch/Redpath, Concordance I, 435, besitzt das Verb insgesamt 47 hebr. Äquivalente. Dem Übersetzer hätten folglich an dieser Stelle auch andere Vokabeln zur Verfügung gestanden. Textkritisch ist in V. 28 noch anzumerken, dass der bestimmte Artikel ὁ von L^{Pau} weggelassen wird.

⁴⁴² In der Lesart LXX (B) heißt es: κατ' ἀρχὰς τὴν γῆν σὺ κύριε ἐθεμελίωσας. Eine ähnliche Wortstellung wird auch von La^G Aug bezeugt: κατ' ἀρχὰς τὴν γῆν σὺ ἐθεμελίωσας κύριε. Vgl. Schröger, Verfasser, 66; Braun, Hebr., 41. Steyn, Quest, 106, verweist darauf, dass im Papyrus Bodmer XXIV als weiteren Zeugen seit der Rahlfs Edition auch eine Variation bezeugt wird und zwar κύριε, τὴν γῆν σὺ. Bateman sieht in der

Kontrast zwischen ewigem Kyrios und vergänglicher Schöpfung unterstrichen.“⁴⁴³ In Hebr 1,11 steht das Verb *διαμένω* im Präsens, im ursprünglichen Text dagegen im Futur.⁴⁴⁴ Einige Zeugen (D² 0243. 365. 629 *pc lat*) haben wohl in Angleichung an die anderen Futura des Zitats ebenfalls *διαμενεῖς* gelesen. Außerdem weist der MT eine Futurform auf (*תהַיֵּן*). Dies könnte ein weiterer Grund für die Übersetzung der LXX im Futur sein,⁴⁴⁵ allerdings liest die autoritative Texttradition im NT die Präsensform. Das passt auch besser zur Aussage des Hebr, da dieser im gesamten Zitat durch die Präsensformen die ewige Beständigkeit des Kyrios unterstreicht, während die Vergänglichkeit der geschaffenen Dinge durch das Futur ausgedrückt wird. Auch die parallele Anordnung der Verben in Hebr 1,11-12 kann als Indiz dafür gesehen werden:

V. 11: *σὺ δὲ διαμένεις*

Du aber bleibst

V. 12: *σὺ δὲ ὁ αὐτὸς εἶ*

Du aber bist (= bleibst) derselbe⁴⁴⁶

Die Präsensform „provides a more adequate expression of the timeless quality of the Son’s nature.“⁴⁴⁷ Schwieriger gestaltet es sich mit *ἐλίξεις*. Die LXX liest in Ps 101,27 an dieser Stelle *ἀλλάξεις* und bietet daneben folgende Möglichkeiten: *ἐλίξεις* B’ R (*ellixis*) L’ (He *εἰληξῆς*) A’ (1219 *ιλιξίς*, 55 *εἰλειξίς*).⁴⁴⁸ Steyn zufolge ist es schwer zu entscheiden, welche Lesart die ursprüngliche war: „The former (*ἀλλάξεις*), attested by *κ*, is found more frequently in the LXX, whereas the latter (*ἐλίξεις*) occurs only in 3 Kgdms

Voranstellung des *σὺ* eine dreifache Betonung der Prädikate des Sohnes: „(1) He existed before creation; (2) he was involved in creation; (3) he is Lord over creation“. Bateman IV, Uses, 13f.

⁴⁴³ Gräßer, Hebr I, 88. Im MT steht kein Äquivalent für Kyrios. Gheorghita vermutet, dass der Vokativ bereits in der Vorlage des Autors vorgelegen hat. Vgl. Gheorghita, Role, 44.

⁴⁴⁴ Vgl. Diskussion bei Steyn, Quest, 105ff. Beim Vergleich der unterschiedlichen Textzeugen stellt er fest, dass die Tendenz einer Ersetzung der Futurform durch eine Präsensform, wie in Hebr 1,11a (so in Sa La Ga), ebenfalls in Ps 60,8 und Ps 71,17 begegnet. In den Unzialen wurden außerdem keine Akzente verwendet (siehe 106 und Fn. 190-191). Vgl. Kraus, Aufnahme von Ps 102 (101 LXX), 239-258. Braun hält diese Frage für nicht sicher entscheidbar. Vgl. Braun, Hebr, 42. Grammatisch gesehen drückt der Verfasser des Hebr mit dem Präsens die Dauer der Handlung aus, während das Futur lediglich eine Zeitstufe darstellt. So Gräßer, Hebr I, 88.

⁴⁴⁵ Der MT hat in beiden Versgliedern Futur: *המה יאבדו ואתה תעמד*. Zur textkritischen Untersuchung der hebräischen Zeugen zu Ps 102,26-28 vgl. Steyn, Quest, 105ff. Siehe auch Gheorghita, Role, 61f.; Brucker, LXX.D-E II, 1788.

⁴⁴⁶ Vgl. O’Brien, Hebrews, 76 Fn. 198 und 200. Man kann diese Sequenz auch als dreigliedrige Parallele sehen, wenn man das nach dem Aspekt der Anrede „Du“ konstruiert. D.h. Hebr 1,10, „Du hast an den Anfängen, Herr, die Erde gegründet“, wäre in diese Reihe einzufügen.

⁴⁴⁷ Lane, Hebrews I, 31.

⁴⁴⁸ „The witnesses that support the variant reading all belong to the Lower Egyptian text tradition.“ Steyn, Quest, 106.

7:45, Job 18:8 and Isa 34:4.⁴⁴⁹ Schröger sieht in der Lesart ἀλλάξεις die Wiedergabe des hebräischen חָבַן. Für ἐλίξεις gibt es hingegen kein Fundament im MT.⁴⁵⁰

Der auctor ad Hebraeos liest in 1,12 ἐλίξεις statt ἀλλάξεις. Diese Lesart ist sehr gut bezeugt (u.a. \mathfrak{P}^{46} A B). Es wird vermutet, dass der Verfasser eine LXX-Seitenüberlieferung benutzt, die er redaktionell angepasst hat.⁴⁵¹ Die abweichenden Textzeugen, die ἀλλάξεις vorweisen, sind als ein Versuch einer Angleichung an den LXX-Text zu werten.⁴⁵² Es lässt sich allerdings nicht mehr feststellen, ob der Verfasser ἐλίξεις an dieser Stelle anwendet, um das Bild eines zusammengerollten Mantels zu kreieren und den Psalmtext mit dessen Vorstellung des Gewandwechsels zusätzlich hervorzuheben, weil bereits die Codices der LXX an dieser Stelle variieren.⁴⁵³ Das Verb ἐλίσσω begegnet in Jes 34,4^{LXX} (καὶ ἐλιγήσεται ὁ οὐρανὸς ὡς βιβλίον)⁴⁵⁴ als Bild für das Zusammenrollen des Himmels wie eine Schriftrolle. Eine ähnliche Aussage begegnet in Offb 6,14 (καὶ ὁ οὐρανὸς ἀπεχωρίσθη ὡς βιβλίον ἐλισσόμενον).⁴⁵⁵

Die Wortwiederholung von ὡς ἱμάτιον geht sehr wahrscheinlich auf die Redaktion des Verfassers zurück. Dies unterstreicht die beabsichtigte Aussage über die Veränderlichkeit der Welt.⁴⁵⁶ Die Aufnahme von ὡς ἱμάτιον in Hebr 1,12 wird von den ältesten und wichtigsten Zeugen (\mathfrak{P}^{46} \aleph A B) bestätigt. Der Vergleich macht deutlich, dass der Verfasser des Hebr dem Text der LXX sehr nahe steht, allerdings mit einigen Abweichungen.

Nun wird das Psalmzitat aus seinem Rahmen entfernt und in Hebr 1,10-12 vom Verfasser als Gotteswort in den Kontext eingebettet. Bereits Schierse hat gefragt, warum gerade diese Stelle als Beweis herangezogen wird.⁴⁵⁷ Fest steht, dass die hymnische Passage des Psalms JHWH als ewigen und unveränderlichen Schöpfer darstellt. Der Beter „sees his

⁴⁴⁹ Steyn, Quest, 106.

⁴⁵⁰ Vgl. Schröger, Verfasser, 68.

⁴⁵¹ So Karrer, Hebr I, 143. Er meint, dass sogar die nächste redaktionelle Abweichung und zwar die Wiederholung des ὡς ἱμάτιον von 1,11 in 1,12 ebenfalls darauf zurückgehen könnte. Weiß führt die Abweichungen gegenüber der LXX auf den Autor zurück. Vgl. Weiß, Hebräer, 167. Braun sieht hier bereits eine Fehlübersetzung des hebr Textes in LXX B. Vgl. Braun, Hebr, 43.

⁴⁵² Das wären $\aleph^* D^* t$ vg^{cl.wvv}; Ath. Vgl. Cockerill, Hebrews, 112 Fn. 74; Attridge, Hebrews, 49; Docherty, Use, 136.

⁴⁵³ Mit Gräßer, Hebr I, 88.

⁴⁵⁴ Vgl. Koester, Hebrews, 196.

⁴⁵⁵ Vgl. Steyn, Quest, 109. In der LXX wird ἀλλάσσω dagegen häufiger verwendet. Steyn vermutet eine Tradition, die mit dem Christentum eine gemeinsame Basis besitzt und verweist auf 1Kor 15,51. ἐλίσσω begegnet in der LXX nur noch in Hiob 18,8 in einem anderen Kontext (im Netz verfangen).

⁴⁵⁶ Vgl. Weiß, Hebräer, 167 Fn. 42.

⁴⁵⁷ Vgl. Schierse, Verheißung, 68.

suffering against the backdrop of God's imperishability and creation abilities."⁴⁵⁸ Dabei tröstet er sich in seiner Not nicht mit vergangenem, sondern zukünftigem Handeln Gottes.⁴⁵⁹

Eine Anknüpfung des Hebr an dieses Zitat wird vor allem durch den Terminus *κύριος* in der LXX begünstigt, denn dadurch eröffnet sich die Möglichkeit, diesen Titel auf Christus zu übertragen. Ob dies der Grund für die Wahl des Zitats war, ist jedoch zweifelhaft.⁴⁶⁰ Vielmehr kommt es auf den leitenden Gedanken der Psalmstelle an und zwar die Unvergänglichkeit und Unwandelbarkeit Gottes.

2.5.3 Hebr 1,10-12

2.5.3.1 Gedankliche Vorbereitung in Hebr 1,7-9

Die Verse 1,7-12 sind durch eine *μέν-δέ* Konstruktion miteinander verbunden. Diese ermöglicht eine bessere Gegenüberstellung zwischen der Position des Sohnes und den Engeln.⁴⁶¹ In 1,8 wird die Gegenüberstellung mit *δέ* ausgedrückt. Der Sohn wird von Gott selber als Gott (*ὁ θεός*) angeredet (1,8,9).⁴⁶² Mit einem weiteren Zitat (Ps 44,7-8^{LXX})⁴⁶³ in 1,8-9 wird seine Überlegenheit unterstrichen und er wird „zugleich mit den höchsten Würdeprädikaten versehen“⁴⁶⁴. Hat der Sohn in 1,3 noch zur Rechten der Majestät gesessen, ist nun die Rede von seinem eigenen Thron. Seine Herrschaft ist durch die Ewigkeit (*εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος*) gekennzeichnet, sein Herrschaftsanspruch durch Gott,

⁴⁵⁸ Steyn, Quest, 104.

⁴⁵⁹ Vgl. Kraus, Psalmen II, 699.

⁴⁶⁰ Vgl. Schröger, Verheißung, 68. Steyn vermutet, dass möglicherweise weitere Elemente des Psalms (V.13-21) als Referenz auf Christus bezogen wurden und zwar: „his enthronement, the liberation from fear and death, the reference to this ‚to be written down for a future generation‘, and the renewal of Zion.“ Steyn, Quest, 111. Gräßer hält diese Frage für irrelevant: „Die Frage, ob und warum gerade Psalm 102 für eine diesbezügliche christologische Deutung geeignet sei, verfehlt das Schriftverständnis des Hebr, wonach das im Alten Bund geredete Wort grundsätzlich das Christusereignis autorisiert und interpretiert.“ Gräßer, Hebr I, 87.

⁴⁶¹ Vgl. DeSilva, Perseverance, 98: „Hebrews 1:7-12 takes a second approach to demonstrating the Son's superiority, focusing on his unchangeableness and his eternity. The angels continue to serve as a foil in 1:7-9, but in 1:10-12 the contrast is broadened to include heaven and earth, the temporality of which contrasts with the eternity of the Son.“ Siehe ebenfalls Lane, Hebrews I, 28.

⁴⁶² Cockerill vermutet darin den Grund für die Wahl des Zitats: „This striking ascription of deity is repeated in v. 9 and is probably the chief factor in the pastor's choice of this psalm.“ Cockerill, Hebrews, 109. Die Anrede ist als Vokativ zu verstehen.

⁴⁶³ Dieser Psalm ist ursprünglich ein Lied zur Hochzeit des davidischen Königs. Vgl. Kraus, Psalmen I, 332. Zur textkritischen Untersuchung des Psalms 44(45),7-8 in Hebr 1,8-9 vgl. Steyn, Quest, 82-102 und Ders.: The *Vorlage* of Psalm 45:6-7 (44:7-8) in Hebrews 1:8-9. In: HTS 60(3) 2004, 1085-1103.

⁴⁶⁴ Weiß, Hebräer, 165. Johnson bezeichnet die Wahl des Psalms an dieser Stelle als „bold and brilliant“. Vgl. Johnson, Hebrews, 80.

den Vater, bestätigt (1,9).⁴⁶⁵ Er gehört auf die Seite Gottes und ist deshalb unvergänglich.⁴⁶⁶ „Nicht nur die reale und personale Existenz des ‚Sohnes‘ vor aller Schöpfung, sein Ursprung in Gott, findet hier ihren Ausdruck, sondern seine Teilhabe am ewigen Wesen Gottes, sein präexistentes Gottsein selbst.“⁴⁶⁷

Zu seinem göttlichen Wesen gehört auch seine Liebe zur Gerechtigkeit (1,9). Diese kennzeichnet sein Zepter (1,8), denn dieses ist ein *ῥάβδος τῆς εὐθύτητο*, ein Symbol für seine legitime Herrschaft (*ῥάβδος τῆς βασιλείας σου*).⁴⁶⁸ Die Salbung mit Freudenöl betont erneut seine Vorzugsstellung und zwar im Kontext der Erhöhung.⁴⁶⁹ Seine Position und Würde sind Kennzeichen, die ihn von *τοὺς μετόχους* abheben: „The psalmist had in mind a comparison of the king with other royal personages.“⁴⁷⁰ Unklar ist, wer damit gemeint ist. Zwei Vorschläge werden diskutiert: Engel oder andere Söhne (2,10) bzw. die Gläubigen (3,14),⁴⁷¹ mit denen Jesus einst ein Dasein in Fleisch und Blut geteilt hat (2,14). Für die erste Variante spricht u.a. die parallele Anordnung von *παρ’ αὐτοῦς* in Hebr 1,4 mit *παρὰ τοὺς μετόχους σου*.⁴⁷² Der Gesamtkontext des ersten Kapitels scheint diese Interpretation ebenfalls zu stützen.⁴⁷³ Es gibt eine dreifache Gegenüberstellung von Sohn und Engeln (V. 5f.; V. 7-12; V. 13f.).⁴⁷⁴

Anders sieht es Moffit, der aus zwei Gründen gegen eine Identifikation der *μέτοχοι* als Engel argumentiert. Solch eine Interpretation würde s.E. die Argumentation in 1,5 und 1,13 inkohärent erscheinen lassen.⁴⁷⁵ Zum einen besagt der Verweis auf andere „Gefährten“, dass es andere wie ihn gegeben hat, und dass sie erschaffene Kreaturen waren. Hinzu kommt noch die rhetorische Frage in 1,5 und 1,13 („Denn zu welchem

⁴⁶⁵ Lane versteht diese Betonung der ewigen Natur des Sohnes als „the first indication that eternity is for him a christological category that will assume increasing importance in the center of the address (cf. 5:5; 6:20; 7:3, 17, 21, 24, 28).“ Lane, Hebrews I, 29.

⁴⁶⁶ Richtig Weiß, Hebräer, 166. Er meint auch, dass im Anschluss an Hebr 1,3-4 die Unterordnung des Sohnes hier ebenfalls impliziert wird. Ähnlich Attridge, Hebrews, 60 Fn. 108.

⁴⁶⁷ Backhaus, Licht, 86.

⁴⁶⁸ Vgl. Weiß, Hebräer, 166.

⁴⁶⁹ Vgl. Cockerill, Hebrews, 110; Attridge, Hebrews, 60; Koester, Hebrews, 195; Weiß, Hebräer, 166; Gräßer, Hebr I, 87.

⁴⁷⁰ Attridge, Hebrews, 60.

⁴⁷¹ So deutet das u.a. Karrer, Hebr I, 146: „Viele Ausleger/innen denken bei den Gefährten wegen der zu 4b verwandten Konstruktion mit *para* an Engel. Aber der zitierte Psalm weist auf einen menschlichen Kreis um den Sohn. Das Signal an die Leser/innen, sich im Hören trotz aller Distanz als Gefährten des Sohnes zu erfahren, hat Vorrang. Es bestimmt das weitere Vorkommen des Begriffs (3,1.14; 6,4; 12,8)“.

⁴⁷² So interpretiert es Weiß, Hebräer, 166.

⁴⁷³ Diese Deutung bevorzugen auch Lane, Hebrews I, 30; Attridge, Hebrews, 60; Gräßer, Hebr I, 87; Braun, Hebr, 40f.; Schenck, Cosmology, 123; Adams, Stars, 183.

⁴⁷⁴ Vgl. Weiß, Hebräer, 156 und Fn. 4, er sieht hier eine chiasmatische Struktur vorliegen. Außerdem verweist er darauf, dass *μετόχος* in 1,9 wegen des Zitats von Ps 44,8^{LXX} nicht im gleichen Sinne zu verstehen ist wie in Hebr 3,1.14 (166 Fn. 41).

⁴⁷⁵ Vgl. Moffitt, Atonement, 48 Fn. 4.

Engel hat er jemals gesagt?“). Diese impliziere nämlich, dass Gott niemals einen Engel zu seiner Rechten erhöht hat. Es müsste demnach eine Eigenschaft geben, die den Sohn und seine Gefährten von den Engeln unterscheidet. Zum anderen würden die beiden Gegenüberstellungen in Kapitel 1 (1,3-4 und 1,13-14) den Unterschied zwischen der Rolle des Sohnes als Herrscher und der geistigen Wesensart der Engel herausstellen. Sie sind dienstbare Geister (1,7.14). Für Moffit liegt das entscheidende Kriterium in ihrem geistigen und seinem menschlichen Wesen aus Fleisch und Blut (2,14). Er will den Gegensatz von Hebr 2,9 her aufschlüsseln, weil dort die Natur des Sohnes in seinem irdischen Dasein präzisiert wird.⁴⁷⁶ Diese Frage ist schwer zu entscheiden. Beide Positionen haben ihre Argumente für sich, doch scheint mir der erste Lösungsvorschlag besser geeignet.⁴⁷⁷ Eindeutig ist, dass der Verfasser mit Ps 44,7-8^{LXX} das göttliche Wesen des Sohnes in dreifacher Weise präzisiert: „Ihm eignen ewige Königsherrschaft, Gerechtigkeit und Schöpfermacht (letzteres allerdings erst V 10 ausgedrückt).“⁴⁷⁸ Beide Psalmzitate werden durch ein καί verbunden. In 1,10-12 folgt mit dem Zitat aus Ps 101,26-28^{LXX} der Höhepunkt des Textabschnitts.⁴⁷⁹

2.5.4 Hebr 1,10

In 1,10 heißt es: Und: „Du hast an den Anfängen, Herr, die Erde gegründet, und Werke deiner Hände sind die Himmel.“

Wie die Vorüberlegungen gezeigt haben, spricht hier Gott seinen Sohn an. Zuerst als „Du“ und anschließend als Kyrios. Die Formulierung „an den Anfängen“ erinnert stark an den Anfang der Schöpfung.⁴⁸⁰ Christus als Sohn Gottes, wird als Schöpfer des Himmels und der Erde qualifiziert. Gott „weist dem Sohn sein Schaffen zu (10) – ohne dass er es als sein Schaffen verlöre (Gott bleibt in 3,4; 4,3 alleine Schöpfer) – und attribuiert ihm seine Selbigkeit“⁴⁸¹. Der Verfasser konzentriert sich mit der Aufnahme des Zitats nicht auf die Beschreibung des leidenden Menschen im Psalm 101(102), sondern „on the affirmation of the divine majesty, which is understood to describe the position of Christ, who, as creator and redeemer, is eternally sovereign over all things.“⁴⁸²

⁴⁷⁶ Vgl. zur Gesamtargumentation Moffit, Atonement, 47-52.

⁴⁷⁷ „In the context of the argument about Christ’s superiority to the angels, they would seem to be the most likely referents of the term.“ Attridge, Hebrews, 60.

⁴⁷⁸ Gräßer, Hebr I, 84.

⁴⁷⁹ Mit Karrer, Hebr I, 143.

⁴⁸⁰ Das erinnert an Gen 1,1. Vgl. Cockerill, Hebrews, 112. Eine Analogie zum Johannesprolog ist auch denkbar. Vgl. O’Brien, Hebrews, 75 Fn. 194; Attridge, Hebrews, 60 Fn. 123.

⁴⁸¹ Karrer, Hebr I, 144. Vgl. auch Backhaus, Hebr, 99.

⁴⁸² Attridge, Hebrews, 60. Vgl. auch O’Brien, Hebrews, 75.

Der Kyrios war schon da, bevor Himmel und Erde geschaffen wurden, das betont die Zeitbestimmung κατ' ἀρχάς. Er hat, anders als der vergängliche Kosmos, weder ἀρχή, noch τέλος.⁴⁸³

Der Himmel wird im Plural genannt (οἱ οὐρανοί)⁴⁸⁴ und als Werk Gottes bzw. des Sohnes (1,2) qualifiziert.⁴⁸⁵ Das NT kann wie das antike Weltbild kosmologische Elemente mit der Gottesidee verbinden, diese werden jedoch ganz vom Christusereignis her interpretiert. Es zeigt sich eine Zusammengehörigkeit von Gott und Himmel, allerdings wird von Gott her bestimmt, was unter Himmel zu verstehen ist.⁴⁸⁶

Fest steht, dass der Autor des Hebr zum einen davon spricht, dass Christus zur Rechten der Majestät ἐν τοῖς οὐρανοῖς erhöht ist (8,1), dass er die Himmel durchschritten hat (4,14), dass er ὑψηλότερος τῶν οὐρανῶν γενόμενος (7,26) und in das himmlische Heiligtum eingegangen ist (9,24). Dieser wahre Himmel, er ist „Wohnung, Tempel und Thron Gottes (vgl. Apk 4,1; 11,19; 14,17; 15,5; 16,17; 19,11), auch wenn er nur σκηνή genannt wird (9,10ff)“⁴⁸⁷, und doch wird er vom Autor von dem geschaffenen und vergänglichen Himmel, wovon hier die Rede ist, unterschieden.

Die Formulierung „Werke deiner Hände“ (ἔργα τῶν χειρῶν σου) begegnet anderswo als Referenz „to things made with human hands, which are transient (9:11, 24).“⁴⁸⁸

2.5.5 Hebr 1,11

Im Gegensatz dazu ist der Sohn unvergänglich und ewig. Davon handelt der nächste Vers: „Sie werden vergehen, du aber bleibst; und sie alle werden alt werden wie ein Kleid“. Die Erde und die Himmel werden demnach enden, das ist ihr Schicksal.⁴⁸⁹ Das Gewand dient

⁴⁸³ Richtig Gräßer, Hebr I, 91. Ähnlich Backhaus: „Diese in sich ruhende Souveränität des zeitüberlegenen, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft umfassenden Kyrios steht dem unsicher-wechselhaften Geschick der gesamten irdischen Schöpfung gegenüber: Nichts an Zeit und Raum hat Bestand.“ Backhaus, Hebr, 99.

⁴⁸⁴ Insgesamt gibt es sieben Stellen, an denen die Pluralform begegnet: 4,14; 7,26; 8,1; 9,23; 12,23.25. Daneben gibt es noch drei Singularformen in 9,24; 11,12 und 12,26. Der Autor versteht den Ausdruck mit unterschiedlicher Bedeutung. Drei davon (11,12; 12,26; 1,10) sprechen über den Himmel bzw. die Himmel als Teil der erschaffenen Welt, die im Endgericht erschüttert wird und der Vergänglichkeit unterworfen ist. Vgl. Schenck, Cosmology, 177.

⁴⁸⁵ Vgl. O'Brien, Hebrews, 76; Thompson, Hebrews, 55; Attridge, Hebrews, 60; Johnson, Hebrews, 81. Die Aussage hier ist allerdings nicht als Wiederholung von 1,2 zu verstehen, sondern als eine Steigerung. Vgl. Weiß, Hebräer, 167 Fn. 44.

⁴⁸⁶ Vgl. Schoenborn, οὐρανός, 1330. Er stellt richtig fest, dass Gott Erde und Himmel durch sein Wort geschaffen hat (vgl. Apg 4,24; 14,15; 17,24; Hebr 1,10; 2Petr 3,5; Offb 10,6; 14,7). Der Gedanke des Geschaffenseins beinhaltet bereits das Wissen um die Vergänglichkeit (1331).

⁴⁸⁷ Schoenborn, οὐρανός, 1338.

⁴⁸⁸ Koester, Hebrews, 195.

⁴⁸⁹ Grammatisch lässt sich αὐτοί sowohl auf Erde und Himmel als auch nur auf die Himmel beziehen. M.E. ist hier die erste Möglichkeit zu bevorzugen, da das Wortpaar „Erde und Himmel“ symbolisch für das ganze All steht und der Kontext die ewige Beständigkeit des Sohnes (und Gottes) gegenüber der ganzen

als Bild der Vergänglichkeit.⁴⁹⁰ Die Schöpfung ist dazu bestimmt, alt zu werden wie ein Kleid.⁴⁹¹ „The image of growing old like a garment, which is familiar from the poetry of Isaiah (50:9; 51:6), here points to the decay of the earth and heavens from an eschatological perspective.“⁴⁹² Das Verb *παλαιόω* begegnet später an einer anderen signifikanten Stelle, nämlich 8,13, wenn die Heilssetzung des levitischen Kultes als veraltet beschrieben wird. Mit Christus hat nämlich die neue Heilssetzung die alte abgelöst.⁴⁹³ Die Formulierung „sie werden vergehen“ (*αὐτοὶ ἀπολοῦνται*) impliziert die Auflösung der Schöpfung.⁴⁹⁴

Die Aussage „du aber bleibst“ besitzt Ähnlichkeit mit Hebr 13,8: *Ἰησοῦς Χριστὸς ἐχθὲς καὶ σήμερον ὁ αὐτὸς καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας*.⁴⁹⁵ An der Gegenüberstellung von vergehen und bleiben wird eine dualistische Tendenz erkennbar.⁴⁹⁶ Das Präsens *διαμένω* betont die Beständigkeit und Unvergänglichkeit des Sohnes, was ihm durch sein Gottsein zugesichert ist. In der LXX wird mit dem Verb *μένω* meistens das Bestandhaben bzw. Gültigbleiben einer Sache wiedergegeben.⁴⁹⁷ Weil das Bleibende an Christus und seinen Weg gebunden ist, kann der Autor auch an späterer Stelle sagen, dass die Glaubenden in ihm eine bessere und bleibende Habe finden (10,34) und dass in ihm eine bleibende

Schöpfung hervorheben will. Gegen Gräßer, Hebr I, 91. Er bevorzugt die zweite Möglichkeit wegen des Bildes in V. 12.

⁴⁹⁰ Vgl. Radl, *ἱμάτιον*, 459.

⁴⁹¹ Vgl. Pfitzner, Hebrews, 55.

⁴⁹² O'Brien, Hebrews, 76; Attridge, Hebrews, 61 Fn. 125. Vgl. auch Adams, Stars, 31f. Er verweist darauf, dass das hebräische Verb für „vergehen“ (*בלה*) an dieser Stelle bedeutet, dass etwas verfallen wird. Kleider lösen sich durch den Verschleiß des häufigen Tragens auf. Über den Verfall von Kleidern spricht u.a. Dtn 8,4; 29,5; über den Verfall von Knochen Ps 32,3 und in Hiob 13,28 ist vom Verfall als Moder die Rede. D.h. diese Formulierung bezieht sich auf Dinge, die der Vergänglichkeit angehören.

⁴⁹³ Vgl. O'Brien, Hebrews, 76 Fn. 199, der sich hier auf Lane, Hebrews I, 31, bezieht. Oft übersetzt die LXX mit *παλαιόω* das hebr. Verb *קתע*, was so viel wie „vergehen lassen“ (transitiv) und „vergehen, verfallen“ (intransitiv) heißt. Im übertragenen Sinn wird *παλαιόω* erst in exilischen und nachexilischen Schriften als Übersetzung für *בלה* wichtig. Theologisch geht es um die Vergänglichkeit des menschlichen Lebens sowie des Himmels und der Erde: „Gott selbst vollstreckt in der Dahingabe der Menschheit und der ganzen Schöpfung in das Vergehen und Verfallen sein Urteil über Sünde und Abfall der Menschen (Ps 102,27; Jes 51,6).“ Haarbeck/Thiele, *πάλαι*, 14. Wie bereits dargelegt bezieht sich das Verb aber auch auf den Verfall von Kleidern. Vgl. Gräßer, Hebr I, 89.

⁴⁹⁴ „Like clothing, they have a temporary function; when they have been worn out, they will be discarded.“ Adams, Stars, 31. In seiner Grundbedeutung heißt das Verb *ἀπόλλυμι* „vernichten, verlieren, vergehen, umkommen, verlorengehen“. In Hebr 1,11 wird damit die Vergänglichkeit der Welt und des Menschen ausgedrückt. Vgl. Kretzer, *ἀπόλλυμι*, 325f. Bauer/Aland spricht hier davon, dass Himmel und Erde zugrunde gehen werden. Siehe auch Eisele, Reich, 123; Kraus, Aufnahme Ps 102 (101 LXX), 245f.

⁴⁹⁵ Vgl. Johnson, Hebrews, 81.

⁴⁹⁶ Allerdings ist das noch lange kein Grund hier eine starke Abhängigkeit von Philo zu behaupten oder die Aussage im Sinne eines platonischen Dualismus zu deuten. So Braun, Hebr, 42f.

⁴⁹⁷ Vor allem in Jes und dem Psalter wird die Beständigkeit Gottes betont, so u.a. in Ps 101(102),12. Vgl. Munzer, *μένω*, 191.

Wohnstatt auf sie wartet (13,14).⁴⁹⁸ Auch ist er ein Priester der Ewigkeit (7,3.24), so wie Melchisedek. Er wird auch nach der Erschütterung noch bleiben (12,27). Das Verb μένω ist im Hebr nicht als Hinweis auf eine nichtmaterielle Welt zu verstehen, dagegen spricht der Kontext.⁴⁹⁹

Der Gegensatz zwischen Schöpfung und Schöpfer wird im nächsten Vers mit dem Psalmzitat fortgesetzt: „und wie einen Mantel wirst du sie zusammenrollen, wie ein Kleid, und sie werden gewechselt werden. Du aber bist derselbe, und deine Jahre werden nicht aufhören.“

2.5.6 Hebr 1,12

Die vorherige Aussage erfährt eine Steigerung. Der Sohn ist nicht nur Schöpfer der Himmel und der Erde, sondern er ist auch derjenige, der sie ihrer Vergänglichkeit unterwirft und ihr Dasein beendet.⁵⁰⁰ Das Bild vom zusammengerollten Mantel erinnert an Jes 34,4, aber auch an 4Esr 5,50-55.⁵⁰¹ Karrer sieht in diesem Vers eine Antwort auf die hellenistische Leitfrage, was noch bestehen bleibt, wenn alles der Veränderung und Vergänglichkeit unterworfen ist, vorliegen.⁵⁰²

Die Wiederholung von ὡς ἱμάτιον ist, wie die textlichen Anmerkungen gezeigt haben, redaktionell. Durch die Parallelisierung von 1,11 mit 1,12 erreicht der Verfasser eine noch stärkere Hervorhebung des Gegensatzes: „The author’s addition of ὡς ἱμάτιον enables him to retain the imagery of attire which the psalmist drops at this point.“⁵⁰³ Der Kleidervergleich wird in diesen Versen auf dreifache Weise in einer Variation der Formulierungen deutlich gemacht. Erstens werden Erde und Himmel (Pl.) wie ein Kleid alt werden (παλαιωθήσονται). Zweitens werden sie wie ein Mantel zusammengerollt und entfernt werden (ὡσεὶ περιβόλαιον). Drittens werden Himmel und Erde wie ein Kleid (ὡς ἱμάτιον) gewechselt werden.

Die Verbform ἀλλαγῆσονται spielt auf eine endgültige Auflösung an.⁵⁰⁴ Kleider werden alt und fallen auseinander, der Sohn hingegen ist diesem Phänomen nicht unterworfen.

⁴⁹⁸ Vgl. Günther, μένω, 192.

⁴⁹⁹ Vgl. Mackie, Eschatology, 69f. Er argumentiert gegen Thompson, Beginnings, 51, der in seinem neuen Kommentar dieselbe Meinung vertritt. Vgl. Thompson, Hebrews, 55f.

⁵⁰⁰ Vgl. Cockerill, Hebrews, 113.

⁵⁰¹ Bauer/Aland übersetzt die Stelle mit „du wirst sie wie einen Mantel aufwickeln.“

⁵⁰² Vgl. Karrer, Hebr I, 144.

⁵⁰³ Adams, Stars, 184.

⁵⁰⁴ Vgl. ebd. Attridge spricht ebenfalls von „removed“. Vgl. Attridge, Hebrews, 61. Ähnlich sieht es Lane, Hebrews I, 30. „The quotation assigns to the divine Son responsibility both for the foundation and dissolution of the world.“ Vgl. auch Cockerill, Hebrews, 113. Die Übersetzung „verwandeln“ in 1Kor 15,51-52 (so u.a. Lutherbibel 2017) verfehlt m.E. den Sinn der Aussage. Es geht um einen Wechsel.

Er ist unendlich, seine Jahre haben kein Enddatum. Mit der Formulierung $\sigma\upsilon\ \delta\grave{\epsilon}\ \delta\ \alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma\ \epsilon\grave{\iota}$ bezieht sich der Verfasser auf 1,11 ($\sigma\upsilon\ \delta\grave{\epsilon}\ \delta\iota\alpha\mu\acute{\epsilon}\nu\epsilon\iota\varsigma$). Der Sohn ist und bleibt derselbe. Auch ist er derjenige, der die Macht hat, die Existenz der Schöpfung zu beenden.⁵⁰⁵ Die Überlegenheit des Sohnes über die Engel, seine Existenz vor der Erschaffung aller Dinge, sein ewiges Bestehen, seine Unvergänglichkeit und seine Macht als Erschaffer und Vernichter des Kosmos werden durch das Psalmzitat deutlich gemacht.

Im zweiten Kapitel rekapituliert der Autor das Gesagte und ermahnt die Adressaten, auf die Verheißung zu hören (2,1-4). Somit bekommt die Aussage in 1,10-12 eine zusätzliche ethische Implikation: „The implication is that if faith is based on the empirical world, it is captive to the cycles of decay and death, and is therefore doomed to perish. For faith to endure it must be placed in the Son of God, who endures.“⁵⁰⁶ D.h. der Verfasser kann durch dieses Psalmzitat den Glaubenden vor Augen führen, dass die Verheißung Gottes weiterhin Bestand hat und dass sie ihren Glauben nicht aufgeben dürfen, denn Christus, der Heilsvollender, ist und bleibt ewig und unveränderlich. Er garantiert die Verwirklichung des Heils.

2.5.7 Zeitliche und räumliche Aussagen in Hebr 1,10-12

Hebr 1,10-12 enthält zeitliche und räumliche Vorstellungen. Diese Feststellung konfrontiert mit der Frage, ob hier eine endzeitliche Vernichtung im urchristlich-apokalyptisch-eschatologischen Sinn⁵⁰⁷ oder im Rahmen des ontologischen Dualismus angedeutet wird. Interpreten, die der vertikalen Linie den Vorzug geben, argumentieren an dieser Stelle oft auf der Grundlage des Mittelplatonismus und sprechen von einem Urbild-Abbild Schema. Dieses wird im Rahmen der präsentischen Eschatologie gedeutet, denn das Urbild ist bereits Teil der Realität und muss bloß noch sichtbar werden. Die Vorstellung, dass Himmel und Erde vergehen und „wie ein Kleid alt werden, als wären Himmel ein Umhang Gottes, den der Sohn in der Hoheit Gottes anlegen und wieder einrollen kann“⁵⁰⁸, enthält als metaphorische Aussage kein eigenes Gewicht, wie etwa als Andeutung auf einen endzeitlichen Weltuntergang.⁵⁰⁹ Wer dieser Interpretationslinie

⁵⁰⁵ „The world has no independent existence, but depends upon the power of the Son of God, who will remain when heaven and earth perish.“ Koester, Hebrews, 203. Cockerill gliedert die chiasmische Aussage in 1,12 in Einzelteile und stellt heraus, dass durch die Einfügung von $\acute{\omega}\varsigma\ \iota\mu\acute{\alpha}\tau\iota\omicron\nu$ die Struktur des Psalmzitats verschoben wird und die erste Hälfte von V. 12 in den Mittelpunkt des Chiasmus rückt. Vgl. Cockerill, Hebrews, 113.

⁵⁰⁶ Koester, Hebrews, 203.

⁵⁰⁷ So u.a. Klappert, Eschatologie, 13; Mackie, Eschatology; Witulski, Konzeption, 169ff.

⁵⁰⁸ Schunack, Hebr, 28.

⁵⁰⁹ Gegen dieses Verständnis argumentieren auch Weiß, Hebräer, 168; Thompson, Hebrews, 55; Gräßer, Hebr I, 92; Eisele, Reich, 123f.

folgt, vermutet hier, auch durch die Analogie zu 12,25-29, eine mittelplatonisch-philonische Traditionslinie,⁵¹⁰ die davon ausgeht, dass „the transcendent world is eternal, while the material creation is subject to change.“⁵¹¹

Thompson z.B. geht noch einen Schritt weiter und behauptet, dass die Argumentation über den transzendenten, ewigen Sohn, der keiner Veränderung unterworfen ist, „would have been intelligible to people in the ancient world who distinguished between two levels of reality, the transcendent world that is beyond our senses and the perceptible world that we see and touch.“⁵¹² D.h. in Verknüpfung mit 12,25-29 würde die geschaffene Welt, die sowohl Himmel als auch Erde umfasst, eine endgültige Erschütterung erfahren und damit komplett vernichtet werden. Im Anschluss daran würde das himmlische Urbild, das vor der Erschütterung noch verborgen gewesen ist, als einzig wahre Wirklichkeit hervortreten: „Als Unerschütterliches und Ungeschaffenes ist es unveränderlich und besteht demnach auch schon vor der Beseitigung des Erschütterlichen zugleich mit diesem.“⁵¹³

Das Zusammenrollen des Mantels wird bei solch einer Interpretation als Verhüllungsakt verstanden. Die Unvergänglichkeit und Unveränderlichkeit des Sohnes, sein Dasein als Schöpfer, die Übertragung der göttlichen Prädikate des Vaters auf ihn, all diese Elemente werden durch die sichtbare Welt verdeckt. Denn die „sichtbare Schöpfung verhüllt ihren wahren Seinsgrund mehr, als sie ihn zeigt. Sie verhält sich zu ihm so wie ein Gewand zu der Person, die es trägt.“⁵¹⁴ Eisele versteht die Differenzierung zwischen Christus und den Engeln in 1,10-12 auf der Grundlage mittelplatonischer Angelologie und Dämonologie, die durch den Verfasser in ihren Ansätzen „zu einer klaren Unterscheidung zwischen Göttern einerseits und Engeln beziehungsweise Dämonen andererseits“⁵¹⁵, vertieft wird. Die in Hebr 1,5-14 zitierten Prädikationen sind jedoch in einem theozentrischen, soteriologischen und eschatologischen Zusammenhang zu lesen⁵¹⁶ und nicht bloß in einem ontologischen.

⁵¹⁰ So Weiß, Hebräer, 167f. Fn. 44.

⁵¹¹ Thompson, Hebrews, 55.

⁵¹² A.a.O., 56.

⁵¹³ Eisele, Reich, 119. Er argumentiert von Hebr 12,25-29 aus und kommt zu dem Ergebnis, dass das Prädikat *ἀπολούνται* in Hebr 1,11 eindeutig durch das Verständnis von *μετάθεσις* in Hebr 12,27 zu erklären ist, und zwar im Sinne von Beseitigung (123).

⁵¹⁴ A.a.O., 409.

⁵¹⁵ A.a.O., 410: „Hebr 1,5-14 wehrt Vorstellungen ab, welche die Inkarnation des Gottessohnes und seine Rückkehr in die himmlische Welt nach dem Schema des Ab- und Aufstiegs eines Engels oder Dämons deuten.“ Dies ist m.E. zu weit hergeholt. Er interpretiert die Perikope 1,10-12 auf der Grundlage der onto-theologischen Position in 11,6, die seiner Meinung nach auf die Schöpfungsaussage angewendet wird (400ff).

⁵¹⁶ Vgl. Backhaus, Licht, 87.

Wird die Aussage in 1,10-12 hingegen in der Tradition der urchristlich-jüdischen Apokalyptik gedeutet, so ist davon auszugehen, dass der Verfasser hier auf einen zukünftigen Zeitpunkt anspielt, an dem die geschaffene Welt abgelegt und wie ein Mantel gewechselt wird.⁵¹⁷ Konkret steht ein Wechsel der Äonen an, der durch die Heilstat Christi bereits angebrochen ist und die zukünftige Welt (2,5) Wirklichkeit werden lässt, wenn der alte Äon vollständig vergangen ist. Der Gesamtkontext des ersten Kapitels ist von Anfang an durch apokalyptisch-zeitliche Motive gekennzeichnet, denn Gott spricht in dieser Endzeit (1,2), der Zeit der Äonenwende; präziser: er spricht „unmittelbar vor dem Beginn einer neuen Heilsepoche“⁵¹⁸. Im Zusammenrollen aller geschaffenen Dinge wie eines Mantels, würde sich demnach das eschatologische Handeln des Sohnes zeigen, der mit diesem Akt den neuen Äon endgültig zu seiner Vollendung führt.⁵¹⁹ „The quotation in 1:10-12 foreshadows the day of the Lord (9:28; 10:36-39) and the shaking of the earth, the eschatological judgment to be visited upon the earth at the end of the age, when the material universe will pass away (12:25-29; cf. 1 Cor. 7:21; 1 John 2:8; Rev 21:1).“⁵²⁰

Das futurische Element ist in Hebr 1,10-12 eindeutig vorhanden. Der Verfasser „aktualisiert jüdisch-apokalyptische Motive“⁵²¹. Damit schlägt er zugleich auch eine Brücke zum nächsten Kapitel, wo er von τὴν οἰκουμένην τὴν μέλλουσαν (2,5) und von der noch nicht sichtbaren Herrschaft des erhöhten Sohnes (2,8-9) spricht. „He explains that all things have indeed been placed under the feet of Christ (quoting Ps. 8:4-6), but we do not see all things placed under his feet (quoting Ps. 110:1). The reality has been inaugurated, but its consummation will come at a time in the future.“⁵²² Genau dieser Widerspruch markiert das eigentliche Problem, dem der Verfasser entgegenwirken will. Die Unanschaulichkeit des Heils soll verständlich gemacht werden, um den Glaubensanfechtungen und der Schande standzuhalten.

Der Versuch Hebr 1,10-12 auf der Grundlage einer religionsgeschichtlichen Herleitung interpretieren zu wollen, läuft unvermeidbar auf ein „Entweder-Oder“ hinaus. Dabei geht es bei der Exegese nicht um sich ausschließende Alternativen, sondern um die Zuordnung

⁵¹⁷ Vgl. Schenck, *Cosmology*, 124. Er sieht darin eine gedankliche Verbindung zum Verschwinden der alten Heilssetzung, die durch das Verb παλαιῶ in 1,11 und 8,13 hergestellt wird.

⁵¹⁸ Vgl. Witulski, *Konzeption*, 170.

⁵¹⁹ Gegen Braun, *Hebr*, 43, der wie bereits Gräßer in 1,11 αὐτοῦς nur auf die Himmel bezieht. Er hält allerdings selber in 1,11 fest, dass sich αὐτοῦς zwar oft auf die Himmel bezieht, aber nicht grundsätzlich.

⁵²⁰ Guthrie 2007, *Hebrews*, 941.

⁵²¹ Karrer, *Hebr I*, 144.

⁵²² Guthrie 2007, *Hebrews*, 947.

der vorhandenen Indizien und ihr Verhältnis zueinander. Die beiden Verse sind in einen bestimmten Kontext eingebettet und dürfen von diesem nicht gelöst werden.

Die Untersuchung von Hebr 1,10-12 hat deutlich gemacht, dass der Sohn – wie im gesamten ersten Kapitel – im Zentrum der Argumentation steht und das Psalmzitat als Schriftbeweis dient. Insofern muss die religionsgeschichtliche Ausgangsfrage verworfen werden und stattdessen lauten: Zu welchem Zweck bedient sich der Verfasser ausgerechnet dieses Zitats und welche Rolle spielt das für die Christologie?

Der Mittelpunkt, um den sich alles dreht, ist und bleibt der Erstgeborene. Der Akzent der ganzen *Inclusio* von 1,8-12 liegt nämlich nicht auf der Ankündigung einer Weltvernichtung, sondern auf der Frage: „Welche Eigenart befähigt Christus, der eschatologische Heilsbringer zu sein? Die Präexistenz-Aussagen gelten insofern der Vorstellung des ‚Sohnes‘ in seiner zeit- und schöpfungstranszendierenden Herrscherstellung im Gegenüber zu allem Wandel der Welt.“⁵²³

Die Unvergänglichkeit, die Zeitlosigkeit, die Präexistenz, das Sitzen zur Rechten Gottes, die Reinigung von den Sünden, die Erhöhung in die *Oikumene*, die Inthronisation, die Bekräftigung der Sohnschaft, alle Aussagen des ersten Kapitels laufen auf ein Ziel zu und zwar die unwiderlegbare, göttliche Bürgschaft für die ewige Gültigkeit der neuen Heilssetzung, die sich im treuen Sohn und Hohepriester ereignet hat.⁵²⁴ Diese Garantie soll die Adressaten dazu bewegen, von ihrer Glaubensmüdigkeit aufzuhorchen und die Bedrängnisse ihrer Existenz besser zu bewältigen, um weiterhin Teil von Gottes Reich zu bleiben. Nur auf diesem Weg sind sie befähigt, die Verheißung, ins himmlische Allerheiligste einzuziehen, zu erlangen und von der Kultgemeinde nicht ausgeschlossen zu werden.

Mit seiner Komposition verfolgt der Verfasser das Ziel, der Glaubenskrise, die sich aufgrund des „noch nicht Sehens“ eingestellt hat, entgegenzuwirken. Die „noch nicht“ sichtbare und doch im Glauben real erfahrbare Herrschaft des Sohnes sowie die ausstehende Erfüllung der göttlichen Verheißung müssen argumentativ dargelegt werden,

⁵²³ Backhaus, Licht, 87. Vgl. auch Lane, Hebrews I, 31. Für ihn liegt der Schwerpunkt „upon the mutability of the created order, including the angels, in contrast to the Son who is exalted above that order.“ Schenck sieht in der Gegenüberstellung von Christus und den Engeln in 1,10-12 bereits die Gegenüberstellung zwischen alter und neuer Heilssetzung. Dabei gehören die Engel zur alten Heilssetzung. Ihre Dienste werden allerdings nach der Erhöhung des Sohnes und dem Beginn der neuen Heilssetzung nicht mehr gebraucht: „... the created realm will be removed at the time of judgment (12:27), and the angels’ dominance over this realm will reach ultimate finality. The emphasis of the citation [*sc.* Ps 102 in 1,10-12] is thus the permanence of Christ’s Lordship over the creation in contrast to its passing existence and the passing function of the angels in it.“ Schenck, Celebration, 475.

⁵²⁴ Karrer hat zu Recht festgestellt, dass bereits in Kapitel 1 der Gipfel der hoheitlichen Christologie erreicht wird. Vgl. Karrer, Hebr I, 147.

um Zweifel an einer möglichen Nichterfüllung gänzlich auszuräumen. Die Glaubenden sind mit der Herausforderung konfrontiert, an etwas zu glauben, was sich ihrer sinnlichen Wahrnehmung in der Gegenwart entzieht. Sie gehören nicht mehr zur ersten urchristlichen Gemeinde und sind des Wartens müde. Die frohe Botschaft hat sich bisher noch nicht bewahrheitet. Christus ist noch nicht zum zweiten Mal erschienen.

Diese Glaubens-Kluft will der Verfasser überwinden und nicht „die vom Menschen her nicht überwindbare Kluft zwischen Gott und Mensch, himmlischer und irdischer Wirklichkeit.“⁵²⁵

Nach dem Verständnis des Verfassers gehören die Adressaten bereits zur himmlischen Welt. Ausführlich stellt er diesen Sachverhalt speziell in seiner „kulttheologischen Interpretation des Wirkens Jesu am himmlischen Heiligtum [fest]. Hierdurch wird die gegenwärtige Relevanz des durch Christus beschaffenen Heils deutlich.“⁵²⁶

Deswegen ist es auch nicht verwunderlich, dass er direkt im Anschluss an die temporal-apokalyptische Aussage in Hebr 1,10-12, seine Argumentation in Hebr 1,13 wieder vertikal nach oben ausrichtet. Der Blick der Adressaten wird erneut zum Sohn, der zur Rechten der Majestät in der Höhe sitzt, gelenkt. Das Psalmzitat aus Ps 101(102),26-28 begründet in diesem Argumentationsgeflecht, dass der Sohn gestern, heute, und in der Ewigkeit derselbe bleibt (13,8), und dass er der Herrscher über Himmel und Erde ist. Das Zitat unterstreicht die besondere Stellung seiner Sohnschaft: „Christus gehört damit auf die Seite Gottes, das heißt des Ungeschaffenen. Dasselbe gilt für den Christen, der aufgrund seines Glaubens nicht vernichtet wird, sondern sein Leben erhält“⁵²⁷.

Die Dimension des Raums in Hebr 1,13, in der sich der Sohn aufhält, kann nur auf einen unvergänglichen Ort anspielen, da Erde und Himmel laut Hebr 1,10-12 eines Tages gewechselt werden und folglich verschwinden. Der Duktus der Gesamtargumentation des Hebr erlaubt diese Verse im Zusammenhang mit Hebr 12,25-29 zu betrachten.⁵²⁸ Da der Verfasser nirgends von einem neuen Jerusalem spricht, das auf die Erde herabkommt (vgl. Offb 21,2), sondern nur von einem himmlischen (12,22), muss es sich bei diesem um einen unerschütterlichen und unvergänglichen Ort handeln.⁵²⁹ Insofern ist Eisele und

⁵²⁵ Gegen Backhaus, Hebr, 55.

⁵²⁶ Kraus, Aufnahme Ps 102 (101 LXX), 254.

⁵²⁷ Eisele, Reich, 124.

⁵²⁸ Siehe Kapitel 4.5.4.

⁵²⁹ Die Annahme *μετάθεσις* würde in Hebr 12,27 „Verwandlung“ bedeuten, lässt sich nicht sicher nachweisen. Vgl. Kraus, Aufnahme Ps 102 (101 LXX), 251. Außerdem differenziert der Verfasser seinen Himmelsbegriff. Das Eingehen in das himmlische Jerusalem bleibt zukünftiges Hoffnungsgut und ist linearzeitlich. Zugleich ist es auch vertikal-räumlich zu verstehen, da dieses als himmlisches Urbild bereits in der Gegenwart existiert.

anderen Interpreten dieser Richtung bedingt Recht zu geben. Allerdings besitzt die metaphorische Aussage in Hebr 1,10-12 durchaus Gewicht. Eine Anspielung auf ein zukünftiges Ereignis, kann nicht gänzlich verleugnet werden. In der Tat geht es in erster Linie um „eine Wesensaussage über den Schöpfungsmittler“⁵³⁰, allerdings impliziert das Zitat (sowie später Hebr 12,25-29) das Ende der geschaffenen Welt und schweigt lediglich über den Zeitpunkt.⁵³¹ Hebr 12,25-29 sowie 1,10-12 besitzen eine weitere wichtige Gemeinsamkeit und zwar die Aufforderung Gott zuzuhören. Am Zuhören entscheidet sich die Zugehörigkeit zur vergänglichen, irdischen oder unvergänglichen, himmlischen Schöpfung. Das angeredete Gottesvolk ist schon „Heute“ eingeladen Teil von Gottes Reich zu sein und zu bleiben.

2.5.8 Zusammenfassung Hebr 1,10-12

Der Verfasser tradiert in Hebr 1,10-12 eine apokalyptische Vorstellung, die eine temporale Aussage enthält und stellt dieser zugleich in Hebr 1,13 eine räumliche zur Seite. Durch die spezifische Zusammenführung von temporaler und vertikaler Gedanken entsteht in Hebr 1,10-13 ein ähnliches Argumentationsgefälle wie zuvor in Hebr 1,1-3. Zuerst werden Aussagen über das Christusgeschehen in der Dimension der Zeit getroffen und anschließend werden diese mit der Dimension des Raums präzisiert. Beide Dimensionen stehen gleichberechtigt nebeneinander und tragen zur Interpretation bei:

Das angeredete Gottesvolk lebt in diesen letzten Tagen, in der Erwartung der unausweichlichen Durchsetzung des neuen Äons. Die neue Heilssetzung hat ihren Anfang bereits im Sohn genommen und bedarf lediglich noch der endgültigen Durchsetzung. Das Psalmzitat 101(102),26-28 gibt einen Hinweis darauf, dass die Vollendung aus der Vernichtung der irdisch-vergänglichen Welt bestehen wird.

Der Kyrios ist von der Vernichtung ausgeschlossen, da er die irdische Welt (mit)geschaffen hat. Er ist ewig. Er thront im unerschütterlichen Reich zur Rechten der Majestät (1,13) und ruft die „Teilhaber der himmlischen Berufung“ auf, Teil der unvergänglichen Welt zu sein. Das Ziel der Vollendung wird räumlich nach „oben“ transferiert.

Der Verfasser unterstreicht die Differenz zwischen der erschaffenen und unerschaffenen Schöpfung und die andauernde und zeitlose Existenz des Heilsbringers und folglich des Heilsereignisses. Die göttliche Verheißung wird dadurch zum festen Bestandteil der

⁵³⁰ Gräßer, Hebr I, 89.

⁵³¹ Vgl. Hebr 1,14. Dieser Vers beinhaltet erneut eine temporale Aussage und fokussiert sich auf das noch ausstehende Heil.

gegenwärtigen Realität der Adressaten. Sie gehören zur himmlischen Welt und dürfen schon „Heute“ an dieser partizipieren.

2.6 Die Erben des zukünftigen Heils: Hebr 1,13-14

2.6.1 Hinführung

In Hebr 1,13 kehrt der Verfasser zur Aussage von Hebr 1,3d zurück. Die Erhöhung des Sohnes steht erneut im Fokus der Argumentation. Die räumliche Denklinie folgt ein weiteres Mal direkt im Anschluss an eine zeitliche Aussage (1,10-12). Anders als im Prolog, verwendet der auctor ad Hebraeos dieses Mal ein direktes Zitat aus Ps 110(109),1. Aus diesem Grund gilt es, auf den ursprünglichen Kontext des Psalms einzugehen mit dem Schwerpunkt auf V. 1 und V. 4, da diese beiden Verse für den Verfasser von großer Relevanz sind. Ihre Funktion ist zu erläutern. Es ist außerdem zu fragen, ob und inwiefern die räumliche Aussage in Hebr 1,13 die temporale Aussage in 1,10-12 näher konkretisiert.

2.6.2 Zur Rezeption von Ps 109(110),1.4 in Hebr 1,10-12

2.6.2.1 Hermeneutische Vorüberlegungen

„Der kurze Psalm cx hat eine intensive Auslegungstätigkeit ausgelöst, die im Psalter kaum ein Gegenstück findet.“⁵³² In diesem Punkt ist sich die Forschung einig. In anderen Fragen herrscht bis heute noch ein Dissens und Diskussionsbedarf.⁵³³

Ps 110(109) gehört zu einer kleinen Gruppe von Davidpsalmen (Ps 108-110). Insbesondere Ps 108 und 110 stehen in Relation zueinander. Diese Beziehung offenbart sich „im Verhältnis von Verheißung und Erfüllung, näherhin im Verhältnis von Präsentation und endgültiger Durchsetzung des von JHWH legitimierten Herrschers. Dazwischen wurde mit Ps 109 die leidvolle Erfahrung mit den Gegnern eingeschoben.“⁵³⁴ Die Beziehung zwischen Gott und König sowie Thron und Altar steht im Zentrum des Psalms. Kraus spricht von drei Orakelsprüchen, die den Psalm bestimmen.⁵³⁵ Dafni geht hingegen von einer Zweiteilung aus: „vv. 1–3 and vv. 4–7, which have traditionally been

⁵³² Gerlemann, Psalm CX, 1.

⁵³³ Vgl. Bail, Psalm 110, 97f.; Hossfeld/Zenger, Psalmen 101–150, 201ff.

⁵³⁴ Dahmen/Fabry, Melchisedek, 381. Vgl. Bail, Psalm 110, 107: „Ps 110 thematisiert nicht nur inhaltlich ein enges Verhältnis von König und Gott, auch auf texttekttonischer Ebene werden König und Gott aneinandergeknüpft.“ Ihre These, dass der Adressat kein König, sondern der Arme aus Ps 109(108) sein soll (Bail, Psalm 110, 120), halte ich für unwahrscheinlich.

⁵³⁵ Kraus, Psalmen II, 754.

understood as two oracles of a Royal Psalm with many linguistic and theological resemblances to other messianically interpreted psalms, especially to Ps 2 and 88(89).“⁵³⁶ Seybold vermutet als Entstehungsgrund eine kritische Situation des Staates, die zu einer Aktualisierung der Zusicherungen an einen neuen davidischen König geführt hat. Der Sprecher verkündet diesem zwei zugesprochene Gottesworte (V. 1.4; beide nimmt der Hebr auf).⁵³⁷

Anders sieht die Situation bei einer nachexilischen Datierung aus. Als Adressat kommt der Hasmonäer Simon (um 140 v. Chr.) infrage (vgl. 1Makk 14,41).⁵³⁸ Der Psalm dient in diesem Fall zur Legitimation des hasmonäischen Hohepriestertums und schildert „die explizite göttliche Präsentation als Heerführer-König, als Priester-König und als Propheten-König, als zivile, militärische und geistliche Autorität.“⁵³⁹

Eingeleitet durch eine prophetische Offenbarungsformel (Spruch JHWHs), wird der Herrscher aufgefordert, sich an die rechte Seite JHWHs zu begeben und bekommt auf diese Weise göttlichen Beistand zugesichert. Der Inthronisationsbefehl zeichnet sich durch eine besondere Ehrenstellung aus: „Dieser Ort der Nähe wird zu einem Herrschaftsort, indem er mit einem Sieg über die Feinde verbunden ist.“⁵⁴⁰ Es geht nicht um den topographischen Ort⁵⁴¹, sondern konkret um den Thron JHWHs, auf den sich der Angesprochene an die rechte Seite setzen und mitherrschen soll.⁵⁴²

Das Motiv der Niederwerfung zum Schemel der Füße begegnet an weiteren Stellen im AT (Ps 18[17],39; 99[98],5; 132[131],7; Jes 66,1; Klgl 2,1, vgl. Ps 8,7; 47[46],4), speziell im Kontext des göttlichen Thronens und symbolisiert die Oberherrschaft. In unserem

⁵³⁶ Dafni, Psalm 109(110):1–3, 243. Vgl. Seybold, Psalmen, 437; Hossfeld/Zenger, Psalmen 101–150, 203; Granerød, Abraham, 174.

⁵³⁷ Vgl. Seybold, Psalmen, 437. Er hält den Psalm für vorexilisch. Ebenso sehen das u.a.: Kraus, Psalmen II, 755 und Hay, Glory, 19. Zum Problem der Datierung vgl. die Diskussion bei Granerød, Abraham, 174–188. Er argumentiert gegen eine Spätdatierung.

⁵³⁸ Vgl. Donner, Prophet, 91–95; Knauf, Psalm LX, 61; Dahmen/Fabry, Melchisedek, 382; Kraus, Aufnahme Gen 14,18–20, 465. Eine weitere Alternative diskutiert Goulder, Psalms, 142–151: „a number of scholars have adduced Zech. 6.9–14 as a relevant text, where the high priest Joshua is saluted as ‘the Branch’ (צמח), and is to be crowned with a double crown as king and priest; and this suggestion is not liable to either of the objections to Simon Maccabaeus and his successors. (142)“

⁵³⁹ Dahmen/Fabry, Melchisedek, 381. Diese Zuordnung evoziert die Vorstellung, dass der Psalm ins 2. Jh. v. Chr. datiert werden muss. Diese Behauptung trifft höchstens für die griechische Übersetzung von Ps 110(109) zu. Ps 109 ist in dieser Zeit aktuell geworden und wurde zwecks Legitimation verwendet. Dies erklärt auch die ähnliche Formulierung in 1Makk 14,41 (ἀρχιερέα εἰς τὸν αἰῶνα). Der LXX-Psalter ist mit hoher Wahrscheinlichkeit in dieser Zeit entstanden und „entspricht hinsichtlich der Anordnung und der Anzahl der Psalmen grundsätzlich dem protomasoretischen hebräischen Psalter.“ Tilly, Ps 110, 151. Dies setzt voraus, dass die hebräische Vorlage vor dem Prozess der Übersetzung abgeschlossen gewesen sein muss und zumindest ins 3. Jh. zu datieren ist.

⁵⁴⁰ Bail, Psalm 110, 108.

⁵⁴¹ Gegen Seybold, Psalmen, 438.

⁵⁴² Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen 101–150, 206.

Kontext betont das Bild die Unterwerfung der Feinde und den Schutz des Königreiches und seines Volkes.⁵⁴³

Der Zuspruch erfährt seine Entfaltung in V. 2f. Als Zeichen der Machtübertragung dient das Szepter/der Stab. Von Zion aus überträgt JHWH seinem Throngenossen die Amtsinsignie. Die Erwähnung Zions impliziert einen Verweis auf Tempel und Gottesthron. Aus diesem Grund halten Hossfeld/Zenger die anschließende Proklamation des Königs als Priester gar nicht für überraschend und lösen diese traditionsgeschichtlich auf.⁵⁴⁴ Dahmen/Fabry erklären die selbige redaktionsgeschichtlich.⁵⁴⁵

Die politische Machtposition des David redivivus wird um eine priesterliche Würde erweitert. In V. 4 ergeht eine neue Einleitung mit einem weiteren Gottesorakel. Das Königtum wird als sakrales Königtum definiert. Macht und Kult verbinden sich zu einer Einheit.⁵⁴⁶ Der König wird als „Priester in Ewigkeit nach der Ordnung des Melchisedek“ von JHWH angesprochen. Neben Ps 110(109) erwähnt das AT diese Gestalt nur noch in Gen 14,18-22. Melchisedek wird dort als König von Salem und Priester des El Eljon vorgestellt. In seiner Person vereinen sich die Königs- und die Priesterherrschaft. Er erteilt Abraham den Segen und dieser erwidert die Geste mit der Abgabe des Zehnten.⁵⁴⁷ Die Vereinigung der beiden Ämter, König und Priester, begegnet Kraus zufolge bereits im alten Sumer und wird auf israelitische Stadtkönige von Jerusalem übertragen.⁵⁴⁸ Die Differenz zwischen dem ersten und zweiten Psalmteil besteht in der Ausrichtung auf die

⁵⁴³ Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen 101–150, 207: „Anders als im Königspсалm Ps 18,38 f. (= 2Sam 22,29 f.), wo der König selbst gegen die Feinde kämpft und sie niederschlägt, ... vollzieht sich hier die Unterwerfung als Inthronisation des Königs, wobei JHWH dem König die Feinde zu Füßen legt, damit er seine Füße auf sie setze.“ Sowohl Hossfeld/Zenger, Psalmen 101–150, 203f. als auch Seybold, Psalmen, 438 verorten das Motiv des Fußschemels in der ägyptischen Kultur.

⁵⁴⁴ Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen 101–150, 203.205.

⁵⁴⁵ Vgl. Dahmen/Fabry, Melchisedek, 381ff.

⁵⁴⁶ Seybold, Psalmen, 437, sieht die nächste Parallele zu Ps 110(109) in Ps 2; 18; 20; 21 usw. Ähnlich Bail, Psalm 110, 108: „Die enge Verbindung von König und JHWH wird deutlich in der Zeugung des Königs durch Gott (Ps 2,7), er ist Erstgeborener (Ps 2,7; 89,28), sitzt zur Rechten Gottes (Ps 80,18), er kann als Göttlicher bezeichnet werden (Ps 45,7), ist Segensmittler (Ps 21,7; 72,6f) und wird als Herrscher über die Welt inthronisiert“.

⁵⁴⁷ Vgl. dazu die Überlegungen von Bail, Psalm 110, 116ff. Sie glaubt, dass es sich explizit um zwei verschiedene Gottheiten handeln und Abraham den Gott Melchisedeks in der Annahme des Segens ausdrücklich anerkennt (118). Seybold hingegen setzt die Identifikation von El Eljon mit JHWH voraus. Vgl. Seybold, Psalmen, 439. In der Tat wird aus JHWH in späteren Büchern der Tora und darüber hinaus mit dem Titel „Eljon“ angesprochen (vgl. Num 24,16; Dtn 26,19; 28,1; 32,8 [diese Stelle ist umstritten und weist polytheistische Tendenzen auf] 2Sam 22,14 usw). Eine theologische Korrektur vollzieht wahrscheinlich Ex 6,3. Dort wird JHWH mit El-Shaddai („Allmächtige“) gleichgesetzt. Diese Gottesbezeichnung kann als eine Steigerung zu El-Eljon („Höchste“) aufgefasst werden. Jedenfalls stellt der Text klar, dass JHWH den Erzvätern unter einem anderen Namen erschienen ist. Dieser Gedanke bringt die unterschiedlichen Traditionen zusammen (vgl. Gen 17,9). Die Änderung von Sodom in Salem muss beabsichtigt gewesen sein, da sich diese kontextuell nicht erklären lässt. Zur Figur des Melchisedek im slHen siehe Böttrich, Weltweisheit, 196-215.224.

⁵⁴⁸ Vgl. Kraus, Psalmen II, 760 mit Stellenangaben.

Zukunft: „Zur Einführung des JHWH-Spruchs parallel zu 1 verweist 4 auf den Eidschwur, der diese Zusage zur Verheißung macht.“⁵⁴⁹ Die Perspektive des Zionskönigtums wird in V. 4 erweitert. Im gesamten Psalm bleibt JHWH der Handelnde. Vor dem Hintergrund der Eroberung Jerusalems (587 v. Chr.) und der Fremdherrschaft gelesen, klingt die Frage nach der Treue Gottes in Bezug auf die Davidsverheißung an. Die ewige Gültigkeit des davidischen Königtums thematisieren ebenfalls 2Sam 7 und Ps 89(88),36-38. Der Treueschwur Gottes erfährt in Ps 89(88),50 und 132(131),11 eine Bestätigung. Die Gültigkeit der Verheißung ist unwiderruflich, die Inthronisation eines neuen David darf erwartet werden.

Die Erwähnung Melchisedeks in V. 4 wandelt die genannten Verheißungen allerdings etwas ab. Verschiedene Möglichkeiten werden diskutiert: Seybold sieht den Zweck der Erwähnung darin, den Fortbestand der davidischen Dynastie zu gewährleisten. Als Priester ist der König der höchste Repräsentant JHWHs.⁵⁵⁰ Bail stellt fest, dass der Fokus auf der Melchisedekfigur je nach Datierung entweder zu Gunsten des *Priesterkönigs* oder des *Priesterkönigs* ausfällt.⁵⁵¹ Hossfeld/Zenger sehen in der Erwähnung des Königs von Salem eine doppelte Funktion. Die nachexilische Wirklichkeit rückt in den Mittelpunkt der Betrachtung wegen der doppelten Rolle des „neuen“ David. Gleichzeitig birgt die Rückkopplung des „neuen“ Königtums an Melchisedek eine ununterbrochene göttliche Fundierung der Herrschaftsposition zum vordavidischen Jerusalem und der Anfangszeit Israels.⁵⁵² Ps 110(109) präsentiert ein theokratisches Konzept, das keine Trennung von Religion und Staat, von Thron und Altar kennt, sondern im Gegenteil beide Bereiche zur gegenseitigen Legitimierung ineinander schiebt.“⁵⁵³

Der Verfasser des Hebr nimmt sowohl V. 1 als auch V. 4 auf und überträgt die königliche und priesterliche Würde auf Jesus Christus. Bevor die Rezeption in den Fokus der Betrachtung rückt, geht es erst mal um Beobachtungen am Text.

⁵⁴⁹ Seybold, Psalmen, 439.

⁵⁵⁰ Vgl. Seybold, Psalmen, 439.

⁵⁵¹ Vgl. Bail, Psalm 110, 113.

⁵⁵² Hossfeld/Zenger, Psalmen 101–150, 210. Vgl. Tilly, Psalm 110, 156. Er hält Gen 14,18-20 für einen spätnachexilischen sekundären Einschub, der zwei Funktionen erfüllt: „Verknüpfung der Abrahamtradition mit Jerusalem und seinem Tempel und 2. in der Legitimierung des Zehntrechts der Jerusalemer Priesterschaft durch die Verankerung dieser Institution bereits im Abrahambund.“

⁵⁵³ Bail, Psalm 110, 113.

Ps 110,1.4 ^{MT}	Ps 110,1.4 ^{LXX}	Hebr 1,13; 5,6; 7,17
<p>1 לְדָוִד מִזְמֹר נְאֻם יְהוָה לְאֲדָנָי שָׁב לִימִינִי עַד-אַשִׁית אֲיָבִיךָ הֲדָם לְרַגְלֶיךָ:</p> <p>4 נִשְׁבַּע יְהוָה וְלֹא יִנְחָם אֶתְהָ- כִּהְיוּ לְעוֹלָם עַל-דְּבַרְתִּי מִלְכִּי- צִדִּיק:</p>	<p>1 τῷ Δαυιδ ψαλμός εἶπεν ὁ κύριος τῷ κυρίῳ μου <u>κάθου ἐκ δεξιῶν μου ἕως ἂν θῶ</u> <u>τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν</u> <u>ποδῶν σου</u></p> <p>4 ὡμοσεν κύριος καὶ οὐ μεταμεληθήσεται <u>σὺ εἶ ἱερεὺς εἰς</u> <u>τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν</u> <u>Μελχισεδεκ</u></p>	<p>1,13 πρὸς τίνα δὲ τῶν ἀγγέλων εἶρηκέν ποτε· <u>κάθου ἐκ δεξιῶν μου, ἕως ἂν θῶ</u> <u>τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν</u> <u>ποδῶν σου;</u></p> <p>5,6 καθὼς καὶ ἐν ἐτέρῳ λέγει· <u>σὺ</u> <u>ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν</u> <u>τάξιν Μελχισέδεκ</u></p> <p>7,17 μαρτυρεῖται γὰρ ὅτι <u>σὺ</u> <u>ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν</u> <u>τάξιν Μελχισέδεκ.</u></p>

2.6.2.2 Beobachtungen am Text MT und LXX

In Ps 110(109),1 zeigen sich folgende Auffälligkeiten⁵⁵⁴: Während der MT in V. 1 den Psalm David zuschreibt (דָּוִד), verwendet der Übersetzer die Formulierung τῷ Δαυιδ („bezogen auf David“). Das Substantiv נְאֻם „Spruch“ interpretiert die LXX als Verb (εἶπεν). Das Tetragramm sowie יְהוָה übersetzt die LXX mit (ὁ) κύριος. Dieses Phänomen begegnet u.a. in 1Kön 25,26^{LXX}. Der erste κύριος steht für Gott, der zweite für den König, an den sich Gott wendet (vgl. Ps 2,7).⁵⁵⁵

Die Wiedergabe von שָׁב durch den Imperativ κάθου in der Bedeutung „setze dich“ bildet eine Ausnahme. Die Grundbedeutung „sitzen“ wird im Imperativ außer in Ps 110(109),1 normalerweise mit „bleibe, warte, verharre“ übersetzt. „Allerdings meint der MT mit שָׁב לִימִינִי so etwas wie eine Thronbesteigung, ein intensives Sitzen im Sinne von Thronen.“⁵⁵⁶

Während der MT הֲדָם לְרַגְלֶיךָ „Schemel für deine Füße“ liest, steht in der LXX „Schemel deiner Füße“ (ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου). Bons macht darauf aufmerksam, dass in der

⁵⁵⁴ Vgl. dazu die Überlegungen von Bons, Septuaginta-Version, 123-145 und ders., LXX.D-E II, 1812-1816.

⁵⁵⁵ Im weiteren Verlauf des Psalms ergeben sich in der LXX Schwierigkeiten bei der Zuordnung. Vgl. Bons, Septuaginta-Version, 126-129. Eine doppelte Titulatur begegnet ebenfalls in Ps 44(45),7-8 mit ὁ θεός, die Hebr 1,8-9 auf den Sohn überträgt.

⁵⁵⁶ Bormann, Ps 110, 198 Fn. 90.

biblischen Literatur nirgendwo ein Dativ nach ὑποπόδιον begegnet und dieses Phänomen auf den Übersetzer zurückzuführen ist.⁵⁵⁷ Die Genitivkonstruktion bedingt ein Homoioteleuton mit τῶν ἐχθρῶν in V. 2b.

In V. 4 formt die LXX den Nominalsatz des MT um und ergänzt die Kopula εἶ. Diese Veränderung bedingt eine Parallele zu Ps 2,7 (υἱός μου εἶ σύ) und 1Makk 14,41 (ἡγούμενον καὶ ἀρχιερέα εἰς τὸν αἰῶνα). Der Terminus הַרְבַּר wird in der LXX mit τάξις übersetzt. Eine solche Wiedergabe ist sonst nicht belegt.⁵⁵⁸

2.6.2.3 Beobachtungen am Text LXX und Hebr

Die Aufnahme der zweiten Vershälfte aus Ps 109(110),1 in Hebr 1,13 erfolgt wortwörtlich. Dasselbe gilt für Ps 109(110),4. Die einzige Abweichung ist die Auslassung der Kopula εἶ in Hebr 5,6 und 7,17.⁵⁵⁹ In Hebr 5,10, 6,20 und 7,11 zitiert der Verfasser den Halbvers nur anteilig: κατὰ τὴν τάξιν Μελχισέδεκ. Die inhaltliche Neuerung besteht in der Entwicklung einer typologischen Beziehung zwischen Melchisedek und Jesus Christus. Diese zwingt den Verfasser das Priestertum von Melchisedek im Gegensatz zum Psalm zu präzisieren (vgl. Hebr 7,1-3) und begünstigt die Interpretation von τάξις im Sinne von „Art“.⁵⁶⁰ Die LXX-Version des Psalms beinhaltet mehrere Motive, die der Hebr für seine christologische Argumentation aufnimmt und weiterverarbeitet:

1. Dem irdischen König wird von Gott eine Herrschaftsfunktion verliehen, die diesen zum Throngenossen und Mitregenten macht (V. 1). Seine Zeugung geht der Schöpfung voraus (V. 3, das Motiv der Zeugung fehlt im MT).⁵⁶¹
2. Der irdische König ist von Gott zum Priester „auf ewig“ eingesetzt (V. 4).
3. Die Unterwerfung der fremden Könige und Völker ist dabei sich zu erfüllen und der Schwur Gottes garantiert die endgültige Umsetzung dieser Zusage (V. 5ff).

Das erste Motiv greift Hebr 1,13 auf.

2.6.3 Hebr 1,13

Hebr 1,13-14 schließt das erste Kapitel ab und beinhaltet das letzte und siebte Zitat der langen Testimonienreihe. Mit Ps 109(110),1 in V. 13 schlägt der Verfasser eine Brücke

⁵⁵⁷ Vgl. Bons, Septuaginta-Version, 129 und ders., LXX.D-E II, 1813.

⁵⁵⁸ Zu der Problematik der beiden Termini vgl. Bons, Septuaginta-Version, 137ff. und ders., LXX.D-E II, 1815.

⁵⁵⁹ Die Auslassung bezeugen ebenfalls die Textzeugen \mathfrak{B}^{46} P 629.

⁵⁶⁰ Vgl. Bons, Septuaginta-Version, 139 und ders., LXX.D-E II, 1815.

⁵⁶¹ Vgl. a.a.O., 141.

zur Erhöhungsaussage in 1,3d und dem ersten Zitat in 1,5. Die Zitateinleitung (πρὸς τίνα δὲ τῶν ἀγγέλων εἶρηκέν ποτε) entspricht fast wortwörtlich derjenigen von Hebr 1,5 (τίνοι γὰρ εἶπέν ποτε τῶν ἀγγέλων). In Form einer rhetorischen Frage wird die Unvergleichlichkeit des Sohnes ein weiteres Mal den Engeln (hier Sg. „Engel“) gegenübergestellt und ihre Überlegenheit demonstriert. Wie Hebr 1,14 im Anschluss festhält, sind die Engel „Diener“ des Heils, während der Sohn (vgl. Hebr 5,9) der „Verursacher“ ist.

Analog zum ersten Zitat der Reihe (Ps 2,7), das strukturell und inhaltlich mit Ps 109(110) verwandt ist, spricht Gott zu seinem Sohn. Das Verb εἶπεν begegnet in beiden Psalmen und beschreibt die Art der Hinwendung Gottes zu einem irdischen Subjekt. Die LXX-Bezüge zwischen Ps 2 und 109(110) lassen die Vermutung aufkommen, dass stellenweise eine bewusste Anpassung von 109(110) erfolgt ist.⁵⁶² Ein wichtiges Differenzkriterium bleibt dennoch: „In Ps 109 LXX wird dem irdischen κύριος nicht der Titel υἱός verliehen, und umgekehrt trägt in Ps 2 LXX der König als υἱός Gottes nicht den Titel κύριος.“⁵⁶³ Allerdings besteht bei einer genaueren Betrachtung von Ps 2 die Möglichkeit, dass der Titel κύριος nicht allein auf Gott beschränkt bleibt, sondern dem König zugetragen wird.⁵⁶⁴ Dieser Berührungspunkt begegnet im Hebr. Der Verfasser liest beide Psalmen als gegenseitiges Interpretament.

Zuerst erbringt er den Schriftbeweis (vgl. 1,5-6) für die Sohnschaft und das rechtmäßige Erbe (= Entfaltung von 1,2,4). Anschließend geht es um die königliche Würde (vgl. 1,7-9 unter Aufnahme von 1,3) und den Status als Mitschöpfer (vgl. 1,10-12 unter Aufnahme von 1,2-3). Den Abschluss bildet ein weiteres Argument für die rechtmäßige Herrschaftsposition des Sohnes (vgl. 1,3d). Die Verklammerung der Beweisführung besteht aus Argumenten für die rechtmäßige Einsetzung als Sohn und König.⁵⁶⁵ In Ps 2 und 109(110) erteilt Gott dem irdischen Subjekt eine Vollmacht, über die Feinde zu herrschen. Der Verfasser stellt nicht nur eine Verbindung zwischen den Gestalten her, sondern überträgt diese auf Jesus Christus. Die LXX begünstigt den Vorgang aufgrund der terminologischen Gemeinsamkeiten zwischen den beiden Textstellen. „Beide

⁵⁶² Vgl. Bons, Septuaginta-Version, 141f.

⁵⁶³ Ebd.

⁵⁶⁴ Ich finde die Argumentation von Bons, Septuaginta-Version, 142 und ders., LXX.D-E II, 1501, überzeugend.

⁵⁶⁵ Vgl. Backhaus, Hebr, 100: „Der Hinweis auf den Ehrenplatz als Throngenosse an Gottes Seite klang deutlich bereits im Zielsatz des Exordiums an (1,3 d) und durchzieht, ergänzt um die hohepriesterliche Berufung nach Ps 110,4 (5,6; 7,17.21), leitmotivisch den Zentralteil des Schreibens (8,1; 10,12 f.; 12,2).“

Gottessprüche zusammen, den vom messianischen (Ps 2) und den vom priesterlichen Königtum (Ps 110), macht Hebr zum Grundgerüst seiner Hohepriesterchristologie.⁵⁶⁶

Die adversative Partikel *δέ* zeigt in der Zitateinleitung das Verhältnis zwischen Engel und Sohn an, ohne den Titel *υἱός* zu verwenden. Dieser ist kontextbedingt einzufügen. Die Perfektform *ἐῤρηκέν* signalisiert, dass „the act of installation to which the citation refers took place in the past but has a continuing effect.“⁵⁶⁷ Die Aussage in 1,13 verhält sich klimaktisch zu den Parallelen von Ps 2,7 und 2Kgt(2Sam) 7,14 in 1,5. Der Verfasser konkretisiert die Einheit des Sohnes mit dem Vater und richtet den Blick der Adressaten auf die endzeitliche Zukunft. Übertragen auf den Sohn besagt Ps 109(110),1, dass dieser Mitregent und Throngenosse ist. Die Überbietung besteht aus der Partizipation an der göttlichen Würdestellung und Weltherrschaft. Diese beinhaltet ebenfalls die Vorstellung des Triumphs über alle Feinde.⁵⁶⁸ „That decree from Ps 110:1 reports not only what God said to his Son at his enthronement but also what he continues to say to him until God has put all the Son’s ‘foes’ under his ‘feet.’“⁵⁶⁹ Die Formulierung „deine Feinde zum Schemel für deine Füße machen“ basiert auf dem Brauch „die Füße auf den Nacken“ der feindlichen Könige als Geste der Unterwerfung bzw. Herrschaft zu setzen (vgl. Jos 10,24).⁵⁷⁰

Ps 109(110),1 vertieft argumentativ die endgültige, himmlische Inthronisierung des Sohnes. In dieser manifestiert sich die eschatologische Konsequenz für die Adressaten. Zu keinem Engel hat Gott je solche Worte ausgesprochen. Das Sitzen zur Rechten ist das exklusive Privileg des Sohnes. Das Schriftargument betont die Aktualität der Hoheitsstellung. Die Präsensform des Imperativs *κάθου* hebt die Anordnung Gottes, den Messias als Mitregenten zu inthronisieren, hervor.⁵⁷¹ Das Resultat des Dekrets ist, dass der Sohn nun zur Rechten der Majestät im Himmel thront (vgl. *ἐκάθισεν* in 1,3; 8,1; 10,12). Diese unumstößliche Wahrheit und ihre unbegrenzte Gültigkeit (das Präsens betont den durativen Aspekt) bereiten die spätere Argumentation vor, wenn es darum geht

⁵⁶⁶ Gräßer, Hebr I, 92.

⁵⁶⁷ Attridge, Hebrews, 61. Vgl. Kleinig, Hebrews, 74.

⁵⁶⁸ Diese bleiben unidentifiziert. Der Begriff *ἐχθρός* kommt im Hebr nur im Zitat vor (vgl. 10,13; Mt 22,44). Da der Teufel seiner Macht enthoben worden ist (vgl. 2,14), bleibt zu spekulieren wer gemeint ist.

⁵⁶⁹ Kleinig, Hebrews, 84.

⁵⁷⁰ Vgl. Hossfeld/Zenger, Psalmen 101–150, 207; Michel, Hebr, 122f.

⁵⁷¹ Eine messianische Verwendung des Psalms in der jüdischen Tradition lässt sich schwer nachweisen. Erst das Frühchristentum zieht den Vers regelmäßig heran, um christologische Vorstellungen auszudrücken. Vgl. die Übersicht bei Hay, Glory 123. Siehe auch Backhaus, Hebr, 100: „Das Urchristentum hat dieses Wort sehr früh auf Christus und dessen ganz andere Macht bezogen. Diese manifestierte sich vor allem durch die Auferstehung, in der Gott seinen Gesalbten österlich an seine Seite erhebt, um so den Anfang vom Triumph über alle gott- und lebensfeindlichen Mächte zu stiften“.

die Erfüllung der Verheißung Gottes argumentativ zu untermauern (vgl. 4,1-11; 5,9; 6,9-12.17-20 usw.). Dies wiederum soll die Adressaten motivieren am Glauben festzuhalten. Ihren Blick lenkt der Verfasser mit der Aussage in 1,13 in Richtung des himmlischen und unerschütterlichen Machtbereichs des Sohnes.

Es fällt auf, dass der Verfasser die beiden Vershälften unterschiedlich gestaltet. Während die erste eine Bilanz aus dem bisher Gesagten zieht, weist die zweite auf das nächste Kapitel voraus (vgl. 2,8c). Der Verfasser verbindet inhaltlich nicht nur das Zitat aus Ps 8 (vgl. 2,5-9) mit der Aussage von Ps 109(110),1, sondern fügt die einzelnen Elemente so zusammen, dass die Inthronisierung des Sohnes als Erfüllung der Verheißung aus Ps 8 gedeutet werden kann. Der Mensch Jesus ist der erwartete (göttliche) König, Sohn und Heilmittler.

Zusammengefasst erfüllt Ps 109(110),1 in Hebr 1,13 folgende Funktionen:

1. Das Zitat resümiert in Kurzform die Aussagen des ersten Kapitels als Klimax. Jesus ist der All-Herrscher und erwartete Messias bzw. der neue David redivivus. Daraus resultiert seine Vorrangstellung gegenüber den Engeln.
2. Das Schema von „Erfüllung und Verheißung“ im Psalm bietet dem Verfasser einen Rahmen für seine Argumentation, um die Kontinuität zwischen dem gesprochenen Wort Gottes von „damals“ und „heute“ herzustellen.⁵⁷²
3. Das Schriftargument stellt einen Anknüpfungspunkt für die Argumentation des zweiten Kapitels dar. „Psalm 110 explains the author’s curious case for the son’s superiority over angels. The reason for this claim becomes clearer ..., in the exposition of 2.5-18, where Jesus’ enthronement, based on Ps. 110,1, will be interpreted as his fulfillment of Psalm 8.“⁵⁷³
4. Die Einführung des Themas „Hohepriester“ (vgl. 1,3c; 2,17 aus 109[110],4) wird durch das Zitat vorbereitet.
5. Das Bild des „Sitzens zur Rechten Gottes“ lässt an die räumliche Dimension des Himmels denken. Der unerschütterliche Wohnsitz Gottes ist der Thronplatz des Sohnes. Die Symbolsprache beschreibt eine Einheit mit Gott.

Diese himmlische Wirklichkeit ist für die Heilserben vorgesehen. Darauf geht der Verfasser in Hebr 1,14 ein. Der Rekurs auf die räumliche Dimension, die durch Ps

⁵⁷² Diese Aussage bezieht sich freilich auf den griechischen Text und den gesamten Psalm, da die hebr. Konjunktion וְ in V.1 mit „während“ übersetzt werden kann. Diese Alternative würde eine zeitliche Differenz vernachlässigen und Gleichzeitigkeit herstellen. Vgl. Booij, Psalm CX, 407. Dagegen Hossfeld/Zenger, Psalmen 101–150, 198.

⁵⁷³ Compton, Psalm 110, 37.

109(110),1 anklingt, verleiht den apokalyptischen Aussagen in Hebr 1,10-12 eine neue Qualität. Der Psalmvers betont noch einmal das Differenzkriterium zwischen der vergänglichen Schöpfung (= dem eschatologischen Abbruch der Geschichte vgl. 1,11-12 und 12,25-29) und der Unvergänglichkeit des Sohnes. Seine Unvergänglichkeit ist für die Erfüllung der Heilsverheißung genauso unverzichtbar wie seine ewige himmlische Herrschaft und sein Hohepriesteramt.

2.6.4 Hebr 1,14

Die abschließende Bemerkung erfolgt erneut in Form einer rhetorischen Frage und nimmt Bezug auf 1,7. Zum ersten Mal erwähnt der Verfasser die Adressaten und zwar als „Heilserben“. Alle (πάντες) Dienstgeister (πνεύματα) Gottes, die Engel, sind zum Dienst (διακονία) an den Heilsempfängern ausgesandt. Ihr Aufgabenfeld wird erweitert. Das Ptz. Pass. ἀποστελλόμενα offenbart ihre Rolle als Befehlsempfänger. ὁ ἀπόστολος Christus (3,1) ist der Begründer des Heils (2,10; 5,9), die Engel führen seine Anweisungen aus. Ihr Dienst ist in diesem Fall kein kultischer am himmlischen Heiligtum, sondern ein irdischer.⁵⁷⁴ Sie sind „aus ihrem himmlischen Gottesdienst, auf den ihre Benennung als *leitourgika* (gottesdienstlich dienende) Geister verweist, heraus unterwegs“.⁵⁷⁵ λειτουργικός ist ein Hap. leg im NT. In der LXX ist λειτουργικός stets kultbezogen. Wie der Dienst der Engel konkret aussieht, wird nicht gesagt. Nur der Zweck steht fest: σωτηρία.⁵⁷⁶

Das Ptz. Präsens von μέλλω kündigt an, was „nach göttlichen Ratschluss zukünftig geschehen soll“⁵⁷⁷. In Verbindung mit einem Infinitiv beschreibt μέλλω („im Begriffe stehen/eben dabei sein“), was sich zu einem späteren Zeitpunkt (vgl. 8,5; 10,27; 11,8) ereignet. Mit dem Begriff unterstreicht der Verfasser die eschatologische Situation der Gemeinde. „Here it indicates that they have already begun to inherit the salvation that they will eventually fully inherit by their entry into their heavenly rest.“⁵⁷⁸

⁵⁷⁴ Vgl. Attridge, Hebrews, 62. Dagegen Kleinig, Hebrews, 85. Es ist fraglich, ob die Engel als πνεύματα tatsächlich der vergänglichen Schöpfung angehören (so Gräßer, Hebr I, 94). Den Titel λειτουργικός wendet der Verfasser sowohl auf den himmlischen „Diener“ Jesus (8,2), als auch die Engel (1,7, im Rahmen eines Zitats) an. Dies könnte als Hinweis gedeutet werden, dass Letztere ebenfalls zur unvergänglichen himmlischen Welt Gottes gehören. Der Begriff πνεῦμα begegnet im Hebr am häufigsten als Bezeichnung für den „Heiligen Geist“.

⁵⁷⁵ Karrer, Hebr I, 136f. Vgl. Riggerbach, Hebr, 27 und Fn. 66.

⁵⁷⁶ Das Thema σωτηρία im Hebr bespreche ich gesondert in Kapitel 2.7.7.

⁵⁷⁷ Braun, Hebr, 45. Vgl. Bauer/Aland, Wb, 1016. Siehe auch Hebr 2,5; 6,5; 10,1; 10,27; 11,20.

⁵⁷⁸ Kleinig, Hebrews, 75.

Der Infinitiv *κληρονομεῖν* verweist zurück auf Hebr 1,2 (*κληρονόμος*) und 1,4. Der Sohn hat sein Erbe bereits angetreten und herrscht über alles. Er hat die Verheißung des Heils verwirklicht (6,17). Ihm nachfolgend, dürfen die Adressaten daran teilhaben und zwar als Erben der Gerechtigkeit (vgl. 6,12; 9,15; 11,7). Diese Ansage beinhaltet darüber hinaus ein paränetisches Element. *κληρονομεῖν* bringt Verantwortung mit sich. Das Wort Gottes zu ignorieren, schließt von seiner Gnade aus. Der Verfasser warnt davor, von Gott abzufallen und verweist auf das Beispiel Esaus (12,17), der den Segen erben wollte und stattdessen verworfen wurde.

Die Endposition des Nomens *σωτηρία* als Abschluss des ersten Kapitels ist bezeichnend. Alle Ausführungen über die unvergleichliche Größe des Sohnes münden in diese soteriologische Zweckbestimmung. Die Adressaten des Heils sind, wie Hebr 2,1-4 im Anschluss präzisiert, Teilhaber Christi.

2.6.5 Zusammenfassung Hebr 1,13-14

In Hebr 1,13 führt der Verfasser ein Zitat aus Ps 109(110),1 ein und vertieft argumentativ die endgültige, himmlische Inthronisierung des Sohnes. In dieser manifestiert sich die eschatologische und soteriologische Konsequenz für die Adressaten. Im Präsens (*κάθου*) formuliert, unterstreicht das Zitat die Überlegenheit des Sohnes gegenüber den Engeln. Seine dauerhafte Position zur Rechten Gottes besagt, dass er Mitregent und Throngenosse ist. Die Überlegenheit besteht aus der Partizipation an der göttlichen Würdestellung und Weltherrschaft. Den Blick der Adressaten steuert der Verfasser mit der Aussage in 1,13f. in Richtung des himmlischen und unerschütterlichen Machtbereichs des Sohnes. Aus diesem Bereich heraus werden laut Hebr 1,14 die Engel als Dienstgeister zum Dienst an den Heilsempfänger ausgesandt. Der Abschnitt endet mit dem wichtigen Stichwort *σωτηρία*. Die Adressaten werden als „Erben des Heils“ qualifiziert. Mit Hebr 1,13f. schlägt der Verfasser eine Brücke zu Hebr 1,3f. Die vom Sohn bewirkte Reinigung von den Sünden hat den Adressaten einen neuen Daseinsstatus verliehen. Das Thema *σωτηρία* wird in Hebr 2,3.10; 5,9; 6,9 und 9,28 fortgeführt. In diesem zeitlich konnotierten Begriff verschränkt der Verfasser – wie die Argumentation zeigen wird – die zeitliche mit der räumlichen Denklinie. Die Heilsverkündigung weist eine futurische Ausrichtung auf. Das Verbum *κληρονομεῖν* bezeichnet zwar den gegenwärtigen Status quo, das Erbe des Heils steht allerdings noch aus. Ontologisch betrachtet, befindet sich das Heilsgut im Bereich des „Oben“.

Davon abgesehen entwickelt der Verfasser das Motiv der *Sessio ad dexteram* im Laufe der Argumentation zu einem tragenden Leitmotiv.⁵⁷⁹

2.7 Die eschatologische Heilsverkündigung, die zukünftige *Oikumene* und der Anführer des Heils: Hebr 2,1-10

2.7.1 Vorbemerkungen

Im folgenden Verlauf stehen zwei Perikopen im Fokus: Hebr 2,1-4 und 2,5-9(10). Beim ersten Abschnitt handelt es sich um eine Paränese, die zwischen dem Ende des ersten Kapitels und den Ausführungen über die Niedrigkeit des Sohnes in Hebr 2,5-18 eingebettet ist. Die Überlegungen kreisen insbesondere um das Stichwort *σωτηρία*, das die Brücke zu Hebr 1,14 bildet. Dieser Terminus besitzt eine eschatologische Bedeutung und bedarf einer näheren Betrachtung.

Die zweite Perikope, Hebr 2,5-9(10), schließt unmittelbar an die Paränese an und setzt die Argumentation in einem lehrhaften Ton fort. Dabei rückt das Thema „Erniedrigung des Sohnes als Grundlegung des Heils“⁵⁸⁰ ins Zentrum. In Hebr 2,5 spricht der Verfasser von *ἡ οἰκουμένη ἢ μέλλουσα*, als dessen Herrscher der Sohn bestimmt ist. Die Formulierung verweist auf futurische Aspekte und ist im Rahmen der Exegese zu betrachten. Aus zeitlicher Sicht ist in Hebr 2,5-9 außerdem die Phrase *βραχύ τι* von Interesse. Diese wird in der Exegese meistens temporal verstanden, allerdings auch qualitativ. Aus diesem Grund ist der Frage nachzugehen, ob es sich bei *βραχύ τι* um eine zeitliche Formel handelt. In Hebr 2,5-9 befindet sich außerdem die Formulierung *νῦν δὲ οὐπω*. Diese bedingt die für den Hebr typische Spannung zwischen „schon jetzt“ und „noch nicht“. Sie soll im Hinblick auf das Argumentationsgefälle ebenfalls untersucht werden. Hebr 2,10 schließt kausal an V. 9 an und konkretisiert das Todesleiden Jesu als Bedingung für die Vollendung „vieler Söhne“. Mit dem Begriff der Vollendung beschreibt der Verfasser metaphorisch das Heilsziel der Glaubenden. In V. 10 wird der Terminus zum ersten Mal eingeführt. Von dieser Stelle aus ist die Verwendung der *τελ-* Wortgruppe im gesamten Hebr zu untersuchen.

⁵⁷⁹ Vgl. Hebr 1,3; 8,1; 10,12 und 12,2.

⁵⁸⁰ Vgl. Weiß, Hebräer, 190.

2.7.2 σωτηρία als zeitliche Kategorie: Hebr 2,1-4

2.7.2.1 Hinführung

In Hebr 2,1-4 begegnet der erste paränetische Abschnitt, in dem der Verfasser die Gemeinde aufruft, auf das Wort Gottes äußerst genau zu hören.⁵⁸¹ Die mahnenden Worte unterbrechen die Darstellung über die Inthronisation, Erhöhung und Vorrangstellung des Sohnes gegenüber den Engeln von Hebr 1,1-14, die ab Hebr 2,5 fortgesetzt wird und ziehen eine inhaltliche Bilanz aus dem zuvor Gesagten (διὰ τοῦτο).⁵⁸² „Im Sinne des Autors ist es eine zwingende, eine notwendige Schlussfolgerung (δεῖ)“.⁵⁸³ Durch das Verb λαλέω bildet dieser Abschnitt einerseits eine Inclusio mit Hebr 1,1f. und stellt andererseits a minore ad maius δι’ ἀγγέλων λαληθεῖς dem λαλεῖσθαι διὰ τοῦ κυρίου gegenüber.⁵⁸⁴ Inhaltlich gliedert sich Hebr 2,1-4 folgendermaßen: Auf das Mahnwort in 2,1 folgt in 2,2-3a eine Begründung, die a minore ad maius Engel und Sohn als Offenbarungsmittler gegenüberstellt. Diese erfährt in 2,3b-4 eine Vertiefung. Aus temporaler Sicht beinhaltet die Paränese eine Heilsverkündigung, die eine futurische Ausrichtung aufweist.⁵⁸⁵ Der Verfasser ruft dazu auf, das Wort Gottes⁵⁸⁶ nicht zu missachten (2,1-2), denn nur dieses ebnet den Weg zum Ziel: σωτηρία (2,3).⁵⁸⁷ Gleichzeitig betont er die unwiderlegbare Gültigkeit dieser Verkündigung, weil sie sich nicht nur durch den Herrn (= Jesus) ereignet (λαλεῖσθαι διὰ τοῦ κυρίου) hat und von den Hörern der Botschaft verkündet und bezeugt,

⁵⁸¹ Zum Aufbau der Perikope vgl. Löhr, Umkehr, 79ff. Die immense Bedeutsamkeit ergibt sich aus den Konsequenzen, die eine falsche Entscheidung nach sich zieht: „Da man es im Christusgeschehen ἐπ’ ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν letztgültig mit der Schöpfermacht Gottes zu tun bekommen hat, geht es darin – letztgültig – um Leben und Tod.“ Wider, Theozentrik, 127.

⁵⁸² Wider verweist zu Recht darauf, dass an dieser Stelle geklärt werden muss, auf was sich διὰ τοῦτο inhaltlich konkret bezieht. Zur Auswahl stehen nämlich Hebr 1,1f.; 1,14 oder das ganze erste Kapitel. Ich tendiere wie Wider dazu, Hebr 2,1-4 als Folgerung von Kapitel 1 insgesamt zu betrachten. Vgl. Wider, Theozentrik, 119f. In seinem Urteil folgt er Übelacker, Appell, 153. Gräßer, Hebr 1, 99 verweist lediglich auf Hebr 1,9.

⁵⁸³ Weiß, Hebräer, 182.

⁵⁸⁴ Zum chiastischen Aufbau der Perikope vgl. Backhaus, Hebr, 106.

⁵⁸⁵ Zur Eschatologie der warnenden Passagen im Hebräerbrief vgl. Toussaint, Stanley D.: The Eschatology of the Warning Passages in the Book of Hebrews. In: GTJ 3.1 (1982), 67-80. Riggerbach betrachtet Hebr 2,3 nicht als eschatologisch. Vgl. Riggerbach, Hebr, 27 Fn. 68. Ähnlich Mackie, Eschatology, 100. Für ihn ist die Aussage in Hebr 2,3 christozentrisch. Da sich Hebr 2,3 auf Hebr 1,14 bezieht und dort die futurische Ausrichtung eindeutig ist, sehe ich keinen Grund das für Hebr 2,3 abzustreiten. Außerdem sind die Eschatologie und Christologie im Hebr untrennbar miteinander verbunden. „Die Verkündigung des κύριος (2,3) ist Ankündigung des Heils“. Klappert, Eschatologie, 42.

⁵⁸⁶ Dieses erfüllt in Bezug auf das Heil eine doppelte Funktion: „The word of God not only announces salvation; it also effects it.“ O’Brien, Hebrews, 82.

⁵⁸⁷ Koester deutet σωτηρία als das, „what listeners hope to inherit at the time of Christ’s return (1:14; 9:28).“ Koester, Hebrews, 206. Insgesamt differenziert er zwischen drei Arten von Rettung/Heil im NT und im Hebräerbrief, die von Jesus gepredigt wurden: (a) Salvation from God’s judgment (Mk 1,15; Mt 11,21f.; Lk 1,77; 19,9f.; Hebr 6,1f.; 9,27; 10,27); (b) Salvation from the power of evil (Mt 12,25-29; Lk 10,18; 13,16; Hebr 2,14f.); (c) Salvation for life in God’s kingdom (Lk 13,23-30; 23,39.42; Hebr 1,14; 2,10; 5,9; 7,25; 9,28). Koester, Hebrews, 210f. Aufgenommen bei O’Brien, Hebrews, 82 Fn. 431.

sondern von Gott selbst auf vielerlei Weise (σημείους τε καὶ τέρασιν καὶ ποικίλαις δυνάμεσιν καὶ πνεύματος ἁγίου μερισμοῖς κατὰ τὴν αὐτοῦ θέλησιν) bestätigt wurde (συνεπιμαρτυροῦντος τοῦ θεοῦ).⁵⁸⁸ Hebr 2,1-4 zeichnet insgesamt eine Bewegung zwischen Vergangenheit (das gesprochene Wort), Gegenwart (die aktuelle Situation und Mahnung) und Zukunft (eschatologische Heilserwartung). Das temporale Gefüge ist eng miteinander verwoben, da das vergangene Heilsgeschehen das Fundament für die Gegenwart und Zukunft bildet. Das Heil vollzieht sich „als fortwährende Anrede Gottes in Christus durch Stiftung eines (sozial-rechtlich und daher kirchlich) umfriedeten Lebensraumes in Wort und Machttat (vgl. 4,12f.)“⁵⁸⁹ und „bleibt als heute für die Glaubenden aller Zeiten lebendige Gegenwart.“⁵⁹⁰

2.7.3 Hebr 2,1

Bereits in Hebr 2,1 wird deutlich, dass der Akzent auf der aktuellen Situation liegt, da diese für die endgültige Realisierung der neuen Heilssetzung von entscheidender Bedeutung ist. Es besteht noch die Möglichkeit, am Ziel vorbei zu driften (2,1: παραρρέω).⁵⁹¹ Diese Eventualität ist Gegenstand der gegenwärtigen Sorge. Deswegen spricht der Verfasser in Hebr 2,1 über die Notwendigkeit (δεῖ) auf das Gehörte (τοῖς ἀκουσθεῖσιν) achtzugeben (προσέχειν) im Präsens.⁵⁹² In der „Wir“-Form (ἡμᾶς) werden alle ermahnt am überlieferten Bekenntnis festzuhalten, um den Kurs nicht zu verlassen.⁵⁹³ „Ein Schiff wird umso sicherer sein Ziel erreichen, je genauer es den vorgeschriebenen Kurs einhält.“⁵⁹⁴ Diese Aussage liefert den ersten Hinweis zum Anlass des Hebr. Die Heilsbotschaft nicht zu hören bedeutet am Ziel vorbei zu treiben.⁵⁹⁵ Für leichtfertigen

⁵⁸⁸ Auch in diesem Abschnitt bedient sich der Verfasser des beliebten Schemas von Entsprechung, Andersartigkeit und Überbietung, indem er das Wort der Engel als bloß „rechtskräftig“ bezeichnet und das Wort des Sohnes mit einer langen Zeugenreihe bis hin zu Gott versieht. Vgl. Löhr, Umkehr, 81. Für Gräßer zeigt sich das Überragende des Heils an seiner *Geschichte* (kursiv im Original). Vgl. Gräßer, Hebr I, 98.

⁵⁸⁹ Backhaus, Hebr, 107.

⁵⁹⁰ A.a.O., 108.

⁵⁹¹ Dieses Verb stellt im NT ein Hap. leg. dar und begegnet in der LXX nur in Prov 3,21 und Jes 44,4. Dabei geht es um eine Metapher aus der Seefahrt, die auf den Verlust der Orientierung hinweist. Vgl. Backhaus, Hebr, 106. Ähnlich Braun, er spricht von der Gewalt der Strömung, die den Menschen am Ziel vorbeireißt. Vgl. Braun, Hebr, 47f. Siehe auch Gräßer, Hebr, 100, speziell Fn. 9; Weiß, Hebräer, 183. Folglich kann der Autor auch sagen, dass Jesus der Anker der Seele ist (Hebr 6,19). Vgl. Johnson, Hebrews, 86.

⁵⁹² δεῖ begegnet sonst nur noch in Hebr 9,26 (ἔδει) und 11,6. Es fällt auf, dass der Verfasser das Verb stets dann verwendet, wenn es darum geht Voraussetzungen zu benennen, die für den Menschen aus Gottes rettender Sicht zur Erlangung des Heils „notwendig sind“. In Hebr 9,26 ist die Voraussetzung das einmalige Opfer Jesu und in Hebr 11,6 der Glaube.

⁵⁹³ Vgl. Karrer, Hebr I, 153: „Denn der feste Ort, der ein Anlegen oder Ankern gestattet, scheint in der Festigkeit auf, die das gesprochene und gehörte Wort konstituiert“.

⁵⁹⁴ Gräßer, Hebr I, 100.

⁵⁹⁵ Vgl. Hebr 4,1f.; 5,11.

Umgang ist deswegen kein Platz. Entschiedenheit ist gefragt. Der Infinitiv *προσέχειν* unterstreicht die Notwendigkeit einer konstanten Aufmerksamkeit.⁵⁹⁶ Das „Gehörte“ (vgl. 2,3: *ὑπὸ τῶν ἀκουσάντων*) umfasst „den Inhalt des urchristlichen Credo“⁵⁹⁷ schlechthin. Dies begründet der Verfasser in den nächsten beiden Versen.

In einem klimaktischen Parallelismus stellt er den Sohn erneut den Engeln gegenüber, konkret: das durch Engel vermittelte Wort (2,2: *ὁ δι' ἀγγέλων λαληθεὶς λόγος*) und die im Sohn offenbarte Heilsbotschaft (2,3: *λαλεῖσθαι διὰ τοῦ κυρίου*).

2.7.4 Hebr 2,2

Hebr 2,2f. ähnelt vom strukturellen Aufbau her der Aussage in Hebr 1,1f., läuft allerdings auf eine Mahnung zu. Mit *ὁ δι' ἀγγέλων λαληθεὶς λόγος* ist das Gesetz gemeint (vgl. Ex 19-31; Dtn 33,2^{LXX}), dessen Urheber Gott ist.⁵⁹⁸ Die Engel fungieren als Boten und Mittler des Gesetzes.⁵⁹⁹ *ὁ λόγος* wird zusätzlich durch den Terminus *βέβαιος* näher bestimmt.⁶⁰⁰ Das Wort Gottes ist fest, d.h. rechtskräftig und verbindlich. Diese Tatsache bedingt die Konsequenz: *πᾶσα παράβασις καὶ παρακοῆ ἔλαβεν ἔνδικον μισθαποδοσίαν* (2,2b). Aus der Rechtskräftigkeit erwächst die logische Folge, dass jede Übertretung und jeder Ungehorsam eine gerechte Vergeltung erfahren. Umso mehr gilt das in Bezug auf den Heilsbringer.

2.7.5 Hebr 2,3

In Hebr 2,3 fährt der Verfasser mit einer rhetorischen Frage fort: *πῶς ἡμεῖς ἐκφευξόμεθα τηλικαύτης ἀμελήσαντες σωτηρίας*. Wenn es bereits unmöglich gewesen ist, dem Gericht

⁵⁹⁶ Anders in Hebr 7,13. Dort geht es um die Aufgabe der Priester sich mit dem Altar zu befassen („darauf achtgeben“). In der LXX weist das Verb unterschiedliche Bedeutung auf. Vgl. Kleinig, Hebrews, 95f. mit Stellenangaben. Auffällig ist, dass *προσέχειν* bevorzugt im Psalter verwendet wird (24 Belege), wenn der Beter um die Aufmerksamkeit Gottes und Rettung bittet (vgl. Ps 5,3; 16(17),1; 21(22),2; 68(69),8 usw.). *προσέχειν* beschreibt damit eindeutig ein Beziehungsgeschehen zwischen Gott und Mensch.

⁵⁹⁷ Gräßer, Hebr I, 101.

⁵⁹⁸ Vgl. Weiß, Hebräer, 185; Karrer, Hebr I, 153f.

⁵⁹⁹ Die Vorstellung, dass die Engel bei der Gesetzgebung am Sinai als Boten beteiligt waren, entspricht der frühjüdischen Überlieferung (vgl. u.a. Dtn 33,2^{LXX}; Jub 1,27.29; 2,1; Apg 7,38.43 usw.). Siehe dazu Backhaus, Hebr, 106; Braun, Hebr, 48; Gräßer, Hebr I, 102 und Fn 23; Koester, Hebrews, 205.

⁶⁰⁰ *βέβαιος* nennt der Verfasser außerdem die anfängliche Hypostasis (3,14); die Hoffnung als festen Anker der Seele (6,19: *ἄγκυρα*) und das Testament (9,17: *διαθήκη*). In allen drei Aussagen betont die ursprünglich juristische Terminologie die unwiderlegbare Gültigkeit und Verbindlichkeit. Das Verb *βεβαιῶ* begegnet neben Hebr 2,3 in 13,9 und bezieht sich an letzter Stelle auf das Herz (*καρδία*), das durch Gnade fest wird. Das Nomen *βεβαίωσις* unterstreicht in Hebr 6,16 die Gültigkeit des Eides. Insgesamt weist der Hebr das größte Vorkommen (sieben Mal) dieser drei Vokabeln im NT auf. Vgl. Fuchs, Albert: *βέβαιος*. In: EWNT I (1992), 504-506.

Gottes vor der Verkündigung des Sohnes zu entfliehen⁶⁰¹, wie viel schlimmer wird die Vergeltung ausfallen, wenn die Heilsbotschaft des Erstgeborenen, der weit über den Engeln steht, Missachtung erfährt. Die Exklusivität des Heils lässt nur zwei Wahlmöglichkeiten zu: Lohn (10,35; 11,6.26)⁶⁰² oder Gericht (2,2); leben oder sterben.⁶⁰³ σωτηρία ereignet sich Hebr 2,3 zufolge als Wort.⁶⁰⁴ Der Terminus steht ohne Artikel und ist absolut gebraucht (vgl. 1,14; 5,9; 6,9). Seinen Anfang (ἀρχή) nimmt das Heil mit der Verkündigung des Kyrios (λαβοῦσα λαλεῖσθαι διὰ τοῦ κυρίου).⁶⁰⁵ Von dort aus schlägt der Verfasser eine Brücke zu den ersten Hörern des Wortes⁶⁰⁶ und kommt anschließend auf die Adressaten zu sprechen. Der zentrale Inhalt von σωτηρία besteht – nach Hebr 1,3 – aus καθαρισμός.

Mit der Rede über τηλικαύτην⁶⁰⁷ σωτηρίαν markiert der Verfasser den Beginn der neuen Heilsepoche und trifft eine temporale Aussage. Er unterstreicht die Differenz zwischen der Zeit vor dem Heilsereignis und der eschatologischen Gegenwart des angedeuteten Gottesvolkes. Die Äonenwende wurde durch τὸν τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγον (6,1) eingeleitet. Das Demonstrativpronomen τηλικοῦτος „so bedeutend/so gewaltig“⁶⁰⁸ hebt die höhere Beschaffenheit des Heils hervor. Die qualitative Überbietung resultiert aus dem διὰ τοῦ κυρίου. Das „so gewaltige Heil“ ereignet sich „im Modus des Redens, und zwar in einem Reden, das (einst) einfach ‚durch den Herrn‘ seinen Anfang genommen hat.“⁶⁰⁹

⁶⁰¹ ἐκφευξόμεθα begegnet im NT häufig im Kontext einer Warnung vor dem eschatologischen Gericht (vgl. Lk 21,36; Röm 2,3; 1 Thess 5,3). Als Futur verweist der Begriff auf ein bevorstehendes Ereignis.

⁶⁰² Die Termini μισθαποδοσία und μισθαποδοτής begegnen im NT nur im Hebr, in der LXX sind diese nicht belegt.

⁶⁰³ Richtig Gräßer, Hebr I, 104. Das Partizip Aorist ἀμελήσαντες „vernachlässigen“ konstatiert eine abgeschlossene Tatsache. Das Heil zu vernachlässigen bedeutet, bewusst das göttliche Heilswort zu ignorieren.

⁶⁰⁴ Zum Verhältnis von Wort und Heil vgl. Gräßer, Erich: Das Heil als Wort. Exegetisch Erwägungen zu Hebr 2,1-4. In: Ders.: Aufbruch und Verheißung. Gesammelte Aufsätze zum Hebräerbrief (BZNW 65) Berlin/New York 1992, 129-142.

⁶⁰⁵ Es geht bei der Verkündigung nicht nur um die galiläische Predigt Jesu. Für den Verfasser steht das gesamte Christusereignis im Fokus, deswegen bezieht er den Kyrios-Titel sowohl auf den Erhöhten als auch den irdischen Jesus. Vgl. Gräßer, Hebr I, 106.

⁶⁰⁶ εἰς ἡμᾶς gibt die Richtung an. Die Präposition verweist auf „den Standort der jetzigen Generation ... Die Gemeinde im Hier und Heute tritt selber, empfangend und gebend, von innen her, in die Zeugenkette ein“. Backhaus, Hebr, 108.

⁶⁰⁷ Hierbei handelt es sich um ein Korrelativpronomen, das den Grad oder die Bedeutung ausdrückt. Vgl. O'Brien, Hebrews, 82 Fn. 428.

⁶⁰⁸ Vgl. Bauer/Aland, Wb, 1623.

⁶⁰⁹ Weiß, Hebräer, 156.

Auf σωτηρία liegt das Gewicht von Hebr 2,3. Mit diesem Stichwort knüpft der Verfasser an Hebr 1,14 an und führt den Gedanken fort.⁶¹⁰ Die Adressaten sollen das Heil eines Tages erben. Gegenwärtig sind sie dazu aufgefordert es zu achten. Der Terminus σωτηρία ist futurisch ausgerichtet. Die rhetorische Frage in V. 3 beinhaltet hingegen positiv formuliert ein präsentisches Element. Das „so gewaltige Heil“ ist nicht bloß der Zukunft vorbehalten, sondern es bestimmt auch die Gegenwart, weil das Wort Gottes Jetzt in der Endzeit im Sohn erklingt und das Heil verbürgt. Deshalb ist Jetzt „Unglaube die Grundgefahr und Grundsünde ... Das Fahrenlassen der Heilsgewißheit ist die eigentliche tägliche Gefahr“⁶¹¹, mit der die Adressaten kämpfen.

Die endgültige Durchsetzung hat sich noch nicht ereignet, die Quelle des Heils wird hingegen deutlich benannt: ὁ κύριος.⁶¹² Im Kontext der Argumentation muss es sich um den Sohn,⁶¹³ den eschatologischen Herrscher über τὴν οἰκουμένην τὴν μέλλουσαν (2,5), handeln.⁶¹⁴ Sein Wort kennzeichnet nicht nur den Beginn τῆς σωτηρίας, sondern garantiert auch die Erfüllung: „Gott selbst (*passivum divinum*) spricht in Jesus Christus, und dies ist die geschichtliche wie sachliche Grundlage“⁶¹⁵ der neuen Heilssetzung. Diese Gegebenheit wird insbesondere durch den klimaktischen Parallelismus herausgestellt. Wenn das durch die Engel verkündigte Wort bereits rechtskräftig gewesen ist (2,2), um wie viel mehr Wirksamkeit und Rechtsverbindlichkeit besitzt das Wort des Sohnes.

2.7.6 Hebr 2,4

Hebr 2,4 erbringt den letzten unwiderlegbaren Beweis für den genannten Sachverhalt und ruft Gott selbst als Kronzeugen auf: συνεπιμαρτυροῦντος τοῦ θεοῦ σημείοις τε καὶ τέρασιν καὶ ποικίλαις δυνάμεσιν. Das Partizip συνεπιμαρτυροῦντος ist wie βεβαιῶ und βέβαιος im juristischen Sinn zu verstehen. Das Hap. leg. bekräftigt die Legitimation.⁶¹⁶ Gott hat Zeugnis gegeben auf verschiedene Weise. Dieses äußert sich in der Trias „Zeichen, Wunder und machtvolle Taten“ und den Austeilungen des Heiligen Geistes.⁶¹⁷ Die

⁶¹⁰ Toussaint sieht in Hebr 2,3 und 1,14 dieselbe Bedeutung von σωτηρία vorliegen und zwar: „eschatological deliverance“. Toussaint, Eschatology, 68.

⁶¹¹ Hegermann, Hebräer, 63.

⁶¹² διὰ qualifiziert den Kyrios als das Sprachrohr der Offenbarung.

⁶¹³ Vgl. Karrer, Hebr I, 154f.

⁶¹⁴ Vgl. Toussaint, Eschatology, 69.

⁶¹⁵ Backhaus, Hebr, 107.

⁶¹⁶ Der Terminus ist ansonsten weder im NT, noch in der LXX belegt.

⁶¹⁷ Die Gabe des Geistes äußert sich in der Taufe. μερισμός meint allerdings mehr als das, die „Zuteilungen“ des Heiligen Geistes lassen an Begabungen der Einzelnen (vgl. 1Kor 12,4-11), die einmalige Erleuchtung, himmlische Gabe, den Vorgeschmack auf das gute Wort Gottes und die Kräfte der zukünftigen Welt denken (Hebr 6,4f.). Vgl. Gräßer, Hebr I, 109; Braun, Hebr, 51.

dreigliedrige Formel spiegelt im NT eine traditionelle Anschauung wieder (vgl. 2Kor 12,12; Gal 3,5; Apg 14,3; Röm 15,19; Apg 2,22; 14,3), die auf einem deuteronomistischen Theologumenon, das hauptsächlich auf den Exodus anspielt, basiert.⁶¹⁸ Die in Hebr 2,2 einsetzende a minore ad maius Argumentation gipfelt an dieser Stelle in einem unüberbietbaren Beweis. Mit der Typologie bezweckt der Verfasser Motivation. Die Adressaten sollen am ἀκουσθεῖσιν festhalten, um am Ende das große Heil zu erlangen. Sprechen-Hören-Heil bildet die Ereigniskette. Am Anfang steht das Wort. „Entsprechend ist das Hören des Evangeliums seine sachgemäße Aneignung (vgl. 3,7.15; 4,7).“⁶¹⁹

In der Paränese Hebr 2,1-4 ist σωτηρία mit einer doppelten Funktion belegt: In Rückkopplung an Hebr 1,14 und der Warnung in Hebr 2,1, ist das Heil für die Adressaten zukünftiges Hoffnungsgut (vgl. 9,28). Sie sind auf dem Weg dieses zu erlangen. Gleichzeitig ist σωτηρία untrennbar mit dem Begründer des Heils (2,10) verbunden und besitzt ewige Gültigkeit (5,9). Darin zeigt der Verfasser ihre überragende Qualität. Diese Feststellung macht deutlich, dass der Terminus über eine rein futurische Ausrichtung hinausgeht. σωτηρία verwendet der Verfasser in Hebr 2,1-4 als einen temporalen Begriff, der Perfekt, Präsens und Futur umfasst. Die drei Ebenen greifen fest ineinander. Tendenziell liegt das Gewicht der Paränese auf der Gegenwart und Zukunft, während das Perfekt in Hebr 2,5-18 in den Fokus rückt. Da der Verfasser den Begriff σωτηρία mehrmals verwendet, gilt es den Blick auf die Interpretation im gesamten Hebr zu richten.

2.7.7 Exkurs: Der Gebrauch von σωτηρία und σῶζω im Hebr

Außer in Hebr 2,3 begegnet der Terminus σωτηρία⁶²⁰ („Heil“, „Rettung“) weitere sechs Mal: Hebr 1,14; 2,10; 5,9; 6,9; 9,28; 11,7. Es stellt sich die Frage, ob sich an diesen Stellen ebenfalls eine temporale, speziell futurische Ausrichtung des Begriffs feststellen lässt.⁶²¹

In Hebr 1,14 wird σωτηρία zum ersten Mal verwendet. Die Glaubenden werden als Empfänger des Heils bestimmt. Ihnen sollen die Engel⁶²² dienen und helfen. In Form einer rhetorischen Frage konstatiert der Verfasser die soteriologische Funktion der Engel:

⁶¹⁸ Vgl. Gräßer, Hebr I, 107f. mit Stellenangaben.

⁶¹⁹ Gräßer, Hebr I, 101. Er stellt direkt im Anschluss fest, dass diese Aufforderung der vorherrschende Hauptzweck des Hebr ist.

⁶²⁰ Zum Begriff vgl. Schelkle, σωτηρία, 784-788; Schneider/Haubeck: σῶζω, 369-374.

⁶²¹ Vgl. Klappert, Eschatologie, 41f. In seiner Betrachtung des Begriffs fehlen Hebr 5,9 und 11,7. Ich würde allerdings nicht von „streng futurisch-eschatologisch“ sprechen, da einerseits die Kategorie der Ewigkeit zeitlos und andererseits Hebr 11,7 nicht direkt futurisch ausgerichtet ist. Attridge plädiert für eine „future orientation.“ Attridge, Hebrews, 66.

⁶²² Vgl. Exkurs Braun, Hebr, 45f.

„In Hinsicht auf die eschatologische σωτηρία sind sie Diener und Vollstrecker des Willens Gottes selbst.“⁶²³ Da die Glaubensgemeinde das Heil offensichtlich noch nicht erlangt hat, liegt dieses in der Zukunft. Darauf verweist insbesondere der zeitlich konnotierte Begriff κληρονομεῖν.⁶²⁴ Die Formulierung διὰ τοὺς μέλλοντας betont außerdem die Notwendigkeit der Heilserfüllung, da diese durch den göttlichen Ratschluss als unerlässlich eintretende Handlung festgelegt ist. Die Adressaten *sollen* das Heil erben.⁶²⁵ In Hebr 2,10 wird Jesus als der Erste, der die σωτηρία erlangt hat, bezeichnet. Er ist der ἀρχηγός τῆς σωτηρίας.⁶²⁶ Durch ihn, sein Leiden und seine Vollendung wurde der Heilsweg erst eröffnet. Diesen hat die Gemeinde allerdings noch vor sich. Die Bezeichnung als „Söhne Gottes“ verweist auf die Zusammengehörigkeit mit dem einzigen Sohn. In Hebr 5,9 wird der Gedanke aus Hebr 2,10 erneut aufgenommen und der Sohn als Urheber des ewigen Heils bezeichnet.⁶²⁷ Damit kommt neben der Größe eine weitere Qualität der *Soteria* hinzu: ewige Gültigkeit. Gleichzeitig zeichnet sich dieselbe Spannung wie in Hebr 2,10 ab, und zwar zwischen der bereits durch Jesus erwirkten, aber noch nicht endgültigen Durchsetzung des Heils für die Gemeinde.⁶²⁸ Bis hierher zeigt sich, dass der Verfasser zwischen zwei Perspektiven differenziert: Aus irdischer Perspektive bezieht sich σωτηρία auf die zukünftige Vollendung in Form einer realisierten Gottesgemeinschaft. Aus himmlischer Perspektive ist σωτηρία in Jesus bereits gegenwärtig.⁶²⁹ Dies spiegelt die Anführer-Prädikation wider. Deshalb gelten auch die „kommenden Güter“ zugleich als realisierte „Heilsgüter“. Diesen Sachverhalt stellt der Verfasser in Hebr 9,11 heraus. Diese Güter gehören sowohl zur „zukünftigen Welt“ (2,5) als auch zum unerschütterlichen Reich (12,27).⁶³⁰

⁶²³ Weiß, Hebräer, 170.

⁶²⁴ Vgl. Schierse, Franz Joseph: Verheißung und Heilsvollendung. Zur theologischen Grundfrage des Hebräerbriefes (MThS.H 9) München 1955, 128.

⁶²⁵ Vgl. Bauer/Aland, Wb, 1016.

⁶²⁶ Vgl. dazu Michel, Hebr, 144ff.; Koester, Hebrews, 228f.; O'Brien, Hebrews, 92.

⁶²⁷ Weiß interpretiert den christologischen Titel αἴτιος σωτηρίας αἰωνίου als „Verursacher“ bzw. „Begründer“. Vgl. Weiß, Hebräer, 318. Braun argumentiert gegen „Urheber“ und plädiert nach Hebr 12,2 für „Führer zum Heil“. Vgl. Braun, Hebr, 58.

⁶²⁸ Weiß stellt richtig fest, dass der traditionelle eschatologische Aspekt von σωτηρία im Hebr durch den christologischen Aspekt einen neuen Akzent bekommt: „Sofern nämlich Christus im Hebr der ἀρχηγός τῆς σωτηρίας (2,10) bzw. der αἴτιος σωτηρίας αἰωνίου (5,9) ist, stehen die Christen – als diejenigen, die ihm gehorsam sind (5,9) – bereits auf dem Weg zum Heil. Und genau dazu bedarf es der Paraklese und Paränese.“ Weiß, Hebräer, 170f. und Fn. 53.

⁶²⁹ Vgl. Schunack, Hebr, 36: „Entsprach sich Gott darin, Jesus durch Leiden ans Ziel zu bringen, Anführer des Heils einer Fülle von Söhnen zu sein, so ist das Heil in ihm gegenwärtig schon Ereignis geworden, zugleich aber für die Fülle von Söhnen Zukunft auf dem Weg, den Gott sie im Anführer führt – also begrifflich zugleich gegenwärtiges und zukünftiges Heil.“

⁶³⁰ Vgl. 3.7.4.3.

In Hebr 6,9 geht es um ἐχόμενα σωτηρίας. Die Präsensform des Verbs verweist auf den gegenwärtigen Zustand. Davon überzeugt zu sein, was dem Heil dienlich ist, spricht jedoch keineswegs vom gegenwärtigen Heilsbesitz. „Das Heil bleibt der eschatologischen Zukunft vorbehalten.“⁶³¹ Diese Zukunft wird in Hebr 9,28 konkretisiert. Mit der endgültigen Realisierung der *Soteria* ist erst bei Jesu zweitem Erscheinen zu rechnen.⁶³² Das Heil wird denen zuteil, die auf ihn warten.

In Hebr 11,7 geht es um den Glaubenszeugen Noah, der zur Rettung seines Hauses auf die Anweisung Gottes hin eine Arche baut. Dieser Vers handelt nicht direkt von einer zukünftigen Heilsverheißung, sondern von einem Paradebeispiel eines zutiefst gläubigen und gehorsamen Menschen, der auf Gott vertraut und zum Erben der Gerechtigkeit wird. Da die Wolke der Zeugen trotz ihres festen Glaubens die Verheißung (= Heil) bisher genauso wenig erlangt hat wie die Gemeinde und darauf wartet – so die Argumentation an späterer Stelle (Hebr 11,39) – liegt dieses Ereignis in der Zukunft. Aus diesem Grund kann σωτηρία in Hebr 11,7 als ein futurisch-eschatologischer und soteriologischer Begriff aufgefasst werden.⁶³³

Neben dem Substantiv begegnet außerdem zweimal das Verb σῶζω: 5,7 und 7,25.⁶³⁴ In Hebr 5,7 geht es um die Zeit des irdischen Jesus und seine Erniedrigung, die in seinem Tod gipfelt.⁶³⁵ Dieser legt den Grundstein für die Soteriologie und Christologie. Die hohepriesterliche Würde erlangte Jesus nämlich nicht eigenmächtig, sondern bekam diese durch den, der ihn aus dem Tod retten konnte (πρὸς τὸν δυνάμενον σῶζειν αὐτὸν ἐκ θανάτου),⁶³⁶ verliehen. „Die Rettung ist hier allerdings nicht die Bewahrung vor dem

⁶³¹ Klappert, Eschatologie, 42. Ebenso Schierse, Verheißung, 129: „Das Heil bleibt der endzeitlichen Erwartung, der zukünftigen Welt, vorbehalten... Im Grunde hat sogar die christliche Heilsbotschaft die Unheilssituation des Menschen nur noch verschärft. Mit der Erkenntnis des wahren Zustandes sind die Gefahren des Gerichts drohender und unausweichlicher geworden (2,3; 10,26). Selbst der Gläubige muss im Gehorsam gegen Gott Leiden und Tod auf sich nehmen (12,4ff.). Wie kann da von einer Verwirklichung des Heils die Rede sein?“

⁶³² Das Thema „Erscheinen zum zweiten Mal“ begegnet ebenfalls im slavischen Henochbuch. Vgl. dazu die Analyse von Kim, Young Ho: Die Parusie bei Lukas. Eine literarisch-exegetische Untersuchung zu den Parusieaussagen im lukanischen Doppelwerk (BZNW 217). Berlin/Boston 2016, 113-138.

⁶³³ Vgl. Schneider/Haubeck, σῶζω, 373. Zu einem anderen Ergebnis kommt Mackie, Eschatology, 100f. In Hebr 11,7 schließt er eine futurische Orientierung aus (siehe Fn. 221). Diese bleibt s.E. auf vier Stellen begrenzt. Hebr 9,28; 1,14; 6,9 benennt er konkret, die vierte Stelle ist aus dem Kontext nicht genau ersichtlich.

⁶³⁴ Zur negativen und positiven Konnotation des Begriffs „Heil“ im Hebr vgl. Michel, Hebr, 124 Fn. 4. Bei der Betrachtung der gesamten Terminologie kommt er zu dem Ergebnis, dass der Verfasser damit eine „eschatologische Bezogenheit auf die Zukunft und Transzendenz Gottes“ ausdrückt, denn „der Zielpunkt des Heiles [liegt] in der ewigen Vollendung“. Siehe auch Backhaus, Hebr, 102.

⁶³⁵ Vgl. Richardson, Christopher: The Passion: Reconsidering Hebrews 5.7-8. In: Bauckham, Richard u.a. (Hg.): A Cloud of Witness. The Theology of Hebrews in its Ancient Contexts (LNTS 387). London/New York 2008, 51-67.

⁶³⁶ Vgl. Hiob 33,28.30; Ps 30(29),4; 33(32),19; Prov 23,4; Hos 13,14. Es handelt sich um eine feste Gottesprädikation. Vgl. Braun, Hebr, 142; Lane, Hebrews I, 120.

leiblichen Tod im letzten Moment, sondern das Herausreißen *aus* der Todessphäre“.⁶³⁷ Der Fokus liegt in Hebr 5,7 auf einem Ereignis in der Vergangenheit, das allerdings weitreichende Folgen für die Gegenwart und Zukunft der Adressaten innehat. Hebr 7,25 ist analog zu Hebr 5,9, konkret der *σωτηρία αἰώνιος*, zu verstehen. Es geht um die vollständige Erlösung und das eschatologische Heil, dessen Gültigkeit „für immer“ andauert.⁶³⁸ Die ewige Geltung wird durch das ewige und unwandelbare Hohepriestertum Christi (Hebr 7,23ff), das dem Tod nicht unterworfen ist, verbürgt.⁶³⁹ Mit dem Infinitiv Präsens *σώζειν* bezeichnet der Verfasser die *τοὺς προσερχομένους δι’ αὐτοῦ τῷ θεῷ* als Gerettete, d.h. ihren Ist-Zustand. Darauf verweist ebenfalls die präsentische Partizipform. Gleichzeitig impliziert Hebr 7,25, dass sich die Glaubenden auch in der Zukunft als stets gerettet zu wissen vermögen, denn der Hohepriester lebt für immer (*πάντοτε ζῶν*) und tritt genauso lange für die Seinen ein (*ἐντυγχάνω*).⁶⁴⁰ Das Nahen zu Gott setzt die Befreiung von der Sünde voraus. Diese ist durch die Sühnetat Christi geschehen. „Sie beseitigt im Gewissen, was die Gemeinschaft mit Gott schädigt und hindert.“⁶⁴¹ In diesem Vers zeichnet sich folglich eine Bewegung zwischen Gegenwart und Zukunft ab. Der Akzent liegt jedoch insbesondere auf der präsentischen Komponente und den für immer geöffneten Zugang zur Gegenwart Gottes.⁶⁴²

⁶³⁷ Backhaus, Hebr, 208. S.E geht es um die himmlische Vollendung. Als Sachparallele denkt er an Joh 12,27f. Zum Sachverhalt siehe Diskussion bei Peterson, David: *Hebrews and Perfection. An Examination of the Concept of Perfection in the 'Epistle to the Hebrews' (MSSNTS 47)*. Cambridge/New York 2005 (1. Paperback-Ausgabe von 1982), 86-93. Vgl. auch Weiß, Hebräer, 313; Cockerill, Hebrews, 174; O'Brien, Hebrews, 144. Zwischen *σώζω* in Hebr 5,7 und *σωτηρία* in 5,9 liegt eine Verklammerung vor. Vgl. Braun, Hebr, 142.

Die Aussage in Hebr 5,7 steht außerdem in Beziehung zu Hebr 2,14: Durch den Tod Jesu wird dem Teufel die Macht über den Tod (vgl. Gen 3,1 ff.; Weish 2,24) entzogen. Der Sohn ist in seinem irdischen Dasein dem Tod genauso unterworfen wie die „Kinder“. Ihre Gleichheit und Verbundenheit stellt eine wichtige Bedingung für das Heilswerk dar. Die Befreiung aus der Knechtschaft und der Angst erreicht der Sohn aufgrund seiner Gottesfurcht (5,7) und seines Gehorsams (5,8). Seine Sündlosigkeit (4,15) bildet eine weitere wichtige Voraussetzung für das Heilsgeschehen. Auch wenn der Verfasser in 2,14 nicht explizit von Sünde redet, gehört diese Hebr 9,28 zufolge zum Machtbereich des Todes. Der Teufel konnte nur wegen der menschlichen Sünden Macht über den Tod ausüben. Die Auswirkung des Todes Jesu besteht nicht nur in der Entmachtung des Teufels, sondern in der Tilgung der Sünden und der Befreiung aus der teuflischen Verführungsmacht. Die Furchtlosigkeit des Sohnes dient seinen Geschwistern als Vorbild und ruft zum Nachahmen auf. Weitere Sünden würden nämlich den „Samen Abrahams“ verunreinigen und aus der Heilsgemeinschaft ausschließen. Vgl. Cockerill, Hebrews, 148, der die Sündenthematik im Hintergrund von Hebr 2,14f. sieht. Gegen Backhaus, Hebr, 127.

⁶³⁸ Vgl. Weiß, Hebräer, 416 und Fn. 162. Er verzichtet auf ein Entweder-Oder zwischen einer „vollständigen“ Erlösung und einer Erlösung „für immer“. Siehe dazu Michel, Hebr, 276.

⁶³⁹ Ähnlich Riegenbach, Hebr, 208f.: „Inwiefern er aber als der ewige Priester imstande ist, Urheber eines vollkommenen Heils (2,10; 5,9) für die an ihn sich anschließende Gemeinde zu sein, ergibt sich daraus, daß er sein von keinem Tode gefährdetes, unvergängliches Leben allezeit dazu benützt, um fürbittend für die Seinen einzutreten cf Rm 8,34 (26 f.); 1 Jo 2,1.“

⁶⁴⁰ Das Subjekt des Verbs ist Jesus. Vgl. Braun, Hebr, 142.

⁶⁴¹ Backhaus, Hebr, 281.

⁶⁴² Vgl. Karrer, Hebr I, 88; O'Brien, Hebrews, 82.

Neben der besonders prägnant futurisch-eschatologischen Färbung des Substantivs *σωτηρία*, macht die Übersicht der Termini *σωτηρία* und *σῶζω* deutlich, dass es sich bei diesen um theologische Beziehungsbegriffe handelt.⁶⁴³ Es geht um die Beziehung zwischen Gott, dem Sohn und Heilsmittler und den Glaubenden. „Christus ist Bahnbrecher und Urheber, aber auch Vollender und Ziel des Glaubens.“⁶⁴⁴ Aus diesem Grund will der Verfasser die Glaubensgemeinde motivieren, trotz jeglicher Bedrängnisse an der Heilsverheißung (Zukunft) festzuhalten, denn durch die Heilstat des Sohnes (Vergangenheit) ist *σωτηρία* in der Gegenwart real erfahrbar, insbesondere durch die Lebensfülle, die aus Gottes geschenkter Nähe besteht.⁶⁴⁵

2.7.8 Zusammenfassung Hebr 2,1-4

Mit der ersten Paränese zieht der Autor einerseits die erste Bilanz aus seiner bisherigen Darstellung und bereitet andererseits die folgende Argumentation vor: Der gekreuzigte Christus wird zum Allherrscher inthronisiert. Darauf hat der Verfasser bereits in 1,3 durch „die auf das Kreuz weisenden Worte *καθαρισμὸν τῶν ἁμαρτιῶν ποιησάμενος*“⁶⁴⁶ verwiesen. Diese bilden „die Klammer zwischen der protologischen und der eschatologischen Würdeaussage.“⁶⁴⁷ Diese Würde wurde ihm nicht einfach aufgrund seiner göttlichen Natur verliehen, sondern ist „erkämpft“ und zwar im Gehorsam aufgrund „seines stellvertretenden Sühnetodes zum Heil vieler.“⁶⁴⁸ Der irdische Leidensweg bildet die Voraussetzung für seine Vollendung.⁶⁴⁹ Nur durch das bessere Opfer Jesu konnte die neue Heilssetzung in Kraft treten. Attribute der menschlichen Existenz wie Leid, Schwachheit, Versuchung (Hebr 4,15) und ein Leben in Fleisch und Blut (2,14) sind nach dem Verständnis des Verfassers unabdingbar für die Solidarität zwischen Jesus und seinen Geschwistern. Sein irdisches Dasein und sein unerschütterliches Vertrauen auf Gott qualifizieren ihn zum barmherzigen und treuen Hohepriester, der aufgrund seiner Erfahrungen denen helfen kann, die versucht werden (Hebr 2,17-18). Diese Eigenschaften befähigen ihn, die Adressaten zum Heil zu führen (Hebr 5,9-10). Die

⁶⁴³ Richtig Backhaus, Hebr, 102. Sie variieren inhaltlich.

⁶⁴⁴ Michel, Hebr, 144.

⁶⁴⁵ Vgl. ebd.

⁶⁴⁶ Hofius, Otfried: Der Christushymnus Philipper 2,6-11. Untersuchungen zu Gestalt und Aussage eines urchristlichen Psalms (WUNT 17). Tübingen ²1991, 95.

⁶⁴⁷ Hofius, Christushymnus, 95.

⁶⁴⁸ Hofius, Christushymnus, 95.

⁶⁴⁹ Die Frage, ob Jesus vor seiner Inkarnation das Amt des Hohepriesters bereits innehatte, wird kontrovers diskutiert. Vgl. Braun, Hebr, 32f. Er spricht von einer chronologischen Aporie. Einerseits besitzt der Sohn das Amt des Priesters bereits in seiner Präexistenz. Die Qualität „ewig“ betont diesen Sachverhalt. Andererseits hebt der Verfasser das „Priester-werden Jesu (33)“ hervor.

Möglichkeit, dem Urheber des ewigen Heils ins Allerheiligste zu folgen, ist gegenwärtiges Verheißungsgut. Dieses Thema wird in Hebr 2,5-18 ausführlich erörtert. Der λόγος τοῦ θεοῦ (2,1-4) ist „als eschatologische[s] Wort die Eröffnung des futurisch-eschatologischen Horizontes der κατάπαυσις, σωτηρία und δόξα (3,7-4,13)“⁶⁵⁰.

2.7.9 Die zukünftige *Oikumene* und der Anführer des Heils: Hebr 2,5-9

2.7.9.1 Hinführung

Hebr 2,5-9 ist Bestandteil von Hebr 2,5-18. Die Perikope behandelt das Thema Niedrigkeit und Hoheit. Die Ausführungen von Hebr 1,5-14 werden argumentativ weiter entfaltet. Gleichzeitig wird an die Paränese in 2,1-4 angeknüpft.⁶⁵¹ Das Thema *Soteria* erfährt eine Vertiefung und Gott agiert weiterhin als Subjekt.⁶⁵² Gedanklich lenkt der Verfasser den Blick von der göttlichen zur menschlichen Sphäre. Im Gegensatz zu Hebr 2,1-4 werden die Adressaten nicht mehr direkt angesprochen (außer in 2,5), erfahren jedoch eine vertiefte Darstellung über den Grund (2,6-9) und Gewinn (2,10-18) der neuen Heilssetzung. Ihr irdisches Dasein erscheint in einem gänzlich neuen (göttlichen) Licht. Die Menschwerdung Jesu und ihre soteriologische und eschatologische Auswirkung auf die Existenz seiner Geschwister (= Adressaten) steht im Zentrum der Argumentation von Hebr 2,5-18. „Erst wo sich die Himmelswelt der ersten christologischen Betrachtung (1,5-14) mit der menschlichen Realität der zweiten christologischen Betrachtung (2,5-18) verschränkt, wird das Heil als Einheit des Menschen mit Gott greifbar.“⁶⁵³ Hebr 2,5-9 besteht aus zwei Elementen: Ausgangsthese (2,5) und Beweisführung (2,6-9). Letzteres basiert auf einem Schriftwort. Ps 8,5-7 dient zur Legitimation der Behauptung von Hebr 2,5. Die Perikope beinhaltet drei temporale Formulierungen: ἡ οἰκουμένη ἢ μέλλουσα (2,5); βραχύ τι (2,7.9) und νῦν δὲ οὕπω (2,8).

2.7.10 Hebr 2,5

In 2,5 formuliert der Autor in negativer Aussage (οὐ γὰρ ἀγγέλοις ὑπέταξεν), dass die zukünftige Welt nicht Engeln, sondern dem Sohn unterstellt ist. Der Name Jesus begegnet zwar erst in Hebr 2,9, aber aufgrund der Argumentation in Hebr 1,1-14 ist deutlich zu erkennen, dass die Aussage „nicht den Engeln“ gedanklich um „sondern dem Sohn“ zu

⁶⁵⁰ Klappert, Eschatologie, 46.

⁶⁵¹ Riggerbach, Hebr, 33. Ähnlich Weiß, Hebräer, 192. Dagegen Gräber, Hebr I, 112. γὰρ dient s.E. als Begründung für Hebr 1,14.

⁶⁵² Einen Subjektwechsel gibt es wieder in Hebr 2,11.

⁶⁵³ Backhaus, Hebr, 112.

ergänzen ist.⁶⁵⁴ Der erneute Verweis auf die Engel resümiert das Argument aus Hebr 1,13-14.⁶⁵⁵ In diesem Vers heißt die Überbietung des Sohnes: Er ist der Herrscher über τὴν οἰκουμένην τὴν μέλλουσαν. Das Verb ὑποτάσσω verwendet der Verfasser in 2,5 zum ersten Mal.⁶⁵⁶ Dieses hat er dem Psalmzitat entnommen (Ps 8,7b = Hebr 2,8a: ὑπέταξας). Die Aoristform ὑπέταξεν unterstreicht, dass sich die „Unterordnung“ bereits ereignet hat.⁶⁵⁷ Die unumstößliche Herrschaftsposition des Sohnes hat der Verfasser im Prolog dargelegt.⁶⁵⁸ An späterer Stelle, in Hebr 2,8c, gebraucht er eine Perfektform von ὑποτάσσω (ὑποτεταγμένα): „Jetzt aber sehen wir noch nicht alles ihm unterworfen.“ Das Ptz. Perf. Passiv verweist ebenfalls auf die Abgeschlossenheit der Handlung. Die Aussage in Hebr 2,8c wirft dennoch folgende Frage auf: Ist die „Unterordnung“ eine gelebte, aber noch unsichtbare Wirklichkeit, die lediglich einer letzten Enthüllung bedarf oder ist diese noch nicht abgeschlossen?

In Hebr 1,13 heißt es zuvor: κάθου ἐκ δεξιῶν μου, ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου. Ausleger, die die Aussage in Hebr 2,8 in Beziehung zu Hebr 1,13 (und Hebr 10,13) setzen, gelangen häufig zu der Schlussfolgerung, dass die letzte Phase der Unterwerfung noch nicht abgeschlossen ist. Attridge plädiert z.B. für die Unabgeschlossenheit.⁶⁵⁹ Braun sieht die Verwirklichung der Unterwerfung zwar in der Inthronisation realisiert, argumentiert dennoch für die ausstehende Vollendung des Prozesses.⁶⁶⁰ Gräßer hingegen meint, „daß er [der Sohn] als der Erhöhte zwar über alles herrscht, aber eben noch nicht öffentlich sichtbar.“⁶⁶¹ Hofius verweist auf 1Kor 15,27f. als Ausgangspunkt für die Behauptung der Unabgeschlossenheit und hält entgegen: „Die ... Argumentation zielt gerade auf den Nachweis ab, dass Christus dem Augenschein zum Trotz seit seiner Erhöhung definitiv der Herr über alles *ist*.“⁶⁶²

⁶⁵⁴ Vgl. Weiß, Hebräer, 192.

⁶⁵⁵ Bei der Formulierung handelt es sich wahrscheinlich um eine Allusion aus Dtn 32,8^{LXX}. Das zeitgenössische Judentum hat Engeln durchaus Herrschaftsbereiche zugestanden. Vgl. Lane, Hebrews I, 45; O'Brien, Hebrews, 93; Karrer, Hebr I, 167; Backhaus, Hebr, 115. Dagegen Mackie, Eschatology, 44 Fn. 18.

⁶⁵⁶ Vgl. Hebr 12,9.

⁶⁵⁷ Vgl. Hofius, Christushymnus, 97 und Fn. 90. Zur allgm. Verwendung des Verbs vgl. Spicq, Ceslas: ὑποτάσσω. In: TLNT III (42012), 424-426.

⁶⁵⁸ Vgl. Backhaus, Hebr, 115 f.

⁶⁵⁹ Vgl. Attridge, Hebrews, 70. Siehe auch Klappert, Eschatologie, 22f.; Mackie, Eschatology, 44 und Fn. 19.

⁶⁶⁰ Vgl. Braun, Hebr, 52.

⁶⁶¹ Gräßer, Hebr I, 114.

⁶⁶² Hofius, Christushymnus, 97. Paulus verwendet ebenfalls Ps 8,7 (und Ps 109[110],1) für seine Argumentation im Kontext der Auferstehung. Ebenso Weiß, Hebräer, 193: „Bemerkenswert ist freilich, daß an dieser Stelle des Hebr die Zukünftigkeit des ‚kommenden Äons‘ mit dem Aorist ὑπέταξεν verbunden ist. Die ‚Unterordnung‘ der zukünftigen Welt unter den ‚Sohn‘ hat sich also bereits vollzogen!“

Fest steht, dass der Verfasser in Hebr 2,5 ein neues Thema einführt. Der Sohn wird als Herrscher über die „zukünftige Welt“ präsentiert. Diese Welt ist die neue Welt, sie ist die himmlische Welt. Als dienstbare Geister sind die Engel der Herrschaft des Sohnes genauso unterworfen wie die zukünftige Welt, denn Gott hat seinen Sohn ἔθηκεν κληρονόμον πάντων (1,2). Unter christologischen Gesichtspunkten ist die zukünftige Welt als eine real existierende Größe der Gegenwart wahrzunehmen, die den Glaubenden, insofern sie weiter an der Hypostasis festhalten, garantiert wird. Diese Garantie „verbürgt zugleich die eschatologische σωτηρία für die Adressaten.“⁶⁶³

Die *Oikumene* ist in 2,5 als „die ganze dem Menschen zur Wohnstätte dienende Welt“⁶⁶⁴ gedacht und ein anderer Begriff für das, was mit τὰ πάντα in Hebr 2,8 bezeichnet wird. Anders als in Hebr 1,6, ist der Terminus οἰκουμένη in Hebr 2,5 um eine entscheidende Komponente erweitert: μέλλω.⁶⁶⁵ Das Begriffspaar ἡ οἰκουμένη ἡ μέλλουσα steht, wie Karrer zutreffend bemerkt, in Spannung zueinander. Einerseits geht es um die bewohnbare Welt, andererseits ist diese noch im Entstehen.⁶⁶⁶ Im Sprechen Gottes ist diese Welt wahrzunehmen, deshalb sollen die Menschen zuhören, denn „wo sie hören, ist die Welt, die sein soll, nahe, ja schon im Begriff zu werden“⁶⁶⁷. Die Formulierung beschreibt die eschatologische Wirklichkeit. Die Näherbestimmung ἡ μέλλουσα verweist auf ein noch ausstehendes Ereignis. Als absolutes Partizip besitzt μέλλω die Bedeutung „zukünftig“.⁶⁶⁸

Diese Interpretation entspricht der dahinterstehenden Idee vom αἰὼν μέλλων (6,5). Die traditionell-jüdische Rede vom „kommenden Äon“ (אבן עזר) deutet sich in Hebr 2,5 an, wobei es sich bei der Formulierung ἡ οἰκουμένη ἡ μέλλουσα um eine eigene

⁶⁶³ Weiß, Hebräer, 193.

⁶⁶⁴ Riggerbach, Hebr, 34.

⁶⁶⁵ Dieses führt der Verfasser zum ersten Mal in Hebr 1,14 ein. Insgesamt existieren neun Belege: 1,14; 2,5; 6,5; 8,5; 10,1.27; 11,8.20 und 13,14. Dieser Begriff wurde u.a. von J. Cambier im Rahmen einer Untersuchung über die Eschatologie des Hebräerbriefts zusammen mit dem Verb μένω betrachtet. Er ist davon ausgegangen, dass das Verb μέλλω kein temporaler, sondern ein qualitativer Begriff sei. Vgl. Cambier, Jules: Eschatologie ou Hellénisme dans l'épître aux Hébreux, Sal 11 (1969), 62-96, hier 92. Seine These wurde an verschiedenen Stellen diskutiert, u.a. von Klappert. Er verweist nachdrücklich – wie Gräßer auch – auf die temporale Verwendung von μέλλω in Hebr 9,11; 10,1 und 11,20. Vgl. Klappert, Eschatologie, 15; Gräßer, Glaube, 226.

⁶⁶⁶ Vgl. Karrer, Hebr I, 165f. Ähnlich Mackie, Eschatology, 42.

⁶⁶⁷ Karrer, Hebr I, 166. Er glaubt, dass das Psalmzitat unter einer doppelten Basis integriert wird. In seinem Ursprung, der LXX-Version, ist er anthropologisch zu lesen. Gleichzeitig bestand im frühen Christentum eine Vorliebe dafür, diesen auch christologisch zu deuten, insbesondere in der Verbindung zu Ps 109(110),1. Vgl. a.a.O., 169.

⁶⁶⁸ Vgl. Bauer/Aland, Wb, 1016; Radl, Walter: μέλλω. In: EWNT II (21992), 993-995, hier: 994f.

Komposition des Verfassers handeln dürfte.⁶⁶⁹ Die Zwei-Äonen-Lehre begegnet in frühjüd.-apk. Texten und beinhaltet ein dualistisches Schema zweier Weltzeitalter. Die Bilderreden des äthHen sowie 4Esr als auch die syrApkBar erörtern dieses Schema.⁶⁷⁰ Auch rabbinische Schriften differenzieren zwischen unterschiedlichen Äonen.⁶⁷¹

In Hebr 2,5 geht der Verfasser in seiner Argumentation darüber hinaus. Das spannungsreiche Dasein der eschatologischen Wirklichkeit offenbart sich für ihn nicht nur in der linearen Zeitlichkeit, sondern auch in der vertikalen Räumlichkeit.⁶⁷² ἡ οἰκουμένη ist laut der Exegese von Hebr 1,6 die himmlische Welt, in die der Erstgeborene bei seiner Erhöhung eingeführt wird. Diese himmlische Sphäre ist – wie Hebr 1,10-12 herausgestellt hat – unerschütterlich und ewig. Der Verfasser beschreibt sie auf unterschiedliche Weise: *κατάπαυσις* (4,1); „himmlische Heimat“ (11,16); „himmlisches Jerusalem“ (12,22) usw. Sie ist Realität, der Sohn ist ihr Herrscher. Als Vorläufer hat er den Adressaten den Weg ins himmlische Allerheiligste bereitet und waltet dort als einzig wahrer Hohepriester. Die Voraussetzungen basieren auf einem einmaligen Heilsereignis der Vergangenheit, das anschließend in Hebr 2,6-18 thematisiert wird. In der Gegenwart erlaubt das Christusgeschehen den Adressaten zum Thron der Gnade hinzuzutreten (4,16). Ihre Realität ist himmlische Realität, nur können sie diese aktuell nur mit den Augen des Glaubens wahrnehmen. Die endgültige Sichtbarwerdung so wie auch die Vollendung und der Eintritt ins himmlische Allerheiligste stehen zwar noch aus, werden allerdings durch den Erhöhten im „Heute“ verbürgt. Darin zeigt sich das zentrale Thema des Abschnitts. Der Verfasser will die Spannung zwischen dem bereits erfolgten Herrschaftsantritt des Sohnes, der realisierten „zukünftigen Welt“ und der „noch nicht“ eingetretenen Erbschaft des Heils verständlich machen. Dies erreicht er auf der Basis eines Schriftzitats aus Ps 8,5-7.

⁶⁶⁹ Vgl. Weiß, Hebräer, 192.

⁶⁷⁰ Vgl. äthHen 48,7; 71,14; 4Esr 7,26ff.75; syrApkBar 32,6. Weitere Belege bei Hahn/Kraus, *αἰών*, 1996.

⁶⁷¹ Kleinig, Hebrews, 285 verweist auf: Talmud, Pesachim, 50a; Berakoth, 51a; Mischna, Sanhedrin, 10,1. Einen sehr ausführlichen Exkurs zum Thema bieten: Strack Hermann L. und Billerbeck Paul: Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. Exkurse zu einzelnen Stellen des Neuen Testaments. Abhandlungen zu Neutestamentlichen Theologie und Archäologie (Bill. IV/2). München ⁴1928, 799-976. Problematisch ist in diesem Kontext die Datierung der Texte. Aus diesem Grund lassen sich keine expliziten Analogien zum Hebr festhalten. Dies schließt allerdings nicht aus, dass dem Verfasser durch die vielfältigen philosophischen Richtungen seiner Zeit das Schema bekannt gewesen ist.

⁶⁷² Gegen Gräßer, Hebr I, 114, der von einer Transformation der linearen Zeitlichkeit „in die hellenistische Form einer mehr *jenseitigen, stabilen* Räumlichkeit“ spricht.

2.7.11 Zur Rezeption von Ps 8,5-7 in Hebr 2,6-8

2.7.11.1 Hermeneutische Vorüberlegungen

Ps 8 zählt zur Gattung der Hymnen.⁶⁷³ Die Verse 8,2.10 sind der Rahmen des Gebets, in dem die weltübergreifende Größe und Herrlichkeit JHWHs thematisiert wird.⁶⁷⁴ Den Höhepunkt bildet Vers 5.⁶⁷⁵ Thematisch reflektiert der Psalm „die Frage nach dem Menschen und seiner Stellung im Kosmos.“⁶⁷⁶ Diese Fragestellung wird auf zweifache Weise im Verhältnis zu Gott und anderen Kreaturen expliziert und zwar in einem Dreischritt: „zunächst diskursiv (V. 4aα bα.5), dann affirmativ (V. 6), schließlich explikativ (V. 7–9).“⁶⁷⁷

V. 5 wechselt von der 1. Sg. in die 3. Sg. Im Rahmen einer Lobpreisung des Schöpfers fragt der Beter staunend wie es dazu kommt, dass dieser dem Menschen eine solch intensive Zuwendung schenken und sich um jeden Einzelnen kümmern kann. Staunend deshalb, weil der Mensch im Verhältnis zu der Schöpfermacht Gottes „ein räumlich Verschwindendes“⁶⁷⁸ und Unbedeutendes ist. „In der Sichtbarkeit des Wirkungsbereichs Gottes am Himmel liegt so die Ausgangsbasis für die anthropologischen Fragen und Aussagen.“⁶⁷⁹ Die Frage nach dem Wesen des Menschen findet seine Antwort in seiner Gottesnähe.⁶⁸⁰ Dabei bleibt JHWH der Handelnde.⁶⁸¹

In V. 6 erfolgen die „affirmative Antwort“ und die Explikation der heilvollen Zuwendung JHWHs. Die Gottesnähe des Menschen wird „als *Nähe in der Differenz*“⁶⁸² beschrieben. Um diese auszudrücken werden im MT in 8,6a das Verb חסר und die Formulierung מעט מאלהים verwendet.⁶⁸³ חסר steht im Piel. Durch מן an

⁶⁷³ Vgl. Spieckermann, Heilsgegenwart, 228; Steyn, Quest, 125.

⁶⁷⁴ Vgl. Oeming, Psalmen, 82. Seybold beurteilt das Corpus 8,2b–9 trotz der Inklusion in 8,2a.10 als Fragment, das erst später einen liturgischen Rahmen erhält. Vgl. Seybold, Psalmen, 49.

⁶⁷⁵ So Lamparter, Psalmen I, 56.

⁶⁷⁶ Oeming, Psalmen, 82.

⁶⁷⁷ Spieckermann, Heilsgegenwart, 233. Vgl. dazu Neumann-Gorsolke, Schöpfung., 72.

⁶⁷⁸ Zimmerli, Mensch, 313.

⁶⁷⁹ Brünenberg, Mensch, 52. V. 4 bereitet die anthropologischen Hauptfragen des Psalms vor. Diese werden in Vers 5 mit מה (was) eingeleitet.

⁶⁸⁰ Brünenberg, Mensch, 53. Vgl. Ps 143,3f^{LXX}.

⁶⁸¹ „Nicht Vergänglichkeit und Nichtigkeit sind das Ziel der Aussage, sondern dass Gott des Menschen gedenkt und sich um ihn kümmert, steht im Vordergrund – ausgedrückt mit den Verben זכר und פקד.“ Neumann-Gorsolke, Schöpfung, 77.

⁶⁸² A.a.O., 86.

⁶⁸³ Das ist nur noch einmal in Koh 4,8 belegt ist. Vgl. Fabry, חסר, 89. Eberhard Bons übersetzt das Verb mit ‚du hast ihm mangeln lassen‘. Bons, LXX.D-E II, 1516.

dieser Stelle erweitert, hat es komparative Bedeutung im Sinne von „geringer machen“.

Der Mensch ist nur um ein Weniges geringer als אלהים. Mit חסר wird das Verhältnis Gott-Mensch als eine „Differenzerfahrung“⁶⁸⁴ beschrieben, die durch מעט minimiert wird. Auf diese Weise wird andererseits eine Entsprechung zu אלהים verhindert.⁶⁸⁵

In V. 6b wird der bedürftige Mensch mit „Insignien und Privilegien eines Königs“⁶⁸⁶ ausgestattet. Das wird im MT durch das Verb עטר „bekränzen/krönen“ im Piel und die Hoheitsprädikate כבוד והדר ausgedrückt.⁶⁸⁷ Neumann-Gorsolke vermutet an dieser Stelle, dass sich der Psalmist in Ps 8,6b „auf die in Ps 21 präsente jüdische Königsideologie, die stark an den altorientalischen Nachbarn orientiert ist [bezieht] und die enge Bindung Gott-König thematisiert. Ps 8,6b nimmt diese Königskonzeption in eigener Weise auf und belebt altorientalische Vorstellungen, um das enge Verhältnis von *Gott und Mensch* zu bestimmen.“⁶⁸⁸

Die Herrschaftsformulierungen משל und שתה תחת-רגלי verhalten sich chiastisch zueinander und betonen die Herrschaft über alles (כל).⁶⁸⁹ Die Präpositionen heben „die Totalität menschlicher Herrschaft“⁶⁹⁰ auf besondere Weise hervor. In V. 7a wird der Mensch über die Werke der Hände Gottes gesetzt und in V. 7b legt, bzw. stellt ihm Gott alles unter seine Füße. Der Schwerpunkt von משל liegt semantisch auf der „Herrschaft“ und „Verwaltung“ des ihm zugewiesenen Machtbereichs. Dies wird

⁶⁸⁴ Neumann-Gorsolke, Schöpfung, 86.

⁶⁸⁵ Spieckermann zufolge soll dieser Wechsel einen Missbrauch des Namens verhindern. Vgl. Spieckermann, Heilsgegenwart, 234. Der Plural kann als „Gott“, „Götter“ bzw. als „himmlische Wesen“ oder indeterminiert als „ein Gott“ übersetzt werden. Eine Singularform, die den einen Gott Israels meint, ist hier kaum gemeint, weil der Beter diesen anspricht. Außerdem wird zwischen der Anrede JHWHs in Ps 8,2a.10 und אלהים differenziert. Solch eine Unterscheidung begegnet ebenfalls in Gen 3,5.

⁶⁸⁶ Seybold, Psalmen, 51.

⁶⁸⁷ Ein ähnlicher Befund ist ebenfalls beim Gebrauch der 23 Nominalbelege festzustellen. Terminologische Übereinstimmungen gibt es zwischen Ps 8,6 und Ps 21,4.6^{MT}. Dort begegnet das Begriffspaar עטר/עטרה im Kontext einer Königskrönung, in der der König mit הוד והדר bekleidet wird. Vgl. Brünenberg, Mensch, 63f.; Neumann-Gorsolke, Schöpfung, 80ff.

⁶⁸⁸ Neumann-Gorsolke, Schöpfung, 83. Die Würdeprädikate כבוד „Herrlichkeit/Ehre“ und הדר „Hoheit/Glanz“ werden normalerweise auf den Weltenherrscher JHWH vom Zion bezogen und sind in dieser Kombination nur in Ps 8,6b belegt. In Bezug auf JHWH gibt es nur einen Beleg in einer Constructusverbindung in Ps 144,5.12^{MT}. Häufiger begegnet die Formulierung הוד-והדר, so in: Ps 96,6^{MT}; 104,1^{MT} für JHWH; Ps 21,6^{MT} und 45,5^{MT} für den König (84).

⁶⁸⁹ Zur Bedeutung vgl. Neumann-Gorsolke, Schöpfung, 90-93.

⁶⁹⁰ A.a.O., 90.

anschließend durch das Bildwort *תחת־רגליו*, das „ein alttestamentlich und altorientalisch verbreitetes Herrschaftsmotiv zur Explikation von V. 7a verwendet“⁶⁹¹, präzisiert. Der Mensch ist über „,alle Werke der Hände JHWHs‘ zum Herrscher bestellt und soll als dieser die vorgegebene Ordnung – wie sie sich durch die Anordnung der Tierwelt darstellt – durchsetzen und erhalten.“⁶⁹²

Der MT differiert in einigen wichtigen Punkten von der LXX, die der Hebr als *Vorlage* seines Zitats verwendet:

Ps 8,5-7 ^{MT}	Ps 8,5-7 ^{LXX}	Hebr 2,6-8a
5 מֶה־אֲנוֹשׁ כִּי־תִזְכְּרוּנוּ וּבְזִיאָדָם כִּי תִפְקְדֵנוּ:	5 τί ἐστὶν ἄνθρωπος, ὅτι μιμνήσκη αὐτοῦ, ἢ υἱὸς ἀνθρώπου ὅτι ἐπισκέπτῃ αὐτόν;	6 τί ἐστὶν ἄνθρωπος ὅτι μιμνήσκη αὐτοῦ, ἢ υἱὸς ἀνθρώπου ὅτι ἐπισκέπτῃ αὐτόν;
6 וְתַחֲסְרָהוּ מַעַט מְאֹלָהִים וְכָבוֹד וְהָדָר תִּעֲטָרָהוּ:	6 ἡλάττωσας αὐτὸν βραχύ τι παρ’ ἀγγέλους, δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφάνωσας αὐτόν.	7 ἡλάττωσας αὐτὸν βραχύ τι παρ’ ἀγγέλους, δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφάνωσας αὐτόν,
7 תַּמְשִׁילֵהוּ בְּמַעֲשֵׂי יָדָיְכֶם כָּל שִׁפְיָה תַחַת־רַגְלָיו:	7 καὶ κατέστησας αὐτόν ἐπὶ τὰ ἔργα τῶν χειρῶν σου, πάντα ὑπέταξας ὑποκάτω τῶν ποδῶν αὐτοῦ,	8 πάντα ὑπέταξας ὑποκάτω τῶν ποδῶν αὐτοῦ.

2.7.11.2 Beobachtungen am Text LXX und MT

Der griechische Text hält sich in Ps 8,5 nah an die hebr. Vorlage und folgt dieser in der Wortfolge, Syntax und den Wortarten.⁶⁹³ „Die Konjunktion ἢ hat hier eher kopulative Funktion und kann unübersetzt bleiben“⁶⁹⁴. Die Wiedergabe von *אנוש* durch *ἄνθρωπος* ist nicht unüblich und begegnet u.a. in Hi 7,17⁶⁹⁵ und Ps 143,3^{LXX}.⁶⁹⁶ Ebenfalls ist die Wiedergabe von *υἱὸς ἀνθρώπου* für *בן־אדם* häufig belegt.⁶⁹⁷

⁶⁹¹ A.a.O., 93.

⁶⁹² A.a.O., 121.

⁶⁹³ Einige Textzeugen lesen *τίς* statt *τί* für das hebräische *מה*, so Codex Alexandrinus und einige wenige Fassungen der lukianischen Rezension. Dies ist jedoch sekundär.

⁶⁹⁴ Bons, LXX.D-E II, 1516.

⁶⁹⁵ In Hi 7,17-19 wird *אנוש* verwendet, um „das Menschenverhältnis Gottes in der Sicht Hiobs“ darzustellen. Neumann-Gorsolke, Schöpfung, 75.

⁶⁹⁶ In dem anthropologischen Psalm 144,3f. wird durch *בן־אנוש* „die Vergänglichkeit und Flüchtigkeit menschlicher Existenz ..., die im Gegensatz zur Zuwendung JHWHs steht,“ hervorgehoben. Neumann-Gorsolke, Schöpfung, 76.

⁶⁹⁷ Vgl. Pietersma, Albert: Text-Production and Text-Reception: Psalm 8 in Greek. In: Martin Karrer/Wolfgang Kraus (Hg.): Die Septuaginta-Texte, Kontexte, Lebenswelten. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 20.–23. Juli 2006 (WUNT 219). Tübingen 2008, 487–501, hier: 491.

Die entscheidende Differenz ist in Ps 8,6a festzustellen. Diese spielt speziell für die Rezeption im Hebr eine wichtige Rolle. Die griechische Übersetzung weicht vom MT ab: ἡλάττωσας αὐτὸν βραχύ τι παρ' ἀγγέλους. Das Verb ἡλάττω „weniger, geringer, niedrig machen“ begegnet als Äquivalent von כסח nur noch in Ps 33,11^{LXX}.⁶⁹⁸ In Ps 8,6a drückt es aus, dass sowohl Engel wie Menschen Geschöpfe Gottes sind und die Menschen den Engeln sehr nahe stehen, da sie sich von ihnen nur geringfügig unterscheiden.

βραχύ τι soll das hebräische Äquivalent טמע erfassen.⁶⁹⁹ טמע steht zwischen כסח und dem Komparativ und präzisiert inwieweit der Mensch geringer gemacht wird. מן bezieht sich auf טמע und dient „zur Angabe des quantitativen oder qualitativen Unterschieds“, wie es auch für den Ausdruck der komparativischen Vorstellung leitend ist.⁷⁰⁰ βραχύ τι ist analog zu seinem hebräischen Äquivalent als qualitativ-graduell zu verstehen. Der Übersetzer ist sehr bedacht darauf, wie zuvor in Vers 5, der Wortfolge, Syntax und Zeit seiner Vorlage zu folgen. Den entscheidenden theologischen Eingriff macht er mit der Wiedergabe von מלהים als παρ' ἀγγέλους.

מלהים ist ein häufig gebrauchter Terminus in den Psalmen und wird im Septuaginta-Psalter meistens mit θεός übersetzt. An dieser Stelle steht allerdings παρ' ἀγγέλους.⁷⁰¹

⁶⁹⁸ Außerhalb des Psalters ist es häufiger belegt, insbesondere bei Sir.

⁶⁹⁹ Insgesamt begegnen Nomen und Verb im MT 123 Mal. Das Nomen ist dabei 101 Mal belegt, das Verb 22 Mal; davon 8 Mal im Qal; 1 Mal im Piel und 13 Mal im Hifil. Zobel verweist in diesem Kontext noch auf eine Verbform in Sir 3,18, geht jedoch nicht weiter darauf ein. Vermutlich, weil Sir nicht zum hebräischen Kanon gehört und das Verb lediglich in einer Handschrift begegnet. Vgl. Zobel, טמע, 1030. Die Verteilung auf die einzelnen Bücher sieht wie folgt aus: Ps: 12; Gen: 11; Num: 11; Prov: 11; Jes: 8; Ex: 7; Dtn: 6; Ez: 6; Hiob: 5; Koh: 5; Jer: 5; Lev: 4; 1Sam: 4; 2Sam: 3; Neh: 3; Hag: 3; Jos: 2; 1Kön: 2; 2Kön: 2; 2Chr: 2; Ezr: 2; Dan: 2; Hos: 2; Ri: 1; Rut: 1; 1Chr: 1; Hld: 1; Zach: 1. Die meisten Belege sind demzufolge in der Tora (39) und den weisheitlichen Schriften (28) zu finden. Der Psalter ist mit 12 Belegen vertreten. In seiner Grundbedeutung heißt טמע so viel wie „wenig, klein sein“. Das semantische Spektrum geht jedoch erheblich weiter. Zobel verweist u.a. auf: Formular der Begrüßung; Weisheitssprache; temporaler Aspekt; quantitativer Aspekt; Wenigkeitsaussagen im Gebet; Anklage und Empörung usw. Vgl. Zobel, טמע, 1031-1036.

M.E. werden die meisten der 123 Belege quantitativ gebraucht. Insgesamt lassen sich grob fünf Kategorien ausmachen: Quantität; Qualität; Grad; Zeit und Raum. Quantitative Aussagen beinhalten jedoch auch oft qualitative Feststellungen. Die Kategorie der Quantität kann dabei in weitere Ebenen unterteilt werden: Als Anzahl oder Menge an Nahrungsmitteln oder Wasser (z.B. Gen 18,4; 43,2; Ri 4,19), als Maß- und Mengenangabe bzw. messbare Werte (vgl. Lev 25,52; Jos 7,3; Ekkl 5,1) und als Zahlangabe (z.B. Lev 25,16; Num 26,56; Jes 21,17; diese wird bevorzugt durch eine Verbform ausgedrückt).

⁷⁰⁰ Neumann-Gorsolke, Schöpfung, 87. Die Differenz wird von Gottes Seite her bestimmt und dient als Grenze zwischen menschlicher und göttlicher Sphäre. Kittel und Delitzsch plädieren andererseits für die „privative Auffassung des מן.“ Siehe Fn. 114.

⁷⁰¹ Vgl. Ps 96,7^{LXX} und Ps 137,1^{LXX}. Aquila, Symmachus und Theodotion folgen dem MT, während Peschitta, Targum und Vulgata die griechische Version rezipieren. Interessanterweise ist dieses Phänomen in der jüdischen Rezeptionsliteratur von den Midraschim bis Raschi festzustellen. Diese verstehen den Psalm nicht nur anthropologisch, sondern diskutieren die Auszeichnung Israels und die Würdestellung des

Schenker zufolge ist die Lesart ἄγγελοι auf eine bewusste Wahl des Übersetzers, die auf der theologischen Notwendigkeit beruht, ganz genau zwischen „dem einzigartigen Gott Israels und untergeordneten göttlichen Wesen zu unterscheiden“⁷⁰², zurückzuführen. Die Tatsache, dass er in den Text eingreift, macht deutlich, dass ihm „an der theologischen Unterscheidung zwischen Gott im eigentlichen Sinn und den Göttern in einem abgeleiteten, untergeordneten Sinn so sehr gelegen war, daß er sogar seine sonst systematisch geübte wörtliche Übersetzungsweise preisgab.“⁷⁰³

In V. 6b sind keine speziellen Auffälligkeiten festzustellen. Die Wiedergabe von כבוד durch δόξα und רוע durch στεφανόω ist Standard. τιμή für הדר („Schmuck/Glanz“) ist im Psalter hingegen singulär.⁷⁰⁴

In V. 7 fehlt im MT das Äquivalent für καί.⁷⁰⁵ Die Entscheidung für καθίστημι („du hast ihn hingestellt“) für מַשֵׁל im Hifil ist in Ps 8,7 einzigartig. Im MT wird vielmehr die souveräne Herrschaftsposition des Menschen über den anderen Kreaturen betont. Unüblich ist die Verbindung πάντα ὑπέταξας. Als Äquivalent zu תִּשַׁבֵּט ist diese im Psalter nur hier belegt.⁷⁰⁶ Anstelle einer einfachen Präposition verwendet der Übersetzer das Adverb ὑποκάτω wie bereits ὑπεράνω in Ps 8,2.

2.7.11.3 Beobachtungen am Text LXX und Hebr

In textlicher Hinsicht zeigen sich im Hebr geringe Abweichungen: Die alternative Lesart τις statt τί wird in Hebr 2,6 wie zuvor in der LXX von einigen wenigen Zeugen vertreten. Ɔ⁴⁶ und andere Zeugen lesen τις. Solch eine Veränderung kann christologisch motiviert

Menschen im Rahmen einer Rivalität zwischen Engeln und Menschen. Vgl. Karrer, Hebr, 169; Schäfer, Rivalität, 87ff.

⁷⁰² Schenker, Götter, 193. Während sich Neumann-Gorsolke mit guten Argumenten für die Übersetzung „Gott/Gottheit“ ausspricht und die Vorstellung von himmlischen Wesen bestreitet (vgl. Neumann-Gorsolke, Schöpfung, 88f.), hat Schenker überzeugend dargelegt, dass hier der Plural Götter gemeint ist. Zu beziehen wäre dieser auf Götter-Engel, „die an der Liturgie in JHWHs Gegenwart teilnehmen und sich vor ihm niederwerfen.“ Schenker, Götter, 192.

⁷⁰³ Schenker, Götter, 193f. Die Verwendung der Präposition παρά in Ps 8,6 zeigt, dass der Übersetzer den Charakter der hebräischen Formulierung verstanden hat. Im Septuaginta-Psalter bezieht sich diese auf ein Verb, das eine Qualität durch die Verbindung der Präposition und eines Akkusativs ausdrückt.

⁷⁰⁴ Außerhalb ist dieses Äquivalent z.B. bei Hiob 40,10 und Jes 35,2 belegt.

⁷⁰⁵ Allerdings hält Pietersma das durchaus für einen Textbestandteil, da die Peschitta eine Konjunktion an dieser Stelle macht und am Ende von Vers 6 auf ein ַ endet. Vgl. Pietersma, Text-Production, 493.

⁷⁰⁶ Die hebräische Wurzel wird hauptsächlich durch τίθημι übersetzt, gerade zwei Mal durch καθίστημι (Ps 9,21; 44,17^{LXX}) und einmal mit δίδωμι. Diese Wahl ist wohl kontextuell bedingt, da sich ὑποτάσσω gerne auf lebende Objekte bezieht und unter πάντα in V. 7 die nichtmenschlichen Lebewesen, die ab V. 8 aufgezählt werden, zusammenfasst. Vgl. Pietersma, Text-Production, 493. Er zählt 30 Belege für die hebräische Wurzel, laut BibleWorks sind es allerdings 34 im Psalter.

sein, aus dem unbestimmten „Was“ wurde ein „Wer“ gemacht. $\tau\acute{\iota}$ ist allerdings nicht nur besser bezeugt, sondern entspricht der hebräischen Vorlage.

Auffälliger ist die Auslassung von Ps 8,7a. Während kein einziger Zeuge die mögliche Auslassung der Phrase in Ps 8,7a^{LXX} belegt, wollen einige Zeugen den fehlenden Versteil im Hebr ergänzen. Die Weglassung ist allerdings mindestens genauso gut bezeugt (u.a. von Codex Vaticanus und \mathfrak{P}^{46}) und der kürzeren Lesart ist textkritisch der Vorzug zu geben. Möglicherweise wollte der Verfasser den Text straffen. Außerdem sprechen inhaltliche Gründe für die Weglassung. Die Aussage von Ps 8,7a steht im Widerspruch zur Aussage in Hebr 1,2.10 und 2,10, dass der Sohn selbst Schöpfer ist und eben nicht bloß Herrscher über die Schöpfung Gottes auf Erden.⁷⁰⁷

2.7.12 Hebr 2,6-9

2.7.12.1 Hinführung

Der Verfasser zitiert Ps 8,5-7^{LXX} wörtlich in Hebr 2,6-8a mit Auslassung von Vers 7a und erläutert anschließend das Psalmwort in einem pescherartigen Kommentar in 2,8b-9. $\beta\rho\alpha\chi\acute{\upsilon}\ \tau\iota$ begegnet dabei einmal im direkten Zitat (2,7) und einmal im Kommentar (2,9). $\nu\acute{\upsilon}\nu\ \delta\grave{\epsilon}\ \omicron\upsilon\pi\omega$ ist ebenfalls Bestandteil des Kommentars (2,8b). Der Verfasser hat das Zitat wahrscheinlich wegen der zweiten Hälfte gewählt. In dieser geht es um die Niedrigkeits- und Hoheitsaussagen des Menschen, die er auf den Heilsweg Jesu überträgt und diese „aus der anthropologischen in die christologische Relation transponiert.“⁷⁰⁸ Das Stichwort $\alpha\gamma\gamma\epsilon\lambda\omicron\varsigma$ in Hebr 2,7 fügt sich ferner gut in den Kontext von Hebr 1,5-14 und 2,5 ein.⁷⁰⁹

Das Psalmzitat erfüllt eine doppelte Funktion: Als Schriftbeweis begründet es, die in 2,5 ergangene Behauptung: Die zukünftige Welt ist nicht Engeln, sondern dem Sohn unterstellt. Außerdem dient es der Auflösung des Widerspruchs zwischen der Erhabenheit des Sohnes, seines Erlöserberufes und seiner Niedrigkeit. Die Unvereinbarkeit dieser

⁷⁰⁷ Vgl. Gräßer, Hebr I, 116 und Fn. 22.

⁷⁰⁸ Gräßer, Hebr I, 116. Dass der Psalm in seinem ursprünglichen Kontext anthropologisch ist, steht außer Frage. Da der Hebr bereits in Kapitel 1 alle sieben Zitate auf Jesus hin angewandt hat, besteht kein Anlass dieses Zitat nicht auf dieselbe Art zu verstehen. Schließlich geht es um den Aufweis dessen, wer der Herrscher der zukünftigen Welt ist. Die Termini $\alpha\theta\rho\upsilon\sigma\tau\omicron\varsigma$ und $\nu\acute{\iota}\omicron\varsigma\ \alpha\theta\rho\upsilon\sigma\tau\omicron\varsigma$ sind im Hebr jedoch keine Hoheitstitel. Der Kontext zeigt, dass sich die Zuwendung Gottes auf den leidenden Jesus hin ausrichtet (2,9), sowie auf den niedrigen Menschen in Ps 8. Vgl. Braun, Hebr, 54.

⁷⁰⁹ Diese Stelle löst eine Diskussion darüber aus, ob der Psalm christologisch, anthropologisch oder als beides zu interpretieren ist. Allen drei Möglichkeiten zu entsagen und sich auf eine ekklesiologische Deutung zu beschränken, wie Gräßer das tut, scheint mir das Problem zu umgehen. Vgl. Gräßer, Hebräer I, 117f.

Elemente drohte zum Glaubenshindernis der Gemeinde zu werden.⁷¹⁰ Überdies erschwert die Unanschaulichkeit des Heils (2,8c; 10,32ff) angesichts der gesellschaftlichen Ausgrenzungen, den Glaubensanfechtungen standzuhalten.

2.7.13 Hebr 2,6a

In Hebr 2,6a leitet der Verfasser das Zitat mit der Formulierung *διεμαρτύρατο δέ πού τις λέγων* ein: „vielmehr hat irgendwo jemand Zeugnis abgelegt und gesagt.“ Das Verb *διαμαρτύρομαι* „beschwören/bezeugen“ begegnet im Hebr nur an dieser Stelle und besitzt einen juristischen Sinn. Es geht um die Bestätigung eines Sachverhalts.⁷¹¹ Der Sprecher des Zitats bleibt unbestimmt. Die Einleitungsformel ist im NT singular.⁷¹² In wörtlicher Übereinstimmung mit der LXX, bettet der Verfasser Ps 8,5-7, ein ursprünglich anthropologisches Gebet, mit Auslassung von V. 7a, in ein christozentrisches Koordinatensystem ein. Der Fokus richtet sich auf den Menschen (*ἄνθρωπος*) bzw. Menschensohn (*υἱὸς ἀνθρώπου*) Jesus und seine irdisch-menschliche Existenz. Dies geht eindeutig aus Hebr 2,8b-9 hervor. Hebr 2,6b beinhaltet die erste temporale Formulierung der Perikope: *βραχύ τι*.

2.7.14 Hebr 2,6b-8a

Übertragen auf Jesus bezeugt das Psalmzitat folgenden Sachverhalt: Der göttliche Sohn wird als ein Mensch/Menschensohn offenbart, der in seiner irdischen Existenz göttliche Zuwendung erfährt (2,6b). Er verbringt *βραχύ τι* auf der Erde unterhalb der Engel (2,7a). Im Anschluss wird er (um seines Todesleidens willen; vgl. Hebr 2,9) in den Himmel erhöht und mit Herrlichkeit und Ehre von Gott gekrönt (2,7b). Als endzeitlicher Herrscher thront er über allem (auch über den Engeln; vgl. 1,5-13). „Der Psalm wird zu einem Zeugnis über den dramatischen Christus-Weg durch Erniedrigung zur Erhöhung.“⁷¹³ Umstritten bei dieser Interpretation ist die temporale Deutung von *βραχύ τι*. Diese gilt es zu überprüfen.

⁷¹⁰ Vgl. Riggenbach, Hebr, 33. Aktueller: Kraus, Wolfgang: Zu Absicht und Zielsetzung des Hebräerbriefes. In: KuD 60 (2014), 250-271, hier: 265f.

⁷¹¹ Vgl. Weiß, Hebräer, 193f. Siehe ebenfalls 1Tim 5,21; 2Tim 2,14; 4,1.

⁷¹² Attridge verweist auf Parallelen zu Philo und erwägt, dass diese Introduktionsformel „probably reflects a common homiletic practice, whereby the expositor does not dwell on what is commonly known or presupposed.“ Attridge, Hebrews, 70f. und Fn. 19.

⁷¹³ Backhaus, Hebr, 117.

2.7.14.1 Problemstellung: temporale Interpretation von βραχύ τι

Innerhalb der Hebräerbriefforschung herrscht Uneinigkeit darüber, ob βραχύ τι in Hebr 2,7.9 zeitlich zu verstehen ist. Während Karrer den Terminus mit „kurz“ übersetzt und damit auf die „Geringfügigkeit der Erniedrigung“⁷¹⁴ verweist, versteht Attridge die Formulierung zeitlich („for a little while“) und sieht dies im Kontext von Hebr 2,9 und dem restlichen Kapitel begründet.⁷¹⁵ Urassa kommt zu dem Ergebnis, dass βραχύς in Ps 8,6 sowohl „a little bit“ als auch „a short while“ bedeuten kann, während die Rezeption im Hebr temporal ist.⁷¹⁶ Zobel hält fest, dass die griechische Terminologie in Ps 8 zeitlich zu verstehen ist und verweist dabei auf Hebr 2,7.9.⁷¹⁷ Gräßer behauptet, dass das hebräische *בְּרִיבָה* „in der Regel nur die qualitative Deutung wenig, gering sein zulässt“⁷¹⁸, während die Übersetzung der LXX eine temporale Deutung begünstigt. Im Diccionario Griego-Español (= DGE) wird βραχύ τι in Ps 8,6 mit „*en poco tiempo*“ übersetzt.⁷¹⁹

Ein Konsens zeichnet sich nicht ab, allerdings wird βραχύ τι tendenziell in Hebr 2,6b wie auch in Hebr 2,9 von vielen Exegeten temporal aufgefasst.⁷²⁰ Diese Entscheidung suggeriert, dass der Verfasser die Phrase ebenfalls temporal verstanden hat. Daneben existieren rein qualitative⁷²¹ oder qualitativ-temporale Lösungsvorschläge, die mit der Interpretation von Ps 8,6b zusammenhängen.⁷²²

Da die hermeneutischen Überlegungen gezeigt haben, dass in Ps 8,6 sowohl im MT als auch in der LXX ein qualitativ-graduelles Verständnis vorliegt und der Psalm im Hebr aus der LXX wörtlich zitiert wird, ist es nur logisch, sprachlich dasselbe Bild anzunehmen.⁷²³ Es stellt sich umso mehr die Frage, warum viele Exegeten βραχύ τι in

⁷¹⁴ Karrer, Hebr 1, 159.

⁷¹⁵ Vgl. Attridge, Hebrews, 76.

⁷¹⁶ Vgl. Urassa, Wenceslaus Mkeni: Psalm 8 and its Christological Re-Interpretations in the New Testament Context. An Inter-Contextual Study in Biblical Hermeneutics (European University Studies XXIII Bd. 577). Frankfurt am Main 1998, 208.

⁷¹⁷ Vgl. Zobel, Hans-Jürgen: *בְּרִיבָה*. In: THWAT IV (1984), 1030-1036, hier: 1036.

⁷¹⁸ Gräßer, Hebr, 119.

⁷¹⁹ <http://dge.cchs.csic.es/xdge/%CE%B2%CF%81%E1%BE%B0%CF%87%E1%BD%BB%CF%82> (letzter Zugriff: 24.09.2016).

⁷²⁰ So u.a. Attridge, 69; Schunack, Hebr, 32; Braun, Hebr, 53ff.; Koester, Hebrews, 213; Gräßer, Hebr I, 112; Lane, Hebrews I, 42.48.

⁷²¹ Vgl. u.a. Hegermann, Hebr, 65; Johnson, Hebrews, 85.

⁷²² Michel, Hebr, 133; Riggensbach, Hebr, 39.

⁷²³ Anders sieht es Brünenberg, Mensch, 90f. In ihrer Untersuchung zu Ps 8 kommt sie zu dem Ergebnis, dass βραχύς in Ps 8,6 anders als sein hebräisches Äquivalent keinen qualitativen, sondern einen zeitlichen Aspekt ausdrückt. Damit wird „die irdische Zeit des Menschen in den Blick [gerückt], die für die Rezeption des Psalms im Hebräerbrief von entscheidender Bedeutung sein wird.“ Im Anschluss daran bemerkt sie, dass die Formulierung *ἡλάττωσας αὐτὸν βραχύ τι παρ' ἄγγέλους* unklar

Hebr 2,7 und/oder 2,9 als zeitlichen Ausdruck werten und ob die LXX womöglich eine andere Begründung dafür liefert.⁷²⁴ Aus diesem Grund ist es notwendig, das sprachliche Umfeld der Phrase in der LXX näher zu betrachten.

2.7.14.2 Der Gebrauch von βραχύς in der LXX: Vorkommen

Der griechische Terminus βραχύς kommt in der LXX insgesamt 18 Mal⁷²⁵ als Adjektiv vor: Ex 18,22; Dtn 26,5; 28,62; 1Kgt 14,29.43; 2Kgt 16,1; 19,37; Ps 8,6; 93,17; 104,12; 118,87; Weish 12,8.10; 16,27; Jes 57,17; Dan 11,34; 2Makk 7,36; 3Makk 4,14.⁷²⁶ Der Psalter sowie die Königsbücher weisen mit vier Mal das häufigste Vorkommen auf. βραχύ τι begegnet nur an drei Stellen: 2Kgt 16,1; Ps 8,6 und Jes 57,17. Die meisten Belegstellen geben den hebräischen Ausdruck טממ wieder (10/18). Weitere hebräische Äquivalente sind: קטן (Ex 18,22) und תמ (Ps 104,12). Die restlichen sieben Stellen sind nur im griechischen Text verzeichnet.⁷²⁷

2.7.14.3 βραχύ τι – Verwendung in der LXX

Neben Ps 8,6 existieren laut der statistischen Erhebung nur zwei weitere Belegstellen: 2Kgt 16,1 und Jes 57,17.

In 2Kgt 16,1 wird βραχύς mit einem Verbum der räumlichen Bewegung kombiniert (καὶ Δαυὶδ παρήλθεν βραχύ τι ἀπὸ τῆς Ρωως). βραχύ τι bezeichnet die kurze Distanz⁷²⁸, die David zurückgelegt hat, bis ihm Ziba, der Diener Memphibesthes⁷²⁹ begegnet. Im MT steht das Verb עבר mit מעט.⁷³⁰

sei und diese das Menschenbild im Psalm verändern würde. Wieso sie βραχύς zeitlich versteht, bleibt offen. Für die Aufnahme im Hebr ist ihrer Meinung nach der Terminus ἀγγέλοι entscheidend (91). Später behauptet sie, dass das ἄνθρωπος-Motiv eine große Rolle spielt (229).

⁷²⁴ Dieses Wenn-Dann Schema wird gerne von Paulus her an den Hebr herangetragen und bedarf einer Überprüfung. Vgl. dazu Kraus, Wolfgang: Zur Aufnahme und Funktion von Gen 14,18–20 und Ps 109 LXX im Hebräerbrief. In: Robker, Jonathan M. u.a. (Hg.): Text-Textgeschichte-Textwirkung. Festschrift zum 65. Geburtstag von Siegfried Kreuzer (AOAT 419). Münster 2014, 459-474; Karrer, Hebr I, 116.

⁷²⁵ Lust u.a.: βραχύς. In: GELS (2003), 112.

⁷²⁶ Vgl. ebd. Hatch/Redpath zählen hingegen 19 Belegstellen, da sie das Adverb aus 4Makk 9,5 mit anführen. Vgl. Hatch/Redpath, Concordance I, 230. Insgesamt gibt es neben 4Makk 9,5 noch drei weitere Belegstellen für βραχύς als Adverb: 2Makk 5,17; 7,33 und 13,1.

⁷²⁷ Muraoka erwägt für Jes 57,17 בצע als mögliches Äquivalent, das bei Hatch/Redpath nicht mitbedacht wird. Das scheint m.E. auf Jes 57,17 allerdings nicht zuzutreffen. Vgl. Muraoka, Two-Way Index, 23.

⁷²⁸ So auch Muraoka, Lexicon, 122: „short distance“.

⁷²⁹ Memphi-Baals im Ant-Text.

⁷³⁰ Dasselbe Bild zeichnet sich in 2Kgt 19,37 ab: ὡς βραχύ διαβήσεται ὁ δοῦλός σου τὸν Ἰορδάνην μετὰ τοῦ βασιλέως. ὡς βραχύ bezeichnet das kurze Stück des Jordans, den Berzelli gemeinsam mit dem König David durchschreitet (διαβαίνω). βραχύς dient in beiden Fällen der Beschreibung einer räumlichen Aussage.

Jes 57,17 nimmt eine besondere Stellung ein. Während der hebräische Text lautet: „wegen der Sünde seiner Habsucht zürnte ich“ (בעוון בצעו קצפתי), ist im Griechischen βραχύ τι ohne Äquivalent eingefügt: δι' ἀμαρτίαν βραχύ τι ἐλύπησα αὐτόν („wegen der Sünde habe ich ihm für kurze Zeit Schmerzen zugefügt/Kummer gemacht“). Die Wendung βραχύ τι ist zeitlich konnotiert und bezieht sich zurück auf Jes 54,7f.^{LXX} (χρόνον μικρόν) zurück. Insgesamt spielt die Länge der Unheilszeit für Tritojesaja eine wichtige Rolle und wird u.a. in Jes 58,12; 61,4 thematisiert. „Die LXX setzt in der zeitlichen Begrenzung des Leids vielmehr einen eigenen Akzent. Außerdem meidet sie es hier, von Gottes Zorn zu sprechen – so MT zweimal –, und beschreibt stattdessen Israels Kummer.“⁷³¹

2.7.14.4 Zwischenbilanz

Von den drei Belegstellen der LXX für βραχύ τι ist ein temporales Verständnis nur in Jes 57,17 festzustellen. Der Betrachtungswinkel muss folglich ausgeweitet werden, um zu überprüfen, ob weitere Belegstellen für ein temporales Verständnis von βραχύς existieren. Der LXX-Psalter rückt dabei in den Mittelpunkt der Überlegungen, um mögliche Analogien zu Ps 8,6 herstellen zu können.⁷³²

2.7.14.5 βραχύς – Verwendung im LXX-Psalter

Ps 93,17

In Ps 93,17 (εἰ μὴ ὅτι κύριος ἐβοήθησέν μοι παρὰ βραχὺ παρώκησεν τῷ ἄδῃ ἢ ψυχῇ μου) wird die Formulierung παρὰ βραχὺ als Entsprechung zum hebräischen Terminus כמעט verwendet.⁷³³ βραχύς bezieht sich auf παρώκησεν („nebenan, entlang wohnen“/„ein Fremdling sein“). Muraoka ordnet diesen Psalmvers der graduellen Kategorie zu.⁷³⁴ Im MT wird damit die Dramatik der Situation betont, da Gottes Hilfe die Seele gerade noch (es fehlte nicht viel) davor bewahrt in der Stille (= Totenreich) zu wohnen.⁷³⁵

⁷³¹ Koenen/Kabiersch, LXX.D-E II, 2680.

⁷³² Ich verzichte auf die ausführliche Darstellung der restlichen Belegstellen, da diese keine temporale Interpretation erlauben (höchstens 2Makk 7,36) und verweise auf: Belenkaja, βραχύ τι, 508-529.

⁷³³ Die Wiedergabe der hebr. Präposition כ durch παρὰ ist nicht unüblich und begegnet mit βραχύς nochmal in Ps 118,87^{LXX} und mit μικρός in Ps 72,2^{LXX} und Ez 16,47. Der gr. Text gibt die substantivierte Konstruktion לִי עֲזָרָתָהּ durch das Verb βοηθέω und das eher seltene Substantiv דומה durch ἄδης wieder. Sonst wird versucht den genauen Wortlaut zu erfassen.

⁷³⁴ Vgl. Muraoka, Lexicon, 122. Er übersetzt mit „almost“.

⁷³⁵ Vgl. Seybold, Psalmen, 375.

Genau diese Dramatik versucht der griechische Übersetzer mit *παρὰ βραχύ* zu erfassen.

Daneben besteht die Möglichkeit, sowohl im MT als auch in der LXX eine zeitliche Bedeutung beider Begrifflichkeiten anzunehmen. Demnach hätte sich die Seele bald im Hades niedergelassen. Ein ähnliches Bild zeichnet sich ebenfalls in Ps 118,87 ab.

Ps 118,87

In Ps 118,87 ertönt die Stimme Israels und spricht über die Todesgefahr (*παρὰ βραχύ συνετέλεσάν με ἐν τῇ γῆ ἐγὼ δὲ οὐκ ἐγκατέλιπον τὰς ἐντολάς σου*). Trotz dieser hat Israel die Gebote des Herrn nicht verlassen. *βραχύς* steht wie in Ps 93,17 mit der Präposition *παρὰ* und bezieht sich auf *συνετέλεσάν με* („etwas zu Ende bringen“/„vollenden“). Im MT wird dieselbe Formulierung wie in Ps 93,17 verwendet (*טממ*). Im Falle einer temporalen Interpretation wäre betont, dass das Schicksal gerade noch abgewendet werden konnte. Beinahe, fast, kurz noch, dann wäre es vorbei gewesen. Eine qualitative Deutung ist ebenfalls möglich. Dann würde die Aussage, dass die Vernichtung beinahe (= wenig fehlte) geschehen wäre, eine Eigenschaft der Vernichtung präzisieren.⁷³⁶

Ps 104,12

In Ps 104,12 (*Ἐν τῷ εἶναι αὐτοὺς ἀριθμῶ βραχεῖς ὀλιγοστοὺς καὶ παροίκους ἐν αὐτῇ*) bezeichnet *βραχύς* wie in Dtn 26,5 und 28,62 eine Mengenangabe. Anders als dort stellt *βραχύς* allerdings kein Äquivalent zu *טממ* dar, sondern zu *תמ*. *ἀριθμῶ βραχεῖς* ist die Übersetzung von *מתי מספר*.

Dieser Vers ist ein Teil der hymnischen Rekapitulation über die Landverheißung der Nachkommen Abrahams. Einst waren die Erzväter zahlenmäßig zu wenige, um das Land in Besitz zu nehmen und blieben erstmal als Fremdlinge darin.⁷³⁷ Anders als im

⁷³⁶ *παρὰ βραχύ* als „almost“ übersetzt z.B. Lust u.a., *Lexicon*, 112.

⁷³⁷ Vgl. Seybold, *Psalmen*, 416. Er merkt an, dass ein Grundwissen der Pentateuchthemen im Psalm bereits vorauszusetzen ist. Das würde auch die sprachliche Übereinstimmung mit Dtn 26,5 und 28,62 erklären. Auffällig ist, dass die Phrase *מתי מספר* andernorts (vgl. Gen 34,30; Dtn 4,27; 1Chr 16,19; Jer 51,28[44,28^{MT}]) mit den Vokabeln *ὀλιγοστός/ὀλίγος* und *ἀριθμός* wiedergegeben wird und Ps 104,12^{LXX} als einziger für *ὀλιγοστός/ὀλίγος βραχεῖς* bietet, um anschließend, einer bereits gängigen Übersetzungskonvention folgend, das Adjektiv *ὀλιγοστός* als Entsprechung zu *טממ* zu verwenden.

Deuteronomium steht die Formulierung ἐν ἀριθμῶ βραχεῖς im Plural, und der hebräische Terminus **בְּרַחֲוֹ** wird vom Übersetzer durch ὀλιγοστός erfasst.⁷³⁸

2.7.14.6 Zusammenfassung

Der Septuaginta-Psalter zeichnet ein facettenreiches Bild. Der Gebrauch von βραχύς differiert von Stelle zur Stelle: quantitativ (Ps 104,12); qualitativ-graduell bzw. temporal (Ps 93,17) und qualitativ bzw. temporal (Ps 118,87).⁷³⁹ Eine eindeutig zeitliche Interpretation des Adjektivs lässt sich definitiv nur in Jes 57,17 feststellen. Ein temporales Verständnis in Ps 8,6 ist auszuschließen. βραχύς entspricht dem hebr. Äquivalent und bezeichnet eine Qualität. Die LXX bietet demnach keine stichfeste Begründung für die temporale Interpretation von βραχύ τι im Hebr.⁷⁴⁰ Der Grund muss folglich im Kontext von Hebr 2,5-9 liegen, speziell in der midraschartigen Kommentierung des Zitats.⁷⁴¹ Ab 2,8b-9 legt der Verfasser das Schriftwort konkret auf Jesus hin aus und geht dabei von hinten nach vorne vor: Zuerst wird der Vers 2,8a, dann 2,7 thematisiert, 2,6 hingegen nicht.

2.7.15 Hebr 2,8b-9

Mit ἐν τῷ beginnt die Zitatauslegung in Hebr 2,8b. Die Echtheit des [αὐτῷ] hinter ὑποτάξαι ist zu bezweifeln. Braun zufolge verneint οὕτω die totale Unterwerfung, nicht nur die sinnlich wahrnehmbare, denn diese steht noch aus, so wie die zukünftige Welt.⁷⁴² Anders sieht das Hofius. Bei der Betrachtung von Hebr 2,8 kommt er zu dem

⁷³⁸ Vgl. 1Chr 16,19. Der hebräische Text stimmt fast wörtlich überein (außer 2.P.Pl), während der griechische in vielen Punkten abweicht: Statt ἐν τῷ εἶναι αὐτοὺς ἀριθμῶ βραχεῖς steht dort ἐν τῷ ὀλιγοστός ἀριθμῶ und statt ὀλιγοστός das seltene Verb σμικρύνω. Diese Abweichungen deuten auf unterschiedliche Übersetzer hin. Zobel verweist darauf, dass die hebräische Terminologie durchaus eine temporale Deutung zulässt, die quantitative jedoch vorzuziehen ist. Vgl. Zobel, *בְּרַחֲוֹ*, 1033.

⁷³⁹ Diese Mehrdeutigkeit spiegelt das hebräische Äquivalent **בְּרַחֲוֹ** wieder, das in beiden Psalmen mehrere Interpretationsmöglichkeiten zulässt.

⁷⁴⁰ Philo (6 Belege) und Josephus (4 Belege) zeigen ebenfalls einen geringeren Gebrauch der Phrase, geschweige denn eine temporale Verwendung auf.

⁷⁴¹ βραχύς begegnet nämlich nur noch einmal als διὰ βραχέων in Hebr 13,22 und bezieht sich dort auf die Kürze des Geschriebenen. Sonst ist der Begriff im NT rar gesät. Insgesamt ist dieser neben dem Hebr nur noch vier Mal verzeichnet: Lk 22,58; Apg 5,34; 27,28 und Joh 6,7. Lukas versteht es an zwei Stellen zeitlich: μετὰ βραχύ (kurz darauf Lk 22,58), so auch in der Apg 5,34 βραχύ (kurze Zeit). In Apg 27,28 ist es räumlich zu verstehen: βραχὺ δὲ διαστήσαντες (nach kurzer Strecke/ein wenig weiter). Nur in Joh 6,7 begegnet βραχύ τι und drückt dort eine Mengenangabe aus: ἵνα ἕκαστος βραχύ [τι] λάβῃ („damit jeder nur ein wenig bekomme“).

⁷⁴² Vgl. Braun, Hebr, 56.

Ergebnis, dass die Argumentation in 2,8b.c und 9 gerade darauf abzielt, Christus dem Augenschein zum Trotz als Herrscher über alles darzustellen.⁷⁴³

Das Verb ὑποτάσσω begegnet – wie in Hebr 2,5 erörtert – drei Mal: zwei Mal als Aorist und einmal als Ptz. Perf. Passiv: ὑποτεταγμένα. Es betont, dass dem Sohn absolut alles und damit eben auch die zukünftige Welt unterworfen ist. Eine Anknüpfung an Hebr 1,13 ist nicht zwingend und der aus Ps 8,7^{LXX} aufgenommene Aorist ὑπέταξας „verbietet es im übrigen, das ἕως ἄν aus Ps 109,1 LXX (1,13) auf eine noch ausstehende Inthronisation zu beziehen.“⁷⁴⁴

Die Partikel οὕπω (2,8) gehört sachlich und grammatisch zu ὁρῶμεν.⁷⁴⁵ ὁράω bezeichnet im Hebr das physische Sehen. An dieser Stelle offenbart sich die Glaubensanfechtung der Adressaten.⁷⁴⁶ „Das, was in christologischer Hinsicht bereits gegenwärtige und für alle Zukunft geltende Wirklichkeit ist, ist für den Christen ‚jetzt noch nicht‘ sicht- und erfahrbar.“⁷⁴⁷ Diesen Widerspruch versucht der Verfasser mittels der Christologie zu lösen, die den Fokus nicht nur auf den Erhöhten, in der für die Glaubenden nicht greifbaren göttlichen Sphäre lenkt, sondern auf den Aspekt der Niedrigkeit innerhalb der menschlichen Sphäre unter den Engeln, als Bedingung der Erhöhung, eingeht. Darauf kommt er in 2,9 zu sprechen.

Dem „noch nicht sehen“ in 2,8 wird in 2,9 βλέπω entgegengesetzt. Mit diesem Begriff bezeichnet der Autor das Sehen mit den Augen des Glaubens.⁷⁴⁸ D.h., wir sehen zwar mit unserer sinnlichen Wahrnehmung noch nicht, dass ihm alles unterworfen ist, aber aus der Sicht des Glaubens ist es eine unumstößliche Wahrheit. Gott hat den „erniedrigten und gekreuzigten Sohn erhöht und ‚mit Herrlichkeit und Ehre‘ gekrönt.“⁷⁴⁹ Als Grund für Herrlichkeit und Ehre wird der Tod angeführt. Diesen hat er für alle geschmeckt und ist so zum Anführer des Heils für all seine Brüder, die wie er zur Herrlichkeit gelangt sind (2,10: ἀγαγόντα), geworden. Der Name Jesus wird in 2,9 zum ersten Mal gebraucht und auch sonst auf den irdischen und leidenden Menschen Jesus angewendet.

⁷⁴³ Vgl. Hofius, Christushymnus, 97. Costley, Creation, 221 verweist auf die Verschränkung von Protologie und Eschatologie: „the protological πάντα in 2:10 picks up on the eschatological πάντα in 2:8, which stresses the Son’s dominion over all creation, in both eras, or, one could say, *aeons*, a link back to 1:2.“

⁷⁴⁴ Weiß, Hebräer, 193 Fn. 4. Vgl. auch Hofius, Christushymnus, 97 Fn. 90.

⁷⁴⁵ Vgl. Hofius, Christushymnus, 97 Fn. 87.

⁷⁴⁶ Vgl. Weiß, Hebräer, 195.

⁷⁴⁷ Ebd.

⁷⁴⁸ Vgl. Hofius, Christushymnus, 97.

⁷⁴⁹ Ebd.

Die Konstruktion in Hebr 2,9 ist zu beachten: τὸν δὲ βραχὺ τι παρ' ἀγγέλους ἡλαττωμένον ist Objekt von βλέπομεν, Ἰησοῦν ist eine nachgestellte Apposition zu ἡλαττωμένον (vgl. Hebr 3,1; 12,2); δόξη καὶ τιμῇ ἐστεφανωμένον ist zweiter Prädikatakkusativ zu βλέπομεν. Keine der Partizipien ist als Attribut auf Jesus zu beziehen, da die absichtliche Stellung von βλέπομεν zwischen ἡλαττωμένον und Ἰησοῦν unterlaufen wird oder das Partizip ἐστεφανωμένον einen Artikel bräuchte, der aber nicht da steht. Zu beachten ist auch in dem ersten Objektsatz, dass der Verfasser die Satzstellung des Zitats ändert und m.E. durch die Perfektform ἡλαττωμένον den abgeschlossenen Charakter des Ereignisses hervorheben will.

„Da die Erniedrigung wie das Part. Perf. lehrt, nicht als ein einmaliger Vorgang, sondern als ein Zustand gedacht ist, so muß der Verfasser dabei das ganze Erdenleben Jesu im Auge haben, das mit dem Tod sein Ende und zugleich den Tiefpunkt der Erniedrigung erreicht hat. Schon damit ist ausgeschlossen διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου in irgendeinem Sinn mit dem Vorhergehenden zu verknüpfen, was ohnehin sprachlich nicht angeht. Vielmehr soll das schmerzhaftes Todesleiden als die unumgängliche Bedingung der nachfolgenden Verherrlichung, aber auch als der sichere Weg dazu verständlich gemacht werden.“⁷⁵⁰

Hebr 2,10 greift das Gesagte auf und verweist durch διὰ παθημάτων τελειῶσαι zurück auf die Formulierung in 2,9. Damit wird derselbe Gedanke entfaltet. Es gibt keine Anhaltspunkte διὰ in irgendeiner Weise von der nachfolgenden Aussage zu trennen. Auch sonst entspricht es der Tendenz des Hebr, Jesus für die Erduldung des Leidens mit Herrlichkeit bei Gott zu belohnen.⁷⁵¹

Der finale ὅπως Satz schließt 2,9 ab. Die Terminologie und auch die Stellung des Satzes sind für den Hebr etwas unüblich. Diese erklären sich allerdings durch die Aufnahme der Tradition von ὑπὲρ παντός. Damit bleibt das Argumentationsgefälle des zweiten Kapitels erhalten und die christologische Zielaussage von 2,5-9 wird erreicht.⁷⁵² Die Übersetzung von Hebr 2,8b-10 lautet gemäß der Analyse: „8 Jetzt aber sehen wir noch nicht, dass ihm alles unterstellt ist; 9 den aber, der eine kurze Zeit unter die Engel erniedrigt war, Jesus, sehen wir um seines Todesleidens willen mit

⁷⁵⁰ Riggenbach, Hebräer, 43. S.E. haben einige gr. Ausleger wie Origines, Theodoret und Cyrill versucht διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου mit ἡλαττωμένον zu verbinden, „offenbar bereits beeinflusst von der Abschleifung des Unterschieds zwischen διὰ c. Gen. und διὰ c. Acc. im Spätgriechischen“. Ebd., Fn. 10.

⁷⁵¹ Z.B. Hebr 5,7-10; 12,2. Vgl. Riggenbach, Hebräer, 43 Fn. 11.

⁷⁵² Vgl. Weiß, Hebräer, 199f. Umstritten ist die Formulierung χάριτι θεοῦ. Einige Textzeugen lesen an dieser Stelle χωρὶς θεοῦ. Nur wenige Exegeten wie Braun folgen dieser Alternative, denn χάριτι θεοῦ fügt sich gut in den Kontext ein und betont gerade das Gnadengeschehen des Heilsereignisses. Vgl. Braun, Hebr, 57. Das sich anschließende γὰρ in 2,10 bezieht sich gerade auf dieses Geschehen und erklärt, dass dieser Gnadentat Gottes für die Vollendung des Anführers verantwortlich ist, wodurch erst viele Söhne zur Herrlichkeit geführt werden können.

Herrlichkeit und Ehre gekrönt, damit er, getrennt von Gott, für einen jeden den Tod schmecke. 10. Denn es ziemte ihm, wegen dessen alle Dinge sind, und durch den alle Dinge sind, da er viele Söhne zur Herrlichkeit führte, den Urheber ihres Heils durch Leiden zu vollenden.“

2.7.16 Ergebnis Hebr 2,5-9

Ein temporales Verständnis von $\beta\rho\alpha\chi\acute{\upsilon}\ \tau\iota$ in Psalm 8,6^{LXX} lässt sich nicht belegen. Sprachlich gesehen gestattet diese Wortverbindung zwar eine zeitliche Deutung (Jes 57,17^{LXX}), in Ps 8,6^{LXX} ist sie jedoch wie ihr hebräisches Äquivalent qualitativ-graduell zu denken. M.E. beruht das temporale Verständnis hauptsächlich auf einer Rückprojektion des NT, speziell des Hebr.

Für eine zeitliche Interpretation von $\beta\rho\alpha\chi\acute{\upsilon}\ \tau\iota$ in Hebr 2,7.9 konnten keine hinreichenden Gründe auf rein sprachlicher Ebene eruiert werden. Es lässt sich nicht beweisen, ob der Verfasser $\beta\rho\alpha\chi\acute{\upsilon}\ \tau\iota$ eindeutig temporal oder qualitativ-graduell verstanden hat. Die griechische Sprache sowie der Kontext erlauben beide Möglichkeiten. Ein qualitatives Verständnis von $\beta\rho\alpha\chi\acute{\upsilon}\ \tau\iota$ verändert m.E. die Aussage des Hebr nicht so sehr, dass dies den Kontext stören würde. Wenn Gott ihn (Jesus) ein wenig geringer gemacht hat im Vergleich zu den Engeln, so ist die Hierarchie dieselbe. Als Mensch war der Sohn von seinem Rang etwas geringer als die Engel. Dasselbe darf auch für seine Brüder angenommen werden. In ihrem Menschsein sind sie eben nur etwas geringer als die Engel. Ein temporales Verständnis ist m.E. aus folgenden Gründen vorzuziehen:

- a) Es entspricht dem Duktus der Argumentation von Kapitel eins und zwei das Christusereignis in perfektische, präsentische und futurische Aussagen zu kleiden.
- b) Die Zeit Jesu als Erniedrigter wird konkret auf sein irdisches Dasein begrenzt.
- c) Am Beispiel Jesu wird den Adressaten die soteriologische Konsequenz des Geschehens angezeigt. Ihr menschliches Leid unterliegt einer zeitlichen Begrenzung, denn mit dem Anführer des Heils ist die Heilszeit bereits angebrochen. „Aber seine Durchsetzung, für alle Sinne und das ganze Universum steht noch aus.“⁷⁵³ Diese spannungsreiche Aussage wird durch die Formulierung $\nu\tilde{\upsilon}\nu\ \delta\grave{\epsilon}\ \omicron\tilde{\upsilon}\pi\omega$ unterstrichen. Die soteriologische Reichweite des Heilsereignisses, konkret: „die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit des Heils“⁷⁵⁴, erörtert der Verfasser in Hebr 2,10-18.

⁷⁵³ Backhaus, Hebr, 116.

⁷⁵⁴ Weiß, Hebräer, 203.

2.7.17 Der Vollandete und der Vollender: τελειόω als eschatologische Konsequenz des Todesleidens Jesu in Hebr 2,10

Hebr 2,10 nimmt die Aussage von Hebr 2,9 durch die einleitende Formulierung ἔπρεπε γὰρ αὐτῷ auf und führt diese fort. Der Verfasser beantwortet die Frage, warum Gott den Tod Jesu als Mittel zur Erlösung der Adressaten gewählt hat.⁷⁵⁵ Das Schwergewicht von V. 10 befindet sich am Ende der Aussage: διὰ παθημάτων τελειῶσαι „durch Leiden zu vollenden“. Der Fokus liegt auf τελειῶσαι. Zu fragen ist hierbei nicht nur nach der Definition und Verwendung von τελειόω im Hebr, sondern was mit Vollendung konkret gemeint ist: die noch ausstehende Vollendung der Herrschaft des Sohnes oder „die Enthüllung seiner Königsherrschaft.“⁷⁵⁶ Es ist außerdem zu fragen, ob Vollendung ein irdisches oder himmlisches Geschehen darstellt, und ob der Verfasser durchgehend dasselbe Verständnis der Wortgruppe aufweist oder nicht.

2.7.17.1 Exkurs: „Vollendung“ und „vollenden“ im Hebr

2.7.17.1.1 Statistische Erhebung

Das Verb τελειόω „vollenden, zu Ende bringen, ans Ziel führen“ begegnet im Hebr insgesamt neun Mal (2,10; 5,9; 7,19.28; 9,9; 10,1.14; 11,40; 12,23) und wird zum ersten Mal in Hebr 2,10 angeführt.⁷⁵⁷ Außerdem sind zweimal das Adjektiv τέλειος „vollständig, vollendet, vollkommen“ (5,14; 9,11) und je einmal die Substantivformen τελειότης „Vollkommenheit, Vollendung“ (6,1)⁷⁵⁸; τελειωτής „Vollender“ (12,2) und τελείωσις „Vollendung“ (7,11) angeführt.⁷⁵⁹ Insgesamt ist die τελ- Wortgruppe 14 Mal vertreten.⁷⁶⁰ Ein Durchgang durch die genannten Texte soll die Aussageabsicht des Verfassers näher beleuchten. Ich betrachte die Belege der τελ- Wortgruppe aus zeitlicher und räumlicher Sicht.

⁷⁵⁵ Vgl. Riggenbach, Hebr, 47.

⁷⁵⁶ Hofius, Christushymnus, 98.

⁷⁵⁷ Vgl. dazu Ahern, Alvin A.: The Perfection Concept in the Epistle to the Hebrews. In: JBR 14/3 (1946), 164-167. Ausführlicher: Peterson, David: Hebrews and Perfection. An Examination of the Concept of Perfection in the 'Epistle to the Hebrews'. Cambridge 1982; McRuden, Kevin B.: Solidarity Perfected. Beneficent Christology in the Epistle to the Hebrews (BZNW 159). Berlin/New York 2008. Aktuell: Simisi, Seth, M.: Pursuit of Perfection. Significance of the Perfection Motif in the Epistle to the Hebrews. Eugene 2016.

⁷⁵⁸ Vgl. Kol 3,14.

⁷⁵⁹ Vgl. Lk 1,14.

⁷⁶⁰ Darüber hinaus begegnen noch die Komposita συντελέω „ausführen, erfüllen“ (8,8 im Zitat) und ἐπιτελέω „vollbringen, verrichten“ (8,5; 9,6). Vgl. Hill, Craig Allen: The Use of Perfection Language in Hebrews 5:14 and 6:1 and the contextual Interpretation of 5:11-6:3. In: JETS 57/4 (2014), 727-742, hier 727. Ahern zählt 16 Belege. Ahern, Perfection, 165.

2.7.17.1.2 Der Gebrauch der τελ- Wortgruppe im Hebr

Die τελ- Wortgruppe gehört zu den soteriologischen Begriffen des Hebr.⁷⁶¹ Bis auf wenige Ausnahmen wird die Wortgruppe christologisch und kultisch verwendet.⁷⁶² Die Bedeutung von τελειόω ist vom jeweiligen Kontext abhängig.⁷⁶³ Hill ordnet die Wortgruppe dem dualistischen Sprachgebrauch des Verfassers zu.⁷⁶⁴ Peterson spricht von „a vocational sense“.⁷⁶⁵ McRuden deutet die Wortgruppe als Konzept „of divine beneficence and *philanthropia*“.⁷⁶⁶ Simisi behauptet, dass die Wortgruppe zeigt „how the concept of perfection unlocks the understanding of Hebrews’ uniqueness as a ‘word of exhortation’ that presents a superiority of the Son as the perfected High Priest and Mediator of the better provisions of the new covenant.“⁷⁶⁷ Das Nebeneinander der Deutungen macht deutlich, dass ein Konsens noch nicht erreicht werden konnte.

Von der „Vollendung“ des Sohnes spricht der Verfasser an drei Stellen: 2,10; 5,9 und 7,28. „Jedes Mal ist das Vollendetwerden die Folge des Leidens und Sterbens.“⁷⁶⁸ In diesen Versen zeigt sich der christologische Gebrauch des τελειῶσαι.⁷⁶⁹ Das handelnde Subjekt ist Gott.

In Hebr 2,10 steht das Leidens- und Führungsmotiv im Vordergrund. Der kultisch geprägte Zusammenhang wird vorbereitet. Die Hohepriesterbezeichnung begegnet erstmals in Hebr 2,17f. Aus zeitlicher Sicht hat der Verfasser in Hebr 2,5-9 den irdischen Weg Jesu im Blick. Der Sohn wurde für „eine kurze Zeit“ gegenüber den Engeln erniedrigt. Zugleich ist der Sohn διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου „mit Glanz und Ehre gekrönt worden“. Aus der irdischen Perspektive stellt der Kreuzestod den Tiefpunkt der Erniedrigung dar. Aus der himmlischen Perspektive wird der Kreuzestod im argumentativen Verlauf als Einzug des himmlischen Hohepriesters ins himmlische Heiligtum dargestellt. Dort bringt er sich selbst dar und erwirkt ewige Erlösung (9,12).

⁷⁶¹ Vgl. Rissi, *Theologie*, 102. Zur Auslegungsgeschichte siehe Peterson, *Hebrews*, 1-20; McRuden, *Solidarity*, 5-24. Letzterer differenziert zwischen vier Positionen. Zur Verwendung der Gruppe in der LXX und den hebr. Äquivalenten vgl. Kleinig, *Hebrews*, 147. Zum lexikalischen Befund und der generellen Verwendung siehe Simisi, *Perfection*, 44-79.

⁷⁶² Zur eschatologischen Interpretation vgl. Silva, *Moisés: Perfection and Eschatology in Hebrews*. In: *WTJ* 39 (1976), 61-71, bes. 64-70. Klappert, *Eschatologie*, 55ff differenziert zwischen dem kultisch-eschatologischen und dem futurisch-eschatologischen τελειοῦν.

⁷⁶³ So Ribbens, Benjamin J.: *Levitical Sacrifice and Heavenly Cult in Hebrews* (BZNTW 222). Berlin/Boston 2016, 169 in Anlehnung an Rissi, *Theologie*, 102. Vgl. auch Peterson, *Hebrews*, 66.

⁷⁶⁴ Vgl. Hill, *Use*, 728ff.

⁷⁶⁵ Vgl. Peterson, *Hebrews*, 67.94. Siehe auch Attridge, *Hebrews*, 87.

⁷⁶⁶ McRuden, *Solidarity*, 1-139, insbesondere: 62; 66f.; 121; 139. Kritisch dazu Simisi, *Pursuit*, 3.

⁷⁶⁷ Simisi, *Pursuit*, 5. S.E. ist die Terminologie signifikant für die Eschatologie. Vgl. auch Schenck, *Cosmology*, 64-73.

⁷⁶⁸ Rissi, *Theologie*, 79.

⁷⁶⁹ Vgl. Laub, *Bekenntnis*, 71; Klappert, *Eschatologie*, 55.

Vollendet wurde der Sohn nach dem Verständnis des Verfassers in der himmlischen Wirklichkeit.⁷⁷⁰ Dort sitzt er zur Rechten Gottes und übt seine Stellung als Kosmokrator aus. Sein Tod stiftet das Heil. Für die Glaubenden ist vorerst nur das irdische Geschehen am Kreuz sichtbar. Das daraus resultierende Heil ist noch nicht anschaulich. Deshalb versucht der Verfasser dieses argumentativ durch die Hinwendung zum ἀρχηγός τῆς σωτηρίας, der gleichzeitig der Erniedrigte ist, verständlich zu machen. Er erklärt den Adressaten die Notwendigkeit des Kreuzestodes. Für die Gemeinde steht das Heil noch aus und ist zukünftiges Hoffnungsgut. Die Vollendung des Anführers stellt „die objektive Begründung für die eschatologische Heilshoffnung der Gemeinde“⁷⁷¹ dar. Sie leben in der Gewissheit ebenso wie ihr Anführer eines Tages vollendet zu werden.

In Hebr 5,9 kommt der kultisch geprägte Zusammenhang bereits zum Tragen und Hebr 7,28 gehört zum Abschnitt 7,1-10,18, in dem es um die Entfaltung der Hohepriesterchristologie geht.

In Hebr 5,7f. betrachtet der Verfasser erneut den irdischen Weg Jesu. Die Aussage in Hebr 5,9 ist von christologischen, eschatologischen und soteriologischen Gedanken geprägt. Aus zeitlicher Perspektive geht es wie in Hebr 2,10 um ein Ereignis der Vergangenheit. Der Gehorsam des Sohnes ging seiner Vollendung voraus. Dieser war eine Bedingung für die Erlangung des Heils. „Das Vollendetwerden ... ist die Proklamation Jesu zum Hohenpriester nach der Weise des Melchisedek (5,10).“⁷⁷² Die Betonung in Hebr 5,9 liegt auf der soteriologischen Aussage. Aufgrund seines Leidens (5,8) erwirkte Jesus ewiges Heil. Er ist der αἴτιος σωτηρίας αἰωνίου. Sein Status als ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα nach Ps 109(110),4 (vgl. Hebr 5,6) sowie „Verursacher des Heils“ verbürgt den Adressaten in der Gegenwart das zukünftige Erlangen des Heils. Wie in Hebr 2,10 betrachtet der Verfasser das Leben und den Tod Jesu aus einer perfektischen, präsentischen und futurischen Perspektive heraus. σωτηρία bezeichnet das eschatologische Heil.

In Hebr 7,28 stellt der Verfasser Jesus den irdischen Hohepriestern gegenüber. Während der Sohn „in Ewigkeit vollendet ist“ (εἰς τὸν αἰῶνα τετελειωμένον), leiden die irdischen Hohepriester an der Schwäche ihrer Endlichkeit. Der Vergleich zwischen ewig himmlisch und vergänglich irdisch verfolgt das Ziel die Höherwertigkeit der Person, Funktion und Legitimation Jesu als Hohepriester herauszustellen. Die himmlische Perspektive führt der

⁷⁷⁰ Vgl. Schenck, *Cosmology*, 69; Isaacs, *Space*, 102f.

⁷⁷¹ Laub, *Bekenntnis*, 75.

⁷⁷² Rissi, *Theologie*, 79.

Verfasser in Hebr 7,26 ein (ὑψηλότερος τῶν οὐρανῶν) und betrachtet das historisch einmalige Todesgeschehen in Hebr 7,27 als einen hohepriesterlichen Akt der Selbstdarbringung. Die Sündlosigkeit Jesu ist ein weiteres Differenzkriterium zu den irdischen Hohepriestern. Wie in Hebr 5,9 liegt die Betonung der Aussage auf dem Ewigkeitsaspekt.⁷⁷³ Das „Vollendet-Sein Jesu (τετελειωμένος) besteht – hier – in seinem ewigen Leben.“⁷⁷⁴

Zum christologischen Gebrauch zählt außerdem Hebr 12,2. Dort führt der Verfasser Jesus als τὸν τῆς πίστεως ἀρχηγὸν καὶ τελειωτὴν an. Durch den Begriff ἀρχηγός knüpft die Aussage an Hebr 2,10 an. Außerdem besteht eine Bindung des Begriffs an Kreuzestod und Erhöhung des Sohnes.⁷⁷⁵ „Der Unterschied zwischen der Vollendung des Christus und der Seinen beruht darauf, daß seine Vollendung seinen endgültigen Einzug ins himmlische Heiligtum bedeutet, während die Glaubenden noch auf Erden leben und erst im Gebet den Zugang zum Thron als die Hoffenden finden.“⁷⁷⁶

Hebr 5,14 und 6,1 gehören zum „metakommunikativen“ Zwischenstück Hebr 5,11-6,20.⁷⁷⁷ Der Verfasser kommentiert seine Darlegung. Den Grund für die Paränese führt er in Hebr 5,11 an. Die Adressaten sind „im Hören träge geworden“. Die Paränese ist „durch die direkte Anrede an die Adressaten gekennzeichnet“⁷⁷⁸. V. 14 bildet den Gegensatz zu V. 13. Der Verfasser stellt metaphorisch die νήπιοι den τέλειοι gegenüber. Während die einen Milch trinken und unkundig bleiben, gebührt den „Vollkommenen“ ἡ στερεὰ τροφή. Bei der „festen Speise“ handelt es sich um die anspruchsvollere Lehre.⁷⁷⁹ τέλειος „ist hier derjenige, der infolge entsprechender ‚Übung‘ (V. 14) imstande ist, ‚Lehre‘ nicht nur seinerseits zu rezipieren, sondern sie auch an andere zu vermitteln.“⁷⁸⁰ Derselbe Sinn liegt in Hebr 6,1 vor. ἡ τελειότης „die Vollkommenheit“ bezeichnet ebendiese Lehre. Dieser sollen sich die Adressaten zuwenden.

Die Belegstellen Hebr 7,11.19; 9,9; 10,1.14 zählen zu den „kultisch-soteriologischen Aussagen über Gesetz und Opfer und das priesterliche Selbstopfer“⁷⁸¹.

In Hebr 7,11 wird das levitische Priestertum dem melchisedekischen (7,4-16) gegenübergestellt. Die Kultordnung der ersten Heilssetzung konnte keine τελείωσις

⁷⁷³ Vgl. Gäbel, Kulttheologie, 167.

⁷⁷⁴ Ebd.

⁷⁷⁵ Vgl. Laub, Bekenntnis, 75. Laub verweist auf Apg 3,15 und 5,31.

⁷⁷⁶ Rissi, Theologie, 102.

⁷⁷⁷ Vgl. Schunack, Hebr, 74.

⁷⁷⁸ Weiß, Hebräer, 327.

⁷⁷⁹ Vgl. Gäbel, Kulttheologie, 166.

⁷⁸⁰ Weiß, Hebräer, 333.

⁷⁸¹ Klappert, Eschatologie, 56.

bewirken. Dasselbe gilt für das Gesetz des levitischen Priestertums: οὐδὲν γὰρ ἐτελείωσεν (7,19). Aus diesem Grund hat Gott eine bessere Heilssetzung, dessen Bürge Jesus ist, eingeführt (7,22). Der „Priester in Ewigkeit nach der Ordnung Melchisedeks“ wurde von Gott eingesetzt, um die „Einführung einer besseren Hoffnung“, durch die die Adressaten Gott nahen, zu bewirken.

Hebr 9,9; 10,1.14 befassen sich mit der Heils(un)wirksamkeit der ersten und neuen Heilssetzung. Hebr 8,1-10,18 bildet einen in sich geschlossenen Abschnitt. Der himmlische Kult und das himmlische Opfer stehen im Mittelpunkt der Auslegung. Diese werden dem irdischen Kult und seinen Opfern gegenübergestellt.

In Hebr 9,9 hält der Verfasser fest, dass die irdischen Opfer μὴ δυνάμεναι κατὰ συνείδησιν τελειῶσαι. Die rituellen Opfer reinigen nur das Fleisch (9,13) und bleiben äußerlich. Die Unfähigkeit der Heilswirksamkeit resultiert daraus, dass es sich bei den irdischen Kultsätzen nur um vorläufige Anordnungen handelt, die μέχρι καιροῦ διορθώσεως gelten. Der Weg zu Gottes Heilsgewalt bleibt für alle irdischen Kultteilnehmer noch versperrt und wird erst zur „Zeit der richtigen Ordnung“ eröffnet. Um Zugang zur Gegenwart Gottes zu erlangen, bedarf es einer „inneren“ Reinigung des Gewissens von den toten Werken (vgl. 9,14; 10,2.22; 13,18). Nach atl. Kultverständnis ist Reinheit die elementare Voraussetzung, um das Allerheiligste betreten zu dürfen. Die Formulierung „vollkommen machen in Hinsicht auf das Gewissen“⁷⁸² bezeichnet den Prozess der Entsühnung.⁷⁸³ Der Akzent der Aussage liegt auf der adverbialen Wendung κατὰ συνείδησιν. Eine Reinigung des Gewissens verleiht den Gläubigen den Status der Heiligkeit und erlaubt ihnen den Zugang zur himmlischen Welt. Die Adressaten leben gegenwärtig in einer heilsgeschichtlich neu qualifizierten Zeit, die auf besseren Verheißungen gründet. „Zeit der richtigen Ordnung“ bezeichnet die Zeit der besseren neuen *Diatheke*.

In Hebr 10,1 geht es um die Unfähigkeit des Gesetzes τοὺς προσερχομένους τελειῶσαι. Das Unvermögen der auf dem irdischen Gesetz basierenden Kult- und Opferordnung steht im Fokus. Diese konnte keine Vollendung, geschweige denn Reinigung von den Sünden bewirken. Demgegenüber stellt der Verfasser in Hebr 10,14 das einmalige Opfer Christi. Im Gegensatz zu den irdischen Priestern, hat der Sohn τετελείωκεν εἰς τὸ διηνεκὲς τοὺς ἀγιαζομένους. Das perfektisch-kultische τελειοῦν betont den soteriologischen Ertrag

⁷⁸² Vgl. Bauer/Aland, Wb, 1615.

⁷⁸³ Vgl. Gräßer, Hebr II, 136.

für die Glaubenden. Sie sind durch ein einziges Opfer (μιᾶ προσφορᾶ) geheiligt, d.h. für die Gemeinschaft mit Gott „geweiht“ worden. Unter Vollendung versteht der Verfasser in V. 14 die von Jeremia 31(38),31-34 verheißene und von Christus realisierte Sündenvergebung.⁷⁸⁴ Die eschatologische neue *Diatheke* wurde „mit dem einmaligen Geschehen der irdischen Selbsthingabe Christi in Kraft gesetzt“⁷⁸⁵.

Hebr 9,11f. bildet den Höhepunkt der Jom Kippur-Typologie.⁷⁸⁶ Die Gegenüberstellung von irdischem und himmlischem Kult erreicht argumentativ ihr Ziel: Χριστὸς δὲ εἰσῆλθεν ἐφάπαξ εἰς τὰ ἅγια. Hebr 9,11 spricht von einem himmlischen Zeltheiligtum, das durch die beiden Komparative μείζων καὶ τελειότερα näher bestimmt wird. Das „nicht von Menschenhand gemachte“ Zeltheiligtum (οὐ χειροποιήτου) bildet die Entsprechung und Überbietung zum „kosmischen“ irdischen Zeltheiligtum aus Hebr 9,1. In V. 11b beschreibt der Verfasser den Weg des Hohepriesters „durch das größere und vollkommener Zelt“ (διὰ τῆς μείζονος καὶ τελειότερας σκηνῆς). ἡ σκηνή bezeichnet das gesamte himmlische Heiligtum.⁷⁸⁷ Die Komparative „größer“⁷⁸⁸ und „vollkommener“ unterstreichen, dass das Zeltheiligtum zur göttlichen Sphäre gehört und damit eine „höhere Seinsqualität als das irdische“⁷⁸⁹ besitzt. Die Präposition διὰ+Gen. „durch“ ist lokal aufzulösen.⁷⁹⁰

In Hebr 11,40 und 12,23 werden die Vollendungsaussagen vom Glaubensbegriff des Hebr bestimmt. In Hebr 11,1 definiert der Verfasser den Glauben als ἐλπίζομένα, die πράγματα οὐ βλεπομένα sind. „Das unsichtbar-jenseitige Hoffnungsgut ist sachlich identisch mit der ἐπαγγελία (V. 39). Diese zu erlangen heißt hier »vollendet werden« (V. 40), und damit gelangt zugleich der Glaube an sein Ziel.“⁷⁹¹ ἐπαγγελία umschreibt in 11,40 wie in Hebr 11,13 das eschatologische Gut des Eingehens in die himmlische Heimat/Stadt/*Katapausis*. Die ἐπαγγελία zu erlangen, bedeutet nach V. 40 „vollendet werden“. Diese Verheißung steht sowohl den Glaubenszeugen als auch den Adressaten offen. „Der Grund für die neue Situation liegt im Tod des Mittlers des neuen Bundes.“⁷⁹²

⁷⁸⁴ Vgl. Gräßer, Bund, 100.

⁷⁸⁵ Gäbel, Kulttheologie, 168. Schenck, Cosmology, 68 beobachtet, dass der Verfasser „does not use perfection language to speak of anything outside the new covenant and the new age.“

⁷⁸⁶ Zu Hebr 9,11 vgl. Fuhrmann, Christ, 92-100.

⁷⁸⁷ Vgl. Hofius, Vorhang, 65ff.

⁷⁸⁸ Vgl. Hebr 4,14 und 6,13.16.

⁷⁸⁹ Gäbel, Kulttheologie, 169.

⁷⁹⁰ Vgl. Hebr 10,20 und 11,29. So u.a. Backhaus, Hebr, 318; Weiß, Hebräer, 465; Kleinig, Hebrews, 412; O'Brien, Hebrews, 320.

⁷⁹¹ Gäbel, Kulttheologie, 169.

⁷⁹² Rissi, Theologie, 103.

Aus diesem Grund bezeichnet der Verfasser die verstorbenen Gerechten in Hebr 12,23 als „Vollendete“. Sie haben Anteil an dem Heil, das Jesus durch seine Selbsthingabe im himmlischen Allerheiligsten erwirkt hat. An demselben Heil partizipieren auch die *ἀγιαζόμενοι* von Hebr 10,14. Hebr 12,23 beschreibt „aus himmlischer Perspektive die im Christusereignis bereits vollzogene Vollendung als schon jetzt auch die *πνεύματα* umfassend ..., während die Vollendungsaussage von 11,39f gleichsam aus der irdischen Perspektive das künftige Erlangen der Heilsvollendung in Aussicht nimmt.“⁷⁹³

2.7.17.1.3 Der Gebrauch der *τελ*-Wortgruppe im Hebr: Ergebnis

Die Untersuchung der einzelnen Belegstellen zeigt, dass der Verfasser die *τελ*-Wortgruppe unterschiedlich verwendet. Die Interpretation wird durch den Kontext bestimmt. In Hebr 2,10; 5,9 und 12,2 geht es um die Vollendung des Sohnes. Im Zentrum steht das irdische Geschehen von Leiden und Sterben Jesu und die universale Bedeutung seines Todesleidens, das aus himmlischer Perspektive als Erhöhung dargestellt wird. Hebr 7,11.19.28 handelt von der Gegenüberstellung der alten und neuen Kultordnung. Während die erste Heilssetzung das eschatologische Ziel nicht erreichen konnte, setzt Gott seinen Sohn als ewigen Hohepriester der neuen Heilssetzung ein und eröffnet damit den Weg zum eschatologisch-himmlischen Heilsziel. In Hebr 5,14 und 6,1 geht es um das praktische Verhalten der Adressaten. Ihre Aufnahmebereitschaft hinsichtlich der neuen Lehre „von der eschatologischen Heilsbedeutung des himmlischen Hohepriesters“⁷⁹⁴ steht im Fokus. In Hebr 9,9.11 ist die Argumentation durch den Gegensatz zwischen irdisch und himmlisch bestimmt usw. Bei den meisten Belegen spielen zeitliche und räumliche Aussagen eine wichtige Rolle. Je nach Zusammenhang, bezeichnet die Wortgruppe „eschatologische, ewige, himmlische Qualität; die Fülle und Endgültigkeit dessen, was in der Heilstat Christi als eschatologisch-himmlische Erfüllung erschlossen ist.“⁷⁹⁵ Aus der Vollendung des Sohnes resultiert die Vollendung der Glaubenden.

2.7.17.2 Hebr 2,10

In diesem Vers zeigt sich, dass „one of the consequences of Jesus’ itinerary is that he is ‘made complete.’ Such ‘completion’ is also understood as the goal of the audience’s

⁷⁹³ Gäbel, Kulttheologie, 169.

⁷⁹⁴ Gäbel, Kulttheologie, 170.

⁷⁹⁵ Ebd.

journey.“⁷⁹⁶ Zur Vollendung geführt wurde Jesus von Gott (αὐτῷ).⁷⁹⁷ Es entsprach ihm (ἔπρεπεν) τὸν ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας αὐτῶν διὰ παθημάτων τελειῶσαι. Die Notwendigkeit des Leidens ist dem Ziel geschuldet viele Söhne zur Herrlichkeit zu führen. Sie sollen an derselben Doxa partizipieren, die Jesus als Erniedrigter erlangt hat (V. 9). Das Verb *πρέπω* „is used impersonally to refer to God only here in the NT and never in the LXX, but it is used personally with Jesus as the subject to describe him in 7:26 as the High Priest“⁷⁹⁸. Gott wird nicht direkt benannt, sondern umschrieben: δι’ ὃν τὰ πάντα καὶ δι’ οὗ τὰ πάντα „um dessen willen das All und durch den das All ist“.⁷⁹⁹

Gottes Wille ist, viele Söhne durch ihren „Anführer“ zu vollenden. Der Sohn übernimmt die „Heilsmittlerrolle“ und ist zugleich Vorbild. Der Verfasser interpretiert die Erhöhungsaussage von V. 9 soteriologisch. „Mit der Verleihung der δόξα wegen des Erleidens des Todes bringt Gott den Sohn an das Ziel, zu dem er eben als Sohn bestimmt ist, nämlich Anführer der Söhne zum Heil zu sein“⁸⁰⁰. Mit „viele Söhne“ (πολλοὺς υἱοὺς) sind die menschlichen Geschwister Jesu gemeint. Sie teilen mit ihm das Schicksal der menschlichen Existenz (2,14). Der Anführer-Titel gehört in den Kontext der Niedrigkeits- und Hoheitschristologie. Die Betonung in V. 10 liegt auf der Leidensaussage.⁸⁰¹ „Leiden und Vollendung gehen eine sachliche Einheit ein, weil das Leidensgeschick Jesu (wie Hebr im Folgenden zeigen wird) in der Mitte seiner Erlösungstat steht.“⁸⁰² Das Heil (σωτηρία), zu dem der ἀρχηγός die Glaubenden führt (ἀγαγόντα), stellt aus zeitlicher Sicht eine eschatologisch-zukünftige Erwartung dar.⁸⁰³ Sie befinden sich noch auf dem Weg dahin. Die Möglichkeit, den Weg in die Heiligkeitssphäre Gottes zu beschreiten, hat ihnen der Erlöser durch seine Vollendung geebnet.

2.7.18 Zusammenfassung Hebr 2,5-10

In Hebr 2,5-10 begegnen mehrere Aussagen, die der futurisch-apokalyptischen Horizontale zuzurechnen sind. Zugleich schließen sich Aussagen vertikaler Räumlichkeit an. Einige Termini vereinen beide Denklinien.

⁷⁹⁶ Aitken, Ellen Bradshaw: Death and Cultus as Constitutive of the Human in the Epistle to the Hebrews. In: Ego, Beate und Ulrike Mittmann (Hg.): Evil and Death. Conceptions of the Human in Biblical, Early Jewish, Greco-Roman and Egyptian Literature (DCLS 18). Berlin/Boston 2015, 259-272, hier 265.

⁷⁹⁷ Vgl. Peterson, Hebrews, 56.

⁷⁹⁸ Kleinig, Hebrews, 118.

⁷⁹⁹ Vgl. Röm 11,36; 1Kor 1,9; 8,6; Kol 1,16; Offb 4,11.

⁸⁰⁰ Laub, Bekenntnis, 72.

⁸⁰¹ Vgl. Laub, Bekenntnis, 74.

⁸⁰² Backhaus, Hebr, 121f.

⁸⁰³ Vgl. Laub, Bekenntnis, 75. Siehe auch Simisi, Perfection, 140.

In Hebr 2,5 spricht der Verfasser von der zukünftigen *Oikumene*. Diese untersteht dem Sohn, denn er ist der Erbe der Welt(en) (1,2). Die Formulierung ἡ οἰκουμένη ἢ μέλλουσα beschreibt die zukünftige Welt als eine real existierende Größe der Gegenwart. Die nähere Bestimmung ἢ μέλλουσα verweist auf die eschatologische Zukunft, während ἡ οἰκουμένη die unsichtbare Wirklichkeit der himmlischen Welt bezeichnet. Das spannungsreiche Dasein der eschatologischen Wirklichkeit offenbart sich sowohl in der linearen Zeitlichkeit als auch in der vertikalen Räumlichkeit. ἡ οἰκουμένη beschreibt laut Hebr 1,6 die himmlische Welt, in die der Erstgeborene bei seiner Erhöhung eingeführt wurde. Ps 8,5-7 legitimiert die Aussage von Hebr 2,5. Dabei setzt der Verfasser einen Akzent mit der Wendung βραχύ τι. Während die Formulierung im ursprünglichen Text einen qualitativen Sinn vorweist, interpretiert der Verfasser die Wendung temporal. Sprachlich ist beides möglich. βραχύ τι begegnet einmal im direkten Zitat (2,7) und einmal im Kommentar (2,9). Inhaltlich stellt der Verfasser fest, dass Jesus nur „für kurze Zeit“ unter die Engel gestellt war und der irdischen Sphäre angehörte. Die Fortsetzung in V.9 leitet von der irdischen zur himmlischen Sphäre über. Die himmlische Erhöhung „des Menschensohns tritt in den Blick, ergänzt durch seine endzeitliche Herrschaft (V. 8a).“⁸⁰⁴ Zentral in diesem Abschnitt ist außerdem die Formulierung νῦν δὲ οὐπω „jetzt noch nicht“. Die Adressaten sehen in Hebr 2,8 „noch nicht“, dass Jesus alles unterworfen ist. Aus irdischer Perspektive bleibt ihnen das göttliche Heil verborgen, aus der Sicht des Glaubens ist es eine unumstößliche Wahrheit. In der irdischen Sphäre sehen sie das Kreuz sowie Leid und Tod. Aus himmlischer Perspektive wird der Tod als Erhöhung bzw. Krönungsakt und Siegerehrung dargestellt. Diesen Gegensatz versucht der Verfasser den Adressaten verständlich zu machen. Die Aussage verwandelt „die Maßstäbe und redefiniert die Würde“⁸⁰⁵. Mit dem Tod Jesu beginnt die neue Heilsepoche:

„Gerade die letzte Ehrlosigkeit des öffentlichen Kreuzestodes wird nun hier zu einem Signum des Sieges oder königlichen Status. Die erste Person Plural nimmt die Adressaten in diese Umwertung hinein: Was auch sie selbst, durch ihren Glauben zur randständigen Minderheit geworden, als Verweigerung gesellschaftlicher Anerkennung, als Ehrverlust erfahren, ist Zeichen der Teilhabe an jenem himmlischen Thronsaal, in dem sich endgültig entscheidet, was unter Würde zu verstehen ist, und den der Gekreuzigte zugunsten jedes Glaubenden geöffnet hat.“

In Hebr 2,10 betont der Verfasser, dass der Heilsweg nun offen steht. Er führt erneut den temporalen Begriff σωτηρία an. Das Heil stellt ein futurisch-eschatologisches Hoffnungsgut dar. Zugleich spricht der Hebr zum ersten Mal von „Vollendung“. Konkret

⁸⁰⁴ Backhaus, Hebr, 117.

⁸⁰⁵ A.a.O., 119.

geht es um die Vollendung des Sohnes. Die Erhöhungsaussage von V. 9 wird in V. 10 soteriologisch interpretiert. Der Erstgeborene ist von Gott durch Leiden zur Vollendung gebracht worden und hat die Doxa erlangt. Zu dieser will Gott alle Glaubenden führen. „Das christologische *τελειοῦν* begründet somit das futurisch-eschatologische *τελειοῦν* der Gemeinde.“⁸⁰⁶

2.8 Die Teilhabe an der himmlischen Berufung und die Verheißung der eschatologischen Ruhe: Hebr 3,7-4,13

2.8.1 Hinführung

Nach der christologischen Grundlegung in Hebr 2,5-18, beginnt mit Hebr 3,1-4,13 ein neuer paränetischer Abschnitt⁸⁰⁷, der durch einen „Wir“-Stil gekennzeichnet ist. Mit ὅθεν (3,1) wird die Intention zur Schlussfolgerung angezeigt. In Hebr 3,1-6 stellt der Verfasser Jesus⁸⁰⁸ Mose gegenüber, um die überragende Treue des Sohnes zu demonstrieren und die Adressaten zum richtigen Verhalten (= Treue) zu ermahnen.⁸⁰⁹ Für das Zeitverständnis ist insbesondere der Abschnitt Hebr 3,7-4,13 von Bedeutung.⁸¹⁰ Dieser

⁸⁰⁶ Klappert, Eschatologie, 55.

⁸⁰⁷ Vgl. Toussaint, Eschatology, 70-74.

⁸⁰⁸ Indem der Verfasser an dieser Stelle von Jesus, der seinen Brüdern in allem gleich wurde, spricht, knüpft er zum einen an das vorherige Kapitel an und ermöglicht den Adressaten zum anderen sich mit Jesus (insbesondere mit seinen menschlichen Leiderfahrungen) zu identifizieren und entsprechendes Verhalten an den Tag zu legen. Auf weitere strukturelle Elemente, die Kapitel zwei mit drei verbinden, verweist u.a. O'Brien, Hebrews, 103.

⁸⁰⁹ Vgl. Weiß, Hebräer, 239. Er spricht von einer Eigenart des Abschnitts, die sich in seinem „Mischcharakter“ begründet. Konkret geht es in Hebr 3,1-6 (und 3,7-4,13) darum, „dass Mose zwar in gleicher Weise wie Christus *πιστός* gewesen ist, aber nicht wie jener als Sohn über den *ὄϊκος θεοῦ*, sondern als Knecht in demselben (Hebr 3,5f.). Aufgrund dieser erwiesenen *πίστις* Christi fordert der Verfasser des Hebr dann seine Adressaten auf, sich dessen Ruf nicht zu verschließen und sich als ebensolche *πιστοί* treu zu Christus zu halten, um nicht, wie das Volk Israel nach seinem Durchzug durch die Wüste, die *κατάπαυσις*, die endzeitliche Ruhe, zu verfehlen (Hebr 3,7-19; 4,1-13).“ Witulski, Konzeption, 170. Zu Christus als *πιστός* vgl. Still, Todd D.: Christos as Pistos: The Faith(fulness) of Jesus in the Epistle to the Hebrews. In: Bauckham, Richard u.a. (Hg.): A Cloud of Witness. The Theology of Hebrews in its Ancient Contexts (LNTS 387). London/New York 2008, 40-50.

⁸¹⁰ Dieser wird in der Hebräerbriefforschung nach wie vor vielfach untersucht und diskutiert. Einen knappen Überblick zum aktuellen Forschungsstand gibt Docherty, Susan: Recent Interpretation of Hebrews Chapters 3–4: Critical Issues and Scholarly Trends. In: IThQ 81/4 (2016), 385–396. Weitere aktuelle Stimmen dazu sind: Wray, Judith Hoch: Rest as a Theological Metaphor in the Epistle to the Hebrews and the Gospel of Truth. Early Christian Homiletics of Rest (SBLDS 166). Atlanta 1998; Laansma, Jon C.: I Will Give You Rest. The Rest Motif in the New Testament with Special Reference to Mt 11 and Heb 3-4 (WUNT II, 98). Tübingen 1997; Gallos, Erhard H.: Katapausis and Sabbatismos in Hebrews 4 (Andrews University Dissertations 54). 2011: <http://digitalcommons.andrews.edu/dissertations/54> (abgerufen am 14.04.2017); Attridge, Harold W.: „Let Us Strive to Enter That Rest“. The Logic of Hebrews 4:1-11. In: HTR 73 1/2 (1980) 279-288; Backhaus, Knut: Das Land der Verheißung: Die Heimat der Glaubenden im Hebräerbrief. In: NTS 47 (2001), 171-188; Cowdery, Ann Hoch: Hebrews 4:1-13. In: Interp. Int 48/3 (1994) 282-286; Herbert W. Bateman IV: Four Views on the Warning Passages in Hebrews. Grand Rapids 2007.

Church, Philip: „Here we have no lasting City“ (Heb 13:14). The Promised Land in the Letter to the Hebrews. In: Ders. u.a. (Hg.): The Gospel and the Land of Promise. Christian Approaches to the Land of the Bible. Eugene 2011, 45-57; Ders.: Hebrews and the Temple. Attitudes to the Temple in Second Temple

ist von temporalen Begrifflichkeiten/Phrasen durchsetzt: *σήμερον, κατάπαυσις/εἰσελθεῖν εἰς ἐκείνην τὴν κατάπαυσιν, τὴν ἀρχὴν τῆς ὑποστάσεως μέχρι τέλους, ἐπαγγελία, ἀπὸ καταβολῆς κόσμου* und *σαββατισμός*. In diesen Kontext gehört außerdem noch Hebr 3,1a, da die himmlische Berufung (*κλήσεως ἐπουρανίου μέτοχοι*) mit der Verheißung der eschatologischen Ruhe zusammenhängt.

2.8.2 Argumentationsgefälle

Nachdem in den ersten beiden Kapiteln der Sohn als Urheber des noch ausstehenden Heils und Herrscher der zukünftigen *Oikumene* qualifiziert und die Gemeinde als Erben der *σωτηρία* herausgestellt wurden, geht es in Hebr 3,7-4,13 um die Voraussetzungen für die Erlangung der Verheißung. Der Verfasser bedient sich eines negativen Beispiels der atl. Wüstengeneration, um seinen Zuhörern eindringlich zu präsentieren, welchen Weg sie nicht gehen sollen. Gleichzeitig zeichnet er ein Bild davon, woraus die Verheißung besteht und wie sie erlangt werden kann. Das „wandernde Gottesvolk“⁸¹¹ befindet sich nämlich noch auf dem Weg zu seinem Ziel, der *Katapausis*.

Der eschatologische Ton aus Hebr 1,2 erfährt in diesem Abschnitt eine Vertiefung. Die zeitliche Dimension drängt sich vor allem durch die häufige Wiederholung des theologischen Begriffs *σήμερον* in den Vordergrund. Die ausstehende Verheißung bewegt sich ebenfalls im Rahmen der linearen Konzeption des Verfassers. Die räumliche (und zugleich zeitliche!) Dimension beinhaltet der neue zentrale Begriff des Abschnitts: *κατάπαυσις*. Der Abschnitt kann in drei Teile gegliedert werden: 3,7-19; 4,1-11; 4,12-13.⁸¹²

2.8.3 Die heiligen Teilhaber der himmlischen Berufung: Hebr 3,1a

In Hebr 3,1a werden die Adressaten mit einer langen Reihe von Attributen zum ersten Mal direkt angesprochen: *ἀδελφοὶ ἅγιοι, κλήσεως ἐπουρανίου μέτοχοι*. Diese Anrede findet

Judaism and in Hebrews (NT.S 171). Leiden 2017, insbesondere 311-368; Calaway, Jared C.: *The Sabbath and the Sanctuary. Access to God in the Letter to the Hebrews and its Priestly Context* (WUNT II/349). Tübingen 2013.

⁸¹¹ Dieser Ausdruck wurde geprägt von Käsemann, Ernst: *Das wandernde Gottesvolk. Eine Untersuchung zum Hebräerbrief* (FRLANT 55). Göttingen 1939. Eine 2. Auflage erschien 1957 (= ⁴1961). Diskutiert und widerlegt von Hofius, Otfried: *Katapausis. Die Vorstellung vom endzeitlichen Ruheort im Hebräerbrief* (WUNT 11). Tübingen 1970. Vgl. auch Gräßer, Erich: *Das wandernde Gottesvolk. Zum Basismotiv des Hebräerbriefs*. In: ZNW 77 (1986), 160-179.

⁸¹² Eine Alternative bietet Gräßer, Hebr, 173. Er teilt die Perikope in vier Abschnitte. 3,7-19 kann zusätzlich in zwei Abschnitte gegliedert werden: 3,7-11 (7b-11 Zitat) und 3,12-19 (Auslegung).

im NT keine Parallele.⁸¹³ Die Schlussfolgerung von Hebr 2,5-18 verweist auf Konsequenzen, die aus der geschwisterlichen Beziehung der Adressaten zum treuen Hohepriester (2,17) und Bruder resultieren.

Der Akzent dieser Titulierung ist eindeutig christologisch, nur in diesem Vers werden die Brüder als ἅγιοι näher bestimmt.⁸¹⁴ Für sich allein begegnet die Anrede ἀδελφός noch weitere neun Mal im Hebr.⁸¹⁵ Die Betonung in Hebr 3,1a liegt auf ἅγιος.⁸¹⁶ Heiligkeit beinhaltet eine eschatologische Komponente, die auch in anderen ntl. Schriften vorkommt. In seiner Untersuchung zum 1Thess⁸¹⁷ stellt z.B. Schmidt fest, dass Heiligkeit eine eschatologische Kategorie darstellt. Dabei differenziert er konkret zwischen Heiligung und Heiligkeit:

„Heiligkeit ist Begriff göttlich-eschatologischer Vollendung, eine Qualität, die nur dem göttlichen Raum zukommt. ... Heiligung hingegen bezeichnet den wartenden Weg der Gläubigen bis zur eschatologischen Vollendung ... Diesem eschatologisch ausgerichteten Stand ist ein bestimmtes ethisches Verhalten angemessen bzw. ein anderes unangemessen. Die dem Heiligungsstand entsprechende Ethik ist von höchster Relevanz, Verstoß gegen sie kann Verlust der Heilsgemeinschaft zur Folge haben. Bei aller hoher, selbst soteriologischer Relevanz von Ethik wird durch sie jedoch nicht Heiligung erwirkt: Heiligung erfolgt von Gott alleine.“⁸¹⁸

Diese grundlegende Differenzierung trifft m.E. auf den Hebr ebenfalls zu, bedarf jedoch einiger Modifikationen. Die Begriffe Heiligkeit und Heiligung stehen zueinander in Beziehung.⁸¹⁹ ἅγιος begegnet außer in Hebr 3,1 üblicherweise in Verbindung mit πνεῦμα (2,4; 3,7; 6,4; 9,8; 10,15)⁸²⁰ oder alleine als Substantiv. Dabei ist zwischen den Heiligen

⁸¹³ Weiß verweist auf die varia lectio in 1Thess 5,27 (πᾶσιν τοῖς ἁγίοις ἀδελφοῖς) als einzige vergleichbare Stelle. Vgl. Weiß, Hebräer, 241 Fn. 10. Attridge sieht in Kol 1,2 eine ähnliche Formulierung vorliegen. Vgl. Attridge, Hebrews, 106 Fn. 17. Zum allgemeinen Verständnis der Perikope siehe Gräßer, Erich: Mose und Jesus. Zur Auslegung von Hebr 3,1-6 in: Ders.: Der Alte Bund im Neuen. Exegetisch Studien zur Israelfrage im Neuen Testament (WUNT 35). Tübingen 1985, 290-311.

⁸¹⁴ Zum Begriff vgl. Seebass, Horst und Klaus Grünwaldt: ἅγιος. In: TBLNT I (1997), 886-892; Balz, Horst: ἅγιος. In: EWNT I (²1992), 38-48; Lattke, Michael: Heiligkeit III. In: TRE 14 (1986), 703-708.

⁸¹⁵ Hebr 2,11.12.17; 3,12; 7,5; 8,11; 10,19; 13,22.23.

⁸¹⁶ Durch diesen Terminus stellt der Verfasser nicht nur einen Rückbezug zu Hebr 2,11 her, sondern resümiert die Ausführungen von Hebr 2,11-18 und weist inhaltlich auf Hebr 4,14-16 und die ausführliche Darlegung der damit zusammenhängenden Thematik in Hebr 7,1-10,18 voraus. Das Sühnen der Sünden durch den treuen Hohepriester bewirkt erst den heiligen Zustand der Adressaten.

⁸¹⁷ Schmidt, Eckhard David: Heilig ins Eschaton. Heiligung und Heiligkeit als eschatologische Konzeption im 1. Thessalonicherbrief (BZNW 167). Berlin/New York 2010.

⁸¹⁸ Schmidt, Eschaton, 395.

⁸¹⁹ Vgl. Lattke, Heiligkeit, 703: „Heiligkeit und Heiligung sind im Neuen Testament nicht voneinander zu trennen.“ Nach dem lukanischen Doppelwerk weist der Hebr das häufigste Vorkommen der Wortgruppe um ἅγιος im NT auf.

⁸²⁰ Eine ausgebildete Pneumatologie besitzt der Hebr nicht. Zum Gebrauch des Begriffs vgl. Bieder, Werner: Pneumatologische Aspekte im Hebräerbrief. In: Baltensweiler, Heinrich und Bo Reicke (Hg.): Neues Testament und Geschichte. Historisches Geschehen und Deutung im Neuen Testament (Oskar Cullmann zum 70. Geburtstag). Zürich/Tübingen 1972, 251-259.

τοῖς ἁγίοις (6,10; 13,24), dem (irdischen und himmlischen) Heiligtum (8,2; 9,1f.; 9,8; 9,12; 9,24f.; 10,19; 13,11) und dem Allerheiligsten (9,3) zu unterscheiden.

Das Verb ἁγιάζω wendet der Verfasser auf differenzierte Weise an: Heiligen (aktiv) können nur der Sohn (2,11; 13,12) und sein Blut (9,13f.). Er selbst wird durch das Blut der Heilssetzung geheiligt (10,29). Die Adressaten bleiben stets im passiven Zustand und werden von Christus geheiligt (2,11; 10,10; 10,14). Dadurch wird nicht nur ihre Zugehörigkeit ausgedrückt, sondern auch ihr Lebenswandel festgelegt.⁸²¹

ἁγιότης ist nach Hebr 12,10 die Heiligkeit Gottes, an der die Christen Anteil haben. ἁγιασμός (12,14: ihm dienen) ist die Voraussetzung dafür, den Herrn zu sehen.⁸²²

Im Hebr erfolgt Heiligung folglich nur durch den Sohn und Hohepriester.⁸²³ Er und diejenigen, die geheiligt werden, haben denselben Ursprung und bilden eine Einheit (2,11).⁸²⁴ Durch seine Lebenshingabe haben sie die Weihe ein für alle Mal empfangen (10,10) und leben zugleich dauerhaft als Geweihte/Geheiligte (10,14: ἁγιαζομένους). Dieser Status kennzeichnet ihre Wirklichkeit, kennzeichnet ihre Gemeinschaft mit dem Sohn:

„Through Jesus as the minister of ‘the holy things’ (τὰ ἅγια, 8:2), who entered ‘the holy places’ (τὰ ἅγια) on their behalf (9:12, 24), they therefore have access to the holy things of God in ‘the holy places’ (9:8; 10:19). They are called to share in God’s ‘holiness’ (ἁγιότης, 12:10) and also pursue ‘sanctification’ (ἁγιασμός, 12:14) by their participation in the Divine Service.“⁸²⁵

Das Verlassen der heiligen Gemeinschaft führt nicht bloß zum Ausschluss, sondern zum Gericht (vgl. 4,12f.; 10,26-31; 12,25-29). Eine zweite Buße ist ausgeschlossen, denn diese

⁸²¹ Die Wortgruppe um ἅγιος ist im Hebr vor allem im kultischen Kontext verortet und hängt aufs engste mit dem Thema eschatologische Reinheit und Zugang zum himmlischen Heiligtum zusammen.

⁸²² Da der Verfasser an dieser Stelle das Verb ὁράω verwendet, geht es um die sinnliche Wahrnehmung des Menschen. Die Vorstellung, Jesus physisch zu sehen, ist eine Anspielung auf die Parusie (9,28).

⁸²³ Anders als Paulus fokussiert sich der Verfasser des Hebr in erster Linie nicht darauf, dass die Christen ihre Heiligkeit von Gott durch den Heiligen Geist erhalten und deswegen dazu aufgerufen sind ihr unmoralisches Verhalten abzulegen (vgl. 1Thess 4,3ff; 1Kor 6,11), sondern auf Christus, den Hohepriester, der da sitzt zur Rechten des Thrones der Majestät im Himmel, denn dies ist κεφάλαιον δὲ ἐπὶ τοῖς λεγομένοις (8,1). „Christus ist als der Hohepriester der sein Volk *Heiligende* (13,12; 2,11), Liturg eines nicht mit Händen gemachten Heiligtums (9,24; 8,2) ... Christus [ist] ein einziges Mal ins Heiligtum gegangen mit der Gabe seines Blutes und hat ewige Erlösung erwirkt (9,12; 10,14). Nicht das Blutopfer als solches wirkte die Erlösung, sondern die Entsprechung zu dem vorher verkündeten Willen Gottes, auf diese Weise Erlösung zu wirken (10,10).“ Seebass/Grünwaldt, ἅγιος, 892. Das Thema „Teilhabe am Heiligen Geist“, so wie daraus resultierendes gottgewolltes Verhalten, besitzt für den Verfasser im Rahmen der Mahnungen in 2,1-4 und 5,11-6,12 eine Relevanz (vgl. insbesondere 6,4-6). Die Parusieerwartung spielt für den Hebr im Gegensatz zu den frühen Paulusbriefen – wie sich noch zeigen wird – eine andere Rolle. Vgl. Weiß, Hebräer, 354 und Fn. 105.

⁸²⁴ Im AT, insbesondere im Pentateuch, ist Gott allein die Quelle des Heils und besitzt als einziger die Macht zu heiligen. Vgl. Ex 31,13; Lev 20,8; 21,8.15.23; 22,9. 16.32; Ez 20,12; 37,28. Einen Teil dieser Macht überträgt er auf Mose und Aaron, die als Stellvertreter auf Erden fungieren. In Hebr 2,11 schreibt der Verfasser diese Fähigkeit dem Sohn zu.

⁸²⁵ Kleinig, Hebrews, 120.

würde den Heilsmittler und Heilsbringer verspotten und ihn noch einmal kreuzigen (6,4-8). Diese kompromisslose Aussage trifft der Verfasser, weil das Fallen in die *ἀπιστία* definitiven Heilsverlust bedeutet.⁸²⁶

Mit der Bezeichnung „heilige Brüder“ bezieht sich der Verfasser einerseits auf Hebr 2,11(12.17) zurück, „wo wegen der gemeinsamen Herkunft des *ἀγιάζων* (Sohn) und der *ἀγιαζόμενοι* (Söhne) jener sich nicht scheut, diese *ἀδελφοί* zu nennen.“⁸²⁷ Andererseits betont er den eschatologischen Zustand dieser geschwisterlichen Beziehung: „Der Indikativ anthropologischer Heiligkeit wird auch durch den eschatologischen Titel ‚die Heiligen‘ (*οἱ ἅγιοι*) zum Ausdruck gebracht.“⁸²⁸

Die Adressaten wissen sich als Söhne Gottes (2,10) und Geschwister des Erstgeborenen (1,6) zu verstehen, was sie von der irdischen Welt absondert, weil sie als Geheiligte (2,11) bereits zur himmlischen Welt gehören. Gereinigt von den toten Werken des Gewissens (9,14) durch das himmlische Selbstopfer Christi, dürfen sie in der Gegenwart kultisch zum himmlischen Thron der Gnade (4,16), zum himmlischen Heiligtum (8,2), zur Stadt des lebendigen Gottes, dem himmlischen Jerusalem und der Festversammlung der Engel (12,22-24) hinzutreten und Barmherzigkeit und Gnade empfangen, wenn sie Hilfe nötig haben (4,16). Ihre Seinsbestimmung ist damit vertikal nach oben ausgerichtet, zur himmlisch-ewigen und bleibenden Heilswelt Gottes. „Die Sphärendifferenz ist Interpretament der Eschatologie“.⁸²⁹

Gleichzeitig wird ihre heilige Existenz horizontal nach vorne gelenkt, denn das endgültige Ziel des Geheiligtseins besteht daraus, in das himmlische Allerheiligste hineinzugelangen, was eschatologisches, zukünftiges Verheißungsgut darstellt.⁸³⁰

Daraus folgt, dass die Bezeichnung *ἀδελφοί ἅγιοι* präsentische und futurische Komponenten in sich vereint. Diese Behauptung wird gestützt durch die zweite Anrede: *κλήσεως ἐπουρανίου μέτοχοι*.⁸³¹

⁸²⁶ Vgl. Gräßer, Hebr I, 158.

⁸²⁷ Ebd.

⁸²⁸ Lattke, Heiligung, 705. Ich würde allerdings nicht wie Gräßer, Hebr I, 158 (Ders., Mose, 293), sagen, dass die ethische Ausrichtung gänzlich wegfällt, sondern dass diese implizit durch den Zustand des Geheiligtseins erhalten bleibt.

⁸²⁹ Gäbel, Kulttheologie, 472.

⁸³⁰ Zum Thema zukünftiges Verheißungsgut vgl. Hebr 2,5; 4,1.11; 6,5.19f.; 11,39; 12,28; 13,13.

⁸³¹ Mit dieser Formulierung greift der Verfasser eine urchristliche Tradition auf (vgl. Phil 1,23; 2Tim 1,9) und erweitert diese um den Begriff *ἐπουράνιος*. Eine solche Formulierung gibt es im NT nicht, höchstens Phil 3,14 kann als Parallele herangezogen werden. Vgl. Lane, Hebrews I, 74; Gräßer, Mose, 293f. Letzterer meint, dass diese Wendung eine Verwandtschaft mit ntl. Formulierungen aufweist, „die das eschatologische Hoffnungsgut als Ziel der Berufung besonders hervorheben“.

In eine ähnliche Richtung geht Hebr 9,15: *οἱ κεκλημένοι τῆς αἰωνίου κληρονομίας*. Schunack bezeichnet beide Anreden als „konkrete, personale Heilszusage.“ Schunack, Hebr, 44.

Der Verfasser präzisiert den gegenwärtigen Heilsstand der ἀδελφοὶ ἅγιοι als μέτοχοι. Die Pluralform μέτοχοι wird im Rahmen der Paränese von Hebr 3,1-4,13 noch einmal in Hebr 3,14 aufgenommen: μέτοχοι γὰρ τοῦ Χριστοῦ (Teilhhaber an Christus bzw. Genossen Christi). In Hebr 6,4 werden die Adressaten als μετόχους γεννηθέντας πνεύματος ἁγίου bezeichnet,⁸³² weil sie die himmlische Gabe (= eschatologische Rettung) bereits geschmeckt und damit einen Vorgeschmack auf ihre Zukunft bekommen haben.⁸³³ Dieses Haben bzw. Teil-Haben kennzeichnet den „eschatologischen Aspekt des in diese Welt bereits hereingebrochenen neuen Äons“⁸³⁴ und den aktuellen Status der Christen.⁸³⁵

Genauso wie „heilige Brüder“, betont die zweite Anrede μέτοχοι die augenblickliche Beziehung zwischen dem Sohn und den Söhnen. Der Sohn ist seinen Geschwistern in allem gleich geworden und hat ihre irdische Existenz in Fleisch und Blut geteilt (2,14: μετέσχευ)⁸³⁶, bloß ohne Sünde, und so teilen sie mit ihm die himmlische Berufung.

D.h., so wie der Anführer des Heils die Himmel durchschritten hat (4,14) und bereits hinter den Vorhang des Allerheiligsten getreten ist (vgl. 6,19 f.), sind auch sie berufen, diesen Weg als seine Nachfolger zu gehen. Er ist der πρόδρομος und gehört einem anderen Stamm an (7,13: φυλῆς ἐτέρας μετέσχηκεν), und zwar dem Stamm des ewigen Priestertums, der die Vollendung bringt. Der ἔγγυος κρείττονος διαθήκης (Heb 7,22) ist der Erstgeborene, zu dem sich die Teilhaber der himmlischen Berufung bekennen (3,1).⁸³⁷ Durch dieses Bekenntnis werden sie erst der Titulierung „heilige Brüder“ und μέτοχοι gerecht. Der Terminus μέτοχος wird daher genauso wie die Formulierung ἀδελφοὶ ἅγιοι von der Christologie bestimmt. Der Begriff hat dem Verfasser durch Ps 44,8^{LXX} (Hebr 1,9) vorgelegen und wird inhaltlich in Hebr 3,1 „durch die in 2,5-18 explizierte Einheit von Erlöser und Erlösten“⁸³⁸ gefüllt.

Die Genitivkonstruktion κλήσεως ἐπουρανίου bezeichnet das, was bereits durch ἅγιοι ausgedrückt worden ist: Die existenzbestimmende, gegenwärtige Zugehörigkeit zur

⁸³² Außerdem wird die Pluralform in Hebr 1,9 und 12,8 verwendet. Bei der ersten Belegstelle handelt es sich um ein Zitat aus Ps 44,8^{LXX}, während die letzte von der Teilhabe an der Züchtigung Gottes spricht. Diese ist notwendig, um an seiner Heiligkeit teilzuhaben (12,10: εἰς τὸ μεταλαβεῖν τῆς ἁγιότητος αὐτοῦ). μέτοχος begegnet im NT sowie der LXX selten. Neben den fünf Belegstellen im Hebr ist μέτοχος in Lk 5,7; Hos 4,17; Pred 4,10; Prov 29,10; Ps 118(119),63; 44,8; 3Makk 3,21 und 1Kgt(1Sam) 20,30 vertreten.

⁸³³ Ähnlich Gräßer, Mose, 294.

⁸³⁴ Eichler, Johannes: ἔχω. In: TBLNT I (1997), 338-341, hier 339.

⁸³⁵ Vgl. Rascher, Schriftauslegung, 157. Gerade dieser Status verlangt von den Adressaten Verantwortung und Standhaftigkeit.

⁸³⁶ Vgl. Hebr 5,13; 7,13.

⁸³⁷ Das Bekenntnis umklammert die Perikope Hebr 3,1-4,14(16).

⁸³⁸ Gräßer, Mose, 294.

himmlischen Welt, begründet in der Selbstdarbringung des himmlischen Hohepriesters, die das Nahen zu Gott und die hoffnungsvolle Aussicht auf die zukünftigen Güter erst möglich gemacht hat.

κλησις ist ein Term. techn. der göttlichen Berufung und kommt im Hebr nur dieses eine Mal vor.⁸³⁹ Dabei handelt es sich um eine „Einladung zum Eintritt in das Reich Gottes“⁸⁴⁰.

κλησις stellt die adäquate Weise der Anteilgabe am eschatologischen λόγος τοῦ θεοῦ und der *Soteria* dar.⁸⁴¹ In ihrem Dasein als Berufene sind die Adressaten aufgefordert, gehorsam und treu auf den Apostel und Hohepriester Jesus zu schauen und seinem Vorbild zu folgen. Das Festhalten am Bekenntnis entscheidet über ihre Zukunft.

Der zweite Genitiv ἐπουράνιος bezeichnet zuallererst die Qualität der Berufung: Sie ist himmlisch.⁸⁴² Da die Einladung im Sohn von Gott ergeht und zu Gott führen soll, dient der Terminus dazu, den Ursprung und das Ziel von κλησις näher zu bestimmen.⁸⁴³ Die Interpretation von ἐπουράνιος unterliegt allerdings keinem Konsens:

Braun versteht die Formulierung lokal: Der Ruf kommt „vom Himmel und holt in den Himmel“⁸⁴⁴. Weiß geht davon aus, dass in Hebr 3,1 eine ontologisch-metaphysische dualistische Komponente vorliegt. Zu diesem Urteil gelangt er durch einen Vergleich mit Hebr 8,5: „Verbindet sich zumindest in 8,5 mit diesem Terminus zugleich der Gegensatz zum ‚Irdischen‘, so schließt er offensichtlich auch an unserer Stelle eine ‚dualistische‘

⁸³⁹ Vgl. dazu Gräber, Hebr I, 159f. Mit dem Begriff „himmlisch“ wird s.E. das eschatologische Ziel des Heilsgutes umschrieben. Mit 14 Belegstellen ist dieser Begriff im NT vertreten: Röm 11,19; 1Kor 1,26; 7,20; Eph 1,18; 4,1,4; Phil 3,14; 2Thess 1,11; 1Tim 1,9; 2Petr 1,10. In der LXX gibt es lediglich drei Belegstellen: Jer 38,6; 3Makk 5,14; Jdt 12,10. Das Verb καλέω gebraucht der Autor des Hebr hingegen etwas häufiger: 2,11; 3,13; 5,4; 9,15 (substantiviert: οἱ κεκλημένοι); 11,8,18. Er differenziert zwischen καλέω im Sinne von „[be]nennen/genannt werden/heißen“ (2,11; 3,13; 11,18) und „jemand rufen/berufen“ (5,4; 9,15; 11,8) Vgl. Eckert, Jost: καλέω. In: EWNT II (21992), 592-601.

⁸⁴⁰ Bauer/Aland, Wb, 886. κλησις wird im NT fast ausschließlich im religiösen Sinn gebraucht. Ähnlich Cockerill, Hebrews, 134. Er begreift κλησις als eine Einladung zum und vom Himmel. Eckert geht davon aus, dass sich κλησις in Hebr 3,1 auf die zukünftigen Güter bezieht und „primär die zum Himmel führende Berufung“ meint. Eckert, καλέω, 601.

⁸⁴¹ Vgl. Gräber, Mose, 294.

⁸⁴² Michel versteht die Genitivkonstruktion κλήσεως ἐπουρανίου als Genitivus qualitatis und hält fest: „Ist die himmlische Welt schlechthin der Lebensraum Gottes, in den der Glaubende nach apokalyptischer Anschauung versetzt werden kann, so ist das dort aufbewahrte Erbe des Frommen deshalb als gegenwärtig anzusehen, weil man gewiß ist, in der Wirklichkeit Gottes zu leben“. Michel, Otto: ἐπουράνιος. In: EWNT II (21992), 116-118, hier 117f. Als Alternative werden u.a. Gen. des Zwecks und der Richtung diskutiert, vgl. Gräber, Hebr, 159 Fn. 14.

⁸⁴³ Vgl. Riggenbach, Hebr, 66; Karrer, Hebr I, 190; Weiß, Hebräer, 242. Koester differenziert ebenfalls zwischen zwei Ebenen des himmlischen Rufes: Ziel (das himmlische Heiligtum [8,5; 9,23; 10,19] und die himmlische Stadt [11,16 12,22]) und Herkunft (himmlisch). Vgl. Koester, Hebrews, 242.

⁸⁴⁴ Braun, Hebr, 77. Diese Vorstellung ist für ihn unalttestamentlich und unqumanisch. Dagegen Laub, Bekenntnis, 247. S.E. steht diese Interpretation in keinem Widerspruch zum apokalyptischen Gedankengut: „Im apokalyptisch-heilsgeschichtlichen Denken ist dann z.B. die himmlische Stadt das eschatologisch Neue, das am Ende der Zeiten als zum neuen Äon gehörend vom Himmel her offenbar werden wird“.

Komponente in sich.“⁸⁴⁵ Gräßer bezeichnet die Formulierung *κλήσεως ἐπουρανίου μέτοχοι* als unapokalyptisch und betrachtet diese als Bestandteil einer kosmologisch-dualistischen Eschatologie.⁸⁴⁶ Backhaus resümiert:

„Der Teilhabe-Gedanke, der der platonischen Tradition so wichtig ist, verbindet somit einerseits (vertikal) die im Schattenreich Pilgernden mit der himmlischen Realität; andererseits bringt er (horizontal) die irdische Weggemeinschaft zur Geltung, in der die Gemeinde dem Anführer ihres Heils folgt und wie er ihr Ziel, die ewige Gemeinschaft mit Gott, erreicht. So werden die Glaubenden Teilhaber Christi (3,14).“⁸⁴⁷

Witulski argumentiert gegen ein ontologisch-metaphysisches Verständnis, insbesondere gegen den Versuch von Weiß die Aussage in Hebr 3,1 anhand Hebr 8,5 erklären zu wollen.⁸⁴⁸ In Hebr 3,1 ist in der Tat explizit keine Rede von einer Antithese zwischen irdisch und himmlisch. Der Verfasser schweigt darüber, wie das irdische Abbild der urbildlichen *κλήσις ἐπουράνιος* aussieht. Weiß baut seine Argumentation neben Hebr 8,5 auf Hebr 2,14 auf und behauptet, dass das irdische Abbild aus „Blut und Fleisch“ besteht.⁸⁴⁹ In Hebr 3,1 wird darüber nichts ausgesagt. Die „himmlische Berufung“ ist vielmehr die Konsequenz aus der Anteilnahme Jesu am Geschick der Menschen und die Folge der Taufe. Sie begründet die Möglichkeit der Teilhaberschaft.⁸⁵⁰ Fest steht, dass der Verfasser in Hebr 3,1 das Thema Hohepriester aus Hebr 2,17 fortführt und die Quintessenz aus Hebr 2,10-18 resümiert: Die „himmlische Berufung“ sowie der Zustand der Heiligkeit nehmen ihren Ursprung im „Anfänger des Heils“ (Hebr 2,10). Hebr 8,5 steht in einem anderen Kontext als 3,1 und wird tatsächlich von einer dualistischen Komponente bestimmt, die allerdings – wie Witulski richtig herausgestellt hat – von den Termini *ὑπόδειγμα* und *σκιά* herrührt.⁸⁵¹ Dennoch lässt sich nicht abstreiten, dass *ἐπουράνιος* im Hebr oft eine Qualität bezeichnet, die auf den Himmel und damit den Bereich Gottes verweist (vgl. 8,5; 9,23; 11,26; 12,22). Diesen versteht der Verfasser als den Ort der besseren Heimat (11,16). Dieser Vorstellung entspricht auch Paulus, wenn er in Phil 3,20 schreibt: *τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει*. D.h. implizit wäre mit dem Terminus *ἐπουράνιος* in Hebr 3,1 der Gegensatz zum „Irdischen“ gegeben. Ob dieser Gegensatz – wie Weiß vermutet – aus „Blut und Fleisch“ besteht, sei dahingestellt.

Die unterschiedlichen Lösungsansätze werden mit guten Gründen vertreten. Das ist ein Hinweis darauf, dass beide Seiten in bestimmten Punkten Recht haben. Die Lösung liegt

⁸⁴⁵ Weiß, Hebräer, 242. In diese Richtung argumentiert ebenfalls Attridge, Hebrews, 106f.

⁸⁴⁶ Vgl. Gräßer, Hebr, 159f.

⁸⁴⁷ Backhaus, Hebr, 136.

⁸⁴⁸ Vgl. Witulski, Konzeption, 171f.

⁸⁴⁹ Vgl. Weiß, Hebräer, 242.

⁸⁵⁰ Vgl. Hebr 6,4f.

⁸⁵¹ Vgl. Witulski, Konzeption, 171.

m.E. allerdings dazwischen, denn wie bisher festgestellt, löst ein „Entweder-Oder“ das Problem nicht. Aus diesem Grund liegt es nahe beide Lösungsansätze in einer Synthese zusammenzubringen und beiden ihre berechnigte Existenz zuzusprechen. Die temporale Denklinie ist mit der räumlichen aufs engste verwoben und konkurriert nicht mit ihr. Diese Tatsache spiegelt sich in der Zusammensetzung der Einzelelemente der Formulierung ἀδελφοὶ ἅγιοι, κλήσεως ἐπουρανίου μέτοχοι wider:

1. Die Gegenwart der Adressaten ist durch einen heiligen Zustand gekennzeichnet, der ein bestimmtes ethisches Verhalten erwarten lässt. Diesen Zustand verdanken sie
2. dem treuen Hohepriester und Bruder Jesus, der ihnen in allem gleich wurde, bis auf die Sünde (4,15). Das einmalige Heilsgeschehen der Vergangenheit wirkt sich nicht nur auf ihre Gegenwart, sondern auch auf ihre Zukunft aus. Dieser Sachverhalt erzeugt außerdem eine „Spannung zwischen *schon* gerettet, aber *noch nicht* vollendet“⁸⁵².
3. Die Zukunft der Adressaten ist durch den himmlischen Ruf Gottes bestimmt, der sie in die eschatologische Vollendung führen will und einlädt, bereits im Jetzt zum Thron der Gnade (4,14-16) hinzuzutreten (προσερχώμεθα). Da der Verfasser den Ort der Vollendung oft als himmlisch denkt (vgl. 2,5; 11,14; 12,22ff.28), verweist die Formulierung κλήσεως ἐπουρανίου nicht nur auf den neuen Äon, der bereits hereingebrochen ist und sich noch endgültig manifestieren muss, sondern auch auf Gottes Wirklichkeit und damit ebenso die Wirklichkeit der Adressaten. Der Ausgangs- und Endpunkt ihrer Existenz liegt im Himmel. Dort befindet sich ebenfalls ihr himmlischer Fürsprecher (vgl. 4,14.16; 6,19 f.; 7,26; 8,1f.; 9,11.23; 12,2).

Eine solche Schlussfolgerung widerspricht in einigen Punkten der These von Witulski. Die Dimension des Raums spielt durchaus eine Rolle für den Duktus der Argumentation. Zum einen zeigt sich in Hebr 3,1 eine Verschränkung aus räumlicher und zeitlicher Aussage. Zum anderen ist es nicht möglich den Argumentationsgang aufgrund von Gliederungshinweisen nur auf einen bestimmten Abschnitt (in diesem Fall 1,1-4,13) zu begrenzen und in diesem vorgegebenen Rahmen zu überprüfen. Der ganze Text muss stets im Blick behalten werden. Aus temporaler Sicht ist die Anrede ἀδελφοὶ ἅγιοι, κλήσεως ἐπουρανίου μέτοχοι in erster Linie vom Präsens bestimmt. Der Ist-Zustand der Adressaten ist ein Heils-Zustand. Daran will der Verfasser sie erinnern, damit sie weiter an ihrem Glauben festhalten und an der endgültigen Vollendung nicht zweifeln. Ferner treffen in dieser Formulierung perfektische und futurische Eschatologie aufeinander. Es

⁸⁵² Gräßer, Hebr I, 160. Diesem Ergebnis von Gräßer ist durchaus zuzustimmen, allerdings sehe ich keinen kosmologischen Dualismus in diesem Vers vorliegen.

geht dem Verfasser nicht um eine einfache Antithese zwischen irdisch und himmlisch, sondern um die Vergewisserung des Heils, das aufgrund der Selbstdarbringung des einzig wahren Hohepriesters, Jesus, in allen menschlich vorstellbaren Zeitstrukturen existiert und deswegen Perfekt, Präsens und Futur umfasst. Für den Verfasser ist das Heil im Himmel verankert (vgl. 6,19).

2.8.4 Die Verheißung der eschatologischen Ruhe Teil I: *σήμερον* als temporale Kategorie

2.8.4.1 Vorüberlegungen

Die Verwendung des Begriffs *σήμερον* kulminiert mit insgesamt fünf von acht Mal in dem Abschnitt 3,7-4,13 (3,7.13.15.; 4,7×2). Davor begegnet *σήμερον* nur einmal in Hebr 1,5 ebenfalls als Bestandteil eines Zitats (Ps 2,7^{LXX}).⁸⁵³ Die Terminologie weist darauf hin, dass es sich um etwas Gegenwärtiges handelt. *σήμερον* ist allerdings nicht bloß als eine Terminangabe zu verstehen, sondern als eschatologischer Begriff.⁸⁵⁴ Es handelt sich um ein durch den *λόγος τοῦ θεοῦ* gestiftetes eschatologisches „Heute“.⁸⁵⁵ *σήμερον* wird damit zu einem Schlüsselbegriff des präsentischen Heilsverständnisses.⁸⁵⁶ Es handelt sich um ein qualifiziertes „Heute“. Der Begriff bezeichnet den rechten Augenblick, welcher sich – wie die Exegese noch zeigen wird – in der irdischen Sphäre durch alle Zeitstrukturen bewegt. Im Hinblick auf das unerschütterliche Reich verweist der Ausdruck auf realisierte Eschatologie, denn die himmlische Welt Gottes liegt fernab jeder Zeitstruktur. Dort gilt das „Heute“ ewig.

⁸⁵³ Dieses Zitat wird noch einmal in Hebr 5,5 aufgenommen (vgl. Kapitel 3.2.3). Der Zeitpunkt bleibt in beiden Fällen unbestimmt. M.E. will der Verfasser damit die ewige Gültigkeit der Sohnschaft Jesu herausstellen (1,5). Diese Sohnes-Würde wurde ihm von Gott geschenkt und gerade sie qualifiziert ihn für sein ewiges Hohepriesteramt (5,5). Hebr 13,8 (vgl. Kapitel 4.7.3) fasst hingegen in einem kurzen, prägnanten Satz die perfektische, präsentische und futurische Zeitlinie zusammen, die durch den Terminus *αἰών* um eine zeitlose Kategorie erweitert wird. Die Ewigkeit hat weder Anfang noch Ende. Anders sieht das Anderson. Für ihn stellt der Begriff *σήμερον* an allen Stellen einen apokalyptischen Begriff dar: „In all these cases, ‘today’ designates a time inaugurated by Jesus, of undetermined but limited duration, and terminating in ‘the Day’ which is drawing near (10.25).“ Anderson, Heirs, 256. Im Hinblick auf Ps 94(95) und Ps 2 bildet *σήμερον* eine von mehreren verbalen und thematischen Parallelen. Siehe Gheorghita, Role, 69. Das lässt eine bewusste Wahl des Verfassers vermuten.

⁸⁵⁴ Vgl. Mackie, Eschatology, 125. Siehe auch Angers Dominique: *L’ « Aujourd’hui » en Luc-Actes, chez Paul et en Hébreux. Itinéraires et associations d’un motif deutéronomique* (BZNW 215). Berlin/Boston 2018, 362 Fn. 6.

⁸⁵⁵ Richtig Gräßer, Hebr I, 177.

⁸⁵⁶ Angers, *L’ « Aujourd’hui »*, 365f., kommt zu dem Ergebnis, dass die meisten Exegeten den Terminus paränetisch oder christologisch deuten. Er selbst plädiert für die paränetische Funktion in Hebr 3-4 (387). M.E. ist *σήμερον* in erster Linie ein eschatologischer Begriff, aus dem eine ethische Konsequenz für das Verhalten der Adressaten resultiert.

In 3,7 setzt der Verfasser mit dem Zitat aus Ps 94,7b^{LXX} ein: „Heute, wenn ihr seine Stimme hört“. In 3,13 nimmt er den Gedanken auf und interpretiert das Gesagte (solange es „Heute“ heißt). In 3,15 wiederholt er das Zitat aus 3,7. In 4,7 verbindet er beide Linien miteinander und verwendet *σήμερον* zweimal: einmal im Rahmen einer Schlussfolgerung und einmal als Zitat (Ps 94,7b^{LXX}).

Wie der Verfasser *σήμερον* konkret interpretiert, soll eine kurze exegetische Betrachtung der fünf Belegstellen deutlich machen. Den Ausgangspunkt bildet Ps 94(95),7b-11, da dieser Text die Grundlage für die Argumentation darstellt und neben *σήμερον*⁸⁵⁷ den zweiten eschatologischen Schlüsselbegriff, *κατάπαυσις*, einführt. Im Vorfeld lässt sich bereits festhalten, dass der Akzent in Hebr 3,7-19 auf *σήμερον* liegt, während der Teilabschnitt 4,1-11 durch das Motiv der *κατάπαυσις* bestimmt ist.⁸⁵⁸

2.8.4.2 Hinführung

Hebr 3,7 eröffnet die lange Paränese mit einer Zitateinleitungsformel (*διό, καθώς λέγει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον*). Die konsekutive Konjunktion *διό* weist zurück auf Hebr 3,6b und auf 3,10 voraus.⁸⁵⁹ Formal-syntaktisch sowie inhaltlich bezieht sie sich auf den Imperativ *μὴ σκληρύνητε* (3,8).⁸⁶⁰ *καθώς* ist ebenfalls als Zitateinleitung zu verstehen.⁸⁶¹ Die seltene Introduktionsformel *λέγει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον* begegnet noch einmal in 10,15.⁸⁶² In 3,7a liegt die Betonung auf der Präsensform *λέγει*.⁸⁶³ Damit wird die Aktualität und Dringlichkeit der folgenden Mahnung zusätzlich unterstrichen. Die häufige Verwendung von *λέγω* in den Kapiteln 3-4 ist sehr auffällig.⁸⁶⁴ Diese betont die besondere Worttheologie und Schrifthermeneutik des Autors. Die Bedingung für die

⁸⁵⁷ Als Schlüsselbegriff bezeichnen *σήμερον* u.a. Steyn, Reception, 224f. (vgl. Ders., Quest, 184 und 194f.); Gelardini, Herzen, 253 und Kingdom, 317. Siehe auch Angers, L' « Aujourd'hui », 361ff. 382.

⁸⁵⁸ Zutreffend Weiß, Hebräer, 254f.

⁸⁵⁹ Vgl. Braun, Hebr, 85; Weiß, Hebräer, 258; Lane, Hebrews I, 84. *διό* verwendet der Verfasser insgesamt neun Mal als Zitateinleitung oder -fortsetzung (mit Imp. 3,7; 6,1; 12,12.28; mit Ind. 3,10; 10,5; 11,12.16; 13,12).

⁸⁶⁰ Anders Kistemaker, Psalm, 85; Riggenbach, Hebr, 76. Beide beziehen *διό* auf *βλέπετε* in 3,12.

⁸⁶¹ Der Verfasser greift den Terminus noch einmal in 4,3.7 auf. Insgesamt begegnet *καθώς* im Hebr acht Mal. Neben den genannten Stellen sind noch folgende zu ergänzen: 5,3.6; 8,5; 10,25; 11,12. Als Zitateinleitung ist 5,6 zu nennen. Braun deutet 8,5 ebenfalls als Zitateinleitung. In 3,7 stellt *καθώς* für ihn eine Aposiopese dar. Vgl. Braun, Hebr, 85. Diskutiert bei Gräßer, Hebr I, 174 Fn. 4.

⁸⁶² Gräßer sieht darin eine Umschreibung für die traditionelle Vorstellung des in der Schrift redenden *πνεῦμα* und rabbinisches Material. Vgl. Gräßer, Hebr I, 174 und Fn. 5; 6. Weiß verweist zu Recht auf Hebr 4,3.7 als sachliche Parallele (vgl. auch Apg 4,25; Mk 12,36). Weiß, Hebräer, 258, Fn. 19.

⁸⁶³ Überhaupt spielt das Verb *λέγω* in Hebr 3,7-4,13 eine wichtige Rolle

⁸⁶⁴ Vgl. neben 3,7 *λέγεσθαι* (3,5); *εἶρηκεν* (4,3); *εἶρηκεν* (4,4); *λέγων* (4,7); *προεῖρηται* (4,7); *ἐλάλει* (4,8). Zum Thema Zitateinleitungen mit *λέγω* siehe Rascher, Schriftauslegung, 31ff.

Heilsvollendung lautet: gehorsam an der Freimütigkeit und dem Ruhm der Hoffnung festhalten (3,6).⁸⁶⁵ Die Perikope 3,7-4,13 erörtert mittels einer midraschartigen Exegese von Ps 94,7b-11^{LXX} wie dieses Festhalten genau aussieht.⁸⁶⁶ Aus der Mahnung zum Festhalten an der *παρησία* (3,6b) wird die Mahnung, gehorsam am „Heute“ ergehenden Wort Gottes festzuhalten, um die neue Chance auf Heilsgewinnung nicht zu versäumen.⁸⁶⁷

2.8.5 Zur Rezeption von Ps 94(95),7b-11 in Hebr 3,7b-11

2.8.5.1 Hermeneutische Vorüberlegungen

Der ursprüngliche Kontext von Ps 95(94)⁸⁶⁸ wird von vielen Exegeten im liturgischen Umfeld des Tempelheiligtums ausgemacht.⁸⁶⁹ Laut Seybold ist der Psalm sehr wahrscheinlich für den exilischen Gottesdienst konzipiert, obwohl einige Bestandteile auf den vorexilischen Gottesdienst verweisen.⁸⁷⁰ Kistemaker geht davon aus, dass der Psalm in der Synagoge am Freitagabend oder Sabbatmorgen verlesen wurde und sich diese Praxis an ein ursprüngliches Tempelritual anlehnt.⁸⁷¹ Braulik sieht den Psalm an das ganze Volk Israel im gelobten Land adressiert.⁸⁷²

Ps 95(94) lässt sich in insgesamt drei Teile gliedern: 95(94),1-5; 6-7a; 7b-11.⁸⁷³ Anders als im MT, ist der Psalm in der LXX mit einer Überschrift versehen. Der Dativ *τῷ Δαυιδ* bezeichnet weniger den Verfasser als das Verhältnis, in dem dieser zu dem Psalm steht. Die Formulierung ist deshalb mit „bezogen auf David“ zu übersetzen.⁸⁷⁴

⁸⁶⁵ Vgl. Gräber, Hebr, 168ff. *παρησία* ist für ihn ein eschatologischer Begriff (an allen vier Stellen: 3,6; 4,16; 10,19.35).

⁸⁶⁶ Dass es sich dabei um einen Midrasch und nicht um einen Pesher handelt, diskutiert u.a. Karrer, Hebr I, 206f.

⁸⁶⁷ Vgl. Weiß, Hebräer, 254.

⁸⁶⁸ Zu Ps 95 siehe u.a.: Jeremias, Jörg: Das Königtum Gottes in den Psalmen. Israels Begegnung mit dem kanaänischen Mythos in den Jahwe-König-Psalmen (FRLANT 141). Göttingen 1987, 107-114; Davies, Henton G.: Psalm 95. In: ZAW 85 (1973), 183-195; Frevel, Christian: *σήμερον* – Understanding Psalm 95 within, and without Hebrews. In: Human Dirk J. und Gerd J. Steyn (Hg.): *Psalms and Hebrews. Studies in Reception*. New York 2010, 165-193.

⁸⁶⁹ Vgl. Seybold, Psalmen, 376. Zur Problemstellung vgl. Steyn, Quest, 172f.

⁸⁷⁰ Vgl. Seybold, Psalmen, 376.

⁸⁷¹ Vgl. Kistemaker, Psalm, 35. Siehe auch Steyn, Quest, 174.

⁸⁷² Vgl. Braulik, Gottes Ruhe, 43.

⁸⁷³ Seybold, Psalmen, 376f.: „Drei liturgische Phasen bestimmen den Ablauf der Feier wie den Psalm: Aufbruch, jubelnde Begrüßung und Lobpreisung (1-5); Eintritt, Huldigung und Bekenntnis (6-7a); Stille, Gottesrede und Mahnung (7b-11)“. Kraus hingegen bevorzugt eine Zweiteilung aufgrund des Wechsels von der Freude des Gotteslobs zum Ernst der Warnung und Mahnung: 1-7a und 7b-11. Vgl. Kraus, Psalmen II, 660. Siehe auch Laansma, Rest, 41; Gallos, Katapausis, 131; Frevel, *σήμερον*, 169 gliedert in VV. 1-7 und 8-11.

⁸⁷⁴ Vgl. Bons, LXX.D-E II, 1502. Dieser Unterschied ist insofern wichtig, als dass der Verfasser des Hebr diese Tradition (laut Hebr 4,7) kennt und diese Zuweisung mit der Überlieferung aus 2Sam(2Kgt)23,2 (durch David spreche der Geist) kombiniert. So Karrer, Hebr I, 208.

Die ersten beiden Verse rufen zum festlichen Jubel vor Gott auf. Die VV. 3-5 benennen Gründe für diese Lobpreisung: „Der höchste Gott, der König der Götter, ist Weltschöpfer und Weltherr.“⁸⁷⁵ Ein neuer Introitus beginnt in V. 6 und beinhaltet zugleich eine Huldigung. Der Fokus verschiebt sich vom Gottkönig zum Gott Israels. V. 7a setzt erneut mit einer hymnischen Begründung ein. Durch eine Metapher vom Hirten und seiner Herde, welche einer gängigen altorientalischen Vorstellung entspricht, wird die Beziehung des Volkes zu JHWH, dem König aller Götter (V. 3), beschrieben.⁸⁷⁶

V. 7b, mit dem unser Zitat einsetzt, mündet in den prophetischen Mahnruf „heute, wenn ihr seine Stimme hört“.⁸⁷⁷ Mit „Heute“ ist der Tag der Begegnung im Gottesdienst (vgl. 95,1.6) gemeint.⁸⁷⁸ In V. 8-11 spricht die Stimme JHWHs in der 1.P.Sg. und erzählt über frühere Zumutungen der Väter, die an seiner Führung gezweifelt haben.⁸⁷⁹ Die Gemeinde wird vor Verstockung und Hartherzigkeit gewarnt. Die Handlungsweise der Wüstengeneration dient als Typos für ein Verhalten, das von Gott wegführt. Das Ende der Prophetenrede erfolgt plötzlich und mündet in den Schwur des zornigen Gottes: „Sie sollen nicht in meine Ruhe (Ruhestatt) eingehen!“⁸⁸⁰

Innerhalb der frühjüdischen und frühchristlichen Literatur existieren keine expliziten Zitate aus Ps 95(94). Im NT ist der Hebr der einzige, der diesen verwendet.⁸⁸¹ Dabei bedient er sich der griech. Fassung (LXX), die vom hebr. Text (MT) in einigen Punkten abweicht.⁸⁸²

⁸⁷⁵ Kraus, Psalmen II, 661.

⁸⁷⁶ Vgl. a.a.O., 662. Er sieht in V. 7a einen Bezug zur Bundesformel (Jer 31,33).

⁸⁷⁷ Riggenbach versteht V. 7b als Aufruf und übersetzt: ‚Daß ihr doch heute auf seine Stimme hören möchtet!‘ In der griechischen Übersetzung verändert sich s.E. der Sinn, weil aus dem Ausruf ein Bedingungssatz wird. Vgl. Riggenbach, Hebr, 78. Ähnlich Kraus, Psalmen II, 659: ‚Oh dass ihr doch auf seine Stimme hören wolltet!‘

⁸⁷⁸ Vgl. Seybold, Psalmen, 378. Er führt weiter aus: ‚Die neu zu hörende Stimme JHWHs ist die, welche schon die Väter nach den Zeugnissen der Überlieferung gehört haben. Ab 9 wird der Text, das Wort für den ‚heutigen Tag‘ zitiert. Es war eine Strafreden, doch sie hat jetzt den Charakter einer Warnung.‘

⁸⁷⁹ Vgl. Seybold, Psalmen, 378. Frevel bezeichnet diese Verse als ‚a sort of creative exegesis, an update of the revelation in the Wilderness. The addressee is the present Israel‘. Frevel, *σήμερον*, 181.

⁸⁸⁰ Vgl. Kraus, Psalmen II, 662f. מנוחה bedeutet s.E. zum einen die ‚Ruhe‘ des Landbesitzes (vgl. Dtn 12,9), zum anderen die Ruhe Gottes, die ein nicht materiales, sondern personales Heilsgut darstellt. Die Botschaft der prophetischen Mahnrede besagt eindeutig, dass den Verstockten die Heilsfülle der Ruhe verwehrt bleibt.

⁸⁸¹ Vgl. Steyn, Quest, 173f. Er verweist auf mögliche Allusionen zu einigen Qumrantexten sowie Josef und Aseneth.

⁸⁸² Zur Interpretation vgl. Enns, Interpretation, 352-363. Siehe auch Gert, J. Steyn: The Reception of Psalm 95(94):7-11 in Hebrews 3-4. In: Human Dirk J. und Gerd J. Steyn (Hg.): Psalms and Hebrews. Studies in Reception. New York 2010, 194-228.

Ps 95,7b-11 ^{MT883}	Ps 94,7b-11 ^{LXX}	Hebr 3,7b-11
7b אִם-בִּקְלוֹ תִשְׁמָעוּ:	7b σήμερον ἐὰν τῆς φωνῆς αὐτοῦ ἀκούσητε,	7b σήμερον ἐὰν τῆς φωνῆς αὐτοῦ ἀκούσητε,
8 אִל־תִּקְשׁוּ לְבַבְכֶם בְּמֵרִיבָה כִּי־וּם מִפֶּה בְּמִדְבָּר:	8 μὴ σκληρύνητε τὰς καρδίας ὑμῶν ὡς ἐν τῷ παραπικρασμῷ κατὰ τὴν ἡμέραν τοῦ πειρασμοῦ ἐν τῇ ἐρήμῳ,	8 μὴ σκληρύνητε τὰς καρδίας ὑμῶν ὡς ἐν τῷ παραπικρασμῷ κατὰ τὴν ἡμέραν τοῦ πειρασμοῦ ἐν τῇ ἐρήμῳ,
9 אֲשֶׁר גָּסוּנִי אֲבוֹתַיִכֶם בְּחַנּוּנֵי גַם-רְאָו פְּעֻלִּי:	9 οὐ ἐπείρασαν οἱ πατέρες ὑμῶν, ἐδοκίμασαν καὶ εἶδον τὰ ἔργα μου.	9 οὐ ἐπείρασαν οἱ πατέρες ὑμῶν ἐν δοκιμασίᾳ καὶ εἶδον τὰ ἔργα μου
10 אַרְבָּעִים שָׁנָה אֶקוּט בְּדוֹר וְאָמַר עַם תַּעֲי לַבַּב הֵם וְהֵם לֹא-יָדְעוּ דַרְכֵּי:	10 τεσσαράκοντα ἔτη προσώχθισα τῇ γενεᾷ ἐκείνῃ καὶ εἶπα· ἄει πλανῶνται τῇ καρδίᾳ καὶ αὐτοὶ οὐκ ἔγνωσαν τὰς ὁδοὺς μου,	10 τεσσεράκοντα ἔτη· διὸ προσώχθισα τῇ γενεᾷ ταύτῃ καὶ εἶπον· ἄει πλανῶνται τῇ καρδίᾳ, αὐτοὶ δὲ οὐκ ἔγνωσαν τὰς ὁδοὺς μου,
11 אֲשֶׁר-נִשְׁבַּעְתִּי בְּאֶפְי אִם-יָבֹאוּ אֶל-מְנוּחָתִי:	11 ὡς ὤμοσα ἐν τῇ ὀργῇ μου· εἰ εἰσελεύσονται εἰς τὴν κατάπαυσίν μου.	11 ὡς ὤμοσα ἐν τῇ ὀργῇ μου· εἰ εἰσελεύσονται εἰς τὴν κατάπαυσίν μου.

2.8.5.2 Beobachtungen am Text LXX und MT

Die Gegenüberstellung zeigt einige Differenzen⁸⁸⁴: Die Singularform für „Herz“ und das Suffix Pl. gibt die LXX mit dem Plural τὰς καρδίας ὑμῶν wieder. Die Ortsnamen „Meriba“ und „Massa“ werden mit παραπικρασμός⁸⁸⁵ („Rebellion“) und πειρασμός („Verbitterung“), einer Beschreibung der Haltung Israels, übersetzt.⁸⁸⁶ In V. 9b liest die LXX ἐδοκίμασαν ohne „mich“ für das hebr. Hapleg. בְּחַנּוּנֵי. Außerdem wird aus der

⁸⁸³ Zum Vergleich zwischen MT und den Fragmenten aus 4QPs^m (4Q94) und 1QPs^a (1Q10) vgl. Steyn, Quest, 175f.

⁸⁸⁴ Zum Vergleich zwischen dem Text der LXX und PBod XXIV siehe Steyn, Quest, 177f. Der LXX-Text steht dem MT näher.

⁸⁸⁵ Dieses Wort stellt ein Hap. leg. in der LXX dar, begegnet allerdings später in den Übersetzungen von Aquila, Symmachus und Theodotion. Vgl. Steyn, Quest, 177.

⁸⁸⁶ Koester vermutet, „that the text is less closely tied to what occurred at a particular place in the desert and can be more easily applied to the ongoing contentiousness of the people.“ Koester, Hebrews, 254. Braun sieht darin beide Situationen zu einer zusammengefasst. Vgl. Braun, Hebr, 86. Brucker erklärt den Sachverhalt anhand der Etymologie. Die Ortsnamen Massa und Meriba können von נסה und ריב (Ex 17,7; Num 20,13; Dtn 33,8) oder מרה (Num 20,10) abgeleitet werden. „Die LXX bietet hier also nicht die (für griech. Ohren nichtssagenden) Namen, sondern ihren äthiologischen Bedeutungsgehalt; dabei wird Meriba irrtümlich auf die Wurzel מרר »bitter sein« zurückgeführt, deren Adj. מר »bitter« im Fem. ebenfalls die Form מרה haben kann ... Die Verwechslung dürfte durch die Erwähnung einer anderen Quelle namens Mara (»bitter«; s. Ex 15,23) begünstigt worden sein.“ Brucker, LXX.D-E II, 1770f. Vgl. auch Steyn, Quest, 177.

Singularform von פְּעֻלֵי der Plural τὰ ἔργα. Statt der verbindenden Partikel καί steht im MT die adversative Partikel גם. In V. 10a fehlt im MT das Demonstrativpronomen, das die LXX aufweist: τῆ γενεᾶ ἐκείνη. In V. 10c wurde ἀεὶ ergänzt. Diese Abweichung ist vermutlich durch die Variante טַע statt עַע bedingt.⁸⁸⁷ Die konsekutive Konjunktion ὡς entspricht כִּאֲשֶׁר und nicht אֲשֶׁר.⁸⁸⁸

2.8.5.3 Beobachtungen am Text LXX und Hebr

Zwischen diesen beiden Texten zeigen sich ebenfalls Differenzen, wobei der Verfasser weitgehend dem überlieferten LXX-Text folgt. Kleinere Abweichungen gehen entweder auf bestimmte Varianten in der Überlieferung des LXX-Textes selbst zurück oder sie sind im Rahmen der Überlieferung des Hebr-Textes als sekundäre Angleichungen an den LXX-Text zu verstehen.⁸⁸⁹

Die Lesart ἐν δοκιμασίᾳ in V. 9 statt der LXX-Lesart ἐδοκίμασαν ist sehr gut bezeugt und damit als ursprünglich im Hebr anzusehen.⁸⁹⁰ Diese Modifikation lenkt die Aufmerksamkeit der Leser auf die Treulosigkeit der Exodusgemeinde im Hinblick auf die Werke Gottes.⁸⁹¹ Die Änderungen von εἶδον zu εἶδον (V. 9) sowie von εἶπα in εἶπον (V. 10) sind sprachliche Variationen, die eine Vorliebe des Autors für das klassische (attische) Griechisch aufzeigen.⁸⁹² τεσσαράκοντα ist eine alternative Schreibweise für τεσσαράκοντα.

Anders verhält es sich mit einigen inhaltlichen Veränderungen: Gegen die LXX-Überlieferung bezieht sich der Terminus τεσσαράκοντα in V. 10 auf den vorherigen Satz (καὶ εἶδον τὰ ἔργα μου). Durch die Einfügung von διό wird das Motiv für das „Zürnen“ Gottes

⁸⁸⁷ Vgl. Brucker, LXX.D-E II, 1771.

⁸⁸⁸ Vgl. ebd. Siehe auch Braun, Hebr, 89; Gräßer, Hebr I, 181.

⁸⁸⁹ Vgl. Weiß, Hebräer, 259. Einige Zeugen ergänzen das Objekt με in V. 9 (א² D² K L P usw.) und folgen damit dem Codex A der LXX. Die Weglassung ist sehr gut bezeugt (א^{13.46} א* A B C D* usw.). In V. 10 gibt es ebenfalls eine Angleichung: Die Lesart τῆ καρδίᾳ αὐτοὶ δέ wird von א¹³ mit τῆ καρδίᾳ αὐτοὶ διό analog zu Lesart der LXX von Codex S A wiedergegeben.

⁸⁹⁰ Vgl. Attridge, Hebrews, 113. Gleichzeitig vermutet er eine Korruption in der griechischen Texttradition (vgl. 115). PBod XXIV (Rahlfs Ra 2110) enthält ebenfalls die Formulierung ἐν δοκιμασίᾳ. Steyn glaubt deswegen an eine mögliche alternative LXX-Lesart. Vgl. Steyn, Quest, 181. Eindeutig ist, dass einige Zeugen versuchen den Text an die LXX-Lesart anzugleichen, so z.B. v vg Ambr (ἐδοκίμασαν) und א² D² K L P usw. (diese ergänzen zusätzlich das Objekt με).

⁸⁹¹ Vgl. Enns, Interpretation, 356. Wray sieht darin eine literarische Struktur vorliegen: „The shift from the verb ἐδοκίμασαν to the prepositional phrase ἐν δοκιμασίᾳ continues the oral effect of repetition from verse 8, so that each line ends with ἐν (plus noun).“ Wray, Rest, 65.

⁸⁹² Vgl. Weiß, Hebräer, 259; Steyn, Quest, 181.

über „dieses Geschlecht“ genannt.⁸⁹³ Nach der LXX stellen V. 9 und 10 getrennte Aussagen dar: „die Väter sahen meine Werke; vierzig Jahre verabscheute ich jenes Geschlecht“ (LXX.D). Nach dem Hebr haben die Väter die Werke Gottes vierzig Jahre lang gesehen und trotzdem keinen entsprechenden Glauben an den Tag gelegt. Aus diesem Grund (διό) verspürte Gott einen starken Widerwillen gegen sie (dieses Geschlecht).⁸⁹⁴ D.h. während der MT und die LXX besagen, dass Gott eine bestimmte Zeitspanne (40 Jahre) zornig gewesen ist, war Gott laut dem Hebr vierzig Jahre lang in der Wüste aktiv und erst *danach* erzürnt.

Durch die veränderte Satzkonstruktion entsteht außerdem eine Parallelität zwischen εἶδον τὰ ἔργα μου in V. 9 und οὐκ ἔγνωσαν τὰς ὁδοὺς μου in V. 10.⁸⁹⁵ Das alternative Demonstrativpronomen ταύτη (statt ἐκείνη) in V. 10 „concretizes the psalm–indeed, the whole exodus experience—for the readers.“⁸⁹⁶

Insgesamt lassen sich also weder drastische Einfügungen oder Auslassungen, noch zahlreiche Eingriffe in den Text feststellen. Die wenigen Modifikationen des Autors entsprechen dem Duktus seiner Schrifthermeneutik vom lebendigen, gesprochenen Wort Gottes (vgl. 1,2), das sich an *diese* Generation wendet und normative Gültigkeit besitzt.⁸⁹⁷

⁸⁹³ Diese Partikel ist weder in der LXX noch im MT bezeugt.

⁸⁹⁴ Brucker zufolge ist die Übersetzung „ergrimmen, zürnen“ für den Aor. προσώχθισα zu schwach, denn dieser drückt in der LXX einen starken Widerwillen aus. Vgl. Brucker, LXX.D-E II, 1771. Siehe auch Gräßer, Hebr I, 180.

⁸⁹⁵ Vgl. Weiß, Hebräer, 259; Michel, Hebr, 186. Ps 94(95) sowie Num 14 spiegeln beide eine negative Wahrnehmung über die 40-jährige Wüstenwanderschaft wieder, die der Verfasser auf seine eigene theologische Art interpretiert und aktualisiert. Neben diesen beiden Traditionszusammenhängen wird ebenfalls Ex 17 im Hintergrund der Aussagen des Hebr gesehen. Vgl. Attridge, Hebrews, 115; Hofius, Katapausis, 44f.; 52; 117ff; Wray, Rest, 67; Steyn, Quest, 183. Gräßer verweist außerdem auf Num 20,1-13. Vgl. Gräßer, Hebr I, 176 Fn 17. Ebenso Kraus, Psalmen II, 662.

⁸⁹⁶ Enns, Interpretation, 357. Diese Lesart ist sehr gut bezeugt (Ɑ^{13.46} Ɱ A B D* usw.). Beim Versuch einiger Textzeugen (C D² K L usw.) ἐκείνη zu lesen, handelt es sich um eine sekundäre Angleichung an den LXX-Text. Attridge hält das für eine „minor deviation“. Vgl. Attridge, Hebrews, 115. Steyn hingegen geht davon aus, dass diese Veränderung beabsichtigt ist, um den Psalm für die Leser des Hebr vorzubereiten. Hinzu kommt der Sachverhalt, dass im NT nirgends die Formulierung τῆ γενεᾶ ἐκείνη begegnet. Die Lesart τῆ γενεᾶ ταύτη ist dafür häufiger belegt (23 Mal). Vgl. Steyn, Quest, 182; Wray, Rest, 65. Es handelt sich jedenfalls um eine bewusste Änderung des LXX-Textes, denn nach Hebr 3,17 war dem Autor die ursprüngliche Lesart bekannt. Dort verwendet er das Zitat ohne διό und bezieht sich auf den ursprünglichen Kontext. „Die davon abweichende Lesart in den VV. 9/10 ist deshalb nicht anders, als aus dem Anliegen einer Aktualisierung der biblischen Überlieferung im Blick auf die christlichen Leser und Hörer zu verstehen.“ Weiß, Hebräer, 260. Wray identifiziert drei mögliche Gründe: „1) phonetic assonance is achieved 2) Christian usage is retained, and 3) by implicating the current hearers, the argument is strengthened.“ Wray, Rest, 66.

⁸⁹⁷ Vgl. Steyn, Quest, 183. Die Differenzen führt er auf eine entweder verlorene Vorlage oder auf den Verfasser selbst zurück (184).

2.8.6 Der Gebrauch von *σήμερον* in Hebr 3,7-4,13

2.8.6.1 Hebr 3,7-11

Die hermeneutischen Überlegungen haben gezeigt, dass Ps 94,7b-11^{LXX} in Hebr 3,7b-11 einige Modifikationen erfährt, die einen bestimmten Zweck intendieren. Der mahnende Abschnitt des Psalms kritisiert eine bestimmte Grundhaltung – und zwar den fehlenden Glauben. „In doppelter Hinsicht ist das für den Hebr ein geeigneter Predigttext: Er ist ein Beitrag zum jetzt thematisch werdenden *Glauben*, und er erlaubt es unserem Verf., auch dieses Thema nun in komparativischer Form abzuhandeln.“⁸⁹⁸

Die Worte des Psalms werden von Gottes Geist gesprochen⁸⁹⁹ und das erste Wort lautet: *σήμερον*.⁹⁰⁰ Dieses „Heute“ ist zum einen das damalige und historische „Heute“ der Wüstengeneration. Zugleich verweist es auf etwas Aktuelles sowie Dringliches und richtet sich direkt an die Adressaten. Sie sind die Hörer dieser „Predigt“ und werden unmittelbar angesprochen.⁹⁰¹ Das Hören der Botschaft ist entscheidend, um das verheißene Heilsziel zu erreichen. Mit *τῆς φωνῆς αὐτοῦ* ist die Stimme Gottes – wie im ursprünglichen Kontext von Ps 94(95),7b –, gemeint.⁹⁰² Die biblische Grundlegung der Mahnung beinhaltet eine lange Warnung, die sich auf bestimmte Verhaltensweisen erstreckt: die Herzen gegen Gott verhärten (3,8), ihn versuchen (3,9), ihm misstrauen (3,9), sich verirren (3,10) und seine Wege nicht erkennen (3,10). Das Resultat solch gottwidrigen Verhaltens ist der Ausschluss von jeglicher Möglichkeit *εἰσελεύσονται εἰς τὴν κατάπαυσιν* (3,11).⁹⁰³ Dieses negative Beispiel der Exodus-Generation soll zur

⁸⁹⁸ Gräßer, Hebr I, 176.

⁸⁹⁹ Vgl. Hebr 9,8; 10,15.

⁹⁰⁰ Im LXX-Psalter begegnet der Terminus nur in Ps 94,7 und 2,7. Beide Stellen nimmt der Hebr auf. *σήμερον* findet häufige Verwendung in Dtn; Gen; 1/2/3Kgt und Jos. Vgl. Hatch/Redpath, Concordance, 1264f. Im Dtn herrscht das meiste Vorkommen: 67 Mal. *σήμερον* bildet oft das Äquivalent zum hebräischen Nomen *היום*. Im MT stellt dieses ebenfalls ein Vorzugswort im Dtn dar. Zum Thema vgl. die Untersuchung von Angers, L' « Aujourd'hui ». Portalatin glaubt, dass die Verwendung des Adverbs in Ps 94,7 dem deuteronomistischen Stil entspricht, den der Psalmist nachahmt: „In the discourses of Moses in Deuteronomy, the preacher speaks to the present Community of the Covenant, looks to the past history from the standpoint of the present, and asks for a decision for the future. From this perspective, Deuteronomy develops a paraenesis with words of encouragement and warning in order to persuade the people to act in the present time“.

⁹⁰¹ „The pastor can address this psalm of exhortation to his hearers because they are part of the one people of God to whom the psalm was originally directed. ‘Today’ is always the time of urgent obedience of God’s people (cf. Deut 4:1, 2, 26; 5:32; 6:2; Josh 24:17).“ Cockerill, Hebrews, 175 Fn. 8. Vgl. auch Koester, Hebrews, 255.

⁹⁰² Laut Gräßer bezieht sich die Angabe grammatisch auf Hebr 3,6. In diesem Fall würde die Stimme Christi ertönen. Vgl. Gräßer, Hebr I, 177. Wegen Hebr 3,12 interpretieren wiederum andere *τῆς φωνῆς αὐτοῦ* als Stimme Gottes. Vgl. Koester, Hebrews, 255; Backhaus, Hebr, 150. Diese Interpretation scheint mir näher zu liegen, außerdem spricht der Heilige Geist nichts anderes als Gott selbst.

⁹⁰³ In Hebr 3,11 wird der Begriff *κατάπαυσις* eingeführt. Koester differenziert zwischen drei möglichen Bedeutungen: 1. Das Land Kanaan 2. das Heiligtum und 3. der Tag des Sabbats. Vgl. Koester, Hebrews, 257f.

positiven Betrachtung und zum „Durchschauen der eigenen endzeitlichen Situation im Licht des lebendigen Gottes Israels“ führen.⁹⁰⁴

Der Psalmausschnitt beinhaltet eine knappe Zusammenfassung der Exodus-Überlieferung und spielt auf Ex 17,1-7 an. Aufgrund von Wassermangel murt das Volk gegen Mose und zweifelt die Führung JHWHs stark an. Das Ereignis bei Massa und Meriba (MT)⁹⁰⁵ wird zum plakativen Beispiel des Unglaubens und der Sünde, weil das Volk es sich anmaßt, seinen Befreier mit folgender Frage einer Prüfung zu unterziehen und zu versuchen: „Ist JHWH in unserer Mitte oder nicht?“ (Ex 17,7; Dtn 6,16).⁹⁰⁶ Gleichzeitig wird im Psalm auf ein anderes Geschehen angespielt: Auf dem Weg ins gelobte Land rastet das Volk bei Kadesch und entsendet im Auftrag Gottes Kundschafter, um das Land Kanaan zu erkunden. Nach 40 Tagen kehren die Kundschafter zurück und berichten von den Völkern, die das Land bewohnen. Aus Angst, sich möglichen Gegnern zu stellen, wiegeln einige das Volk auf und verleiten es zum Murren. Das Verhalten von Massa und Meriba wiederholt sich. Es wird gesündigt und gegen Gott agiert, deshalb verflucht JHWH alle, die sich gegen ihn wenden und verspricht, dass keiner von ihnen in das gelobte Land einziehen wird (Num 13,1-14,45, speziell 14,21-23).⁹⁰⁷

Die typologische Betrachtung von Ps 94,7b-11^{LXX} dient dem Zweck, explizit auf die Gefahr hinzuweisen, sich vom sprechenden Gott abzuwenden. In diesem Kontext stiftet *σήμερον* einen Hoffnungsschimmer für die Adressaten, einem solchen Schicksal zu entgehen: „Denn sie, die die gleiche Stimme hören wie ihre Ahnen, können es jetzt anders machen“⁹⁰⁸, vorausgesetzt sie bleiben auf dem Weg, den Christus für sie vorgezeichnet hat und verhärten ihre Herzen nicht.⁹⁰⁹

2.8.6.2 Hebr 3,12-19

Diese grundlegende Existenzhaltung verdeutlicht der Autor mit seiner midraschartigen Auslegung des Zitats in 3,12-19. Dabei vergleicht er die Situation der Adressaten mit der

⁹⁰⁴ Backhaus, Hebr, 151.

⁹⁰⁵ Wie bereits festgestellt, werden die Ortsnamen von der LXX als Verhaltensweisen („Rebellion/Verbitterung“) übersetzt.

⁹⁰⁶ Vgl. Backhaus, Hebr, 151. Weitere Beispiele für die Versuchung Gottes durch die Wüstengeneration besprechen z.B.: Num 11,1-6; 20,2-13; Dtn 9,22; Ps 78(77),18-20.41; 106(105),14.

⁹⁰⁷ O’Brien sieht außerdem Anspielungen auf Ex 15,22-26; 16,13-36; Num 11,7-9; 16,1-50; Dtn 11,1-7. Vgl. O’Brien, Hebrews, 143. Der Einzug in das gelobte Land wird des Öfteren mit dem bekannten Bild des Eingehens in die Ruhe kombiniert, vgl. Dtn 12,9; 25,19; Jos 1,13-15; 21,43-45; 22,4; 23,1. Tempel als Ruheort Gottes begegnet u.a. in 1Chr 23,25; 28,2 und Ps 132(131),8.14. Allen vermutet, dass Hebr 3,7-11 und die Exegese von Ps 95 weniger von Num als von deuteronomistischem Gedankengut beeinflusst wurde. Vgl. Allen, David: More than just Numbers. Deuteronomistic Influence in Hebrews 3:7-4:11. In: TynB 58.1 (2007), 129-149. Auch Angers, L’ « Aujourd’hui », 388, bezeichnet die Ausdrucksweise als „typiquement deutéronomique“. Hofius, Katapausis, 35 sieht Ex 17,1-7 und Num 20,1-13 im Hintergrund. Der Bezug zu Num 14 ist s.E. unsicher.

⁹⁰⁸ Backhaus, Hebr, 152. Ähnlich Lane, Hebrews I, 90: „‘Today’ signals a fresh moment of biography and history, which is always conditioned by the response of obedience or disobedience, of faith or unbelief.“

⁹⁰⁹ Das Motiv der Verhärtung ist eine Metapher für diejenigen, die sich weigern dem Willen Gottes zu folgen. Vgl. Dtn 10,16; 4Kgt 17,14; Röm 2,5. Ein bekanntes Beispiel ist Ex 8,15.32; 9,34, wenn der Pharao sein Herz verhärtet. Zu einem ähnlichen Ergebnis, allerdings in Form einer 3-teiligen thematischen Aufzählung der Funktion von *σήμερον* in Hebr 3,7, gelangt auch Angers, L’ « Aujourd’hui », 388f.

des pilgernden Gottesvolkes. Der Abschnitt wird durch die Termini βλέπω und ἀπιστία gerahmt (V. 12 und 19). Der Imperativ βλέπω in V. 12 mahnt die Hörer zur Vorsicht. Die Präsensform verweist auf eine akute Gefährdung. ἀπιστία begegnet im Hebr nur diesem Abschnitt und fasst die größte Gefahr unter ein Schlagwort zusammen: Unglauben (= Abfall vom lebendigen Gott). Dieser gilt es zu entgehen.

In Hebr 3,12-13 benennt der Verfasser analog zu Ps 94,7b-11^{LXX} konkrete Gefahren, welche sich als gegenwärtige Hindernisse innerhalb der Gemeinde auftun und die Erreichung des Heilsziels bedrohen könnten: ein böses, ungläubiges Herz⁹¹⁰, Abfall, Verhärtung und Sünde.⁹¹¹ V. 12 stellt eine Zusammenfassung des Zitats in eigener Formulierung und Akzentsetzung dar.⁹¹² Um den genannten Risiken entgegenzuwirken, fordert der Verfasser die Adressaten untereinander auf, sich gegenseitig zu ermahnen (und zu trösten) und das, so lange das „Heute“ noch andauert (3,13).⁹¹³ Schließlich ist jeder gefährdet (ἐν τινι ὑμῶν).⁹¹⁴ Der Imperativ παρακαλεῖτε setzt die Aufforderung von V. 12 (βλέπετε) fort. Es geht darum, Verantwortung füreinander zu übernehmen und der Einsamkeit des Einzelnen entgegenzuwirken.⁹¹⁵ Die Dringlichkeit der Mahnung wird sowohl durch καθ' ἐκάστην ἡμέραν („täglich“) als auch ἄχρις οὗ τὸ σήμερον καλεῖται unterstrichen. Der Verfasser äußert keine Sorge darüber, dass die ganze Gemeinde gefährdet wäre. Vielmehr soll die gegenseitige Unterstützung „von Tag zu Tag“ helfen die Hürden des Alltags, die die Glaubensexistenz mit sich bringt, zu bewältigen und das solange der Tag „Heute“ heißt.

⁹¹⁰ Vgl. Jer 16,12; 18,12.

⁹¹¹ All diese stehen in einer engen Beziehung zueinander: „Das verhärtete Herz ist übler Ausdruck des Unglaubens, verwurzelt in der Entscheidungsmittelpunkt des Menschen. Für Hebr liegt darin die Sünde schlechthin. Denn wer nicht glaubt, fällt ab von Gott und verliert damit endgültig das ihm gesetzte Heil, ein Zusammenhang, der im griechischen Wortklang sogar hörbar wird“. Backhaus, Hebr, 152.

⁹¹² Vgl. Gräßer, Hebr I, 185.

⁹¹³ Backhaus verweist zu Recht darauf, dass der Temporalsatz die Frage aufwirft, ob es sich hier um einen Zeitraum oder einen Zeitpunkt handelt. Die Übersetzung lässt nämlich beide Möglichkeiten zu, d.h. es geht entweder um den Zeitraum, in dem der Psalm noch verlesen wird oder um den Tag der Parusie, der das „Heute“ zu seinem Ende führt. Dementsprechend wäre entweder jeder Tag als ein endzeitliches „Heute“ zu verstehen oder der Fokus würde auf dem endgültigen „Heute“ liegen, das der Zukunft vorbehalten ist. Vom Kontext her erscheint die zweite Möglichkeit auf den ersten Blick plausibler (vgl. 4,7; 9,27f.; 10,25; 12,25f.), jedoch würde das die Definition von σήμερον auf ein rein futurisches Verständnis zu Unrecht eingrenzen. Es handelt sich vielmehr um eine Symbiose von beiden Alternativen: „Die tägliche wechselseitige Ermutigung lebt daraus, dass die Christen dem endgültigen Heute entgegengehen und entgegengehen, das am Ende der Zeit auf sie wartet, aber in Gottes ewigem Jetzt bereits gegenwärtig ist.“ Backhaus, Hebr, 154. Vgl. auch Riggenbach, Hebr, 79.

⁹¹⁴ Vgl. Hebr 10,24. Das Pronomen ἑαυτοῦ besitzt an dieser Stelle die Bedeutung von ἀλλήλους. Siehe Gräßer, Hebr I, 187.

⁹¹⁵ Vgl. Backhaus, Hebr, 153. Steyn vermutet den Ursprung dieser Ermutigungsstrategie in Lev 19,17, verweist allerdings zugleich auf weitere Alternativen. Vgl. Steyn, Psalms, 216 und Fn. 123.

Während *σήμερον* in 3,7 in erster Linie dem Zweck dient, die Aufmerksamkeit der Zuhörer zu gewinnen und auf die Dringlichkeit der Botschaft zu verweisen, erfährt der Begriff in 3,13 eine paränetische Unterstreichung und eine zeitliche Eingrenzung.⁹¹⁶ Solange jeder Tag „Heute“ genannt wird, stehen das Ende (3,14) sowie die Erfüllung der Verheißung Gottes noch aus (3,19). Die Phrase *καθ' ἐκάστην ἡμέραν* ist einmalig im NT. Sie steht im zeitlichen Bezug zum Adverb. *σήμερον* wird es nämlich nicht für immer heißen, darauf verweist die Präposition *ἄχρι*. Die positive Schlussfolgerung dieser Feststellung lautet, dass die aktuelle Lebenssituation der Adressaten nicht für immer andauern wird. Der neue Äon ist bereits aufgrund der Heilstat Christi angebrochen. Mit dem Begriff „Heute“ in Hebr 3,13 bezeichnet der Verfasser „the temporal status of the whole Christian life.“⁹¹⁷ Die negative Konsequenz lautet, dass die Möglichkeit, eine Frist zur Umkehr zu bekommen, nicht mehr besteht. Aus diesem Grund gilt es der Sünde noch dringender zu widerstehen.⁹¹⁸ „Hier wird also sehr deutlich ein eschatologischer Akzent gesetzt: ‚Heute‘ ist noch gleichsam eine Gnadenfrist gegeben, und wird sie im Gehorsam gegen Gottes Wort wahrgenommen, dann wird auch der ‚Betrug der Sünde‘ ... nicht zur Wirkung kommen.“⁹¹⁹ Vom Argumentationsduktus des Hebr her, endet diese Gnadenfrist von *σήμερον* definitiv mit dem Akt der Vollendung. Der Ermahnung wird Dringlichkeit verliehen: „Der Hebr wird ein Zeuge futurisch naherwartender Eschatologie.“⁹²⁰

2.8.6.3 Hebr 3,14

Im Zentrum⁹²¹ der Perikope 3,12-19 steht die Aussage von 3,14: „Denn wir sind Teilhaber des Christus geworden, wenn wir die anfängliche Hypostasis bis zum Ende standhaft festhalten.“ Die VV. 12-14 verweisen auf den Ausgangspunkt der Ermahnung in 3,6b zurück. Der Appell an der Freimütigkeit und dem Ruhm der Hoffnung festzuhalten, findet seine Entsprechung in der Ermahnung, sich davor zu hüten Unglauben entstehen zu lassen und das Herz gegen Gott zu verhärten. Warnung-Ermutigung-Verheißung bestimmen die

⁹¹⁶ Vgl. Gräßer, Hebr I, 188: „*Σήμερον* ... meint den *qualifizierten Zeitpunkt*. ... Wer heute auf die Predigt hört, bekommt Jesus so vor Augen (2,9; 12,1f; vgl. Lk 4,21), daß sich an dem Gehörten (2,1; 4,2) Heil und Unheil endgültig scheiden und entscheiden.“ Aus diesem Grund sieht Gräßer in diesem Begriff eine Nähe zum joh. und paulinischen *ῥῶν* vorliegen.

⁹¹⁷ Portalatín, *Oppositions*, 179. Er stellt zutreffend fest, dass „in addressing the paraenesis to the brethren the author identifies the age called *σήμερον* as the present period of time of the Christian community“. Siehe auch Calaway, *Sabbath*, 73f.

⁹¹⁸ Vgl. Koester, *Hebrews*, 265.

⁹¹⁹ Weiß, *Hebräer*, 263.

⁹²⁰ Karrer, Hebr I, 213. Vgl. O'Brien, *Hebrews*, 148; Steyn, *Psalms*, 216.

⁹²¹ Anders Schunack, Hebr, 52. Er hält diesen Vers für eine Parenthese. Als solche kennzeichnet auch NA²⁸ den Vers. Für Attridge steht 3,15 im Zentrum des Abschnitts. Vgl. Attridge, *Hebrews*, 119.

VV. 12-14. In V. 14 wird ein christologischer Akzent gesetzt, der eine Heilszusage beinhaltet. Eingeführt mit der begründenden Partikel γάρ verschärft der Verfasser die bisherige Mahnung. Die Adressaten leben in der Gewissheit, an Christus, dem Anführer des Heils, teilhaftig geworden zu sein (γεγόναμεν).⁹²² Wie in 3,1 signalisiert die Bezeichnung den eschatologischen Aspekt des bereits hereingebrochenen neuen Äons, von dem die gesamte Existenz der Gemeinde gekennzeichnet ist.⁹²³

Die Formulierung τὴν ἀρχὴν τῆς ὑποστάσεως μέχρι τέλους steht ganz in der linearen Konzeption des Autors und ist temporal aufzufassen. ἀρχή bildet den Gegensatz zu τέλος und ist eine Anspielung auf den Zeitpunkt, als die Verkündigung des Herrn ihren Anfang genommen hat (vgl. 2,3; 5,12; 6,1) und auf die Taufe als Bekenntnisakt der Treue (vgl. 6,4f.).⁹²⁴ Die Botschaft Gottes, welche sich im Sohn als endzeitliche Rede ereignet hat (1,2), wurde damals trotz aller Bedrängnisse mit Glaubenstreue angenommen. ὑπόστασις ist analog zu ἡ παρρησία καὶ τὸ καύχημα τῆς ἐλπίδος in 3,6b und als Gegenbegriff zu ἀπιστία (3,12.19), ἀποστῆναι (3,12) und ἀπειθήσασιν (3,18) zu verstehen.⁹²⁵

Der Terminus besitzt im Hebr unterschiedliche Bedeutungsfacetten: In 1,3 geht es um das Wesen Gottes und in 11,1 um die Wirklichkeit des Glaubens. Der Genitiv τῆς ὑποστάσεως

⁹²² Ähnlich Backhaus, Hebr, 155: „Die Christen als Anwärter auf Vollbürgerschaft des himmlischen Reiches (vgl. 12,22-24) haben vielmehr nach ihrem Geschick, ihrer Verwandtschaft und ihrer endzeitlichen Würde Teil an dem himmlischen Hohepriester“.

⁹²³ Vgl. Hofius, Katapausis, 133: „Das Wort μέτοχος ist ein eschatologischer Terminus“. Anders sieht das Lane, Hebrews I, 87. Er interpretiert μέτοχος als „Partner“ und die Beziehung zwischen Christus und der Gemeinde als eine geschäftliche Partnerschaft. Einen weiteren Aspekt betont Gallos, Katapausis, 171 Fn. 138: „In Heb 3:14 the author combines two kinds of eschatologies: one present-vertical and one future-horizontal ... While believers already partake in Christ in the present time, their definitive participation lies in the future and is contingent on their final faithfulness.“

⁹²⁴ Vgl. Backhaus, Hebr, 154. Insgesamt begegnet ἀρχή im Hebr sechs Mal: 1,10; 2,3; 3,14; 5,12; 6,1; 7,3. Zusammen mit τέλος steht ἀρχή außer in 3,14 noch in 7,3, im Rahmen der Analogie zwischen Melchisedek und Christus, in der es darum geht, dass beide weder einen Anfangs- noch Endpunkt ihrer Existenz besitzen. 1,10 behandelt die Grundlegung der Schöpfung. In diesen Kontext gehört ebenfalls der Terminus ἀρχηγός. Christus ist der Begründer/Urheber der Rettung/des Heils (2,10: ἀρχηγός τῆς σωτηρίας). Er hat das Ziel bereits erreicht. Deswegen kann er im selben Atemzug ἀρχηγός καὶ τελειωτῆς τῆς πίστεως (12,2) genannt werden.

τέλος wird neben 3,14 und 7,3 noch zwei weitere Mal verwendet: 6,8.11. Dabei verhält sich die Formulierung ἄχρι τέλους in 6,11 ähnlich zu 3,14. Es geht darum den Glauben und die subjektive Hoffnung (auf die Verheißung, die sich im Sohn erfüllt) bis zuletzt zu bewahren und diese auf die endzeitliche Vollendung auszurichten. Vgl. Weiß, Hebräer, 355. Die apk. Vorstellung am Ende der Zeit (Parusie/Tod) gerettet zu werden, wenn man standhaft bleibt, begegnet im NT häufiger: Mt 10,22; 24,13; Mk 13,13; 1Petr 4,7; 1Kor 10,11; 15,24. Siehe dazu Schnabel, Eckhard: τέλος. In: TBLNT 1 (1997), 38-47. Im Hebr steht die Parusie jedoch nicht im Zentrum der eschatologischen Aussagen.

⁹²⁵ Vgl. Braun, Hebr, 96. Weiß betrachtet ὑποστολή in Hebr 10,39 als weiteren Gegenbegriff. Ebenso Betz, Firmness, 443. Siehe auch Gräßer, Hebr I, 191f. Zum Gebrauch von ὑπόστασις im NT vgl. Hollander, Harm W.: ὑπόστασις. In: EWNT III (21992), 972-973.

bereitet Schwierigkeiten⁹²⁶ „Der Hebr formuliert ..., fast abbreviaturnhaft dicht.“⁹²⁷ Die Wendung ist am besten als Apposition zum vorherigen Nomen ἀρχή zu verstehen. D.h. der „Anfang“ der Verkündigung stellt die „Basis“ der Teilhaberschaft an Christus dar.⁹²⁸

Backhaus zufolge erklären sich die platonisierenden Begriffe μέτοχος und ὑπόστασις in Hebr 3,14 gegenseitig. Die Bedeutung des Ausdrucks bewegt sich

„zwischen der objektiven, dem Glaubenden Stand gebenden Gabe – der *Glaubenswirklichkeit* – und der ihr entsprechenden subjektiven Haltung – der *Glaubensfestigkeit*. ... Was Stand gibt und woran man (sich) festhalten kann, das kann letztlich nicht die eigene Haltung sein, sondern nur die von Gott gesetzte Realität.“⁹²⁹

Laut Hebr 11,1 ist der Glaube „Hypostasis dessen, worauf man hofft“ und ein „Überführtsein von unsichtbaren Dingen“. Die Glaubensgemeinde partizipiert im Sinne eines Überführtseins an der himmlischen Wirklichkeit und erhält in der Gegenwart Anteil an himmlischen Heilsgütern. Zugleich wartet sie auf ihre endgültige Durchsetzung bzw. Offenlegung.⁹³⁰ Diese Bedeutung ist auch für Hebr 3,14 anzunehmen. Wer beharrlich im „festen Stand“⁹³¹ (βέβαιος)⁹³² verbleibt und an der Hoffnung bis zum Ende seines Daseins festhält, wird endgültig in die Realität Gottes eingehen. Diese Grundlegung ist nicht bloß am Anfang des Glaubensdaseins zu verorten, sondern ein dauerhafter Zustand, an dem es trotz aller Anfechtungen unerschütterlich festzuhalten gilt, weil nur sie die Anteilhabe am zukünftigen Heil sichert. Ob mit τέλος an die Parusie⁹³³ oder den individuellen Tod⁹³⁴ zu denken ist, liegt nicht im Fokus der Betrachtung, sondern dass die anfängliche ὑπόστασις dieselbe bleibt und das damals, heute und bis zum Tag der κατάπαυσις. Entscheidend ist, dass es sich hierbei nicht um eine von Gott gesetzte Realität darstellt.⁹³⁵ Es ist allerdings Laub Recht zu geben, dass im Rahmen der Argumentation von Hebr 3,14 ein Hinweis auf die Parusie bezweifelt werden darf, weil „das Drängende in dieser eschatologischen

⁹²⁶ Vgl. Kleinig, Hebrews, 185; Attridge, Hebrews, 118.

⁹²⁷ Karrer, Hebr I, 213.

⁹²⁸ Vgl. Kleinig, Hebrews, 185.

⁹²⁹ Backhaus, Hebr, 154f. Vgl. auch Koester, Hebrews, 472f. Er sieht im Begriff ebenfalls einen subjektiven und objektiven Sinn vorliegen. Ich betrachte den Begriff ὑπόστασις ausführlicher in Hebr 11,1. Vgl. dazu Kap 4.4.2.

⁹³⁰ Die Minuskel 424^c ersetzt ὑπόστασις wegen Hebr 11,1 durch πίστewς, was sachlich durchaus zutrifft. Nach Hebr 10,32ff waren die früheren Tage der Erleuchtung von Leiden gekennzeichnet.

⁹³¹ Hofius, Katapausis, 133.

⁹³² βέβαιος bezieht sich syntaktisch auf ἀρχή. ‚Fest‘ sein heißt rechtsverbindlich sein. Vgl. Weiß, Hebräer, 264 Fn. 41.

⁹³³ Vgl. Riegenbach, Hebr, 90; Braun, Hebr, 97; Hofius, Katapausis, 57.

⁹³⁴ Vgl. Schunack, Hebr, 52. Attridge, Hebrews, 118 sowie Backhaus, Hebr, 154 lassen beide Möglichkeiten offen. Ebenso Portalatín, Oppositions, 180.

⁹³⁵ Vgl. Backhaus, Hebr, 155.

Zukunftsperspektive nicht durch die Betonung der Nähe der Parusie hineinkommt, sondern durch das Gerichtsmotiv“.⁹³⁶

In dem Wissen um die Teilhaberschaft zu leben, bedeutet Verantwortung zu übernehmen und nicht dem Beispiel der Wüstengeneration zu folgen: „Eine absurde Wiederholung der Väter wäre, würden sie ... aus ihrem guten Dasein in dem Haus, das sie beheimatet, hinaus stolpern über dessen Schwelle stürzen.“⁹³⁷ Gewährleisten können die Adressaten dies nur durch ihren Gehorsam und Glauben – wie die weitere Auslegung des Psalmzitats in 3,15-19 zeigt.

2.8.6.4 Hebr 3,15-19

In Hebr 3,15 greift der Verfasser erneut das Zitat auf und das in verkürzter Form. Dabei wiederholt er die Aussage von 3,7b-8a. Die Einführungsformel ἐν τῷ λέγεσθαι so wie die syntaktische Position des ganzen Verses werfen Fragen auf. Es besteht Unklarheit darüber, ob das verbum finitum in V. 15, V. 14 oder V. 16 zu suchen ist.⁹³⁸ Außerdem stellt sich die Frage, ob V. 15 als Schlusszitation zu 3,12-14 gehört oder zu 3,16-19 zu ziehen ist.⁹³⁹ Die erste Alternative würde die Bedeutung des „Heute“ in Rückbezug auf V. 13b zusätzlich verschärfen.⁹⁴⁰ Die zweite Alternative markiert hingegen einen Neuanfang. Der Verfasser interpretiert das Schriftwort in einem zweiten Schritt und konkretisiert seine bisherigen Ausführungen. Der Kontext weist auf eine engere Beziehung zwischen V. 15 und V. 16 hin.⁹⁴¹ σήμερον erfüllt in 3,15a denselben Zweck wie in 3,7b und betont die gegenwärtige Bedeutung der Aufforderung und die Dringlichkeit des Zuhörens, denn das Heil ereignet sich als Wort (2,2f.). Das Hören ist „die entscheidende Weise der Heilsaneignung. Umgekehrt ist die Verhärtung der Herzen *das* Heilshindernis.“⁹⁴²

Das Zitat von Ps 94,7b-8a^{LXX} wird in 3,16-18 abrupt von drei rhetorischen Fragen (τίνας V. 16; τίσιν V. 17; τίσιν V. 18) unterbrochen, die mehrere Phrasen des Psalms aufgreifen. Zugleich werden diese vom Verfasser in derselben Frageform beantwortet. In 3,19 mündet die lange Reihe in eine abschließende Feststellung. Im Mittelpunkt der Fragereihe

⁹³⁶ Laub, Bekenntnis, 251.

⁹³⁷ Karrer, Hebr I, 213.

⁹³⁸ Vgl. Gräßer, Hebr I, 192.

⁹³⁹ Vgl. Backhaus, Hebr, 155.

⁹⁴⁰ Vgl. Gräßer, Hebr I, 192: „V 15 nähme also das *gesprochene* (λέγεσθαι), *lebendige Wort Gottes* (4,12) zur Verschärfung der Warnung in Anspruch, den Kairos nicht zu versäumen.“

⁹⁴¹ Vgl. Backhaus, Hebr, 155; Gräßer, Hebr I, 192; Hofius, Katapausis, 133ff. Dagegen Lane, Hebrews I, 88; Attridge, Hebrews, 119f.

⁹⁴² Gräßer, Hebr I, 177.

stehen die Verfehlungen der Wüstengeneration. Diese werden in parakletischer Absicht als Negativbeispiel für die eigene Gegenwart gedeutet.

Die erste Frage in 3,16a knüpft an 3,8 und 3,15 (*παραπικρασμός*) an und will herausfinden, welche es gewesen waren, die (Gottes Wort) gehört und trotzdem rebelliert haben (*ἀκούσαντες παρεπίκραναν*). Das Motiv des Ungehorsams verweist auf Ps 94,8^{LXX}. Die Antwort in V. 16b geht darüber hinaus: „Alle, die durch Mose (= von Mose geführt) aus Ägypten ausgezogen waren.“ Damit wird die ganze Exodus-Generation in den Blick genommen und das Geschehen von Kadesch rückt in den Fokus (Num 13,25-14,45).⁹⁴³ Durch ein überleitendes *δέ* schließt sich die zweite Frage in 3,17a an: „Welchen denn zürnte er vierzig Jahre lang (Num 14,11.23.32f.34b; vgl. Num 32,13)?“ Prompt gefolgt von der Antwort in 3,17b: „Nicht denen, die sündigten, deren Glieder in der Wüste fielen (Num 14,32.34b.40)?“ Sie waren Sünder und wurden deshalb mit dem Tod bestraft. Mit *ἀμαρτάνω* wird auf den Ungehorsam gegenüber dem Wort Gottes angespielt.⁹⁴⁴ Das Schwerwiegende an diesem Verhalten ist, dass sie nicht nur zu den Auserwählten gehört und viele Wundertaten Gottes erfahren, sondern sich dennoch der Verheißung des Heils widersetzt haben. Dies unterstreicht der Verfasser durch die im NT einmalige Wendung *ὧν τὰ κῶλα ἔπεσεν ἐν τῇ ἐρήμῳ*.⁹⁴⁵

Die dritte Schlüsselfrage in V. 18 nimmt das Gesagte auf und verbindet den Schwur Gottes mit der Sünde des Ungehorsams.⁹⁴⁶ Dieses Mal ergeht nur eine Frage, die die Antwort zugleich beinhaltet. *ἀπειθέω*⁹⁴⁷ und *ἀμαρτάνω* (3,17) führen zum Ausschluss von der ursprünglichen Verheißung. Die Formulierung in V. 18b reflektiert Ps 94,11^{LXX} (= Hebr 3,11) und Num 14,43^{LXX}.⁹⁴⁸

Das Resultat in V. 19 adressiert der Verfasser direkt an die Glaubensgemeinde: *καὶ βλέπομεν*. Dieses Sehen geschieht wie auch sonst im Hebr mit den Augen des Glaubens

⁹⁴³ Speziell die Betonung auf *πάντες* verweist auf Num 14 und nicht Ex 17 oder Num 20 als Hintergrund. Die Vorstellung, dass alle gegen Gott rebellierten, wird in Num 14 mehrmals aufgenommen: Num 14,1.2.5.7.10.13.19.22; siehe auch Num 32,13. Vgl. Hofius, *Katapausis*, 135ff; Weiß, *Hebräer*, 267 Fn. 52.

⁹⁴⁴ Die Begriffe *ἀπειθέω* und *ἀμαρτάνω* besitzen denselben Sinn. *ἀπιστία* in 3,19 verhält sich ebenfalls synonym zu *ἀπειθέω*. Vgl. Weiß, *Hebräer*, 266 Fn. 51; Gräßer, *Hebr I*, 195 Fn. 89.

⁹⁴⁵ Vgl. Num 14,29.32f.^{LXX}. Siehe dazu Hofius, *Katapausis*, 136. Gräßer verweist darauf, dass *κῶλον* in LXX nur im Plural begegnet und die Übersetzung von *גַּרְסָה* = Leichnam ist. Gemeint ist damit ein unbestatteter, herumliegender Leichnam (1Kön[1Sam] 17,46; Lev 26,30^{LXX}) als Strafe für Abtrünnigkeit (Jes 66,24). Der griechische Begriff ist außerdem mit Ekel und Abscheu konnotiert, sodass ein solcher Tod den Charakter eines Fluches beinhaltet. Vgl. Gräßer, *Hebr I*, 195; Braun, *Hebr*, 100.

⁹⁴⁶ Vgl. Lane, *Hebrews I*, 89. Die Konsequenz ist eschatologisches Verderben. Vgl. Gräßer, *Hebr I*, 195.

⁹⁴⁷ Das Partizip begegnet noch einmal in Hebr 11,31, dort geht es um die Jericho-Bewohner. Als Substantiv ist *ἀπειθεια* in Hebr 4,6.11 vertreten. In 4,6 wird dieses im Hinblick auf jene Generation und in 4,11 auf die aktuelle Generation angewendet, an die ebenfalls in 3,18 zu denken ist. Vgl. Braun, *Hebr*, 100.

⁹⁴⁸ Vgl. Lane, *Hebrews I*, 89; Braun, *Hebr*, 100.

und verhält sich konträr zu εἶδον in 3,9.⁹⁴⁹ Die Väter haben damals in der Wüste die Werke Gottes gesehen und trotzdem nicht geglaubt. Sie haben nämlich ihre Augen vor den Wundern und Zeichen Gottes verschlossen. Ihr Sehen war nach dem Verständnis des Verfassers – durch das Verb εἶδον ausgedrückt – ein dem Menschen entsprechend irdisch-sinnliches und kein glaubendes. Darum lautet die einzig mögliche Ursache ἀπιστία. Ihr Unglaube führte letztlich dazu, dass das εἰσελθεῖν εἰς τὴν κατάπαυσιν unmöglich wurde.⁹⁵⁰ Die moralische Botschaft an die Adressaten ist deutlich: Weil wir glauben (vgl. in 3,14 angedeutete πίστις), erkennen wir den Ernst dieser Warnung und ziehen daraus logische Konsequenzen für unser Verhalten. „Der gute Start (die ἀρχὴ τῆς ὑποστάσεως) garantiert noch nicht das Ziel. Die dazwischen liegende Zeit der Bewährung (πίστις) entscheidet (4,1f). Insofern bleibt das οὐκ ἠδυνήθησαν der Exodusgemeinde die latente Gefahr des wandernden Gottesvolkes aller Zeiten“⁹⁵¹.

2.8.6.5 Hebr 4,6-8

Die bleibende Gültigkeit der Verheißung Gottes in die Ruhe einzugehen bestimmt die Argumentation von Hebr 4,1-11. In diesem Kontext begegnet der Terminus σήμερον in Hebr 4,7 zweimal. 4,1-11⁹⁵² erweist sich aufgrund der Inclusio aus zwei Mahnungen als einheitlich. Gedanklich zerfällt die Perikope in zwei Passagen, die vom Psalmzitat aus Hebr 3,7b-11 bestimmt werden: 4,1-5 bezieht sich auf Ps 94,11^{LXX} und fokussiert das Motiv der Ruhe, während der in 4,6(-11) einsetzende Gedankengang sich auf Ps 94,7f.^{LXX} konzentriert und das Leitwort σήμερον mit dem Leitwort κατάπαυσις kombiniert.⁹⁵³

Hebr 4,7 ist im Zusammenhang mit 4,6 und 4,8 zu betrachten. ἐπεὶ οὖν (4,6) leitet eine Schlussfolgerung ein und bildet zugleich einen neuen Ausgangspunkt für die sich anschließende paränetische Argumentation.⁹⁵⁴ Für den Duktus der Argumentation von

⁹⁴⁹ καί wird konsekutiv gebraucht und verweist auf eine Schlussfolgerung. In diesem Fall geht es um den Grund für die Bestrafung der Wüstengeneration. Zu βλέπω vgl. Hebr 2,9; 3,12; 10,25; 11,1.3.7; 12,25. Der Verfasser differenziert grundsätzlich zwischen βλέπω und ὁράω.

⁹⁵⁰ Anders als Num 14 ist die Darstellung des Hebr weitaus radikaler, denn laut Num 14,24.29-31; 32,11f. hat es einige Ausnahmen gegeben, die in das verheißene Land einziehen konnten. Laut Karrer lehnt der Hebr eine solche Differenzierung ab, „weil er von den Vätern nicht zu früheren Kindern, sondern unmittelbar zu den heutigen Hörern und Hörerinnen übergehen will (4,1 ff.).“ Karrer, Hebr I, 214.

⁹⁵¹ Gräßer, Hebr I, 197.

⁹⁵² Zur Perikope vgl. Attridge, Harold W.: „Let Us Strive to Enter That Rest“. The Logic of Hebrews 4:1-11. In: HTR 73 1/2 (1980) 279-288; Church, Hebrews, 311-336, insbesondere 326-336.

⁹⁵³ Vgl. Backhaus, Hebr, 162. In 3Kgt 8,56a stehen beide Termine ebenfalls nebeneinander und beziehen sich auf „sein Volk Israel“ und ein Versprechen Gottes, das durch seinen Diener Mose verkündet worden ist. Im MT liegt keine Entsprechung zu σήμερον vor. Interessanterweise spielt 3Kgt 8,57f. auf die Väter und mögliche Herzensverhärtung an.

⁹⁵⁴ Vgl. Weiß, Hebräer, 280f.

Hebr 4,1-11 spielt V. 7 m.E. eine herausragende Rolle, denn der Autor will den Adressaten plausibel machen, dass die Verheißung noch besteht (vgl. 4,1). Dieses Ziel erreicht er durch die Feststellung, dass Gott ein weiteres „Heute“ bestimmt hat, an dem sich die Verheißung erfüllen wird. Die Beweisführung um *σήμερον* aus Hebr 3,7f. und 3,13-15 wird in diesen Versen aufgenommen und fortgeführt.

In Hebr 4,6 bezieht sich der Verfasser auf den Gedanken aus 4,1-2 zurück⁹⁵⁵ und resümiert zugleich die Ausführungen von Hebr 4,3-5: „Da es nun dabei bleibt, dass einige in sie (Ruhe) hineingelangen“ (*ἐπεὶ οὖν ἀπολείπεται τινὰς εἰσελθεῖν εἰς αὐτήν*). Die Zusage Gottes gilt nach wie vor, allerdings nur für einige (*τινὰς*). Dabei handelt es sich wahrscheinlich um diejenigen, die sich im Glauben bewähren (vgl. 4,3).⁹⁵⁶ Zu dieser Personengruppe zählt der Verfasser seine Adressaten, denn ihnen wurde „das Evangelium der Verheißung“ (*εὐαγγελισθέντες*; vgl. 4,2: *εὐηγγελισμένοι*) verkündigt. Die passive Verbform *ἀπολείπεται* bedeutet „übrig bleiben“⁹⁵⁷. Sie verweist explizit auf die Gültigkeit der Verheißung Gottes und impliziert außerdem „die Mahnung zum Gehorsam des Glaubens angesichts der noch verbleibenden Frist.“⁹⁵⁸ Die Gewissheit über die Unabgeholtenheit der Heilszusage dient der Stärkung des angefochtenen Glaubens.

Als Kontrastfolie greift der Autor in der zweiten Vershälfte erneut auf das negative Beispiel der atl. Wüstengeneration und ihren Ungehorsam, der sie von der Verheißung ausgeschlossen hat, zurück (*καὶ οἱ πρότερον εὐαγγελισθέντες οὐκ εἰσῆλθον δι' ἀπειθείαν*).⁹⁵⁹ Sie haben genauso wie die ntl. Gemeinde die Verheißung Gottes empfangen (vgl. 4,2), und das sogar „früher“ (*πρότερον*), ihr jedoch widerstrebt. Ihre eigene Schuld hat sie davon abgehalten der Einladung Gottes in seine Ruhe einzugehen, zu folgen (vgl. 3,17f.). Mit dieser Aussage wird zusätzlich die in 4,1 ausgesprochene Mahnung unterstrichen. In dem Wissen zu leben, welche Konsequenzen aus *ἀπειθεία*⁹⁶⁰ resultieren, verlangt nicht nur Achtsamkeit und Verantwortungsbewusstsein, sondern auch Furcht (*φοβηθῶμεν*).

⁹⁵⁵ Zur Korrespondenz zwischen Hebr 4,1-5 und 4,6-11 vgl. Koester, Hebrews, 276.

⁹⁵⁶ Die Betonung des Glaubens in seiner Schlüsselfunktion als Voraussetzung für das „Eingehen in die Ruhe“ schließt m.E. den Gedanken nicht aus, dass die Verheißung Gottes für alle Menschen offen ist. Vgl. Schunack, Hebr, 57. *τινὰς* hat für ihn keine einschränkende Funktion, sondern meint allgemein, dass „die Ruhe Verheißung für Menschen ist, in sie hineinzukommen.“ Ähnlich Riggenbach, Hebr, 105.

⁹⁵⁷ Bauer/Aland, Wb, 189. Vgl. Hebr 4,1: *καταλειπομένης*.

⁹⁵⁸ Weiß, Hebräer, 280.

⁹⁵⁹ Gräßer zufolge stützen sich die positive und negative Aussage in V. 6 gegenseitig. Darauf verweist das explikative *καί*. Vgl. Gräßer, Hebr I, 212.

⁹⁶⁰ Einige Textzeugen lesen statt *ἀπειθεία ἀπιστίαν* (P⁴⁶ B* lat). Diese Variante begegnet außerdem in Hebr 3,18 und 4,11 mit dem Zweck die Terminologie einheitlicher zu gestalten. Eine solche Angleichung ist m.E. sekundär.

Der leicht drohende Unterton gleitet in Hebr 4,7 in eine positive Verheißung über: Gott setzt wieder einen Tag fest, ein (neues) „Heute“. *πάλιν* verweist nicht bloß auf die Gültigkeit der Zusage, sondern auf eine neue Setzung Gottes. Es entspricht nach wie vor seinem Willen, dass der Mensch in seine Ruhe hineinkommt. *ὀρίζω* bedeutet „bestimmen/festsetzen“. Die Festsetzungen Gottes beinhalten seinen Heilsplan.⁹⁶¹

Das erste *σήμερον* steht als „Apposition zu *ἡμέρα* und bezeichnet auch jetzt das mit dem Erscheinen des Messias Jesus angebrochene *Heute* der neutestamentlichen Heilsverkündigung (1,2; 2,3; vgl. Lk 4,21).“⁹⁶² V. 4,7a rekapituliert die Aussage von Hebr 3,13. Die Gegenwart der Adressaten wird erneut als Heilszeit bestimmt, deren Ziel aus dem Eingehen in Gottes Ruhe besteht. Diese positive Verkündigung bekräftigt der Autor durch eine wiederholte Aufnahme des Zitats aus Ps 94,7f.^{LXX}. Der Terminus *σήμερον* wird noch einmal beansprucht.

Die mahnenden Worte ertönen nach so langer Zeit „in David“⁹⁶³ (*ἐν Δαυιδ λέγων μετὰ τοσοῦτον χρόνον*). Die temporale Angabe *μετὰ τοσοῦτον χρόνον* spielt auf die geschichtliche Zeitspanne an, die zwischen der Rebellion der Wüstengeneration und David's Lebenszeit liegt. Außerdem bereitet diese Formulierung die Argumentation in Hebr 4,8 vor. Bis zu dieser Zeit hat nach dem Verständnis des Autors niemand die Verheißung erlangt. Nur auf dieser Basis lässt sich die Botschaft des Psalms erklären. Die Ankündigung eines anderen *σήμερον* wäre ansonsten sinnlos.

καθὼς προείρηται bezieht sich auf die Beweisführung in Hebr 3,7f. und 3,13-15, dort hat Verfasser Ps 94,7f.^{LXX} zum ersten Mal zitiert und ausgelegt. Die positive Ankündigung und Neuerung in Hebr 4,6-7 gewinnt er durch die Kombination von Ps 94,7f.^{LXX} und Ps 94,11^{LXX}.⁹⁶⁴ Die Funktion der Mahnung ist dieselbe wie zuvor: Die Adressaten sind aufgerufen, „mit gehorsamen Herzen im jeweiligen Heute auf das ewige Heute Gottes zuzugehen ... und dort die endzeitliche Fülle zu finden.“⁹⁶⁵

⁹⁶¹ Vgl. Schneider, Gerhard: *ὀρίζω*. In: EWNT II (21992), 1300-1301.

⁹⁶² Gräßer, Hebr I, 213. Vgl. Hofius, Katapausis, 56 Fn. 344 (179). Dagegen Riggenbach, Hebr, 106 Fn. 79. S.E. bildet *σήμερον* den Anfang des Zitats in V. 7b, der durch die Einschubung einiger Wörter unterbrochen und durch das zweite *σήμερον* wieder aufgenommen wird. In Hebr 3,13 steht *ἡμέρα* ebenfalls neben *σήμερον*.

⁹⁶³ Attridge sieht darin eine Parallele zu Hebr 1,1 und zählt David zu den Propheten, durch die Gott zuvor gesprochen hat. Vgl. Attridge, Hebrews, 130. Siehe auch Weiß, Hebräer, 281 Fn. 100; O'Brien, Hebrews, 169 Fn. 81. Wie bereits in Kapitel 2.8.5.1 festgehalten, ist Ps 94(95) im LXX-Text mit einer Überschrift versehen, die sich auf David, den Psalmsänger bezieht. Die Formulierung in Hebr 4,7 besitzt instrumentalen Charakter: „God announced prophetically through the psalmist a new day of opportunity, 'today,' in which his voice would be heard and the promise of entrance into his rest would be actualized.“ Lane, Hebrews I, 100f.

⁹⁶⁴ Vgl. Riggenbach, Hebr, 105f.

⁹⁶⁵ Backhaus, Hebr, 162.

σήμερον ist für das Verständnis des *Katapausis*-Konzepts von signifikanter Bedeutung.⁹⁶⁶ Laut Hofius bezeichnet σήμερον „die mit dem Reden Gottes im Sohn angebrochene Endzeit (1,2), in der die christliche Gemeinde lebt.“⁹⁶⁷ Koester interpretiert den Terminus als „a time for repentance, faith, and perseverance in the hope of future rest.“⁹⁶⁸ Anderson versteht σήμερον als eine „apocalyptic periodization of time“.⁹⁶⁹ Dieser Zeitabschnitt ist für ihn identisch mit den „letzten Tagen“, die zwischen dem ersten und zweiten Erscheinen Jesu liegen (vgl. Hebr 9,28).

Diese Feststellungen treffen durchaus zu, allerdings zeichnet sich im Gegensatz zu Kapitel 3,7-19 in Hebr 4,1-11 eine Veränderung ab. Die Dimension der Zeit, welche der Verfasser durch den Terminus σήμερον ausdrückt, wird um eine räumliche Dimension, die sich im mehrdeutigen Begriff *κατάπαυσις* manifestiert, erweitert. Darauf verweist ebenfalls der nächste Vers.

Das naheliegende Gegenargument, die Verheißung der Gottesruhe hätte sich in den Nachkommen der Mosegeneration, die von Josua in das Land Kanaan geführt worden ist, erfüllt, entkräftet der Verfasser durch die Aussage in Hebr 4,8: „Denn wenn Josua sie wirklich zur Ruhe geführt hätte, spräche er ja nicht von einem anderen Tag danach.“

Der Konditionalsatz beginnt mit einer negativen Zusammenfassung des Psalmzitats und knüpft durch γάρ an V. 7 an. Die Landnahme hat nicht zur Erfüllung der Verheißung geführt. Das Land der Verheißung kann demzufolge nicht Kanaan gewesen sein. Es muss also noch ein anderes geben.⁹⁷⁰ Diese Feststellung greift einen späteren Gedanken des Hebr auf (vgl. 11,8-10.13-16; 13,13 f.):

„Die Geschichte Israels, menschliche Geschichte überhaupt, bietet den Glaubenden als Asylanten auf Erden Zeiten der Hoffnung, nicht der Erfüllung. Das Land der Verheißung im Sinne des verheißenen Landes ist das grenzenlose Reich des Himmels und damit Gott selbst. Nur hier lässt sich jene Ruhe finden, von der der Psalm, wie der Vf. ihn versteht, spricht.“⁹⁷¹

⁹⁶⁶ Vgl. Lane, Hebrews I, 100.

⁹⁶⁷ Hofius, *Katapausis*, 56. Vgl. auch Mackie, *Eschatology*, 49: „this ‘today’ may be in fact the last ‘today’ of the present age“. Ebenso O’Brien, *Hebrews*, 169 und im Anschluss an ihn Church, *Hebrews*, 333.

⁹⁶⁸ Koester, *Hebrews*, 271. Zu einer ähnlichen Schlussfolgerung gelangt ebenfalls O’Brien, *Hebrews*, 169: „Psalm 95:7-8 itself, then, demands an eschatological understanding of God’s rest. In its warning to the people of God it points forward to the eschatological time of salvation.“

⁹⁶⁹ Vgl. Anderson, *Heirs*, 256. Ihm folgt Mackie, *Eschatology*, 49.

⁹⁷⁰ Durchaus liegt an dieser Stelle ein Widerspruch zur historischen Wirklichkeit wie sie z.B. in Jos 22,4; 2Sam 7,1.11; 2Chr 6,41 usw. zu finden ist, vor. Vgl. dazu Gräßer, *Hebr I*, 215.

⁹⁷¹ Backhaus, *Hebr*, 162f. Vgl. Gräßer, *Hebr I*, 215f.

Der Weg dorthin wurde durch den himmlischen Hohepriester Jesus eröffnet. Die Aufgabe der Gemeinde besteht nun darin, dem Anführer des Glaubens hinter den Vorhang des himmlischen Heiligtums zu folgen.⁹⁷²

Die Apodosis wiederholt die positive Verkündigung aus Hebr 4,6-7. *μετὰ ταῦτα ἡμέρας* betont nicht nur die Existenz der *Katapausis*, sondern die Gewissheit, dieses zukünftige Hoffnungsgut zu empfangen, denn „es ist unmöglich, dass Gott lügt“ (vgl. 6,18).

2.8.6.6 *σήμερον* als temporale Kategorie: Ergebnis

Der Terminus *σήμερον* wird im Rahmen der Ausführungen in Hebr 3,7-4,11 vom Verfasser auf unterschiedliche Weise verwendet. In Hebr 3,7 wird mit Zuhilfenahme von Ps 94,7f.^{LXX} das vergangene „Heute“ der Wüstengeneration dem gegenwärtigen „Heute“ der Adressaten gegenübergestellt. Daneben dient *σήμερον* dazu, Aufmerksamkeit zu erwecken. Der Botschaft wird ein gewisser Dringlichkeitscharakter verliehen. Es ist wichtig zuzuhören und zwar jetzt, denn Gott spricht in diesen letzten Tagen (1,2)!

In Hebr 3,13 unterstreicht der Begriff den paränetischen Charakter der Aussage. Zusätzlich wird *σήμερον* aus seiner präsentischen Verankerung gelöst und in eine zukünftige Kategorie transformiert, die sich zwischen der Gegenwart und der Vollendung abspielt: „Today^c is an in-between category for the author.“⁹⁷³ Alle Tage heißen nämlich so lange „Heute“ bis die endgültige Durchsetzung des eschatologischen Endes (3,14) erreicht ist.⁹⁷⁴ Das Schema von „schon jetzt“ und „noch nicht“ (vgl. 2,8) wird an dieser Stelle erneut verarbeitet. „Heute“ ist „that period of eschatological fulfilment in which Christ has caused the new age to begin although the old has not yet definitely vanished.“⁹⁷⁵

In Hebr 3,15 wiederholt der Verfasser das Zitat aus 3,7f. und ermahnt die Adressaten dem negativen Beispiel der Wüstengeneration nicht zu folgen. *σήμερον* dient auch hier der Paränese. In Hebr 4,7 wird der Begriff in doppelter Weise angewandt: *σήμερον* ist die entscheidende Voraussetzung, das zukünftige Hoffnungsgut erlangen zu können. Denn

⁹⁷² Vgl. Hebr 6,19-20.

⁹⁷³ Schenck, Kenneth L.: A Celebration of the Enthroned Son. The Catena of Hebrews 1. In: JBL 120 (2001), 469-485, hier 475 Fn. 28. Freilich gelangt er zu diesem Ergebnis im Rahmen der Untersuchung von Hebr 1. In seiner Dissertation verarbeitet er diesen Gedanken dann im Kontext von Hebr 3,7-4,13. Vgl. Ders., *Cosmology*, 61f. *σήμερον* kennzeichnet s.E. das neue Zeitalter, das durch Christus seinen Anfang genommen hat.

⁹⁷⁴ Wie bereits festgehalten, steht *τέλος* ganz im Zeichen der linearen Konzeption und verweist im Hinblick auf Hebr 9,28; 10,25.37 auf das jüngste Gericht und die Parusie Christi. Vgl. Angers, L' « Aujourd'hui », 393.

⁹⁷⁵ Schenck, *Cosmology*, 62.

Gott setzt einen Tag, ein (neues) „Heute“ fest. Diese Festsetzung eröffnet den Adressaten überhaupt erst die Möglichkeit in die verheißene Ruhe einzugehen. Dieses neue „Heute“ nimmt seinen Anfang in der Zeit des Sohnes.⁹⁷⁶ *σήμερον* erfüllt in V. 7a eine positive Funktion und verweist auf die unwiderlegbare Gültigkeit der Verheißung Gottes. Damit wird der Gedanke aus Hebr 3,13-15 aufgenommen. Die Zeit der Bedrängnisse ist begrenzt.⁹⁷⁷ Die Gegenwart des angeredeten Gottesvolkes ist davon bestimmt, standhaft zu bleiben und durchzuhalten, weil jeder Tag „Heute“ heißt und weil Gott ein (neues) „Heute“ bestimmt hat, leben sie in der Gewissheit, dass ihr Weg in die *Katapausis* führen wird. In V. 4,7b greift der Verfasser erneut das Zitat aus Ps 94,7f.^{LXX} auf und ermahnt die Adressaten wie zuvor, „Heute“ aufmerksam zu sein und die Herzen nicht zu verhärten. Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass *σήμερον* ein temporaler Begriff ist. In seiner Funktion als eschatologisches „Heute“, das die Gegenwart der Adressaten als Heilszeit kennzeichnet, wird *σήμερον* zum Ausdruck präsentischer Eschatologie. Für die Adressaten heißt das, sich jeden Tag aufs Neue zu entscheiden, ob sie an der Verheißung, in die Ruhe Gottes einzugehen, festhalten.⁹⁷⁸

Durch die Exegese von Ps 94,7b-11^{LXX} erweitert der Verfasser diese Funktion um ein perfektisches und futurisches Verständnis.⁹⁷⁹ *σήμερον* ist das vergangene „Heute“ der atl. Wüstengeneration, die mit der Dringlichkeit der Entscheidung Gottes Angebot zu folgen, konfrontiert gewesen ist.⁹⁸⁰ *σήμερον* ist das zukünftige „Heute“ der Adressaten, das die Zeitspanne zwischen der Gegenwart und der endgültigen Vollendung umfasst.⁹⁸¹ Auf diese Weise vereint *σήμερον* das eschatologische Perfekt, Präsens und Futur und bewegt sich in zeitlichen Strukturen, die einer temporal-apokalyptischen Eschatologie des frühen Judentums und Urchristentums entsprechen. Indem der Verfasser im Verlauf der Argumentation von Hebr 3,7-4,11 ein weiteres Leitwort, nämlich *κατάπαυσις*, einführt,

⁹⁷⁶ Vgl. Michel, Hebr, 188. Church betrachtet die Erhöhung und das Sitzen zur Rechten Gottes als den anfänglichen Zeitpunkt des neuen „Heute“. Vgl. Church, Hebrews, 333.

⁹⁷⁷ Vgl. Gräßer, Hebr I, 214 Fn. 101.

⁹⁷⁸ Portalatín geht davon aus, dass *σήμερον* den temporalen Rahmen für die lokale Bewegung des wandernden Gottesvolkes absteckt. Vgl. Portalatín, Oppositions, 181.

⁹⁷⁹ Gegen Gräßer, Hebr I, 177, der *σήμερον* als Ausdruck einer rein präsentischen Eschatologie versteht.

⁹⁸⁰ Vgl. Jeremias, Königtum, 111f. Im ursprünglichen Kontext von Ps 95 (MT) „ist die Schilderung des Versagens der Väter in Massa und Meriba gerahmt von den zentralen Aussagen der Rede: a) dem so deuteronomisch klingenden ‚Heute‘, das den Hörern die Dringlichkeit der Gehorsamsentscheidung einschärfen will, die unaufschiebbar ist, und b) der drohend vor Augen gestellten Folge für den Ungehorsam, die mit der denkbar schärfsten Kategorie des von Gott zu erwartenden Unheils umschrieben wird“.

⁹⁸¹ Auch, wenn jeder Tag „Heute“ heißt, ist jeder (neue) Tag, der dem „Heute“ folgt, ein Morgen. M.E. verschiebt sich die präsentische Interpretation zugunsten der futurischen vor allem in Hebr 4,1-11. Begünstigt wird dieser Prozess einerseits durch die Einführung des Begriffs *ἐπαγγελία* in 4,1 und andererseits durch *κατάπαυσις*.

erweitert er die Dimension der Zeit, die sich in *σήμερον* manifestiert, um eine Dimension des Raums. Diese zeitliche und räumliche Struktur bilden eine komplementäre Einheit. Inwiefern *κατάπαυσις* als räumliche Kategorie interpretiert werden kann, wird im folgenden Kapitel untersucht.

2.8.7 Die Verheißung der eschatologischen Ruhe Teil II: *κατάπαυσις* als räumliche Kategorie

2.8.7.1 Vorüberlegungen

Der Begriff *κατάπαυσις* wird in Hebr 3,11 zum ersten Mal eingeführt. Er ist übernommen aus dem Zitat von Ps 94,11^{LXX}. Die Verwendung des Substantivs *κατάπαυσις* sowie des Verbs *καταπαύω* ist allerdings auf den Abschnitt Hebr 3,7-4,11 beschränkt. Insgesamt gebraucht der Verfasser *κατάπαυσις* acht Mal (3,11.18; 4,1.3.[2x]5.10.11): dreimal als wörtliches Zitat (3,11; 4,3b.5), einmal als Paraphrase (3,18) und vier Mal im Kommentar (4,1.3a.10.11). Das Verb *καταπαύω* begegnet drei Mal (4,4.8.10).⁹⁸²

Der statistische Befund verweist auf den hohen Stellenwert der Wortgruppe in der Argumentation von Hebr 3,7-4,11. Sie ist fest im parännetischen Anliegen des Hebr verankert. Bevor ich auf die Exegese der einzelnen Belegstellen eingehe, kehre ich zum Ausgangspunkt von *κατάπαυσις* in Ps 94,11^{LXX} zurück, um die dortige Verwendung zu betrachten.

2.8.7.2 *κατάπαυσις* in Ps 94,11^{LXX}

Die Formulierung *εἰ εἰσελεύσονται εἰς τὴν κατάπαυσίν μου* in Ps 94,11^{LXX} übersetzt die hebr. Vorlage *יְהַנְּנֵנִי לְאֵן אֶבְיָ־מִי*.⁹⁸³ *κατάπαυσις* bildet das Äquivalent zu *יְהַנְּנֵנִי*.⁹⁸⁴ Das Motiv der Ruhe(-Stätte) begegnet im AT in unterschiedlicher Form und wird entweder durch *κατάπαυσις* oder bevorzugt *ἀνάπαυσις* ausgedrückt.⁹⁸⁵ Die LXX gibt damit

⁹⁸² Im NT sonst nur in Apg 7,49 (Nomen) und 14,18 (Verb). Eine Übersicht zur Verwendung von *κατάπαυσις/ἀνάπαυσις* sowie *καταπαύω/ἀνάπαυω* im NT bietet Wray, Rest, 20-26.

⁹⁸³ Außer in Ps 94,11^{LXX} steht *εἰς τὴν κατάπαυσίν* nur noch in Dtn 12,9 und 2Chr 6,41. Laansma sieht außerdem eine Analogie zu Ps 131,8^{LXX} (*εἰς τὴν ἀνάπαυσίν*) und 131,14^{LXX} (*ἡ κατάπαυσις μου*) vorliegen, da alle fünf Belege eine lokale Verwendung aufweisen. Vgl. Laansma, Rest, 100.

⁹⁸⁴ Das Nomen *יְהַנְּנֵנִי* ist im MT 21 Mal vertreten: Gen 49,15; Num 10,33; Dtn 12,9; Ri 20,43; Rut 1,9; 2Sam 14,17; 1Kön 8,56; 1Chr 22,9; 28,2; Ps 23,2; 95,11; 132,8.14; Jes 11,10; 28,12; 32,18; 66,1; Jer 45,3; 51,59; Mi 2,10; Sach 9,1. Außer in Ps 94,11^{LXX} dient der Terminus *κατάπαυσις* als Übersetzung für *יְהַנְּנֵנִי* in: Dtn 12,9; 3Kön 8,56; Ps 131,14; Jes 66,1. Zum Thema vgl. Hofius, *Katapausis*, 29-33.

⁹⁸⁵ Vgl. Kreuzer/Hensel: *ἀνάπαυσις*, 1502f.

hauptsächlich das hebr. Äquivalent הַנְּחִיָּה wieder. Analog wird die entsprechende Verbform נָח „ruhen“⁹⁸⁶ von der LXX häufig durch die Verben καταπαύω und ἀναπαύω übersetzt.⁹⁸⁷ κατάπαυσις weist in der LXX elf Belege auf, von denen alle intransitiv verwendet werden.⁹⁸⁸ Die meisten bezeichnen eine lokale Größe.⁹⁸⁹ Innerhalb der Forschung wird im weitgehenden Konsens⁹⁹⁰ zwischen drei Aspekten differenziert: 1) das Land Kanaan;⁹⁹¹ 2) Wohnort, Heiligtum Gottes;⁹⁹² 3) Sabbat.⁹⁹³ καταπαύω begegnet 67 Mal in der LXX und stellt ein Vorzugswort in den Büchern Ex (10), Jos (8) und Sir (7) dar.⁹⁹⁴ Wie beim Substantiv variiert die Verwendung des Verbs je nach Kontext. Gleich bleibt, dass der Begriff in der LXX stets in einem irdischen Rahmen, innerhalb von Zeit und Raum, beheimatet ist.⁹⁹⁵

In Ps 94(95) begegnet das Schlüsselwort κατάπαυσις im letzten Vers. Der prophetische Ausspruch⁹⁹⁶ „Niemals sollen sie eingehen in meine Ruhe!“ beendet den Psalm abrupt. Der Vers ist Bestandteil der Gottesrede, die in V. 8 beginnt.⁹⁹⁷ Dem Mahnwort geht ein Appell zur Aufmerksamkeit in V. 7b voraus. „Die Verse 8 - 11 enthalten dann das durch den Mund des Propheten ergehende Gotteswort.“⁹⁹⁸ In V. 9-11 steht die Exodusgeneration im Fokus. Erfüllt von Abscheu (V. 10), zürnt Gott über das Verhalten

⁹⁸⁶ Vgl. Stolz: נָח , 921-924. Von dieser Verbform leiten sich die Derivate הַנְּחִיָּה und הַנְּחִיָּה ab.

⁹⁸⁷ κατάπαυσις gibt insgesamt drei hebr. Äquivalente wieder, während die Verbform 16 Äquivalente besitzt. Vgl. Hatch/Redpath, Concordance II, 740f. ἀναπαυσις verzeichnet andererseits sieben hebr. Äquivalente und ἀναπαύω 14. Vgl. Hatch/Redpath, Concordance I, 80f. Ich verzichte auf die Aufzählung der davon abgeleiteten Formen, da diese für den Hebr keine Rolle spielen. Es ist umstritten, ob sich beide Formen synonym zueinander verhalten. Das bestreiten u.a.: Käsemann, Gottesvolk, 73; Hofius, Katapausis, 29-32; Laansma, Rest, 97f.; Gallos, Katapausis, 122 Fn. 12; Wray, Rest, 33f. Für eine virtuelle Synonymität argumentiert Attridge, Hebrews, 127 Fn. 55.

⁹⁸⁸ Vgl. Hofius, Otfried: κατάπαυσις . In: EWNT II (²1992) 655-656, hier 656. Zu den Belegstellen siehe Ders., Katapausis, 168 Fn. 204 und 205. Hinzu kommen vier Varianten: Ex 34,21 (2xB); Lev 25,28 (B*, A); Ri 20,43 (A). Vgl. Hatch/Redpath, Concordance II, 741. Church zählt 13 Belege, da er wohl fälschlicherweise die Verbform καταπαύσει in Sir 5,6 als Nomen betrachtet (so auch Bibleworks 9.0) und die Variante Ri 20,43 mitzählt. Vgl. Church, Hebrews, 321 Fn. 40.

⁹⁸⁹ Vgl. Ex 35,2; Num 10,35; Dtn 12,9; 3Kgt 8,56; 1Chr 6,16; 2Chr 6,41; Jud 9,8; 2Makk 15,1; Ps 94(95),11; 131(132),14; Jes 66,1.

⁹⁹⁰ So bereits Schierse, Verheissung, 113. Ihm folgend Hofius, Katapausis, 28; Gallos, Katapausis, 140. Siehe auch Koester, Hebrews, 257f.; Backhaus, Hebr, 158; Kleinig, Hebrews, 182f. Laansma fügt noch eine weitere Kategorie hinzu: die davidische Dynastie. Vgl. Laansma, Rest, 58ff, 88.

⁹⁹¹ Vgl. Dtn 12,9f.; 25,19; Ex 33,14; Jos 1,13.15; 21,44; 22,4; 23,1.

⁹⁹² Vgl. 1Kön 8,56 (= 3Kgt 8,56^{LXX}); Ps 131(132)8.13f.

⁹⁹³ Vgl. Lev 16,31; Dtn 5,12 ff; Ex 20,11; Gen 2,2 f; 2Makk 15,1.

⁹⁹⁴ Zur Gebrauch siehe Church, Hebrews, 324. Dort ebenfalls Stellenangaben bei Philo: 319 Fn. 33.

⁹⁹⁵ Vgl. Kraus, Heb 3:7-4:11, 279.

⁹⁹⁶ Vgl. Kraus, Psalmen 60-150, 831: „In 7b fällt nun plötzlich der Hinweis auf eine prophetisch Rede in das Huldigungseschehen ein.“ Hofius, Katapausis, 33 bezeichnet die VV. 7b-11 als „prophetisches Mahnwort“.

⁹⁹⁷ Vgl. Frevel, σήμερον , 177.

⁹⁹⁸ Hofius, Katapausis, 34.

der Väter und verkündet ein Strafgericht. Die 40 Jahre der Wüstenwanderung waren erfüllt von verstockten Herzen, die Gottes Heilssetzung nicht (an)erkannten. Durch einen Schwur versagt Gott deshalb den Eingang in seine $\eta\eta\eta\eta$.⁹⁹⁹ $\eta\eta\eta\eta$ bezeichnet „die *Ruhe* des Landbesitzes, wie sie vor allem das dtr. Schrifttum hervorhebt“¹⁰⁰⁰. Dasselbe Verständnis ist auch für *κατάπαυσις* anzunehmen. Im Psalm liegt eine lokale Bedeutung vor, die auf der horizontalen Zeitachse an einen bestimmten Zeitpunkt der Geschichte gebunden ist.

2.8.8 Der Gebrauch von *κατάπαυσις* und *καταπαύω* in Hebr 3,7-4,13

2.8.8.1 Hebr 3,11 und 3,18

Hebr 3,11 schließt den Abschnitt Hebr 3,7-11 mit dem Zitat aus Ps 94,11^{LXX} ab. Die Aussage endet abrupt. Gott empfindet Ekel (3,10: *προσώχθισα*)¹⁰⁰¹ vor dem Verhalten seines auserwählten Volkes. Wegen ihres Ungehorsams schwört er, dass sie nicht zu seiner Ruhe kommen werden. Das Thema „Ruhe“ wird mit dem Zitat eingeführt. Hebr 3,11 bildet den Ausgangspunkt für die midraschartige Auslegung¹⁰⁰², die in Hebr 3,12-4,11 folgt. Gleichzeitig besteht durch das Zitat eine Allusion zu Num 14,23.28-30. Dort schwört Gott, dass Israel das verheißene Land niemals sehen wird.¹⁰⁰³ Beides zusammengenommen unterstreicht die lokale Bedeutung des Terminus im Psalm. Ob der Verfasser des Hebr diese ebenfalls annimmt, zeigt der Kontext.

Die nächste Belegstelle ist Hebr 3,18. Der Vers gehört zur Auslegung des Zitats in 3,12-19 und steht am Ende der Exposition. Der Verfasser mahnt vor Unglauben (3,12.19) und betont die Relevanz der feierlichen Zusage Gottes im „Heute“ (*σήμερον*). Er hat „wiederum einen Tag bestimmt“ (4,7), an dem sich die Verheißung erfüllen wird. Wie die Überlegungen zu *σήμερον* gezeigt haben, ist die eschatologische Ausrichtung des Begriffs auf allen drei Zeitebenen vertreten. Die Aneinanderreihung von Präsensformen in 3,12-19 akzentuiert die Gegenwart der Adressaten. Der mahnende Charakter verleiht

⁹⁹⁹ Vgl. Hofius, *Katapausis*, 35 und 35-50 zum hebr. Begriff.

¹⁰⁰⁰ Gräßer, *Hebr I*, 182 Fn. 60. Der lexikologische Befund zeigt im MT eine vorwiegend lokale Bedeutung. Vgl. Hofius, *Katapausis*, 36ff, und 171 Fn. 253. Seybold, *Psalmen*, 379 interpretiert $\eta\eta\eta\eta$ als „Ruheplatz“ und „Inbegriff des göttlichen Wohnens und Bleibens, vor allem in seiner königlichen Residenz ([Ps]132,8.14; Jes 66,1), um seinem Volk Ruhe zu verschaffen.“

¹⁰⁰¹ Vgl. Brucker, *LXX.D-E II*, 1769-1771, hier: 1771.

¹⁰⁰² Vgl. Karrer, *Hebr I*, 206f.

¹⁰⁰³ Vgl. Wray, *Rest*, 67. Siehe auch Hofius, *Katapausis*, 135-137. Angers, *L' « Aujourd'hui »*, 384, 400f. vermutet neben Num 14 auch eine Nähe zu Dtn 9,22-23.

den Aussagen eine gewisse Dringlichkeit.¹⁰⁰⁴ Das biblische Paradigma der Wüstenwanderung dient als Kontrastfolie. Die Gemeinde soll sich vom Verhalten der Exodusgeneration abgrenzen, weil ein ungläubiges Herz die Gottesbeziehung verhindert. Auf sie kommt der Verfasser in V. 18 zu sprechen, indem er eine rhetorische Frage stellt: *τίσιν δὲ ὤμοσεν μὴ εἰσελεύσεσθαι εἰς τὴν κατάπαυσιν αὐτοῦ εἰ μὴ τοῖς ἀπειθήσασιν*. Die Antwort ist durch die Frage bereits vorgegeben. Die ersten Empfänger der göttlichen Heilsbotschaft waren ungehorsam. Darum haben sie die verheißene Ruhe verfehlt. V. 19 präzisiert weiter: „Und wir sehen (kommen zu der Einsicht), dass sie nicht (in die *κατάπαυσις*) hineingehen konnten wegen ihres Unglaubens.“ Das Gewicht der Aussage liegt auf *δι’ ἀπιστίαν* am Ende des Verses. Der Unglaube ist die größte Gefahr. Wer einmal von Gott abgefallen ist, bekommt keine Möglichkeit mehr zur Umkehr (12,17). Die Rückschau auf die Exodusgeneration dient als Ur- und Spiegelbild für das eigene Verhalten der Adressaten. Wer an Christus Anteil bekommen hat, lebt „Heute“ im Zustand der Heiligkeit und partizipiert bereits an der himmlischen Wirklichkeit. Wer bis zum Ende an dieser Wirklichkeit festhält (3,14), wird in die Ruhe eingehen.

Der auctor ad Hebraeos versteht den zentralen Begriff der Ruhe – wie Kapitel vier zeigen wird – nicht als das irdische Erbland Kanaan. Der Zielort der Verheißung Gottes ist der Ort des eschatologischen Heils.¹⁰⁰⁵ „In diesem Sinn ist Ruhe ein Ort, in den man Einzug halten kann, und zugleich ein Vollendungszustand, der dort erreicht sein wird.“¹⁰⁰⁶

Das Motiv der *κατάπαυσις* entfaltet der Hebr im Teilabschnitt 4,1-11. Der Verfasser betrachtet den Psalm typologisch und ruft die Gemeinde zum aktiven Handeln auf. Gerahmt wird die Perikope durch das Verb *εἰσέρχομαι* „hineinkommen“. Das Eingehen in die *κατάπαυσις* ist Gegenstand der zukünftigen Heilserwartung.¹⁰⁰⁷

2.8.8.2 Hebr 4,1-11

2.8.8.2.1 Hinführung

Der Teilabschnitt 4,1-11¹⁰⁰⁸ wird durch die beiden Kohortative in 4,1 und 4,11 gerahmt. Diese verknüpfen den Text eng mit dem vorangehenden Abschnitt 3,12-19. Der

¹⁰⁰⁴ Vgl. Mackie, Eschatology, 49. Das „Heute“ des Psalms interpretiert der Hebr als das „Heute“ der angededeten Gemeinde. Vgl. Löhr, „Heute“, 232.

¹⁰⁰⁵ Vgl. Weiß, Hebräer, 268.

¹⁰⁰⁶ Backhaus, Hebr, 158. Vgl. auch Thompson, Beginnings, 100; Weiß, Hebräer, 269. Gegen Hofius, der von einer rein lokalen Deutung ausgeht. So Hofius, Katapausis, 28; 51ff.

¹⁰⁰⁷ Vgl. Winter, Journey, 197: Die Vorstellung der Katapausis „serves as a complex symbol for the vision that Hebrews sets before its readers. It is a way of talking about God’s presence, our salvation, and eschatological hope.“

¹⁰⁰⁸ Zur feineren Gliederung vgl. Wray, Rest, 56f.; 73f.

mahnende und warnende Charakter bleibt erhalten (4,2f.6.11). Im Zentrum der exegetischen Betrachtung steht das Schlüsselwort bzw. das „neue Leitthema“¹⁰⁰⁹ *κατάπαυσις*. Dieses verwendet der Verfasser sechs Mal (4,1.3.6.10). Daneben greift er drei Mal das Verb *καταπαύω* auf (4,4.8.10). Die Perikope lässt sich grob in zwei Teile gliedern: 4,1-5 und 4,6-11. Die Anordnung der Zitate bildet eine Ringkomposition. Die beiden Referenzen aus Ps 94,11^{LXX} (4,3.5) umklammern das Zitat aus Gen 2,2 (4,4).¹⁰¹⁰ Mit Hilfe des Zitats reinterpretiert der Verfasser den Begriff *κατάπαυσις* als eschatologischen Sabbat. Im zweiten Teil führt der Verfasser die beiden Schlüsselbegriffe *σήμερον* und *κατάπαυσις* zusammen. Dadurch qualifiziert er die Verheißung der Ruhe als zukünftiges Hoffnungsgut.¹⁰¹¹

2.8.8.3 Hebr 4,1-5

In V. 1 mahnt der Verfasser zur Furcht (*φοβηθῶμεν οὖν*). Diese „entspricht der Heiligkeit der Gottesstimme, die noch immer das Heute ausruft und damit auch an das Endgericht erinnert (vgl. 10,26f.; Phil 2,12).“¹⁰¹² Damit knüpft er an 3,19 an. Jeder einzelne ist angesprochen (*τις ἐξ ὑμῶν*) nicht zurückzubleiben. *ὑστερέω* „versäumen, verfehlen, ausgeschlossen bleiben“¹⁰¹³ bezeichnet im Argumentationszusammenhang den „Mangel“ an Glauben.¹⁰¹⁴ Die Adressaten sollen sich Sorgen machen, damit ihnen nicht dasselbe widerfährt wie der Exodusgeneration.¹⁰¹⁵ Furcht vor Heilsverlust dient als Motivator zur Standhaftigkeit. Der Nebensatz erklärt die Notwendigkeit der Warnung.

In V.1 führt der Hebr zum ersten Mal das Motiv der Verheißung ein.¹⁰¹⁶ Er hält fest, dass das Versprechen Gottes (*ἐπαγγελία*) in die Ruhe einzugehen nach wie vor gilt. Da Gott den Vätern die Verheißung abgesprochen hat, sein Versprechen aber einlösen will, steht die Erfüllung noch aus. „Der Abschnitt 4,1–7 versteht unter *ἐπαγγελία* bzw. *εὐηγγελισμένοι* das dem *alttestamentlichem Volk und der christlichen Gemeinde* gleichermaßen zuteil gewordene Verheißungswort, in dem Gott beiden Größen der

¹⁰⁰⁹ Karrer, Hebr II, 205.

¹⁰¹⁰ Vgl. Steyn, Reception of Psalm 95(94):7–11, 215.

¹⁰¹¹ Vgl. Sherman, Robert: Reclaimed by Sabbath Rest. In: Int 51 (2005), 38-50, 43: „Interpreting this rest in light of God’s seventh day rest at creation and the warnings in Ps 95 that this rest may still be lost, the Letter to the Hebrews concludes that this rest still lies ahead of the faithful.“

¹⁰¹² Backhaus, Hebr, 156.

¹⁰¹³ Vgl. Bauer/Aland, Wb, 1692.

¹⁰¹⁴ Vgl. Weiß, Hebräer, 275.

¹⁰¹⁵ Vgl. DeSilva, Shame, 275.

¹⁰¹⁶ Dieses Thema ist eins der Hauptmotive des Hebr. Vgl. 6,12f.15.17; 7,6; 8,6; 9,15; 10,23.36; 11,9.11.13.17.33.39; 12,26.

Heilsgeschichte das *eschatologische Eingehen in seine Ruhestätte* verheißen hat.“¹⁰¹⁷ *κατάπαυσις* und *ἐπαγγελία* bezeichnen in V. 1 dasselbe: das Heilsziel. *ἐπαγγελία* ist „das Heil in der Spannung zwischen gegenwärtig proklamiertem Verheißungsakt und eschatologischer Vollendung“¹⁰¹⁸. Während in 3,19 *κατάπαυσις* noch auf das Land Kanaan verweist, verschiebt sich der Sinngehalt in Kapitel vier. Dies verdeutlicht V. 2. Hebr 4,2 begründet (*γάρ*), warum die Gefahr noch aktuell ist. V. 2a eröffnet den Beweisgang. V. 2b präzisiert die Gefahr. Sowohl die Exodusgeneration (*κακῆνοι*) als auch die Adressaten haben eine gute Nachricht (*εὐηγγελισμένοι*) empfangen. Sie haben das „Evangelium“ zu hören bekommen.¹⁰¹⁹ D.h. ihre Ausgangssituation war gleich. Die Formulierung *ὁ λόγος τῆς ἀκοῆς* versteht der Verfasser als „das erneuerte Gotteswort mit eschatologischem Verheißungsinhalt“¹⁰²⁰. Die Differenz zwischen damals und heute ist die Chance auf Heil. Während die eine Generation (*ἐκείνους*) das Ziel *δι’ ἀπιστίαν*¹⁰²¹ verfehlt hat, bleibt den Adressaten die Möglichkeit, an den Ruheort *διὰ πίστεως* zu gelangen (Hebr 6,12). Dem Glauben geht das Hören voraus. V. 2b führt den *πίστις*-Begriff im Hebr ein.¹⁰²² Ein gelingender Hörprozess stellt die Basis für eine zuverlässige Gottesbeziehung dar.¹⁰²³

In V. 3-5 folgt die Schriftdarlegung. Der Verfasser begründet die Gültigkeit der Verheißung mit einem Analogieschluss. V. 3a hält fest, dass „wir“ – der Verfasser zählt sich zu den Adressaten – „in die Ruhe eingehen als die Gläubigen, wie er gesprochen hat“. V. 3b zitiert Ps 94,11^{LXX}. Das Präsens „wir kommen hinein“ (*εἰσερχόμεθα*) verdeutlicht, dass *οἱ πιστεύσαντες* das Ziel noch nicht erreicht haben.¹⁰²⁴ Zu dieser Schlussfolgerung gelangt der Hebr aufgrund seiner exegetischen Auslegung von Ps

¹⁰¹⁷ Rose, Verheißung, 64.

¹⁰¹⁸ Gräber, Hebr I, 201.

¹⁰¹⁹ Übersetzung nach Bauer/Aland, Wb, 643.

¹⁰²⁰ Gräber, Hebr I, 203. Vgl. Hebr 1,1.

¹⁰²¹ Der Begriff fehlt im Ps und ist das Resultat der Reinterpretation des Hebr. Zur exegetischen Methode vgl. die Ausführungen von Docherty, Use, 185-189.

¹⁰²² Die Entfaltung des Themas findet in Kapitel 11 statt (11,1-12,3). Vgl. auch Hebr 6,1.12; 10, 22.38f.

¹⁰²³ Vgl. Hebr 5,11-14. Dort konstatiert der Verfasser die Gefahr „schwerhörig“ zu sein.

¹⁰²⁴ *εἰσερχόμεθα* verstehe ich futurisch. Das Verb steht im Kontext von einem „Heute“ (vgl. 4,7 und 3,13), das die Äonenwende kennzeichnet und zugleich auf die Erfüllung der Verheißung als zukünftiges Ereignis (4,1) am Ende der Zeit bzw. zum Zeitpunkt der Erschütterung (12,26f.) verweist. Futurisch verstehen das Verb auch Koester, Hebrews, 270; Michel, Hebräer, 194; O’Brien, Hebrews, 164ff. Andere deuten das Verb als „true present“. So u.a. Lane, Hebrews I, 99; DeSilva, David A.: *Entering God’s Rest: Eschatology and the Socio-Rhetorical Strategy of Hebrews*. In: TJ 21(2000), 25-43, hier: 32. Als ingressive Präsens interpretieren das Verb z. B. Kleinig, Hebrews, 203; Attridge, Hebrews, 126; Barnard, *Mysticism*, 183. Siehe auch Diskussion bei Mackie, *Eschatology*, 49-52. Er interpretiert das Verb futurisch. Gallos, *Katapausis*, 185 meint das Verb sollte „as the expression of a present fact“ gedeutet werden. Die Bewegung der Adressaten in Richtung auf Gott oder seinen Thron drückt der Hebr durch das Verb *προσέρχεσθαι* im Präsens oder Perfekt aus, während *εἰσέρχεσθαι* als Futur oder Aorist begegnet (Ausnahme 6,19).

94(95),11 und Gen 2,2^{LXX} in VV. 4-5, welche die Aussage von V. 3 begründet.¹⁰²⁵ D.h. die Haltung des Glaubens entscheidet über das Schicksal des Gottesvolkes.

In V. 3c leitet der Verfasser etwas abrupt zum nächsten Schriftwort über. Er definiert die *Katapausis* als etwas, das bereits seit der Grundlegung der Welt von Gott bereitgestellt ist. Der Genitivus absolutus τῶν ἔργων ... γενηθέντων „concedes that entry into God's rest has been possible ever since the completion of God's works.“¹⁰²⁶ Die Zeitbestimmung ἀπὸ καταβολῆς κόσμου verweist auf die Schöpfung. Dieselbe Wendung begegnet noch einmal in Hebr 9,26, wenn die Parusie Christi in den Fokus rückt.¹⁰²⁷ Der Grundlegung der Welt steht das Ende der Zeiten gegenüber. Beide Äonen¹⁰²⁸ überlappen sich aufgrund der Heilstat Christi. In dieser Endzeit leben die Adressaten (1,1). Von der himmlischen Perspektive gesehen, geht das Gottesvolk dem Ziel entgegen und lebt im Bekenntnis zum Hohepriester Jesus (3,1) in der Gewissheit das Erbe zu empfangen (1,14). Die Bereitstellung der *Katapausis* begründet der Verfasser im V. 4f, indem er die Termini κατάπαυσις (Ps 94,11^{LXX}) und καταπαύω (Gen 2,2^{LXX})¹⁰²⁹ aufeinander bezieht. Außerdem begegnet das Wort ἔργον¹⁰³⁰ im Zitat von Ps 94,9^{LXX} und Gen 2,2^{LXX}.

Das zweite Zitat führt er mit der vagen Formulierung εἶρηκεν γὰρ που περὶ τῆς ἐβδόμης οὕτως ein.¹⁰³¹ Das Torawort lautet: „Gott ruhte am siebten Tag von allen seinen Werken“.

In V. 5 zitiert der Hebr erneut Ps 94,11^{LXX}, eingeleitet durch die Wendung καὶ ἐν τούτῳ πάλιν. Die Kombination von Psalmwort und Toratext definiert die Bedeutung von *Katapausis* um. Die Relevanz des neuen Zitats zeigt auch die Ringkomposition von Hebr 3,7-4,11. Gen 2,2^{LXX} befindet sich genau in der Mitte.¹⁰³²

Der Verfasser erbringt den Beweis, dass die *Katapausis* wie die gesamte Schöpfung ein Werk Gottes darstellt (4,3) und folglich am siebten Tag, dem Tag seiner Ruhe (= Sabbat) existiert haben muss. Der Ausschluss von der Verheißung ergeht an das ungläubige

¹⁰²⁵ Es handelt sich um eine bewusste Formulierung, die die Verbindlichkeit der Aussage hervorheben soll. Standhafter Glaube garantiert das Eingehen in die Ruhe. Vgl. Weiß, Hebräer, 279.

¹⁰²⁶ Kleinig, Hebrews, 203.

¹⁰²⁷ Vgl. auch Mt 25,34; Lk 11,50; Offb 13,8; 17,8.

¹⁰²⁸ Das apokalyptische und rabbinische Judentum kennt den eschatologischen Ruheort als siebenten Äon und Sabbat. Vgl. dazu Gräßer, Hebr I, 210 mit Belegen in Fn. 70.

¹⁰²⁹ Das Verb übersetzt נָח „aufhören, ruhen“. Die Gezera schawa Methode erlaubt die literarische Verbindung zweier Schriftworte. Im MT wäre dies durch die unterschiedlichen Termini kaum möglich. Backhaus, Hebr, 161 hält fest, dass die jüdische Frömmigkeit sowohl Gen 2,1-3 als auch Ps 95 eng mit dem Sabbat verbunden hat. Vgl. auch Docherty, Use, 190.

¹⁰³⁰ Zum Thema vgl. den Exkurs von Wray, Rest, 78f.

¹⁰³¹ Ähnlich Hebr 2,6.

¹⁰³² Vgl. Steyn, Quest, 185. Der Text entspricht weitestgehend der LXX-Vorlage. Kleinere Differenzen führt Docherty, Use, 139, 182 darauf zurück, dass der Verfasser nur einen Ausschnitt zitiert. Das erklärt auch die Ergänzung von ὁ θεός nach dem Verb κατέπαυσεν. Die Weglassung von ὧν ἐποίησεν ist laut Docherty ebenfalls dem Verfasser geschuldet. Vgl. auch Wray, Rest, 77.

Wüstenvolk erst viel später (4,6). Aus diesem Grund bleibt die Gültigkeit des Versprechens unangetastet. Dieses Heilsgut hält Gott nach wie vor für alle Glaubenden bereit. Daneben gestattet der Analogieschluss eine weitere Schlussfolgerung: Die eschatologische Ruhe, die bereits seit der Grundlegung der Welt existiert und das Ziel bildet, ist mit Gottes eigener (Sabbat-)Ruhe (4,9) gleichzusetzen.¹⁰³³ Die Funktion dieser Aussage lautet: „Im Himmel wird bereits der eschatologische Sabbat gefeiert (12,22-24), dem das Gottesvolk irdisch erst entgegenwandert. Das spornt den Durchhaltewillen an.“¹⁰³⁴ Das Ziel ist zukünftiges Hoffnungsgut und zeitlos zugleich, denn Gottes Ruhe ist ewige Ruhe. Sie existiert jenseits der geschaffenen Zeit.¹⁰³⁵ *Katapausis* bezeichnet sowohl einen Ruheort (räumlich) als auch einen Zustand. Der siebte Tag des Sabbats stellt außerdem ein temporales Ereignis in den Fokus.¹⁰³⁶ Die zeitliche Bedeutung wird durch die Einführung des Terminus *σαββατισμός* in Hebr 4,9 verschärft. „Die Ruhe, die Gott den Vätern ihrer Anmaßung wegen versagte, ist deshalb weit mehr als die Ruhe eines verheißenen irdischen Landes um den irdischen Ruheort Gottes (den Tempel in Jerusalem).“¹⁰³⁷ Das Torawort lenkt den Blick der Adressaten in die himmlische Sphäre und qualifiziert die Erwartung der Verheißung eschatologisch.¹⁰³⁸ Damit fügt sich das Bild in den Argumentationsduktus des Hebr. Der göttliche Sabbat ist eine Realität, die der „hörende“ Gläubige eines Tages erreicht. Diesen Sachverhalt erläutert der Verfasser in Hebr 4,6-11.

2.8.8.4 Hebr 4,6-11

In diesem Abschnitt wird insbesondere der Faktor Zeit thematisiert. Allein in V. 7 begegnen sechs temporale Begriffe. Auch führt der Verfasser die beiden Schlüsselbegriffe *σήμερον* und *κατάπαυσις* zusammen.¹⁰³⁹ Das verleiht der Argumentation eine gewisse Dringlichkeit. Außerdem qualifiziert er das Ziel der

¹⁰³³ Vgl. Zum Thema Weiss, Herold: Sabbatismos in the Epistle to the Hebrews. In: CBQ 58 (1996), 674-689, hier: 682f.

¹⁰³⁴ Gräßer, Hebr I, 211. Er folgt Braun, Hebr, 110f. Siehe auch Backhaus, Hebr, 161.

¹⁰³⁵ Vgl. Backhaus, Hebr, 162. Siehe auch Frevel, *σήμερον*, 188: „This transformation or movement of theme from the *land* to the *Sabbatical rest* is a pivotal point for the eschatological redefining of the *κατάπαυσις*.“

¹⁰³⁶ *κατάπαυσις* ist „a Sabbatical period (state or condition, i. e. temporal)“. Steyn, Quest, 190. Vgl. auch Calaway, Sabbath, 62. Er geht von einer Transformation der räumlichen Vorstellung in eine zeitliche aus. Die Bedeutung des Zustands tritt bei ihm zurück.

¹⁰³⁷ Karrer, Hebr I, 216.

¹⁰³⁸ Steyn vermutet den ältesten Beleg dieser Vorstellung bei Josef und Aseneth (8,9; 15,7; 22,13). Dort wird *κατάπαυσις* als „a place in heaven that is prepared for those saved and not as a state of body or mind“ definiert. Steyn, Quest, 189.

¹⁰³⁹ Vgl. die Exegese zu V. 7 mit dem Schwerpunkt auf dem Begriff *σήμερον*. Überschneidungen sind unvermeidbar.

Verheißung als zukünftig. Darüber hinaus führt er einen weiteren Schlüsselbegriff ein in V. 9: Sabbatismos. Dieser beleuchtet die göttliche Ruhe aus einem anderen Blickwinkel. In V. 6 zieht der Verfasser ein Resümee (ἐπεὶ οὖν)¹⁰⁴⁰ aus den Ausführungen von Hebr 4,3-5 und stellt noch einmal exemplarisch die Exodusgeneration den Adressaten gegenüber. Die Verheißung der Ruhe „bleibt übrig/gültig“ (ἀπολείπω)¹⁰⁴¹. D.h. das Heilsziel steht noch aus und zwar für die, die hineinkommen (τινὰς εἰσελθεῖν εἰς αὐτήν). In der zweiten Vershälfte folgt eine negativ formulierte Aussage. Die Exodusgeneration (οἱ πρότερον) hat die gute Botschaft zuerst verkündigt bekommen (εὐαγγελισθέντες), doch ist sie an ihrem Ungehorsam¹⁰⁴² gescheitert. Diese Feststellung unterstreicht die Gültigkeit des göttlichen Angebots und zielt darauf, die Wankelmütigen zum Durchhalten zu motivieren.

In V. 7 setzt der Verfasser den Gedanken fort. Er belegt die Gültigkeit der ἐπαγγελία durch die Schrift. „The preacher’s goal, however, in the context of awareness of eschatological realities, is to inspire faithfulness in the community, today.“¹⁰⁴³ Um dieses Ziel zu erreichen, verwendet der Verfasser sechs temporale Formulierungen in V. 7: πάλιν, ἡμέρα, σήμερον, μετὰ τοσοῦτον χρόνον, καθὼς προεῖρηται und erneut σήμερον.¹⁰⁴⁴ Gott setzt wiederum einen Tag fest, ein „Heute“. πάλιν ist ein Vorzugswort des Hebr und begegnet häufig bei Zitaten. Das Verb ὀρίζει „bestimmen, festsetzen“ ist nur in diesem Vers im Hebr belegt. Im NT bezeichnet ὀρίζει vorwiegend Gottes Heilsplan und hat stets Gott zum Subjekt.¹⁰⁴⁵ Das Gegenwartstempus „identifies this Word of God as a performative utterance.“¹⁰⁴⁶ Die Setzung Gottes wird erneut bestätigt. Der Verfasser verweist darauf, dass Gott „in David“¹⁰⁴⁷ nach so langer Zeit spricht. μετὰ τοσοῦτον χρόνον „nach so langer Zeit“ bezieht sich auf die Zeitspanne von der Wüstengeneration bis zu David.¹⁰⁴⁸ σήμερον bezeichnet – wie in Kapitel 3 herausgestellt – einen begrenzten Zeitabschnitt. „Solange es Heute heißt“ (3,13), ist die Gegenwart der Adressaten qualifiziert als Endzeit und Zeit der Heilsentscheidung.¹⁰⁴⁹

¹⁰⁴⁰ Die Konjunktion ist kausal: weil, da.

¹⁰⁴¹ Vgl. auch das Passiv in Hebr 4,9 und 10,26 .

¹⁰⁴² Die Formulierung δι’ ἀπειθείαν stellt eine Variation zu ἀπιστία aus Hebr 3,19 dar. Vgl. Gräßer, Hebr I, 212 Fn. 87.

¹⁰⁴³ Wray, Rest, 80.

¹⁰⁴⁴ Vgl. ebd.

¹⁰⁴⁵ Vgl. Schneider, ὀρίζω, 1300. Apg 11,29 stellt eine Ausnahme dar.

¹⁰⁴⁶ Kleinig, Hebrews, 204.

¹⁰⁴⁷ Vgl. Hebr 1,1. Auch möglich: „durch David“. Siehe dazu Kraus, Heb 3:7-4:11, 280f.

¹⁰⁴⁸ Wie lang diese Zeitspanne andauert, wird diskutiert. Nach 1Kön 6,1 sind es etwa 480 Jahre, aber auch 250 Jahre werden erwogen. Vgl. Koester, Hebrews, 271; Gräßer, Hebr I, 213 Fn. 93.

¹⁰⁴⁹ Vgl. Laub, Bekenntnis, 251.

καθὼς προείρηται¹⁰⁵⁰ „wie oben gesagt wurde“ verweist auf die prophetische Voraussage. Es geht um den Rückbezug auf „zurückliegende Äußerungen in demselben Schriftstück ..., hier in Hb 4,7 zurück auf Hb 3,7.8“¹⁰⁵¹ bzw. den gesamten Predigttext in Hebr 3,7b-11. In der zweiten Vershälfte zitiert der Verfasser erneut Ps 94,7^{LXX}. Die erneute Warnung bekommt durch den Kontext eine tiefere Bedeutung. Da die Adressaten jetzt um das ausstehende Heil wissen, ist es umso dringlicher, dass sie mit gehorsamen Herzen ihrem Glaubensweg treu bleiben und „auf das ewige Heute Gottes“¹⁰⁵² zugehen.

In V. 8 entkräftet der Verfasser den möglichen Einwand, dass Josua das Wüstenvolk nach 40 Jahren ans göttliche Heilsziel geführt hätte.¹⁰⁵³ Mit einem „apagogischen“¹⁰⁵⁴ Beweis argumentiert er: „Denn wenn Josua sie in die Ruhe geführt hätte, würde er [Gott] nicht von einem anderen Tag nach diesen Ereignissen sprechen.“ Die logische Schlussfolgerung ist klar formuliert. Jahrhunderte nach der Landnahme spricht Gott „in David“ die Einladung aus, in die Ruhe einzugehen. Der Gotteswille hat sich folglich zur Zeit Josuas nicht erfüllt.¹⁰⁵⁵ Aus Sicht des Verfassers war das auch nicht möglich, weil das wahrhaftige Land der Verheißung „das grenzenlose Reich des Himmels und damit Gott selbst“¹⁰⁵⁶ ist. Diesen Gedanken arbeitet er in Kapitel 11 aus.¹⁰⁵⁷ Die Glaubenszeugen Israels haben die „bessere Heimat“ nur von ferne gesehen (vgl. 11,13.16). Die Ruhe ist eine endzeitlich-jenseitige Hoffnung. Auf der horizontalen Ebene wird sie erst bei der Endvollendung erreicht. Auf der vertikalen Ebene existiert sie bereits seit der Schöpfung und steht für die Glaubenden bereit.¹⁰⁵⁸

¹⁰⁵⁰ Diese Lesart ist sehr gut bezeugt. Die Alternative προείρηκεν hingegen nur durch B und 1739 1881.

¹⁰⁵¹ Braun, Hebr, 112.

¹⁰⁵² Backhaus, Hebr, 162. Vgl. auch Kistemaker, Citations, 110f.

¹⁰⁵³ Die Lesart des Hebr in Bezug auf die 40 Jahre weicht von der LXX ab.

¹⁰⁵⁴ Hofius, Katapausis, 57.

¹⁰⁵⁵ Dass die historischen Aussagen dem Hebr widersprechen, scheint für den Verfasser nicht von Belang. Vgl. Gräßer, Hebr I, 215. Thiessen argumentiert, dass sich für den Verfasser die gesamte Geschichte Israels bis in die Gegenwart hinein als Exodus abspielt und zwar seit der Berufung Abrahams bis zum heutigen Tag. Er definiert diese Exodus-Periode als Zeit zwischen dem Auszug aus dem irdischen Ägypten und dem endgültigen Einzug in die himmlische Heimat. Vgl. Thiessen, Mathew: Hebrews and the End of the Exodus. In: NovT 49 (2007), 353-369.

¹⁰⁵⁶ Backhaus, Hebr, 162.

¹⁰⁵⁷ Siehe dazu Kraus, Heb 3:7-4:11, 287f.

¹⁰⁵⁸ Vgl. Hofius, Katapausis, 56; 97f. Siehe auch Gallos, Katapausis, 183. Laub formuliert: „Das zukünftige Heil zugleich als jenseitiges zu begreifen, macht auch dem Apokalyptiker keine Schwierigkeiten. Da vielmehr in alexandrinisch-dualistischer Akzentuierung das Himmlisch-Jenseitige als die eigentliche Wirklichkeit erscheint, wird demgemäß eine entsprechende κατάπαυσις Vorstellung für die intendierte Glaubensdauer zum Argument der Gewißheit.“

Statt des Substantivs verwendet der Hebr in V. 8 das Verb *καταπαύω* „an den Ort der Ruhe bringen“¹⁰⁵⁹. Dieses übernimmt er aus dem Zitat von Gen 2,2.¹⁰⁶⁰ Die Wendung *μετὰ ταῦτα* „nach diesen Dingen“ wiederholt inhaltlich die Formulierung *μετὰ τοσοῦτον χρόνον* aus V. 7. Es geht um die Wüstenzeit und Landnahme. Der Imperfekt *ἐλάλει* ist iterativ zu verstehen. Das Sprechen Gottes dauert an. Sein Wort richtet sich an die Adressaten. Die Genitivkonstruktion *περὶ ἄλλης ἡμέρας* „von einem anderen Tage“ spielt auf das eschatologische „Heute“ an, das sein Ziel im Einzug der Adressaten in die himmlische *Katapausis* erreicht. Darauf kommt V. 9 zu sprechen.

Nach der Beweisführung fasst der Verfasser das Ergebnis zusammen: Dem Volk Gottes bleibt ein *σαββατισμός* übrig. Die Partikel *ἄρα* verweist zurück auf das Hauptthema aus Hebr 4,1(11). Das Verb *ἀπολείπω* hat er bereits in V. 6 verwendet, als die Zusage der Verheißung im Fokus stand. *ὁ λαός τοῦ θεοῦ* meint in V. 9 die Adressaten bzw. alle *πιστεύσαντες* (4,3). Zum ersten Mal verwendet der Verfasser den Terminus *σαββατισμός* zur Bezeichnung des Heilsziels. Der Begriff stellt ein Hap. leg im NT und der LXX dar. Seine Einführung dient der Präzisierung des Schlüsselbegriffs *Katapausis*. „Am eschatologischen Heilsziel angekommen, wird das Volk Gottes ruhen von seinen Werken, und zwar entsprechend (*ὡσπερ*) der Ruhe Gottes.“¹⁰⁶¹

Bauer/Aland übersetzt *σαββατισμός* mit „Sabbatruhe“ oder „Sabbatfeier“ in Anlehnung an die einzige Belegstelle der griechischsprachigen Literatur bei Plutarch mit der Bedeutung „Sabbatfeier“.¹⁰⁶² *σαββατισμός* und *κατάπαυσις* werden inhaltlich gleichgesetzt.¹⁰⁶³ Liddell/Scott definiert den Terminus als „a keeping of days of rest“.¹⁰⁶⁴ Hofius beobachtet vier weitere Belege in der nachkanonischen Literatur und folgert, dass das Substantiv dem Verb *σαββατίζειν* entspricht.¹⁰⁶⁵ Dieses ist mehrmals in der LXX belegt und übersetzt das Äquivalent *שָׁבַט*.¹⁰⁶⁶ Muraoka gibt *σαββατίζειν* mit „to observe a sabbath“ („to lie inactive“ in Hinsicht auf das Land) wieder.¹⁰⁶⁷ Hofius glaubt nicht an eine selbstständige Bildung des Autors. Anders sieht das Kleinig: „The author seems to

¹⁰⁵⁹ Vgl. Bauer/Aland, Wb, 845.

¹⁰⁶⁰ Gräßer zufolge ist damit „dualistisch das Verlassen der Welt (13,13)“ gemeint. Vgl. Gräßer, Hebr I, 215. Dagegen Gäbel, Kulttheologie, 428 Fn. 9: „Von einem Hinaussterben der Adressaten aus der irdischen Welt zum Himmel hin ist im Hebr nirgends die Rede“. Ich kann Gäbel nur zustimmen.

¹⁰⁶¹ Gräßer, Hebr I, 217. Vgl. auch Weiss, Sabbatismos, 682.

¹⁰⁶² Vgl. Hofius, Katapausis, 103. Siehe auch Laansma, Rest, 276f., 279.

¹⁰⁶³ Vgl. Bauer/Aland, Wb, 1479.

¹⁰⁶⁴ Vgl. Liddell/Scott, Lexicon, 1579.

¹⁰⁶⁵ Vgl. Hofius, Katapausis, 105. Ihm folgend Kleinig, Hebrews, 205. Vgl. auch Karrer, Hebr I, 218.

¹⁰⁶⁶ Siehe Ex 16,30; Lev 23,32; 26,34ff.; 2Chr 36,21; 1Esra 1,55; 2Makk 6,6.

¹⁰⁶⁷ Muraoka, Lexicon, 616.

have coined this term in order to distinguish between the proper observance of the Sabbath in the OT and the eternal rest that God provides through Jesus.“¹⁰⁶⁸

Die Interpretation des Begriffs im Kontext von Hebr 4,9 fällt ebenfalls unterschiedlich aus. Hofius sucht die Erklärung im Denken des antiken Judentums und verweist auf die charakteristischen Merkmale des Sabbats wie Feiern und Freude.¹⁰⁶⁹ Aus diesem Grund interpretiert er auch den Kausalsatz in V. 10 anders als viele Exegeten. Der Vers erklärt s.E. nicht, dass der Verfasser die zukünftige Ruhe der Glaubensgemeinde als „Sabbatruhe“ bezeichnet, sondern weshalb im endzeitlichen Ruheort ein Sabbatismos möglich sein wird.¹⁰⁷⁰ Wray andererseits nimmt mit ihren Beobachtungen zum parallelen Aufbau von Hebr 4,6 und 4,9 eine konträre Position ein: „By σαββατισμός Heb means the very REST of God, which remains available for the people of God.“¹⁰⁷¹ Wenn der Verfasser σαββατισμός und τὴν κατάπαυσίν μου als Gottes Ruhe definiert – so die These von Wray –, stellt sich mir die Frage, wozu er überhaupt einen neuen Begriff einführt. Mit der Zusammenführung von Ps 94,7^{LXX}, 94,11^{LXX}, Gen 2,2^{LXX} und dem Hap. leg σαββατισμός in Kapitel 4 will der Verfasser eine zielführende Aussage treffen, damit die Adressaten weiterhin am Glauben festhalten und aus der Gewissheit des Heils Kraft schöpfen. Im Rückblick auf die bisherige Darstellung von Hebr 4,1-8 entsteht folgendes Bild:

1. Die Verheißung besteht weiter (4,1).
2. Die Verheißung lautet: εἰσελθεῖν εἰς τὴν κατάπαυσιν (4,1).
3. Das Wort Gottes wurde der Exodusgeneration und den Adressaten gleichermaßen verkündet (4,2)
4. Nur wer glaubt, geht in die Verheißung ein (4,2).
5. Die Adressaten werden in die Ruhe bzw. den Ruheort eingehen (4,3).
6. Die Verheißung besteht seit Anbeginn der Schöpfung (4,3).

¹⁰⁶⁸ Kleinig, Hebrews, 216.

¹⁰⁶⁹ Vgl. Hofius, Katapausis, 108.

¹⁰⁷⁰ Vgl. a.a.O., 110.

¹⁰⁷¹ Wray, Rest, 83. Die These ihrer Arbeit beruht auf der Behauptung, *Katapausis* sei eine theologische Metapher. Sie geht außerdem davon aus, dass in Hebr 3,7-4,13 keine Christologie vorhanden ist. Vgl. Wray, Rest, 94: „... the urgency of enter the REST is never matched by a christological proclamation of promise fulfilled or to be fulfilled. For Heb, REST remains theocentric and anticipatory and never quite becomes christocentric and celebrative.“ Diese Position wurde u.a. von Nicholas Moore kritisiert. Er argumentiert, dass das Partizip *ὁ εἰσελθών* in Hebr 4,10 Christus zum Subjekt hat. Vgl. Moore, Nicholas J.: Jesus as ‘The One who Entered his Rest’: The Christological Reading of Hebrews 4.10. In: JSNT 36 (2014), 383-400. Ihm folgt Church, Hebrews, 335 und Fn. 113. Siehe auch Winter, Journey, 196 Fn. 19. M.E. ist die Passage 3,7-4,13 im Argumentationsduktus des ersten großen Abschnitts Hebr 1,1-4,13 einzuordnen. Ein direkter Verweis auf Christus fehlt, doch ist der Ausgangspunkt im Abschnitt 3,1-6 zu suchen. Dort wurde festgehalten, dass der Apostel und Hohepriester Jesus der Grund für jegliche Hoffnung ist. Das Partizip in 4,10 bezieht sich m.E. allerdings nicht auf Christus.

7. Am siebten Tag der Schöpfung ruhte (*κατέπαυσεν*) Gott von seinen Werken (4,4).
8. Nur einige werden zur göttlichen Ruhe/zum göttlichen Ruheort gelangen (4,6).
9. Das Heilsziel wird an einem zukünftigen Tag, namens „Heute“ erreicht (4,7).
10. Das Land der Verheißung war nicht Kanaan (4,8).
11. Darum besteht die Verheißung fort und diese heißt *σαββατισμός* (4,9).

Das Zitat aus Gen 2,2^{LXX} wird in Gen 2,3 weiter präzisiert. Gott segnet und heiligt den siebten Tag, weil er an diesem Tag *κατέπαυσεν ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων αὐτοῦ*. Daraus erwächst später die Vorstellung, am siebten Tag der Woche den Sabbat zur Feier Gottes abzuhalten. An diesem Tag darf nicht gearbeitet werden.¹⁰⁷² Am siebten Tag findet außerdem eine heilige Versammlung zu Ehren Gottes statt.¹⁰⁷³ Der Sabbat gilt als „Realsymbol für die Ruhe Gottes am siebten Schöpfungstag und für die Ruhe des Menschen nach aller Schöpfungszeit“¹⁰⁷⁴. Die Überlegung legt nahe, *σαββατισμός* als „Sabbatruhe“ zu definieren.¹⁰⁷⁵ Es handelt sich allerdings nicht um eine passive Ruhe, sondern eine aktive Tätigkeit und zwar die Sabbatfeier.¹⁰⁷⁶ Der Terminus besitzt m.E. daher nicht dieselbe Bedeutung wie *Katapausis*. Die bisherigen Überlegungen haben herausgestellt, dass der Begriff *κατάπαυσις* einen Ruheort bezeichnet. Durch das Schriftzitat Gen 2,2^{LXX} verleiht der Hebr dem Begriff außerdem die Bedeutung des Zustands. Dieser Zustand der Ruhe erfährt durch den Begriff *σαββατισμός* eine weitere Präzisierung.¹⁰⁷⁷ Der Ruheort, auf den sich die Glaubensgemeinde hin bewegt, ist ein zukünftiger. Er ist außerdem nicht von irdischer Herkunft und existiert seit der Schöpfung. An diesem endzeitlichen Ort erwartet die Glaubenden der *σαββατισμός*, ein Zustand bzw. eine Existenzweise, die das sabbatliche Feiern sowie das Ruhens von allen Werken umfasst (vgl. 4,10).¹⁰⁷⁸ „Indem Hebr die *κατάπαυσις* als *σαββατισμός* präzisiert, gibt er also zu verstehen, daß er sie als Ort und Zustand zugleich auffasst.“¹⁰⁷⁹ Dieses Heilsziel gilt es zu erreichen.

¹⁰⁷² Vgl. Ex 13,6; 16,26.29f.; 20,10ff.; Lev 23,3.8; Dtn 5,14 usw.

¹⁰⁷³ Vgl. Ex 12,16.

¹⁰⁷⁴ Backhaus, Hebr, 163.

¹⁰⁷⁵ So u.a. Backhaus, Hebr, 164.

¹⁰⁷⁶ Vgl. Karrer, Hebr I, 218; Laansma, Rest, 276f.; Löhr, „Heute“, 234f.

¹⁰⁷⁷ Das Verb *εἰσέρχεσθαι* verwendet der Verfasser außerhalb von Hebr 3,7-4,11 nur im kultischen Kontext und auf Jesus an, wenn es um den Eintritt in die heilige Stätte bzw. zum Kultdienst geht. Von daher ist es nicht abwegig, dass Hofius den Ruheort mit dem himmlischen Allerheiligsten identifiziert. Diese Behauptung wird an späterer Stelle überprüft.

¹⁰⁷⁸ Anders Attridge, „Let Us Strive“, 278f. Er beschränkt die Bedeutung von *Katapausis* auf den Zustand. Das greift m.E. zu kurz.

¹⁰⁷⁹ Gräßer, Hebr I, 220.

V. 10 begründet die Aussage von V. 9 (γάρ) und verdeutlicht, was vom eschatologischen Sabbat zu erwarten ist. Wer dem Wort Gottes folgt, der geht/tritt ein in Gottes Ruhe. Die Aussage ὁ γὰρ εἰσελθὼν¹⁰⁸⁰ εἰς τὴν κατάπαυσιν αὐτοῦ bildet eine Parallele zu V. 6a: τινὰς εἰσελθεῖν εἰς αὐτήν = εἰς τὴν κατάπαυσίν μου (4,5). Gott¹⁰⁸¹ hat weder die *Katapausis* noch den *Sabbatismos* für sich allein geschaffen. In der zweiten Vershälfte steht deshalb erneut der Mensch im Fokus. Die Entsprechung Gott-Mensch stärkt die Hoffnung der Adressaten.¹⁰⁸² Am endzeitlichen Ruheort gilt das κατέπαυσεν¹⁰⁸³ ἀπὸ τῶν ἔργων αὐτοῦ ὡσπερ ἀπὸ τῶν ἰδίων ὁ θεός. Ihr Leben bekommt dadurch eine ehrenvolle Auszeichnung. Gott selbst hat sie angesprochen, das Heilsziel der schöpfungstheologischen Ruhe zu erreichen.¹⁰⁸⁴ „Die Glaubenden schreiten, wie die Schlusswendung kühn andeutet, zuletzt in die Ähnlichkeit mit dem in sich ruhenden Schöpfer. So ist das ganze Schöpfungswerk eingeklammert in die Ruhe des Schöpfers am Anfang und die Ruhe der Glaubenden bei ihm am Ende.“¹⁰⁸⁵

Die Eschatologie der Hoffnung bewegt sich zeitlich auf der horizontalen Ebene. Die Eschatologie des Glaubens blickt vertikal nach oben auf eine himmlische Realität, die sich der menschlichen Sinneswahrnehmung (noch) entzieht, aber dennoch existiert.¹⁰⁸⁶

Die Verheißung knüpft an Hebr 3,1-6 an.¹⁰⁸⁷ Nach der Qualifizierung der Adressaten als Teilhaber der himmlischen Berufung (sowie Teilhaber Christi in 3,14), ruft der Verfasser die Adressaten zum Festhalten an der Hoffnung auf. Darauf kommt er in der finalen Ermahnung in V. 11 erneut zu sprechen.

In V. 11 wendet sich der Verfasser wieder den Adressaten direkt zu und schließt den Kreis zu Hebr 4,1: „Bemühen wir uns also, in jene Ruhe einzugehen“. Die Formulierung σπουδάσωμεν εἰσελθεῖν mahnt ihrer Bedeutung nach zur Eile, wobei in diesem Vers die

¹⁰⁸⁰ Einige Exegeten ziehen in Erwägung, dass sich ὁ εἰσελθὼν auf Christus bezieht. Vgl. Moore, Jesus, 383-400; Attridge, Hebrews, 131; Schierse, Verheissung, 134f.

¹⁰⁸¹ αὐτοῦ in V. 10 bezieht sich auf Gott.

¹⁰⁸² Vgl. Gräßer, Hebr I, 221.

¹⁰⁸³ „...this aorist verb can be construed as a gnomic aorist that states a general fact; a constative aorist that reports what has happened without any indication of its completion; or a proleptic aorist that describes a future event as though it were past. While each is possible, the first makes the best sense in this context, and so it is translated as an English present, ‘rests.’“ Kleinig, Hebrews, 206. Anders Cockerill, Hebrews, 211 und O’Brien, Hebrews, 171. Beide denken an die Parusie als Zeitpunkt der Verwirklichung der Verheißung.

¹⁰⁸⁴ Vgl. DeSilva, Shame, 318.

¹⁰⁸⁵ Backhaus, Hebr, 165.

¹⁰⁸⁶ Die vertikale Linie ist stets mitzudenken, da die endzeitliche Ruhe nur eine himmlische sein kann und dies spätestens seit V. 9 in den Fokus rückt. Vgl. Karrer, Hebr I, 220. Außerdem verweist schon der Terminus ὑπόστασις in 3,14 darauf, dass die *Katapausis* eine himmlische Wirklichkeit ist, die der Offenlegung bedarf. Vgl. Weiss, Sabbatismos, 684. Er resümiert: „What has risen to *hypostatic* existence is real in the only way that counts, even if it is not now available in the world of the senses.“

¹⁰⁸⁷ Der Abschnitt Hebr 3,7-4,11 knüpft durch das Wort διό an Hebr 3,1-6 an.

Übersetzung „sich bemühen/bestreibt sein“¹⁰⁸⁸ den Vorzug hat. Es geht also nicht um Zeitmangel, sondern um Standhaftigkeit und Glaubenseifer. Eine Naherwartung liegt nicht vor, eine gewisse Dringlichkeit angesichts der Situation schon.¹⁰⁸⁹ Insbesondere durch *σήμερον* aus Ps 94,7^{LXX} bleibt der Kontext (4,7) von einer zeitlicher Denklinie bestimmt. In diesen Kontext ist der Kohortativ *σπουδάζειν* einzuordnen. Die Verheißung gilt nicht unbegrenzt, sondern *ἄχρις οὗ τὸ σήμερον καλεῖται*. „Mit der (vertikalen) Jenseitigkeit des Heilszieles der *κατάπαυσις* verbindet sich somit auch hier wiederum eine eschatologische Akzentsetzung im Sinne der temporalen Horizontale.“¹⁰⁹⁰

Die Partikel *οὖν* verweist auf V. 9.¹⁰⁹¹ *ἐκεῖνη κατάπαυσις* bezieht sich auf V. 10 und spricht von der eschatologischen Sabbatruhe von Gott und Mensch. Der Verfasser will den Eifer der Adressaten bestärken, dieses Ziel zu erreichen. Die Möglichkeit in jene Ruhe einzugehen, verbürgt Gott selbst, indem er das Heilsziel als bestehende Verheißung ankündigt. Die Realisierung steht hingegen noch aus. Wann sie erfolgt, bleibt unklar. Deshalb spricht der Hebr in der zweiten Vershälfte erneut eine paränetische Warnung aus: *ἵνα μὴ ἐν τῷ αὐτῷ τις ὑποδείγματι πέσῃ τῆς ἀπειθείας*. Das Schicksal der Wüstengeneration dient wieder als negative Kontrastfolie. Das Volk Gottes soll sich vor allem vor Ungehorsam hüten. *ἡ ἀπειθεία* war bereits in V. 6 Thema (vgl. 3,18). Jeder einzelne ist angesprochen (*τις*). *ἡ ἀπειθεία* steht betont am Ende der Aussage. Der Ungehorsam der Exodusgeneration darf sich nicht wiederholen. Darauf liegt der Akzent in V. 11. Der Begriff *ὑπόδειγμα* beschreibt das abschreckende „Beispiel/Vorbild“. Ihr Ungehorsam hat zum Verlust der Verheißung geführt. Das Verb *πίπτειν* bezeichnet das „Zufallkommen“ bzw. mit *ἐν* die Art und Weise des „Fallens“.¹⁰⁹²

V. 11 macht deutlich, dass es dem Verfasser um die Lösung eines praktischen Problems geht. Er will der Glaubensmüdigkeit der Adressaten entgegenwirken. Hierfür nutzt er einerseits Argumente, die die Gewissheit der himmlischen *Katapausis* als eschatologisch-zukünftiges Verheißungsgut herausstellen und andererseits Gerichtsansagen, die von den

¹⁰⁸⁸ Vgl. Bauer/Aland, Wb, 1524. Zur Verwendung im NT vgl. Eph 4,3; 2Petr 1,10; 3,14; 2Tim 2,15.

¹⁰⁸⁹ Vgl. Backhaus, Hebr, 165: „Was Hebr vielmehr am tiefsten fürchtet, ist die Trägheit, das Stillstehen auf einem Weg, der den Wandernden allzu lang und mühselig erscheint (vgl. 5,11; 12,12-17). Dabei dürfte dem Vf. konkret die innere Resignation seiner Adressaten angesichts ihrer kraftraubenden Minderheitssituation vor Augen stehen.“

¹⁰⁹⁰ Zutreffend Weiß, Hebräer, 283.

¹⁰⁹¹ Vgl. O’Brien, Hebrews, 172 Fn. 105.

¹⁰⁹² Vgl. Weiß, Hebräer, 283 Fn. 113.

Adressaten „Heute“ eine Entscheidung verlangen. Um nicht zurückzubleiben (4,1), sollen sie ihr Leben auf die Verheißung hin ausrichten und auf die Stimme Gottes hören.¹⁰⁹³

2.8.9 *κατάπαυσις* als räumliche Kategorie: Ergebnis

Im mehrdeutigen Begriff *κατάπαυσις* führt der Verfasser in Hebr 3,7-4,11 die zeitliche und räumliche Denklinie zusammen. Während der Terminus im ursprünglichen Sinn von Ps 94,11^{LXX} das irdische Verheißungsland Kanaan bezeichnet, transponiert der Hebr den Ruheort in eine himmlisch-jenseitige Wirklichkeit. Dies tut er zum einen durch das Argument, dass die ersten Empfänger der göttlichen Heilsbotschaft ihr Ziel in der irdischen Welt gar nicht erreichen konnten. Die Realisierung der Verheißung steht folglich noch aus. Zum anderen befindet sich der Ruheort seit Anbeginn der Schöpfung in der Welt Gottes und Gott selbst ist nach Abschluss seiner Werke am siebten Tag in diese Ruhe eingegangen (4,3ff.). Die Verlagerung des Verheißungslandes in die himmlische Sphäre erreicht der Verfasser durch die Zusammenführung und gegenseitige Auslegung von Ps 94,11^{LXX} und Gen 2,2^{LXX}.¹⁰⁹⁴ Damit qualifiziert er den endzeitlichen Ruheort als „das ontologische Eigentliche“¹⁰⁹⁵. Außerdem erhält *κατάπαυσις* durch den Begriff *σαββατισμός* in Hebr 4,9 die Bedeutung eines Zustands bzw. einer Existenzweise verliehen.¹⁰⁹⁶ So wie Gott von seinen Werken ruht, sollen auch die Adressaten ruhen (4,10).

Auf zeitlicher Ebene ist die *Katapausis* eine ausstehende Verheißung. Durch die Einführung des Begriffs *ἐπαγγελία* in Hebr 4,1 wird das Eingehen in die Ruhe als zukünftiges Ereignis qualifiziert. Da dieses Verheißungsgut seit Anbeginn der Schöpfung bereit liegt, ist es auf der horizontalen Denklinie auch im Perfekt vorhanden. Die Zeitspanne, in der sich die Verheißung erfüllen soll, ist nach der Vorstellung des Hebr begrenzt (4,1.9). Daher ermahnt der Verfasser die Adressaten *μέχρι τέλους* standhaft in ihrem Glauben zu bleiben.¹⁰⁹⁷ Durch die Verknüpfung der Schlüsselbegriffe *κατάπαυσις* und *σήμερον* in Hebr 4,7 unterstreicht er die Heilsgegenwart. Als „heilige Geschwister und Teilhaber der himmlischen Berufung“ (3,1) gehören die Adressaten bereits zur

¹⁰⁹³ Vgl. Laub, Bekenntnis, 252. In Hebr 4,12-13 unternimmt der Verfasser eine Schlusskonsequenz in Form einer Gerichtsansage. Diese schließt den ersten Hauptteil des Hebr ab. Für das Zeitverständnis sind die Aussagen nicht relevant, daher werden diese nicht erörtert.

¹⁰⁹⁴ Das Verb *εἰσέρχεσθαι* weist auf die lokale Bedeutung hin.

¹⁰⁹⁵ Laub, Bekenntnis, 249.

¹⁰⁹⁶ Vgl. Kraus, Heb 3:7-4:11, 286. Costley, Creation, 279 spricht von „Sabbath quality“.

¹⁰⁹⁷ Vgl. Gäbel, Kulttheologie, 433: „Festigkeit als himmlische Qualität verwirklicht sich im Glauben schon an denen, die das feste Wort ergreifen und es fest bewahren.“

himmlischen Welt. Sie sind gegenwärtig jedoch noch an die irdische Seinssphäre gebunden. In dieser Spannung zwischen „schon jetzt“ und „noch nicht“ sind sie aufgerufen, im heilsentscheidenden „Heute“ auf das Wort Gottes zu hören. Die Gewissheit das Heilsziel erreichen zu können, resultiert aus der „besseren Hoffnung“ (7,19). Diese gründet auf dem Sohn, der die Reinigung von den Sünden vollbracht und sich zur Rechten der Majestät in der Höhe gesetzt hat (1,3).¹⁰⁹⁸

Hebr 3,7-4,11 wird eindeutig sowohl von apokalyptisch-zeitlichen als auch ontologisch-metaphysischen Denkstrukturen bestimmt. Im Rahmen einer Synthese dienen beide dem Ziel „eine Gemeinde, die in Gefahr ist zurückzubleiben (4,1), zum Feststehen bei der Verheißung zu bewegen, d. h. sie erneut in die eschatologische Spannung hinein zu stellen, auf die Verheißung hin zu leben.“¹⁰⁹⁹

2.8.10 Bezeichnet *Katapausis* im Hebr das himmlische Allerheiligste?

Der Begriff *κατάπαυσις* korrespondiert in seiner lokalen Bedeutung als zukünftiges und himmlisches Hoffnungsgut mit weiteren Vorstellungen des Hebr. Dazu zählen: ἡ οἰκουμένη ἢ μέλλουσα (Hebr 2,5), die himmlische Stadt (11,10.16; 12,22; 13,14), das himmlische Vaterland (11,11.14) sowie das unerschütterliche Reich (12,28).¹¹⁰⁰

Einige Exegeten identifizieren den Eintritt in die *Katapausis* mit dem Eintritt in das himmlische Allerheiligste in der Folge des Eintretens Christi. Hofius¹¹⁰¹ begründet diese These durch das eschatologische εἰσερχεσθαι anhand von Hebr 10,19 und 6,20. Die Hoffnung der Adressaten zielt auf den Einzug ins Allerheiligste bei der Endvollendung. Dorthin ist auch Jesus, der „Vorläufer“, hineingegangen. Für Hofius besitzt der Terminus allerdings nur die lokale Bedeutung „Ruhestätte/Ruheort“. Basierend auf Vorstellungen des antiken Judentums geht er davon aus, dass der Himmel in mehrere Schichten eingeteilt ist und lokalisiert das himmlische Jerusalem mit dem Tempel im obersten Himmel. Der Tempel besteht aus zwei Räumen: aus dem Heiligen und dem Allerheiligsten. Der zweite Raum „ist der Ort des Thrones Gottes (4,16; 8,1; 2,2), – eben

¹⁰⁹⁸ Zu einem anderen Resultat kommt Wray, Rest, 90ff. Da sie Hebr 3,7-4,13 jegliche Christologie abspricht, folgert sie: „REST is a reward for faithfulness and not yet defined as an integral result of participation in Christ. ... the phrase is used rhetorically in the service of the encouragement to faithfulness and not as an eschatological doctrine.“ Ich halte diese Schlussfolgerung für fraglich, denn die gesamte Konzeption des Hebr wird durch das Auftreten des hohepriesterlichen Sohnes und sein einmaliges Opfer sowie die Reinigung von den Sünden bestimmt. Auch wenn der Verfasser in Hebr 3,7-4,13 theozentrisch argumentiert, führt der Abschnitt die Überlegungen aus Hebr 3,1-6 fort.

¹⁰⁹⁹ Laub, Bekenntnis, 252.

¹¹⁰⁰ Vgl. Thompson, Hebrews, 96; Kraus, Heb 3:1-4:11, 286; Weiß, Hebräer, 269; O'Brien, Hebrews, 163f.

¹¹⁰¹ Vgl. Hofius, Katapausis, 53f. Kritisch dazu Wray, Rest, 82; Laansma, Rest, 343-346.

seine *κατάπαυσις*¹¹⁰². Zurecht kritisiert Gräber, dass Hofius zwei unterschiedliche Dinge in eins setzt: „Der Zutritt zum Allerheiligsten und die Anbetung vor dem Throne Gottes geschehen schon jetzt (10,19; 12,22f), während das *εἰσέρχασθαι* »Aufgabe« ist“¹¹⁰³. Außerdem bleibt Hofius bei seiner Interpretation einseitig, da er den religionsgeschichtlichen Hintergrund einseitig in der jüdischen Apokalyptik sucht.¹¹⁰⁴

Gäbel versteht den Eintritt in die *κατάπαυσις* ebenfalls als sachidentisch mit dem Eintritt in das himmlische Allerheiligste, formuliert allerdings etwas differenzierter¹¹⁰⁵:

„Grundlegend ist die Einsicht, dass die eschatologische Heilsvollendung nach wie vor aussteht und dass sie zu unterscheiden ist von dem gegenwärtig bestehenden Zutritt zum himmlischen Heiligtum und Kult, wengleich beides sachlich zusammenhängt, da die Verankerung im himmlischen Allerheiligsten bereits jetzt auch den künftigen, endzeitlichen Einzug in dieses verbürgt.“¹¹⁰⁶

Beim Vergleich der paränetischen Grundstruktur von Hebr 3,7-4,11 mit 12,26-29 geht er davon aus, dass die Endereignisse im Hebr einer kosmischen Verwandlung gleichen. Folglich interpretiert Gäbel die Textpassage Hebr 12,26-29 apokalyptisch und nicht ontologisch.¹¹⁰⁷ Daraus resultiert wieder eine einseitige Interpretation, die die vertikale Denklinie vernachlässigt. Aber gerade die dualistische Unterscheidung von irdischer und himmlischer Wirklichkeit ist für die eschatologische Interpretation des Prophetenwortes Hag 2,6(21)^{LXX} (sowie aller Texte, die vom ausstehenden Verheißungsgut sprechen) entscheidend.

¹¹⁰² Hofius, *Katapausis*, 54.

¹¹⁰³ Gräber, Hebr I, 218 Fn. 138.

¹¹⁰⁴ Barnard, *Mysticism*, 178.181 geht ebenfalls in diese Richtung. Wie sein Buchtitel schon andeutet sucht er den religionsgeschichtlichen Hintergrund im „Jewish Apocalyptic Mysticism“. Die räumlichen Vorstellungen des Hebr, insbesondere das himmlische Heiligtum, verortet er in „apocalyptic mystical traditions“ (104) wie z.B. den Sabbatliedern (106). Im Gegensatz zu Hofius interpretiert er *κατάπαυσις* allerdings als „a state of rest“. Eine weitere Position in diesem Umfeld nimmt Philip Church ein. Auch er baut seine Untersuchung zum Hebr, insbesondere die Überlegungen zum eschatologischen Tempel, auf Vorstellungen des „Second Temple Judaism“ auf. Er argumentiert, dass das himmlische Heiligtum nicht im Himmel, sondern der Himmel der Tempel ist (336). Den Begriff *κατάπαυσις* ordnet er in dieses Tempel-Universum, das er in der kommenden Welt erwartet, ein. Im Hinblick auf Hebr 12,26-27 geht er davon aus, dass die geschaffene Welt weiter existieren wird und das, was am Ende der Zeit übrig bleibt, ein Tempel ist (358). Kritisch dazu Gäbel, Georg: Rezension Church, Philip. In: *ThLZ* 6 (2018), 617-619.

¹¹⁰⁵ Vgl. Gäbel, *Kulttheologie*, 430-434.

¹¹⁰⁶ A.a.O., 430f.

¹¹⁰⁷ M.E. bedeutet *μετάθεσις* „Vernichtung“. Siehe dazu Kap 4.5.4. Gallos, *Katapausis*, 192 sieht hingegen keine Beziehung zwischen Hebr 4 und 12 und folgt Wray, Rest 91. Außerdem behauptet er, dass der Ausdruck *κατάπαυσις* in Hebr 4 „a real seventh-day Sabbath observance“ (199) darstellt. Dabei geht er davon aus, dass „the audience is in danger of abandoning this Sabbath observance.“ Eine Interpretation des Begriffs im Sinne einer eschatologischen Rettung lehnt er ab (vgl. 201; 210). Nach einer exegetischen Betrachtung resümiert Gallos (237): „The holding on to the confession in the present age is yet another strong reason why rest cannot be a post-eschatological rest because at that point in time the holding fast to the confession is obsolete since the faithful ones will be in the kingdom. (237)“ Eine lokale Deutung sieht Gallos nicht vorliegen. Dies begründet er vor allem durch die Reinterpretation von *Katapausis* mittels des Begriffs *Sabbatismos* in Hebr 4,9-10 (232). Darüber hinaus geht er von einer Korrelation zwischen Hebr 4,11-16 und 10,19-25 aus (244-293). M.E. kann dem Begriff *κατάπαυσις* weder die lokale Deutung, noch die eschatologische Komponente abgesprochen werden.

Witulski argumentiert gegen eine ontologisch-metaphysische dualistische Komponente im Ausdruck *κατάπαυσις*. Ein lokales Verständnis des endzeitlichen Ruheortes ist s.E. zwar möglich, aber es ist nicht möglich, damit „dessen räumliche Interpretation zu verknüpfen, der zufolge es sich bei der angestrebten *κατάπαυσις* um einen Aspekt einer himmlischen urbildhaften Wirklichkeit, die zu der entsprechenden irdischen abbildhaften Wirklichkeit ein ontologisch-metaphysisches Gegenüber bildet, handele.“¹¹⁰⁸ Dies macht er zum einen daran fest, dass der Autor den Terminus *κατάπαυσις* absichtlich nicht mit Adjektiven wie *ἐπουράνια* verbindet.¹¹⁰⁹ Zum anderen sieht er seine These darin bestätigt, dass „die dem auf Christus bezogenen Begriff *ἀρχιερέυς/ιερέυς* beigeordnete Apposition *εἰς τὸν αἰῶνα* ... im Argumentationszusammenhang Hebr 1,1-5,10 nur in dem LXX-Zitat in Hebr 5,6 vorkommt und ansonsten ausgeblendet wird.“¹¹¹⁰ D.h. in Hebr 3,7-4,13 liegt für ihn keine ontologisch qualifizierte Dimension des Raums vor. Dem kann ich nicht zustimmen. Außerdem widerspricht sich Witulski in seiner Zusammenfassung selbst, indem er die *κατάπαυσις* doch als Eingang in das Allerheiligste des himmlisch-urbildlichen Zeltheiligtums versteht.¹¹¹¹

Eine weitere Position nimmt Calaway ein.¹¹¹² Er geht davon aus, dass Hebr „3:7-4:11 transforms the spatial land-as-rest tradition into the temporal Sabbath rest of God.“¹¹¹³ Der himmlische Sabbat ist s.E. ein temporales Ereignis und in seiner Heiligkeit identisch mit dem Heiligtum.¹¹¹⁴ Darüber hinaus stellt der Sabbat einen dauerhaften Zustand des Zugangs und der Nähe zu Gott dar.¹¹¹⁵ Die Interpretation des Schlüsselbegriffs *Katapausis* erschließt er von Hebr 8-10 aus auf intra-textueller Ebene.¹¹¹⁶ Calaway fasst zusammen:

„By using this imitative cultic language to draw near to God and the throne and entering the sanctuary and Sabbath rest, the homilist enjoins the hearers to do things appropriate only to the high priest, making Jesus’

¹¹⁰⁸ Witulski, *Konzeption*, 172.

¹¹⁰⁹ Vgl. ebd. Er bezieht sich auf Weiß, *Hebräer*, 269f.

¹¹¹⁰ Witulski, *Konzeption*, 172.

¹¹¹¹ Vgl. Witulski, *Konzeption*, 188f.

¹¹¹² Vgl. Calaway, *Sabbath*, 59-138, insbesondere 59-97.

¹¹¹³ A.a.O., 26.

¹¹¹⁴ Vgl. Calaway, *Sabbath*, 29.

¹¹¹⁵ Vgl. a.a.O., 181. Zu diesem Resultat gelangt er aufgrund seiner Interpretation des Terminus *σαββατισμός* in Hebr 4,9 als „an enduring state of being, an ongoing cessation“ (79; vgl. auch 62f.; 74-80). Wenn dieser Zustand als dauerhaft gilt und der himmlischen Wirklichkeit angehört, wäre dieser dann nicht zeitlos im ontologischen Sinn? Mir scheint hier ein Widerspruch vorzuliegen.

¹¹¹⁶ Die Verben *εἰσέρχεσθαι* und *προσέρχεσθαι* betrachtet er zusammen. Das führt allerdings zu einer Vermischung der Aussagen. Vgl. Calaway, *Sabbath*, 80, 113-120. Dagegen Gäbel, *Kulttheologie* 428: „Eines ist die Rede von dem von Gott angeredeten Israel der Wüstenzeit, ein anderes die Rede vom himmlischen Vaterland, ein anderes das gegenwärtige Hinzugetreten-Sein der Adressaten zum himmlischen Kult.“

followers the equivalent of high priests following their great high priest after the order of Melchizedek and entering the heavenly holy of holies.“¹¹¹⁷

Auf rein textlicher Basis ist in Hebr 3,7-4,11 kein Beleg vorhanden, der die *Katapausis* mit dem biblisch-jenseitigen Heiligtum identifiziert.¹¹¹⁸ Auch fehlen im gesamten Argumentationsduktus des ersten Hauptabschnitts Hebr 1,1-4,13 konkrete Angaben für eine solche Behauptung.¹¹¹⁹ Eine Argumentation, die lediglich auf dem Verb *εἰσερχεσθαι* basiert, greift m.E. zu kurz.¹¹²⁰ Dasselbe gilt für den Versuch einer religionsgeschichtlichen Herleitung, die auf einem „Entweder-Oder“-Argument aufbaut. Die exegetische Betrachtung hat deutlich gemacht, dass der Begriff *κατάπαυσις* nicht auf seine lokale Bedeutung eingeschränkt werden darf. Mit der Gezera shawa Methode legt der Verfasser Ps 94,11^{LXX} und Gen 2,2^{LXX} aus und führt außerdem das Hap. leg. *σαββατισμός* ein, um die Bedeutung von *κατάπαυσις* zu präzisieren. Für seine Argumentation ist dieser Schritt also entscheidend.

Katapausis bezeichnet sowohl Heilsziel als auch Heilszustand. Für die Adressaten bleibt das – auf der horizontalen Denklinie – zukünftiges Hoffnungsgut, das sie bei der Heilsvollendung erlangen werden. Gleichzeitig existiert das Verheißungsgut – auf der vertikalen Denklinie – in der jenseitigen, himmlisch-urbildlichen Welt Gottes.¹¹²¹ Diese Existenz verbürgt die Erfüllung der Verheißung. „Über die Jenseitsbejahung versucht der Autor, seine Leser neu auf die Zukunft zu motivieren.“¹¹²² Die Vorstellung des Eintretens in die himmlische *κατάπαυσις* ist sowohl räumlich als auch zeitlich zu verstehen. Der Verfasser verwendet unterschiedliche Motive, um der Glaubensmüdigkeit entgegen zu wirken und den Adressaten die Spannung des „schon jetzt“ und „noch nicht“ zu erklären. Der Glaubende lebt „Heute“ in der Gewissheit der Heilsvollendung und schaut „Oben“ auf das, was er in seiner irdischen Existenz noch nicht sehen kann (11,1).

¹¹¹⁷ Vgl. Calaway, Sabbath, 161f. Zur Vorstellung der Adressaten als Hohepriester habe ich mich in meiner Rezension zu Calaway kritisch geäußert. Vgl. Belenkaja, Elena: Buchreport Jared C. Calaway: The Sabbath and the Sanctuary. Access to God in the Letter to the Hebrews and its Priestly Context. In: ZNT 35 (2015), 73-76.

¹¹¹⁸ Vgl. Barnard, Mysticism, 181 Fn. 44.

¹¹¹⁹ Calaway will diese in Hebr 3,3-6 erkennen. Die Vorstellung von Gottes Haus ist „a multivalent term whose initial connotation are as God’s sanctuary“. So Calaway, Sabbath, 99.

¹¹²⁰ Sinnvoller scheint mir die Feststellung von Attridge. Die Parallele ist nicht im Eintritt ins Allerheiligste zu suchen, sondern der Eintritt der Adressaten in die *Katapausis* „parallels Christ’s entry into the divine presence and in fact their entry is made possible by his. Thus the imagery of rest is best understood as a complex symbol for the whole soteriological process“. Attridge, Hebrews, 128. Siehe auch DeSilva, Entering, 39.

¹¹²¹ Zu diesem Ergebnis gelangt auch Docherty bei ihrer Auswertung der aktuellen Forschungslage: „The dominant view today, therefore, seems to be that there is *both* a future *and* a presently realized dimension to the eschatology of Hebrews, since the followers of Jesus do enter that ‘rest’ (Heb 4:3) but must also continually strive to attain it (Heb 4:11).“ Docherty, Interpretations, 395.

¹¹²² Laub, Bekenntnis, 252.

3. Zweiter Hauptteil: Die Gegenwart des Heils in Hebr 4,14-10,18

3.1 Argumentationsduktus

Der zweite Hauptteil des Hebr besteht grob gegliedert aus drei unterschiedlichen Abschnitten: 4,14-5,10; 5,11-6,20 und 7,1-10,18. In Hebr 4,14-5,10 steht das hohepriesterliche Amt Jesu im Fokus der Betrachtung. In dieser Perikope bereitet der Verfasser den Boden für seine Hohepriesterchristologie vor. Hebr 5,11-20 ist eine dazwischen geschobene Paränese. Der auctor ad Hebraeos unterbricht seine Argumentation und wendet sich direkt an die Adressaten.

„Die Unterbrechung des christologischen Gedankengangs steigert als retardierendes Moment die Spannung vor dem Redehöhepunkt. Sie nimmt sich vor allem Zeit, um die Hörer auf die Vollkommenheitsrede (vgl. 5,11; 6,1) vorzubereiten, indem sie sie sehr direkt auf ihre Reife zur Einweisung in die Heilsmittelpunkt anspricht (5,11–6,3), ihre Affekte zwischen Gerichtsangst und Heilsvertrauen mobilisiert (6,4–12) und dieses Vertrauen in der Verheißungstreue Gottes verankert (6,13–20).“¹¹²³

Das eigentliche Zentralstück besteht aus Hebr 7,1-10,18. In diesem stellt der Verfasser die alte bzw. erste Heilssetzung der neuen, durch Christus begründeten, Heilssetzung gegenüber. Das aaronitisch-levitische Priestertum wird durch das Hohepriesteramt Jesu überboten, weil dieses als einziges zur Vollendung führt. Für die Entfaltung der Argumentation unternimmt der Verfasser drei Teilschritte¹¹²⁴:

1. Jesus wird als der wahre ewige Hohepriester eingeführt und die Eigenart seiner neuen höheren Priesterordnung „nach der Ordnung Melchisedeks“ erläutert (Kap. 7). 2. Sein (himmlischer) hohepriesterlicher Dienst (8,6: *λειτουργία*) wird als Erfüllung der schattenhaften Vorausdarstellung der alten Heilssetzung präsentiert (8,1-9,28). 3. Sein einmaliges Selbstopfer, das zur einzigartigen, endgültigen Versöhnung mit Gott führt, wird betrachtet. Jeder Teilabschnitt dient der Vertiefung des anderen. Person – Dienst – Heil lautet die Trias in Hebr 7,1-10,18.

Witulski geht davon aus, dass der Argumentationsgang von Hebr 5,11-6,20 und 7,1-10,18 vorrangig von räumlichen Strukturen bestimmt ist und eine ontologisch-dualistische Konzeption den Ton angibt.¹¹²⁵ Diese wird „der temporalen Dimension der traditionellen frühjüdisch-urchristlichen apokalyptischen Eschatologie an die Seite gestellt“¹¹²⁶. Ihre Aufgabe besteht daraus, die Überlegenheit der neuen Heilssetzung herauszustellen und zu beweisen, dass „die christliche Zukunftshoffnung eine verlässliche Grundlage hat, so

¹¹²³ Backhaus, Hebr, 213.

¹¹²⁴ Vgl. Hegermann, Hebr, 141.

¹¹²⁵ Witulski, Konzeption, 175f. Hebr 4,14-5,10 zählt er noch zum ersten Hauptteil, der von zeitlichen Strukturen geprägt ist.

¹¹²⁶ A.a.O., 176.

dass es sich lohnt, sie in der Gegenwart durchzuhalten.“¹¹²⁷ Explizite Hinweise auf temporale Aussagen macht er lediglich in Hebr 6,11f. und 9,28 aus.¹¹²⁸ In Hebr 10,1 vermutet er eine Synthese aus räumlicher und zeitlicher Dimension.¹¹²⁹

All diese Behauptungen gilt es anhand der Exegese zu überprüfen. Darüber hinaus ist das Betrachtungsfeld unter der Fragestellung, ob weitere temporale Aussagen in Hebr 5,11-10,18 existieren, zu erweitern. Außerdem ist ihr Verhältnis zu räumlichen Aussagen zu bestimmen. Folgende Perikopen stehen im zweiten Hauptteil im Fokus: 4,14-16; 5,5-10; 6,4-6.11-12.18-20; 7,19-28; 8,1-13; 9,1-28; 10,1-5.9-18.

3.2 Unterabschnitt: 4,14-5,10

3.2.1 Ein Hohepriester, der die Himmel durchschreitet: Hebr 4,14-16

3.2.1.1 Hinführung

Im Anschluss an die ausführliche Darlegung zur endzeitlichen *Katapausis* und die Gerichtsworte in Hebr 4,12-13 leitet der Verfasser zu einem neuen Thema über: das himmlische Hohepriestertum Jesu. Im Rahmen eines positiven Vergleichs zwischen dem allgemeinen Hohepriesteramt und dem besonderen Amt Christi, greift er in diesem Zusammenhang zum ersten Mal auf Ps 109(110),4 zurück. Christus wird explizit als *ιερεὺς/ἀρχιερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισέδεκ* (5,6.10) bezeichnet.¹¹³⁰

Laut der Gliederung von Witulski (1,1-5,10) zählen diese Verse noch zum ersten Teil des Hebr, der von zeitlichen Begriffen geprägt ist und keine ontologisch-metaphysischen Aussagen aufweist. „Der räumliche Topos einer von der irdisch-abbildlichen als ihrem himmlischen Urbild dualistisch zu unterscheidenden Wirklichkeit ist in Hebr 4,16 ... weitgehend ausgeblendet.“¹¹³¹ Diese Behauptung soll im weiteren Verlauf verifiziert werden.

Mein Gliederungsvorschlag rechnet diese Verse bereits zum zweiten Hauptteil des Hebr.¹¹³² So gesehen übernehmen diese eine Schlüsselfunktion, weil sie den nächsten, ausführlichen Argumentationsteil einführen (4,14-10,18).¹¹³³ Hebr 4,14-16 skizziert die Eingangsthese. Diese mündet in Hebr 5,10. Es folgt ein „metakommunikatives

¹¹²⁷ Ebd.

¹¹²⁸ Vgl. a.a.O., 177.

¹¹²⁹ Vgl. a.a.O., 179f.

¹¹³⁰ Als Hohepriester wurde Jesus bereits in Hebr 2,17 eingeführt. Die Weiterentwicklung des Gedankens besteht aus der Näherbestimmung „nach der Ordnung Melchisedeks“.

¹¹³¹ Witulski, Konzeption, 173.

¹¹³² Vgl. Kapitel 1.1.

¹¹³³ Hebr 4,14-16 steht in Parallelität zu 10,19-23. Beide Perikopen umrahmen den zentralen Aussageteil. Vgl. Backhaus, Hebr, 178f.; Schenck, Cosmology, 34f. Mackie zufolge kombiniert der Verfasser in beiden Abschnitten eine ‘access soteriology’ mit ‘entry exhortation.’ Mackie, Eschatology, 201.

Zwischenstück¹¹³⁴ (5,11-6,20) als Überleitung zur zentralen Darstellung der Hohepriesterchristologie (7,1-10,18). Diese dient dem Zweck, das irdische Schicksal des Erhöhten theologisch neu zu interpretieren und die Unanschaulichkeit des Heils (2,8) für die Glaubenden begreiflich zu machen.

Der Verfasser wählt seine Worte in 4,14-16 mit Bedacht. Diese führen die Adressaten nicht nur in das neue Thema ein, sondern nehmen zugleich Bezug auf einzelne zentrale Motive des ersten Hauptteils. Die Bildersprache ist reichhaltig. Es ist die Rede vom „Durchschreiten der Himmel“ (4,14) und vom „Thron der Gnade“ (4,16). Soziorhetorische Elemente verbinden sich mit einer kulttheologischen Dimension.¹¹³⁵ Der Aufbau ist logisch strukturiert: Auf die These in V. 14 folgt eine Begründung in V. 15 und schließlich die Folgerung in V. 16.

3.2.1.2 Hebr 4,14

Die Paränese setzt ein mit der zusammenfassenden Partikel οὖν. Die Hauptaussage lautet: „wir haben einen großen Hohepriester“. Die Stichworte „Hohepriester“ und „Bekenntnis“ weisen auf Hebr 3,1 zurück. Die Bezeichnung „Sohn Gottes“ führt der Hebr in 1,5 ein.¹¹³⁶ Er nimmt diesen Titel erneut in Hebr 4,14; 6,6; 10,29 auf. Das Thema „Hohepriester“ tritt zum ersten Mal in Hebr 2,17 auf. Von dort aus entfaltet der Verfasser ebenfalls den Gedanken der Gleichwerdung Jesu mit den Menschen (2,5-18). Diesen thematisiert er ab Hebr 4,14 (speziell 4,14-5,10) wieder.

Das Verb ἔχω „beschreibt den religiösen Wissensstand der Gemeinde. Denn die Gemeinde, ‚besitzt‘ diesen Hohepriester in Form ihres Bekenntnisses, also jenes symbolischen Universums, das ihr Orientierung und Heimat gibt.“¹¹³⁷ Im gesamten Hebr unterstreicht ἔχω häufig den Heilsbesitz der Glaubenden. Das Objekt differiert: Hohepriester Jesus (4,14.15; 8,1; 10,21), verschiedene Heilsgüter (6,19; 10,19.34.35; 12,1; 13,10.14), christliche Verhaltensweisen (5,14; 6,18; 10,19; 13,18) usw.¹¹³⁸ Das Adjektiv μέγας dient zur Präzisierung des Hohepriesteramtes.¹¹³⁹ Für den Verfasser ist

¹¹³⁴ Schunack, Hebr, 74.

¹¹³⁵ Vgl. Karrer, Hebr I, 239.

¹¹³⁶ Hier als direkte Anrede im Zitat „mein Sohn“. Die Bezeichnung „Sohn“ nimmt ihren Ursprung in Hebr 1,2.

¹¹³⁷ Backhaus, Hebr, 180.

¹¹³⁸ Vgl. Braun, Hebr, 123. Er verweist auf mögliche Analogien in 1Joh 2,1; 5,12. Siehe auch Gäbel, Kulttheologie, 454f.

¹¹³⁹ Vgl. 1Makk 13,42; 14,27: Simon als großer Hohepriester. In einer leicht abgewandelten Form begegnet die Formulierung in der LXX (μέγας ἱερεὺς) und wird bevorzugt auf den levitischen Hohepriester angewendet. Vgl. Lev 21,10; Num 35,25.28.32 Philo Abr, 235; LegGaj, 306. Siehe ferner Neh 3,1; Hag

der Begriff auf eine besondere Weise konnotiert. Die spezielle Würde (*μέγας* = hoher Rang)¹¹⁴⁰ des Hohepriesteramtes Jesu resultiert aus dessen himmlischen Status (wie Kap. 7 noch zeigen wird). Dies erklärt den Nebensatz: Der große Hohepriester ist derjenige, „der die Himmel durchschritten hat“. Der Aspekt der Erhöhung, das Sitzen zur Rechten Gottes und das Betreten des himmlischen Heiligtums deuten sich in der Aussage an. Der Blick geht in die Höhe. Die himmlische Hoheit Jesu garantiert den Adressaten den Zutritt zum himmlischen Heiligtum Gottes.

Die Perfektform *διεληλυθότα* bezeichnet ein in der Vergangenheit abgeschlossenes, aber gegenwärtig gültiges Ereignis. Jesus hat die Verheißung der *Katapausis* verwirklicht. Nach seiner Vollendung befindet er sich in der unmittelbaren Gottesgegenwart. Die Auswirkungen dieses Geschehens sind entscheidend für die Soteriologie. Sie bestimmen die Gegenwart und Zukunft der Adressaten (*ἔχοντες*). *διέρχομαι* begegnet im Hebr nur in diesem Vers. Mit dem Akk. des Ortes (*τοὺς οὐρανοὺς*) ist das Verb lokal zu verstehen.¹¹⁴¹ Es steht in Korrespondenz zu *προσέρχομαι* in 4,16.¹¹⁴² Das „Durchschreiten der Himmel durch den großen Hohepriester“ ist die Voraussetzung für das „Hinzutreten zum Thron der Gnade“. Die Bildersprache in 4,14 beschreibt das Erhöhungsgeschehen als Folge der Kreuzigung und gehört zum Kreis der räumlichen Vorstellungen, die mit der Hohepriesteranschauung des Verfassers einhergehen.¹¹⁴³ Die Aussage lenkt die Aufmerksamkeit der Adressaten „in den höchsten Himmel des antiken Weltbildes oder fast ein Jenseits zu den Himmeln und zwingt sie zum Verweilen dort. Der Himmelsraum erhält für ihre Wahrnehmung Jesu überragende Dominanz.“¹¹⁴⁴ Die Pluralform *οἱ οὐρανοί* greift Hebr 1,10 auf. Es geht um die von Jesus (mit)geschaffenen Himmel der erschütterlichen Welt.¹¹⁴⁵

1,12; 2,4; Zach 3,8; 6,11. Karrer sieht in der Bezeichnung „großer Hohepriester“ eine Symbiose aus jüdischer und nichtjüdischer Begriffstradition. Vgl. Karrer, Hebr I, 241f.

¹¹⁴⁰ Vgl. Bauer/Aland, Wb, 1009.

¹¹⁴¹ Vgl. a.a.O., 391; Braun, Hebr, 124.

¹¹⁴² Außerdem rekapituliert *διέρχομαι* die vorherige Diskussion über das *εἰσέρχομαι εἰς τὴν κατάπαυσιν* (4,1.3.10.11)

¹¹⁴³ Vgl. Laub, Bekenntnis, 107 Fn. 183.

¹¹⁴⁴ Karrer, Hebr I, 241.

¹¹⁴⁵ Vgl. Kleinig, Hebrews, 225. Backhaus stellt fest, dass im Hebr keine spezielle Himmelstopographie vorliegt (anders in der Apokalyptik und im Gnostizismus). Die Aussagen des Verfassers „dienen dem Zweck, die Unvorstellbarkeit, Weltüberlegenheit, Heiligkeit und, menschlich betrachtet, Unnahbarkeit Gottes auszudrücken und wollen kein bestimmtes Himmelsmodell zur Geltung bringen.“ Backhaus, Hebr, 182. Gäbel, Kulttheologie, 215 behauptet andererseits, dass der Hintergrund von Hebr 4,14 auf der Vorstellung von mehreren übereinander geschichteten Himmel oder „himmlischen Sphären, die man durchschreiten muss, um zum höchsten Himmel, dem Ort des himmlischen Thrones, zu gelangen“ basiert. Rissi, Theologie, 39 bestreitet eine solche Interpretation.

Der ἀρχιερεύς μέγας wird im feierlichen Ton als Jesus, der Sohn Gottes, identifiziert. Der Titel ist Bestandteil des Bekenntnisses, an dem die Adressaten festhalten sollen (Adhortativ κρατῶμεν). Gottes Zuwendung manifestiert sich im großen Hohepriester Jesus, in ihm ereignet sich das heilsstiftende Wort Gottes (vgl. 1,2). Das Bekenntnis ist für den Verfasser ein Zeichen von Treue (vgl. 3,1-2) und Hoffnung (10,23).¹¹⁴⁶ Die Aufforderung zum Festhalten setzt das „Haben“ voraus. Der Besitz ist gefährdet und soll bewahrt werden.¹¹⁴⁷ Die einzige Wiederaufnahme des Verbs κρατέω geschieht in Hebr 6,18. Dort geht es ebenfalls um den Aspekt der Hoffnung auf zukünftige Erfüllung der Verheißung Gottes (κρατῆσαι τῆς προκειμένης ἐλπίδος). Verbürgt bleibt diese im Erben der Verheißung, dem Vorläufer und Hohepriester Jesus. Die Eingangsthese in Hebr 4,14(-16) bereitet das Fazit in Hebr 6,18-20 vor. Das Wissen um einen zu großen heilsbringenden Besitz dient der ermüdeten Gemeinde als Motivation zum Festhalten.

Die Formulierung διεληλυθότα τοὺς οὐρανοὺς beschreibt ein aus temporaler Sicht vergangenes Ereignis. Zugleich verweist der Aufruf am Bekenntnis festzuhalten auf ein zukünftiges Ziel. Eine Enttemporalisierung liegt in Hebr 4,14 folglich nicht vor. Dennoch verweist die Terminologie auf die räumliche Dimension der himmlisch-urbildlichen Wirklichkeit. Speziell im zweiten Hauptteil des Hebr häufen sich Ausdrücke, die auf einen qualitativ ontologischen Unterschied zwischen einem irdischen und einem himmlischen Bereich hindeuten.¹¹⁴⁸

Eine Antithese zur irdisch-abbildhaften Realität ist nicht auszumachen. Vielmehr zeichnet sich eine Synthese aus Zeit und Raum ab. Dem endzeitlichen Christusgeschehen wird mithilfe der räumlichen Dimension eine neue Qualität verliehen. Es geht um den Nachweis der Heilssicherheit. Das Heil ist gegenwärtig und die Adressaten haben bereits im Jetzt Anteil an der unsichtbaren kommenden Welt Gottes. In Hebr 4,14 drückt das der

¹¹⁴⁶ ἡ ὁμολογία begegnet im NT lediglich sechs Mal, die Hälfte davon entfällt auf den Hebr. In 2Kor 9,13 spricht Paulus von einem Bekenntnis εἰς τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ. Der erste Timotheusbrief (1Tim 6,12-13) ruft zum „guten Bekenntnis“ des Glaubens auf, das Jesus Christus vor Pilatus bezeugt hat. Im Grunde appellieren alle Belegstellen im NT an das Bewusstsein der Adressaten an der heilsbringenden Botschaft Gottes festzuhalten. In der LXX existieren sieben Belege für den Terminus. Hatch/Redpath, Lexicon II, 993 zählen außerdem Dtn 12,6. Da es sich bei dieser Stelle um eine textkritische Alternative handelt, kann diese vernachlässigt werden. Bezeichnend ist, dass alle Belegstellen im kulttheologischen Kontext von Opferriten (Lev 22,18; Am 4,5; Jer 51[44],25; Ez 46,12) oder des Tempels (1Esdr 9,8) stehen. Dies entspricht in gewisser Weise der Verwendung des Begriffs im Hebr im Rahmen der Hohepriesterthematik. ἡ ὁμολογία übersetzt zwei hebr. Ausdrücke: נִדָּבָה und נִדְבָה. Beide sind im MT häufig vertreten, werden jedoch mit anderen griechischen Vokabeln wiedergegeben.

¹¹⁴⁷ Vgl. Gräßer, Hebr I, 249.

¹¹⁴⁸ Freilich bleibt diese These im weiteren Verlauf der Untersuchung zu verifizieren. Allen gemeinsam ist das Ziel „die in Christus garantierte Heilswelt Gottes als die eigentliche, bleibende, himmlisch-ewige [zu] qualifizieren.“ Vgl. Laub, Bekenntnis, 223.

Verfasser in der Vorstellung einer Teilhabe am „großen Hohepriester Jesus“ aus. Er garantiert die Erfüllung der „vorausliegenden“ Hoffnung (vgl. 6,18b-20).

Die vertikale Denkdimension, die in der Vorstellung vom „Durchschreiten der Himmel“ gegeben ist, erlaubt dem Verfasser ein temporales Ereignis der Vergangenheit als ein soteriologisches Ereignis der gegenwärtigen neuen Heilswirklichkeit zu bestimmen. Diese umfasst auch die Zukunft.

3.2.1.3 Hebr 4,15

Hebr 4,15 begründet den Appell am Bekenntnis festzuhalten (γάρ). Inhaltlich greift der Verfasser auf Aussagen aus Hebr 2,17f. zurück und wiederholt diese. Die Niedrigkeit und Schwachheit des irdischen Jesus als Resultat des Gleichwerdens mit den Menschen rückt in den Fokus. Dieser Vorgang benennt die Kriterien für das Hohepriesteramt.¹¹⁴⁹ Eine Entwicklung der Argumentation findet in Hebr 5,1ff. statt.

Die Konstruktion aus μή und δέ formt zwei antithetische Partizipialsätze. Das negative Besitzverhältnis, οὐ γὰρ ἔχομεν, dient einer parakletischen Absicht: „Unser Hohepriester – obwohl himmlisch – ist den irdischen Nöten gegenüber nicht gleichgültig.“¹¹⁵⁰ Er hat nämlich selbst gelitten. Wörtlich: „der nicht mit unseren Schwächen mitleiden könnte“. δύναμαι bezeichnet die Fähigkeit zum Mitgefühl. Diese hat Jesus in einem Prozess aus Versuchung und Durchhaltevermögen erworben (vgl. 2,18). Die gemeinsame Erfahrung der Versuchung befähigt ihn, als Erniedrigter, Mitleidender und Erhöhter anderen Versuchten zu helfen.¹¹⁵¹

Das Verb συμπαθέω begegnet nur zwei Mal im Hebr. Außerhalb des Hebr existieren im NT keine Belege.¹¹⁵² Hier bezieht es sich auf Jesus, in 10,34 auf die Adressaten.¹¹⁵³ Die Vorstellung einer mitfühlenden Gottheit begegnet ebenfalls in 4Makk 5,25. Der Terminus weist keine spezielle Verbindung zum kulttheologischen Kontext auf. Mitgefühl ist keine notwendige Voraussetzung für das Amt des Hohepriesters.¹¹⁵⁴ Es geht um eine besondere

¹¹⁴⁹ Die Frage nach dem Zeitpunkt der Einsetzung als Hohepriester und die traditionsgeschichtliche Herkunft der Hohepriesterchristologie ist im Hebr umstritten. Widersprüchliche Aussagen führen die Kontroverse herbei. Vgl. dazu die Diskussion bei Gräßer, Hebr I, 248f. und den Exkurs bei Braun, Hebr, 71-74. Siehe auch meine Erwägungen auf S. 445.

¹¹⁵⁰ Gräßer, Hebr I, 252.

¹¹⁵¹ Vgl. Laub, Bekenntnis, 110.

¹¹⁵² 1Petr 3,8 verwendet das Adjektiv. In der LXX begegnet das Verb nur einmal in 4Makk 5,25 (und als Partizip in 4Makk 13,23). Die gesamte Wortgruppe (Nomen: 7; Adjektiv: 2) ist in der LXX auf 4Makk beschränkt.

¹¹⁵³ „The literal sense of the compound verb συμπαθέω is that Jesus ‘suffers [πάσχω] with [σύν]’ his brothers.“ Kleinig, Hebrews, 225.

¹¹⁵⁴ Vgl. Braun, Hebr, 125.

Eigenschaft Jesu, die ihn mit allen Menschen verbindet. Analog zur „himmlischen“ Qualität des Hohepriesteramtes Jesu in 4,14, stellt die Fähigkeit zum *συμπαθεῖν* ein weiteres Qualifikationsmerkmal dar, die den Sohn Gottes von den irdischen Hohepriestern abhebt.

Sein Mitgefühl gilt den *ἀσθενεῖαι* der Gemeinde. Soziohistorisch gesehen, sind diese Schwächen materieller, physischer und sozialer Natur. Insbesondere die Geringachtung der Umwelt¹¹⁵⁵ und die fehlende Ehre erschwerten das Leben der Adressaten. „Doch was ihr [d.h. der Gemeinde] auf Erden fehlt, ist ihr vor Gott zu eigen. Sie, die anderen gegenüber machtlos ist, besitzt im Einstimmen in Gott Macht, die sie festhalten kann“.¹¹⁵⁶ DeSilva bezeichnet diesen Gegensatz als Motiv von „Ehre und Schande“. Der Verfasser argumentiert s.E., dass Glaube eine Missachtung der eigenen Wertschätzung in den Augen der Gesellschaft und eine ausschliessliche Sorge um die eigene Ehre in den Augen Gottes darstellt.¹¹⁵⁷

ἡ ἀσθένεια bezieht der Verfasser außerdem auf den irdischen Hohepriester (5,2; 7,28) und die Glaubenszeugen der alten Heilssetzung (11,34). Schwäche ist eine menschliche Eigenschaft. Bei Joh und den Synoptikern (vgl. Joh 5,5; Lk 5,15) meint der Begriff meistens etwas Physisches, während Paulus zwischen geistlich und physisch differenziert (vgl. Röm 6,19 und 8,26). Die LXX übersetzt mit diesem Terminus das hebr. Wort *מְשׁוּל* „Anstoß“ (Jer 6,21)¹¹⁵⁸ oder *עֲצָבָה* „Schmerz/Verletzung“ (Ps 16[15],6). Dem Verfasser des Hebr geht es nicht um physischen Schmerz, sondern „Anfechtungen, hinter denen vielgestaltig die *eine* Macht der Sünde steht“¹¹⁵⁹. Ihre Folge ist der Abfall vom lebendigen Gott (3,12). Diese gilt es zu verhindern. Insbesondere, da eine zweite Buße nach der Vorstellung des Hebr ausgeschlossen ist (6,6). Den Blick der Adressaten auf den Anführer und Vollender des Glaubens zu richten (12,2), speziell auf ihre Gemeinsamkeiten und die Tatsache, dass er seinen Weg bis zum Ende durchgehalten hat, dient dem Zweck ihre Zweifel auszuräumen und ihnen neue Kraft zu verleihen, um das Ziel der eschatologischen Hoffnung zu verwirklichen.

Der zweite Partizipialsatz präzisiert die Ursache der Fähigkeit zum Mitgefühl: *πεπειρασμένον δὲ κατὰ πάντα καθ' ὁμοιότητα χωρὶς ἁμαρτίας*. Der Hohepriester ist

¹¹⁵⁵ Vgl. zum Thema DeSilva, Shame, 157-178.

¹¹⁵⁶ Karrer, Hebr I, 239.

¹¹⁵⁷ Vgl. DeSilva, Shame, 156.

¹¹⁵⁸ Dieses besitzt außerdem die Bedeutung „Werk/Tun“ (Hi 37,7). In Koh 12,4 fehlt ein hebr. Äquivalent.

¹¹⁵⁹ Gräßer, Hebr I, 253. Weiß interpretiert „Schwachheit“ als mangelnden Gehorsam gegen Gottes Wort. Vgl. Weiß, Hebräer, 295.

„ebenso wie wir in jeder Hinsicht versucht worden“. *πειράζω* benennt die Gefahr irdischer Schwachheit und nimmt Bezug auf Hebr 2,18. Jesus „musste aus der Erfahrung radikaler Gleichheit mit den Menschengeschwistern Barmherzigkeit erwerben (2,17), Gehorsam lernen (5,7–10).“¹¹⁶⁰ Die Formulierung *κατὰ πάντα καθ' ὁμοιότητα* betont qualitativ diese radikale Solidarität einer gemeinsamen, existenziell-menschlichen Erfahrung, die mit der Glaubensexistenz einhergeht. Nicht nur die Art der Versuchung ist laut Hebr 4,15 identisch, sondern die vollständige Gleichheit des Hohepriesters mit den Menschen (2,17: *κατὰ πάντα τοῖς ἀδελφοῖς ὁμοιωθῆναι*). Weiß formuliert zutreffend:

„Die Linie, die in dieser Hinsicht im Hebr von 2,18 her über 4,15 und 5,7f bis hin zu 12,2f führt, zeigt jedenfalls eindeutig genug, in welcher Weise im Hebr das Bild des irdischen, und d. h.: des leidenden und selbst versuchten Jesus der im Glauben angefochtenen Gemeinde vor Augen gestellt wird, damit sie sich an seinem Gehorsam (5,7f) und an seiner Geduld im Leiden (12,2f) ausrichte und im Blick auf ihn (3,1; 12,2f) die ihr notwendige Glaubenszuversicht gewinne.“ Einen Hauptunterschied zwischen dem Erlöser und den Erlösten benennt der Verfasser dennoch: Der große Hohepriester ist „ohne Sünde“. Die Adverbialbestimmung *χωρὶς ἁμαρτίας* bezeichnet die Auswirkung der Versuchung Jesu. Er war – wie jeder andere – der Möglichkeit von Gott abzufallen ausgesetzt und hat dieselben Leiderfahrungen erlebt, jedoch durchgehalten. Seine Standhaftigkeit und sein Gehorsam verleihen ihm das Attribut „ohne Sünde“ zu sein. Sie machen den Sohn zum Erlöser und Urheber des ewigen Heils (5,9) und qualifizieren ihn zum wahren himmlischen Hohepriester.¹¹⁶¹

Für die Adressaten hat diese Feststellung eine doppelte Konsequenz: Zum einen bestärkt die Argumentation ihre Glaubensgewissheit daran, dass Jesus ihnen im Kampf gegen die Sünde hilft und mit Mitleid begegnet. Zum anderen bekommt der Sohn eine Vorbildfunktion. Ihm nachzufolgen, bedeutet den Abfall vom lebendigen Gott zu verhindern.

3.2.1.4 Hebr 4,16

Die Konsequenz (*οὖν*) der Aussage von 4,14-15 beinhaltet zugleich das Privileg der Adressaten: *προσερχώμεθα οὖν μετὰ παρρησίας τῷ θρόνῳ τῆς χάριτος*. Es handelt sich um eine parakletische Selbstaufforderung.¹¹⁶² Diese steht parallel zum Appell in 4,14 (*κρατῶμεν*). Der Adhortativ *προσερχώμεθα* „zielt allein auf die Annahme des geschenkten

¹¹⁶⁰ Backhaus, Hebr, 185.

¹¹⁶¹ Vgl. Gräßler, Hebr I, 257. Diesen Gedanken nimmt der Verfasser im weiteren Argumentationsverlauf auf, wenn es darum geht die Überlegenheit der neuen Heilssetzung darzustellen (vgl. 7,26f.; 9,14).

¹¹⁶² Vgl. Hebr 4,1.11.14

Heils: hinzuschreiten als angstfreie Aneignung, als Empfangen und Erlangen von Gottes Zuwendung.“¹¹⁶³ Das Verb beschreibt eine „Nachfolge-Bewegung“¹¹⁶⁴, die den Vorgang des „Durchschreitens“ (4,14) rekapituliert und fortführt. Auf der linearen Zeitachse besitzen die Adressaten den „Freimut“ (παρρησία) zum „Thron der Gnade“ hinzuzuschreiten erst, nachdem der große Hohepriester die Himmel durchschritten hat. Die Symbolsprache erklärt den Vorgang der Heilsaneignung. „Das προσέρχεσθαι ist im Hebr im kultischen Sinne vom priesterlichen Vorrecht gebraucht.“¹¹⁶⁵ Insgesamt existieren sieben Belege: 4,16; 7,25; 10,1.22; 11,6; 12,18.22.¹¹⁶⁶ Die Form προσερχώμεθα greift Hebr 10,22 in der Inclusio noch einmal auf. Für den Verfasser ist der Zutritt zur himmlischen Gottesnähe (12,22) nur durch das unvergängliche Hohepriestertum Jesu und sein einmaliges Opfer möglich (7,25). Ein direkter Kontakt ist nicht vorgesehen.

Im NT und der LXX erfährt das Verb vorwiegend lokalen Gebrauch.¹¹⁶⁷ Es übersetzt häufig den kulttheologischen Term. techn. בָּקַר „hinzutreten/näher kommen“.¹¹⁶⁸ προσέρχομαι „is used in the LXX in a spatial sense for the access that the priests on duty have to God (cf. Lev 10:3) and to his sanctuary (Lev 10:4, 5; Num 18:22) with its most holy furniture (Num 18:3, 4), such as the altar for burnt offering, the offerings presented on it (Lev 22:3), and the altar for incense (Lev 21:23; Num 17:5 [ET 16:40]).“¹¹⁶⁹

Die Aufforderung hinzuzutreten spiegelt die eschatologische Existenz der Adressaten wider (vgl. 12,22: ihr seid hinzugetreten). Rissi denkt an die Bewegung des Betens: „Im Gebet nahen die Geheiligten dem Gott, der sie durch den Hohenpriester Jesus dazu befähigt hat“¹¹⁷⁰. Dieses gottesdienstliche προσέρχεσθαι antizipiert das eschatologische εἰσέρχεσθαι in die *Katapausis*.¹¹⁷¹

παρρησία begleitet den Vorgang des Hinzutretens. Der Verfasser verwendet diesen Terminus zum ersten Mal in Hebr 3,6 und anschließend in 10,19.35. Karrer übersetzt παρρησία mit „freie Äußerung/Rede“, um die worttheologische Pointe der Redefreiheit

¹¹⁶³ Backhaus, Hebr, 186.

¹¹⁶⁴ Ebd.

¹¹⁶⁵ Rissi, Theologie, 97. Vgl. Karrer, Hebr I, 245: „Seit alters trägt Verb kultischen Ton, spricht vom Kommen der Heiligtumsbesucher, Opfernden und Priester (Lev 9,5.7f. usw.).“

¹¹⁶⁶ Zur Vorstellungswelt des „Nahens zu Gott“ gehören ebenfalls die Verben εἰσέρχομαι (4,3) und ἐγγίζω (7,19). Zum Thema προσέρχεσθαι im Hebr vgl. Löhr, Umkehr, 250-275; Rissi, Theologie, 97-100.

¹¹⁶⁷ Vgl. Mundle/Kraus, ἔρχομαι, 681; Löhr, Umkehr, 251.

¹¹⁶⁸ Vgl. auch die Synonyme ψῆγ (z.B. Lev 21,21) und ἄνω (z.B. Lev 21,23).

¹¹⁶⁹ Kleinig, Hebrews, 226f. Vgl. außerdem Stellenangaben bei Attridge, Hebrews, 141 Fn. 61.

¹¹⁷⁰ Rissi, Theologie, 97.

¹¹⁷¹ Vgl. Gräßer, Hebr I, 258; Mundle/Kraus, ἔρχομαι, 681.

herauszustellen.¹¹⁷² Alternativ wird der Terminus häufig mit „Freimut“ wiedergegeben.¹¹⁷³ Der Begriff ist von seiner Grundbedeutung her nämlich ein politischer: „It is a citizen’s privilege, the sign of political liberty, characterizing the democratic regime of the *polis*. The citizen has the right to express his opinions freely in the marketplace.“¹¹⁷⁴ In der Gesellschaft ist die Glaubensgemeinde Anfechtungen ausgesetzt, die ihnen die „freie Rede“ verbietet. Vor Gott jedoch besitzen sie den „Freimut“ als öffentliches Recht und dürfen zu seinem Thron hinzuschreiten.

Das Ziel der Heilsbewegung lautet: ὁ θρόνος τῆς χάριτος. Mit dieser Bezeichnung schlägt der Verfasser eine weitere Brücke zu 4,14. Analog zur himmlischen Verankerung des Hohepriestertums Jesu, befindet sich der Kultort der Gemeinde in der Welt Gottes. Nach der Vorstellung des Hebr ist „der Thron der Gnade“ hinter dem Vorhang im himmlischen Allerheiligsten (vgl. 6,19f.; 8,1f.) verortet. „Darum bedeutet das Nahen zum Thron Gottes gleichzeitig das Eintreten ins Allerheiligste.“¹¹⁷⁵

Der Thron als Herrschaftssymbol wird in diesem Vers christologisch als Gnadenthron qualifiziert. Er wird zu einem Ort der Barmherzigkeit und Hilfe. In Hebr 1,8 identifiziert der Verfasser den ewigen Thron Gottes mit dem des Sohnes. Er, der große Hohepriester, sitzt nach seiner Erhöhung als Throngenosse „zur Rechten des Thrones der Majestät“ (8,1; 12,2).¹¹⁷⁶ Im Kontext der politischen Sprache gilt der Thron als Ort, an dem dem Herrscher oder Richter ein Anliegen vorgetragen wird.¹¹⁷⁷ Aufgrund der Zugehörigkeit zu unteren gesellschaftlichen Schicht, ist diese Möglichkeit den Adressaten verwehrt. Anders sieht die Sache im Wirkungsraum Gottes aus: „In der künftigen Polis dagegen wird sich für die Glaubenden die bereits im Hier und Jetzt vorweggenommene Gottesnähe vollenden; sie dürfen dabei ganz auf die herrschaftliche Gnade des Throninhabers hoffen.“¹¹⁷⁸ Diese zuversichtliche Heilsgewissheit formt ein neues Selbstverständnis der Glaubensgemeinde. Sie haben nicht nur Anteil am großen Hohepriester, sondern an seinem kultischen Vorrecht die heilige Gottessphäre zu betreten.

¹¹⁷² Vgl. Karrer, Hebr I, 198, 246. Braun, Hebr, 84, zufolge bedeutet *παρρησία* „ursprünglich die demokratische Redefreiheit der Nichtsklaven, dann moralisches Gut allgemein. Der Bezug auf die Gottheit geschieht erst in der LXX (Hi 27,10; vgl. JosAnt 2,52; 5,38).

¹¹⁷³ Vgl. Backhaus, Hebr, 186. Spicq, *παρρησία*, 61, spricht von „the virtue of every Christian“.

¹¹⁷⁴ Spicq, *παρρησία*, 56.

¹¹⁷⁵ Rissi, Theologie, 97. Ebenso Gäbel, Kulttheologie, 215.

¹¹⁷⁶ Das AT verortet den Thron Gottes häufig im Himmel (vgl. u.a. Kön 22:19; Jer 14,21; Jes 6,1; 66,1). Michel, Hebr, 209, sieht in der Formulierung ὁ θρόνος τῆς χάριτος eine Paraphrase für Gott. Zur Doppeldeutigkeit der Aussage vgl. Gräßer, Hebr I, 261f. M.E. gibt es keine hinreichende Notwendigkeit den Thron mit Christus gleichzusetzen. So auch Weiß, Hebräer, 300 Fn. 30. Die Phrase scheint eine Kreation des Verfassers zu sein, da keine Parallelen existieren. Vgl. Kleinig, Hebrews, 228.

¹¹⁷⁷ Vgl. Backhaus, Hebr, 187.

¹¹⁷⁸ Ebd.

Der abschließende Finalsatz (ἵνα λάβωμεν ἔλεος καὶ χάριν εὐρωμεν εἰς εὐκαιρον βοήθειαν) benennt Gründe für das „Nahen“: Barmherzigkeit, Gnade und Hilfe. Die Sehnsucht in einer Situation aus Anfechtung und Not rechtzeitig Hilfe zu erfahren, bekommt eine Antwort. Die der Macht der Sünde ausgesetzte Gemeinschaft darf ἔλεος καὶ χάρις empfangen. Gott bleibt der aktiv Handelnde. Der Finalsatz ist von einem Chiasmus gekennzeichnet. Zwei finite Verbformen umrahmen die beiden Substantive. Die Begriffe „Barmherzigkeit und Gnade“ entsprechen sich sachlich und sind traditionell miteinander verknüpft.¹¹⁷⁹ Nach atl. Vorstellung erfahren die Erwählten χάρις καὶ ἔλεος (vgl. Weish 3,9; Ps 20[21],8; 102[103],3). „Barmherzigkeit“ ist ein Gegenbegriff zum Zorn Gottes (vgl. Jes 9,16; Joel 2,13). Für den auctor ad Hebraeos führen „Barmherzigkeit und Gnade“ εἰς εὐκαιρον βοήθειαν.

ἔλεος begegnet im Hebr nur in 4,16. In Hebr 2,17 verwendet der Verfasser das Adjektiv. Dieser Berührungspunkt ist beabsichtigt. Der irdische Weg Jesu und seine Solidargemeinschaft mit den Menschen haben ihn zum barmherzigen Hohepriester gemacht. Darum besitzt er die Wirkungsmacht, Barmherzigkeit für die Seinen auszuüben. χάρις gebraucht der Verfasser zum ersten Mal in Hebr 2,9 und darüber hinaus in: 10,29; 12,15.28; 13,9.25. Der Thron Gottes heißt in Hebr 4,16 nicht umsonst „Thron der Gnade“.¹¹⁸⁰ An diesem Ort herrscht χάρις θεοῦ ὑπὲρ παντός (2,9). Gottes Gnade weist den richtigen Weg (12,15) und festigt das Herz (13,9). Das einmalige Opfer Jesu mit Füßen zu treten, führt hingegen zur Strafe (10,29). „Der Zielsatz lässt somit keinerlei Zweifel am Primat der Gnade vor dem Gericht.“¹¹⁸¹ Wer in ihr bleibt, bleibt auch in Gottes Nähe und bekommt „Hilfe im rechten Augenblick“.

Die Formulierung εἰς εὐκαιρον βοήθειαν gehört zum hellenistischen Sprachgebrauch.¹¹⁸² Das Substantiv βοήθεια verweist auf Hebr 2,18 zurück (βοηθῆσαι). „As that earlier remark suggested, the aid that Christians receive through the heavenly High Priest is timely because it is available for those who are being tried as Christ was.“¹¹⁸³ Die Zuneigung Gottes äußert sich in seiner Liebe. Diese erfahren die Glaubenden in Form von stärkender

¹¹⁷⁹ Vgl. Weiß, Hebräer, 300. ἔλεος ist ein Vorzugswort des LXX-Psalter (124 Mal). Laut Riggenbach, Hebr, 122, unterscheiden sich die beiden Termini lediglich dadurch, dass „ἔλεος die göttliche Liebe als die menschlicher Not und Bedürftigkeit entgegenkommende und derselben abhelfende Barmherzigkeit, χάρις als die frei sich herablassende, ihr Motiv in sich selbst tragende, dem Niedrigen und insbesondere dem Sünder sich zuwendenden Huld charakterisiert.“

¹¹⁸⁰ Der Genitiv τῆς χάριτος ist ein Genitivus Qualitatis. Vgl. Lane, Hebrews I, 108.

¹¹⁸¹ Backhaus, Hebr, 191.

¹¹⁸² Vgl. Weiß, Hebräer, 300 und Fn. 34; Gräßer, Hebr I, 262f.

¹¹⁸³ Attridge, Hebrews, 142.

und motivierender Hilfe, um – soweit der vorherige Kontext eröffnet hat – das Verheißungsziel zu erreichen und in die *Katapausis* einzugehen (4,1).¹¹⁸⁴ Der Glaube hält den Weg zum Heil offen und das „Haben“ des Hohepriesters Jesus bestimmt in diesem Sinne die eigene Existenz als eschatologische Heilswirklichkeit.

3.2.2 Hebr 4,14-16 Zusammenfassung

Die Ausgangsüberlegung war zum einen von der Frage bestimmt, ob die räumlichen Aussagen in Hebr 4,14-16 von einem ontologisch-metaphysischen Dualismus bestimmt sind und zum anderen, ob zeitliche Strukturen vorliegen. Die Untersuchung hat gezeigt, dass die Perikope durchaus von räumlichen Dimensionen gekennzeichnet ist, allerdings keine Antithese von irdisch-abbildhafter und himmlisch-urbildlicher Wirklichkeit aufweist, sondern eine Synthese aus Raum und Zeit.¹¹⁸⁵

Die Vorstellung vom ἀρχιερέα μέγαν διεληλυθότα τοὺς οὐρανοὺς und das geschilderte προσέρχεσθαι τῷ θρόνῳ τῆς χάριτος sind in erster Linie kulttheologisch zu interpretieren und erfordern ein zeitliches Nacheinander. Erst durchschreiten, dann hinzutreten. Beide Formulierungen bereiten die Ausführungen von Hebr 5,1-10 und insbesondere 7,1-10,18 vor. Die Existenz der räumlichen Aussagen in 4,14-16 ist allerdings nicht von der Hand zu weisen. Der Verfasser deutet das eschatologische Heilsereignis des Todes Jesu mit seiner Hohepriesterchristologie auf eine neue, theologische Weise. Die Anschauungen in Hebr 4,14-16 besitzen die Funktion, das „in der zeitlich-eschatologischen Perspektive gesehene Christus-Heil neu zu verdeutlichen und zu profilieren, und zwar nicht nur hinsichtlich seiner Zukünftigkeit, sondern ebenso, was das eschatologische Perfekt, das letztgültige Heilshandeln Gottes in Christus, und Präsens anlangt.“¹¹⁸⁶

In Hebr 4,14-16 treten all diese Elemente auf die Bildfläche. Das Perfekt äußert sich in der Anspielung auf den Tod Jesu. Er hat (am Kreuz) die Himmel durchschritten und ist sogar höher als der Himmel geworden (7,26).¹¹⁸⁷ Dieser Vorgang kann als zeitliches Nacheinander gedacht werden: Nach seinem Tod wird der Erstgeborene in die göttliche

¹¹⁸⁴ Vgl. Lane, Hebrews I, 116. εὐκαιρος wird häufig auf Hebr 3,13 zurückbezogen. Die rechtzeitige Hilfe ist erforderlich, um das Versäumen des „Heute“ zu verhindern. Vgl. Weiß, Hebräer, 300; Gräßer, Hebr I, 263 und Fn. 180.

¹¹⁸⁵ Insoweit wäre der These von Witulski zuzustimmen.

¹¹⁸⁶ Laub, Bekenntnis, 224f.

¹¹⁸⁷ M.E. ist Jesus nicht erst nach seinem Tod am Kreuz zum Hohepriester ermächtigt worden (gegen Hegermann, Hebr, 69; ihm folgend Gäbel, Kulttheologie, 151 Fn. 71), sondern hat dieses Amt auf seinem irdischen Weg innegehabt und besitzt deshalb die Fähigkeit zum συμπαθῆσαι. In seinem Selbstopfer erreicht er das Hauptziel seiner hohepriesterlichen Aufgabe. Aus diesem Grund bezeichnet der Verfasser dieses Ereignis als einmalig (7,27; 9,12.26.28; 10,10). Als Erhöhter und Hohepriester lautet sein Auftrag Fürbitte für die Seinen zu halten (9,24).

Sphäre eingeführt (1,6) und inthronisiert (1,3; 2,9). Er befindet sich im unerschütterlichen Reich, während *οἱ οὐρανοί* zur vergänglichen Schöpfung zählen (4,14, nicht aber 9,24). Das himmlische Allerheiligste ist jenseits der erschütterlichen Welt verortet. Dort herrscht und thront der Sohn bis in Ewigkeit. Bei dieser Interpretation folgt die Erhöhung auf die Erniedrigung.

Eine weitere Alternative wäre im kulttheologischen Kontext ebenfalls zu bedenken. Da der Verfasser speziell im Hinblick auf Hebr 7,1-10,18 die Hohepriesterchristologie typologisch entfaltet und ein Schema von irdisch-abbildhafter und himmlisch-urbildlicher Wirklichkeit entwickelt, würde sich das „Durchschreiten der Himmel“ gleichzeitig zum Tod am Kreuz verhalten. Die Darbringung des Selbstopfers ist die sichtbare irdische Wirklichkeit, während die Reinigung von den Sünden im himmlischen Allerheiligsten zur selben Zeit stattfindet, allerdings für die Adressaten unsichtbar bleibt. Vorauszusetzen ist folgende Prämisse: „Das wahre Sein, die bleibende und unveränderliche Wirklichkeit befindet sich im Himmel, während die irdischen Wirklichkeiten nur Abbilder davon sind. Dasselbe gilt analog für die zeitliche Differenzierung der verschiedenen Wirklichkeiten: Sie werden nicht einfach aufgegeben oder aufgehoben, erhalten aber einen zutiefst ontologischen Sinn.“¹¹⁸⁸ Die genannte Alternative bleibt freilich im Hinblick auf den gesamten Hebr zu beweisen und lässt sich nicht auf einzelne Perikopen begrenzen. Eiseles Behauptung, im Hebr würde eine tiefgreifende mittelplatonische Umformung des Parusiegedankens stattfinden, stimme ich allerdings nicht zu, da diese die Bedeutung der temporalen Aussagen im Raum-Zeit-Konzept des Verfassers aufgrund einer einseitigen Interpretation schmälert.

Als Hohepriester hat sich Jesus selbst dargebracht und mit seinem Blut *καθαρισμὸν τῶν ἁμαρτιῶν ποιησάμενος* (1,3). Die Reinigung von den Sünden bewirkt die Reinigung des Gewissens (9,9; 9,14 vgl. 10,2.22). Dieser Vorgang ist notwendig, um den sakralen Raum Gottes betreten und am dort vollzogenen Kult teilnehmen zu dürfen. Die Glaubensgemeinde lebt im Zustand der Heiligkeit (2,11; 3,1).

Das Präsens besteht aus der Feststellung des Besitzes („wir haben einen großen Hohepriester“) und der Aufforderung des Verfassers am Bekenntnis festzuhalten sowie Barmherzigkeit und Gnade zu empfangen. Dasselbe gilt für den Aufruf zum „Thron der Gnade“ hinzutreten. All diese Elemente verdeutlichen das Heilshandeln Gottes an den Adressaten. Sie leben bereits „Heute“ in Gottes Nähe und dürfen diese im Gebet

¹¹⁸⁸ Eisele, Reich, 380.

erfahren.¹¹⁸⁹ Diese existenzielle Aussage erfährt durch die räumliche Dimension eine besondere Qualität. Der Verfasser konkretisiert die Art des Heils und versichert dessen Existenz. Etwas noch nicht zu sehen, bedeutet nicht, dass es nicht da ist (vgl. 2,8; 11,1). Die Zukünftigkeit geht aus dem Wunsch „rechtzeitige Hilfe“ zu bekommen hervor, weil das Heil zukünftiges Hoffnungsgut ist. Nicht vom Glauben abzufallen und den Schwachheiten zu widerstehen, ist die notwendige Voraussetzung, um das Heil zu erlangen. Zeitliche und räumliche Aussagen stehen in Hebr 4,14-16 in Beziehung und beschreiben das neue Gottesverhältnis, das auf dem einmaligen Opfer Jesu (9,26), des großen Hohepriesters, gründet.

3.2.3 Der Zuspruch an Christus: Hebr 5,5-10

3.2.3.1 Hinführung

Die Perikope Hebr 5,5-10 gehört zum Abschnitt 5,1-10.¹¹⁹⁰ Nachdem der Verfasser in den ersten vier Versen des fünften Kapitels die normativen Kriterien für das Amt des Hohepriesters dargelegt hat, lenkt er die Aufmerksamkeit auf Jesus.¹¹⁹¹ Genauso wie jeder irdische Hohepriester, wurde auch der Sohn von Gott erwählt, dieses Amt auszuüben (5,5). Diese Gemeinsamkeit bleibt die einzige mit dem levitischen Hohepriestertum, denn im Gegensatz zu den Priestern, deren Erwählung auf Aaron zurückgeht, gründet das Hohepriesteramt des Sohnes (5,5) auf der Ordnung Melchisedeks (5,6). Die göttliche Einsetzung betont der Verfasser durch Gottesworte der Schrift (LXX Ps 2,7 und 109,4). Erneut spricht Gott aus der Höhe in seinem Sohn. Dieser hat kein Sündopfer für sich geopfert, sondern sich selbst dargebracht, weil er ohne Sünde war (5,7-8 vgl. 4,15). Aus diesem Grund ist er zugunsten der Menschen von Gott vollendet und zum Urheber ewiger Erlösung eingesetzt worden (5,9). Für das Zeitverständnis des Hebr sind mehrere Aussagen von Belang: „in den Tagen seines Fleisches“ (V. 7); „vollendet sein“ und „Urheber des ewigen Heils“ (V. 9). Weiß gliedert diesen Abschnitt in ein

¹¹⁸⁹ Da diese Nähe bereits durch den Tod Jesu am Kreuz erwirkt worden ist, existiert keine unüberwindbare Kluft zwischen Gott und Mensch. Folglich gibt der Mittelplatonismus das Problem des Hebr nicht vor. Gegen Backhaus, Hebr, 55.

¹¹⁹⁰ Zum chiasmischen Aufbau des Abschnitts vgl. Karrer, Hebr I, 253. Siehe auch Gäbel, Kulttheologie, 173f. Anders sieht das Westfall, Discourse, 143 Fn. 10.

¹¹⁹¹ Die Betonung der Solidarität zwischen Hohepriester und Menschen resultiert aus den vorherigen Überlegungen (2,17f; 4,14-16). „Denn derartige Bestimmungen kennen AT und Judentum nicht. ... die in 5,1-3 aufgestellte Bedingung muß als Eintragung in das alttestamentliche Hohepriesterbild, unternommen von der Interpretation der Homologie aus, erkannt und demgemäß in Anschlag gebracht werden.“ Laub, Bekenntnis, 115.

literarisches Schema, das aus der Abfolge „Wesen“ (VV. 5f) – ‚Tat‘ (VV. 7 bis 9) – ‚Ruhm‘ (V. 10)“¹¹⁹² besteht.

3.2.4 Hebr 5,5-6.10

Die Berufung Jesu zum Hohepriester ist der vorherrschende Gedanke in Hebr 5,5-10. Das Bekenntnis zum Sohn wird erneut unter das Vorzeichen „Hohepriester“ gestellt.¹¹⁹³ Dieses Amt hat ὁ Χριστός, der treu über das Haus Gottes herrscht (3,6), von Gott zugesprochen bekommen und nicht sich selbst verliehen (οὐχ ἑαυτὸν ἐδόξασεν γενηθῆναι ἀρχιερέα). Das Verb δοξάζειν „verherrlichen“ verwendet der Verfasser des Hebr nur in diesem Vers „for usurping a divinely instituted office with its high status in an act of selfpromotion.“¹¹⁹⁴

Aufgrund seines Amtes darf sich der Hohepriester nach atl. Vorstellung, im Gegensatz zu jeder anderen Person, der Herrlichkeit (δοξά) Gottes am Versöhnungstag nahen (vgl. Lev 16). Laut Karrer evoziert dieses Verb „die in Israel geläufige Bestimmung des Hohepriesteramtes als *doxa* (herrliche Würde; vgl. Sir 45,23; 2 Makk 14,7).“¹¹⁹⁵ Diese spezielle Würde bleibt dem Sohn vorbehalten, Aaron und seinen Nachfolgern wird lediglich ἡ τιμή (5,4) zugeschrieben. Unabhängig davon, gelten beide als legitim eingesetzte Hohepriester (V. 4 καθὼςπερ ... οὕτως V. 5). Jesu Hohepriesterschaft steht folglich in der heilsgeschichtlichen Kontinuität zu Hebr 1,1f.¹¹⁹⁶ In Hebr 5,5 setzt der Verfasser mit dem bereits bekannten Schema aus Entsprechung, Andersartigkeit und Überbietung ein. Das Ziel lautet: Die unendliche Überlegenheit des Hohepriestertums Christi κατὰ τὴν τάξιν Μελχισέδεκ¹¹⁹⁷ über alle menschlich-irdischen Hohepriester herauszustellen und damit die folgende Argumentation ab Kapitel 7 vorzubereiten. „Unter diesem Titel soll ja dann das Christus-Heil neu entfaltet werden.“¹¹⁹⁸

Der erste Schritt besteht aus der Analogie und der Antwort auf die Frage wie die δοξά (bzw. ἡ τιμή) zugeteilt wird (Hebr 5,4-5a). Die Formulierung γενηθῆναι ἀρχιερέα „Hohepriester werden“ beschreibt adverbial den Inhalt der Verherrlichung. Gräßer bezieht die Aussage auf die Erhöhung: „Der präexistente Sohn kam nicht in Blut und

¹¹⁹² Weiß, Hebräer, 303.

¹¹⁹³ Vgl. Laub, Bekenntnis, 123.

¹¹⁹⁴ Kleinig, Hebrews, 242.

¹¹⁹⁵ Karrer, Hebr I, 262.

¹¹⁹⁶ Vgl. Laub, Bekenntnis, 123.

¹¹⁹⁷ Zur Gestalt des Melchisedek existiert eine große Fülle an Literatur. Vgl. Karrer, Hebr I, 263ff; Attridge, Hebrews, 145ff; Gräßer, Hebr I, 288ff.

¹¹⁹⁸ Laub, Bekenntnis, 123.

Fleisch, um Hoherpriester zu *sein*, sondern um es zu *werden* (2,17).¹¹⁹⁹ Diese Behauptung schmälert allerdings die Ausführungen von Hebr 5,7ff, in denen der Verfasser den Fokus auf das irdische Dasein Jesu und seinen Tod legt. Niedrigkeit und Erhöhung verschmelzen im Hohepriesterbegriff zu einer Einheit. Die irdische Seite des Christus-Geschehens abzuwerten, wird m.E. der Intention des Autors nicht gerecht.¹²⁰⁰

Gott hat Jesus laut Hebr 2,7b (= Ps 8,6b) *διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου* mit *δόξη καὶ τιμῇ* gekrönt. Diese Qualitäten sind relevant für die Investitur. Die Bezeichnung *ἀρχιερεύς* verweist innerhalb des zweiten Hauptteils auf Hebr 4,14-15 und 5,1 zurück. Der Verfasser verwendet den Ausdruck insgesamt 17 Mal: zehn Mal für Jesus (2,17; 3,1; 4,14.15; 5,5.10; 6,20; 7,26; 8,1; 9,11) und sieben Mal allgemein (5,1; 7,27.28; 8,3; 9,7.25; 13,11). Wenn er Ps 109(110),4 und Sach 6,11 aufgreift, wird Jesus *ιερεύς* genannt (vgl. 5,6; 7,11.21; 10,21). Der Terminus *ἀρχιερεύς* bleibt in der LXX bis auf drei Belege (Lev 4,3; Jos 22,13; 24,33) den späten gr. Schriften (Esdr; 1-4Makk) vorbehalten. Den atl. Hohepriestertitel *שֹׁרֵט הַכֹּהֵן* (2Chr 24,11) und *לִידְגֵה הַכֹּהֵן* (vgl. Neh 3,20; 13,28; Hag 1,14) gibt die LXX oft mit *ὁ ἱερεύς ὁ μέγας* oder nur mit *ὁ ἱερεύς* wieder.

Die Andersartigkeit (und Überbietung) entfaltet der Verfasser mithilfe der Schrift ab Hebr 5,5b. Die Kombination zweier Psalmzitate dient weniger dem Beweis der rechtmäßigen Einsetzung, sondern erweitert das Sohnesbekenntnis um das Bekenntnis zum Hohepriester (vgl. 3,1). Der doppelte Gottesspruch steht im Zentrum des Abschnitts 5,1-10. Die rabbinische Gezera shawa Methode erlaubt eine Analogie zwischen Ps 2,7 und 109(110),4. „Both psalms contain a pronouncement by God in the second person“¹²⁰¹, „du bist“. Gott selbst tritt als Zeuge auf. Die Worte sind zeitlich gesehen längst ausgesprochen worden (V. 5a Aorist). Die Phrase *ὁ λαλήσας πρὸς αὐτόν* erinnert an den programmatischen Prolog (1,1f.). Die Umschreibung *ὁ λαλήσας* für Gott ist im Hebr „das Prädikat Gottes. Das Reden Gottes ist der ausgezeichnete Modus seines Heilstuns.“¹²⁰² Der Fokus wird erst auf den Sohn (5,5b) und dann auf den Hohepriester (5,6.10) gelenkt. Das erste Zitat aus Ps 2,7 ist den Adressaten bereits aus Hebr 1,5 bekannt. Christus wird

¹¹⁹⁹ Gräber, Hebr I, 287 (vgl. 248). Kleinig, Hebrews, 250, argumentiert ebenfalls für die Erhöhung.

¹²⁰⁰ Vgl. Laub, Bekenntnis, 121 Fn. 222; Attridge, Hebrews, 146ff. und Fn. 122. Ob das „Wann“ der Einsetzung zum Sohn und Hohepriester für den Verfasser überhaupt eine Rolle spielt, ist fraglich. Die widersprüchlichen Aussagen lassen keine systematische Ordnung zu. Die Anrede als Hohepriester richtet sich sowohl an den irdischen Jesus (7,27; 9,11ff; 9,26; 10,5–14) als auch den erhöhten Sohn (5,9f.; 6,19f.; 7,26; 8,4). Vgl. dazu die Diskussion bei Weiß, Hebräer, 309f.

¹²⁰¹ O’Brien, Hebrews, 195.

¹²⁰² Gräber, Hebr I, 288.

erneut als Sohn Gottes proklamiert und seine herrschaftliche Position betont.¹²⁰³ Durch die Integration des christologischen Hauptpsalms Ps 109(110) in Hebr 5,6, wird dieser Sachverhalt umso mehr hervorgehoben (vgl. 1,13), freilich zitiert der Verfasser V. 4 und das zum ersten Mal.

In Hebr 5,6a folgt eine Zitateinleitungsformel: *καθὼς καὶ ἐν ἑτέρῳ λέγει*. Die Konjunktion *καθὼς* „ebenso wie“ wird hauptsächlich zum Zweck eines komparativen Vergleichs herangezogen. In diesem Versteil soll *καθὼς* allerdings eine Ähnlichkeit, ohne irgendeine Vorstellung eines Vergleichs, herausstellen („wie er [sc. Gott] anderswo sagt“).¹²⁰⁴ Die vage Formulierung lenkt die Aufmerksamkeit der Adressaten auf den Inhalt des Gottesspruchs. Die Vokation zum Hohepriester hat der Verfasser in der *υἱός*-Homologie verankert (5,5b). Ps 109(110),4 verhält sich epexegetisch zu Ps 2,7. Das Zitat entspricht wortwörtlich der LXX-Vorlage: *σὺ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισέδεκ*.¹²⁰⁵

In Analogie zur Melchisedek-Figur spricht Gott Jesus mit diesen Worten die ewige Priesterschaft zu. Ihrer „Art“ (*τάξις*) nach ist sie mit der melchisedekischen identisch.¹²⁰⁶ Die Näherbestimmung dieser Aussage erfolgt in Kapitel 7. So viel lässt sich vorab sagen: Die Qualität des Priestertums Jesu ist derjenigen *κατὰ τὴν τάξιν Ἀαρῶν* (7,11) in vielerlei Hinsicht überlegen. Sie ist „himmlischer Herkunft, ewiger Seinsart und endgültiger Dauer“¹²⁰⁷.

In Hebr 5,10 greift der auctor ad Hebraeos das Zitat als Allusion auf. Der Vers resümiert die Überlegungen von Hebr 5,5-6. Die Proklamation des Sohnes als „Priester in Ewigkeit nach der Ordnung Melchisedeks“ ist von Gott ausgegangen. Er hat ihn dazu ernannt (*προσαγορεύω*). Der Beweisgang ist abgeschlossen. Das Geschehen der Proklamation in den Höhen war einmalig und grundlegend. „Doch sein ernennendes Wort wird in der Zeit und bis zum Ende der Äonen je neu hörbar. ... Jesu Ernennung ist in keiner Zeitkategorie recht aussagbar... und wirkt gerade darum in alle Zeit bis zum Ende.“¹²⁰⁸

Das Argumentationsziel des Abschnitts 5,1-10 (vgl. 8,1) ist mit Hebr 5,6 bereits erreicht. Die Basis für die Neuinterpretation des Christusgeschehens und der damit verbundenen

¹²⁰³ Zu Ps 2,7 im Hebr vgl. Steyn, *Quest*, 29-48; Backhaus, *Gott*, 101-129.

¹²⁰⁴ Vgl. In Hebr 3,7 hat der Verfasser *καθὼς* ebenfalls in einer Introduktionsformel verwendet. In Hebr 4,3.7 wird *καθὼς* Kleinig, *Hebrews*, 243, zufolge korrelativ verwendet. Dagegen Attridge, *Hebrews*, 146 Fn. 115.

¹²⁰⁵ Lediglich die Kopula *ἔ* fehlt (bezeugt von \mathfrak{B}^{46} P 629).

¹²⁰⁶ Zu *αἰών* im Hebr siehe den Exkurs 2.2.8.1

¹²⁰⁷ Backhaus, *Hebr*, 206.

¹²⁰⁸ Karrer, *Hebr I*, 263. Diese Feststellung steht im Gegensatz zum Versuch Gräfers Hebr 5,6.10 als Belegstellen für die Ernennung Jesu zum Hohepriester bei der Erhöhung heranzuziehen. Vgl. Gräfer, *Hebr I*, 248.

soteriologischen Konsequenzen ist für die Adressaten gelegt (5,7-9). Nach der Verherrlichung in 5,5-6 folgt ein Perspektivenwechsel. Der Verfasser lenkt den Blick der Adressaten auf die irdische Leidensgeschichte Jesu. Die Menschwerdung des Sohnes rückt in ein neues Licht. Derjenige, den Gott Sohn und Hohepriester beim Namen nennt, ist derselbe, „der in den Tagen seines Fleisches“ aufgrund seines Leidens Gehorsam gelernt hat.

3.2.5 Hebr 5,7-9

3.2.5.1 Vorbemerkungen

Nach der ersten Voraussetzung für die Berufung Jesu zum Hohepriester folgt jetzt die zweite: die irdische Erfahrung der eigenen Schwäche (vgl. 2,5-18). Diese hat der Sohn nicht nur ohne Sünde (vgl. 4,15) durchgestanden und eine Solidarität zum Mitleiden entwickelt, sondern sich selbst als Opfer dargebracht (5,7). Hebr 5,7-10 besteht aus einem einzigen durchkonstruierten Satz.¹²⁰⁹ Den Anfang macht das Relativpronomen ὅς, von dem zwei finite Verbformen (V. 8: ἔμαθεν; V. 9: ἐγένετο) abhängen. Die Hauptaussage basiert folglich auf zwei zentralen Feststellungen: 1. Der Sohn lernte leidend Gehorsam; 2. Er ist zum Urheber des ewigen Heils geworden. Beide Überlegungen stehen im Abhängigkeitsverhältnis zueinander und benennen Grund und Folge.¹²¹⁰

Den Schwerpunkt legt der Verfasser wegen der ausführlichen Darlegung in V. 7 allerdings auf die Niedrigkeitsaussage. Den beiden Verben untergeordnet ist eine Reihe an Partizipialkonstruktionen. In Hebr 5,7 lauten diese: προσενέγκας καὶ εἰσακουσθεῖς. Zu ergänzen ist außerdem ὧν aus Hebr 5,8. Alle drei Partizipien sind von dem Verb ἔμαθεν abhängig. In Hebr 5,9 bestimmt γίνομαι über ὑπακούουσιν.

3.2.5.2 Hebr 5,7

Der Verstehenshorizont von V. 7 wird durch die beiden Partizipien προσενέγκας καὶ εἰσακουσθεῖς gezeichnet. Christus (ὅς) hat sich „dargebracht und ist erhört worden“. Die Frage nach dem Zeitpunkt des Ereignisses beantwortet der Verfasser andeutungsweise in der Eröffnungssphrase: ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς σαρκὸς αὐτοῦ. Die Formulierung „in den Tagen seines Fleisches“ verweist zurück auf Hebr 2,14. Die Inkarnation des Sohnes und sein

¹²⁰⁹ Gräber, Hebr I, 294, zählt diese Passage zu einer der schwierigsten im NT. Zur Diskussion und Literatur vgl. Laub, Bekenntnis, 123 und Fn. 231; Weiß, Hebräer, 310 Fn. 34. Ich beschränke mich auf eine exegetische Interpretation der Verse.

¹²¹⁰ Vgl. Gräber, Hebr I, 294.

irdisches Leben sind gemeint. Seine Existenz bleibt im Hebr nämlich nicht darauf beschränkt. Es gibt eine Zeit davor (Präexistenz, vgl. 1,3) und danach (Erhöhung, vgl. 4,14; 5,9 etc.).¹²¹¹ Die „Tage seines Fleisches“ bezeichnen die Zeitepisode dazwischen. Ihre Dauer ist kurz (*βραχύ τι*, 2,7.9) und von *τὸ πάθημα τοῦ θανάτου* (2,9) bestimmt. Der in Hebr 5,5-6 proklamierte Sohn und Hohepriester ist derselbe, der jetzt als Erniedrigter dargestellt wird. „Das Bestehen der Leidenssituation im Gehorsam-Lernen als Weg zur Vollendung wird aufs engste verbunden mit der Hohepriesteraussage.“¹²¹²

Der Terminus *σάρξ* beschreibt qualitativ den Zustand, den der Sohn als Mensch angenommen hat: Blut und Fleisch (2,14). Diese Qualität ist von soteriologischer Bedeutung, weil Jesus aufgrund seiner irdischen Existenz und Lebenshingabe den Weg durch den (himmlischen) Vorhang ins Allerheiligste eröffnet hat (10,20). *σάρξ* „contrasts the finitude and mortality of humankind with the eternity of God.“¹²¹³ Daneben bezeichnet der Verfasser mit dem Ausdruck die leibliche Abstammung von den Eltern (12,9), die rituelle Reinigung durch das Blut von Opfertieren (9,13) und die physische Teilnahme am Gottesdienst im Tempel (9,10).¹²¹⁴ Einige Exegeten vermuten in dieser Formulierung (und der Gesamtaussage von V. 7) einen Hinweis auf den „Gebetskampf“ in Getsemani (Mk 14,32-42 par).¹²¹⁵ Andere führen richtig an, dass Hebr 5,7 nicht mit einem bestimmten Moment der Passionsgeschichte Jesu identifiziert werden kann.¹²¹⁶ Definitiv ablesen lässt sich nur die Feststellung, dass der Zeitpunkt *ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς σαρκὸς αὐτοῦ* vor Tod und Auferstehung liegt.¹²¹⁷

Die irdische Existenz Jesu war von *δεήσεις τε καὶ ἰκετηρίας* geprägt. Beide Begriffe sind Hap. leg. im Hebr. „Gebet/Bitte“ (*δέησις*) findet in der LXX häufig Verwendung, speziell in den Psalmen (27 Mal).¹²¹⁸ „Flehen/Gebet“ (*ἰκετηρία*) wird hingegen selten gebraucht (2Makk 9,18; Hi 40,27). Hi 40,27 führt den Doppelausdruck als einzige Bibelstelle neben

¹²¹¹ Vgl. Gräßer, Hebr I, 297.

¹²¹² Laub, Bekenntnis, 125.

¹²¹³ Cockerill, Hebrews, 242f.

¹²¹⁴ Vgl. Kleinig, Hebrews, 123: „For the author of Hebrews, life in the ‘flesh’ is not incompatible with the Spirit or the divine, heavenly realm, as is typical in Paul, but is the limited, weak, perishable, impermanent, provisional mode of human existence that can be redeemed and so gain access to the heavenly realm by sharing in God’s holiness.“ Er sieht den Begriff positiv konnotiert, während Gräßer, Hebr I, 297, das Gegenteil behauptet.

¹²¹⁵ Vgl. O’Brien, Hebrews, 198; Peterson, Perfection, 86-93. Weiß, Hebräer, 312, vermutet eine unabhängige Überlieferung von den Evangelien, die „das Geschehnis der ‚Versuchung Jesu‘ in der Kontinuität biblischer Sprachtradition formuliert hat.“

¹²¹⁶ Vgl. Koester, Hebrews, 107; Attridge, Hebrews, 148-49; Lane, Hebrews I, 120; DeSilva, Perseverance, 189-90; Gräßer, Hebr I, 297; Laub, Bekenntnis, 127.

¹²¹⁷ Vgl. Swetnam, Crux, 351. Michel, Hebr, 219 f., bezeichnet die Wendung als „eine Umschreibung seiner [des Erhöhten] geschichtlichen Existenz, wie sie dem hellenistischen Bibelleser nahe lag.“

¹²¹⁸ Vgl. Ps 5,3; 6,10 usw. Zum allgemeinen Gebrauch siehe Schönweiß/Kleinknecht, *δέομαι*, 604–606.

Hebr 5,7 an. In klassischen Texten und bei Philo wird die Formulierung häufiger verwendet.¹²¹⁹ Wörtlich steht *ἰκετηρία* für Ölzweige von Hilfesuchenden.¹²²⁰ Inhaltlich sind beide Wörter weitgehend gleichbedeutend, wenngleich *ἰκετηρία* „das Flehentliche des Bittens“¹²²¹ unterstreicht. Der Inhalt der Bitte wird nicht näher konkretisiert. Die Art wie sie ergeht, hingegen schon: *μετὰ κραυγῆς ἰσχυρᾶς καὶ δακρύων*. „Mit eindringlichem Rufen und Tränen“ hat sie Christus dargebracht.¹²²²

Das Nomen *κραυγή* „Geschrei/Ruf“ ist ebenfalls ein Hap. leg. im Hebr. Im NT lassen sich insgesamt sechs Belege ausmachen: Mt 25,6; Lk 1,42; Apg 23,9; Eph 4,31; Offb 21,4 und Hebr 5,7. Der Begriff wird nur hier auf Jesus im Kontext des Gebets angewendet. In der LXX ergeht der „Ruf“ hingegen häufig an Gott mit der Bitte um Gerechtigkeit, Hilfe und Erlösung im Rahmen eines Gebets.¹²²³

Den Ausdruck *δάκρυον* greift der Verfasser in Hebr 12,17 noch einmal auf. Am Beispiel Esaus demonstriert er, dass Untreue gegenüber Gott mit Verwerfung bestraft wird. Seine „Tränen“ sind ein Zeichen des Bedauerns und Klagens, weil er keine Gelegenheit zur Umkehr finden konnte. Die Tränen Jesu symbolisieren weitaus mehr. Sie stehen für die Schwachheit des Erdenlebens, für Angst und Leid. Sie spiegeln grundlegende existenzielle Erfahrungen, die zum irdischen Dasein dazugehören und mit denen sich die Adressaten identifizieren können, wider.¹²²⁴ „In the psalms ‘tears’ (the plural of *δάκρυ*) of anguish, grief, and pain are also connected with the ardent prayers of the righteous. The model for such anguished prayer for deliverance from certain death is Hezekiah in 2 Ki 20:1–6.“¹²²⁵

¹²¹⁹ Vgl. Stellenangaben bei Attridge, *Hebrews*, 150 Fn. 157-158.

¹²²⁰ Vgl. Karrer, *Hebr I*, 272.

¹²²¹ Braun, *Hebr*, 142. *ἰκετεία* wird in griechisch-jüdischen Texten dafür häufiger verwendet. Vgl. 2Makk 8,29; 10,25; Sir 35,14. Dasselbe gilt für das Verb *ἰκετεύω*: Hi 19,17; Ps 36[37],7; 2Makk 11,6; 3Makk 5,51; 6,14; 4Makk 4,9; 16,13; Weish 13,18; 19,3.

¹²²² Attridge, *Reverance*, 90–93, sucht den Hintergrund der Aussage bei Philo. Vgl. Karrer, *Hebr I*, 273.

¹²²³ Vgl. Ps 5,2; 9,13; 17(18),7; 101(102),2; Jona 2,3.

¹²²⁴ Die einzige sinngemäße ntl. Parallele ist in der Offb zu finden (7,17 und 21,4). Nachdem das Blut des Lammes (= Selbstopferung) die Gewänder der großen Schar aus allen Völkern gereinigt hat, durften diese sich vor dem Thron Gottes versammeln (7,9-17; vgl. Hebr 4,16; 12,22-24). Einst waren sie geplagt von Bedrängnissen (7,14), von Leid, Schmerz und Tod (21,4), doch hat sie das Lamm davon befreit. Das Geschrei (*κραυγή*; vgl. Hebr 5,7) ihrer Klagen ist vergangen, weil sie jetzt zur himmlischen Welt Gottes gehören und vom Lamm zu den Wasserquellen des Lebens geleitet werden (7,17). Der Seher spricht davon, dass Gott ihnen jede Träne (*πᾶν δάκρυον*) von ihren Augen abwischen wird (7,17; 21,4). Diese symbolische Handlung steht für das Ende ihrer irdischen Qualen. Gott hat sie erhört und geantwortet. Kummer und Bedrängnis bewegen im NT ansonsten nur Paulus zu „Tränen“ (Apg 20,19.31; 2Kor 2,4). Diesen Gedanken nimmt der Verfasser des 2Tim (1,4) auf. Außer in Hebr 5,7 weint Jesus in Joh 11,35 (*δακρύειν*). Das Verb ist ein Hap. leg. im NT. In Lk 19,41 begegnet stattdessen *κλαίειν* (vgl. Phil 3,18).

¹²²⁵ Kleinig, *Hebrews*, 244.

Klagegeschrei und Tränen sind ein wichtiges Motiv in Klagepsalmen. Aufgrund der gebrauchten Terminologie ist insbesondere Ps 116 als mögliche Grundlage für Hebr 5,7 in Betracht gezogen worden. Allerdings existieren Überschneidungen mit anderen Psalmversen sowie Texten außerhalb des Psalters.¹²²⁶ „Die Frage nach der Psalmengrundlage ist demnach wohl so zu beantworten, daß der Nachweis weniger mit einzelnen Ps-Versen zu erbringen ist als vielmehr eben mit dem gebräuchlichen und in den Psalmen öfters wiederkehrenden Schema des notleidenden und bedrohten Beters.“¹²²⁷ Umstritten ist die Bedeutung von προσφέρειν „herbei-, darbringen“ im Hinblick auf die Frage, ob der Ausdruck im kultischen¹²²⁸ oder übertragenen¹²²⁹ Sinn zu verstehen ist. Aufgrund der Aussage von Hebr 4,15, laut der Jesus keine Opfer für sich darbringen muss, wollen einige Kommentatoren in Hebr 5,7 seine Gebete als Opfergabe verstehen. Eine solche Interpretation stützt sich auf eine übertragene Bedeutung von προσφέρειν: „An die Stelle der Darbringung zur Vergebung der eigenen Sünden treten beim Christus incarnatus sein Flehen um Rettung und seine in Gottesfurcht gelebte Existenz, und diese werden zum Grund der Erhörung, d.h. der Rettung durch die Erhöhung aus dem Tode.“¹²³⁰ Gäbel z.B. versucht diese Interpretation anhand eines philologischen Befunds und Hebr 10,5-10 nachzuweisen.¹²³¹ Darüber hinaus merkt er an, dass im opferkultischen Sprachgebrauch „die Nennung des Empfängers des Opfers im Dativ [erfolgt]; dagegen ist eine Darbringung eines Opfers »an/zu« jemand (πρός c. Acc.) in LXX nirgends belegt.“¹²³²

Ein kultisches Verständnis bedingt eine Analogie zur Verwendung von προσφέρειν in Hebr 5,1.3. „Die Darbringung der Klage vertritt aufgrund der Korrespondenz zu V 1.3 die irdischen Opfer“¹²³³. Das bekannte Schema aus Entsprechung, Andersartigkeit und Überbietung kommt in diesem Fall erneut zur Anwendung.¹²³⁴ Die Entsprechung besteht einerseits aus der Einsetzung durch Gott (5,1.4.5) und andererseits aus der Aufgabe jedes

¹²²⁶ Vgl. Koester, Hebrews, 108; Weiß, Hebräer, 312f. und Fn. 39f.

¹²²⁷ Laub, Bekenntnis, 129.

¹²²⁸ Vgl. u.a. Gräber, Hebr I, 299; Karrer, Hebr I, 271f.; O'Brien, Hebrews, 198; Johnson, Hebrews, 146; Koester, Hebrews, 298f.; Kleinig, Hebrews, 252.

¹²²⁹ Vgl. Braun, Hebr, 143; Weiß, Hebräer, 314; Attridge, Hebrews, 149; Laub, Bekenntnis, 129; Peterson, Perfection, 84; Gäbel, Kulttheologie, 175–178.

¹²³⁰ Gäbel, Kulttheologie, 175.

¹²³¹ Vgl. Gäbel, Kulttheologie, 176-178. In Hebr 10,510 geht es s.E. um eine unkultische Hingabe des leiblichen Gehorsams. Dagegen Cockerill, Hebrews, 242 Fn. 59.

¹²³² Gäbel, Kulttheologie, 177f.

¹²³³ Karrer, Hebr I, 272.

¹²³⁴ Vgl. Cockerill, Hebrews, 241f. Fn. 58: „The pastor relates the old high priest's offering for his own disobedience as evidence of his ineffectiveness. The new, however, was effective because he offered himself in complete obedience.“

Hohepriesters, Gaben und Opfer für die Sünden darzubringen (5,1). Die Andersartigkeit und Überbietung lassen sich an mehreren Faktoren ablesen: Sündlosigkeit Jesu (4,15); Sohnschaft; melchisedekisches Hohepriestertum (5,5–6) und Rettung durch Gott (5,7). Der alte Äon wird vom neuen abgelöst. Christus musste zwar nicht für sich (so aber alle aaronitischen Hohepriester), dafür für andere opfern. „Unter den Bedingungen menschlichen Elends vollzog er priesterliche Darbringungen“¹²³⁵. Das Hohepriestertum Christi wird bei dieser Deutung irdisch verankert. D.h. seine Einsetzung ins Amt erfolgt nicht erst nach seiner Erhöhung. Im Hintergrund der Aussage steht die Lebenshingabe Jesu als Sühnopfer. Um die Reinigung von den Sünden bewirken zu können, muss er zumindest kurz vor seinem Tod zum Hohepriester berufen worden sein. Bei dieser Deutung wäre der irdische Weg Jesu als seine persönliche Vorbereitung und Qualifikation zur Einsetzung ins Hohepriesteramt zu verstehen.¹²³⁶ „So geht es also nicht um eine einzelne Begebenheit im Leben Jesu, sondern um Jesu irdisches Dasein als eine einzige existenzielle Darbringung... Jesu Erdendasein... richtet sich so ganz nach jenem Gott des Lebens aus, der sich gerade in der tiefsten Todesnot als Retter zeigt“¹²³⁷.

Von diesem Standpunkt her, setzt Hebr 5,7 den Argumentationsgang von 2,5-18 fort. Das Hohepriesteramt ist an die Erniedrigung gebunden.¹²³⁸ Die Hinweise auf Jesu Menschwerdung verdichten sich. In Solidarität mit seinen Geschwistern hat er nicht nur ein Leben in Niedrigkeit angenommen und alle Seiten der menschlichen Schwachheit durchlebt. Er hat die Versuchung nicht bloß besiegt, um ein treuer Hohepriester zu werden und die Fähigkeit zu erlangen all denen, die in gleicher Weise versucht werden, zu helfen. Er hat in seinem irdischen Leben seine und ihre (Todes-)Not im Schrei des Gebets demjenigen vorgetragen, der aus dem Tod erretten kann. Für die Hohepriesterchristologie nimmt der Kreuzestod als Höhepunkt der Erniedrigung einen hohen Stellenwert ein.

Für den kultischen Gebrauch von *προσφέρειν* als Term. techn. der Opfersprache spricht ansonsten die Vorliebe des Verfassers das Verb dem alten Opferdienst gegenüberzustellen, um in überbietender Weise die Selbstdarbringung Jesu als Zugang zur neuen, jetzt gültigen, Heilssetzung darzustellen (9,14.25.28; 10,12). Abgesehen davon

¹²³⁵ Karrer, Hebr I, 271.

¹²³⁶ Die chronologische Aporie hinsichtlich des Textbefundes in Bezug auf den Zeitpunkt der Einsetzung bleibt dennoch bestehen. Für den Verfasser gilt: Jesus war schon irdisch ein Priester und er wird Priester. Vgl. Laub, Bekenntnis, 99: „Dabei liegt der Hauptakzent auf dem Bemühen, das Gleichwerden mit den Menschen und den Leidenstod durch konsequente Beziehung auf die Erhöhungs- und Herrlichkeitsaussage in ihrer für die gefährdete Gemeinde aktuellen und anspornenden Bedeutung sichtbar zu machen.“

¹²³⁷ Backhaus, Hebr, 208.

¹²³⁸ Vgl. 2,17 f.; 4,15 f.; 5,1-3.7.8.

entfallen von den 47 ntl. Belegen 20 auf den Hebr.¹²³⁹ Ferner ist anzumerken, dass die Aufgabe der Fürbitte erst nach der Reinigung von den Sünden und der Erhöhung zur Hauptaufgabe des himmlischen Hohepriesters avanciert (vgl. 9,24).

Die Gebete Jesu ergehen *πρὸς τὸν δυνάμενον σφῆξιν αὐτὸν ἐκ θανάτου*. Eine ähnliche Gottesprädikation verwendet der Verfasser in Hebr 13,20: *ὁ ἀναγαγὼν ἐκ νεκρῶν*. Beide Formeln beschreiben Gottes Machterweis. Er besitzt die Fähigkeit die Toten aufzuerwecken (vgl. 11,39.35). Der Tod bleibt dem Sohn nicht erspart, doch wird sein Flehen von Gott erhört. „Die Rettung ist hier allerdings nicht die Bewahrung *vor* dem leiblichen Tod im letzten Moment, sondern das Herausreißen *aus* der Todessphäre“¹²⁴⁰. Bei dieser Interpretation steht Hebr 5,7 ganz auf der Linie von Hebr 2,14b. Das Nomen *θάνατος* beschreibt nicht bloß ein Ereignis (2,9.14a.15; 7,23; 9,15.16; 11,5), sondern eine realitätsverändernde Wirklichkeit. Die Rettung „aus der Todessphäre“ bedeutet die gänzliche Entmachtung des Teufels. Die Versklavung der Welt durch Todesfurcht findet ihr Ende in der Vollendung des Sohnes (2,9f.).

Die Deutung der nächsten Phrase, *καὶ εἰσακουσθεὶς ἀπὸ τῆς εὐλαβείας*, ist mit einigen Schwierigkeiten verbunden. Speziell ein zentrales Problem sticht heraus: „Jesus seems to be pictured as begging to be saved from death and as having been heard. But this seems to contradict the obvious fact that Jesus died.“¹²⁴¹ Konkret dreht sich die Diskussion um die Mehrdeutigkeit der Präposition *ἀπό* und des Nomens *εὐλάβεια* sowie das grundlegende Verständnis der Aussage, dass Jesus „erhört worden ist“.¹²⁴²

Das zweite Partizip, *εἰσακουσθεὶς*, beschreibt die göttliche Handlung am Sohn: „Er ist erhört worden“. Seine Tränen und lauten Schreie waren nicht vergeblich. *εἰσακούειν* betont „das aufmerksame *Hinhören*“¹²⁴³. In der Bedeutung „erhören“ wird das Verb im NT nur passivisch gebraucht.¹²⁴⁴ In Mt 6,7 tadelt Jesus Gebetspraktiken der Heiden. Lk 1,13 und Apg 10,31 sprechen über die Gewissheit, dass die Gebete des Zacharias und Kornelius bei Gott angekommen sind. In der LXX heißt es in Tob 3,16, dass der große

¹²³⁹ Vgl. Schenk, *προσφέρω*, 430. Er macht darauf aufmerksam, dass „jede Opferschlachtung konstitutiv mit Gebeten verbunden war; schon Sir 46,16 gilt die Opferhandlung als Ausdruck des Gebets.“

¹²⁴⁰ Backhaus, Hebr, 208. Grammatisch kann *ἐκ θανάτου* beides bedeuten. Die zweite Alternative ist allerdings vorzuziehen. Vgl. dazu die überzeugende Argumentation von Attridge, *Hebrews*, 150. Aufgenommen bei Cockerill, *Hebrews*, 243. Das Motiv der Rettung vom Tod begegnet außerdem in vielen Psalmen. Siehe Stellenangaben bei Kleinig, *Hebrews*, 251.

¹²⁴¹ Swetnam, *Crux*, 347.

¹²⁴² Vgl. dazu Attridge, *Reverence*, 90; Gräßer, *Hebr I*, 302; Michel, *Hebr*, 222-224; Swetnam, *Crux*, 347-361.

¹²⁴³ Mundle, *ἀκούω*, 987.

¹²⁴⁴ Vgl. a.a.O., 991.

Rafael (G II [S]: Herrlichkeit Gottes) das Gebet von Sarra und Tobit erhört hat. Sir 51,11[15] zufolge erhört Gott den Bitttruf Jesu Ben Siras. In Dan 10,12 bekommt der Seher Daniel Zuspruch erteilt. Aufgrund seiner „Erniedrigung“ vor Gott und der Annahme seiner gottgelenkten Aufgabe, wurden seine Worte erhört.

Dieser knappe Überblick macht deutlich, dass das handelnde Subjekt entweder Gott selbst oder einer seiner Stellvertreter ist. Nach der Vorstellung des NT hört Gott die, die „fromm sind und seinen Willen tun (Joh 9,31); darum dürfen auch die Christen die Zuversicht haben, dass Gott ihre Gebete, wenn sie seinem Willen gemäß sind, erhört (1Joh 5,14).“¹²⁴⁵

Ein ganz spezielles Verhältnis besteht zwischen Gott und Sohn. Als Mittler und Überbringer der Offenbarung lebt Jesus in der Gewissheit allezeit von Gott erhört zu werden (Joh 11,41). Gerade dieser Dialog begründet die lebendige Worttheologie des Hebr.

In Hebr 5,7 liegt der Fokus auf dem Umstand, dass Jesus in seinem Menschsein Gehör findet. Dieses Ereignis besitzt eine umfassende soteriologische Konsequenz. Die Adressaten dürfen hoffen, dass ihre Klagen bei Gott ebenfalls Gehör finden. Weiß konstatiert, dass *εἰσακουσθεῖς* im Gesamtzusammenhang von 5,7-10 einen besonderen Akzent setzt.¹²⁴⁶ Im Hinblick auf die folgenden Partizipien *τελειωθεῖς* (V. 9) und *προσαγορευθεῖς* (V. 10), gehört *εἰσακουσθεῖς* s.E. ebenfalls zum Schema Erniedrigung und Erhöhung und ist daher nicht auf ein punktuelles Ereignis „in den Tagen seines Fleisches“, sondern allgemein auf die Erhöhung zu beziehen. Die Erhöhung stellt die Antwort Gottes auf die Bitten und Flehrufe Jesu dar. Eine solche Schlussfolgerung wirkt sich auf die umstrittene Wendung *ἀπὸ τῆς εὐλαβείας* aus.¹²⁴⁷

Der problematische Nebensatz wird hauptsächlich auf zweierlei Arten gedeutet. Bei einem kasualen Verständnis von *ἀπό* „aufgrund von/wegen“ ist *εὐλάβεια* der Grund für die Erhöhung. In diesem Fall ist der Ausdruck mit „Gottesfurcht“ wiederzugeben (vgl. 12,28).¹²⁴⁸ Wird die Präposition hingegen im Sinn des hebr. *מִן* „von weg“ verstanden¹²⁴⁹, beschreibt *εὐλάβεια* „den Zustand, der die Erhöhung zur Not-Wendigkeit macht“¹²⁵⁰. Dieser Zustand heißt „Angst“, d.h. Jesus ist von seiner Todesangst „weg“ gerettet worden.

¹²⁴⁵ Ebd. Vgl. Mt 7,7-12; Lk 11,5-13; Joh 16,23f.

¹²⁴⁶ Vgl. Weiß, Hebräer, 314f.

¹²⁴⁷ Weiß schlussfolgert: „Von dem, der ‚aus dem Tode (bzw. aus Todesfurcht) zu erretten vermag‘, ist der Versuchte erhört worden, und zwar wegen seiner Gottesfurcht, infolge seines Gehorsams.“ Weiß, Hebräer, 315 (Stellenangaben Fn. 48).

¹²⁴⁸ Vgl. a.a.O.; Gräßer, Hebr I, 301f.; Attridge, Hebrews, 150ff; Karrer, Hebr I, 273.

¹²⁴⁹ Vgl. Michel, Hebr, 223; von Siebenthal, Grammatik §184e, 268f.

¹²⁵⁰ Gräßer, Hebr I, 302.

Dieser Vorschlag ist von der Gethsemaniszene¹²⁵¹ und Hebr 2,15 (dort steht allerdings φόβος) beeinflusst. Erschwert wird die Entscheidung durch die anschließende Satzkonstruktion des konzessiven Partizipialsatzes *καίπερ ὡν υἱός* in V. 8a.¹²⁵² Der Sinnzusammenhang ist von daher entscheidend. Dieser ist von Hebr 5,8 zu bestimmen, weil die nebengeordneten Partizipien von der finiten Verbform *ἔμαθεν* abhängig sind.

Im Vorgriff auf die folgende Auslegung von V. 8 sei festgehalten, dass der Hauptsatz „er lernte Gehorsam“ lautet. Ergänzt wird dieser durch den *καίπερ*-Satz „obwohl er Sohn war“ und eine weitere Partizipialkonstruktion „an dem, was er litt“. Zusammengesetzt wäre V. 8 folgendermaßen zu übersetzen: „obwohl er Sohn war, lernte er an dem, was er litt, den Gehorsam.“ „Der *καίπερ*-Satz will als (relativ selbstständige) exegetische Aussage zu V7 verstanden sein: *ὑπακοή = εὐλάβεια*.“¹²⁵³ Die Aussage „unterstreicht und entfaltet unter dem Aspekt der *Bewährung* das, was V7 implizit sagte: Seinem Sohn-Sein zum Trotz musste Jesus in die Qualifikation.“¹²⁵⁴ Die Auseinandersetzung mit der Todesmacht ist Bestandteil dieser Qualifikation. Die Gebete Jesu zielen deshalb nicht auf eine Todesvermeidung hin. Sein Gehorsam qualifiziert ihn als einen Hohepriester nach der Ordnung Melchisedeks, der die Fähigkeit zum *συμπαθῆσαι* (4,15) besitzt.

Erhörtwerden (*εἰσακούω*) ist die göttliche Antwort auf Jesu Gehorsam (*ὑπακοή* vgl. V. 9: *ὑπακούω*). „Gottesfurcht“ ist der Grund. Ein kausales Verständnis von *ἀπὸ τῆς εὐλαβείας* fügt sich besser in den Argumentationsduktus ein.¹²⁵⁵ Die Gottesfurcht Jesu bzw. „sein Gehorsam im Todesleiden – ist die Voraussetzung für seine Erhöhung, ja noch mehr: Gerade dort, wo der Sohn Gehorsam bis ins Leiden und Sterben hinein bewährt, geschieht von Gott her ‚Erhörung‘ und damit ‚Erhöhung‘.“¹²⁵⁶ Dieser Vorgang ist allerdings nicht als zeitliches Nacheinander christologischer Ereignisse zu denken, deren letzter Schritt aus der Einsetzung des Sohnes in das himmlische Hohepriesteramt besteht. Eine solche Behauptung würde die starke Hervorhebung der Niedrigkeitsaussage in Hebr 5,7f. abschwächen und den eschatologisch bedeutsamen Tod Jesu sowie die irdische Verankerung des Hohepriesteramtes unterlaufen.

Dem Verfasser geht es um „eine spannungsvolle theologisch-sachliche Einheit, markiert durch die zwei einander zugeordneten und mit V 9 b soteriologisch-paränetisch zugespitzten Aussagen vom Lernen des

¹²⁵¹ Attridge, Hebrews, 151.

¹²⁵² Zur Diskussion vgl. Gräßer, Hebr I, 303f.

¹²⁵³ A.a.O., 304.

¹²⁵⁴ Ebd.

¹²⁵⁵ Vgl. Kleinig, Hebrews, 244: „While it is possible to construe the noun here as a reference to Christ’s fear of death, the emphasis on Christ’s prayer and obedience shows that it describes his reverence for God“.

¹²⁵⁶ Weiß, Hebräer, 315.

Gehorsams im Leiden und dem Vollen-Werden... Was die Erniedrigung in der traditionellen Sohneschristologie umfasst, ist im Rahmen der Hohepriesteranschauung des Hebr nicht einfach Vorstufe, sondern selber schon ein hohepriesterliches Geschehen.¹²⁵⁷

Ein auf diese Weise expliziertes Sohnesbekenntnis verringert die Unanschaulichkeit des Heils. Die Kinder Abrahams erkennen in Jesus nicht nur ihren Bruder (2,11f.) und Leidensgenossen, sondern den großen Hohepriester, den Gott „nach der Ordnung Melchisedeks“ erwählt hat. Hinzu kommt die ethische Komponente der Vorbildfunktion. Gottesfurcht und Gehorsam sind Attribute, an denen es sich lohnt trotz jeglicher Anfechtungen festzuhalten. Die Entmachtung des Teufels über die Todesmacht (vgl. Hebr 2,14) hat bereits stattgefunden, weil Gott seinen Sohn aus der Todessphäre herausgerissen hat. Die Heilsgegenwart aller Gläubigen ist davon bestimmt. Sie leben in der Gewissheit bessere Hoffnungen (6,9; 7,19) und Verheißungen (8,6) als Lohn für ihr Durchhaltevermögen zu besitzen.

Der Argumentationsduktus des Abschnitts 4,14–5,10 steht unter der Überschrift „wir haben einen großen Hohepriester, Jesus, der in allem wie wir ist, doch ohne Sünde“ (4,14f.). Diese zentrale Aussage ist für den Verfasser „die Hauptsache bei dem, wovon wir reden“ (8,1). Es handelt sich um einen Leitgedanken. Von diesem ausgehend erschließt sich der Sinn von Hebr 5,7f. Der große Hohepriester ist ein gehorsamer und gottesfürchtiger Sohn.

3.2.5.3 Hebr 5,8

Die irdische Existenz Jesu ist von Leidens- und Todesgehorsam gekennzeichnet. In V. 8 hält der Verfasser fest, dass der Sohn Gehorsam lernte (ἐμαθεν τὴν ὑπακοήν). Im Rahmen der Perikope 5,7-10 ist diese Aussage von zentraler Bedeutung.¹²⁵⁸ Der konzessive Partizipialsatz καίπερ ὢν υἱός geht dieser Feststellung voraus. Dieser schließt Hebr 5,7 ab und bereitet Hebr 5,8f. vor. Die Aussage „obwohl er Sohn war“ betont den paradoxen Sachverhalt in der Christologie. Niedrigkeit und Hoheit gehören beide zum Christusweg. In der bisherigen Argumentation hat der Verfasser den Fokus insbesondere auf „the majesty and grandeur of the eternal Son“¹²⁵⁹ gelegt (1,2.5.8; 3,6; 4,14; 5,5). Der Sohn thront in himmlischer Höhe und übertrifft sogar den treuen Diener Mose an Überlegenheit (3,1-6). Jedoch hat Gott Mose seine Zuwendung erteilt, ohne dass dieser Gebete und Flehrufe von sich gegeben hat. „Wie viel mehr müsste das dann beim Sohn gelten!

¹²⁵⁷ Laub, Bekenntnis, 135.

¹²⁵⁸ Zur Diskussion über die syntaktische Stellung von V. 8 vgl. Weiß, Hebräer, 316 Fn. 53f.

¹²⁵⁹ Cockerill, Hebrews, 247.

Umgekehrt gesagt: Christus beugt sich, obwohl er Sohn ist, tiefer als Mose in die *conditio humana*.¹²⁶⁰

Er akzeptiert den irdischen Weg mit allem, was dazugehört. Er nimmt das Leiden bis in den Tod an. Das Gehorsamsmotiv beschreibt die Bedingung für die Erhörung. Zugleich stellt es die Voraussetzung für die „Vollendung“ (V. 9) und Einsetzung in das Hohepriesteramt (V. 10) dar.¹²⁶¹ Der Sohn wird zum Urheber ewiger Rettung, weil er im Gegensatz zu allen anderen Hohepriestern nicht bloß „maßvoll“ leidet (vgl. 5,2: *μετριοπαθεῖν*). Seine absolute Hingabe an den Willen Gottes und dessen Erfüllung (vgl. 10,5-10) sind im Begriff *ὑπακοή* zusammengefasst. Diesen greift der Verfasser nur in V. 8 auf. Daneben verwendet er zweimal das Verb *ὑπακούω*: Hebr 5,9 und 11,8. Im Vorgriff auf Hebr 5,9 sei festgehalten, dass die Glaubensgemeinde nur unter der Voraussetzung des gehorsamen Verhaltens, analog zu ihrem Vorbild Jesus, das Heil erlangen kann. In Hebr 11,8 führt der Autor Abraham als Prototyp des gehorsamen Gläubigen an. Gottesgehorsam ist die einzig mögliche Antwort auf den göttlichen Ruf. „*ὑπακούειν* ist die Bestätigung der *πίστις*.“¹²⁶²

Die Vorstellung, dass der Sohn „Gehorsam lernt“ (*μανθάνω*) ist im NT einmalig, genauso wie die Formulierung *ἔμαθεν ἀφ’ ὧν ἔπαθεν* im Hebr. Im Aorist bedeutet *μανθάνω* „etwas gelernt haben, verstehen“ (vgl. Phil 4,11).¹²⁶³ In den meisten Fällen übersetzt *μανθάνω* in der LXX die Wurzel *מנל*. Nach atl. Vorstellung bezeichnet das Wort häufig „den Vorgang, in dem sich der Mensch dem Willen Gottes unterwirft, wie er vor allem im Gesetz kundgetan ist, um ihn zu erfüllen.“¹²⁶⁴ Dieser Gebrauch wirkt sich auf das NT aus. Im Hinblick auf unseren Vers stellt der Verfasser das irdische Leben Jesu unter die Perspektive des Gehorsam-Lernens. Diese soll die *ὑπακοή* der Adressaten neu entfachen. „Der Parallelisierung der christologischen (V8) und parännetischen *ὑπακοή* (V9) war ja die Parallelisierung hinsichtlich der Versuchungssituation vorausgegangen (4,15), grundgelegt im Gleichwerden des Sohnes (2,17).“¹²⁶⁵

¹²⁶⁰ Karrer, Hebr I, 273. Aufgenommen bei Backhaus, Hebr, 209.

¹²⁶¹ Der Hohepriesterbegriff bestimmt über die Zielrichtung von Hebr 5,8-10 und 4,14-5,10. Vgl. auch DeSilva, Shame, 192: „The shameful death on the cross was for Jesus the final stage in his receiving the complete approval of God, as well as his preparation and qualification for his ministry as high priest.“

¹²⁶² Braun, Hebr, 146. Im NT ist die Wortgruppe überwiegend durch das Motiv des Gehorsams gekennzeichnet. Vgl. Röm 5,19; Phil 2,8. Kurzer Überblick bei Mundle, *ὑπακούω*, 992f.

¹²⁶³ Vgl. Gräßer, Hebr I, 308 Fn. 333.

¹²⁶⁴ Rengstorff, *μανθάνω*, 402. Gottesfurcht ist ein häufig auftretendes Objekt von *μανθάνω*. Vgl. Dtn 4,10; 14,23; 17,19; 31,12f. Die Konstruktion erfolgt allerdings mit *φοβείσθαι*.

¹²⁶⁵ Laub, Bekenntnis, 136. Karrer, Hebr I, 275, bemerkt, dass das Nomen zur Zeit des Hebr sehr jung ist.

Mit der Ergänzung ἀφ' ὧν ἔπαθεν kreiert der Verfasser eine in der Antike verbreitete Redefigur einer Parechese. Die Ausdrücke μαθεῖν – παθεῖν stellen einen Kontrast her, der grundlegende Menschheitserfahrungen widerspiegelt. Der „traditionelle Topos von der pädagogischen Wirksamkeit von Not und Leiden, gilt nun auch und gerade für den, der... ganz auf die Seite Gottes gehört.“¹²⁶⁶

Das Sterben Jesu beschreibt der Verfasser nur durch das Wort πάσχω (vgl. 2,18; 5,8; 9,26; 13,12). Den Tod der Menschen drückt er hingegen mit ἀποθνήσκω aus (vgl. 7,8; 9,27; 11,4 usw.). In 2,18 verweist πάσχω auf eine Prüfung, die das Geschehen begleitet. Diesen Gesichtspunkt nimmt 5,8 auf. In 9,26 konkretisiert der Verfasser das Sterben Jesu als Opferhandlung. In diesen Zusammenhang gehört ebenfalls 13,12. Die Schmach, die Jesus ertragen hat, war notwendig, um das Volk zu heiligen. Das irdische Leben und Wirken Jesu ist für den auctor ad Hebraeos auffällig von Leiden und Tod geprägt. „Sie gehören zum schmerzhaften Prozess der Reifung und Selbstwerdung, den Gott den Seinen zumutet: Die Zuneigung Gottes und die Zumutung des Leidens schließen einander nicht aus, sondern sind zwei Seiten der einen Gotteskindschaft (vgl. 12,4 – 11).“¹²⁶⁷

Zusammengefasst sind für den Sohn Lernen, Leiden und Tod unabdingbare Voraussetzungen, um die himmlische Vollendung zu erreichen (5,9).

3.2.5.4 Hebr 5,9-10

Für das Zeitverständnis des Hebr ist dieser Vers innerhalb der Perikope 5,5–10 von besonderer Bedeutung. Zwei Formulierungen stechen heraus: τελειωθεις ἐγένετο und ἀΐτιος σωτηρίας αἰωνίου. Der Nachweis der rechtmäßigen Einsetzung Christi als Hohepriester ist erfolgt. Beide Hauptmerkmale für eine Qualifikation (vgl. 5,1–4) liegen vor. In 5,9–10 erläutert der Verfasser die Konsequenz. Gott bestätigt den Sohn als „Begründer“ des Heils und Hohepriester nach der Ordnung Melchisedeks (V. 10). Das Thema „Gehorsam“ aus V. 8 wird fortgeführt und der Blick vom Sohn auf die Adressaten gelenkt. Die Aussage ist von christologischen, eschatologischen und soteriologischen Gedanken geprägt.

In der ersten Vershälfte heißt es: „und zur Vollendung gebracht/geführt“. Das Motiv der (himmlischen) Vollendung des Sohnes führt der Verfasser zum ersten Mal in 2,10 ein und nimmt es erneut in 7,28 auf. Vollendetwerden beschreibt die Folge des Leidens und

¹²⁶⁶ Weiß, Hebräer, 317.

¹²⁶⁷ Backhaus, Hebr, 210.

Sterbens Jesu.¹²⁶⁸ Rissi behauptet, dass *τελειόω* nicht vom atl. kultischen Verständnis abzuleiten, sondern allgemein mit „ans Ziel bringen“ zu übersetzen ist.¹²⁶⁹ Das Ziel beschreibt der Autor auf unterschiedliche Weise: Sitzen zur Rechten Gottes (1,3; 8,1); Krönung mit Herrlichkeit und Ehre (2,9); Einzug ins Allerheiligste (9,11.24); Durchschreiten der Himmel (4,14) usw. All diese Formulierungen bezeichnen die unmittelbare Nähe des Sohnes zum Vater. Es ist nicht ausgeschlossen, dass der Verfasser aufgrund seiner Schriftkenntnisse *τελειόω* als kultischen Term. techn. kannte, den Begriff allerdings christologisch gefüllt hat – ähnliches macht er auch mit dem Hohepriesterbegriff.¹²⁷⁰ „Das Vollendetwerden ist ein neues Handeln Gottes an seinem Sohn über den Tod hinaus, das den Christus zum ›Urheber des eschatologischen Heils‹ macht.“¹²⁷¹ Die Glaubensgemeinde ist aufgerufen, dem Vorläufer (6,20) auf demselben Weg zu folgen.

Es fällt auf, dass die Ziellinie der Vollendung auf den himmlischen Bereich, konkret das unerschütterliche Reich, verweist. Das Zeit-Raum-Konzept des Hebr bewegt sich folglich erneut linear nach vorne (der irdische Weg Jesu führt ihn ans Ziel) und vertikal nach oben (Erhöhung/Einzug des Sohnes und Hohepriesters ins Allerheiligste). Außerdem bestimmt die Vollendung als vergangenes Ereignis die Gegenwart und Zukunft der Glaubenden. Das „Heute“ steht unter dem Vorzeichen der Erlösung und der erwirkten Möglichkeit die Nähe Gottes zu erfahren. Das „Morgen“ ist durch den Aspekt der endgültigen Realisierung des Heils und der Vollendung, die der Sohn erfahren hat, bestimmt.

Das Geschehen der Vollendung als himmlischer Vorgang vermag für die Adressaten in der irdischen Sphäre noch nicht sichtbar sein. Wahrnehmen tun sie das Geschehen am Kreuz, das die Gemeinschaft mit Gott stiftet. „Der Tod Jesu ist nicht nur die Voraussetzung des Heils, sondern sein bleibender Grund.“¹²⁷² Dieses Wissen bzw. diese Erkenntnis legt das Fundament, um weiterhin am Glauben festzuhalten. Der Glaube ist nämlich *ἐλπιζομένων υπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων* (11,1).

ἐγένετο beschreibt den Heilsertrag der jetzt gültigen Heilssetzung. Das zweite finite Verb in 5,7-10 trägt das Gewicht der Aussage. Jesus ist nicht nur der Erlöste, sondern der

¹²⁶⁸ Vgl. Rissi, Theologie, 79.

¹²⁶⁹ Vgl. ebd. Siehe auch Karrer, Hebr I, 175; Kleinig, Hebrews, 245; Schenck, Cosmology, 66.

¹²⁷⁰ Vgl. Laub, Bekenntnis, 141.

¹²⁷¹ Rissi, Theologie, 79. Die Bedeutung von *τελειόω* und Derivaten war lange Zeit umstritten. Vgl. dazu Schenck, Cosmology, 65f., insbesondere Fn. 36 und Exkurs bei Kleinig, Hebrews, 145-150. Zutreffend bemerkt Laub, Bekenntnis, 140: „›Vollendung‹ als vollendete Weihe zu verstehen, würde die Frage also von außen her beantworten durch religionsgeschichtliche Eintragung.“

¹²⁷² Rissi, Theologie, 81. Hebr 5,9 bestätigt die Aussage von Hebr 2,10.

Erlöser.¹²⁷³ Er wurde „in die Himmelswelt aufgenommen und erhielt so die Fähigkeit, allen ihm Gehorsamen das ewige Heil zu vermitteln.“¹²⁷⁴ Das Verb verweist zurück auf 5,5 (vgl. 1,4; 2,17; 6,20 usw.) und die Proklamation der Investitur als Hohepriester. Der Verfasser ordnet auf diese Weise das Geschehen der Vollendung in die Hohepriesterchristologie ein. In Ausübung seines Hohepriesteramtes und der Selbstdarbringung eröffnet Jesus den Weg zur Gotteswirklichkeit *πάσιν τοῖς ὑπακούουσιν αὐτῷ* und trägt den Titel *αἴτιος σωτηρίας αἰωνίου*.

Die Formulierung verweist auf eine Umkehrung der bisherigen Aussagen (V. 7f): Erst hat Jesus leidend Gehorsam gelernt, jetzt fordert er dasselbe von den Adressaten; erst hat der Sohn Gebete und Flehrufe dargebracht, um aus der Todessphäre gerettet zu werden, jetzt schenkt er diese Möglichkeit allen, die an ihrem Glauben festhalten.¹²⁷⁵ Diese gewollte Parallelisierung erfolgt in einer paränetisch-soteriologischen Absicht. *ὑπακούειν* bezieht sich zurück auf *ὑπακοή* (V. 8) und *σωτηρία* auf *σώζειν* (V. 7). Der Gehorsam des Sohnes dient als Movens für den Gehorsam seiner Geschwister. „Auch bei ihnen geht es um das bejahende Hören auf die Sendung durch Gott.“¹²⁷⁶

Die Bezeichnung als *αἴτιος σωτηρίας αἰωνίου* betont den soteriologisch-eschatologischen Aspekt des Geschehens. Das Adjektiv *αἴτιος* fungiert an dieser Stelle als Nomen. Es ist im Hebr nur an dieser Stelle belegt und stellt eine Steigerung zum christologischen Titel *ἀρχηγός* (2,10) dar. Der Sohn ist nicht nur „Anführer“, sondern „Verursacher“ des ewigen Heils.¹²⁷⁷ Die Wendung *σωτηρία αἰωνίου* ist einmalig im NT.¹²⁷⁸ Es handelt sich um eine Tautologie.¹²⁷⁹ *σωτηρία* ist im Hebr ein Fachbegriff für das eschatologische Heil. Dieses ist zum einen zukünftiges Hoffnungsgut, das durch den Tod Jesu in die Realität eingebrochen ist, allerdings noch der endgültigen Durchsetzung bedarf. Zum anderen ist es ein himmlisch-jenseitiges Gut. Das Attribut *αἰωνίου* verweist auf die ewige Welt, in der sich das eschatologische Heil realisiert. *σωτηρία αἰωνίου* „rückt damit auf eine Ebene mit

¹²⁷³ Vgl. Gräßer, Hebr I, 309.

¹²⁷⁴ Braun, Hebr, 146.

¹²⁷⁵ Vgl. Gräßer, Hebr I, 309. Die *ὑπακούουντες αὐτῷ* entsprechen den *πιστεύσαντες* von 4,3 (vgl. 310).

¹²⁷⁶ Backhaus, Hebr, 210.

¹²⁷⁷ Vgl. Weiß, Hebräer, 318. Eine solche Verwendung ist im NT sonst nicht bekannt. Der Begriff *αἴτιος* ist im NT und in der LXX rar (13 Mal) und in klassischen Schriften hingegen häufig. Vgl. Gräßer, Hebr I, 310; Kleinig, Hebrews, 245; Williamson, Philo, 84-88. *αἴτιος σωτηρίας* ist ein Hap. leg. in biblischer Literatur.

¹²⁷⁸ Paulus und johanneische Literatur beinhalten die Vorstellung von *ζωή αἰωνίου*. Als sprachliche Parallele in der LXX ist Jes 45,17 zu nennen, dort geht es allerdings um eine Heilsweissagung an Kyros. Zu *σωτηρία* im Hebr siehe Kapitel 2.7.7.

¹²⁷⁹ Vgl. Braun, Hebr, 147.

οἰκουμένη μέλλουσα (2,5) und den eschatologischen Äquivalenzbegriffen κληρονομία (9,15; 11,8); κατάπαυσις (3,11ff); πατρίς (11,14); πόλις (11,10.16; 13,14); βασιλεία ἀσάλευτος (12,28).¹²⁸⁰ Außerdem bereitet die Phrase die zentralen Ausführungen über die Effektivität des einmaligen Opfers Jesu in Hebr 8,1-10,18 vor.

Zusammengefasst bildet der Glaubensgehorsam für den Verfasser eine wichtige Voraussetzung, um an der neuen durch den Sohn begründeten Lebenswirklichkeit teilzuhaben. Der Sohn hat den Weg zu Gott vorgezeichnet und eröffnet. Sein Vorbild ist leitend für das Verhalten der Adressaten. Der christologisch-soterologische Aspekt verbindet sich mit dem ethisch-paränetischen; beide sind für die Eigenart des christologischen Entwurfs des Hebr verantwortlich.¹²⁸¹

3.2.6 Zusammenfassung Hebr 5,5-10

Der Abschnitt 4,14-5,10 macht deutlich, dass der Verfasser seine Hohepriesteranschauung im Rahmen von Niedrigkeit und Hoheit erläutert. Das Hohepriestersein des Sohnes entspricht dem Heilswillen Gottes. Um diese Anschauung argumentativ zu entfalten, verwendet der Verfasser zeitliche und räumliche Aussagen. Speziell die räumliche Dimension kommt als ontologisch-metaphysisches Gegenüber zur irdisch abbildlichen Wirklichkeit als argumentatives Element zum Tragen.¹²⁸² Vorbereitet durch 4,14-16 differenziert der Verfasser in 5,5-10 zwischen dem irdischen und himmlischen Dasein des Sohnes und Hohepriesters. Das Hohepriesteramt Jesu wird irdisch verankert. Sein Leidensweg und sein einmaliges Opfer am Kreuz qualifizieren ihn zum himmlischen Hohepriester, der am urbildlichen Heiligtum seinen Dienst verrichtet. Sein Tod ist der Grund für die neue Heilssetzung, die die Gegenwart der Adressaten bestimmt. Sie leben in der Gewissheit in ihrem irdischen Dasein die Nähe Gottes im Gebet zu erfahren und rechtzeitig Hilfe zu empfangen (4,16). Ihr Ziel (= Vollendung) entspricht dem bereits verwirklichten Ziel des Sohnes und ist nicht nur ein zukünftiges, sondern ein himmlisch-jenseitiges.

¹²⁸⁰ Gräßer, Hebr I, 311. Vgl. Johnson, Hebrews, 148. S.E. ist *Soteria* „transtemporal“, weil „transmaterial“.

¹²⁸¹ Vgl. Weiß, Hebräer, 320.

¹²⁸² Dieses Ergebnis steht im Widerspruch zu Ausgangsthese von Witulski, Konzeption, 171, der behauptet, dass die räumliche Dimension in Hebr 1,1-5,10 nur eine nebensächliche Rolle spielt und der Argumentationsgang „ganz auf dem Boden einer temporal apokalyptischen Eschatologie“ steht (173f.). Seine Bemerkung verhält sich außerdem inkongruent zu seiner eigenen Feststellung (188): „In diesem [Hebr 1,1–5,10] Argumentationsgang ordnet der Verfasser des Hebr das zeitlich vergangene und damit vollendete Christusgeschehen räumlich ein, setzt das als himmlisch-vorbildliches ‚Oben‘ in einen ontologisch-metaphysischen Gegensatz zum irdisch-abbildlichen ‚Unten‘.“

Die Frage nach dem Zeitpunkt der rechtmäßigen Einsetzung des Sohnes zum Hohepriester spielt für den Verfasser eine untergeordnete Rolle. Der Akzent liegt auf der Einmaligkeit und Besonderheit des Hohepriestertums Christi. Der Sohn ist Hohepriester „nach der Ordnung Melchisedeks“ (Ps 109[110],4). Diese Ordnung ist der levitischen überlegen. Die Gründe für die Überlegenheit erörtert der auctor ad Hebraeos in Kapitel sieben.

3.3 Die himmlische Gabe und die Kräfte der zukünftigen Welt: Hebr 6,4-6

3.3.1 Hinführung

Die Verse Hebr 6,4-6 gehören zum „metakommunikativen“ Zwischenstück 5,11-6,20. In diesem ergeht eine ausführliche Mahnung und Warnung an die Adressaten mit dem Ziel „die Hörer aus ihrer Trägheit und Schwerhörigkeit herauszuführen und sie erneut zum rechten Hören, d.h. zum Glaubensgehorsam, zu motivieren“¹²⁸³. In Hebr 6,4-6 liegt der Tenor auf der Ablehnung einer zweiten *μετάνοια*. Für das Zeitverständnis ist vor allem V. 5 von Interesse, denn dort spricht der Verfasser vom „Schmecken der Kräfte des zukünftigen Äons“ (*δυνάμεις τε μέλλοντος αἰῶνος*). Die Interpretation dieser Aussage wird vom Kontext der angrenzenden Verse bestimmt und ist im Zusammenhang zu betrachten. Die Einmaligkeit des Heilswerks, die der Verfasser in diesem Abschnitt ebenfalls thematisiert, besitzt eschatologische Relevanz. Die Perikope besteht aus zwei Teilen: thesenartiger Satz (V. 4–6a) und Begründung (V. 6b).

3.3.2 Hebr 6,4

Der Vers setzt ein im scharfen Ton: *ἀδύνατον* („es ist unmöglich“). Es handelt sich um eine apodiktische Wendung, die ein gültiges Gesetz beschreibt.¹²⁸⁴ Den Inhalt des Gesetzes eröffnet der Verfasser erst in V. 6a. Im Zusammenhang lautet die Aussage: Es ist unmöglich vom Glauben abzufallen und eine erneute Umkehr zu vollziehen. Die

¹²⁸³ Weiß, Hebräer, 331. O’Brien, Hebrews, 217, vermutet aufgrund der Sprache eine Analogie zu den bisherigen Paränesen (2,1-4; 3,7-4,13). S.E. ist die Terminologie atl. gefärbt, weil sie den Aussagen über die Wüstengeneration entspringt. Vgl. dazu Gleason, Randall C.: The Old Testament Background of the Warning in Hebrews 6:4–8. In: BS 155 (1998) 62-91. Eine Auswahl an weiterführender Literatur zu Hebr 6,4-6 bietet Mathewson, Dave: Reading Heb 6:4-6 in Light of the Old Testament. In: WTJ 61 (1999), 209-25, hier: 209 (seine These wurde von Cockerill, Hebrews 272f. kritisiert). Zur aktuellen Debatte über die warnenden Passagen im Hebr vgl. Oropeza, B. J.: The Warning Passages in Hebrews: Revised Theologies and New Methods of Interpretation. In: CurBR 10 (2011), 81-100.

¹²⁸⁴ Vgl. Weiß, Hebräer, 340; Bauer/Aland, Wb, 35. Braun, Hebr, 164, merkt an: „Nirgends im NT außer in diesem Hb-Stellen regiert *ἀδύνατον* als Prädikat einen abhängigen Infinitiv“. Zu *ἀδύνατον* im Hebr vgl. 6,18; 10,14; 11,6. Alle Belege weisen darauf hin, dass Erneuerung keine Option ist. Siehe dazu Nongbri, Touch, 267.

Hinwendung zu Gott ist eine einmalige Entscheidung. Mit dieser Feststellung vergegenwärtigt der Verfasser „in übersteigter Gestalt, was nicht sein kann und nicht sein darf, auf dass die Adressaten konträr wahrnehmen, was sie wirklich bestimmen soll.“¹²⁸⁵

ἅπαξ („einmal“) verhält sich antithetisch zu πάλιν in V. 6. Der Terminus unterstreicht den endgültigen Charakter eines derartigen Entschlusses.¹²⁸⁶ Die Konjunktion γάρ betont die Notwendigkeit der Glaubensrede.¹²⁸⁷ Ihrem Inhalt nach handelt es sich bei der Aufzählung um christliche Heilserfahrungen, die das Ergebnis der grundlegenden Zuwendung Gottes darstellen. Für die Adressaten verwendet der Verfasser mehrere Umschreibungen, die aus einer viergliedrigen Reihe von Aorist-Partizipien gebildet werden. Alle vier Partizipien werden durch den Artikel τούς modifiziert. Der Aorist hebt die Einmaligkeit des vergangenen Geschehens hervor, insbesondere im Hinblick auf den Gnadencharakter.

Die erste Wendung lautet: τοὺς ἅπαξ φωτισθέντας. Sie sind diejenigen, die „einmal erleuchtet worden sind“. Das Adverb ἅπαξ kann aufgrund der Satzkonstruktion auf alle nachfolgenden Partizipien bezogen werden und auf diese Weise unterschiedliche Aspekte der christlichen Initiation ausdrücken.¹²⁸⁸ Alternativ ist ἅπαξ nur auf die erste Partizipialkonstruktion mit φωτίζω zu beziehen. In diesem Fall beschreibt diese Wendung die christliche Initiation, während die restlichen Formulierungen die Folgen angeben.¹²⁸⁹ Die zweite Möglichkeit ist vorzuziehen. Der Verfasser spricht bereits in 6,1 über den Anfang der christlichen Verkündigung und den daraus resultierenden Lehren. Die Einmaligkeit der Erleuchtung korrespondiert mit der einmaligen Selbstdarbringung Christi (ἐφάπαξ; vgl. 7,27; 9,12; 10,10). Beide Vorgänge sind unwiederholbar und unumkehrbar.¹²⁹⁰

φωτίζω begegnet noch einmal in 10,32 (φωτισθέντες). Es handelt sich um „a common image for the reception of a salvific message.“¹²⁹¹ Gottesnähe bedeutet Erleuchtung. Im

¹²⁸⁵ Karrer, Hebr II, 42.

¹²⁸⁶ Vgl. Hebr 9,7.26.27.28; 12,26f. In 10,2 „ein für alle Mal“.

¹²⁸⁷ Vgl. Backhaus, Hebr, 229.

¹²⁸⁸ Vgl. Gleason, Background, 76.

¹²⁸⁹ Vgl. O’Brien, Hebrews, 220. Für die zweite Alternative argumentiert Weiß, Hebräer, 341. Siehe auch Gräßer, Hebr I, 347f.350.

¹²⁹⁰ Innerhalb der Geschichte der Adressaten markiert das Adverb ein entscheidendes (ekklesiologisches) Ereignis auf der Zeitlinie. Das qualifizierende Adverb ἅπαξ steht in Opposition zu πάλιν in Hebr 6,6. Gräßer, Hebr I, 348 Fn. 10, hält das Adverb für das wichtigste im ganzen Hebr. Diesen Gedanken greift Portalatín, Oppositions, 81, auf.

¹²⁹¹ Attridge, Hebrews, 169; Stellenangaben in Fn. 43.

Glauben weicht die Dunkelheit dem Licht.¹²⁹² Ähnliche Vorstellungen sind mehrfach im NT belegt: Die Herrlichkeit Gottes/Gott selbst erleuchtet die Gläubigen (Offb 21,23; 22,5); Christus bringt Leben und Unsterblichkeit ans Licht (2Tim 1,10); er erleuchtet die Augen des Herzens (Eph 1,18; 3,9) und bringt das Verborgene der Finsternis ans Licht (1Kor 4,5). Im Glauben ist der gesamte Leib mit Licht (Lk 11,36) erleuchtet. Zusammengefasst wird der Mensch durch Glauben „verwandelt“. Diese gravierende Veränderung drückt die Metapher des Erleuchtetseins aus. Das handelnde Subjekt ist stets Gott/Christus (vgl. die Passivform in Hebr 6,4a: φωτισθέντες).

In der LXX wird Gott als Quelle des Lichts beschrieben (Jes 60,1.19; Mich 7,8). Als Objekt von φωτίζω fungieren häufiger Augen (Esr 9,8; Ps 12[13],4; 18[19],9). Israel wird durch das Gesetz des Herrn erleuchtet (= belehrt vgl. Sir 45,17[21]). In Ps 33,[34]6.9 steht die Vorstellung der Erleuchtung und des Schmeckens Gottes nebeneinander. Die Denkfigur der Erleuchtung wird in der spätantiken Philosophie und Religionsgeschichte rezipiert.¹²⁹³ Allen Vorstellungen gemeinsam ist der Gedanke, dass Licht Heil bedeutet. In Hebr 6,4 symbolisiert φωτίζω den Prozess der „Umkehr“ (μετάνοια) zum christlichen Glauben.¹²⁹⁴ Einige Exegeten denken an den Moment der Taufe. Diese Schlussfolgerung ist nicht zwingend, weil sich der technische Gebrauch des Verbs nicht belegen lässt. Eindeutig ist, dass der Verfasser an den Moment der Hinwendung zu Gott und Christus denkt. Die Erinnerung an den Anfang (ausgedrückt durch ἀρχή) begegnet mehrmals in den Paränesen: 2,3; 3,14; 5,12; 6,1. M.E. geht es um den grundsätzlichen und alles verändernden Moment der Wahrnehmung der göttlichen Worte.¹²⁹⁵

Die zweite Umschreibung (6,4b) lautet: γευσάμενους τε τῆς δωρεᾶς τῆς ἐπουρανίου. „Das durch Verdopplung forcierte Bild des Schmeckens stellt die Erfahrungsdimension des christlichen Glaubens... heraus.“¹²⁹⁶ Im anschließenden Vers greift der Verfasser das Verb erneut auf. Außerhalb der Perikope begegnet dieses in Hebr 2,9. Ursprünglich bedeutet der Ausdruck „kosten/schmecken/genießen“ und im übertragenen Sinn „durch eigene Erfahrung kennenlernen“.¹²⁹⁷ An allen drei Belegstellen herrscht die übertragene Bedeutung vor. Jesus hat den Tod nicht nur erlitten, sondern ihn für jeden „geschmeckt“

¹²⁹² Vgl. Backhaus, Hebr, 230: „In der religiösen Symbolsprache wird dieser Bewusstseinswandel als Eintritt in Helligkeit, die überwundene Lebensphase samt der ihr zugehörigen Welt als Dunkelheit beschrieben.“

¹²⁹³ Vgl. Conzelmann, φῶς, 319ff.

¹²⁹⁴ Richtig Weiß, Hebräer, 342. Vgl. Gräßer, Hebr I, 349f.

¹²⁹⁵ In diese Richtung argumentiert ebenfalls Gräßer, Hebr I, 348.

¹²⁹⁶ Backhaus, Hebr, 231.

¹²⁹⁷ Vgl. Behm, γεύομαι, 674. Stellenbelege bei Braun, Hebr, 165.

(2,9). *γεύομαι* verweist auf den Moment des Leidens Jesu: „He vividly experienced its reality. This meaning applied to 6:4 leaves no doubt that the readers had fully experienced the heavenly gift.“¹²⁹⁸ In dieser (und der nachfolgenden) persönlichen Erfahrung des „Schmeckens“ spiegelt sich die Teilhabe an der jetzt gültigen, eschatologischen Realität des neuen Äons wieder. Die Adressaten bekommen in ihrer Gegenwart einen Vorgeschmack auf das zukünftige Heil.¹²⁹⁹

δωρεά verwendet der Verfasser nur in diesem Vers. Braun zufolge gehört die Vokabel zur Terminologie des Kaiserrechts.¹³⁰⁰ Außerbiblisch bezeichnet der Ausdruck formelle Schenkungen.¹³⁰¹ Im NT und in der urchristlichen Literatur steht *δωρεά* für die Gabe Gottes. Der Terminus begegnet stets im Singular.¹³⁰² Die Näherbestimmung *ἐπουρανίου* kennzeichnet die Gabe als ein Geschenk, das „vom Himmel kommt und zum Himmel führt.“¹³⁰³ Der Inhalt der Gabe wird nicht genannt. Der Ort dieser besonderen Erfahrung ist im Gottesdienst zu vermuten. Dort darf der Gläubige von den himmlischen Gaben Gottes in Form von Vergebung und Evangelium kosten.¹³⁰⁴

Die Partizipialkonstruktion ist durch *τὲ-καί* mit dem folgenden Partizip *γενηθέντας* verbunden. Die Formulierung *μετόχους γενηθέντας πνεύματος ἁγίου* erinnert an Hebr 3,1 (*κλήσεως ἐπουρανίου μέτοχοι*). Beide Stellen sprechen über die Teilhabe an der himmlischen Wirklichkeit.¹³⁰⁵ In Hebr 6,4 ist diese auf den Heiligen Geist (vgl. 3,7a) bezogen. *πνεῦμα ἅγιος* lässt die neue Heilszeit der künftigen Welt schon heute in die Realität der Adressaten hereinbrechen.¹³⁰⁶ Im Rahmen der Pneumatologie des Hebr gebraucht der Verfasser den Ausdruck auf unterschiedliche Weise. Der Heilige Geist agiert als Sprecher der Schrift (3,7; 10,15; vgl. 9,8), als austeilende göttliche Kraft (2,4), als Kraft der Gnade im eschatologischen Prozess des Hinzutretens zum göttlichen Thron und als ewige Kraft des soteriologischen Heilswerkes Christi (9,14).¹³⁰⁷ Die Aussage in 6,4 erinnert am meisten an Hebr 2,4 und 9,14. Als Teilhaber des Geistes besitzt der Gläubige die Fähigkeit den bei der Umkehr erworbenen Heilsstand zu bewahren. Die

¹²⁹⁸ Gleason, Background, 77.

¹²⁹⁹ Vgl. Van der Minde, *γεύομαι*, 591: „Die aoristischen Konjunktive haben futurische Bedeutung und korrespondieren damit dem eschatologischen Kontext.“

¹³⁰⁰ Vgl. Braun, Hebr, 165. Im NT existieren insgesamt 11 Belege, die meisten in Apg (4).

¹³⁰¹ Vgl. Schneider, *δωρεά*, 881. Eine ausführliche Materialsammlung bietet Braun, Hebr, 165f.

¹³⁰² Vgl. Schneider, *δωρεά*, 881.

¹³⁰³ Gräßer, Hebr I, 350. S.E. handelt es sich um eine „dualistisch-jenseitige Heilsgabe“.

¹³⁰⁴ Vgl. Van der Minde, *γεύομαι*, 590; Gräßer, Hebr I, 351.

¹³⁰⁵ Zu *μέτοχος* vgl. Kapitel 2.8.3

¹³⁰⁶ Vgl. Lane, Hebrews I, 141: „The Holy Spirit had not only formed the community but was bringing it to eschatological fulfilment.“

¹³⁰⁷ Vgl. Gräßer, Hebr I, 351.

Kraft des Pneuma wirkt im Inneren des Menschen und lässt diesen Gottes Zugewandtheit erfahren. „Wer sich hiervon abwendet, gibt den Geist und damit die Gnade preis, fällt aus der Kommunikation mit Gottes Wirklichkeit heraus.“¹³⁰⁸

3.3.3 Hebr 6,5

In V. 5 charakterisiert der Verfasser die Erleuchteten als diejenigen, die das gute Wort Gottes sowie die Kräfte des zukünftigen Äons geschmeckt haben. Zwei weitere Heilserfahrungen rücken in den Fokus. Bei diesen handelt es sich um „vorweggenommene Eschatologie. Wer sie macht, der lebt schon in der neuen Welt Gottes.“¹³⁰⁹ Der Vers knüpft mit *καί* an die Reihe an. Die Wiederaufnahme des Verbs *γεύομαι* betont in diesem Zusammenhang den übertragenen Gebrauch aus V. 4. Beide Partizipien werden erneut durch *τὲ-καί* verbunden.

Die erste Äußerung verweist auf den Empfang des Evangeliums. Die Wendung *ῥῆμα θεοῦ* sowie *καλὸν ῥῆμα* ist traditionell-biblisch.¹³¹⁰ Wort (*ῥῆμα*) und Wirkung (*δύναμις*) stehen parallel und sind beide von *γεύομαι* abhängig. Das Wortpaar *καλὸν ῥῆμα* begegnet im NT nur im Hebr.¹³¹¹ „Das gute Wort Gottes“ bestimmt zunächst die Gegenwart der Adressaten. Die Zuwendung zum sprechenden Gott versetzt jeden Zuhörer in einen aktuellen Heilsstand. In Israels Schriften betont eine derartige Formulierung Ansagen, die Gott für seine Anhänger in die Wirklichkeit umsetzen will (Jos 21,45^{LXX}; Sach 1,13^{LXX}).¹³¹² Mit der Wendung schlägt der Verfasser zugleich eine Brücke zu Hebr 6,1f. Zur Lehre Christi zählen Taufen, Handauflegen, Auferstehung der Toten und ewiges Gericht. Die Erfahrung des Schmeckens geht für die Adressaten über ihr begrenztes irdisches Dasein hinaus. Das himmlische Geschenk beinhaltet u.a. den Sieg über den Tod als grundlegende Zukunftshoffnung.

Der Gedanke „Gottes gutes Wort geschmeckt zu haben“, erinnert an Hebr 1,3: „Tasting the goodness of the word of God refers to hearing the preached word of the gospel, and

¹³⁰⁸ Backhaus, Hebr, 232.

¹³⁰⁹ Gräßer, Hebr I, 352. Vgl. Michel, Hebr 242f.

¹³¹⁰ Vgl. Eph 6,17; 1Petr 1,25; Röm 10,17 (*ῥήματος Χριστοῦ*); in der LXX: Ex 16,16 (hier: *κύριος*); Jes 21,45; 23,15; Jer 33,14 usw.

¹³¹¹ Zum Terminus siehe Stellenangaben bei Braun, Hebr, 166f. Kleinig, Hebrews, 285 vermutet hinter der Formulierung Jos 21,45 und 23,14f. Diese Behauptung hat bereits Gräßer, Hebr I, 352 aufgestellt. Sie wurde u.a. von Emmrich rezipiert: Emmrich, Hebrews 6:4-6, 85-86. Vgl. neuerdings McAfee, Covenant, 538; O'Brien, Hebrews, 223.

¹³¹² Vgl. Karrer, Hebr II, 43.

points back to the occasion when the listeners received the good news of salvation (2:3; see 4:1; 5:9; 6:12).“¹³¹³

Die Realität der Heilserfahrung besteht abgesehen von der Begegnung mit Gott durch das „Evangelium“, aus dem Vorgeschmack auf die „Kräfte der zukünftigen Welt“. Die Aoristform γευμαμένου qualifiziert das Ereignis als ein vergangenes Geschehen. „Wie in V 4, so unterstreicht γεύομαι auch hier das existenzielle Moment der Aneignung.“¹³¹⁴ Die Adressaten haben das wirkmächtige Wort Gottes in diesen letzten Tagen (1,2f.) gehört und damit einen Vorgeschmack auf eine bessere Zukunft bekommen. Die Verheißung Gottes bleibt allerdings nicht bloß der Zukunft vorbehalten, sondern sie ist für den Glaubenden bereits in der Gegenwart spürbar. Die zweite Vershälfte, γευμαμένου δυνάμεις τε μέλλοντος αἰῶνος, lenkt den Blick auf die zukünftige Vollendung.

Der Begriff δύναμις weist auf das Exordium (1,3) und die erste Paränese (2,4) zurück.¹³¹⁵

Das Wort Gottes verleiht den Gläubigen Kraft. Seine „Krafttaten“ wirken in alle menschlich wahrnehmbaren Zeitstrukturen hinein. Freilich liegt der Schwerpunkt in Hebr 6,5b auf dem zukünftigen Aspekt. Aus diesem Grund wird δύναμις durch die Formulierung μέλλοντος αἰῶνος näher bestimmt. Es handelt sich konkret um Kräfte der zukünftigen Welt. Diese bestimmen erheblich die aktuelle Realität der Adressaten. Diesen Tatbestand hat der auctor ad Hebraeos bereits im Exordium herausgestellt. „Die künftige Welt birgt in dieser Skizze überwältigend gute Kräfte, die sich in die Gegenwart hinein äußern.“¹³¹⁶

Die Zukunft des Gläubigen eröffnet sich aufgrund der Heilstat Christi vom Himmel her, denn die himmlische Heimat ist das Ziel des irdischen Pilgers. In diesem Vers zeigt sich erneut, dass der Verfasser theologisch von der himmlischen Perspektive her denkt.¹³¹⁷

Nachdem er in V. 4 bereits von der „himmlischen Gabe“ gesprochen hat, greift er in V. 6 die Vorstellung von der „zukünftigen Welt“ auf. Diese hat er in Hebr 2,5 – in abgewandelter Terminologie – eingeführt und als himmlische Welt qualifiziert (vgl.

¹³¹³ O’Brien, Hebrews, 223. ῥῆμα verwendet der Verfasser synonym zu λόγος (vgl. 6,1). Vgl. Attridge, Hebrews, 170. ῥῆμα ist im Hebr vier Mal belegt: 1,3; 6,5; 11,3; 12,19 (λόγος hingegen 12 Mal). In 11,3 greift der Verfasser die Wendung ῥῆμα θεοῦ erneut auf. ῥῆμα ist im NT grundsätzlich etwas, das von Gott kommt. Aus diesem Grund wird der Urheber als Genitivattribut entweder mit θεός, κύριος, Χριστός, Ἰησοῦς oder ein entsprechendes Pronomen konstruiert. Siehe Radl, ῥῆμα, 506.

¹³¹⁴ Gräßer, Hebr I, 353.

¹³¹⁵ Vgl. Braun, Hebr, 167.

¹³¹⁶ Karrer, Hebr II, 44.

¹³¹⁷ Vgl. Gräßer, Hebr I, 353. „Mit seinen δυνάμεις... ragt das Jenseits bereits spürbar ins Diesseits herein, qualifiziert es zum καιρὸς διορθώσεως (9,10) und lässt die künftige Weltzeit als lebendige Wirklichkeit schon hier erfahrbar werden.“ Siehe auch Backhaus, Licht, 84.

1,6).¹³¹⁸ Die Formulierung *αἰὼν μέλλων* ist von apokalyptischer Sprache gefärbt.¹³¹⁹ Allerdings hat die Untersuchung von Hebr 2,5 deutlich herausgestellt, dass die Rede von der „zukünftigen Welt“ sowohl zeitlich als auch räumlich zu interpretieren ist. Mit *ἡ οἰκουμένη ἢ μέλλουσα* beschreibt der Verfasser dort dieselbe eschatologische Wirklichkeit, die er in 6,5 durch *αἰὼν μέλλων* ausdrückt. Es geht um den zukünftigen Äon, der nach der Vorstellung des auctor ad Hebraeos bereits die Gegenwart bestimmt und im Einzug ins himmlische Allerheiligste gipfelt.

ἡ μέλλουσα ist in Hebr 2,5 und 6,5 identisch und bezieht sich auf ein noch ausstehendes Ereignis, konkret die eschatologische Verheißung der Vollendung.¹³²⁰ Die räumliche Dimension ist durch den Terminus *αἰὼν* gegeben. Dieser ist im Hebr an mehreren Stellen doppelt belegt: räumlich und zeitlich. Analog zu Hebr 1,2; 9,26 und 11,3 beinhaltet die Übersetzung „Welt/Weltzeit“ in Hebr 6,5 eine kosmologische Perspektive.¹³²¹ Der Sohn ist Herrscher über alle Dinge und durch ihn wurden die „Weltzeiten“ geschaffen (1,2; vgl. 11,3). Diese umfassen das gesamte geschaffene Universum aus Raum und Zeit.¹³²² Der Akk. Pl. *αἰῶνας* in Hebr 1,2 differenziert zwischen dem aktuellen und zukünftigen Äon. Die Wende ist mit dem Reden Gottes im Sohn eingetreten und die endgültige Auflösung des gegenwärtigen Äons steht bevor.¹³²³ Diese eschatologische Verheißung beschreibt der Verfasser auch als *Katapausis* (3,7-4,11), *βασίλεια ἀσάλευτος* (12,28), *καιρὸς διορθώσεως* (9,10) oder himmlisches Vaterland (11,14; vgl. 13,14). Die Formulierung *αἰὼν μέλλων* ist ein Beispiel für eine komplementäre Aussage aus zeitlicher Betrachtungsweise und räumlicher Sphärenvorstellung im Hebr.

Die feierliche Proklamation der Himmelsgaben mündet in Hebr 6,6 in einen scharfen Gegensatz, der durch *ἀδύνατος* in V. 4 vorbereitet worden ist. Es geht um Glaubensabfall.

¹³¹⁸ Deshalb „kann er [der Verfasser] in 2,5 direkt formulieren, daß es in seinen Aussagen über die Allherrschaft Jesu Christi um die unvergängliche und unwandelbare Welt gehe.“ Hofius, Christushymnus, 78. Zu Hebr 2,5 siehe Kap 2.7.10.

¹³¹⁹ Vgl. Portalatin, *Oppositions*, 196: „the participle of the verb *μέλλω* modifies the lexeme *αἰὼν*, referring to the concept of the age to come.“ Siehe auch Kleinig, *Hebrews*, 285; Karrer, *Hebr II*, 43.

¹³²⁰ Bereits Klappert hat betont, dass an dem temporalen Sinn festzuhalten ist. Vgl. Klappert, *Eschatologie*, 15.

¹³²¹ Vgl. Exkurs zu *αἰὼν* in Kap 2.2.8.1.

¹³²² Vgl. O'Brien, *Hebrews*, 52; Meier, *Structure*, 178f. S.E. ist der Pl. *αἰῶνας* identisch mit *πάντων*.

¹³²³ Vgl. Hofius, *Christushymnus*, 78; Koester, *Hebrews*, 178. Siehe auch Guhrt/Kraus, *αἰὼν*, 2000. Den gegenwärtigen Äon bezeichnet der Verfasser als *καιρὸς ἐνεστηκώς* (9,9). Alternativ denken manche an die sichtbare und unsichtbare Welt. So u.a. Gräßer, *Hebr I*, 59f.; Attridge, *Hebrews*, 41. Weitere Möglichkeiten diskutiert Schierse, *Verheißung*, 65-68.

3.3.4 Hebr 6,6

V. 6 knüpft durch ein adversatives *καί* „und doch“ an V. 5 an. Das Verb *παραπίπτω* ist ein Hap. leg. im NT. In der LXX existieren einige Belege: Weis 6,9 und 12,2 handeln von „Übertretungen“. Diese sollen vermieden werden, ansonsten folgt Gottes Strafe.

Bei Ez steht der Begriff stets im Kontext der Untreue und Abkehr (Ez 14,13; 15,8; 18,24; 20,27 in Verbindung mit *παράπτωμα*). Ez 22,4 spricht vom „abfallen“. Sinngemäß handeln alle Stellen von Sünde. In Est 6,10 bezieht sich *παραπίπτω* auf *λόγος*: das Wort Hamans soll nicht „danebenfallen“. Diese Übersetzung entspricht der Grundbedeutung des Verbs. Darüber hinaus heißt *παραπίπτω* „auf die Seite fallen“, „abirren, sich verfehlen“ oder „einen Fehler begehen“.¹³²⁴

Worin der „Abfall“ in Hebr 6,6 konkret besteht, sagt der Verfasser nicht. Dafür führt er an, was der „Abfall“ beinhaltet: Jesus erneut kreuzigen und dem Spott preisgeben (6,6b). Attridge u. a. denkt an „the specific sin of apostasy.“¹³²⁵ Diese Behauptung stützt sich auf Hebr 3,12 und die Tatsache, dass sowohl *παραπίπτειν* als auch *ἀποστῆναι* denselben hebräischen Ausdruck übersetzen können: *לַעֲוֹן* (= Untreue begehen). Der Ptz. Aorist signalisiert, dass es sich um ein einmaliges Ereignis der Vergangenheit handelt.¹³²⁶ Daraus folgt die Konsequenz für die Gegenwart. Diese lautet: Herausfallen aus der Heilsgegenwart.

Den Prozess beschreibt der Verfasser als *πάλιν ἀνακαινίζειν εἰς μετάνοιαν*. Eine erneute Umkehr in den Heilszustand bzw. in ein Leben als „heilige Brüder“ ist ausgeschlossen. Ob der Abfall bereits geschehen ist, lässt sich aus dem Text nicht konkret ablesen. Da der Verfasser in 5,11-6,3 und 6,9-12 die Anrede „wir/ihr“ verwendet, in den VV. 4-6 hingegen zur 3. Person wechselt und neutral von einer Menschengruppe spricht, liegt die Vermutung nahe, dass sich der Abfall noch nicht ereignet hat.¹³²⁷ „Vielmehr liegt der Akzent an dieser Stelle lediglich darauf, den Lesern des Hebr das Gewicht der für sie akuten Verfehlung möglichst drastisch vor Augen zu führen.“¹³²⁸

¹³²⁴ Vgl. Michaelis, Wilhelm: *πίπτω*. In: ThWNT VI (1959), 161-174, hier: 170-173. Siehe auch Gräßer, Hebr I, 354.

¹³²⁵ Attridge, Hebrews, 171. Vgl. Michel, Hebräer, 243; Karrer, Hebräer II, 44; Cockerill, Hebrews, 273 und Fn. 25; Kleinig, Hebrews, 294; Nongbri, Touch, 268; Weiß, Hebräer, 345f.

¹³²⁶ Vgl. Cockerill, Hebrews, 274; Lane, Hebrews I, 142. Gleason, Background, 79 merkt an, dass eine absolute Apostasie nicht gemeint sein kann, da die Adressaten mit anderen Problemen konfrontiert sind: „they faced the danger of falling into a permanent state of immaturity through a willful ‘once for all’ refusal to trust God to deliver them from their present troubles.“ Außerdem ist s.E. *ἀποστῆναι* kein Term. techn. für absolute Apostasie.

¹³²⁷ Vgl. Gleason, Background, 78f. Dafür spricht auch Hebr 6,9ff. Die Aussicht auf Rettung macht nur Sinn, wenn der Abfall noch nicht geschehen ist.

¹³²⁸ Weiß, Hebräer, 347.

πάλιν steht konträr zum christologischen ἐφάπαξ (und ἅπαξ vgl. 6,4). Die Heiligung wurde durch das einmalige Opfer Christi ein für alle Mal bewirkt (Hebr 10,10; vgl. 9,11-12). Eine Wiederholung ist unmöglich. „Die letztgültige Zuwendung Gottes zu den Menschen ist das Kreuz, die letztgültige Zuwendung der Getauften zu Gott ist der Glaube. Daher erscheint hier der Abfall vom Glauben als letztgültig.“¹³²⁹ Diese Aussage besitzt einen eschatologisch-endgültigen Charakter. Der Verfasser nutzt das eschatologische Konzept in Hebr 6,6 zwecks seiner Paränese (und Paraklese). Mahnung und Warnung gehören zum pastoralen Grundanliegen des Hebr. Diese sollen zum gewünschten (= ethisch angemessenen) Verhalten führen. Die Adressaten sind aufgefordert ihre Glaubensschwäche und Anfechtung zu überwinden, um ihren gegenwärtigen Heilszustand zu sichern.

ἀνακαινίζειν „erneuern“ ist im NT nur an dieser Stelle belegt. In der LXX beschreibt das Verb die Wiederherstellung eines früheren Seinszustands.¹³³⁰ Der Wunsch nach einer Umkehr zu Gott ist dem AT nicht fremd (Klgl 5,21). μετάνοια ist allerdings ein Geschenk Gottes wie all seine Gnadengaben. Er kann diese gewähren oder verweigern (vgl. Hebr 12,17).¹³³¹ Die Ablehnung einer zweiten Buße betont den umfassenden Heilswillen Gottes: „Gott rettet ganz und endgültig, und so muss auch die Umkehr des Menschen zu Gott ganz und endgültig sein.“¹³³² Die Aussage in V. 6 konkretisiert die erste Erwähnung von μετάνοια in Hebr 6,1. Die „Umkehr von den toten Werken“ nimmt ihren Ausgangspunkt mit der Offenbarung Gottes in Jesus und der daraus resultierenden christlichen Katechese (vgl. 5,12). Wer den Ruf Gottes gehört hat und diesem gefolgt ist, hat eine ganzheitliche Lebensentscheidung getroffen (vgl. 1Thess 1,9; Apg 14,15). Die Hinwendung zum lebendigen Gott steht konträr zu den toten Werken. In Hebr 6,1 ist μετάνοια in einem missionstheologischen Kontext verortet.¹³³³ In Hebr 6,6 gehört der Terminus in einen christologischen Zusammenhang. Ohne den Sohn wäre das Gottesverhältnis nicht real. Seine Vermittlungstat rückt in der zweiten Vershälfte in den Fokus. Das Ereignis am Kreuz ist mit der Vorstellung einer „erneuten Umkehr“ gänzlich

¹³²⁹ Backhaus, Hebr, 232.

¹³³⁰ 1Makk 6,9; Ps 38(39),3; 102(103),5; 103(104),30; Klgl 5,21. In der alten Kirche ist das Verb auf die Taufe angewendet worden. Vgl. Weiß, Hebräer, 345 Fn. 72. Siehe auch Muraoka, Lexicon, 41.

¹³³¹ Vgl. Weiß, Hebräer, 345 Fn. 72; Kleinig, Hebrews, 285. Zu μετάνοια siehe Goetzmann, Jürgen: μετανοέω. In: TBLNT I (1997), 234-236. Vgl. auch Exkurs bei Attridge, Hebrews, 168-169 und Weiß, Hebräer, 347-351.

¹³³² Goetzmann, μετανοέω, 236.

¹³³³ Vgl. Weiß, Hebräer, 337. Der Ruf zur Umkehr ist dem NT nicht fremd. Johannes der Täufer ruft das Volk dazu auf (Mt 3,8.11; Mk 1,4; Lk 3,3.8). Die Missionspredigt enthält ebenfalls diese Vorstellung (Apg 20,21; 26,20). Zur Wortbedeutung vgl. Merklein, Helmut: μετάνοια. In: EWNT II (1992), 1022-1031.

unvereinbar. Es geschah und gilt „ein für alle Mal“ (6,4: ἅπαξ). Daraus resultiert der kategorische Bußrigorismus.

Die Abgefallenen ἀνασταυροῦντας ἑαυτοῖς τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ καὶ παραδειγματίζοντας. „Sie kreuzigen sich selbst zum Schaden (ἑαυτοῖς) den Gottessohn und machen ihn zum Gespött.“¹³³⁴ Die beiden Partizipien stehen im Präsens. Die aktuelle Gültigkeit tritt in den Blickpunkt. Der Verfasser formuliert das dauerhafte Resultat einer hypothetischen Abkehr von Gott. ἀνασταυρόω „hinauf kreuzigen“ stellt ein weiteres Hap. leg dar, allerdings in der gesamten Bibel. In außerbiblischen Texten¹³³⁵ bedeutet das Verb „kreuzigen“. Das Präfix gibt die Richtung an: „auf“ das Kreuz. Folglich geht es um den Moment als das Heilsgeschehen seinen Anfang nahm. Für die irdische Welt war das Geschehen am Kreuz eine Zurschaustellung (παραδειγματίζω) des Sohnes und ein Symbol seiner Entehrung. Die Grundbedeutung von παραδειγματίζω lautet „to subject to public disgrace“ oder „bloßstellen“.¹³³⁶ Das Ergebnis einer Abkehr wäre eine wiederholte Schandtät am Sohn. Die Geschädigten sind letztlich die Abgefallenen selbst (ἑαυτοῖς), weil eine Umkehr unmöglich ist.

3.3.5 Zusammenfassung Hebr 6,4–6

Die Mahnung des Verfassers dreht sich in diesem Abschnitt um die Gefährdung der Verheißung Gottes. Hebr 6,4-6 nimmt Bezug auf das vergangene Ereignis der Kreuzigung, die Auswirkung des Heilsgeschehens auf die Gegenwart der Adressaten und die Aussicht auf die zukünftige himmlische Welt. Die Aussagen erzeugen ein Ineinander aus den Dimensionen Raum und Zeit. Konkret wird das perfektisch-eschatologische Christusgeschehen in der Dimension der Zeit als betont einmalig herausgestellt mit dem Zweck, auf die Unmöglichkeit einer erneuten Umkehr hinzuweisen. Das Heilsereignis besitzt nämlich dauerhafte Gültigkeit. Diesen Tatbestand unterstreicht der Verfasser mit der Formulierung ἀδύνατον γάρ (V. 4). Die Rede von den „Kräften der zukünftigen Welt“ betont vordergründig den zeitlichen Aspekt, während die Teilhabe an „himmlischer Gabe und dem Heiligen Geist“ auf die vertikale Konzeption des Hebr verweist.¹³³⁷ Der Blick

¹³³⁴ Gräßer, Hebr I, 355f. Vgl. Backhaus, Hebr, 235.

¹³³⁵ Vgl. Belegstellen bei Attridge, Hebrews, 171 Fn. 63.

¹³³⁶ Vgl. Muraoka, Lexicon, 525; Bauer/Aland, Wb, 1241. In der LXX sind wenige Beispiele belegt: Num 25,4; Jer 13,22; Dan 2,5; Ez 28,17; Est 4,17 und PsSal 2,12. Die Pinhas Erzählung (Num 25,4) berichtet von Israeliten, die sich fremden Göttern zugewendet haben. Um den Zorn nicht über ganz Israel ergehen zu lassen, fordert Gott Mose auf die Oberhäupter zu brandmarken (= Todesurteil).

¹³³⁷ Das Adjektiv ἐπουράνιος verweist im Hebr auf eine ontologisch qualifizierte Dimension des Raumes. Vgl. Witulski, Konzeption, 172. Mackies Behauptung, dass die Passage Hebr 5,11-6,12 von zeitlichen Vorstellungen dominiert wird, kann ich nicht zustimmen. Vgl. Mackie, Eschatology, 56.

der Adressaten wird nach vorne und nach oben gelenkt. Letzteres, weil sie als „Geheiligte“ zur himmlischen Welt Gottes gehören und der Abfall sie aus dieser ausschließen würde. Zusammengefasst dienen zeitliche und räumliche Begriffe in Hebr 6,4-6 der Glaubensparaklese.

3.4 Entfaltung der Hoffnung: Hebr 6,11-12

Die beiden Verse Hebr 6,11-12 schließen den Abschnitt 5,11-6,12 ab. Dieser gehört zur Perikope Hebr 5,11-6,20. Die Mahnung an die Adressaten mündet in einen dringenden Wunsch des Verfassers. Eine Glaubensentscheidung steht an. Für das Zeitverständnis sind zwei Formulierungen von Interesse: ἄχρι τέλους (6,11) und κληρονομούντων τὰς ἐπαγγελίας (6,12).

3.4.1 Hebr 6,11

Der Verfasser äußert ein dringliches Verlangen (ἐπιθυμοῦμεν). Er möchte seitens der Adressaten ein aktives Verhalten in Form von „Eifer“ sehen. Scheinbar herrschte bei einigen Gemeindemitgliedern ein Defizit hinsichtlich ihrer Hoffnung vor.

V. 11 wird eingeleitet durch δέ und die Vokabel ἐπιθυμεῖν „begehren, verlangen“. Der Wunsch des Verfassers ist von leidenschaftlicher Natur und deshalb dringend. Er richtet sich an den Einzelnen (ἕκαστον ὑμῶν). Jeder ist angesprochen, sich der Bewährungsprobe zu stellen. Schließlich ist Glaube eine individuelle Grundeinstellung. Die gewünschte Haltung heißt: ἕκαστον ὑμῶν τὴν αὐτὴν ἐνδείκνυσθαι σπουδὴν πρὸς τὴν πληροφῶριαν τῆς ἐλπίδος ἄχρι τέλους. Das Verb ἐνδείκνυμι „zeigen, beweisen“ hat der Verfasser in 6,10 eingeführt und greift es in V. 11 erneut auf. Die Verwendung bleibt auf die beiden Verse beschränkt. Die Adressaten haben laut V. 10 Gott mit Werk, Liebe und Dienen Ehre erwiesen (ἐνεδείξασθε). Der Aorist erinnert an Geschehnisse aus dem Gemeindealltag. Jetzt fordert der Verfasser jeden auf, denselben Eifer zur Fülle der Hoffnung zu beweisen und zwar bis zum Ende.

σπουδὴ „Eifer, Fleiß“ bezeichnet ein Streben. Die „Fülle der Hoffnung“ ist das Objekt, nach dem gestrebt wird. „Damit ist entweder (subjektiv) die zum Vollmaß der Überzeugung entfaltete Glaubenshaltung gemeint, die keine Halbheiten verträgt (10,22), oder (objektiv) das endzeitliche Gut selbst (3,6), im Sinne des Hebr also die ewige Gemeinschaft mit Gott, die durch kein anderes Gut überboten zu werden vermag“¹³³⁸. In

¹³³⁸ Backhaus, Hebr, 241.

Hebr 4,11 begegnet das Verb σπουδάζω. Das Ziel des eifrigen Verhaltens lautet: εἰσελθεῖν εἰς ἐκείνην τὴν κατάπαυσιν. Die Ruhe Gottes ist das Heilsziel jedes Gläubigen. Diese Parallele begünstigt eine objektive Deutung.¹³³⁹ πληροφορία „Fülle, Gewissheit“¹³⁴⁰ begegnet noch einmal in Hebr 10,22 in Verbindung mit πίστις. Die „Fülle des Glaubens“ ist Voraussetzung, um das Heiligtum Gottes zu betreten, d.h. in göttlicher Nähe zu leben. Im NT ist πληροφορία selten: 1Thess 1,5; Kol 2,2 (mit Genitiv; vgl. 1Clem 42,3). Das Nomen fehlt in der LXX. Das Stichwort ἐλπίς entspricht an dieser Stelle – wie Hebr 6,12 aufzeigen wird – dem Sinn von πίστις.¹³⁴¹

Die Phrase ἄχρι τέλους (vgl. Offb 2,26) steht betont am Ende und erinnert an Hebr 3,14: μέχρι τέλους.¹³⁴² Eine temporale Aussage steht im Raum. Es ist fraglich, ob sich τέλος auf das Eschaton mit der zweiten Erscheinung Jesu bezieht.¹³⁴³ Mit dem Ausdruck könnte die Vollendung allgemein gemeint sein oder der individuelle Tod. Im Kontext von Hebr 5,11-6,12 spricht der Verfasser von den Anfängen der Offenbarung Gottes (5,12) und der Verkündigung (6,1). Einen ähnlichen Gedanken äußert er in Hebr 3,14 hinsichtlich der anfänglichen ὑπόστασις. Seit dem Exordium steht fest, dass die Endzeit mit der Ansprache Gottes im Sohn begonnen hat (und auch mit ihm endet). Im Grunde symbolisiert τέλος eine grundsätzliche christliche Überzeugung, dass am Ende alle Wege wieder zu Gott führen. Dies entspricht der anderen Bedeutung des Ausdrucks, nämlich „Ziel“. Wenn jeder Einzelne weiterhin motiviert an der Hoffnung festhält, bleibt er auf dem Heilsweg und wird zum „Nachahmer derer, die durch Glauben und Beharrlichkeit Erben der Verheißung sind.“

3.4.2 Hebr 6,12

Der Verfasser sieht die Adressaten in Gefahr, die Hoffnung aufgrund ihrer Trägheit zu verlieren. Der Finalsatz (ἵνα μὴ νωθροὶ γένησθε) begründet seinen dringenden Wunsch diesem Zustand entgegenzuwirken. Er bezeichnet sie als νωθροί. Zum ersten Mal gebraucht er diesen Begriff in Hebr 5,11, im Eröffnungsvers des „metakommunikativen Zwischenstücks“. Er kritisiert ihre Trägheit beim Zuhören, d.h. ihre innere Empfänglichkeit für den sprechenden Gott. Diese Ermattung führt genauso wie eine

¹³³⁹ Dafür plädiert z.B. Michel, Hebr, 250. Vgl. Cockerill, Hebrews, 282.

¹³⁴⁰ Außerchristlich existiert allein die Bedeutung „Gewissheit“. Vgl. Gräßer, Hebr I, 367f.

¹³⁴¹ Vgl. Weiß, Hebräer, 355. Die Textvarianten weisen ebenfalls darauf hin: πίστεως wird ergänzt von I ar*; eine Kontamination πίστεως τῆς ἐλπίδος liegt vor bei Minuskel 33.

¹³⁴² Vgl. dazu Kap. 2.8.6.3.

¹³⁴³ So aber Braun, Hebr, 97.

fehlende Hoffnungszuversicht im schlimmsten Fall zum Ausschluss aus der göttlichen Heilsgemeinschaft (6,6) und zum Gericht (10,26-31).

Im NT ist die Vokabel sonst nirgends verzeichnet. In der LXX existieren lediglich drei Belege: Prov 22,29; Sir 4,29[34]; 11,12[12-13ab]. Der erste mahnt einen Mann, der seinen Dienst Königen anbietet davor, diesen auch ἀνδράσι νωθοῖς zur Verfügung zu stellen. Sirach warnt einen vor der Trägheit beim „Werken“ (4,29) und spricht über kraftlose Menschen (11,12). Das Kompositum νωθοκάρδιος (Prov 12,8) bezeichnet eine Person, die träge von Herzen ist.¹³⁴⁴

Statt „träge“, sollen die ἀγαπητοί zum „Imitator“ werden. μιμητής ist der „Nachahmer“ oder das vorbildhafte „Beispiel“ (vgl. Hebr 13,7: μιμέομαι). Die Wortgruppe ist im NT spärlich verteilt.¹³⁴⁵ Das Substantiv wird hauptsächlich in einer Konstruktion mit γίνομαι und einem Genitiv verwendet. Er umschreibt die Vorbilder in Hebr 6,12 mit der Genitivkonstruktion δὲ τῶν διὰ πίστεως καὶ μακροθυμίας κληρονομούντων τὰς ἐπαγγελίας.¹³⁴⁶ Es geht allgemein um Erben der Verheißung, die diesen Status durch Glauben und Beharrlichkeit erreicht haben. „Glauben bedeutet in [sic!] Hebr dem Unsichtbaren mehr zu vertrauen als dem Sichtbaren (11,1). Muss sich solches Vertrauen durch Widrigkeiten hindurch bewähren, artikuliert es sich als Geduld (10,36; 12,1).“¹³⁴⁷

Das Hendiadyoin πίστις καὶ μακροθυμία beschreibt die entscheidende Charaktereigenschaft eines Menschen, der die Verheißung erlangen will: ausharrender Glaube.¹³⁴⁸ μακροθυμία „Geduld, Standhaftigkeit, Langmut“ begegnet im Hebr nur in 6,12. Ab Hebr 10,32 ersetzt der Verfasser diesen Ausdruck durch ὑπομονή.¹³⁴⁹

Den Ausdruck πίστις führt der Verfasser im Abschnitt 5,11-6,12 in Hebr 6,1 ein. Der Glaube an Gott gehört zum Fundament der Anfangsunterweisung über Christus. Die

¹³⁴⁴ Außerdem existiert noch das Nomen νωθρότης (3Makk 4,5) „Schwerfälligkeit“ im Hinblick auf das fortschreitende Alter.

¹³⁴⁵ Vgl. Larsson, Edwin: μιμητής/μιμέομαι. In: EWNT II (21992), 1053-1057. Siehe auch Gräßer, Hebr I, 369.

¹³⁴⁶ διὰ πίστεως ist instrumental. πίστις ist das Leitwort in Kapitel 11: 25/32 Belegen. Die Vokabel fehlt gänzlich im Hauptteil 7,1-10,18. Der Terminus bleibt auf paränetische Aussagen des Hebr beschränkt.

¹³⁴⁷ Backhaus, Hebr, 241.

¹³⁴⁸ Vgl. Gal 5,22; 2Tim 3,10; Barn 2,2; 1Clem 62,2; 64; siehe auch Kol 1,11: μακροθυμία neben ὑπομονή.

¹³⁴⁹ Vgl. Hebr 10,36; 12,1 und das Verb ὑπομένω in 10,32; 12,2-3.7. Im NT existieren 14 Belege für das Substantiv. μακροθυμία bezeichnet sowohl eine Eigenschaft Gottes (und des Sohnes) als auch der Christen. Einige Stellen nehmen den Sinn der LXX auf. Dort kommt die Wortgruppe häufiger vor. Das Adjektiv μακροθύμος „geduldig“ übersetzt meistens das hebr. Äquivalent מִיָּבֹס לְרִיב „langsam zum Zorn“ (Ex 34,6; Num 14,18; 2Esdr 19,17; Ps 85,15; 102,8; 144,8; Joel 2,13; Jon 4,2; Nah 1,3). Die Verzögerung des Zorns ist eine spezielle Eigenschaft Gottes. Aufgrund seiner Barmherzigkeit hält Gott seinen Zorn gegenüber den Sündern zurück, wenn sie sich bekehren. Diesen Gedanken greift das NT auf. Vgl. 2Petr 3,9.15; 1Tim 1,16. Zum Begriff siehe Hollander, Harm W.: μακροθυμία κτλ. In: EWNT II (21992), 936-938.

Predigt hören ist eine Seite der Medaille, daran glauben die andere. Nur πίστις allein führt zu Gott und entscheidet über die Teilhabe an der unsichtbaren Wirklichkeit. Der Sohn Gottes hat diesen Glaubensweg vorgezeichnet und ist vom Kreuz zum Thron Gottes aufgestiegen (12,2). Er ist zum Urheber des ewigen Heils (5,9) geworden. Ihm haben seine Nachfolger zu gehorchen, wenn sie „die endgültige Inbesitznahme (κληρονομεῖν) dessen, was den Inhalt der Verheißungen Gottes ausmacht“¹³⁵⁰ erlangen wollen. Der Glaube eröffnet die Möglichkeit der Gottesnähe (11,6). Er realisiert Erhofftes und Zukünftiges (11,1).¹³⁵¹ Hoffnung (6,11) und Glaubenstreue repräsentieren beide eine grundlegende Haltung und führen zum selben Ziel, deshalb sind beide Begriffe in diesen Versen austauschbar.¹³⁵²

Die Argumentation greift mit πίστις den Gedankengang der ersten Paränese Hebr 3,7-4,13 auf. In Hebr 4,2 begegnet das Nomen nämlich zum ersten Mal. Durch die Aufnahme des Begriffs in Kapitel 6 werden die Adressaten an die Negativfolie der Wüstengeneration erinnert. Die Ungläubigen haben die Verheißung nicht erlangt, weil sie dem sprechenden Gott keinen Glauben geschenkt haben. Sie hingegen sind die πιστεύσαντες (4,3), die durch Geduld zu „Erben“ der Verheißung Gottes bestimmt sind. Das Gegenwartstempus vom Partizip κληρονομούντων verleiht der Aussage eine allgemeine Gültigkeit und dient als Motivator.¹³⁵³ Bereits im ersten Kapitel haben die Adressaten erfahren, dass sie „Erben des Heils“ sind (1,14). In der Nachfolge des Sohnes, der vom Vater zum Erben über alles eingesetzt wurde (1,2), ist ihre Gegenwart von der Überzeugung bestimmt, dass sich die Zusage Gottes erfüllt (vgl. Hebr 6,17-20).

Das Paradigma Abrahams dient direkt im Anschluss in den Versen 13-15 als Beispiel der richtigen Glaubenshaltung. Gen 22,17^{LXX} erbringt den Schriftbeweis. Die Segnungsverheißung hat sich erfüllt, weil Abraham geduldig gewesen ist (Hebr 6,15: μακροθυμέω). Der Akzent liegt allerdings auf dem Eidschwur Gottes und dem Nachweis seiner unverbrüchlichen Verheißung (vgl. Hebr 6,17-20). Der Terminus ἐπαγγελία bezieht sich auf Hebr 4,1 zurück. Die Fülle der Hoffnung (6,11) wird im eschatologischen Eingehen in die himmlische κατάπαυσις realisiert. Der Plural von ἐπαγγελία steht dem nicht entgegen.¹³⁵⁴ Das Versprechen, in die Ruhe Gottes einzugehen, ist für alle

¹³⁵⁰ Weiß, Hebräer, 356.

¹³⁵¹ Vgl. Braun, Hebr, 106.

¹³⁵² Vgl. Gräßer, Hebr I, 367. So auch Koester, Hebrews, 318.

¹³⁵³ Vgl. Rose, Verheißung, 66.

¹³⁵⁴ Für ein- und dieselbe Verheißung verwendet der Verfasser Singular und Plural. Vgl. Rose, Verheißung, 67 Fn. 43.

Glaubenszeugen genauso wie die Adressaten zukünftiges Hoffnungsgut der himmlischen Welt (4,1-11; 11,13-16). Garantiert wird die Erfüllung durch denselben Eidschwur, den Gott Abraham gegeben hat. Sein Heilswille ist unabänderlich (6,17f).

3.4.3 Zusammenfassung Hebr 6,11-12

In Hebr 6,11-12 deuten zwei Formulierungen auf die Vollendung hin: ἄχρι τέλους (6,11) und κληρονομούντων τὰς ἐπαγγελίας (6,12). Der paränetische Abschnitt 5,11-6,12 mündet in eine Ermahnung auf die Verheißung Gottes zu vertrauen. Ausharrender Glaube führt am Ende zum erhofften Verheißungsgut, d.h. in die Gottesnähe.¹³⁵⁵ τέλος bezieht sich weniger auf die Parusie, als auf die Vollendung allgemein (individueller Tod nicht ausgeschlossen).

3.5 Die angebotene Hoffnung: Hebr 6,18-20

3.5.1 Hinführung

Die Perikope Hebr 6,18-20 bildet zum einen den Abschluss von Kapitel 6¹³⁵⁶ und zum anderen die Überleitung zu einem neuen thematischen Abschnitt: das himmlisch urbildliche Hohepriestertum Christi κατὰ τὴν τάξιν Μελχισέδεκ (7,1-10,18; vgl. 5,10). Hebr 6,17 betont, dass die proklamierte Verheißung durch Gottes Eid zusätzlich garantiert wird. Zweifel am Erbe bestehen nur seitens der Erben selbst. Diese möchte der Verfasser ausräumen. Dafür führt er zwei Gründe an. Die Form der Argumentation besitzt Prozesscharakter. V. 18 benennt das Beweisziel: „Gott lügt nicht“. Die VV. 19-20 bringen Beweise und Fazit an. Die Aussagen sind von einem „Wir-Stil“ gekennzeichnet. Für das Zeit- und Raumverständnis des Hebr sind Aussagen über die angebotene Hoffnung (V. 18), den festen Anker..., der bis in das Innere hinter den Vorhang hineinreicht (V. 19) sowie den Vorläufer und Hohepriester in Ewigkeit, Jesus (V. 20), von Bedeutung.

3.5.2 Hebr 6,18

Zwei unwandelbare Zusagen (δύο πράγματα ἀμετάθετα) sorgen für einen starken Antrieb, an der Hoffnung festzuhalten. Welche πράγματα das sind, sagt der Verfasser nicht. In der Forschung werden unterschiedliche Alternativen diskutiert.¹³⁵⁷ Im Hinblick auf die

¹³⁵⁵ Rose, Verheißung, 65ff.186.

¹³⁵⁶ Die Verse gehören zum Abschnitt 6,13-20.

¹³⁵⁷ Vgl. Kleinig, Hebrews, 317f., diskutiert vier Alternativen, ohne sich festzulegen. Backhaus, Hebr, 250, plädiert für Gen 22,17 und Ps 110,4. Gräber, Hebr I, 381, denkt an den Melchisedeckschwur und die Verheißung an die Christen (vgl. Hebr 5,6 und 7,21). Dagegen Cockerill, Hebrews 288 Fn. 13. Er denkt an die Abraham-Verheißungen. Kritisch zu dieser Alternative Backhaus, Hebr, 249.

gesamte Argumentation des Hebr rund um das Thema Verheißung und die ausführliche Darstellung Jesu als Hohepriester, liegt es nahe bei den zwei „Taten“ Gottes an den geleisteten Eid Christi (vgl. 5,6.10; 6,20; 7,17.21.28) und die Garantie der Verheißung zu denken.¹³⁵⁸ Schließlich dreht sich der gesamte Abschnitt Hebr 5,11-6,20 um die Gefährdung der Verheißung.

Das Adjektiv ἀμετάθετα greift V. 17 auf (ἀμετάθετος).¹³⁵⁹ Der Ratschluss Gottes ist genauso unabänderlich wie seine „Taten“. Das ist die Wahrheit. Deshalb kann der Verfasser auch sagen: ἀδύνατον ψεύσασθαι [τὸν] θεόν.¹³⁶⁰ Diese Aussage spiegelt die Überzeugung der biblischen und bibelnahen Literatur wider.¹³⁶¹ Die Tatsache, dass Gott nicht lügt, dient als „starker Antrieb“ (ἰσχυρά παράκλησις). Stark ist der Antrieb (bzw. „Ermutigung“), weil er zur unerschütterlichen (himmlischen) Welt gehört.¹³⁶² Der Schwerpunkt der Aussage von V. 18 liegt auf dem Besitz des Glaubens, ausgedrückt durch die Präsensform ἔχωμεν (Konjunktiv). Die Adressaten haben durch den Glauben Zuflucht genommen, die angebotene Hoffnung festzuhalten. Die metaphorische Sprache beschreibt den Status der Gläubigen zwischen Verheißung und Erfüllung.¹³⁶³ Sie leben zwar in der rettenden Position (καταφυγόντες), haben die endgültige Rettung aber noch nicht erreicht. Das substantivierte Partizip (Aor.) οἱ καταφυγόντες verweist auf eine Gruppe von Menschen, die zur Zuflucht geflohen sind.¹³⁶⁴ Diese finden sie bei Gott und seinem Sohn in der himmlischen Wirklichkeit (VV. 19-20).

Die Formulierung κρατῆσαι τῆς προκειμένης ἐλπίδος ist zukünftig orientiert. Gräßer denkt an Wanderer zwischen irdischer und himmlischer Welt:

„Der jüdische Fromme hat den Grund seiner Hoffnung im Gedenken an das, was Jahwe getan hat; erinnerte Geschichte konstituiert seine Zukunft. Der hellenistische Fromme streckt sich nach vorn und blickt nach oben. Ihm ist die Hoffnung *zuhanden* in der Doppelstruktur der Verheißung: gegeben, aber noch nicht erfüllt.“¹³⁶⁵

¹³⁵⁸ Mit Gräßer, Hebr I, 381. Die Formulierung δύο πράγματα ist weder im NT noch in der LXX belegt. Bei Philo, Som 1,65, bezeichnet diese den Logos und Gott. πράγματα verwendet der Verfasser noch zwei weitere Mal: 10,1 und 11,1 in der Bedeutung „Sache“.

¹³⁵⁹ Kleinig, Hebrews, 310 merkt an, dass der Begriff aus dem Prefix ἀ und dem Verb μετατίθημι „ändern/verwandeln“ besteht. Das Nomen μεταθεσις setzt der Verfasser an drei wichtigen Stellen (Hebr 7,12; 11,5 und 12,27) ein. Die sprachliche Variation ist wohl beabsichtigt.

¹³⁶⁰ θεόν ist Subjektakkusativ.

¹³⁶¹ Vgl. Braun, Hebr, 189. Aufgenommen bei Gräßer, Hebr I, 382.

¹³⁶² Das impliziert der Ausdruck ἀμετάθετα im Hinblick auf Hebr 12,27. Zu παράκλησις vgl. Hebr 12,5 und 13,22. Dort im Sinne von „Ermahnung“.

¹³⁶³ Vgl. Hebr 1,14; 3,1; 4,2; 6,12; 6,17.

¹³⁶⁴ Vgl. Kleinig, Hebrews, 311; Attridge, Hebrews, 182. Das Verb begegnet im NT nur noch in Apg 14,6. In der LXX begegnet der Terminus häufiger (20 Mal). Am meisten bei Jes (vier Mal: 10,3; 17,3; 54,15; 55,5). Das Thema Zuflucht bei Gott spielt eine große Rolle. Vgl. Jer 27(50),5.

¹³⁶⁵ Vgl. Gräßer, Hebr I, 383.

κρατέω „festhalten“ wird parallel zu Hebr 4,14 verwendet, nur statt Hoffnung war dort das Bekenntnis als Objekt eingesetzt. Der Verfasser schlägt durch das Thema „Jesus, der Hohepriester“ einen Bogen. Nicht die Hoffnung an sich bietet den Adressaten Sicherheit, sondern die Möglichkeit an ihr festzuhalten. Das göttliche Wort garantiert schließlich Existenz und Erfüllung. *πρόκειμαι* verweist häufig auf etwas Vorhandenes oder Zukünftiges bzw. auf ein vorausliegendes Ziel.¹³⁶⁶ Das vorhandene Hoffnungsgut bezeichnet im Hebr allerdings auch gegenwärtigen Besitz (vgl. Kol 1,5). Dieser wurde durch den *πρόδρομος* in der himmlischen Realität zugänglich. Die Adressaten sind angesprochen aktiv zu handeln. *ἐλπίς* begegnet fünf Mal im Hebr: 3,6; 6,11; 6,18; 7,19 und 10,23. An allen Stellen vereint der Ausdruck eine zeitliche und räumliche Komponente, insbesondere lässt sich das an Hebr 7,19 („bessere Hoffnung“) ablesen. Ebenfalls offenbart der Verfasser in diesem Vers, woraus *ἐλπίς* besteht: *δι’ ἧς ἐγγίζομεν τῷ θεῷ*. Am Tag der Heilsvollendung dürfen die Adressaten Gott priesterlich nahe kommen.¹³⁶⁷ In der linearen Zeitlichkeit liegt der Einzug ins Allerheiligste in der Zukunft. In der vertikalen Dimension ist dieses Hoffnungsgut bereits in der Gegenwart spürbar, weil die Glaubensgemeinde zur himmlischen Welt gehört (12,22: *προσεληλύθατε*). Davon handeln die nächsten beiden Verse.

3.5.3 Hebr 6,19

In V. 19 bestimmt der Verfasser die Qualität der genannten Hoffnung näher. Er definiert sie als „einen sicheren und festen Anker der Seele, der in das Innere des Vorhangs hineinreicht“.¹³⁶⁸ Einerseits bedient er sich einer Analogie aus der Seefahrt. Andererseits leitet er mit dem Stichwort „Vorhang“ ein neues Motiv aus dem Bereich Heiligtümer ein. Der Weg Christi in die himmlische Herrlichkeit wird erstmals als Eintritt in das himmlische Allerheiligste beschrieben.¹³⁶⁹

ἡ ἄγκυρα begegnet nur in diesem Vers und außerhalb des Hebr dreimal im NT (vgl. Apg 27,29-30.40; keine Belege in der LXX). Während die Apg wörtlich vom „Anker“ eines Schiffes spricht, nutzt der Hebr den Begriff in bildhafter Rede. Dieser Anker ist von ganz besonderer Natur, es ist ein Anker der Seele (*ψυχή*). Er besitzt zwei Eigenschaften: *ἀσφαλής τε καὶ βέβαιος*.

¹³⁶⁶ Vgl. Muraoka, *Lexicon*, 587; Braun, *Hebr*, 190.

¹³⁶⁷ Vgl. Hofius, Otfried: *Der Vorhang vor dem Thron Gottes. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu Hebräer 6,19 f und 10,19 f (WUNT 14)* Tübingen 1972, 87.

¹³⁶⁸ Zur grammatischen Auflösung der Satzstellung vgl. Cockerill, *Hebrews*, 219 Fn. 21.

¹³⁶⁹ Vgl. Gäbel, *Kulttheologie*, 227.

Mit sechs Belegen (4,12; 6,19; 10,38-39; 12,3 und 13,17) gehört ἡ ψυχὴ zu den Vorzugswörtern des Verfassers. ἡ ψυχὴ ist etwas, was Gott durchdringen kann (4,12), aber auch eine Eigenschaft, die er nach anthropomorpher Redeweise selbst besitzt (10,38); es ist ein Synonym für Leben (10,39) und etwas, das ermüden kann (12,3), deshalb braucht es Schutz (13,17). Diese Assoziationen erwecken den Eindruck, dass die „Seele“ nach dem Verständnis des Hebr ein innerer Ort ist, an dem das Wort Gottes den Menschen berührt und lebendig macht. Dort konstituiert sich die Beziehung zwischen Gott und Mensch.¹³⁷⁰

ἀσφαλῆς „sicher“ begegnet im Hebr nur in diesem Vers. Anders verhält es sich mit βέβαιος „fest“. Beide Ausdrücke zusammen bilden eine beliebte hellenistische Wendung.¹³⁷¹ Der Anker symbolisiert bereits für sich allein Sicherheit. Das Attribut ἀσφαλῆς verstärkt diese Vorstellung. βέβαιος bedeutet im Hebr so viel wie unwiderrufliche „Gültigkeit, Verlässlichkeit“ (vgl. Hebr 2,2; 3,14; 9,17). Zusammengefasst gilt: Diese Sicherheit ist von ewiger und unerschütterlicher Qualität, weil sie himmlischen Ursprungs ist.

ἔχομεν betont wie in V. 18 den Besitz in der Gegenwart (vgl. Hebr 4,14). Die Adressaten haben Zugang zum verheißenen Hoffnungsgut, das bis in den Himmel hineinreicht (εἰσερχομένην). In V. 20 konstatiert der Verfasser, dass Jesus bereits in das Innere hinter dem Vorhang hineingegangen ist (εἰσῆλθεν). Das Verb εἰσέρχομαι begegnet häufiger im Hebr und wird des Öfteren kultchristologisch gebraucht.¹³⁷² Zum ersten Mal eingeführt wird dieses in 3,11 (Ps 94,11^{LXX}), wenn der Verfasser über den Einzug in die Ruhe Gottes spricht und das Heilsziel konkretisiert. In der zweiten Vershälfte von V. 19 beschreibt er dieses Ziel als: εἰσερχομένην εἰς τὸ ἐσώτερον τοῦ καταπετάσματος. Das Verbum εἰσέρχομαι spielt auf das hohepriesterliche Handeln des Sohnes an (9,12.24-25).

Die Phrase ἐσώτερον τοῦ καταπετάσματος entstammt dem Sprachgebrauch der LXX: Lev 16,2.12.15 und Ex 26,33. Im Buch Exodus erläutert die Formulierung Anordnungen für das Zeltheiligtum, konkret Angaben zur Befestigung des Vorhangs sowie seine Funktion.

¹³⁷⁰ Die Vorstellung im Hebr entspricht im Grunde den drei Aspekten von ψυχὴ: Leben; Innere des Menschen und selbstständige Seele. Letztere erschließt sich aus Hebr 4,12. Vgl. Harder G. und Udo Schnelle: ψυχὴ. In: TBLNT II (2000), 1617-1621, hier: 1617. Zur Verwendung des Begriffs im NT siehe Schnelle, Udo: ψυχὴ. In: TBLNT II (2000), 1621-1624; Sand, Alexander: ψυχὴ. In: EWNT III (1992), 1197-1203. In der LXX existieren über 900 Belegstellen für ψυχὴ. Die meisten entfallen auf die Psalmen (149). Am häufigsten wird der Terminus als Übersetzung für den hebräischen Begriff נְשָׁמָה „Hauch, Atem“ verwendet. Dieser bezeichnet den Sitz der Lebendigkeit und der Affekte.

¹³⁷¹ Vgl. Gräßer, Hebr I, 383. Siehe auch Attridge, Hebrews, 183 Fn. 72.

¹³⁷² Vgl. Hebr 3,11.18-19; 4,1.3.5-6.10-11; 6,19-20; 9,12.24-25 und 10,5. Ausführlich diskutiert bei Laub, Bekenntnis, 169-172.

Der Vorhang markiert die Grenze zwischen dem Heiligen und Allerheiligsten und verhüllt die Truhe des Zeugnisses. Der Ort steht im Fokus. Lev 16 berichtet über den Sühnetag und gibt Anweisungen an den Hohepriester bezüglich angemessenen Verhaltens. Das Heiligtum zur Sühnestätte darf nur einmal im Jahr vom Hohepriester mit Opfertieren betreten werden. Es befindet sich hinter dem Vorhang im Allerheiligsten. Dort geschieht die Begegnung zwischen Gott und Stellvertreter, der für sich und sein Volk die Sünden bereinigt.

Die Formulierung in Hebr 6,19(-20) darf als Anlehnung an die genannten Aussagen aus Lev 16 verstanden werden.¹³⁷³ Ausführlicher wird dieses Thema im zentralen Mittelteil Hebr 7,1-10,18 behandelt. In Kapitel 9 unternimmt der Verfasser einen Vergleich zwischen dem Weg des irdischen Hohepriesters am Jom Kippur und dem Wirken Christi.¹³⁷⁴ Gemeinsam mit Hebr 10,20 bildet die Aussage vom „Hineingehen hinter den Vorhang“ eine „literarische und sachlich-theologische Klammer der Hohepriester-Christologie“¹³⁷⁵. Im Vorgriff auf die Exegese von Hebr 10,20 lässt sich festhalten: Der Vorhang markiert im Hebr weniger eine Grenze, die als Hindernis durch den Kreuzestod Jesu überwunden wird, sondern den „Inbegriff für die heilsschaffende Einheit von Kreuz und Erhöhung als dem einen Heilsereignis.“¹³⁷⁶

καταπέτασμα begegnet noch ein drittes Mal in Hebr 9,3. Der Begriff wird in Anlehnung an die LXX unübertragen verwendet.¹³⁷⁷ Die Bezeichnung τὸ δεύτερον καταπέτασμα beschreibt den Vorhang zwischen dem Heiligen und dem Allerheiligsten. Die Vorstellung wurzelt beim Zeltheiligtum im AT (vgl. Ex 26,31.33).¹³⁷⁸ Hebr 6,19 verwendet den Begriff im übertragenen Sinn. Es geht um das Heil. Dieses befindet sich im

¹³⁷³ Vgl. Young, H. Norman: Where Jesus Has Gone as a Forerunner on Our Behalf (Hebrews 6:20). In: AUSS 39 (2001), 165-73 und Ders.: The Day of Dedication or the Day of Atonement? The Old Testament Background to Hebrews 6:19-20 Revisited. In: AUSS 39 (2001), 61-68.

¹³⁷⁴ Vgl. Gäbel, Kulttheologie, 254-279.

¹³⁷⁵ Laub, Franz: «Ein für alle Mal hineingegangen in das Allerheiligste» (Hebr 9,12) – Zum Verständnis des Kreuzestodes im Hebräerbrief. In: BZ 35 (1991), 65-85, hier: 68. Freilich ist in 6,19f noch nicht von einer möglichen Gleichsetzung von Vorhang und *σάραξ* Jesu die Rede, wovon Laub ausgeht (78f.). Die Interpretation von Hebr 10,20 ist umstritten. Mehrere Lösungswege werden diskutiert. Übersicht bei Löhr, Thronversammlung, 195ff.

¹³⁷⁶ Laub, «Ein für alle Mal», 80. Die Vorstellung vom himmlischen Vorhang im Hebr hat eine lange Diskussion ausgelöst. Sie ist Bestandteil der Debatte über die Anschauung des auctor ad Hebraeos hinsichtlich des wahren himmlischen Heiligtums. Vgl. Hofius, Vorhang, 49-73 (dagegen Laub, «Ein für alle Mal», 74ff); Karrer, Hebräer II, 53f. Zur Verwendung des Begriffs in den Sabbatopferliedern vgl. Löhr, Thronversammlung, 185-205. M.E ist der τοῦτ' ἔστιν Satz explikativ zu verstehen. Der irdische Weg Jesu hat den Zugang zum Allerheiligsten nach 10,20 eröffnet. Vgl. Kap. 4.2.1.

¹³⁷⁷ Vgl. Lev 16,2: εἰς τὸ ἅγιον ἐσώτερον τοῦ καταπέτασματος εἰς πρόσωπον τοῦ ἱλαστηρίου. Im NT ist der Begriff nur noch bei den Synoptikern belegt: Mt 27,51; Mk 15,30; Lk 23,45. Alle beziehen sich auf dasselbe Ereignis: Im Moment des Todes Jesu zerreißt der Vorhang im Tempel.

¹³⁷⁸ Vgl. Exkurs bei Attridge, Hebrews, 184.

Allerheiligsten des himmlischen Zeltheiligtums. Dorthin ist Jesus als Vorläufer hineingegangen.¹³⁷⁹ Der Verfasser lokalisiert den himmlischen Vorhang und nutzt die Dimension der kultchristologischen Räumlichkeit als Zugang zur Argumentation in Hebr 7,1-10,18. Der Weg durch den Vorhang führt die Adressaten zu ihrem Ziel, wenn sie weiterhin am zukünftigen Hoffnungsgut festhalten. Die Aussageabsicht von 6,19 lautet zusammengefasst: „fester als in Gottes Wirklichkeit kann die Seele nicht verankert sein.“¹³⁸⁰

3.5.4 Hebr 6,20

V. 20 wird gerahmt durch *ὅπου* und *εἰς τὸν αἰῶνα*. Beide Wörter betonen den himmlisch-ewigen Charakter des Ortes, in den die Hoffnung hineinreicht. Der Gedanke aus V. 19 wird fortgesetzt und der Ort „hinter dem Vorhang“ näher bestimmt als ein Ort, in den der Vorläufer „für uns“ hineingegangen ist. Das zeitlich vergangene Christusgeschehen wird räumlich eingeordnet.

Der *πρόδρομος* heißt Jesus. Bei dem Terminus handelt es sich um ein Hap. leg im NT. In der LXX existieren lediglich drei Belege: Num 13,20; Weish 12,8 und Jes 28,4. *πρόδρομος* ist dort der „Vorbote, Vorausläufer“ des Frühlings, einer Feige oder eines göttlichen Strafheeres. Im Hebr ist dieser Vorausläufer der Sohn Gottes. Er ist das Anfangsglied des neu erschlossenen Weges ins himmlische Heiligtum Gottes (vgl. Hebr 10,20).¹³⁸¹ Demnach bezieht sich der Ausdruck auf den irdischen Jesus und sein Todesleiden. Der Titel *πρόδρομος* „deutet statt auf eine Kultfunktion auf die Aufgabe des Pioniers oder Bahnbrechers hin, etwa auf die Vorhut im Militärwesen“¹³⁸². Im Kontext der Aussage von V. 20 steht der Titel parallel zur Hohepriesterbezeichnung. Der Verfasser verweist mit dieser speziellen Vokabel auf die soteriologische Funktion des Sohnes. Auf sachlicher Ebene ist *πρόδρομος* mit dem Titel *ἀρχηγός* (2,10; 12,2) verbunden. Der „Anführer“ bereitet den Weg für seine Geschwister und geht ihnen voraus.¹³⁸³ Er eröffnet Ihnen den Zugang zur „verbotenen“ Welt. Der Gedanke, dass neben dem Hohepriester weitere Menschen das Recht erhalten das Allerheiligste Gottes überhaupt zu betreten, ist ein Novum. Wie Lev 16 besagt, wurde dieses Recht im irdischen Heiligtum nur dem

¹³⁷⁹ Vgl. Braun, Hebr, 191.

¹³⁸⁰ Backhaus, Hebr, 251.

¹³⁸¹ Unter den Kommentaren wird eine gewisse sachliche Entsprechung zur johanneischen Christologie erwogen, speziell Joh 14,2f. und 17,24. Vgl. dazu Weiß, Hebräer, 368; Michel, Hebr, 254.

¹³⁸² Backhaus, Hebr, 251. Ebenso Karrer, Hebr II, 55.

¹³⁸³ Vgl. Laub, Bekenntnis, 154f.

Hohepriester und auch nur einmal im Jahr gewährt. Die Vorstellung des Hebr steht dem irdischen Kult Israels entgegen. Darüber hinaus wird dieser überboten, weil der Sohn den Weg ins himmlische Allerheiligste, d.h. den direkten Weg zu Gott bereitet hat.

Aus diesem Grund besitzt das Leben in den letzten Tagen eine andere Qualität. Das hebt der Verfasser mit der Formel $\acute{\upsilon}\pi\epsilon\rho\ \eta\mu\acute{\omega}\nu$ hervor. Jesus ist „für uns“ bzw. „zugunsten von uns“ in das Innere hinter den Vorhang $\epsilon\iota\sigma\eta\lambda\theta\epsilon\nu$ (Aor.). Der soteriologische Ertrag und die Differenz zwischen Jesus und seinen Nachfolgern werden genannt. Er befindet sich bereits im Allerheiligsten, während die Gemeinde noch auf dem Weg ist. Zugleich entsteht ein Verweis auf die Ausübung seines Hohepriesteramtes. Der Sohn ist Hohepriester nach der Ordnung Melchisedeks „geworden“ ($\gamma\epsilon\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$), indem er als „Vorausläufer“ ins Allerheiligste hineingegangen ist.¹³⁸⁴ Die Formel begegnet ein weiteres Mal in Hebr 9,24 in Verbindung mit dem Verb $\epsilon\mu\phi\alpha\nu\iota\sigma\theta\eta\gamma\alpha\iota$. Der Vers erläutert, dass Christus in den Himmel selbst hineingegangen ist, um dort vor Gottes Angesicht für seine Geschwister einzutreten. Diese Aussage verdeutlicht, was V. 20 meint.¹³⁸⁵

Die erste Vershälfte von 6,20 präsentiert mit V. 19 eine Synthese der zeitlichen und räumlichen Dimension. Durch die Verlegung des verheißenen Hoffnungsgutes in den himmlischen Herrschaftsbereich Gottes wird ein traditionell frühjüdisch-urchristlich apokalyptisches Motiv modifiziert. Auf diese Weise bekommt die christliche Zukunftshoffnung eine verlässliche Basis und motiviert die Adressaten zum Durchhalten. Außerdem trägt die räumlich ontologisch-dualistische Konzeption entscheidend dazu bei das besondere Hohepriestertum Christi herauszustellen.¹³⁸⁶

Die zweite Vershälfte leitet gleitend zum Thema Melchisedek über. Dieses hat der Verfasser in Hebr 5,6.10 vorbereitet. Das Psalmzitat (Ps 109,4^{LXX}) klingt leicht abgewandelt an: $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \tau\eta\nu\ \tau\acute{\alpha}\xi\iota\nu\ \text{Μελχισέδεκ ἀρχιερεὺς γενόμενος εἰς τὸν αἰῶνα}$. Jesus ist zwar ein menschlicher Hohepriester, allerdings kein $\text{ἀρχιερεὺς ἐξ ἀνθρώπων}$, sondern ein

¹³⁸⁴ Ob sich daraus tatsächlich der Zeitpunkt ableiten lässt, an dem Jesus zum Hohepriester wird, ist fraglich. So allerdings Weiß, Hebräer, 370 Fn. 49.

¹³⁸⁵ Durchaus ist eine Differenz anzumerken: In Hebr 6,20 liegt der Fokus auf dem irdischen Jesus und in Hebr 9,24 auf dem himmlischen Christus. Die Verbindung von $\acute{\upsilon}\pi\epsilon\rho$ +Gen ist sehr häufig im Hebr: 2,9; 5,1 (2); 6,20; 7,25.27; 9,7; 9,24; 10,12 und 13,17. Den Anfang macht die Vorstellung, dass der Sohn den Tod „für jeden“ geschmeckt hat. Dies erklärt, wie er den Weg hinter den Vorhang ins himmlische Allerheiligste erschlossen hat. Hebr 5,1 präzisiert allgemein die Aufgabe eines Hohepriesters. Dieser wird stellvertretend von Gott für die Menschen und für die Bereinigung von Sünden eingesetzt. Hebr 7,25.27 greift diesen Gedanken auf. In seiner Funktion als Hohepriester kann Jesus für die Menschen eintreten (7,25). Im Gegensatz zu den irdischen Hohepriestern muss er allerdings kein Opfer für die eigenen Sünden darbringen (7,27 vgl. 9,7). Der Sohn hat ein einziges Opfer für die Sünden anderer geopfert (10,12), das ewige Gültigkeit besitzt. Hebr 13,17 steht in einem anderen Kontext: Die Leiter der Gemeinde wachen über die Seelen der anderen, damit sie nicht vom Glauben abfallen.

¹³⁸⁶ Vgl. Witulski, Konzeption, 175f.

„Hohepriester nach der Ordnung des Melchisedek“. Mit dieser Anspielung wird nicht nur Kapitel 7 vorbereitet, sondern „die Einsetzung in das Hohepriesteramt *κατὰ τὴν τάξιν Μελχισέδεκ* durch den göttlichen Eidschwur ist damit auch dem Eintritt Christi in das himmlische Allerheiligste zugeordnet.“¹³⁸⁷

Die Formel *εἰς τὸν αἰῶνα* steht betont am Ende und unterstreicht sowohl die ewige Gültigkeit des Hohepriestertums Jesu, als auch der göttlichen Verheißung. In Kapitel 7 begegnet sie auffallend oft (vier Mal)¹³⁸⁸ im Rahmen der Darstellung über das besondere Priestertum des Sohnes.

3.5.5 Zusammenfassung Hebr 6,18-20

Der Argumentationsgang in Hebr 6,18-20 ist auffallend von räumlichen Strukturen durchsetzt. Diese bereiten den Boden für den Hauptteil Hebr 7,1-10,18, der die räumlich ontologisch-dualistischen Gedanken über das Gegenüber des irdisch abbildlichen levitisch-aaronitischen Priestertums und des himmlisch urbildlichen Hohepriestertums Christi erörtert. Zeitliche Aspekte sind implizit in der Bezeichnung Jesu als *πρόδρομος* (vgl. *ἀρχηγός* in Hebr 2,10) sowie im Zitat aus Ps 109,4^{LXX} im Hinblick auf das ewige Hohepriestertum vorhanden. Die christliche Zukunftshoffnung wird in Hebr 6,18ff in eine räumliche Dimension transformiert, um zwei Ziele zu erreichen: 1. Die geschichtliche Einmaligkeit des Christusgeschehens wird als linear-zeitliches Ereignis in der himmlisch-urbildlichen Sphäre dargestellt. Zeitliche und räumliche Aussagen werden ineinander verschränkt. Das erlaubt dem Verfasser die ewige Gültigkeit der Heilzusage zu verankern. Darüber hinaus wird die besondere und einmalige Weise des Hohepriestertums Christi herausgestellt. 2. Die himmlische Verankerung der Zukunftshoffnung schafft eine sichere (Glaubens-)Basis für die Gemeinde. Die Adressaten werden motiviert in der Gegenwart am Glauben festzuhalten, weil sich die Verheißung garantiert erfüllen wird.

3.6 Der ewige Hohepriester: Hebr 7,19-28

3.6.1 Hinführung

Der mittlere Hauptteil (7,1-10,18) befasst sich mit der Entfaltung der Hohepriester-Christologie. Kapitel 7 eröffnet die Argumentation mit der Gestalt des Priesterkönigs Melchisedek. Der Verfasser enthüllt seine Rolle. Entscheidend sind die Auslegung von

¹³⁸⁷ Gäbel, Kulttheologie, 228.

¹³⁸⁸ Hebr 7,17.21.24.28.

Ps 109(110),4 und die christologische Interpretation. Die alttestamentliche Figur wird mit dem Sohn Gottes verglichen. Nach der biblischen Vorstellung des Priesterkönigs (7,1-3), erläutert der Verfasser zunächst dessen Überlegenheit gegenüber Abraham und Levi (7,4-10). Anschließend werden die beiden Priestertümer von Levi/Aaron und Melchisedek auf der Grundlage von Ps 109(110),4 einander gegenübergestellt (7,11-19) und die Überlegenheit des melchisedekischen Priestertums herausgestellt. Diese Überlegenheit wird auf den Sohn „übertragen“. Nach dem Schriftbeweis von Ps 110(109),4 ist er ein „Priester in Ewigkeit“ (7,17) und der Grund für „eine bessere Hoffnung“. Der lebendige Schwur Gottes verbürgt diese Heilsverheißung (7,20-25). Eine Zusammenfassung schließt das Kapitel ab (7,26-28). Hebr 7,28 bildet mit 6,20 eine *Inclusio* (εἰς τὸν αἰῶνα). Für das Zeitverständnis sind Aussagen hinsichtlich der „besseren Hoffnung“ (7,19), „besseren Heilsordnung“ (7,22), des unwandelbaren Priestertums (7,24), ewigen Lebens, der „ewigen Vollendung“ (7,25), des Hohepriesters, der „höher ist als der Himmel“ (7,26) sowie des „ewigen und vollkommenen Sohnes“ (7,28) von Interesse.

3.6.2 Eine bessere Hoffnung: Hebr 7,19

Hebr 7,19 bildet mit Hebr 7,11 eine geschlossene Einheit. Diese ist durch die Stichworte *τελείωσις*, *νομοθετέω*, *τελειόω* und *νόμος* gegeben. Nach den Ausführungen über Melchisedek, führt der Verfasser in V. 11 den Gedanken aus Hebr 6,20 über das Priestertum Christi fort (*μέν*). Er stellt fest, dass die Vollendung weder durch das levitische Priestertum noch durch dessen gesetzliche Grundlage bewirkt werden konnte (7,11). Aus diesem Grund musste eine neue Ordnung bzw. Reformation des bestehenden Systems geschehen (7,11-13). Von dort aus bewegt er sich argumentativ auf die endzeitliche Heilstat Christi am Kreuz zu (7,14-25).¹³⁸⁹ Leitend ist das Wort Gottes (Ps 109[110],4). „Nach der Kraft unzerstörbaren Lebens“ (7,16) wurde der neue Priester durch das allmächtige Wort Gottes eingesetzt (7,17). Die himmlische Herkunft Christi wird auf diese Weise legitimiert. Das bekannte Schema aus Entsprechung, Andersartigkeit und Überbietung findet erneut Anwendung. Irdische Hohepriester und Gesetze werden dem „Priester in Ewigkeit nach der Ordnung Melchisedeks“ gegenübergestellt. Die Überbietung benennt Hebr 7,19b: „Einführung einer besseren Hoffnung, durch die wir Gott nahen.“

¹³⁸⁹ Hebr 7,11-19 besteht aus zwei Abschnitten: V. 11-14 und V. 15-19. Im ersten geht es um das Thema Priestertum, im zweiten um Ewigkeit. Der symmetrisch aufgebaute antithetische Parallelismus wird durch den Begriff Vollendung bestimmt.

Die Schwachheit und Nutzlosigkeit des Kultgesetzes führt der Verfasser in der ersten Vershälfte von V. 19 an: οὐδὲν γὰρ ἐτελείωσεν ὁ νόμος. Die Aussage steht als Antithese zur „besseren Hoffnung“. Die Aufgabe des Priestertums ist die Herstellung der Gottesnähe. Priester fungieren als Mittler zwischen Gott und Mensch. Die Effektivität des Gesetzes resultiert aus dessen fleischlicher Abstammung (7,16: σάρκινος). Es ist irdisch, schwach und menschlich (7,18; 10,1).¹³⁹⁰ Dasselbe gilt für die irdischen Priester, sie sündigen und sterben (7,23f.27f). Ihre Unvollkommenheit verhindert eine dauerhafte Einheit mit Gott. Dahinter steht die Vorstellung, die die Ontologie des Hebr prägt, wonach alles Irdische nur ein Abbild himmlischer Realität und nicht deren eigentliches Wesen repräsentiert.

Den Begriff νόμος verwendet der Verfasser auffallend nur im mittleren Hauptteil Hebr 7,1-10,18 (Ausnahme: 10,28). „In Hebrews it refers to God’s Law as the norm for the Divine Service and to what God has authorized and empowered as something normative“¹³⁹¹. τελειόω „vollenden/zu Ende bringen“ wird in V. 19a zwecks Negation angeführt: οὐδὲν ἐτελείωσεν, „das Gesetz hat nichts zur Vollendung gebracht“. Dibelius zufolge ist das Verb mit „weihen“ zu übersetzen: „Man wird also τελείωσις als die vollendete Weihe erklären dürfen und τελειοῦν auf die Erteilung dieser Weihe beziehen.“¹³⁹² Diese sprachliche Entscheidung führt er auf den technischen Sprachgebrauch der LXX zurück. Wird ein Betreffender „vollendet“, erhält er die Befähigung zum Priesteramt.¹³⁹³ Auf Hebr 7,19 übertragen bedeutet die Aussage, dass das Gesetz keine vollendende Weihe für die Glaubensgemeinde bewirkt hat.¹³⁹⁴ Das widerspricht dem Gotteswillen, deshalb wird als Konsequenz das frühere Gebot aufgehoben (7,18) und eine „bessere Hoffnung“ eingeführt.

ἐπεισαγωγή δέ schließt die rhetorische Gegenüberstellung ab. Der irdischen Wirklichkeit wird die himmlische Hypostasis entgegengesetzt. Der Aufhebung eines schwachen und nutzlosen Gebotes folgt die Einführung einer wirkmächtigeren Hoffnung, die das verheißungsgeschichtliche Heilsziel erreicht. Die Ablösung des levitischen Priestertums ist mit dem neuen Hohepriester eingetreten. ἐπεισαγωγή „Einführung“ stellt ein Hap. leg im NT dar. Der Begriff korrespondiert mit ἀθέτησις „Annullierung“ aus V. 18.

¹³⁹⁰ Für das antike Judentum war das eine unerhörte Aussage.

¹³⁹¹ Kleinig, Hebrews, 329. Insgesamt 13 Mal: 7,5.12.16.19.28; 8,4.10; 9,19.22; 10,1.8.16.28. Zum „Gesetz“ im Hebr vgl. Weiß, Hebräer, 403ff.

¹³⁹² Dibelius, Martin: Der himmlische Kultus nach dem Hebräerbrief. In Günther Bornkamm (Hg.): Botschaft und Geschichte. Gesammelte Aufsätze Band II. Tübingen 1956, 160-176, hier: 166.

¹³⁹³ Vgl. Dibelius, Kultus, 166.

¹³⁹⁴ Vgl. Dibelius, Kultus, 168.

V. 19b präsentiert die Zielaussage der Argumentation von Hebr 7,11-19 Die Formulierung ἐπεισαγωγή κρείττονος ἐλπίδος erinnert an Hebr 6,18. Gemeint ist eine christologisch begründete Hoffnung, die die Adressaten zu ihrem Ziel führt. Diese wurde durch Gottes Eid verbürgt (6,17 vgl. 7,20-25) und besitzt einen „Anker“, der bis „in das Innere hinter dem Vorhang“ hineinreicht. ἐγγίζομεν τῷ θεῷ umschreibt die eschatologische Verheißung in einer kultisch-priesterlichen Terminologie.

„Gott nahen“ ist eine Vorstellung des AT, die ihren Sitz im Leben im priesterlichen Akt findet (Ex 20,2; Lev 10,3; vgl. Jak 4,8). Durch den Besitz der „besseren Hoffnung“ (ἐγγίζομεν Präsens!) verfügen die Adressaten gegenwärtig über ein Vorrecht, das der mosaischen Tradition nach nur Priestern vorbehalten war. Das Adjektiv κρείττων „hervorragender, vorzüglicher, besser“ ist die Komparativform zu κρατύς. Dieses Wort wird im NT häufig als Komparativ zu ἀγαθός verwendet. In 7,19 bezieht sich das Adjektiv auf eine Sache.¹³⁹⁵ Bezeichnenderweise begegnet der Begriff zum ersten Mal im Exordium, im Kontext der Erhöhung. In Hebr 1,4 heißt es: „er ist so viel höher/erhabener geworden als die Engel“. Von dort aus konstituiert sich die Anwendung des Adjektivs. Jesus ist der „Mittler einer besseren Heilssetzung, die aufgrund besserer Verheißungen (gesetzlich) eingerichtet worden ist“ (8,6). Deshalb ist jede Aussage mit κρείττων, die auf die neue durch den Sohn gestiftete Heilssetzung hinweist, von „besserer Qualität“. κρείττων ist die Hoffnung in 7,19b, weil diese auf dem neuen, ewigen Priestertum des Sohnes basiert. Ihre Erfüllung ist garantiert. Der Zeitpunkt der Vollendung bleibt allerdings offen. Dieser steht auch gar nicht im Fokus der Argumentation in Hebr 7,11-19, sondern das Motiv des Nahens oder m.a.W. die Heilsgegenwart. Der Zugang zum „Thron der Gnade“ ist jetzt offen und bleibt es für jeden, der am Bekenntnis festhält (4,16). Der Blick der Adressaten wird erneut von den äußeren Bedrängnissen auf ihre heilige Gegenwart gelenkt. Der vollkommene Priester, Jesus, hat die endzeitliche Heilsordnung eingeläutet, an der sie bereits „Heute“ partizipieren. Das Gewicht liegt auf dem Präsens.¹³⁹⁶

Hebr 7,19 führt die drei zeitlichen Ebenen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zusammen. Weder das levitische Priestertum, noch das Gesetz konnten zur Vollendung führen. Darum wurden ein neuer Hohepriester und eine neue Ordnung eingesetzt. Dieses

¹³⁹⁵ Vgl. 7,22; 8,6; 9,23; 10,34; 11,16.35.

¹³⁹⁶ Diese soteriologische Schlussfolgerung greift er im folgenden Abschnitt in Hebr 7,25 auf.

Ereignis bewirkt eine soteriologische Konsequenz für die Gegenwart der Glaubenden, die ihre volle Wirkung erst in der Zukunft entfaltet.¹³⁹⁷

In Hebr 7,20-28 begründet der Verfasser die Überlegenheit des neuen Priestertums durch den göttlichen Eid und bringt ein weiteres Mal einen Schriftbeweis aus Ps 109(110),4 an. Die Perikope besteht aus zwei Teilabschnitten: 7,20-25 und 7,26-28.

3.6.3 Hebr 7,20-25

Wie bereits in der Hinführung festgehalten, sind für das Zeitverständnis in diesem Teilabschnitt die VV. 22 sowie 24-25 von Relevanz. Da diese in einem argumentativen Kontext verankert sind, werden die Rahmenverse inhaltlich mitreflektiert. Die Perikope ist zweigeteilt. In Hebr 7,20-22 geht es um die Sicherung der neuen Ordnung durch den Eid Gottes. Die syntaktische Einheit ist konstruiert durch *καθ' ὅσον* und *κατὰ τοσοῦτο*. Hebr 7,23-25 führt die „ewige“ Qualität des Priestertums Jesu aus. Diese gipfelt in einer Heilszusage.

3.6.3.1 Hebr 7,20-22

Der Verfasser erläutert die Antwort auf die Frage wie Gott das neue Priestertum verbürgt hat, obwohl dieses nicht auf dem überkommenen Gesetz basiert. Die Begründung liefert der Eid Gottes. Das Thema wurde bereits in Kapitel 6 vorbereitet (6,13-20). Dort ist Gott als Verfüger und Zeuge zugleich aufgetreten.¹³⁹⁸ Seine Zusagen sind unverbrüchlich. Eine Änderung ist daher ausgeschlossen. Dies gilt in Hebr 7,20-21 für die Einführung des neuen Priesters. Diese neue Ordnung hat Gott selbst geschworen. Der Schriftbeweis aus Ps 109(110),4 unterstreicht den Sachverhalt. Die betonte „Unveränderlichkeit“ (*οὐ μεταμεληθήσεται*) ist Voraussetzung für die ewige Gültigkeit des Priestertums. Die Überbietung erschließt sich dadurch, dass die levitische Kultordnung (Num 18) ohne den Eid Gottes erging (7,20)¹³⁹⁹: *οἱ μὲν γὰρ χωρὶς ὀρκωμοσίας εἰσὶν ἱερεῖς γεγονότες*. Die Minderwertigkeit der alten Ordnung ist durch die Gegenüberstellung von *οἱ μὲν* und *ὁ δὲ*

¹³⁹⁷ Eine räumliche Aussage liegt konkret nicht vor. Höchstens darf das Verb *τελειόω* als Indiz auf das himmlische Geschehen im Hebr gedeutet werden, da der Verfasser vom Himmel her denkt und die endgültige Vollendung der Adressaten nur in der himmlischen Wirklichkeit Gottes stattfinden kann.

¹³⁹⁸ Vgl. Karrer, Hebr II, 85. Dort hat der Verfasser das Substantiv *ὄρκος* verwendet, in diesem Vers benutzt er das Nomen *ὀρκωμοσία*. Die Formulierung *μετὰ ὀρκωμοσίας* entspricht der gängigen Wendung *μεθ' ὄρκον*: Lev 5,4; Num 30,11; 1Clem 8,2 usw. Zur Begriffsgruppe siehe Schneider, Johannes: *ὄρκος*. In: ThWNT (1954), 458-467.

¹³⁹⁹ Vgl. Karrer, Hebr II, 86. Zum Thema siehe Ex 28,1.

initiiert. Die Mehrzahl der Priester steht der Einzahl des Sohnes entgegen.¹⁴⁰⁰ Ein weiteres Differenzkriterium ist die Dauerhaftigkeit. Ein ewiges Priesteramt überbietet die alte Ordnung. Außerdem liegt ein Vergleich zwischen irdisch und himmlisch vor, da das neue Priestertum himmlischen Ursprungs ist. Der sprechende Gott hat Jesus „persönlich“ ins Amt eingesetzt (7,21). Den Hohepriesterdienst übt der Sohn im himmlischen Heiligtum aus (8,1-2). Anders als bisher, zitiert der Verfasser den Psalm ohne Melchisedek zu erwähnen.¹⁴⁰¹ Dies ist der Akzentverschiebung geschuldet. Der Ewigkeitsaspekt steht im Vordergrund, denn dieser garantiert den Adressaten ein Leben in einer verbürgten Gottesordnung.

Der verheißene „Priester in Ewigkeit“ (7,21) wird in Hebr 7,22 mit Jesus identifiziert. Seiner Person wird eine neue Qualität zugesprochen. Er ist „Bürge einer wirkmächtigeren *Diatheke*“. Dieser christologische Titel steht auf einer Linie mit „Mittler“ (8,6; 9,15; 12,24), „Urheber“ (5,9), „Anker“ (6,19), „Vorläufer“ (6,20) sowie „Anfänger und Vollender des Glaubens“ (12,2).¹⁴⁰² Die Verwendung seines Namens verweist erneut auf seine irdische Existenz. Diese war Voraussetzung für sein Priesteramt. Die Perfektform γέγονεν signalisiert den abgeschlossenen Zustand der Amtseinführung.¹⁴⁰³

Der Begriff διαθήκη markiert ein neues Leitthema, das der Verfasser in Hebr 8,6 aufgreift und in Hebr 8,7-13 entfaltet.¹⁴⁰⁴ Der ἕγγυος ist eine Person, die im Prozess-, Verwaltungs- und Vertragsrecht eine Garantie für die Sicherheit einer Rechtsleistung übernimmt und

¹⁴⁰⁰ Vgl. dazu Thompson, James: EPHAPAX: The One and the Many in Hebrews. In: NTS 53 (2007), 566-581.

¹⁴⁰¹ Wohl aus diesem Grund versuchen einige Textzeugen das Zitat an die LXX-Vorlage anzugleichen.

¹⁴⁰² Vgl. Gräßer, Hebr I, 58.

¹⁴⁰³ Weiß, Hebräer, 410, bezieht das auf die Erhöhung. M.E. ist das nicht so einfach nachzuweisen. Cockerill, Hebrews, 331 Fn. 83 deutet das Perfekt als Hinweis darauf, dass Jesus nicht nur zum Bürgen wurde, sondern es dauerhaft bleibt. Die Erwähnung des Namens Jesus und die Perfektform spiegeln vielmehr den Versuch die Niedrigkeits- und Hoheitsaussage in gleicher Weise festzuhalten wider. Spannungen im Hohepriesterbild des Hebr sind keine Seltenheit.

¹⁴⁰⁴ Die Übersetzung „Bund“ ist seit dem Beginn historisch-kritischer Forschung umstritten. Vgl. dazu Backhaus, Bund, 33-41. „Bund“ impliziert eine Verbindung gleichrangiger Vertragspartner. Dies widerspricht jedoch in den meisten Fällen dem Gehalt des hebr. Äquivalents תּוּבָהּ. Vgl. Sänger, Dieter: διαθήκη. In: TBLNT I (1997), 216-223, hier: 217. Der Terminus leitet sich von διατιθέμαι „anordnen, bestimmen“ bzw. τιθέμαι „setzen, stellen, legen“ ab. Ich bevorzuge die Übersetzung „Heilssetzung“. Diese unterstreicht, dass Gott eine διαθήκη initiiert, auf die der Mensch antwortet, indem er sein Leben darauf ausrichtet (vgl. Ex 24,3-8). Zum Begriff vgl. den Exkurs bei Weiß, Hebr, 411-415. Siehe auch Hegermann, Harald: διαθήκη. In: EWNT (1992), 718-725. Im NT begegnet die Formulierung ἡ καινὴ διαθήκη neben dem Hebr in der Herrenmahlsüberlieferung. Dieses „für Paulus und Lk charakteristische Motiv ... nimmt den Schlüsselbegriff aus Jer 31(38),31-34 auf, nämlich die in ihm zugesagte Vergebung der Sünden (Jer 31,34b) und die damit ermöglichte Gemeinschaft mit Gott (31,33.34 a).“ Sänger, διαθήκη, 220. Der Begriff διαθήκη ist im Hebr mehrdeutig und erlaubt neben seiner kultischen auch eine juristische Verwendung (vgl. Hebr 9,15).

nach antikem Recht dafür haftbar gemacht werden kann.¹⁴⁰⁵ Der Sohn Gottes stiftet „Rechtssicherheit“. Diese ist notwendig, weil sich die Vollendung noch nicht ereignet hat – die Adressaten allerdings eine Sicherheit für ihren Heilszustand nötig haben. Es fällt auf, dass die Aussage theozentrisch formuliert ist. Gott in der Rolle eines Vertragspartners zu benennen, ist unüblich. Normalerweise wird eine Bürgschaft von Menschen gefordert. Eine Umkehrung dieser Vorstellung ist nicht belegt. „Gottes Eid von Ps 109 (MT 110) ist so wichtig, dass eine rechtliche Neuerung eintritt.“¹⁴⁰⁶

Der Genitiv *κρείττονος διαθήκης* steht parallel zu Hebr 7,19: *κρείττονος ἐλπίδος*. Die bessere Hoffnung und bessere Heilssetzung gründen beide auf der Verheißung Gottes (Jer 31[38],31-34), für die Jesus der Garant ist.¹⁴⁰⁷ Die Höherwertigkeit resultiert aus der himmlischen Qualität. *κρείττων* ist die *Diatheke*, weil sie aufgrund ihrer Konstitution in die Gemeinschaft mit Gott führt und zwar dauerhaft. Diese Heilszusage erörtern die VV. 23-25.

3.6.3.2 Hebr 7,23-25

Der Ewigkeitsaspekt betont die Dauerhaftigkeit der neuen Heilssetzung. Wie bereits Hebr 7,11-19 dargestellt hat, konnte das levitische Priestertum aufgrund seines irdischen Daseins nicht zur Vollendung führen. In Hebr 7,23-25 stellt der Verfasser das alte und neue Priestertum gegenüber (VV. 23-24) und erläutert die finale Konsequenz (V. 25).

In Hebr 7,23 spricht der Verfasser von der Sterblichkeit der Priester als Grund für das Scheitern der Kultordnung. Die Aussage von Hebr 7,16 („Kraft unzerstörbaren Lebens“) und die Quintessenz des Schriftbeweises aus Ps 109(110),4 führt er in Hebr 7,24 zusammen. Irdische Priester sind sterblich, während der himmlische Priester „ein unvergängliches Priestertum“ (*εἰς τὸν αἰῶνα*) besitzt. Die Minderwertigkeit der alten Ordnung wird ein weiteres Mal durch *οἱ μὲν – ὁ δὲ* herausgestellt. Zwei Realitäten stehen sich in Hebr 7,23-25 gegenüber: irdische und himmlische. „Vielheit und Wiederholung sind also Kennzeichen der Todverfallenheit und irdischen Unvollkommenheit (9,1-10; 10,1.2.11), während Einzigkeit und Einmaligkeit den Charakter des Jenseitig-Ewigen haben (7,27; 9,12.26; 10,10.12).“¹⁴⁰⁸

¹⁴⁰⁵ Vgl. Backhaus, Hebr, 278; Kleinig, Hebrews, 354. Im NT stellt der Begriff ein Hap. leg. dar. In der LXX existieren lediglich zwei Belegstellen: Sir 29,15-16 und 2Makk 10,28. Beide sprechen von einem zwischenmenschlichen Bürgen.

¹⁴⁰⁶ Karrer, Hebr II, 86.

¹⁴⁰⁷ In Hebr 8,7-13 wird der Verf. diesen Text explizit einführen und danach Konsequenzen daraus ziehen.

¹⁴⁰⁸ Gräßer, Hebr II, 58. Vgl. Thompson, EPHAPAX, 570.

Die Gegenüberstellung der beiden Priestertümer wird außerdem am bleibenden Charakter festgemacht. Von den irdischen Priestern heißt es: *διὰ τὸ θανάτῳ καλύεσθαι παραμένειν* (7,23). Sie waren „am Bleiben gehindert durch den Tod“ (vgl. 7,8). *διὰ τὸ* konstruiert mit dem Infinitiv den Kausalsatz. Das Perfekt resümiert die lange Geschichte der levitischen Kultordnung seit Aaron. Die Sterblichkeit der irdischen Priester führte stets zu einer Sukzession. Sie konnten nicht beim ausgeübten Dienst bleiben. Der absolute Sprachgebrauch von *παραμένειν* erinnert Gräßer zufolge an das Johannesevangelium (8,35; 12,34). Deshalb vermutet er eine traditionelle christologische Akklamation, während die Bedeutung von *μένειν* s.E. von (mittel)platonischem Gedankengut beeinflusst ist.¹⁴⁰⁹ Diese Behauptung stützt sich auf den Textbefund. Der Terminus begegnet insgesamt sechs Mal im Hebr und beschreibt hauptsächlich die himmlische Realität (vgl. 10,34; 12,27; 13,14).¹⁴¹⁰ Thompson sieht eine Ähnlichkeit zu Philos metaphysischem Gottesbild (Somn. 2.221). „Thus, just as *menein* is used in Platonism for the immutability of the deity, it is used in Hebrews for the immutability of Christ“¹⁴¹¹. Zum ersten Mal eingeführt wird das Verb in Hebr 7,3. Das melchisedekische Priestertum sowie Melchisedek selbst sind mit derselben Qualität ausgezeichnet wie der Sohn Gottes: *μένει ἱερεὺς εἰς τὸ διηνεκές*. Diese Aussage formt das Fundament für die Argumentation in Hebr 7,20-25. Melchisedek ist dem Sohn Gottes „gleichgestaltet“, er bleibt Priester für immer. Jedoch ist Jesus nicht bloß ein „Priester in Ewigkeit“, sondern seine gesamte Existenz ist von ewiger Seinsart wie die nächsten Verse ausführen. Für den Verfasser sind die Menschlichkeit sowie Göttlichkeit Jesu von theologischer Relevanz.¹⁴¹² Die Präexistenz des Sohnes hat er bereits im Prolog herausgestellt.

Die Aufgabe der Präexistenzchristologie wird in der Forschung unterschiedlich bewertet. Pilhofer zufolge erfüllt diese zwei Funktionen: 1) Sie begründet die Melchisedek-Typologie sowie 2) die Rolle Jesu als Mittler einer besseren Heilssetzung. Die Figur des Melchisedek weist keine Genealogie auf (7,3: ohne Vater und Mutter). Er wird theologisch dem Sohn Gottes „gleichgestaltet“. An dieser Stelle sieht Pilhofer eine

¹⁴⁰⁹ Vgl. Gräßer, Hebr II, 59 in Anlehnung an Attridge, Hebrews, 209. So auch Backhaus, Hebr, 280. Zur Übersetzung von *παραμένειν* siehe Braun, Hebr, 218.

¹⁴¹⁰ Mit Ausnahme von Hebr 13,1, dort *παρά*netisch.

¹⁴¹¹ Thompson, James W.: What has Middle Platonism to do with Hebrews? In: Eric F. Manson und Kevin B. McRuden: Reading the Epistle to the Hebrews. A Resource for Students (SBL 66). Atlanta 2011, 43f. Siehe auch Gräßer, Hebr II, 59f. Braun, Hebr, 198; Attridge, Hebrews, 209 Fn. 47; Backhaus, Hebr, 261.

¹⁴¹² Vgl. dazu Pilhofer, KPEITTONOS, 319-328 (wieder abgedruckt in: Die frühen Christen und ihre Welt. Greifswalder Aufsätze 1996–2001, WUNT 145, Tübingen 2002, 58-72).

mögliche Präexistenz Melchisedeks impliziert. Dieser wirken theologische Aussagen hinsichtlich der Präexistenz und Schöpfungsmittlerschaft Jesu entgegen.¹⁴¹³

Die Mittlerschaft Jesu betreffend, behauptet Pilhofer: „Die bessere Qualität der neuen *διαθήκη* ist entscheidend abhängig von der besseren Qualität ihres *μεσίτης*.“¹⁴¹⁴

Diese Überlegungen wurden zu Recht von Kraus kritisiert.¹⁴¹⁵ Konkrete Aussagen zu einer Präexistenz Melchisedeks fehlen im Hebr. Abgesehen davon steht der Ewigkeitscharakter des melchisedekischen Priestertums im Fokus des Verfassers. Die Figur des Priesterkönigs dient in diesem Zusammenhang als biblisches Abbild zum einzig wahren Hohepriester Jesus.

Die bessere Mittlerschaft gründet nicht auf der besseren Qualität der neuen Heilssetzung, sondern die bessere Heilssetzung resultiert aus besseren Gottesverheißungen, die Gott durch seinen Eid verbürgt. Folglich basiert auch die Mittlerschaft des Sohnes auf diesen Verheißungen, sodass er zum Mittler einer besseren *Diatheke* wird.¹⁴¹⁶

Darüber hinaus verstärken Präexistenzaussagen die soteriologische Konsequenz.¹⁴¹⁷ Erst durch sein (Mit-)Leiden an menschlicher Existenz eröffnet der Sohn den Glaubenden die Möglichkeit, sich mit ihm zu identifizieren und seinem Beispiel an Gehorsam und Gottesergebenheit zu folgen. In seiner Niedrigkeit erkennen sie sich wieder.

Die Präexistenzchristologie ermöglicht den Glaubenden, Gottes Nähe zu erfahren, denn Gott spricht – wie der Verfasser deutlich im Exordium herausstellt – „im Sohn“. In ihm handelt er. Für den Verfasser gehören der präexistente, erniedrigte und erhöhte Sohn untrennbar zusammen. Kraus hält fest, dass die Präexistenzchristologie im Hinblick auf die Aussagen „zum (Mit-)Leiden Jesu (Hebr 2,10; 2,18; 4,15; 5,7-10) ihre eigentliche Tiefenschärfe“¹⁴¹⁸ bekommen und „den notwendigen Kontrapunkt, um die Größe dessen zu begreifen, was Christus getan hat“¹⁴¹⁹ bilden.

In chiasmischer Anordnung formuliert der Verfasser in V. 24: *ὁ δὲ διὰ τὸ μένειν αὐτὸν εἰς τὸν αἰῶνα ἀπαράβατον ἔχει τὴν ἱερωσύνην*. Der Gegensatz lautet: Viele sterben – dieser bleibt. Die Konstruktion *διὰ τό+Inf.* steht parallel zu V. 23 und bildet eine semantische Opposition. Auffallend sind die Präsensformen *μένειν* und *ἔχει*. Diese betonen den

¹⁴¹³ Vgl. Pilhofer, Bedeutung, 66.

¹⁴¹⁴ Pilhofer, Bedeutung, 71f (kursiv im Original).

¹⁴¹⁵ Vgl. zum Thema Kraus, Präexistenz, 129-150.

¹⁴¹⁶ Vgl. a.a.O., 144.

¹⁴¹⁷ Vgl. Hermann, Markus, Liborius: Die „hermeneutische Stunde“ des Hebräerbriefs. Schriftauslegung in Spannungsfeldern (HBS 72). Freiburg im Breisgau 2013, 298.

¹⁴¹⁸ Kraus, Präexistenz, 146.

¹⁴¹⁹ Ebd.

dauerhaften Zustand. Die Effektivität des neuen Priestertums beruht auf der Qualität des μένειν „am Leben bleiben“ (vgl. die Präzisierung in V. 25: πάντοτε ζῶν). „For Hebrews, the affirmation of Christ’s ‚remaining‘ is not simply a temporal concept, but a way of expressing his belonging to the divine realm of spirit, power, and indissoluble life; it is a part of his heavenly perfection (vs 28).“¹⁴²⁰

Die Vorstellung der überzeitlichen jenseitigen Existenz des erhöhten Sohnes hat der Verfasser im Eingangskapitel durch das Zitat aus Ps 101(102),26-28 festgehalten. Um den Ewigkeitsaspekt des Christusgeschehens sowie die dauerhafte Gültigkeit der göttlichen Verheißung herauszustellen, hat er apokalyptisches Gedankengut mit der vertikalen Denklinie zu einer Einheit verbunden. Die Formulierung σὺ δὲ ὁ αὐτὸς εἶ (Hebr 1,12) findet ihre Entsprechung in V. 24 in μένειν und αἰών. Das eschatologische Perfekt des Christuserignisses besitzt eine ewige Wirkung. Die Gewissheit des göttlichen Heilshandelns erläutert der Verfasser mithilfe von philosophischen Kategorien in einer speziellen Weise:

„Wie vor allem die Verwendung der Melchisedek-Tradition in Kap. 7 verdeutlicht, dient aber das Prädikat αἰώνιος zusammen mit μένειν als Ausdruck der vertikalen Typologie der ontologischen Qualifizierung des Neuen als himmlisch-ewig (vgl. 7,3.21-28) im Gegensatz zur Vergänglichkeit und daher Wirkungslosigkeit der alten, irdisch-fleischlichen Ordnung (vgl. 7,8.16.18. 23).“¹⁴²¹

Die Formulierung εἰς τὸν αἰῶνα ist wörtlich dem Psalmzitat entnommen. Die heilsgeschichtliche Kontinuität wird durch den metaphysischen Dualismus modifiziert. Es existieren zwei Wirklichkeiten, die räumlich qualifiziert und einander gegenüber gestellt werden.¹⁴²²

Das Hohepriestertum des neuen Repräsentanten ist mit dem Kennzeichen ἀπαράβατος „unveränderlich, unwandelbar“ versehen. Der Terminus ist in der biblischen Literatur nicht belegt, begegnet dafür in hellenistischen Schriften von Plutarch, Josephus, Philo usw.¹⁴²³ Jesus besitzt ein „unwandelbares Priestertum“. Dieses ist entscheidend für die soteriologische Schlussfolgerung in V. 25. Er bewirkt nämlich eine „Errettung für immer“. Das eschatologisch-endgültige Heil steht im Fokus von Hebr 7,25.

ὅθεν „daher“ leitet die logische Konsequenz ein: καὶ σώζειν εἰς τὸ παντελὲς δύναται. Der unvergängliche Priester besitzt die Macht (δύναμαι) „für immer zu retten“, da er den Tod besiegt hat (2,14). σώζειν εἰς τὸ παντελὲς entspricht der σωτηρία αἰωνίος (5,9). Die „ewige

¹⁴²⁰ Attridge, Hebrews, 210.

¹⁴²¹ Laub, Bekenntnis, 233f.

¹⁴²² Ausführlicher kommt dieses Thema in Kapitel 8 und 9 zum Tragen.

¹⁴²³ Vgl. Stellenbelege bei Braun, Hebr, 219.

Erlösung“ gilt den „zu Gott Hinzutretenden“. Sie sind die erwählten Empfänger des Heils, dessen zentraler Inhalt die Sündenvergebung ist (1,3).¹⁴²⁴ Gottesnähe setzt die Befreiung von Sünden voraus. Der Exkurs¹⁴²⁵ zur Wortgruppe σωτηρία hat aufgezeigt, dass der Verfasser mit dem Infinitiv Präsens σώζειν den Ist-Zustand der Adressaten bezeichnet. Die Formulierung τοὺς προσερχομένους δι’ αὐτοῦ τῷ θεῷ erinnert an Hebr 4,16 (προσερχώμεθα τῷ θρόνῳ τῆς χάριτος) und blickt voraus auf das προσεληλύθατε in 12,20ff. Der Grund der Gottesnähe ist ihr Glaube sowie die Heilstat Jesu (δι’ αὐτοῦ). Aufgrund seines Handelns besitzen die Adressaten schon in der Gegenwart Zugang zum Heil. Gleichzeitig deutet der Vers auf die zukünftige Vollendung hin. Der parallele Aufbau zu Hebr 7,19 ist zu beachten. Beide Genitivkonstruktionen δι’ ἧς – δι’ αὐτοῦ visieren die Gottesnähe bzw. Gott selbst als Ziel an.¹⁴²⁶ Hebr 7,25a stellt eine Steigerung der Aussage dar, denn die „bessere Hoffnung“ gründet auf dem „Priester in Ewigkeit“. Ihre Erfüllung gipfelt in der Vollendung, die der „Urheber des ewigen Heils“ (5,9) bewirkt, insofern die Adressaten weiterhin auf Gott vertrauen.

Die adverbiale Konstruktion εἰς τὸ παντελές kann entweder modal oder temporal aufgelöst werden. M.E. ist die temporale Interpretation zu bevorzugen, da diese den Ewigkeitsaspekt aus Hebr 7,24 aufgreift und in V. 25b eine Entsprechung im Begriff πάντοτε findet. Dadurch entsteht eine Aneinanderreihung von zeitlichen Termini, die den Argumentationsgang bestimmt: εἰς τὸν αἰῶνα, εἰς τὸ παντελές, πάντοτε.¹⁴²⁷

Jesus lebt „zu allen Zeiten, immer“ (πάντοτε ζῶν). Das Verb ζάω bezieht sich nur in diesem Vers auf den Sohn. Ansonsten bezieht es sich auf Gott (3,12; 9,14; 10,31; 12,9.22) auf sein Wort (4,12), auf Melchisedek (7,8), auf das Priesteramt (7,16), auf den Testator (9,17), auf den Weg zu Gott (10,20) und auf den Gerechten (Zitat Hab 2,4^{LXX} in Hebr 10,38). Diese Aussage markiert noch einmal den qualitativen Unterschied zum Levi-Priestertum: Dauerhaftigkeit bzw. ewige Gültigkeit der neuen Heilssetzung. Das ewige Dasein Jesu dient keinem Selbstzweck, sondern ermöglicht der Glaubensgemeinde einen

¹⁴²⁴ Vgl. Gräßer, Hebr II, 61.

¹⁴²⁵ Vgl. Kap. 2.7.7.

¹⁴²⁶ Beide Male ist das Dativobjekt ὁ θεός. Den Prozess der Annäherung drückt der Verfasser in 7,19 mit dem Verb ἐγγίζω, hier mit προσέρχομαι aus. Die Vorstellung, dass sich die Glaubensgemeinde Gott nähert bzw. „vor“ Gott tritt, ist belegt in Ex 16,9 und Lev 9,5. Zum προσέρχομαι von Priestern siehe Lev 9,7-8; 21,23 und 22,3.

¹⁴²⁷ Vgl. Hebr 9,6: διὰ παντός. Eine modale Bedeutung „vollständig, vollkommen“ fügt sich ebenfalls gut in den Kontext ein. Im NT ist die Begriffskombination nur bei Lk 13,11 („vollkommen unfähig“) belegt. In der LXX ist diese ebenfalls selten. 3Makk 7,16 spricht vom „vollen Genuss der Rettung“.

dauerhaften Zugang zu Gott δι' αὐτοῦ und den Akt der Fürbitte (εἰς τὸ ἐντυγχάνειν ὑπὲρ αὐτῶν).¹⁴²⁸

ἐντυγχάνειν weist unterschiedliche Bedeutungen auf. Das Verb wird je nach Kontext mit „für/gegen jemand eintreten“, „zusammenstoßen mit“, „bitten“ oder „lesen“ übersetzt.¹⁴²⁹ Im NT existieren insgesamt fünf Belege.¹⁴³⁰ Paulus spricht davon, dass Jesus Christus stellvertretend ὑπὲρ ἡμῶν eintritt (Rom 8,34). Im Hebr 7,25 herrscht derselbe Gedanke vor (vgl. 9,24). In der LXX ist das Verb in jüngeren Schriften vor allem in der Bedeutung „jemanden bittend oder anklagend angehen“ belegt.¹⁴³¹ Die Vorstellung, dass Priester Fürbitte halten, begegnet im AT und Judentum.¹⁴³² Im Hebr hat der Sohn die Aufgabe denjenigen, die an ihn glauben, zu helfen (vgl. 2,18; 4,14-16). Zugespielt wird der Hilfsakt in 7,25 als Rettung (σώζειν) qualifiziert. Wie der atl. Hohepriester, nimmt Jesus – der vollkommene Priester – eine Mittlerfunktion ein und übt sie aufgrund seiner ewigen Existenz dauerhaft aus. Diesen qualitativen Unterschied erörtert der Verfasser in den Abschlussversen von Kapitel sieben. Gleichzeitig bereitet er die Überleitung zum Hauptteil vor.

3.6.4 Hebr 7,26-28

Auch in diesen Versen verwendet der Verfasser eine Aneinanderreihung von temporalen Begriffen: οὐκ καθ' ἡμέραν, ἐφάπαξ; εἰς τὸν αἰῶνα τετελειωμένον (VV. 27-28). Darüber hinaus greift er auf die Formulierung ὑψηλότερος τῶν οὐρανῶν in V. 26 zurück. Diese Terminologie dient wie bereits zuvor der Verdeutlichung des Vergleichs zwischen ewig himmlisch und vergänglich irdisch. Im Fokus steht die Höherwertigkeit hinsichtlich der Person, Funktion und Legitimation Jesu als Hohepriester.¹⁴³³

V. 26 eröffnet mit τοιοῦτος γὰρ „ein so beschaffener (Hohepriester) nämlich“. Inhaltlich stellt der Verfasser einen Zusammenhang mit dem Vorangehenden her. Die Gegenüberstellung zum levitischen Priestertum wird fortgesetzt. Es folgt eine Aneinanderreihung von fünf charakteristischen Merkmalen der Hohepriesterschaft des Sohnes.

¹⁴²⁸ Vgl. Attridge, Hebrews, 210: „Christ's life as an eternal priest enables him to 'intercede' (ἐντυγχάνειν) for those who approach.“

¹⁴²⁹ Vgl. Balz, Horst: ἐντυγχάνω. In: EWNT I (21992), 1127-1129; Bauer/Aland, Wb, 545; Attridge, Hebrews, 211.

¹⁴³⁰ Vgl. Apg 25,23; Röm 8,27.34; 11,2.

¹⁴³¹ Vgl. Dan 6,13; 3Makk 6,37; 1Makk 8,32; 10,61 usw.

¹⁴³² Vgl. Braun, Hebr, 221 mit Stellenbelegen; Gräßer, Hebr II, 63, zufolge fungieren auch Engel als Fürsprecher. Siehe auch Backhaus, Hebr, 281.

¹⁴³³ Vgl. Gräßer, Hebr II, 65. Backhaus, Hebr, 282, benennt die „priesterliche Proexistenz“ als Thema.

Die Argumentation beginnt mit ἔπρεπεν (ἡμῖν). War es laut Hebr 2,10 gottgemäß den Sohn zu vollenden, so ist es für die Glaubenden angemessen einen Hohepriester zu haben, der ein für alle Mal Heil bewirkt.¹⁴³⁴ Die Wesensart des Hohepriesters entspricht dem Bedürfnis der Menschen.¹⁴³⁵ Wie bereits zuvor in den Psalmumschreibungen (5,10; 6,20; 8,1), verwendet der Verfasser den Begriff ἀρχιερεύς statt ἱερεύς (Ps 109,4^{LXX}). Der christologische Titel verweist neben Hebr 4,14ff auch auf Hebr 2,17f. zurück. Bei der Erstbenennung Jesu als Hohepriester zählt der Verfasser erste Prädikationen auf, die ihn auszeichnen. Er ist barmherzig, treu, mitleidend und den Menschen gleich. Hebr 4,15 fügt die Sündlosigkeit – das Hauptdifferenzkriterium zu den menschlichen Hohepriestern – hinzu. Hebr 7,26 setzt die Reihe fort und greift die Aussage aus Hebr 4,15 auf: gottgefällig/heilig (ὅσιος), untadelig/unschuldig (ἄκακος), makellos/unbefleckt (ἀμίαντος), getrennt von Sündern (κεχωρισμένος ἀπὸ τῶν ἀμαρτωλῶν) und höher als die Himmel (ὑψηλότερος τῶν οὐρανῶν). Die Adjektive beschreiben den Zustand der Heiligkeit, Reinheit und Erhöhung. Die ersten beiden muss ein Hohepriester grundsätzlich besitzen, um am Versöhnungstag im Allerheiligsten seinen Dienst zu verrichten. Zugleich weisen sie auf das Opferthema, das in Kapitel acht entfaltet wird, voraus. „Diese Einheit von Opfer und Priester bewirkt die eschatologische Versöhnung, die dem bisherigen Hohepriestertum wegen seiner menschlichen Fehlbarkeit und Schwäche nicht möglich war.“¹⁴³⁶

Die ersten beiden Adjektive begegnen im Hebr nur in diesem Vers. ὅσιος ist ein religiöser Terminus. Dieser bezeichnet allgemein fromme Menschen, die gottbezogen leben und sich auf seine Barmherzigkeit verlassen.¹⁴³⁷ Im Kontext von Hebr 7,26ff drückt der Begriff „den ausgesonderten Stand des Priesters“¹⁴³⁸ aus. ἄκακος umschreibt das Getrenntsein von allem Schlechten. Inhaltlich dürfte sich der Ausdruck auf Hebr 4,15b beziehen: πεπειρασμένον ... χωρὶς ἀμαρτίας.¹⁴³⁹ Wie jeder Mensch wurde auch Jesus versucht, doch er blieb „ohne Sünde“ und lernte Gehorsam (Hebr 5,8).

ἀμίαντος bildet ein Synonym zu ἄκακος. Den Begriff greift der Verfasser noch einmal im Briefschluss beim Thema Ehe (Hebr 13,4) auf. Nur ein „unbefleckter“ Priester darf den

¹⁴³⁴ Vgl. Weiß, Hebräer, 420. Cockerill zufolge bezeichnet πρέπω „what is fitting or proper in the light of certain circumstances or a particular relationship.“ Vgl. Cockerill, Hebrews 339 Fn. 5.

¹⁴³⁵ Vgl. Braun, Hebr, 222.

¹⁴³⁶ Gräßer, Hebr II, 67. Im Hebr entscheidet der Zustand der Heiligkeit über die Zugehörigkeit zur göttlichen Wirklichkeit.

¹⁴³⁷ Vgl. Kleinig, Hebrews, 356 mit Stellenangaben.

¹⁴³⁸ Weiß, Hebräer, 421.

¹⁴³⁹ Vgl. Gräßer, Hebr II, 68.

Altardienst verrichten (vgl. Lev 21,8). In der LXX beschreibt das Wort rituelle Verfehlungen, die zu Verunreinigungen führen.¹⁴⁴⁰ Jesus ist folglich in seinem Amt als Hohepriester uneingeschränkt kultfähig.

Diesen Sachverhalt unterstreicht die Partizipialbestimmung *κεχωρισμένος ἀπὸ τῶν ἁμαρτωλῶν*. Wer fernab von Sündern bleibt, erhält seine rituelle Reinheit. Dass der Sohn ohne Sünde ist, hat der Verfasser bereits in Hebr 4,15 konstatiert. Weiß resümiert, dass die vier aufgezählten Prädikationen „zunächst die (räumliche) Absonderung des Priesters von seiner profanen Umwelt während der Zeit seines Dienstes am Heiligtum“¹⁴⁴¹ ausdrücken.

Die letzte Prädikation stellt die Überlegenheit des „so beschaffenen“ Hohenpriesters heraus: Er ist „höher als die Himmel erhoben“. In chiastischer Gegenüberstellung betont diese Formulierung den Zustand des „getrennt Seins von den Sündern“ räumlich. *ὑψηλός* erinnert an Hebr 1,3. Der Sohn thront zur Rechten Gottes in den Höhen. Die präpositionale Bestimmung *ἐν ὑψηλοῖς* verortet den Thron Gottes in der himmlischen Sphäre.¹⁴⁴² Die räumliche Trennung betont die Absonderung Jesu von der irdischen Sündensphäre.¹⁴⁴³ Die himmlische Wirklichkeit Gottes war das Ziel seiner Erhöhung. Dort übt er als (himmlischer) Hohepriester seinen Dienst im überirdischen Heiligtum aus (9,24).¹⁴⁴⁴ Den Weg dorthin hat er sich durch sein Selbstopfer erschlossen (7,27). Der Plural *οἱ οὐρανοί* ist analog zu Hebr 4,14 und 1,11 gebraucht.¹⁴⁴⁵ Diese Himmelsphäre gehört m.E. zu den vom Sohn geschaffenen Äonen (1,2) und ist der Vergänglichkeit unterworfen (vgl. 1,10f.; 12,26).¹⁴⁴⁶ Während das unerschütterliche Reich Gottes (12,27f.) „höher“ liegt.¹⁴⁴⁷ Diese Deutung ist eine Möglichkeit von mehreren. Hofius stellt *οἱ οὐρανοί* in Hebr 4,14 und 7,26 auf einer Linie mit den „Himmeln“ in 8,1; 9,23;

¹⁴⁴⁰ Vgl. Kleinig, Hebrews, 357. Siehe auch Cockerill, Hebrews, 340.

¹⁴⁴¹ Weiß, Hebräer, 421.

¹⁴⁴² Vgl. Hofius, Vorhang, 59.

¹⁴⁴³ Vgl. Koester, Hebrews, 367. Er differenziert zwischen qualitativer und räumlicher Trennung.

¹⁴⁴⁴ „Jesus passes through the heavens like a priest moving through the forecourt of a sanctuary and into the holy of holies (6:19–20; 9,11; 10:19–20). Koester, Hebrews 282.

¹⁴⁴⁵ Kleinig hält fest: „In 4:14 and 7:26 the teacher understands the heavens spatially as higher, intermediary levels in the cosmic order that separate God in his transcendent realm from people on earth.“ Kleinig, Hebrews, 74. Siehe auch Gäbel, Kulttheologie, 215; Laub, Bekenntnis, 172ff. Eine Aufzählung weiterer Vertreter dieser These im 20. Jh. gibt Schenck, Cosmology, 156 Fn. 40.

¹⁴⁴⁶ Vgl. Weiß, Hebräer, 422.

¹⁴⁴⁷ Eine gnostische Herleitung gilt mittlerweile als überholt. Vgl. Attridge, Hebrews, 139. Der Verfasser nutzt eine doppelte Verwendung des Ausdrucks „Himmel“: „At several points the author distinguishes between the heaven(s) which is part of the creation and the one(s) which is unshakeable.“ Schenck, Cosmology, 178. Diese Differenzierung erlaubt die Vorstellung, dass der Verfasser die Himmelswelt in unterschiedlichen Sphären denkt (vgl. 2Kor 12,2; 2Hen 1-20). Fest steht, dass er keine konkrete Himmelsreise Jesu entwirft. Sein Interesse gilt dem Ziel, das sich „höher als die Himmel“ befindet.

12,23.25. Er resümiert, dass der Verfasser allgemein „eine Aussage über die unbeschreibliche Machtfülle, die Christus von Gott empfangen hat“¹⁴⁴⁸, trifft.

„Will man jedoch an einer vertikalen Reise des Erhöhten festhalten, so liegt es nahe, 4,14 mit 7,26 zusammenzustellen und als Erhöhungsaussage zu interpretieren“.¹⁴⁴⁹ Schenck behauptet, dass Hebr 4,14 und 7,26 vielmehr Parallelen mit Hebr 6,19 und 10,20 aufweisen.¹⁴⁵⁰ Eine lokale Interpretation basiert s.E. auf dem Parallelismus zwischen Hebr 9,11 und 4,14, den viele Exegeten beobachten.¹⁴⁵¹ Im größeren Kontext eingeordnet, dreht sich die eigentliche Diskussion um die Frage, ob der auctor ad Hebraeos an ein Heiligtum im Himmel oder an den Himmel als Heiligtum denkt.¹⁴⁵² Begleitet wird das Ganze von der Frage, ob der Hebr ein realistisches oder metaphorisches Verständnis des himmlischen Heiligtums vorbringt. Diese Diskussion soll im Rahmen der Exegese von Kapitel 8-10 aufgegriffen werden.

Fest steht, dass der Akzent in V. 26 hinsichtlich der Aneinanderreihung von Eigenschaften auf der letzten Prädikation liegt. Jesus wird einerseits als himmlischer Hohepriester identifiziert. Andererseits wird auf seine Erhöhung und Gottesnähe angespielt.¹⁴⁵³ Für den Verfasser ist die himmlische Wirklichkeit die endgültige Heilswirklichkeit. Darum lenkt er die Aufmerksamkeit der Adressaten nach oben. Mit dieser letzten Prädikation erreicht er, dass die christologische Argumentation des Hebr außerdem weiterhin von der Inthronisationssage Ps 109,1^{LXX} bestimmt bleibt. Diese hat sich seit Hebr 1,3 als ein Leitmotiv manifestiert und wird – nicht zufällig – in Hebr 8,1 erneut aufgegriffen.¹⁴⁵⁴ „Das Verständnis der auf Ps 110(109),1 basierenden Erhöhungsaussage (8,1) als das Im-Himmel-Sein des Melchisedek-Hohepriesters (7,24 ff.) besagt in diesem Rahmen, daß Jesus in seiner Selbstdarbringung in die unmittelbare

¹⁴⁴⁸ Hofius, Vorhang, 69. M. E. harmonisiert er zu stark. Es ist ihm allerdings zuzustimmen, dass ein alternatives Verständnis möglich ist. S.E. erlaubt das Verbum *διέρχασθαι* mit dem acc. loci die Vorstellung, dass der Hohepriester den Ort nicht wieder verlässt, sondern dort bleibt und ihn ‚durchzieht‘. Vgl. a.a.O., 67f.

¹⁴⁴⁹ Löhr, Thronversammlung, 189.

¹⁴⁵⁰ Vgl. Schenck, Cosmology, 162.

¹⁴⁵¹ ἡ σκηνή und οἱ οὐρανοί beschreiben dann denselben Ort. Das Zelt (8,2; 9,11) würde in diesem Fall das Heiligtum in seiner Gesamtheit bezeichnen und der Himmel als Heiligtum gedacht werden.

¹⁴⁵² Vgl. Löhr, Thronversammlung, 190.

¹⁴⁵³ Zutreffend formuliert Kleinig, Hebrews, 50: „The verb *γίνομαι* describes what Jesus becomes by God’s appointment of him as High Priest (1:4; 5:5, 9; 6:20; 7:20, 22, 26), as well as what God’s people become by faith in him (6:4; 11:7).“

¹⁴⁵⁴ Siehe Gäbel, Kulttheologie, 231: „Bezieht Hebr nun in Kp. 7 Ψ 109,4 und Ψ 109,1 aufeinander, so besagt das: Er bezieht den Eidschwur nach Ψ 109,4 auf die Inthronisation nach Ψ 109,1, d.h. auf die Erhöhung. Die Einsetzung in das Hohepriesteramt ist ... mit Eidschwur (7,21)“ erfolgt.

Gegenwart Gottes gelangte und so den Glaubenden den Weg dorthin eröffnete (10,19 f).“¹⁴⁵⁵ Das einmalige Opfer des Sohnes rückt der Verfasser in V. 27 in den Fokus.

3.6.4.1 Hebr 7,27

Die Überlegenheit des „so beschaffenen“ Hohepriesters basiert auf der Einmaligkeit seines Opfers. Das Adverb ἐφάπαξ „ein für alle Mal“ steht im Mittelpunkt der Aussage von V. 27. Einerseits betont der Verfasser damit ein Ereignis auf der linearen Zeitachse, konkret ein unwiederholbares (Heils-) Ereignis in der Vergangenheit. Andererseits agiert ἐφάπαξ als Schnittstelle für die Heilsgegenwart und -Zukunft. Die Auswirkungen des Selbstopfers Jesu sind nämlich für alle Zeiten gültig und in der Wirklichkeit Gottes der Ewigkeit unterworfen (also „zeit-los“). Aus diesem Grund besitzt die Glaubensgemeinde sowohl gegenwärtig einen dauerhaften Anteil am Heil (4,16), als sie auch auf die endgültige Vollendung wartet (4,1; 6,4f. usw.).

Hebr 7,27 forciert einen dreifachen Gegensatz zwischen irdischen Hohepriestern und dem himmlischen Hohepriester. Gegenübergestellt werden die Häufigkeit der Opferrituale, die Sündhaftigkeit und Sündlosigkeit (als Fortsetzung von V. 26) sowie die Qualität des Opfers. Im Gegensatz zu allen irdischen Hohepriestern muss der Erhöhte nicht „täglich“ (καθ' ἡμέραν) Opfer darbringen.¹⁴⁵⁶ Sie hingegen waren der Notwendigkeit (ἀνάγκη) regelmäßig Opfer (Plural!) für die eigenen Sünden und die des Volkes darzubringen (ἀναφέρειν)¹⁴⁵⁷, verpflichtet. Diese Aussage greift der Verfasser erneut in Hebr 10,11 auf. Dort präzisiert er, dass es sich um dieselben Opfer handelt. Die alte Kultordnung konnte deswegen keine Erlösung bewirken. Die ständige Wiederholung war vielmehr das Hauptkennzeichen für die Wirkungslosigkeit (vgl. 5,1-4; 10,1-4). Der Gegensatz zwischen καθ' ἡμέραν – ἐφάπαξ lässt „den Kontrast zwischen dem alten und dem neuen Priester- und Opferdienst nur umso deutlicher hervortreten“¹⁴⁵⁸. Zu vernachlässigen sind hingegen die Abweichungen hinsichtlich der alten Kultpraxis in V. 27a.¹⁴⁵⁹

¹⁴⁵⁵ Laub, Bekenntnis, 237.

¹⁴⁵⁶ Die Beziehung der Aussage zum Versöhnungstag ist umstritten. Die Formulierung καθ' ἡμέραν stellt das Interpretationsproblem dar. Vgl. Kraus, Tod, 237. S.E. löst sich das Problem, wenn καθ' ἡμέραν allgemein als „immer wieder“ gedeutet wird.

¹⁴⁵⁷ ἀναφέρειν wird synonym zum Term. techn. προσφέρειν gebraucht. Vgl. Hebr 5,1.; 8,3f.; 10,1f.11f; 11,4.

¹⁴⁵⁸ Weiß, Hebräer, 424.

¹⁴⁵⁹ Diese sind der Absicht des Verfassers geschuldet. Am Versöhnungstag (Lev 16) opfert der Hohepriester zunächst „für sich und sein Haus“ (Lev 16,6.11) und anschließend „für das Volk“ (Lev 16,16.18). Diese Kulthandlung findet allerdings nur einmal im Jahr statt. Die Vorstellung von täglichen Opfergaben ist bei den Tamidopfern (vgl. Ex 29,38-42; Num 28,3-8) üblich. Diese setzen jedoch eine andere Reihenfolge voraus. Vgl. Diskussion bei Karrer, Hebr II, 90ff. Einzelne Handschriften versuchen die Abweichungen zu korrigieren, sind also sekundär.

In der zweiten Vershälfte stellt er heraus, dass die Entsündigung des Volkes durch das Selbstopfer des himmlischen Hohepriesters gelungen ist: τοῦτο γὰρ ἐποίησεν ἐφάπαξ ἑαυτὸν ἀνενέγκας.¹⁴⁶⁰ Die kurze Umschreibung des Geschehens stellt das Opfer des Sohnes als aktive Handlung dar. Er agiert als Hohepriester und Opfer im Rahmen der Kulthandlung. Die Interpretation des Todes Jesu als Selbstopfer zur Vergebung der Sünden ist ein traditionell christliches Motiv.¹⁴⁶¹ Die Identifikation des Sohnes mit einem Hohepriester nach der ewigen Ordnung Melchisedeks, der sich selbst als Opfer darbringt, ist eine Eigenentwicklung des Hebr.¹⁴⁶² Die Einmaligkeit des Geschehens betont – wie bereits festgehalten – das Adverb ἐφάπαξ. Darauf greift der Verfasser im Hauptteil Kapitel 8-10 zurück.¹⁴⁶³ „Es lenkt die Aufmerksamkeit auf das eschatologische Perfekt, macht dieses aber zugleich in seiner Endgültigkeit und Ewigkeit hinsichtlich seiner Wirkung bewusst.“¹⁴⁶⁴ Weitere Opfer sind überflüssig.

3.6.4.2 Hebr 7,28

Mit einer Antithese schließt der Verfasser seine Ausführungen zum Melchisedek-Kapitel ab. Die Schwachheit des irdischen Gesetzes und der menschlichen Hohepriester (ὁ νόμος γὰρ ἀνθρώπους καθίστησιν ἀρχιερεῖς ἔχοντας ἀσθένειαν) wird vom vollendeten Sohn überboten. Temporär gesehen, schildert der Verfasser ein Nacheinander von Ereignissen. Der Eidschwur Gottes (ὁ λόγος δὲ τῆς ὀρκωμοσίας) ergeht nach der Einführung des Gesetzes (μετὰ τὸν νόμον), weil dieses den gewünschten Effekt verfehlt hat. „Entweder denkt Hebr hier an die Zeit Davids, in die der Psalter datiert wurde, oder er blickt auf das Christus-Ereignis zurück. Jedenfalls hat das in Ps 110 angesagte endzeitliche Ereignis die einst ergangene Kulttora ... aufgehoben.“¹⁴⁶⁵ Der Vers fasst den Inhalt von Hebr 7,15-24 zusammen. Der neue Hohepriester wurde von Gott eingesetzt und seine Legitimation durch die Schrift bestätigt. Das frühere Gebot wurde aufgehoben (7,18) und eine bessere Hoffnung eingeführt (7,19). Der göttliche Schwur dient im Rahmen der Beweisführung als zusätzliches Argument für die Rechtmäßigkeit (7,20-21). Implizit spielt der Verfasser auf die neue Heilssetzung und den Schriftbeweis Jer 31(38),31-34 an. Der εἰς τὸν αἰῶνα

¹⁴⁶⁰ Dieses Thema entfaltet der Verfasser in Hebr 9,11-14 und 10,1-15.

¹⁴⁶¹ Vgl. Attridge, Hebrews, 214.

¹⁴⁶² Zutreffend formuliert Karrer, Hebr II, 95: „Letztlich ermöglichen die Melchisedek-Worte aus der Schrift dem Hebr erst seinen kultischen Zugang zur Christologie und damit seinen im frühen Christentum einzigartigen Klang.“

¹⁴⁶³ Vgl. 9,12; 10,10.

¹⁴⁶⁴ Laub, Bekenntnis, 233.

¹⁴⁶⁵ Backhaus, Hebr, 284. Karrer denkt, dass das Psalmwort in der jüd. Ordnung der Schriften nach dem Gesetz folgt. Vgl. Karrer, Hebr II, 94

„vollendete“ (vgl. 2,10) Sohn ist der Mittler der neuen Heilssetzung. Dieses dominante Thema gibt den Ton in Kapitel acht an. Das Verb *τελειόω* und die Rede vom Sohn greift auf Hebr 5,5ff zurück. Dort hat der Verfasser die Vorstellung von Sohn und Hohepriesteramt auf der Grundlage von Ps 2,7 und 109(110),4 ausgearbeitet. Die Passivform *τετελειωμένον* verweist einerseits auf das einmalige Geschehen der Erhöhung in Hebr 5,9 und andererseits „auf den durch die Erhöhung bewirkten Zustand..., wie er sich bereits in V. 25 andeutete: ‚als einer, der immerzu lebt, um für sie (vor Gott) einzutreten‘.“¹⁴⁶⁶

3.6.5 Zusammenfassung Hebr 7,19-28

Durch Christus offenbart sich die Heilswelt Gottes. Um den Adressaten diese Heilsgegenwart zu verdeutlichen, bedient er sich einerseits einer qualitativ ontologischen Differenzierung zwischen einem irdischen und einem himmlischen Bereich und verbindet diese andererseits mit Begriffen der Zeitlichkeit. In Hebr 7,19-28 tritt die Verschränkung der zeitlichen und räumlichen Denklinien deutlich hervor. Die Vorstellung „einer besseren Hoffnung“ (7,19) und einer „besseren Heilssetzung“ (7,22), die Gottesnähe erst möglich machen, sind das Resultat eines vergangenen Geschehens (7,27). Das Selbstopfer Jesu markiert das eschatologische Perfekt auf der linearen Zeitachse. Begriffe wie *τελειόω*, *εἰς τὸν αἰῶνα* und *ἐφ' ἅπαξ* sind für die heilsgeschichtlich-eschatologische Perspektive kennzeichnend. Das „Ende der Zeiten“ wurde mit der Kreuzigung eingeläutet (9,26), aber noch nicht ganz umgesetzt. Das endgültige Heil ist deshalb zukünftig.

Die Legitimierung Jesu als Hohepriester des himmlischen Kultes am himmlischen Heiligtum bezeichnet das Novum in der Heilsgeschichte zwischen Gott und seinem Volk. Die wiederholte Darbringung der irdischen Priester ist von dem einmaligen Selbstopfer und Eintritt ins Allerheiligste mit dem eigenen Blut überboten worden.

Um den soteriologischen Ist-Zustand der Adressaten deutlich zu machen, bedient sich der Verfasser diverser Formulierungen, die die dauerhafte Gültigkeit der neuen Heilssetzung hervorheben: *ἐγγίζομεν τῷ θεῷ, καθ' ὅσον οὐ χωρὶς ὀρκωμοσίας, ἔγγυος, μένειν, ἀπαράβατος ἱερωσύνη, σώζειν εἰς τὸ παντελές, πάντοτε ζῶν, ὑψηλότερος τῶν οὐρανῶν*. Diese kurz angerissenen soteriologischen Konsequenzen der Erhöhungs- und Hohepriesterchristologie, entfaltet der Hebr in den folgenden Kapiteln (8,1-10,18).

¹⁴⁶⁶ Weiß, Hebräer, 427.

3.7 Der Priesterdienst der neuen Heilsordnung: Hebr 8,1-10,18

3.7.1 Stellung im Kontext

Hebr 8,1-10,18 bildet einen in sich geschlossenen thematischen Abschnitt. Der Verfasser trifft zentrale christologische Aussagen über sein Anliegen. Die „Pointe“ (8,1: κεφάλαιον δὲ ἐπὶ τοῖς λεγομένοις) seiner Ausführungen lautet, dass die Adressaten „einen Hohepriester haben, der sich gesetzt hat zur Rechten des Thrones der Majestät im Himmel“. Der himmlische Kult und das himmlische Opfer stehen im Mittelpunkt der Auslegung. Beide begründen die „Einführung einer besseren Hoffnung“. Die Erhöhungsaussage lenkt die Aufmerksamkeit der Adressaten erneut nach oben. Die direkte Anrede wird nach Hebr 8,1 erst in Hebr 10,19ff wieder aufgenommen. Die Wiederaufnahme von Ps 109(110),1 in Hebr 10,12 signalisiert eine Inklusio mit 8,1.

Kapitel 8 fungiert als Exposition und besteht aus zwei Teilen: 8,1-6 und 8,7-13. Der erste Abschnitt führt die Argumentation aus Kapitel 7 fort. Im Fokus steht das wahre Heiligtum (8,1-5 vgl. 9,1-14.23-28) und das notwendige Opfer (8,3 vgl. 10,1-18). Der zweite Abschnitt führt einen Schriftbeweis aus Jer 31(38),31-34 an, um die Gültigkeit der neuen Heilssetzung zu begründen (vgl. 9,15-22). Die Überlegenheit des neuen Priesterdienstes wird anhand einer Gegenüberstellung zum alten Kult entfaltet.¹⁴⁶⁷ Kapitel 9 reflektiert die genannten Themen. Es lässt sich in vier Teile gliedern: 9,1-10; 9,11-14; 9,15-23; 9,24-28. Hebr 10,1-10,18 schließt die Ausführungen ab. Die Heilsbedeutung des Todes Jesu bestimmt den zentralen Gedankengang des Abschnitts. Hebr 10,1-4 eröffnet die Argumentation. Hebr 10,5-10 dient als Schriftbeweis. Hebr 10,11-18 rekapituliert das Gesagte.

3.7.2 „Wir haben einen solchen Hohepriester“: Hebr 8,1-13

3.7.2.1 Hinführung

In Kapitel 8 kommt die vertikale Typologie nach dem Urbild-Abbild-Schema zum Tragen. Zielführend ist die These in Hebr 8,6: Die neue Heilssetzung ist wirkmächtiger und eröffnet den Zugang zu Gott. Witulski nach, wird der Argumentationsgang in Hebr 7,1-10,18 vorwiegend von räumlichen Strukturen bestimmt: „Im Vordergrund steht das dualistische ontologisch-metaphysische Gegenüber des irdischen abbildlichen levitisch-aaronitischen Priestertums zum himmlischen urbildlichen Hohenpriestertum Christi“¹⁴⁶⁸. Mit dieser räumlichen Konzeption zeigt der Verfasser die Einmaligkeit des neuen

¹⁴⁶⁷ Zum Thema Antithesis in Hebr 8-10 siehe Attridge, Harold W.: The Uses of Antithesis in Hebrews 8-10, In: HTR 79 (1986), 1-9.

¹⁴⁶⁸ Witulski, Konzeption, 175.

Priestertums und der neuen διαθήκη auf. Zugleich beweist er, dass „die christliche Zukunftshoffnung eine verlässliche Grundlage hat, so dass es sich lohnt, sie in der Gegenwart durchzuhalten.“¹⁴⁶⁹ Für das Zeit- und Raumverständnis des Hebr sind insbesondere folgende Aussagen in Hebr 8,1-6 von Bedeutung: ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ θρόνου τῆς μεγαλωσύνης ἐν τοῖς οὐρανοῖς (8,1), τῶν ἀγίων λειτουργὸς καὶ τῆς σκηνῆς τῆς ἀληθινῆς (8,2), οἵτινες ὑποδείγματι καὶ σκιᾷ λατρεύουσιν τῶν ἐπουρανίων (8,5), κρείττονός διαθήκης ... κρείττοσιν ἐπαγγελίαις (8,6). In Hebr 8,7-13 verdienen die Formulierungen ἡ πρώτη/δεύτερα (8,7) und τὸ δὲ παλαιούμενον καὶ γηράσκον ἐγγὺς ἀφανισμοῦ (8,13) Aufmerksamkeit. Die zeitlichen Ausdrücke ἡμέραι ἔρχονται (8,8) sowie μετὰ τὰς ἡμέρας ἐκεῖνας (Heb 8,10) sind Bestandteil des Zitats aus Jer 31(38),31-34 und werden deshalb nur kurz besprochen.

3.7.2.2 Hebr 8,1-2

Gleich zu Beginn der Exposition, in V. 1, erläutert der Verfasser die „Pointe“¹⁴⁷⁰ (κεφάλαιον δὲ ἐπὶ τοῖς λεγομένοις) der ganzen Argumentation: „Wir haben einen solchen Hohepriester, der sich zur Rechten des Thrones der Majestät in den Himmeln gesetzt hat.“ Nachdem er in Hebr 7,20-28 auf Ps 109(110),4 Bezug genommen hat, greift er an dieser Stelle auf die Aussage von Ps 109(110),1 zurück. Diese hat er bereits in Hebr 1,3.13 eingeführt. Die sessio Christi ad dexteram Dei zählt zu den Leitthemen des Hebr.¹⁴⁷¹ Der Aorist ἐκάθισεν zeigt die Endgültigkeit dieser Handlung an. Jesus, der Hohepriester, ist Herr und Herrscher über alles. Die Besitzanzeige (ἔχομεν) blickt zurück auf Hebr 7,26 und 4,14-16. Der soteriologische Zuspruch basiert auf dem einmaligen Selbstopfer und den daraus resultierenden „Gütern“ wie der Aufhebung der Sünde (9,26), dem freien Zutritt zum Thron der Gnade und der ständigen Fürbitte¹⁴⁷² (7,25; 9,24) des Sohnes für die Seinen.

Die eschatologische Verkündigung des Heils nimmt ihren Anfang laut Hebr 1,1-4 im Himmel.¹⁴⁷³ Hebr 8,1 führt den Gedanken fort. Die Präexistenzchristologie rückt wieder

¹⁴⁶⁹ Witulski, Konzeption, 176.

¹⁴⁷⁰ Vgl. Gäbel, Kulttheologie, 238.240ff.

¹⁴⁷¹ Dieses hat der Verfasser präzise durchkomponiert von Hebr 1,3 zu 8,1, 10,12 und 12,2. Der Thron Gottes wird thematisiert in 1,8; 4,16; 8,1 und 12,2. Weitere Leitmotive sind u.a.: Erfüllung und Verheißung, Glaube, Vollendung, Teilhaberschaft und *Diatheke*.

¹⁴⁷² Diese gilt als traditionelles Motiv. Vgl. Röm 8,34.

¹⁴⁷³ Vgl. Steyn, Eschatology, 432. Bei der Verhältnisbestimmung der vertikalen und horizontalen Linie stellt er fest: „Within the linear and spatial axes, the eschatological line of this graph starts in heaven with the Son sitting as royal King at the right hand of the Majesty in heaven“.

in den Fokus. Zugleich „wird die Erhöhung, die in [sic!] Hebr vom Kreuzesgeschehen nicht zu trennen ist, als Bewegungsbild vor Augen geführt.“¹⁴⁷⁴ Der Plural ἐν τοῖς οὐρανοῖς bezeichnet – anders als in Hebr 7,26 – die Himmelswelt insgesamt.¹⁴⁷⁵ Der Sohn thront direkt neben Gott zur Rechten des „Thrones der Herrlichkeit“. Seine königliche Hoheit ist „konstitutiv für die Hoheit seines priesterlichen Amtes.“¹⁴⁷⁶

Daraus ist nicht zwingend zu schließen, dass der Beginn des priesterlichen Handelns erst bei der Erhöhung gegeben ist und Christus in sein Amt als Hohepriester *nach* dem Kreuzestod *mit* der Erhöhung eingesetzt wird.¹⁴⁷⁷ Auf die Schwierigkeiten einer solchen Interpretation hat bereits Laub aufmerksam gemacht: „In diesem Nacheinander des Christusgeschehens ist also das εἰσέρχασθαι, die Kernaussage der Hohepriestertheologie, bis zu einem gewissen Grad abgetrennt vom Kreuzestod und es gibt dann neben der Selbstdarbringung am Kreuz noch das himmlische Kultgeschehen des εἰσέρχασθαι.“¹⁴⁷⁸ Er führt weiter aus:

„Man sieht sich damit einem tiefgehenden Widerspruch in der christologisch-soteriologischen Konzeption des Hebr gegenüber, auf der einen Seite der Kreuzestod, ... auf der anderen Seite das Hineingehen ins Allerheiligste mit dem eigenen Blut als das Heilsereignis schlechthin, demgegenüber der Kreuzestod nur mehr notwendige Voraussetzung zum Zweck der Blutgewinnung wäre. Die Auskunft, diese völlig unterschiedliche theologische Wertung des Kreuzestodes gehe auf das Konto des Hebr-Verfassers, ist sicher verfehlt.“¹⁴⁷⁹

Die Beziehung zwischen dem Kreuzestod Jesu und seinem hohepriesterlichen Amt löst in der Exegese nach wie vor eine kontroverse Diskussion aus. Diese dreht sich insbesondere um Fragen wie: Ist der irdische Tod Jesu soteriologisch zu verstehen? In welchem Verhältnis stehen Kreuzestod und Einzug in das himmlische Heiligtum zueinander? Zu welchem Zeitpunkt wurde Jesus Hohepriester und wann hat er sich dargebracht? Geschehen die Ereignisse nacheinander oder gleichzeitig?

Diese und weitere Fragen haben eine Vielzahl an Lösungsansätzen provoziert. Jamieson hat in seiner Studie¹⁴⁸⁰ den Versuch einer Kategorisierung vorgenommen und unterscheidet fünf idealtypische Alternativen, die sich in Teilen überschneiden:

¹⁴⁷⁴ Backhaus, Hebr, 288.

¹⁴⁷⁵ Vgl. Gräßer, Hebr II, 80.

¹⁴⁷⁶ Ebd.

¹⁴⁷⁷ So aber Weiß, Hebräer, 432. Der Hebr zeigt widersprüchliche Aussagen über den Zeitpunkt der Einsetzung zum Hohepriester.

¹⁴⁷⁸ Laub, Bekenntnis, 208.

¹⁴⁷⁹ Ebd.

¹⁴⁸⁰ Vgl. Jamieson, Robert B.: When and Where Did Jesus Offer Himself? A Taxonomy of Recent Scholarship on Hebrews. In: CBR 15 (2017), 338-368.

„(1) Jesus’ self-offering begins and ends on the cross. His earthly offering precedes his entrance into the heavenly sanctuary. (2) Jesus’ self-offering is an earthly event with heavenly significance. His offering is metaphorically described as his entrance into the heavenly sanctuary. (3) Jesus’ self-offering begins with his death and culminates in his immediately subsequent spiritual exaltation to the heavenly sanctuary. (4) Jesus’ self-offering begins with his death and culminates in his post-resurrection entrance into the heavenly sanctuary. (5) Jesus offers himself at his post-resurrection entrance into the heavenly sanctuary.“¹⁴⁸¹

Nach Jamieson gehört Laub der zweiten Kategorie an.¹⁴⁸² Ein Hauptunterschied zur ersten Kategorie besteht in der Deutung des Selbstopfers Jesu als gleichzeitiges Geschehen. In Position 1 ist der Begriff des „Opfers“ ausschließlich an das Kreuz gebunden, während der Eintritt Jesu in den Himmel ein eigenständiges, nachfolgendes Ereignis bildet. In Position 2 werden beide „Ereignisse“ dem Kreuz zugeordnet, was zu einer metaphorischen Lektüre von Passagen führt, die den Eintritt Jesu in den Himmel beschreiben. Im Gegensatz zur ersten Kategorie bezieht sich der Eintritt ins himmlische Heiligtum nicht auf ein Ereignis nach dem Kreuzestod, sondern erklärt metaphorisch die Bedeutung vom Kreuzesgeschehen.¹⁴⁸³

Ein aktueller Vertreter der ersten Kategorie ist Moffit. Seine These¹⁴⁸⁴ soll hier kurz umrissen werden, um eine Abgrenzung zur eigenen Position zu verdeutlichen. Moffit formuliert in der Einleitung:

„I suggest that the event of Jesus’ resurrection is not only important for the argument of the Epistle, but specifically that the author’s argument depends upon the assumption that the resurrection marked the moment at which Jesus’ human body was given indestructible life ... the author of Hebrews himself consistently identifies the presentation of Jesus’ offering in heaven as the event that effected atonement. My claim is that once the presence of Jesus’ resurrection is recognized in Hebrews, Jesus’ presentation of his perfected, or glorified, humanity before God – the entry of his resurrected blood and flesh into God’s

¹⁴⁸¹ Jamieson, Jesus, 343.

¹⁴⁸² Vgl. a.a.O., 347. Da ich Laub in vielen Punkten zustimme, würde ich nach diesem Schema wohl auch tendenziell zur zweiten Kategorie zählen.

¹⁴⁸³ Vgl. ebd. Ein wichtiges Hauptdifferenzkriterium zur Position 3 bildet Jamieson zufolge die Frage, was unter Jesus Tod verstanden wird: „If consistently argued, View 2 holds that Jesus’ (metaphorical) entrance to heaven took place while he was dying on the cross, whereas View 3 argues that Jesus entered heaven, in spirit, when he died on the cross – that is, at the moment of his expiration.“ Jamieson, Jesus, 349. Einige Überschneidungen sind dennoch gegeben.

¹⁴⁸⁴ Vgl. Moffitt, David M.: Atonement and the Logic of Resurrection in the Epistle to the Hebrews (NovTSup 141). Leiden/Boston 2011. Siehe auch Ders.: Serving in the Tabernacle in Heaven: Sacred Space, Jesus’ High Priestly Sacrifice, and Hebrews’ Analogical Theology. In: Attridge Harold W. und Gabriella Gelardini (Hg.): Hebrews in Contexts (AJEC 91). Leiden/Boston 2016, 259-279.

heavenly presence – can be seen as the event that results in purification and opens the way for other human beings to enter fully into God’s presence.“¹⁴⁸⁵

Zusammengefasst¹⁴⁸⁶ geht er davon aus, dass eine leibliche Auferstehung Jesu für die gesamte Argumentationsstruktur des Hebr von zentraler Bedeutung ist. Diesen Vorgang sowie das Sühnegeschehen verortet er im Himmel. Der Tod Jesu löst eine Kettenreaktion von Ereignissen aus, „that ultimately results in his exaltation to the throne at God’s right hand. These events are the resurrection of Jesus’ human body, his ascension into heaven, his presentation of his atoning offering“ (42). Daraus resultiert, dass der Zeitpunkt der Einsetzung zum himmlischen Hohepriester nach dem Kreuzestod bei der Erhöhung geschieht.¹⁴⁸⁷ Jesu Leiden und Gehorsam stellen in diesem Zusammenhang die Voraussetzung für die „better resurrection“ (42; vgl. 214) dar. Um eine leibliche Auferstehung zu begründen, verwendet Moffit Texte aus der Zeit des zweiten Tempels und dem Talmud. Diese beschreiben u.a. den Aufstieg Mose’ in den Himmel. Wenn Menschen allerdings in den Himmel aufsteigen, bildet ihre Verherrlichung eine notwendige Voraussetzung (180f.; 213). Anschließend argumentiert Moffit bei seiner Betrachtung von Hebr 8-10, dass „Jesus’ *living presence* in heaven, predicated on the resurrection and ascension of his human body, was the sacrifice he offered to God in the heavenly holy of holies“ (284).¹⁴⁸⁸

Der irdische Tod Jesu besitzt bei dieser Interpretation keine soteriologische Bedeutung.¹⁴⁸⁹ Moffit schränkt seine Funktion auf zwei Bereiche ein: „In Hebrews Jesus’ death is *both* the chief example of how God’s people should faithfully endure suffering, *and* the event that triggers the process that results in his being qualified and equipped to offer his indestructible life to God.“¹⁴⁹⁰ Dies entspricht m.E. nicht der Absicht des Hebr. Problematisch ist auch, dass der Verfasser nur an wenigen Stellen von Auferstehung spricht.¹⁴⁹¹ Wie meine bisherige Darstellung dargelegt hat, sind Aussagen zum Zeitpunkt der Einsetzung zum Hohepriester im Hebr inkohärent. Daraus lässt sich nicht konkret ableiten, dass Jesus erst nach seiner Auferstehung zum Hohepriester ernannt wurde.

¹⁴⁸⁵ Moffitt, Atonement, 2.

¹⁴⁸⁶ Vgl. Moffit, Atonement, 41-43.

¹⁴⁸⁷ Vgl. A.a.O., 43: „The resurrection is *the* event that qualifies him to become the high priest he now is. The ascension brings Jesus’ immortal humanity into heaven. Because he arose into his high priesthood, Jesus entered into God’s presence in heaven. There he made his atoning offering. After making that offering, he took his seat at the throne at God’s right hand. The final event, for which the author waits, is the moment when the living Jesus will return to earth and bring salvation – the fullness of all of God’s promises – to those who faithfully endure in their confession of him.“

¹⁴⁸⁸ Vgl. auch Zusammenfassung bei Jamieson, Jesus, 357.

¹⁴⁸⁹ Vgl. Jamieson, Jesus, 344: „For View 1, Christ’s sacrifice begins and ends on the cross.“

¹⁴⁹⁰ Moffit, Atonement, 220 (vgl. auch 285).

¹⁴⁹¹ Vgl. Hebr 6,2; 11,19; 11,35a; 11,35b; 13,20; evtl. Andeutungen in 1,6 und 5,7.

Außerdem spricht Hebr 12,26-28 von der Zerstörung der geschaffenen Welt. Dazu zählt auch der leibliche Körper. Widersprüche entstehen auch mit Texten wie Hebr 9,15-20 und 13,11-12.¹⁴⁹² Die Vorstellung, dass der Hebr Jesu Opfer immer im Himmel verortet¹⁴⁹³, steht in Spannung zu den parallel gestalteten Aussagen in Hebr 1,3 – 10,12 – 12,2. Das Setzen zur Rechten Gottes erfolgt nach der Sündenreinigung (1,3), nach der Darbringung eines Opfers für die Sünden (10,12) und nach der Erduldung des Kreuzes (12,2). Speziell die letzte Aussage setzt ein irdisches Geschehen voraus.¹⁴⁹⁴

Die Frage, wann Jesus sein hohepriesterliches Amt angetreten hat, spielt für den Verfasser eine untergeordnete Rolle. Jedenfalls gibt er keine eindeutige Antwort. Anders verhält es sich mit dem einmaligen Kultgeschehen der neuen Heilssetzung: Der Kreuzestod ist vom himmlischen Kult nicht zu trennen.¹⁴⁹⁵ Dieses Ereignis der Vergangenheit ist für den Verfasser in der Geschichte konkret lokalisiert. Im christologischen Zusammenhang – das wird der Kontext noch zeigen – verhält sich die himmlische Welt als Urbild zur irdischen Sphäre gleichzeitig. D.h. der Eintritt des Hohepriesters ins Allerheiligste sowie die Selbstdarbringung im himmlischen Kult ereignen sich zum selben Zeitpunkt wie der irdische Tod Jesu am Kreuz.

In V. 2 bestimmt der Verfasser den Ort, an dem Jesus seinen Priesterdienst ausübt, näher und spricht zum ersten Mal über τὰ ἅγια und ἡ σκηνή. Er bezeichnet Jesus als Diener des Heiligtums und „wahren Zelt“. ἡ σκηνή ἡ ἀληθινή wurde von Gott und nicht von Menschen errichtet.¹⁴⁹⁶ Dieses Motiv begegnet hier im Hebr zum ersten Mal und ist im frühen Judentum verbreitet.¹⁴⁹⁷ Der Hohepriester agiert als λειτουργός „Gottesdiener“. In der LXX bezeichnet der Terminus sowohl den Priester als auch den Diener.¹⁴⁹⁸ Die Verwendung der Wortgruppe λειτουργός, λατρεύειν und λειτουργία in Hebr 8,2.6; 9,21; 10,11 gehört zum kultischen Kontext.¹⁴⁹⁹

¹⁴⁹² Vgl. Moffit, Atonement, 289ff.

¹⁴⁹³ Vgl. Moffit, Atonement, 218.

¹⁴⁹⁴ Die kritischen Punkte basieren auf der Rezension von Kraus, Wolfgang: Rez. David Moffitt, Atonement and the Logic of Resurrection in the Epistle to the Hebrews. Leiden 2011 und Benjamin Ribbens, Levitical Sacrifice and Heavenly Cult in Hebrews, Berlin 2016. In: ThLZ 143 (2018), 217-221.

¹⁴⁹⁵ Anders Moffit, Atonement, 284: „The conceptual center is not Jesus’ earthly death outside the gates of Jerusalem, but his *living, human, presence* in heaven.“

¹⁴⁹⁶ Eine ähnliche Aussage formuliert Hebr 9,11, wenn der Verfasser schreibt: „Christus ist gekommen durch das Zelt, das nicht von Menschenhand gemacht ist.“

¹⁴⁹⁷ Vgl. Gäbel, Kulttheologie, 239.

¹⁴⁹⁸ Vgl. Jes 61,6; Sir 7,30; Esr 7,24; Neh 10,39f.

¹⁴⁹⁹ Vgl. Gäbel, Kulttheologie, 238. Er merkt an, dass die Verwendung in Hebr 1,7.14 uneindeutig ist. Dennoch sieht er den kultischen Aspekt auch dort im Hintergrund gegeben.

Der Plural τὰ ἅγια beschreibt im irdischen Heiligtum das Allerheiligste hinter dem zweiten Vorhang (vgl. Hebr 9,3; 2Chr 4,22; 5,7).¹⁵⁰⁰ Es ist der Ort der Gottesgegenwart. In Lev 16 begegnet hingegen häufig die Form τὸ ἅγιον.¹⁵⁰¹ Die LXX verwendet nur vereinzelt den Plural für das Allerheiligste.¹⁵⁰² Gräber schließt daraus, dass der Hebr der LXX-Terminologie folgt, allerdings den Singular durch den Plural ersetzt (9,8.12.24f; 10,19; 13,11).¹⁵⁰³ Er stützt sich auf den Beweis von Hofius, der feststellt, dass der Verfasser in Hebr 13,11 Lev 16,27 zitiert und statt des Singulars den Plural verwendet. „Da der Verfasser an allen drei Stellen [9,24.25; 13,11] auf den großen Versöhnungstag, genauer gesagt: auf den Gang des Hohenpriesters in das Sanctissimum der Stiftshütte anspielt, ist es zwingend, daß unter der genannten Stätte das Allerheiligste – und nicht etwa das Heilige oder das Heiligtum allgemein – verstanden werden muß.“¹⁵⁰⁴

ἡ σκηνή verwendet der Verfasser sowohl zur Bezeichnung des irdischen Heiligtums in seiner Gesamtheit (8,5; 9,21; 13,10) analog zum Sprachgebrauch der LXX, als auch zur Bezeichnung des himmlischen (8,2; 9,11.24).¹⁵⁰⁵ Die beiden Teile der Stiftshütte bzw. des Zeltheiligtums nennt er außerdem ἡ πρώτη σκηνή und ἡ δεύτερα σκηνή (Hebr 9,2ff.). Gäbel versteht τὰ ἅγια in 8,2 als Bezeichnung für das Heiligtum allgemein.¹⁵⁰⁶ S.E. ist Christus „demnach der Hohepriester, der im Himmel zur Rechten Gottes inthronisiert ist und der im vorbildlichen himmlischen Zeltheiligtum den priesterlichen Dienst innehat.“¹⁵⁰⁷ Weiß sieht den Akzent auf dem exegetischen Zusatz καὶ τῆς σκηνῆς τῆς ἀληθινῆς liegen, der den liturgischen Dienst des (himmlischen) Hohepriesters im himmlischen Heiligtum verortet und damit den qualitativen Gegensatz zum irdischen

¹⁵⁰⁰ Eine Ausnahme bildet Hebr 9,2. Hier meint τὰ ἅγια eindeutig das Vorzelt. Dieser Gebrauch entspricht dem Usus des AT und wird vom Verfasser rezipiert. Vgl. Hofius, Vorhang, 56f.; Schenck, Cosmology, 147.

¹⁵⁰¹ Vgl. Lev 16,2.3.16.17.

¹⁵⁰² Vgl. Ez 41,21. Laut Kleinig, Hebrews, 376 (mit Stellenangaben) bezeichnet der Plural überwiegend „the holy offerings with the food that is eaten from them, to the holy furnishings for the tabernacle, or to the holy precincts.“

¹⁵⁰³ Vgl. Gräber, Hebr II, 81. Siehe auch Attridge, Hebrews, 217f.

¹⁵⁰⁴ Vgl. Hofius, Vorhang, 57 Fn. 60. Weiß kritisiert Hofius und fragt, warum „der Autor des Hebr an dieser Stelle dann nicht wörtlich nach Lev 16,20 τὸ ἅγιον formuliert.“ Vgl. Weiß, Hebräer, 232 Fn. 18. τὰ ἅγια als „Allerheiligstes“ in 8,2 verstehen auch: Löhr, Thronversammlung, 190f.; Attridge, Hebrews, 233, Fn. 46; 240. In den Kommentaren existieren auch andere Kombinationen. Beide Begriffe werden als Synonym gedeutet (Backhaus, Hebr, 289, versteht die Begriffe als Himmel). Beide Begriffe werden in Hebr 8,2 gleichgesetzt, aber in 9,11f. als „Vorzelt“ und „Allerheiligstes“ interpretiert (Riggenbach, Hebr, 219f.; 258f.; Michel, Hebr, 287; 310; Lane, Hebrews I, 200f.). Karrer führt die Doppelbenennung des himmlischen Heiligtums auf die Sprache der Völker zurück. Der Begriff τὰ ἅγια war s.E. den Leserinnen und Lesern aus dem Vorverständnis ihrer Umwelt bekannt. Das Zeltheiligtum zählt hingegen zur Sondersprache Israels und bildet den Kontrast. Vgl. Karrer, Hebr II, 106.

¹⁵⁰⁵ Vgl. LXX 1Chr 9,19.21.23; 23,32; 2Chr 29,6; Ps 14(15),1; 26,(27)6; 60,(61)5; Jes 33,20.

¹⁵⁰⁶ Vgl. Gäbel, Kulttheologie, 239. Siehe auch Backhaus, Hebr, 288; Braun, Hebr, 228.

¹⁵⁰⁷ Gäbel, Kulttheologie, 239. In den Apokrypha wird der Plural auch auf das gesamte Heiligtum samt Kultgegenständen angewandt. Vgl. Kleinig, Hebrews, 376.

Heiligtum kennzeichnet.¹⁵⁰⁸ ἀληθινός „wahr/wahrhaftig/zuverlässig“ betont in diesem Kontext die göttliche Wirklichkeit des urbildlichen Zeltheiligtums (vgl. 9,24) als Kontrast zum irdischen Abbild (8,5).¹⁵⁰⁹ Schenck wiederum behauptet, dass τὰ ἅγια in 8,2 „is another reference to the holy of holies ... It consequently seems quite possible that ‘true tent’ in 8:2 is an equivalent expression for τὰ ἅγια, implying that the author thought of the heavenly tent simply as a holy of holies without an outer chamber.“¹⁵¹⁰

Die Diversität der Meinungen zeigt, dass die himmlische Kulttopographie im Hebr umstritten ist. Die Diskussion dreht sich hauptsächlich darum, ob der Verfasser ein realistisches Verständnis¹⁵¹¹ des himmlischen Heiligtums hat und sich dieses analog zum irdischen als zweigeteilt vorstellt oder ob die Aussagen eher kultmetaphorischer¹⁵¹² Natur sind.¹⁵¹³ Darüber hinaus wird die Diskussion von der Frage nach dem religionsgeschichtlichen Hintergrund des Hebr beeinflusst. Doch was sagt der Verfasser? Die bisherige Exegese hat deutlich gemacht, dass der Hebr vom Himmel her denkt und das Heilsziel der Glaubensgemeinde dort verortet.¹⁵¹⁴ Er geht ebenfalls von einer Vernichtung der geschaffenen Welt aus (1,10-12; vgl. 12,24-29), sodass am Ende nur das unerschütterliche Reich Gottes übrig bleibt. In diesen Vorstellungsbereich gehört auch das Prädikat ἀληθινός.¹⁵¹⁵ Wahrhaftig ist das Heiligtum, weil Gott es errichtet hat. Damit gehört dieses zur selben unvergänglichen, ewigen Realität, in der sich auch der himmlische Hohepriester bewegt.

Nach Hebr 11,1 ist der Glaube eine nicht sichtbare ὑπόστασις, d.h. „Wirklichkeit“/„ein Dasein von Erhofftem“¹⁵¹⁶. Dasselbe wäre für das himmlische Heiligtum anzunehmen. Für die Adressaten vermag dieses noch unsichtbar sein, allerdings ist das kein Grund an dessen Existenz zu zweifeln. Ein realistisches Verständnis ist möglich. Ebenso die

¹⁵⁰⁸ Vgl. Weiß, Hebräer, 232.

¹⁵⁰⁹ Vgl. Gräßer, Hebr II, 83: „Dualistisch gewertet, ist das »wahre Zelt« an unserer Stelle jedenfalls das ewig bleibende himmlische Zelt, das der irdischen Stiftshütte qualitativ überlegen ist.“

¹⁵¹⁰ Schenck, *Cosmology*, 146. Vgl. auch Cockerill, *Hebrews*, 354f. Er interpretiert τὰ ἅγια als den Himmel (Hebr 9,24), der zugleich als Allerheiligstes zu verstehen ist. Diesen Ort hat Jesus betreten, als er hinter den Vorhang gegangen ist (6,19). Cockerill lehnt die Vorstellung eines himmlischen Tempels, der aus zwei Teilen besteht, ab. In diese Richtung geht auch Isaacs, *Space*, 210.

¹⁵¹¹ So u.a. Hofius, *Vorhang*.

¹⁵¹² So Schenck, *Cosmology*, 115. Dagegen Stegemann, Ekkehard W. und Wolfgang Stegemann: *Does the Cultic Language in Hebrews Represent Sacrificial Metaphors? Reflections on Some Basic Problems*. In: Gelardini, Gabriella (Hg.): *Hebrews. Contemporary Methods—New Insights (BiInS 75)*, 13-24, hier: 18.

¹⁵¹³ Vgl. Diskussion von Barnard, *Mysticism*, 104-109. Er kommt zu dem Fazit, dass die Aussagen zum himmlischen Heiligtum sowohl metaphorisch als auch wörtlich verstanden werden können.

¹⁵¹⁴ Vgl. Hermann, „hermeneutische Stunde“, 307: „Der Hebr denkt vom himmlischen Heiligtum her über das irdische nach“.

¹⁵¹⁵ Vgl. Hebr 9,24.

¹⁵¹⁶ Übersetzung Karrer, Hebr II, 258.

Vorstellung, dass der Verfasser sich das himmlische Heiligtum analog zum irdischen in zwei Räumen denkt.¹⁵¹⁷ Gemäß dem Urbild-Abbild-Schema ist das himmlische Urbild des Heiligtums „nach einem idealistischen Verständnis nicht nur allgemein, sondern in allen Details analog zum irdischen Abbild denkbar. Ist das irdisch-reale Heiligtum durch einen Vorhang in zwei Räume aufgeteilt, dann nur deshalb, weil das himmlisch-ideale Heiligtum dieselbe Differenz kennt.“¹⁵¹⁸ Daneben besteht auch die Möglichkeit, dass der Verfasser den Schwerpunkt auf das Allerheiligste legt und daher hauptsächlich zwischen Zeltheiligtum und Sanctissimum differenziert.¹⁵¹⁹ Die Terminologie variiert. Er verarbeitet verschiedene philosophische Traditionsströme und theologische Gedanken mit dem Ziel der Glaubensnot der Adressaten entgegenzuwirken und „die endzeitliche Gründung des unverbrüchlichen Priestertums Christi“¹⁵²⁰ herauszustellen. Die Gemeinde partizipiert bereits gegenwärtig am eschatologisch-endgültigen Heil und wendet sich mit einem gereinigten Gewissen im Gottesdienst dem Thron der Gnade zu. Die vertikale Typologie in 8,2 dient der paränetischen Zielsetzung. Die Termini τὰ ἅγια und ἡ σκηνή begegnen erneut gemeinsam in Hebr 9,11f. und 9,24f. Ein kurzer Vorgriff soll die Bedeutung in Hebr 8,2 erhellen:

In Hebr 9,11f. heißt es: Christus ist διὰ τῆς μείζονος καὶ τελειότερας σκηνῆς οὐ χειροποιήτου und mit seinem Blut ist er ἐφάπαξ εἰς τὰ ἅγια gegangen. Die Näherbestimmung von ἡ σκηνή in Hebr 9,11 ist Hebr 8,2 ähnlich. Beide sind nicht von Menschen gemacht. Hebr 9,11-14 bildet eine chiasmatische Aussage zu Hebr 9,1-10. In 9,1 bezeichnet der Verfasser das irdische Heiligtum als τὸ ἅγιον κοσμικόν. Dieses bildet den Gegensatz zum größeren und vollkommeneren Zeltheiligtum in 9,11. Die Wahl der Termini variiert zwischen ἡ σκηνή und τὸ ἅγιον. In 9,3 hält der Verfasser fest, dass hinter dem zweiten Vorhang das Allerheiligste (Ἄγια Ἄγιων) liegt. In 9,7 (9,24f) bezieht er sich auf das Yom Kippur-Ritual und schildert wie der Hohepriester mit dem Blut der Opfertiere in das Allerheiligste hinter den Vorhang eintritt. Das Blut dient als Opfermaterie¹⁵²¹ für die Sünden und das Ritual ereignet sich einmal im Jahr. Gegensätzlich dazu verhält sich die Aussage in Hebr 9,12.¹⁵²² Christus vollführt das Opferritual (Hinrichtung am Kreuz aus irdischer Perspektive) durch sein eigenes Blut (seinen Tod) εἰς τὰ ἅγια. Zu ergänzen ist in diesem Kontext

¹⁵¹⁷ Vgl. Rissi, *Theologie*, 38ff. Die Kritik von Laub, *Bekenntnis*, 174ff. an dieser Theorie scheint mir in Teilen nicht gerechtfertigt. Jedenfalls sehe ich keine solch gravierenden Schwierigkeiten mit den Verben der Bewegung oder dem kulttheologischen Bild vorliegen. Anders verhält es sich mit der Herleitung des Hebr von der altjüdischen Märkabah-Esoterik. Diese These gilt schon wegen der Datierung der Texte als problematisch.

¹⁵¹⁸ Eisele, *Reich*, 378.

¹⁵¹⁹ Eberhart, *Kultmetaphorik*, 152. Er bemerkt zutreffend zu Hebr 9,1-14: „Es ist möglich, dass im Hebräerbrief eine insofern modifizierte Vision des Zeltheiligtums entworfen wird, als hier allein dem Allerheiligsten wirklich sakrale Qualitäten beigemessen werden. Auf diese Weise kommt dem Eintritt des Hohenpriesters in diesem Bereich des Heiligtums gesteigerte Bedeutung zu, und dieser Eintritt wird ab V. 6 christologisch adaptiert. (151f).“

¹⁵²⁰ Hermann, „hermeneutische Stunde“, 301.

¹⁵²¹ Vgl. Gäbel, *Kulttheologie*, 276f.

¹⁵²² Vgl. a.a.O., 284ff.

die Vorstellung aus Hebr 6,19, dass Jesus, hineingegangen ist εἰς τὸ ἐσώτερον τοῦ καταπετάσματος.¹⁵²³ Nach atl. Vorstellung markiert der (zweite) Vorhang die Grenze zum Allerheiligsten (= Bereich der Gottesgegenwart) und dient gleichzeitig als Schutz vor Gottes Strafe bei unbefugtem Zutritt. Allein der Hohepriester darf den Raum im gereinigten Zustand am Versöhnungstag betreten. Diesen Vorhang durchschreitet laut Hebr 6,19 Jesus.¹⁵²⁴ Die logische Struktur der Argumentation von Hebr 9,1-14 deutet darauf hin, dass ἡ σκηνή in V. 11 das himmlische Zeltheiligtum bezeichnet, während τὰ ἅγια in V. 12 das Allerheiligste meint.¹⁵²⁵ In der unmittelbaren Präsenz Gottes bewirkt der himmlische Hohepriester (analog zum Ritual des irdischen Hohepriesters und im Gegensatz zu ihm) die ewige Erlösung.

In Hebr 9,24 schreibt der Verfasser: οὐ γὰρ εἰς χειροποίητα εἰσῆλθεν ἅγια Χριστός. τὰ ἅγια bezeichnet in V. 24f. erneut das Allerheiligste.¹⁵²⁶ Dieses wird außerdem durch τὸν οὐρανόν näher bestimmt. Die Alternative „Heiligtum“ bereitet Schwierigkeiten wegen der direkten Präsenz Gottes sowie dem wiederholten Verweis auf das Blut als Opfermaterie. Die Aussage in 9,24-25 greift die Argumentation in 9,11-14 auf und führt diese fort.

τὰ ἅγια und ἡ σκηνή bezeichnen in Hebr 8,2 m.E. das himmlische Heiligtum allgemein und werden synonym verwendet¹⁵²⁷, während an anderen Stellen zwischen Heiligtum und Allerheiligstem zu differenzieren ist.¹⁵²⁸ Die Aussage bereitet den Dualismus in 8,5ff vor. Es geht dem Verfasser um den Kontrast zwischen den beiden Heilssetzungen mit denen er das irdische und himmlische Heiligtum assoziiert.¹⁵²⁹ Dieses Argument bereitet er in 8,1-2 vor. „Demgegenüber empfiehlt es sich, die Kulttopographie im Hebräerbrief nicht mit Erwartungen zu präziser räumlich-realistischer Stimmigkeit oder durchgängiger Kohärenz aufschlüsseln zu wollen.“¹⁵³⁰

¹⁵²³ Hebr 10,20 wird an späterer Stelle besprochen. Vgl. Kap. 4.2.

¹⁵²⁴ Dieser markiert im himmlischen Heiligtum die Grenze zwischen dem erschütterlichen Bereich und dem unerschütterlichen Bereich der Gegenwart Gottes. Vorhang meint nicht die kosmologische Scheidewand zwischen Himmel und Erde.

¹⁵²⁵ Vgl. Gäbel, Kulttheologie, 277: „Schildert Hebr das Wirken Christi nach Analogie des Jom Kippur-Rituals, so spricht er vom Eintritt hinter bzw. durch den Vorhang ins himmlische Allerheiligste (6,19f; indirekt 10,19f); den Eintritt ins himmlische Allerheiligste erwähnt er auch 9,11f.24 f, in V.24f verbunden mit der Absicht der Selbstdarbringung.“ Siehe auch Schenck, Cosmology, 146.

¹⁵²⁶ Vgl. O'Brien, Hebrews, 338f.; Gäbel, Kulttheologie, 302; Thompson, Hebrews, 173; Laub, Ein für allemal, 83. Dagegen Rissi, Theologie, 36. Wegen des fehlenden Artikels versteht er den Begriff in 9,24 als ganzes Zeltheiligtum.

¹⁵²⁷ Vgl. Koester, Dweilling, 155f. Er benennt drei Gründe. Siehe auch Koester, Hebrews, 382. Zutreffend formuliert Braun, Hebr, 228: „Der Ton liegt hier nicht auf der Unterscheidung zwischen beiden [Heiligtum, Allerheiligstes] ..., sondern auf dem Gegensatz zum irdischen Heiligtum.“

¹⁵²⁸ Zu einem anderen Ergebnis gelangt Laub, Bekenntnis, 205. Er differenziert zwischen Vorzelt und Allerheiligstem. Löhr hingegen unterscheidet zwischen Debir und ganzem Heiligtum. Vgl. Löhr, Thronversammlung, 191. Auch diese Deutung lässt der Text zu.

¹⁵²⁹ Vgl. Koester, Dweilling, 157.

¹⁵³⁰ Eberhart, Kultmetaphorik, 152. Vgl. auch Backhaus, Hebr, 316. Er beurteilt die exegetische Diskussion um die Himmelsarchitektur als zurückhaltend. Ihm folgend Hermann, „hermeneutische Stunde“, 319.

3.7.2.3 Exkurs: Himmlischer Kult im Hebräerbrief: Berührungspunkte mit den Sabbatliedern?

Eine gewisse Nähe zu den „Sabbatopfer-Liedern“¹⁵³¹ (4Q400-407; 11Q17; Mas1k) wird in der Hebräerbriefforschung schon seit Jahrzehnten immer wieder thematisiert.¹⁵³² Die Liturgien für 13 aufeinanderfolgende Sabbate werden ungefähr zwischen 75 v.Chr und 50 n.Chr. datiert.¹⁵³³ Anna Maria Schwemer bewertet die Sabbatlieder als besonders aufschlussreich hinsichtlich der Vorstellungswelt des himmlischen Gottesdienstes im Hebräerbrief. Konkret lautet ihre These: „Die eschatologische Erwartung der Gottesherrschaft auf Erden hat ihren Grund in der präsentischen kultischen Feier der Königsherrschaft Gottes im Himmel!“¹⁵³⁴ Gert Steyn beurteilt die Sabbatlieder als „a useful ancient contemporary text with which we can compare the cultic backdrop of Hebrews. Spatial concepts and imagery used there are very similar to those in Hebrews. ... with a hermeneutical key to understand the temporal-spatial nature of Hebrews' eschatology.“¹⁵³⁵ Löhr hält fest: „auf unterschiedliche Weise erreichen so beide hier miteinander zu vergleichenden Texte, daß das erwähnte bzw. beschriebene himmlische Heiligtum als transzendente, nicht irdisch vorfindliche (im Sinne des ἄγιον κοσμοικόν von Hebr 9,1) Realität vorgestellt wird.“¹⁵³⁶ Verschiedene Motivkomplexe werden zwischen Hebr und den „cultic and Jewish apocalyptic imagery“¹⁵³⁷ der ShirShabb verglichen. Die Texte „beschreiben den Gottesdienst der Engel im himmlischen Heiligtum, wobei jedoch die irdische Gemeinde daran teilnimmt.“¹⁵³⁸ Weitere mögliche Anknüpfungspunkte stellen u.a. die Legitimation der Priesterschaft¹⁵³⁹; der Lobpreis der Engel und ihre Einsetzung in den himmlischen Priesterdienst¹⁵⁴⁰; die Reinheit des Heiligtums; Sühne und Reinigung zwecks Partizipation am himmlischen

¹⁵³¹ Vgl. dazu Newsom, Carol: *Songs of the Sabbath Sacrifice. A Critical Edition* (HSS 27). Atlanta 1985; Philip Alexander: *The mystical texts. Songs of the Sabbath sacrifice and related manuscripts*. London 2006; Maier, Johann: *Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer. Band 2* (UTB.W 1863). München/Basel 1995.

¹⁵³² Um nur einige zu nennen, vgl. Steyn, *Eschatology*, 442; Schwemer, Anna Maria, *Gott als König und seine Königsherrschaft in den Sabbatliedern aus Qumran*. In: Martin Hengel und Idem. (Hg.): *Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt* (WUNT 55), 45-118; Löhr, Helmut: *Thronversammlung und preisender Tempel. Beobachtungen am himmlischen Heiligtum im Hebräerbrief und in den Sabbatopferliedern aus Qumran*. In: Martin Hengel und Idem. (Hg.): *Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt* (WUNT 55), 185-206; Koester, Dwelling, 37-40; Hofius, Otfried: *Gemeinschaft mit den Engeln im Gottesdienst der Kirche: eine traditionsgeschichtliche Skizze: Peter Stuhlmacher zum 60. Geburtstag*. In: *ZThK* 89 (1992), 172-196, hier: 182-186; Sterling, *Ontology*, 206-208; Kritisch: Hurst, *Hebrews*, 43-66. Weitere mögliche Berührungspunkte mit Qumranschriften benennt er in Fn. 206 (65).

¹⁵³³ Vgl. Gäbel, *Kulttheologie*, 60.

¹⁵³⁴ Schwemer, *König*, 117.

¹⁵³⁵ Steyn, *Eschatology*, 448.

¹⁵³⁶ Löhr, *Thronversammlung*, 188.

¹⁵³⁷ Steyn, *Eschatology*, 443.

¹⁵³⁸ So Schwemer, *König*, 48. Dagegen Gäbel, *Kulttheologie*, 68 Fn. 202. Zum Thema siehe auch Gäbel, Gerorg: „[...] inmitten der Gemeinde werde ich dir lobsingen“ (Hebr 2,12). Engel und Menschen, himmlischer und irdischer Gottesdienst nach dem Hebräerbrief. In: Jörg Frey und Michael R. Jost (Hg.): *Gottesdienst und Engel im antiken Judentum und frühen Christentum*. Tübingen 2017, 185-239.

¹⁵³⁹ Vgl. Schwemer, *König*, 64f. Zur Vorstellung eines Volkes aus Priestern im Qumran siehe: Paganini, Simone: *Die eschatologisch-utopische Vision eines Volkes aus Priestern*. Beobachtungen zu CD, 1QS, 1QM und 11QT. In: Luke Neubert und Michael, Tilly (Hg.): *Der eine Gott und die Völker in eschatologischer Perspektive. Studien zur Inklusion und Exklusion im biblischen Monotheismus* (BThSt 137), Neukirchen-Vluyn 2013, 31-68.

¹⁵⁴⁰ Vgl. Schwemer, *König*, 77.

Kult¹⁵⁴¹; Mittlerfunktion der Engel durch ihren Dienst im Debir¹⁵⁴²; Opfertgaben der himmlischen (Engel-) Hohepriester¹⁵⁴³ dar.¹⁵⁴⁴ Geht es ins Detail, zeigen sich viele Differenzen zum Hebr.¹⁵⁴⁵

Aus soteriologischer Perspektive verfolgt der Verfasser das Ziel mit der Hohepriester-Christologie (5,1-10; 7,1-10,18) das im Sohn geschenkte Heil als „die Ermächtigung des Eintritts in den bzw. die Eröffnung des Zugangs zu dem Bereich Gottes bzw. zu Gott selbst“¹⁵⁴⁶ darzustellen. Die Adressaten partizipieren an der himmlischen Liturgie, insofern sie dem „Vorausläufer“ nachfolgen und standhaft an ihrem Glauben festhalten. Die Sabbatlieder sprechen hingegen weder konkret über die Partizipation der irdischen Gemeinschaft am himmlischen Gottesdienst der Engel, noch gilt der irdische Gottesdienst mit dem himmlischen als vereint. Die Entsprechung wird zwischen himmlischen und irdischen Priestern hergestellt. Beide dienen demselben Gott.¹⁵⁴⁷

Eine wichtige Differenz ist außerdem, dass sich Gott in den Sabbatliedern jenseits der Engelwelt und der himmlischen Tempel befindet.¹⁵⁴⁸ Im Hebr ist Christus als himmlischer Hohepriester in die unmittelbare Präsenz Gottes eingetreten. Dorthin sollen ihm auch die Glaubenden folgen.¹⁵⁴⁹ „Der erhöhte Hohepriester Christus ist die Heilsgestalt von Israels großen Verheißungen. Er wird in seinem Priestertum herrschen über Menschen aus vielen (jüdischen und nicht-jüdischen) Völkern.“¹⁵⁵⁰ Auch ist die Rolle der Engel im Hebr eine andere.¹⁵⁵¹ Von einer Hierarchie innerhalb der Engel ist keine Rede, genauso wenig von priesterlichen Aufgaben oder Opferdarbringungen. Stattdessen unterstreicht der Verfasser die Überlegenheit des Sohnes gegenüber den Engeln kultisch und herrschaftlich. Die himmlische Reinigung von den Sünden hat der Sohn ein für alle Mal vollbracht (1,3). Deshalb dürfen die Adressaten irdisch in den himmlischen Kult einstimmen und sich Gott nähern (4,16). Durch das Heilsereignis gilt der Mensch nicht mehr als „unter die Engel erniedrigt“ (2,6-10), sondern lebt in einem neuen Ist-Zustand als Teilhaber der himmlischen Welt Gottes (3,1).

Darüber hinaus verortet die Qumrangemeinde der neuen eschatologischen Tempel im irdischen Jerusalem,¹⁵⁵² während der Verfasser des Hebr vom himmlischen Heiligtum her denkt. Es existiert nur ein Heiligtum, während die Sabbatlieder von mehreren Heiligtümern sprechen. Himmel bezeichnet im Hebr nicht nur den Teil der geschaffenen Welt, sondern „Gottes Wohnung jenseits alles Kosmischen.“¹⁵⁵³ Dort befindet sich auch der Thron Gottes (4,16; 8,1; 12,2).

¹⁵⁴¹ Vgl. Schwemer, König, 79f. Siehe auch TextXII Lev 3,4-8.

¹⁵⁴² Vgl. a.a.O., 101. Die Funktion liegt im Lobpreis begründet, dieser vermittelt zwischen Gott und König und der Qumrangemeinde. Gott wird indirekt geschaut in der Feier des Gottesdienstes.

¹⁵⁴³ Vgl. 13tes Lied.

¹⁵⁴⁴ Vgl. Überblick bei Gäbel, Kulttheologie, 60-69.

¹⁵⁴⁵ Ich folge den Beobachtungen von Gäbel.

¹⁵⁴⁶ März, Claus-Peter: „Der neue lebendige Weg durch den Vorhang hindurch ...“. In: Ders.: Studien zum Hebräerbrief (SBAB 39) Stuttgart 2005, 141-158, hier: 155.

¹⁵⁴⁷ Zutreffend Gäbel, Kulttheologie, 68.

¹⁵⁴⁸ Vgl. Schwemer, König, 75 Fn. 97.

¹⁵⁴⁹ Anders die Sabbatlieder. Schwemer, König, 93, stellt fest: „Die irdische Gemeinde ist zwar durch ihre Aufforderung an die Himmlischen zum Preis einbezogen, schließt sich jedoch nicht expressis verbis in die von den Hohenpriestern der Engel gesegneten Scharen ein.“ Gerade dies hat aber der Hebr z.B. in 12,24-29 im Blick.

¹⁵⁵⁰ Karrer, Hebr II, 107.

¹⁵⁵¹ Vgl. Ausführungen zu Hebr 1,3 in Kap. 2.3.

¹⁵⁵² Vgl. Schwemer, König, 76.

¹⁵⁵³ Rissi, Theologie, 36.

Von einer direkten Abhängigkeit kann nicht gesprochen werden.¹⁵⁵⁴ Hurst resümiert zurecht: „That many of the points adduced as parallel to Qumran are also parallel to Philo and other backgrounds makes it more likely that all the similarities are due to a common background – traditional exegesis of the OT.“¹⁵⁵⁵

3.7.2.4 Hebr 8,3-6

Hebr 8,3-6 führt aus, warum der Sohn seinen Hohepriesterdienst im Himmel¹⁵⁵⁶ ausüben muss.¹⁵⁵⁷ V. 3 knüpft mit γάρ an die Aussage von V. 1f. an und erläutert, dass ein Priester die Aufgabe hat, Gaben und Opfer darzubringen (προσφέρειν δῶρά τε καὶ θυσίας). Der Wortlaut erinnert an Hebr 5,1. πᾶς γὰρ ἀρχιερεύς bezieht sich auf at.lische Hohepriester.¹⁵⁵⁸ Die zweite Vershälfte von Hebr 8,3 zeigt die Notwendigkeit (ἀναγκαῖον)¹⁵⁵⁹ an, dass auch der himmlische Hohepriester etwas (τι)¹⁵⁶⁰ hat, was er darbringen kann (ἔχειν... ὁ προσενέγκη). In beiden Fällen dient der Kultakt der Sündensühnung durch Opfergaben. Hebr 8,3 bestätigt die aus 5,1 bekannte Regel. Wie Hebr 7,27 herausgestellt hat, denkt der Verfasser an das einmalige Selbstopfer Jesu. Dieses Ereignis steht der kontinuierlichen Darbringung der irdischen Hohepriester entgegen.¹⁵⁶¹ Das christologische προσφέρειν ist vom Kreuzestod nicht zu trennen. Das Verb hat der Verfasser in Hebr 5,1 eingeführt. Insgesamt existieren im Hebr 20 Belege für προσφέρειν. Davon entfallen 13 auf Hebr 8,1-10,18.¹⁵⁶² Diese Häufung zeigt bereits die Relevanz des Sachverhalts für den Argumentationsgang an. „Eine einmalig vollzogene, himmlische Opferdarbringung also ist der eine der beiden Aspekte der Christus zuteil gewordenen himmlischen λειτουργία; der andere ist die immerwährende Interzession für die Seinen.“¹⁵⁶³ Hebr 8,1-2 deutet an, dass Christus das Opferritual im himmlischen Heiligtum vollziehen muss. Diesen Sachverhalt führt V. 4 aus.

¹⁵⁵⁴ So auch Steyn, Eschatology, 443.

¹⁵⁵⁵ Hurst, Hebrews, 66. Dazu passt wiederum die Vorstellung der Sabbatlieder, dass nichts Unreines ins Heiligtum darf und dass der himmlische Tempel vor Verunreinigungen geschützt werden muss. Vgl. Gäbel, Kulttheologie, 65.

¹⁵⁵⁶ Isaacs, Space, 184 definiert den Himmel als „not only an existent territory in which the exalted Jesus now resides, it is also the future goal and destiny of the believer, held out as the only true cult place worth journeying to.“

¹⁵⁵⁷ Vgl. Braun, Hebr, 230.

¹⁵⁵⁸ Nach Hebr 5,1 definiert der Verfasser einen solchen (Hohe-)Priester als „aus Menschen genommen“ und „für Menschen eingesetzt“.

¹⁵⁵⁹ Die Aussage kann sowohl präsentisch als auch vorzeitig verstanden werden. Vgl. Gäbel, Kulttheologie, 251.

¹⁵⁶⁰ Was dieses „etwas“ ist, erfahren die Adressaten konkret in 9,14.25 und 10,1-18.

¹⁵⁶¹ Laut Gräber, Hebr II, 85 schließt bereits die Wendung ἔχειν... ὁ προσενέγκη ein kontinuierliches Opfern für Jesus aus. Diskutiert bei Gäbel, Kulttheologie, 237ff. Siehe auch Laub, Bekenntnis, 204-206 und 210ff.

¹⁵⁶² Hebr 8,3(2).4; 9,7.9.14.25.28; 10,1.2.8.11.12. Nach Lev und Num weist der Hebr die meisten biblischen Belege auf.

¹⁵⁶³ Gäbel, Kulttheologie, 252. Vgl. Laub, Bekenntnis, 214.

Hebr 8,4 eröffnet mit einer Negation: ἣν ἐπὶ γῆς, οὐδ' ἂν ἦν ἱερεὺς. „The heavenly character of Christ's priesthood is now reaffirmed negatively, with a contra-factual condition.“¹⁵⁶⁴ Auf Erden (ἐπὶ γῆς) war ein Opferdienst Jesu unmöglich. Nach dem Gesetz amtieren levitische Priester in der irdischen Sphäre. Diese genealogische Voraussetzung erfüllt Jesus nicht. Dennoch ist er Priester und muss als solcher „dort sein, wo die irdischen Genealogien durch das Kriterium des wahren Zeltes abgelöst werden und die Tätigkeiten des irdischen Priestertums enden, in den Himmeln.“¹⁵⁶⁵

In der zweiten Vershälfte hält der Verfasser fest, dass die Gaben des irdischen Priestertums durch das (Kult-)Gesetz geregelt sind. In Kapitel 7 hat er herausgestellt, dass die Opfer genau wie das Gesetz der alten Heilssetzung wirkungslos, schwach und vergänglich sind (7,16.28; vgl. 8,13). Durch die Negation unterstreicht der Verfasser die Aussage von Hebr 8,1f. Die Überbietung der Hohepriesterschaft Jesu wird zweifach akzentuiert. Erstens wird diese als himmlisch qualifiziert. Zweitens wird das Opfer Jesu aufgrund seiner einmaligen Qualität (7,27) von den Opfern des levitischen Kultes abgegrenzt.¹⁵⁶⁶ Außerdem spielt der Verfasser durch die Aufnahme des Begriffs νόμος im Kontext der Argumentation (7,12.16.19.28) auf das „andere Gesetz“ aus Hebr 7,16 an. Damit bereitet er den Boden für die Gegenüberstellung der ersten und zweiten Heilssetzung vor.

3.7.2.5 Hebr 8,5

Hebr 8,5 stellt eine Erklärung des Tuns der Priester auf Erden mit begründendem Schriftzitat dar. Dem μέν von V.4 wird erst in V.6 ein δέ gegenübergestellt.¹⁵⁶⁷ Hebr 8,5a führt den Gedankengang aus V. 4 fort. οἵτινες „solche“ bezieht sich auf Priester, die ihren Dienst „auf Erden“ κατὰ τὸν νόμον ausführen. Sie üben ihr Kulthandeln an einem Abbild und Schatten des Himmlischen aus (ὑποδείγματι καὶ σκιᾷ λατρεύουσιν τῶν ἐπουρανίων). Das Verb λατρεύω begegnet in Hebr 8,5a zum ersten Mal, steht allerdings auf einer Linie mit λειτουργός aus Hebr 8,2. Dort wird der Sohn als Diener des wahren Heiligtums vorgestellt, während hier der levitische Priesterdienst qualitativ gegenüber gestellt wird. In der LXX ist das Verb als Term. techn. „for the performance of the Divine Service by the priests and the people“¹⁵⁶⁸ belegt.

¹⁵⁶⁴ Attridge, Hebrews, 218.

¹⁵⁶⁵ Karrer, Hebr II, 108.

¹⁵⁶⁶ Vgl. Cockerill, Hebrews, 358f.

¹⁵⁶⁷ Vgl. Braun, Hebr, 232.

¹⁵⁶⁸ Kleinig, Hebrews, 381. Siehe Stellenbelege in Fn 26.

ὑπόδειγμα „Beispiel, Vorbild, Illustration“ begegnet im Hebr außer in 8,5 in 4,11 und 9,23. In der LXX, bei Philo oder in der Profangrätizität ist der Terminus selten.¹⁵⁶⁹ Hebr 4,11 weist die Bedeutung „Beispiel“ auf. Die Adressaten sollen das Ziel in die Ruhe einzugehen im Auge behalten und nicht dem „Beispiel des Ungehorsams“ (= Exodusgeneration) folgen. Eine dualistische Intention fehlt. Hebr 9,23 entspricht hingegen der Verwendung von Hebr 8,5. Irdisch und himmlisch werden gegenübergestellt. ὑπόδειγμα bezeichnet das ontologisch inferiore Abbild und „zugleich die verheißungsgeschichtlich vorausweisende Vorabbildung.“¹⁵⁷⁰

Die Terminologie der Urbild-Abbild-Relation vom himmlischen und irdischen Heiligtum wird von einigen Exegeten als „mittelplatonisch“ identifiziert.¹⁵⁷¹ In diesem Fall wird eine vertikale Sphärenscheidung zur Erklärung herangezogen. Die eigentliche Wirklichkeit ist transzendent, während die immanente Erfahrungswelt deren Abglanz darstellt.¹⁵⁷² Rein platonisch gedacht, wäre das Heiligtum eine „körperlose Idee..., an der das irdische Nachbild in abgeschwächter Seinsweise teilhat“¹⁵⁷³. Dies widerspricht dem Verständnis des Hebr.¹⁵⁷⁴ Für den Verfasser ist das himmlische Heiligtum keine rein verstandesmäßige Realität.¹⁵⁷⁵ Es ist eine nicht „erfahrbare“, sondern „intelligible“ Realität.

Andere schließen einen (mittel)platonischen Einfluss gänzlich aus¹⁵⁷⁶ oder ordnen räumlich-dualistische Strukturen den apokalyptischen Vorstellungen unter.¹⁵⁷⁷

¹⁵⁶⁹ Schenck beobachtet, dass in der griechischen Literatur kein einziger Beleg existiert, der ὑπόδειγμα im Sinne einer platonischen „Kopie“ interpretiert. Vgl. Schenck, *Cosmology*, 118.165.

¹⁵⁷⁰ Gäbel, *Kulttheologie*, 114.

¹⁵⁷¹ Vgl. Backhaus, *Hebr*, 290; Sterling, *Ontology*, 194-195; Eisele, *Reich*, 376; Gräßer, *Hebr II*, 83f.87f.; Weiß, *Hebr* 437. Zur Diskussion siehe Hurst, *Background*, 7-42.

¹⁵⁷² Vgl. Backhaus, *Hebr*, 290. Er hält die Überwindung der Geschiedenheit von der göttlichen Seinssphäre durch Christus als Mittler für das soteriologische Grundmotiv des Hebr. Siehe dazu Backhaus, „Licht vom Licht“, 82f. Vgl. Kritik von Martin Karrer, *Rez. des Kommentars und des Aufsatzbandes von K. Backhaus in: Göttingische Gelehrte Anzeigen* 262 (2010), 73-87 und *ThLZ* 135 (2010), 1332-1335.

¹⁵⁷³ Backhaus, *Hebr*, 290.

¹⁵⁷⁴ Vgl. Stegemann, *Language*, 19: „The Platonic and especially Philonic version of the ascent or rise of the soul from the sensible to the ideal world, however, does not occur as such.“

¹⁵⁷⁵ Mit οὐρανός bezeichnet der Hebr „die urbildliche Sphäre bzw. das himmlische Heiligtum selbst, Philon dagegen im Übergang von der geistigen zur phänomenalen Welt das erste materielle Abbild der ersteren und die ontologisch höchste Schicht der letzteren.“ Gäbel, *Kulttheologie*, 116. Siehe auch Hofius, *Vorhang*, 72: „Das Heiligtum ist dagegen nicht allein himmlisches Urbild, sondern zugleich auch die Stätte der eschatologischen Heilsvollendung. So verschlingt sich im Hebräerbrief mit dem räumlichen Urbild-/Abbild-Denken eine heilsgeschichtlich-eschatologische Konzeption.“

¹⁵⁷⁶ Vgl. dazu die typologische Zuordnung nach Backhaus in Kap. 2.2.1.

¹⁵⁷⁷ Ebd.

Im Rahmen einer Synthese ist die Verbindung aus apokalyptischem Gedankengut und mittelplatonischen Denkschemata anzunehmen.¹⁵⁷⁸

„Danach stellt der Verfasser des Hebr Anschauungen kultischer Räumlichkeit in einer Weise in den Dienst seiner christologisch-soteriologischen Konzeption, daß mit ihnen das Geschehen am Kreuz und Erhöhung nicht lokalisiert, sondern im typologischen Gegenüber zur alten Heilsordnung neu qualifiziert wird.“¹⁵⁷⁹

Gäbel¹⁵⁸⁰ hat überzeugend herausgestellt, dass im Hebr keine erkenntnistheoretische Begrifflichkeit, wie man sie im Mittelplatonismus erwarten würde, vorliegt. Wenn der Verfasser Begriffe aus platonischer bzw. mittel- oder neuplatonischer Ontologie entlehnt, verwendet er sie „teils unabhängig, teils abweichend vom philosophischen Sprachgebrauch.“¹⁵⁸¹ Typologisches und ontologisches Denken werden in einer Synthese miteinander verknüpft.¹⁵⁸² Laub merkt an, dass das platonisierende Urbild-Abbild-Denken des Hebr ohne den metaphysischen Dualismus alexandrinisch-hellenistischer Herkunft nicht zu verstehen ist.¹⁵⁸³ Die Gegenüberstellung von irdischer und himmlischer Sphäre im Verhältnis von Schatten und Wirklichkeit wird durch das heilsgeschichtlich-apokalyptische Zeitschema modifiziert. Erst dadurch bekommt die theologische Intention des Verfassers ihr Profil. Das Urbild-Abbild-Schema dient „zur Qualifizierung des christologischen Heilsgeschehens und seiner Vorausdarstellung in der Kulträumlichkeit und dem entsprechenden Kulthandeln im Alten Bund.“¹⁵⁸⁴

σκιά führt der Verfasser zum ersten Mal in Hebr 8,5a ein. Den Terminus greift er erneut in Hebr 10,1 auf. Er bezeichnet das (levitische) Gesetz als „Schatten“ der zukünftigen Güter. Die Argumentation ähnelt Hebr 8,5a. Der Schatten erstreckt sich dem Kontext zufolge auf den irdischen Priesterdienst, das irdische Kultgesetz, das irdische Heiligtum sowie die irdischen Opfer. Im Vorausgriff auf Hebr 8,13 gilt für den Verfasser die gesamte atl. Kultordnung als dem Ende nahe.

Demgegenüber stehen τὰ ἐπουράνια. Diese umfassen im Hebr die himmlische Berufung (3,1), die himmlische Gabe (6,4), die himmlische Heimat (11,16) sowie das himmlische Jerusalem (12,22). In Hebr 8,5 und 9,23 bildet τὰ ἐπουράνια allerdings den Gegenbegriff zum irdischen Heiligtum. Das geht aus dem Kontext hervor. In Hebr 8,5b zitiert der Verfasser Ex 25(39),40. Laut Ex 25 bekommt Mose von Gott den Auftrag ein

¹⁵⁷⁸ Sogar Eisele hält dies für möglich und spricht von einer Überlappung, obwohl er sonst dem Mittelplatonismus den Vorzug gibt. Vgl. Eisele, Reich, 376f. Der Verfasser übernimmt das apk. Schema von Urbild und Abbild und interpretiert diese platonisch (377).

¹⁵⁷⁹ Laub, Bekenntnis, 211.

¹⁵⁸⁰ Vgl. Gäbel, Kulttheologie, 112-127.

¹⁵⁸¹ Gäbel, Kulttheologie, 117.

¹⁵⁸² Vgl. Gäbel, Kulttheologie, 115. Auch Koester, Hebrews, 98f., kommt zu einem ähnlichen Ergebnis.

¹⁵⁸³ Vgl. Laub, Bekenntnis, 231f.

¹⁵⁸⁴ A.a.O., 232.

Zeltheiligtum (σκηνή) samt Kultgegenständen aufzurichten. Diesen Sachverhalt spiegelt die Vorbereitung des Zitats im Hebr wieder: καθὼς κεχρημάτισται Μωϋσῆς μέλλων ἐπιτελεῖν τὴν σκηνήν. Die irdischen Priester bringen nach Hebr 8,4 Gaben am irdischen (Zelt-)Heiligtum dar und dienen nach Hebr 8,5a dem Abbild (ὑπόδειγμα) und Schatten (σκιὰ) des Himmlischen.¹⁵⁸⁵ Demgegenüber ist der Sohn Hohepriester am wahren Heiligtum, das direkt von Gott errichtet wurde (8,2).

In Hebr 9,19ff greift der Verfasser erneut auf das Buch Exodus zurück und zitiert Ex 24,8. Der Schriftbeweis dient dem Nachweis der Gültigkeit der neuen Heilssetzung. Aus 9,21 geht hervor, dass das Ritual der Blutbesprengung Zelt sowie Kultgeräte umfasst. Diese werden gereinigt bzw. geweiht, damit die Gegenwart Gottes das Heiligtum „befüllen“ kann. Die Abbilder der himmlischen Dinge, die nach 9,23 mittels Blutbesprengung gereinigt werden, sind demzufolge das Zeltheiligtum mit Kultgeräten (τὰ μὲν ὑποδείγματα τῶν ἐν τοῖς οὐρανοῖς). Die ὑποδείγματα bezeichnen folglich das irdische und τὰ ἐπουράνια das himmlische Heiligtum.¹⁵⁸⁶ Dies unterstreicht Hebr 9,24. In diesem Vers führt der Verfasser das irdische Heiligtum als „Gegenbild“ des himmlischen (ἀντίτυπα τῶν ἀληθινῶν) an. Zusammengefasst bildet das irdische Heiligtum eine „ontologisch inferiore Kopie des wahren himmlischen Urbild-Heiligtums“¹⁵⁸⁷ ab. Der ontologische Status des Heiligtums hängt mit der soteriologischen Qualität des jeweiligen Kults zusammen. Diese Differenzierung bereitet den Boden für die verheißungsgeschichtliche Differenz der beiden Heilssetzungen in Hebr 8,6 vor.¹⁵⁸⁸

Das Ineinander von temporalen und vertikalen Kategorien wird am Gebrauch des Zitats aus Ex 25,40 in Hebr 8,5b verdeutlicht. Die Schrift tritt als Zeuge auf, um den abbild- und schattenhaften Charakter des irdischen Kults biblisch zu begründen. Der Verfasser verweist auf Mose und die Anordnungen für Heiligtum und Kultgegenstände gemäß Ex 25,40.¹⁵⁸⁹ Die einleitende Formel καθὼς κεχρημάτισται („passivum divinum“) betont, dass Gott selbst die Weisung an Mose veranlasst hat.¹⁵⁹⁰ Laut Hebr bekam Mose auf dem Berg Sinai, dem Ort des Bundesschlusses (Ex 24), den Auftrag das Zelt(Heiligtum) anzufertigen (μέλλων ἐπιτελεῖν τὴν σκηνήν) und zwar genau nach dem Muster, das ihm

¹⁵⁸⁵ Vgl. Gäbel, Kulttheologie, 241.

¹⁵⁸⁶ Vgl. Kraus, Aufnahme von Ex 24f., 102.

¹⁵⁸⁷ Gäbel, Kulttheologie, 242.

¹⁵⁸⁸ Vgl. a.a.O., 244f.

¹⁵⁸⁹ „Exod 25–31 describes in vivid detail the layout and contents of the tabernacle as a prescribed plan from God to Moses.“ Steyn, Quest, 236.

¹⁵⁹⁰ Vgl. Braun, Hebr, 233 mit Stellenbelegen.

gezeigt wurde. Das Zitat lautet: ποιήσεις πάντα κατὰ τὸν τύπον τὸν δειχθέντα σοι ἐν τῷ ὄρει.

Ex 25(39),40 handelt allerdings von der Herstellung des goldenen Leuchters und des dazu gehörigen Inventars. Mose wird von Gott angewiesen diese Kultgeräte analog zum תְּבִנִית, das ihm auf dem Berg gezeigt wurde, zu bauen.¹⁵⁹¹ Die LXX folgt der hebräischen Vorlage.¹⁵⁹² תְּבִנִית „Modell/Plan“ übersetzt die LXX in Ex 25,40 allerdings nicht wie sonst mit παράδειγμα¹⁵⁹³, sondern mit τύπος „Muster“. Albertz vermutet, dass in Ex 25,9 der Begriff תְּבִנִית „wahrscheinlich nicht das himmlische Heiligtum Gottes“¹⁵⁹⁴ meint.

„Doch während in 25,9 gesagt wird, dass Gott Mose ein solches Modell zeigen werde oder auch zeige (Partizipialkonstruktion), wird in 25,40 schon auf eine Demonstration am Modell zurückverwiesen, die im Textverlauf nirgends explizit stattgefunden hat. Ähnliches gilt auch für die Rückverweise auf Gezeigtes in 26,30 und 27,8. So hat es den Anschein, dass die Vorlage, die der PB¹ in 25,10–27,19* verwendete, einmal den idealen Aufbau des neuen Heiligtums in Form eines Visionsberichtes geschildert hat, wie sie etwa auch in Ezechiels Tempelvision (Ez 40–43) vorliegt.“¹⁵⁹⁵

Der Exodustext wurde Albertz zufolge gekürzt, um den Fokus auf den göttlichen Willen bei der Heiligtumsgründung zu legen. Die visuelle Offenbarung wurde der auditiven untergeordnet.¹⁵⁹⁶

Der Hebr übernimmt weitestgehend den LXX-Text aus Ex 25,40¹⁵⁹⁷ mit dem Unterschied, dass die Anweisung zur Herstellung der Kultgeräte auf das gesamte Zeltheiligtum ausgeweitet wird. Dies erreicht er durch die Ergänzung des Begriffs πάντα.

¹⁵⁹¹ Albertz, Exodus 19-40, 165, merkt an, dass die passive Formulierung ראה (Hophal) nicht mit der Ankündigung in Ex 25,9 übereinstimmt. Dort heißt es, Gott wolle Mose ein Modell zeigen (Hiphil).

¹⁵⁹² Vgl. Steyn, Quest, 240-242.

¹⁵⁹³ Vgl. Ex 25,9; 1Chr 28,11f.,18f.

¹⁵⁹⁴ Albertz, Exodus 19-40, 156. Die jüdische Literatur kennt grundsätzlich Beispiele, in denen dem irdischen Tempel ein himmlisches Original gegenübergestellt wird. Vgl. Steyn, Quest, 237-240; Gräßer, Hebr II, 90. Der biblische Kontext lässt offen, ob תְּבִנִית ein Baumuster oder ein reales himmlisches Heiligtum meint. Rabbinische Auslegung deutet Ex 25,9.40 hingegen als Beleg für „ein konkretes himmlisches Heiligtum, dessen Gestalt Mose auf dem Sinai offenbart wird. Das Modell des Tempels wird also mit der himmlischen Wohnung Gottes identifiziert.“ So Ego, Himmel, 58.

¹⁵⁹⁵ Albertz, Exodus 19-40, 156. Auch Thompson vermutet einen Einfluss von Ezechiels Tempelvision. Vgl. Thompson, Hebrews, 169.

¹⁵⁹⁶ Zu einer ähnlichen Schlussfolgerung gelangt Fritz, Tempel, 153. Im Fokus der Redaktion steht nicht mehr das Heiligtum als königliche Kultstätte und Reichstempel, sondern als Offenbarungsstätte. „Es wurde bereits am Sinai durch Jahwe vermittelt. Das Mose mitgeteilte Heiligtum bleibt unverlierbar der Mittelpunkt des Volkes, da es allein an das Wort gebunden ist. Mit der Vermittlung des Heiligtums im Wort hat die Priesterschrift die Kultstätte spiritualisiert. ... Diese Vergegenwärtigung des Heiligtums im Wort ist gleichzeitig die Versicherung der Gegenwart Jahwes.“ Die Vorstellung steht theologisch dem Hebr nahe, der das „lebendige Wort“ Gottes in den Mittelpunkt stellt.

¹⁵⁹⁷ Zur Textkritik siehe Steyn, Quest, 241.

Der Vorgang wird entweder auf Ex 25,39¹⁵⁹⁸, Ex 25,9¹⁵⁹⁹ oder eine andere LXX-Vorlage¹⁶⁰⁰ zurückgeführt. In Hebr 8,5b liegt der Akzent auf den Begriffen πάντα und τύπος.¹⁶⁰¹ Die Verwendung des Begriffs τύπος „Muster“ für das urbildliche Heiligtum ist durch die LXX vorgegeben. Diesen verwendet der Hebr für den komparativen Vergleich mit αντίτυπος (9,24).

Daneben benutzt der Verfasser statt des Partizips (Perfekt Passiv) δεδειγμένον das Partizip δειχθέντα (Aorist Passiv). Steyn erwägt zwei mögliche Gründe für diese Änderung: „The reason for this alteration might be the author’s scrupulous care with which perfects are used, or the change might be understood in terms of the NT author’s temporal perspective that the Mosaic tabernacle is a past event and that the relationship with the heavenly temple as a model for the earthly tabernacle is not permanent.“¹⁶⁰²

Fest steht, dass die irdischen Güter und damit auch das irdische Heiligtum als Schatten und Abbild eines himmlischen Heiligtums in Hebr 8,5 gedacht werden. Der Verfasser zeigt wenig Interesse an der Frage, wie die „Kopie“ entstanden ist. Relevant ist für ihn, dass diese nicht das Original darstellt.¹⁶⁰³ Wie er den Adressaten bereits in Hebr 8,1-2 erläutert hat, befinden sich das wahre Heiligtum sowie der ewige Hohepriester im Himmel.¹⁶⁰⁴ Die Abwertung des irdischen Heiligtums dient dem Ziel die Heilstat Jesu und deren Auswirkungen hervorzuheben. Für die Adressaten bedeutet das: „Auch wenn es gegenwärtig noch nicht sichtbar ist, dass Jesus das Heil bereits erworben hat (Hebr 2,8b), so ist an der Gültigkeit der Heilsbeschaffung nicht zu zweifeln.“¹⁶⁰⁵

Das bekannte Schema von Andersartigkeit, Entsprechung und Überbietung kommt in Hebr 8,1-6 zum Einsatz. Hebr 8,1-5 gipfelt in einer eschatologischen Zielaussage. „Die vertikale Typologie mündet in die geschichtliche Linie der Verheißung. Das aber heißt:

¹⁵⁹⁸ πάντα τὰ σκεύη ταῦτα τάλαντον χρυσοῦ καθαροῦ.

¹⁵⁹⁹ Vgl. Kleinig, Hebrews, 392: „Even though the focus in Ex 25:40 is on the lampstand and its utensils, the author of Hebrews, no doubt guided by the parallel instructions in Ex 25:9; 26:30; 27:8, extends the command to include the tabernacle and everything in it.“ Das Motiv des Modells wird allerdings in Ex 25,9 nicht wirklich ausgeführt. Vgl. Albertz, Exodus 19-40, 156.

¹⁶⁰⁰ Vgl. Kistemaker, Citations, 40f.; Kraus, Aufnahme von Ex 24f., 101. Vgl. Philon, Leg. All. III, 33. Weiß führt die Ergänzung bei Philo auf eine Kontamination aus Ex 25,40 und Ex 25,9 zurück. Vgl. Weiß, Hebräer, 438 Fn. 38. Siehe auch Steyn, Quest, 243. Ferner Karrer, Martin: The Epistle to the Hebrews and the Septuagint. In: Kraus, Wolfgang und R. Glenn Wooden (Hg.): Septuagint Research. Issues and Challenges in the Study of the Greek Jewish Scriptures (SBLSCS 53). Leiden 2005, 335-353, hier: 346.

¹⁶⁰¹ Vgl. Backhaus, Hebr, 290: „Das himmlische Bundeszelt ist also für Hebr durchaus göttlichen Ursprung, aber eben als Gleichnis des wahren Gottesdienstes, der durch Christus erfüllt wird (vgl. 9,23f.; 10,1).“

¹⁶⁰² Steyn, Quest, 243. Vgl. Kraus, Aufnahme von Ex 24f., 101. S.E. macht das inhaltlich kaum einen Unterschied.

¹⁶⁰³ Vgl. zutreffend Gräßer, Hebräer, 91 Fn. 131.

¹⁶⁰⁴ Die Behauptung von Backhaus, dass der Hebr die apokalyptische Himmelswelt allenfalls metaphorisch nutzt, halte ich für zu kurz gedacht. Siehe Backhaus, Hebr, 291.

¹⁶⁰⁵ Kraus, Aufnahme Ex 24f., 98.

am Ende führt der Ausblick in die himmlischen Güter zur Einsicht in den eigenen gegenwärtigen Heilsstand.“¹⁶⁰⁶

3.7.2.6 Hebr 8,6

Im Mittelpunkt von V. 6 steht das Stichwort *διαθήκη*. Dieses hat Hebr 7,22 erstmals erwähnt. Der Begriff *διαθήκη* bereitet das Jeremia-Zitat in V. 8-12 vor. Der Schriftbeweis bestätigt die gottgegebene Einsetzung des Sohnes als Hohepriester der neuen Heilssetzung. Ihre notwendige Einführung resultiert aus Hebr 3,7-11. Die Väter in der Wüste verhärteten ihre Herzen gegenüber Gott. Die erste Heilssetzung konnte das Ziel der Vollendung und Einführung in die Ruhe nicht erfüllen. Da Gottes Eid unverbrüchlich ist, musste eine neue Heilssetzung eingeführt werden.

In V. 6 stellt der Verfasser fest, dass die Überlegenheit des Kultdienstes Jesu „auf dem Boden höherer Satzung und höherer Verheißungen“¹⁶⁰⁷ basiert. Mit *νυν[ι] δέ* „jetzt aber“¹⁶⁰⁸ lenkt er die Aufmerksamkeit auf diesen Sachverhalt. Damit knüpft er implizit an das rhetorische Signal (*κεφάλαιον*) in V. 1 an. Geht es doch in der gesamten Abhandlung darum, Jesus als Urheber des ewigen Heils und Hohepriester nach der Ordnung Melchisedeks darzustellen. „Ziel dieser kulttheologischen Aussagen ist es dabei, die gegenwärtige soteriologische Bedeutsamkeit des Handelns Jesu zu erschließen und die Hörer in ihrem Glauben zu befestigen.“¹⁶⁰⁹

Die erste Vershälfte führt den Gedanken aus V. 2 durch das Stichwort *λειτουργία* fort. Mit der Partikel *δέ* wird auch an V. 4 angeknüpft. Das Perfekt *τέτυχεν* („er hat erhalten“) betont die Abgeschlossenheit des Ereignisses. Der Komparativ *διαφορωτέρας* „höherwertiger, vorzüglicher“ verdeutlicht im Rahmen des Vergleichs die Überlegenheit. Den Terminus hat der Verfasser bereits in Hebr 1,4 eingeführt, um einen qualitativen Unterschied herauszustellen. In V. 6 geht es um die Differenz zwischen himmlischem und irdischem Priesterdienst. Jesu *λειτουργία* ist „in dem Maße“ (*ὅσω*) vorzüglicher, dass sie himmlischer Natur ist.

In der zweiten Vershälfte nutzt der Verfasser die hellenistische Rechtssprache. Er verfolgt das Ziel, die Verheißung als ein garantiertes Ereignis darzustellen. Jesus ist Mediator einer besseren Heilssetzung (*κρείττονός ἐστιν διαθήκης μεσίτης*). Die Aussage präzisiert

¹⁶⁰⁶ Backhaus, Hebr, 291.

¹⁶⁰⁷ Braun, Hebr, 235f.

¹⁶⁰⁸ Backhaus, Hebr, 291, sieht darin das endzeitliche Erwachen durchscheinen. Vgl. auch Weiß, Hebräer, 440.

¹⁶⁰⁹ Kraus, Aufnahme von Ex 24f., 98.

Hebr 7,22. Die sichere Verbürgung durch Gottes Selbstmitteilung in seinem Sohn (7,20-22) gilt auch für Hebr 8,6. Die Bezeichnung *μεσίτης* bildet die Grundlage für einen Vergleich mit Mose (3,1-6). Er war der erste Mediator und vermittelte die erste Heilssetzung zwischen Gott und Volk auf dem Berg Sinai. „Jesus, der Hohepriester zur Rechten Gottes, teilt den neuen Bund mit und garantiert ihn, so dass er anders als der durch Mose mitgeteilte Bund nicht verletzt werden kann und insofern dem ersten Bund schlechthin überlegen ist“¹⁶¹⁰. Die neue Heilssetzung wirkt besser, weil sie von Gott gesetzmäßig angeordnet (*νενομοθέτηται*) ist und zwar durch bessere Verheißungen. Es fällt auf, dass der Begriff *μεσίτης* im Hebr stets im Kontext mit *διαθήκη* begegnet (9,15; 12,24).¹⁶¹¹ Daraus folgert Weiß, dass der Terminus „weniger den Vermittler zwischen zwei (gleichberechtigten) Rechts- oder Vertragsparteien, als vielmehr ... den Garanten bzw. Bürgen für die Geltung der von Gott verfügten Heilsordnung“¹⁶¹² bezeichnet. Besser ist die *Diatheke*, weil sie auf „besseren Verheißungen“ Gottes gründet. Worin diese bestehen, sagt der Verfasser in V. 6 nicht. *αἱ ἐπαγγελίαι* werden in Hebr 8,10-12 aufgeschlüsselt.

Auch in diesem Fall wird die Zukunft der Adressaten von einem vergangenen Ereignis bestimmt und ihre Gegenwart vom Himmel her qualifiziert. Der Komparativ *κρείττονος* bezeichnet im Hebr die eschatologische Verheißung in Gottes Nähe zu leben (7,19). Ermöglicht hat diese neue Realität Jesus (1,4), dessen Blut (12,24) die neue Heilssetzung manifestiert. D.h. alles, was „besser“ ist, ist Bestandteil der himmlischen Realität. Die himmlischen Dinge gelten nach dem Verständnis des Hebr als präsentisch und zukünftig zugleich. Die Glaubensgemeinde hat in der Gegenwart im Glauben, im Sinne eines Überzeugt- bzw. Überführtseins durch diese Wirklichkeit (11,1), Anteil an ihnen und wartet zugleich auf ihre endgültige Durchsetzung bzw. Offenlegung.

3.7.2.7 Die alte und neue Heilssetzung: Hebr 8,7-13

In Hebr 8,7-13 sind für das Zeit- und Raumverständnis die Formulierungen *ἡ πρώτη/δεύτερα* (Heb 8,7), *ἡμέραι ἔρχονται* (Heb 8,8), *μετὰ τὰς ἡμέρας ἐκεῖνας* (Heb 8,10) und *τὸ δὲ παλαιούμενον καὶ γηράσκον ἐγγὺς ἀφανισμοῦ* (Heb 8,13) von Interesse. Die Überlegenheit des neuen Priesterdienstes¹⁶¹³ wird durch die Schrift begründet:

¹⁶¹⁰ Karrer, Hebräer II, 112f. Vgl. auch Hermann, „hermeneutische Stunde“, 309.

¹⁶¹¹ Zum Thema siehe Kraus, *διαθήκη*, 67-83.

¹⁶¹² Weiß, Hebräer, 441. Siehe auch Thompson, Hebrews, 175.

¹⁶¹³ Vgl. die Argumentation in Hebr 7,11ff, Gegenüberstellung vom altem und neuem Priesterdienst. Siehe auch Hebr 10,9.

„Um die Einsetzung Jesu zum Hohepriester melchisedekischer Ordnung als schriftgemäß zu belegen, wird Jer 38 LXX angeführt. Es handelt sich um einen Schriftbeleg, der beweisen soll, warum es nach der Schrift überhaupt möglich ist, dass Jesus Hohepriester sein kann. Er kann es, weil Gott durch Jeremia eine neue *Diatheke* ankündigen ließ, die jetzt in Jesus zum Vollzug kommt.“¹⁶¹⁴

Das Zitat steht in der Mitte des Abschnitts. Die VV. 7 und 13 bilden den Rahmen. Die biblische Begründung führt der Verfasser mit *γάρ* ein.

3.7.2.8 Hebr 8,7-8a

In V. 7 erklärt der Verfasser, dass die „erste“ Heilssetzung¹⁶¹⁵ ihr Ziel aufgrund von „Tadel“¹⁶¹⁶ verfehlt hat bzw. sie war eben nicht so „untadelig/vollkommen“ wie Gott es vorgesehen hat.¹⁶¹⁷ Der Verfasser zitiert das Jeremia-Orakel nach der LXX mit wenigen Abweichungen.¹⁶¹⁸ Der Text differiert vom MT.¹⁶¹⁹ Die Verheißung der neuen Heilssetzung existiert in zwei verschiedenen Textgestalten. Während Jer 38,32^{LXX} von einer Auflösung des Verhältnisses und der Kündigung der Heilssetzung seitens Gottes spricht, gilt im MT das Gegenteil: „hier haben Israeliten und Judäer den Bund zwar gebrochen, aber JHWH *bleibt* ihr Herr und Gebieter oder auch ihr Gemahl.“¹⁶²⁰ Daraus ergeben sich Konsequenzen für die Rezeption des Zitats im Hebr und das Verständnis des „Tadels“.¹⁶²¹ Das prophetische Wort begründet in Hebr 8,8-12, warum eine neue Liturgie im Himmel eingeführt und Jesus zum Hohepriester derselbigen werden musste. Nach der Auffassung des Verfassers war der Inhalt der ersten Heilssetzung nur „ein Schatten“

¹⁶¹⁴ Kraus, Aufnahme von Ex 24f., 98.

¹⁶¹⁵ ἡ πρώτη ἐκένη bezieht sich auf διαθήκη aus V. 6b. Im näheren Kontext ist es das einzige feminine Nomen im Sg.

¹⁶¹⁶ Vgl. Kleinig, Hebrews, 384: „This [εἰ ... ἤν] introduces an unreal or contrary-to-fact second class conditional sentence, which for the sake of the argument assumes that the first covenant was blameless and invites consideration of why God would then promise to replace it with a new covenant.“

¹⁶¹⁷ Zu ἀμεμπτος im NT vgl. 1Thess 3,13; Phil 2,15. In der LXX fungiert der Begriff als Terminus techn. für die Abwesenheit von Unvollkommenheit wie z. B. Schuld. Dies ist die Voraussetzung, um vor Gott zu bestehen. Vgl. Gen 17,1; Hi 15,14. Die meisten Belege entfallen auf Hiob (11 Mal). Zum Begriff siehe Grundmann, Walter: μέμφομαι κτλ. In: ThWNT IV (1942), 576-578.

¹⁶¹⁸ Vgl. Steyn, Quest, 264ff.

¹⁶¹⁹ Der LXX Text von Jer ist insgesamt kürzer, wird allerdings für den älteren gehalten. Vgl. Steyn, Quest, 251f.: „Most scholars, however, are of the opinion that the shorter Greek version is rather the result of a Hebrew text which is both shorter and superior to that of the MT.“ Zum Sachverhalt siehe Schenker, Adrian: das Neue am neuen Bund und das Alte am alten. Jer 31 in der hebräischen und griechischen Bibel, von der Textgeschichte zu Theologie, Synagoge und Kirche (FRLANT 212). Göttingen 2006; Walser, Georg A.: Old Testament Quotations in Hebrews: Studies in their Textual and Contextual Background (WUNT II, 356). Tübingen 2013, 29-48; Steyn, Quest, 248-271.

¹⁶²⁰ Schenker, Bund, 23. Vgl. auch Karrer, Hebr II, 118: „Alles in allem formuliert LXX Jer eine der radikalsten Kritiken an Israel, die wir aus der Schrift kennen, und ebenso eine der radikalsten Verheißungen: Die Geschichte der Häuser Israel und Juda steht wegen der Schuld der Väter unter dem Vorzeichen des zerbrochenen Bundes“. Ihm folgt Hermann, „hermeneutische Stunde“, 309.

¹⁶²¹ Während Schenker, Bund, 72 davon ausgeht, dass das Zitat im Hebr ein Eigengewicht besitzt, vertritt Backhaus die gegenteilige Position. Vgl. Backhaus, Bund, 44, Fn. 1 und 169, Fn. 1. M.E. hat Schenker Recht.

(10,1) der neuen, himmlischen. Da die erste Heilssetzung nach Jer 38,32^{LXX} aufgelöst wurde, sind auch die Tora, der Kult und das Priestertum – insbesondere hinsichtlich ihrer sühnenden und heilswirkenden Funktion – hinfällig geworden (8,13). Darum verheißt Gott dem Propheten Jeremia eine neue Heilssetzung mit neuen Gesetzen (8,10). Diese beinhalten eine neue Liturgie und einen neuen Hohepriester für das himmlische Heiligtum. „Die Differenz zwischen dem gebrochenen Bund beim Heraufzug der Vorfahren Israels und Judas aus Ägypten und dem für die Zukunft angekündigten neuen Bund Gottes mit dem Haus Israel und Juda eröffnet nach alledem den Raum, in welchem die Rolle von Jesus Christus ihren sinnvollen Platz erhält.“¹⁶²²

Hebr 8,8a konstatiert (vgl. 3,7-11), dass Gott die „bundesbrüchigen Israeliten“¹⁶²³ für ihr Verhalten tadelt. Mit dieser Aussage leitet der Verfasser das Zitat ein. Mit den Worten des Hebr ausgedrückt: Ein τόπος „Raum/Ort“¹⁶²⁴ musste für eine zweite (Heilssetzung) gesucht werden. In der Geschichte des Volkes Israel geschehen diese Begebenheiten nacheinander.¹⁶²⁵ Die Bezeichnung ἡ πρώτη/δεύτερα¹⁶²⁶ dient deshalb nicht nur der qualitativen Unterscheidung der beiden Heilssetzungen, sondern markiert auch einen temporalen Aspekt. Der räumliche Aspekt kann implizit mitgedacht werden, da die erste Heilssetzung in der irdischen Sphäre am Sinai erfolgt ist, während sich die zweite direkt vom Himmel her ereignet (vgl. 1,1-2; 12,25).¹⁶²⁷ „Der Bund in seiner alten Ausprägung, der immer nur Teilaspekte im zeitlichen Nacheinander bieten konnte, wird dann in seiner ganzen Fülle als zeitloser neuer Bund präsent sein. Am Ende der Zeiten steht die

¹⁶²² Schenker, Bund, 73. Die Position von Schenker hinsichtlich seiner Beobachtungen, dass die LXX in der christlichen Theologie neben dem hebräischen Text beachtet werden muss und dass die griechische Version des Jeremiasbuches „von den Anfängen bis heute Teil der Heiligen Schrift der Kirchen gewesen“ (93) ist, wurde von Crüsemann kritisiert. Siehe Crüsemann, Frank: Das Alte Testament als Wahrheitsraum des Neuen. Gütersloh 2011. Diskutiert bei Kraus, Wolfgang: Die hermeneutische Relevanz der Septuaginta für eine Biblische Theologie. In: Ders. und Siegfried Kreuzer in Verbindung mit Martin Meiser und Marcus Sigmund (Hgg.): Die Septuaginta – Text, Wirkung, Rezeption (WUNT 325). Tübingen 2014, 3-25. Zum Problem des Supersessionismus im Hebr vgl. Svartik, Jesper: Reading the Epistle to the Hebrews Without Presupposing Supersessionism. In: Cunningham Philip A. et al. (Hg.): Christ Jesus and the Jewish people today. New Explorations of Theological Interrelationships. Grand Rapids 2011, 77-91. In Bezug auf Hebr 8,7-13 resümiert er zutreffend: „In short, what is being compared are not Christianity and Judaism, but rather the future and the present, heaven and earth.“

¹⁶²³ Grundmann, μέμφομαι κτλ., 577,10. Vgl. Koester, Hebrews, 390.

¹⁶²⁴ Zum Begriff siehe Karrer, Hebr II, 113. Vgl. auch Fuhrmann, Vergeben, 155f.

¹⁶²⁵ Die Rezeption von Jer 31(38) hat eine problematische Rezeptionsgeschichte. Vgl. dazu Backhaus, Knut: Das Bundesmotiv in der frühkirchlichen Schwellenzeit. Hebräerbrief, Barnabasbrief, *Dialogus cum Tryphone*. In: Ders.: Der sprechende Gott. Gesammelte Studien zum Hebräerbrief. Tübingen 2009, 153-173.

¹⁶²⁶ In Hebr 8,13 differenziert der Verfasser zwischen ἡ πρώτη/καινή.

¹⁶²⁷ Vgl. Kleinig, Hebrews, 384. Siehe auch Sterling, Ontology, 196. Er unterscheidet in Hebr 9,1-10 das erste und zweite Zelt räumlich und zeitlich. Fuhrmann, Vergeben, 156 vermutet, dass die Einsetzung der neuen Heilssetzung am himmlischen Urbild vollzogen wird.

Aufdeckung dessen, was schon da, aber noch nicht sichtbar ist.“¹⁶²⁸ Die VV. 7-8a deuten das lange Zitat als Tadel. Die ursprüngliche Aussageintention von Jer 31(38) betrifft hingegen den Ungehorsam der Israeliten und verheißt Heil.¹⁶²⁹ Der Verfasser verfolgt das Ziel die Hinfälligkeit (so Jer 38,31-34^{LXX}) des ersten Gottesbundes herauszustellen.¹⁶³⁰ Auf der intertextuellen Ebene kreiert er außerdem einen Berührungspunkt zu Hebr 3,7-11. Dort hat er mithilfe von Ps 94(95),7-11 die Verfehlung der Väter erläutert und „das Motiv des Bundesbruchs antizipiert“¹⁶³¹. Beide Zitate sind durch die biblische Intertextualität miteinander verbunden.

3.7.2.9 Hebr 8,8b-12

Zur Analyse von Jer 31(38),31-34 im Hebr wurde reichlich Literatur publiziert.¹⁶³² Für das Zeit- und Raumverständnis gehe ich auf die Formulierungen *ἡμέραι ἔρχονται* (Heb 8,8b) und *μετὰ τὰς ἡμέρας ἐκείνας* (Heb 8,10) ein.

ἰδοὺ ἡμέραι ἔρχονται ist eine feststehende Redewendung, die häufig bei Jeremia begegnet.¹⁶³³ Das „Wort des Herrn“ ist ein direkter Spruch JHWHs. Dieser leitet ein Heilswort ein. Die Erfüllung der Verheißung geschieht an einem unbestimmten Zeitpunkt in der Zukunft. Im ursprünglichen Kontext bringt Jer 31(38),31-34 das Trostbüchlein zum Abschluss.¹⁶³⁴

Das lebendige Gotteswort prägt ebenso die Vorstellungswelt des Hebr. Die Redewendung übernimmt der Verfasser wörtlich aus dem Zitat. Sie verleiht der Textpassage einen eschatologischen Ton. Konkret handelt es sich um realisierte und futurische Eschatologie.¹⁶³⁵ Diese wird im Zitat durch den ständigen Wechsel zwischen Präsens und Futur ausgedrückt. *ἰδοὺ ἡμέραι ἔρχονται* „siehe Tage kommen“ versteht Jeremia allerdings als Verheißung, während der Hebr den Sachverhalt in Christus als erfüllt ansieht.¹⁶³⁶ Es besteht eine gewisse Parallelität zur Formulierung in Hebr 1,2: *ἐπ’ ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν*.

¹⁶²⁸ Ostmeyer, Karl-Heinrich: Der Hebräerbrief – Evangelium von Ewigkeit. In: ZNT 29 (2012), 25-34, hier: 32.

¹⁶²⁹ Vgl. Weiß, Hebräer, 444.

¹⁶³⁰ Vgl. Backhaus, Hebr, 295.

¹⁶³¹ Fuhrmann, Vergeben, 157. Dem zustimmend Karrer, Hebr II, 119.

¹⁶³² Vgl. Steyn, Quest, 248-271; Karrer, Hebr II, 114-123; Backhaus, Bund; Fuhrmann, Vergeben, 151-164.

¹⁶³³ Vgl. Jer 7,32; 9,25; 16,14; 23,5 usw. Die meisten Belege entfallen auf Jeremia (13 Mal) und Amos (3 Mal). Daneben begegnen in der LXX vereinzelte Belege in Jes 39,6; Zach 14,1; 1Kgt 2,31 und 4Kgt 20,17.

Die hebr. Vorlage lautet: *הִנֵּה יָמֵי בָּאִים*.

¹⁶³⁴ Vgl. Wanke, Gunther: Jeremia. Teilband 2: Jeremia 25,15 – 52,34 (ZBK), Zürich 2003, 292.

¹⁶³⁵ Vgl. Steyn, Quest, 267.

¹⁶³⁶ Vgl. Braun, Hebr, 239; Koester, Hebrews, 385; Kleinig, Hebrews, 395. Siehe auch Ostmeyer, Hebräerbrief, 29: „In dem Punkt, an dem sich die Äonen berühren, hat der Gläubige Teil an der Ewigkeit in ihrer Fülle. ... Im Glauben ist das ewige Reich für den Gläubigen schon präsent“.

Für den Verfasser ist die neue (zweite) Heilssetzung durch das Selbstopfer Christi bereits in Kraft getreten. Das Futur *συντελέσω* „ich will zum Vollzug bringen“ ist daher präsentisch zu verstehen.¹⁶³⁷

μετὰ τὰς ἡμέρας ἐκείνας in Heb 8,10 (und 10,16) übernimmt der Verfasser ebenfalls wörtlich aus seiner Vorlage zu Jer 38(31),33. Die Formulierung „nach jenen Tagen“ bezieht sich bei Jer auf die Zeit *nach* der Inauguration der ersten Heilssetzung mit den Vätern am Sinai. Auch hier markiert die Phrase einen bestimmten Zeitpunkt in der Geschichte.¹⁶³⁸ Mit der Wendung ist „eine weitere Überbietung der vorangehenden Verheißungen beabsichtigt“¹⁶³⁹. Für den Hebr ist das Heil „nach jenen Tagen“ in Jesus präsent, nur die endgültige Vollendung steht noch aus.¹⁶⁴⁰

ἡ ἡμέρα begegnet im Hebr insgesamt 18 Mal. In den meisten Fällen bezeichnet der Terminus konkrete Tage und Zeitabschnitte und gelegentlich allgemeine Zeitspannen (so in 3,8; 4,4; 7,3; 8,1 und 11,30).¹⁶⁴¹ Der Begriff dient der horizontalen Linie.

3.7.2.10 Hebr 8,13

Der abschließende Kommentar zum Jeremiazitat verstärkt die kritische Perspektive der Bemerkung aus V. 7. „Wenn Gott selbst einen neuen Bund proklamiert, ist der erste veraltet.“¹⁶⁴² Das Perfekt *πεπαλαίωκεν*¹⁶⁴³ in 8,13a zeigt, dass der Prozess abgeschlossen ist. Die erste Heilssetzung ist Vergangenheit. Gott selbst hat sie „zur veralteten“ gemacht und eine neue Verpflichtung auferlegt. Die neue Heilssetzung geht auf eine einseitige Initiative Gottes zurück. Statt *ἡ πρώτη/δεύτερα* spricht der Verfasser von *καινήν τὴν πρώτην (διαθήκην)*. V. 13a nimmt die Formulierung *ἡ καινὴ διαθήκη* aus dem Zitat auf.¹⁶⁴⁴ Worauf die neue Heilssetzung abzielt, sagt der Verfasser in 9,15: *λάβωσιν οἱ κεκλημένοι τῆς αἰωνίου κληρονομίας. καινή* betont nicht nur den qualitativen Unterschied zur ersten Heilssetzung, sondern ist das Schlüsselwort. Das Adjektiv markiert außerdem – wie zuvor die Bezeichnung *ἡ πρώτη* – einen temporalen Aspekt: „Wenn ein zweites *neu* genannt wird, kann das erste demgegenüber nur alt sein.“¹⁶⁴⁵ Es geht um die Abfolge von altem

¹⁶³⁷ Vgl. Gräßer, Hebr II, 100.

¹⁶³⁸ *ἐν ἡμέρα* in 8,9 markiert ebenfalls einen konkreten Moment in der Geschichte Israels wie in V. 10.

¹⁶³⁹ Vgl. Wanke, Jeremia, 294.

¹⁶⁴⁰ Das geht aus dem Argumentationsduktus hervor. Über die Erfüllung der Verheißung spricht Hebr 8,7-13 noch nicht.

¹⁶⁴¹ Vgl. dazu Braun, Hebr, 87.

¹⁶⁴² Backhaus, Hebr, 299.

¹⁶⁴³ Vgl. Hebr 1,11.

¹⁶⁴⁴ Zur Funktion von *Diatheke* im Hebr vgl. Kraus, *διαθήκη*, 82.

¹⁶⁴⁵ Gräßer, Hebr II, 103. Vgl. auch Backhaus, Bundesmotiv, 162.

und gegenwärtigem/zukünftigem Äon. Die Adressaten leben am Ende der Zeit (1,2). Ihr irdisches Dasein ist befristet und ihr himmlisches durch die Heilstat Christi schon jetzt Realität. Die Äonen überlappen sich.

Das Verb *γηράσκω* benennt in der LXX den physischen Alterungsprozess.¹⁶⁴⁶ Die erste Heilsetzung ist „alt geworden und greisenhaft“, d.h. „dem Untergang/Verschwinden nahe“ (*ἐγγύς ἀφανισμοῦ*). V. 13 sagt unmissverständlich, dass das levitische Tieropfer sowie alles menschliche Opferwesen als abgeschafft gelten.¹⁶⁴⁷

3.7.2.11 Hebr 8,1-13 Zusammenfassung

In Hebr 8,1-6 liegt der Akzent auf der räumlichen, ontologisch-qualitativen Linie, die den Gegensatz zwischen der irdischen, sinnlich wahrnehmbaren und der abbildlichen, himmlischen sowie unsichtbaren Welt darstellt. Die Dimension des Raums dient dem Zweck,

„die besondere und einmalige Weise des Hohenpriestertums Christi exegetisch aufzuweisen ... Dies gilt einmal im Blick auf den Vergleich mit dem levitisch-aaronidischen Priestertum, zum anderen und vor allem aber in der Hinsicht, dass die besondere Art des Hohenpriestertums Christi eben an der geheimnisvollen Gestalt des Priesterkönigs Melchisedek dargelegt wird.“¹⁶⁴⁸

Das charakteristische *ἔχομεν* in V. 1 und die Erhöhungsaussage bezeichnen den soteriologischen Ertrag. Die Besitzanzeige ist im Präsens formuliert und definiert die Gegenwart der Adressaten in V. 6 als Zeit einer besseren Heilsordnung, die ihre (gesetzliche) Grundlage in besseren Verheißungen hat. Der neue Priesterdienst findet am himmlischen Heiligtum statt (8,2.4). Ontologisch gesehen ist die himmlische Wirklichkeit die einzig wahre. Aus diesem Grund ist die himmlische *λειτουργία* Jesu dem Dienst der irdischen Priester überlegen. In Hebr 8,6 stellt der Verfasser der vertikalen Linie eine zeitliche zur Seite.¹⁶⁴⁹ Die Zukunftshoffnung braucht ein verlässliches Fundament. Diese bekommt sie durch ihren Hohepriester. Als Liturg der neuen Heilssetzung geht Jesus „bei seinem Darbringen in die unmittelbare Gegenwart Gottes selbst“¹⁶⁵⁰ ein. Seitdem übt er ein fortdauerndes Eintreten für die Glaubenden aus. Die Rede von besseren Verheißungen bezeichnet in der vertikalen Denklinie „die jetzt schon existierende und im Christusgeschehen begründete Heilswelt Gottes“¹⁶⁵¹. Die

¹⁶⁴⁶ Vgl. Gen 18,13; Ps 36(37),25; Hi 14,8. Im NT nur bei Joh 21,18.

¹⁶⁴⁷ Vgl. Backhaus, Hebr, 299f.

¹⁶⁴⁸ Weiß, Hebräer, 372.

¹⁶⁴⁹ Anders Hermann, „hermeneutische Stunde“, 308f. Er spricht von einem Wechsel.

¹⁶⁵⁰ Laub, Bekenntnis, 207.

¹⁶⁵¹ A.a.O., 223.

Vergegenwärtigung des Heils bedeutet, „an dieser unsichtbaren kommenden Welt Gottes teilzuhaben.“ D.h. der Verfasser des Hebr argumentiert in Hebr 8,1-6 mit dem Ineinander zeitlich-heilsgeschichtlicher und räumlich-ontologischer Kategorien. Mithilfe der vertikalen Typologie verleiht er dem einmaligen perfektisch-eschatologischen Christusgeschehen den „Status als Heilsereignis von andauernder bzw. zeitloser Gültigkeit.“¹⁶⁵² Von einer Unterordnung der horizontalen unter die vertikale Denklinie kann deshalb nicht gesprochen werden.

Die Glaubensgemeinde befindet sich auf dem Weg zum himmlischen Heiligtum und partizipiert proleptisch an der himmlischen Heilswirklichkeit. Durch ein Schriftzitat aus Jer 31(38),31-34 untermauert der Verfasser das Gesagte in Hebr 8,7-13. Christus hat die Berechtigung als Mittler der besseren Heilsetzung aufzutreten, weil Gott ihm diese Rolle zugewiesen hat. Nachdem die Wüstengeneration die erste Heilsetzung verwirkt hat, ordnet Gott die Ablösung der ersten *Diatheke* an.

„Dieser überlegene neue Bund lässt daraufhin den Bund um die Kulttora Israels vollends veralten, ohne dass Gottes Wort in der Tora dadurch infrage gestellt würde; die Tora deutet nämlich selbst an einer Stelle einen kommenden Bund an, in dessen Fülle das Alte nicht mehr interessieren wird (8,13 unter Bezug auf Lev 26,9-13 LXX).“¹⁶⁵³

Der Kerninhalt von Hebr 8,1-13 lautet: Der irdische (aaronitische) Kult vermochte den Zugang zu Gott nicht zu erschließen. Jesus, der himmlische Hohepriester, hat dies hingegen realisiert. Er hat die Verheißung Gottes erfüllt und die eschatologische Erlösung bewirkt (2,3). Als Mittler bzw. Bürge der neuen Heilsetzung eröffnet er den Seinen den lebendigen Weg zur göttlichen Seinssphäre dauerhaft (8,1f.).

3.7.3 Ewige Erlösung und das Erbe der Verheißung: Hebr 9

3.7.3.1 Hinführung

In Kapitel 9 vertieft der Verfasser das Thema neue Heilsetzung und trifft Aussagen über das Selbstopfer Christi im Rahmen der Versöhnungstagtypologie. Die Vorgänge am irdischen Heiligtum (9,1-10) werden den Ereignissen am himmlischen Heiligtum (9,11-14.23-28) gegenübergestellt und nach dem Schema a minore ad maius interpretiert.

„Kap. 9 umkreist das theologische Zentrum, Jesu priesterliches Selbstopfer, und wird doch die indirekte Beschreibung wählen müssen, die eine gewisse Unschärfe in den Artikulationen mit sich bringt. Diese Unschärfe ... berücksichtigt die Überlegenheit des Himmels, die jedes menschliche Wort zu respektieren hat.“¹⁶⁵⁴

¹⁶⁵² Witulski, *Konzeption*, 188. Vgl. auch Laub, *Ein für allemal*, 78.

¹⁶⁵³ Karrer, *Hebr II*, 127.

¹⁶⁵⁴ A.a.O., 139.

Wie zuvor in Kapitel 8 wird auch Kapitel 9 von räumlichen Strukturen bestimmt. Daneben treten vermehrt zeitliche Aussagen auf. Der Schwerpunkt der Darstellung liegt auf der Heilsgegenwart. In Hebr 9,24-28 formuliert der Verfasser allerdings auch eine Parusieerwartung.

Kapitel 9 besteht grob gegliedert aus folgenden Abschnitten: 9,1-10; 9,11-14; 9,15-23 und 9,24-28.¹⁶⁵⁵ Zeitliche Terminologie begegnet vor allem in 9,8-10; 9,11-15.18-22; 9,24-28. In 9,8 konstatiert der Verfasser, dass der Weg ins himmlische Allerheiligste verschlossen bleibt, solange das irdische Heiligtum noch besteht. In Hebr 9,9-10 betrachtet er die Gegenwart aus zwei Perspektiven. Die gegenwärtige Zeit steht unter dem Vorzeichen der ersten Heilssetzung und wird von der Zeit der richtigen Ordnung, die mit dem Sprechen Gottes in seinem Sohn (1,1-4) begonnen hat, abgelöst. In dieser Vorstellung treffen zeitliche und räumliche Aussagen aufeinander. Dasselbe gilt für Hebr 9,11-12. Christus ist Hohepriester der zukünftigen Güter und in ein nicht von Menschen gemachtes Heiligtum eingegangen. Er erwirkt ewige Erlösung. In Hebr 9,15 geht es um das geschichtliche Ereignis des Todes Jesu, die erste und zweite Heilssetzung und die Verheißung des ewigen Erbes. Hebr 9,18-22 nimmt Bezug auf Ex 24 und die Inaugurierung der ersten Heilssetzung, die durch Blut eingeweiht wird. Hebr 9,24 fokussiert die Gegenwart. Christus erscheint jetzt vor dem Angesicht Gottes für die Glaubenden. Hebr 9,26 schaut auf die Grundlegung der Welt und die erste Erscheinung des Sohnes. Hebr 9,27-28 spricht von der zweiten Erscheinung Christi zum Heil.

Räumliche Terminologie verwendet der Verfasser in 9,1.2-5.6-8, 9,11-14, 9,23-26. In Hebr 9,1 steht das irdische („weltliche“) Heiligtum im Fokus. In Hebr 9,2-5 geht es um die innere Raumaufteilung des Heiligtums in das Heilige und Allerheiligste. Hebr 9,6-8 betrachtet den Kultvollzug im irdischen Heiligtum. In Hebr 9,11-12 spricht der Verfasser vom himmlischen Heiligtum und interpretiert den Tod Jesu in kultmetaphorischer Sprache. Kraft seines Blutes geht der himmlische Hohepriester ins himmlische Allerheiligste hinein. In Hebr 9,21 geht es um das irdische Heiligtum, während Hebr 9,23 wieder das himmlische im Blick hat. Abbild und Urbild treten sich erneut gegenüber. Hebr 9,24-26 betrachtet den Eintritt Christi ins himmlische Allerheiligste.

Der umliegende Kontext der zeitlichen und räumlichen Aussagen wird nur soweit aufgegriffen, wie dieser der Interpretation als dienlich erscheint.

¹⁶⁵⁵ Karrer, Hebr II, 138 gliedert das Kapitel in Hebr 9,1-10 und 9,11-28 (11-14, 15-22, 23-28).

3.7.3.2 Vorgänge am irdischen Heiligtum: Hebr 9,1-10

3.7.3.2.1 Vorüberlegungen

In diesem Abschnitt erörtert der Verfasser den Priesterdienst der ersten Heilssetzung und „stellt diejenigen Aspekte des Jom-Kippur-Rituals heraus, zu denen das Wirken Christi in Entsprechung bzw. Gegensatz gestellt werden soll. Das sind positiv der Eintritt ins Allerheiligste, die Mitnahme und Darbringung von Blut und das Erstreben der Vergebung; negativ das Unvermögen, den Zutritt zum himmlischen Allerheiligsten zu erschließen (und ergänzend wäre von V. 14 her zu sagen: das Unvermögen, das Gewissen zu reinigen).“¹⁶⁵⁶

Die Texteinheit gliedert sich in die Einleitung V. 1 und zwei Unterabschnitte 9,2-5 und 9,6-10. Der erste Abschnitt handelt vom irdischen Heiligtum (ἅγιον κοσμικόν) und seinem Inventar. Ausführlich werden die Ausstattung des Heiligen und des Allerheiligsten dargestellt, wobei der Standort des Räucheraltars und die Gegenstände in der Bundeslade gegenüber den Aussagen in Ex Differenzen und Auffälligkeiten aufweisen.

Der zweite Abschnitt fokussiert das Kultgeschehen im Heiligtum. Eine wichtige Aussage enthält V. 7. Die Ritualschilderung wird um die Komponente Blut, die am Jom Kippur im Allerheiligsten von Bedeutung ist, erweitert. Diese spielt für das eschatologische Heilsgeschehen im himmlischen Heiligtum eine entscheidende Rolle. Zugang zum Allerheiligsten kann nur mittels Blut eröffnet werden (9,12). Wichtig ist außerdem die Rede vom „ersten“ bzw. „zweiten“ Zelt, weil diese für die Vorstellung des irdischen und himmlischen Heiligtums eine Rolle spielt (vgl. Hebr 9,24). Eine hohe Relevanz für unsere Themenstellung besitzen die VV. 8-10. Dort werden räumliche und zeitliche Termini ineinander verschränkt. Der Verfasser interpretiert seine Darstellung des irdischen Zeltheiligtums theologisch mithilfe der beiden Zeitepochen ὁ καιρὸς ὁ ἐνεστῶς und ὁ καιρὸς διορθώσεως.

3.7.3.3 Hebr 9,1-5

V. 1 bereitet durch μέν die Gegenüberstellung in 9,11 (Χριστὸς δέ) vor. Inhaltlich greift der Vers den Gedanken aus 8,13 auf und erläutert die Kultsatzungen der ersten Heilssetzung in Bezug auf den Gottesdienst im irdischen Heiligtum. Der Verfasser betrachtet Kultort und Rechtsbestimmungen. Er hält fest, dass die erste Heilssetzung Vorschriften für den priesterlichen Dienst sowie das Heiligtum besaß. Der Terminus übersetzt das hebräische Äquivalent קח (bzw. הקח) und weist die Bedeutung

¹⁶⁵⁶ Gäbel, Kulttheologie, 282.

„Rechtssatzung/Rechtsordnung“ auf.¹⁶⁵⁷ Die Formulierung ἡ πρώτη δικαιώματα λατρείας besagt, was nach den Rechtsbestimmungen Gottes „richtig“ im Gottesdienst ist. τὸ δικαίωμα begegnet noch einmal in V. 10, wenn der Verfasser auf die „äußerlichen Vorschriften“ der ersten Heilssetzung wiederholt zu sprechen kommt.

Die Bezeichnung des Heiligtums als τὸ ἅγιον κοσμικόν „das weltliche Heiligtum“ unterstreicht dessen Zugehörigkeit zur erschütterlichen, geschaffenen Sphäre. Das Prädikat κοσμικόν beinhaltet eine qualitative Wertung.¹⁶⁵⁸ Ähnlich wie die Formulierung ἐπὶ γῆς in 8,4, betont der Begriff die lokale Zugehörigkeit des Objekts. Im Rahmen der Argumentation ist der Gegensatz zum „himmlischen“, „nicht mit Händen gemachten“ Heiligtum (9,11.24) gegeben.

In 9,2-5 skizziert der Verfasser die Ausstattung des irdischen Zeltheiligtums. Dabei differenziert er zwischen dem vorderen „ersten“ (9,2.6.8: ἡ πρώτη) Teil der Stiftshütte, genannt Ἁγία und dem zweiten (vgl. 9,7) Teil hinter dem zweiten Vorhang (9,3: μετὰ δὲ τὸ δεύτερον καταπέτασμα), der Ἁγία Ἁγίων heißt.¹⁶⁵⁹ Diese Unterscheidung steht parallel zur Gegenüberstellung der ersten und zweiten (neuen) Heilssetzung bzw. zu „alt“ und „neu“ (vgl. 8,7.13). Wie in Kapitel 8 symbolisiert die Aufzählung ἡ πρώτη/δεύτερα (καινή) räumlich (irdisches/himmlisches Heiligtum sowie Raumaufteilung) wie zeitlich die Abfolge von der alten zur neuen *Diatheke*/vom alten zum gegenwärtigen/zukünftigen Äon (vgl. 9,28).¹⁶⁶⁰ Die erste Heilssetzung sowie das erste Heiligtum werden durch die zweite/bessere Ordnung aufgehoben (10,9).

In Hebr 9,2ff. verwendet der Verfasser traditionelle Terminologie, um das mosaische Heiligtum zu beschreiben. Diese stimmt mit der biblischen Überlieferung teilweise überein.¹⁶⁶¹ Ansonsten bezeichnet er das Allerheiligste des irdischen und himmlischen Heiligtums mit demselben Terminus: τὰ ἅγια. Beide Heiligtümer stellt sich der Hebr als Zeltheiligtümer vor. Sie stehen sich als Abbild und Urbild gegenüber. Fraglich ist, ob sich der Verfasser auch das himmlische Heiligtum als zweiteilig denkt. Stellt dieses das Urbild

¹⁶⁵⁷ Der Kontext lässt an die kultischen Satzungen der ersten Heilssetzung denken, vor allem an Lev 16, Ex 30 und Num 18. Vgl. Hofius, Vorhang, 62.

¹⁶⁵⁸ Laut Karrer, Hebr II, 138f. ist diese positiv. Im NT nur in Tit 2,12 (τὰς κοσμικὰς ἐπιθυμίας) negativ belegt. Der Begriff fehlt in der LXX.

¹⁶⁵⁹ Vgl. zum Thema meinen Aufsatz: *Καταπέτασμα* in Exodus and Hebrews (in Vorbereitung).

¹⁶⁶⁰ Vgl. Koester, Dwelling, 158.

¹⁶⁶¹ Vgl. Weiß, Hebräer, 451f.; Kleinig, Hebrews, 422; Kraus, Aufnahme von Ex 24f., 106. Zum Begriff siehe Michaelis, Walter: *σκηνή* κτλ. In: ThWNT VII (1964), 369-396, insbesondere 376-378. Er urteilt (377,13ff.): „πρώτη / δεύτερα bezieht sich auf das räumliche Nebeneinander, und πρώτη hat somit die seltene und im Neuen Testament nur hier vorliegende Bedeutung *vordere*. Diese Unterscheidung des Heiligen und Allerheiligsten als erste und zweite bzw. vordere und hintere *σκηνή* ist sonst nicht zu belegen.“

dar, so ist diese Möglichkeit wahrscheinlich gegeben. Sakrale Qualitäten besitzt nach seiner Interpretation nur das Allerheiligste (9,12.24f.; 10,19).¹⁶⁶²

Auf den kultischen Vorhang hat der Verfasser bereits in 6,19f. hingewiesen. Hinter diesen ist der *πρόδρομος* hineingegangen.¹⁶⁶³ Der zweite Vorhang befindet sich nach atl. Vorstellung im Inneren des zweiteiligen Heiligtums.¹⁶⁶⁴ Der erste Vorhang hängt am Zelteingang und grenzt das Heiligtum von der restlichen Umgebung ab.¹⁶⁶⁵ Der zweite Vorhang verhüllt den Raum der Gottesgegenwart. Den ersten Raum, das Heilige, durften nur Priester betreten, während das Allerheiligste nur für den Hohepriester am großen Versöhnungstag vorgesehen war. Das Volk hingegen hatte überhaupt keinen Zutritt zum Heiligtum. Dies ändert sich mit der neuen Heilssetzung. Die Getauften dürfen dem himmlischen Hohepriester unmittelbar in die Nähe Gottes folgen.

Bei der Beschreibung von Anlage und Kultgeräten in VV. 2-5 fällt auf, dass der Verfasser das Allerheiligste gegenüber dem ersten Zelt hervorhebt. In beiden Räumen befinden sich jeweils drei Kultgeräte. Das Inventar im Allerheiligsten, dem Ort der Gottesgegenwart, erstrahlt allerdings in Gold.¹⁶⁶⁶ Als Abbild des himmlischen, zeigt sich der irdische Kult in diesem Punkt als prachtvoll in seiner Ausstattung.

Entscheidend ist aber nicht das Inventar, sondern die Aufteilung in zwei Räume sowie die Trennung durch den Vorhang.¹⁶⁶⁷ In erster Linie symbolisiert der Vorhang den Bereich der unmittelbaren Gottesgegenwart im Allerheiligsten. In zweiter Linie schützt und trennt er den sakralen Bereich von allem, was diesen verunreinigen könnte.¹⁶⁶⁸ Die Unterscheidung *ἡ πρώτη/δεύτερα* nimmt der Verfasser nochmal in den VV. 6-9 auf. Er nutzt diese Differenzierung für seine soteriologische Zielsetzung. Die Kultsymbolik bereitet den Weg für die unmittelbar anschließende Argumentation hinsichtlich des Ertrags der neuen Heilssetzung in Hebr 9,11-14.

¹⁶⁶² Vgl. Diskussion zu Hebr 8,2 in Kap 3.7.2.2.

¹⁶⁶³ Eine andere Bedeutung erhält der Begriff *καταπέτασμα* in Hebr 10,20. Siehe dazu Kap. 4.2.1. In 6,19f. ist der himmlische Vorhang im Blick.

¹⁶⁶⁴ Vgl. Ex 26,31-35; Lev 16,2; 2Chr 3,14; Jos.Ant 8,72.

¹⁶⁶⁵ Vgl. Ex 26,36f.; 38,18; Jos.Bell 5,212-214.

¹⁶⁶⁶ Zu den Differenzen vgl. Eberhart, Kultmetaphorik, 151.

¹⁶⁶⁷ Vgl. Weiß, Hebräer 452f.; Backhaus, Hebr, 303. Ob der Verfasser die Trennung der beiden Räume als Trennung zwischen Himmel und Erde versteht, sei dahingestellt. Diese Interpretation resultiert aus Texten des hellenistischen Judentums. Siehe dazu Hofius, Vorhang, 50-55. Laut Gäbel, Kulttheologie, 280 spielt die kosmische Symbolik für den Hebr keine Rolle. Ebenso Weiß, Hebräer, 454.

¹⁶⁶⁸ Eine christologische Bedeutung erhält der Vorhang in Hebr 10,19f. Dort parallelesiert der Verfasser diesen mit Jesu Fleisch (*τοῦτ' ἔστιν τῆς σαρκὸς αὐτοῦ*) und bezieht sich auf Inkarnation und Opfertod (vgl. 5,7ff). Die Aussage stellt ein *crux interpretum* dar. Vgl. Eberhart, Kultmetaphorik, 152; Hofius, Inkarnation, 210-219. Für den Hebr stellt „die heilsrelevante Kontinuität von Kreuzespassion und Erhöhung“ die Grundlage der Hohepriesterchristologie dar. Laub, «Ein für allemal», 75.

3.7.3.4 Hebr 9,6-10

In diesem Abschnitt erklärt der Verfasser, warum die erste Heilssetzung zurücktreten musste. Der irdische Kult erfüllt zwar die Gesetze Gottes, bleibt dennoch wirkungslos. V. 7f. beschreibt den Eintritt des Hohepriesters in das Allerheiligste am Jom Kippur.¹⁶⁶⁹ Die Art des Kultvollzugs resultiert aus der Beschaffenheit des Heiligtums (V. 6: *τούτων δὲ οὕτως κατασκευασμένων*).¹⁶⁷⁰ Das Verb *κατασκευάζειν* „einrichten, ausstatten“ hat der Verfasser in derselben Bedeutung bereits in Hebr 9,2 verwendet.¹⁶⁷¹ Die Gegenüberstellung von *εἰς μὲν τὴν πρώτην σκηνήν* und *εἰς δὲ τὴν δευτέραν* unterstreicht, dass der Schwerpunkt der Aussage auf dem Dienst des Hohepriesters in V. 7 liegt.¹⁶⁷² Die Formulierung *διὰ παντὸς εἰσίσαισι οἱ ἱερεῖς* in V. 6 beschreibt im Präsens den repetitiven Moment. Die Priester verrichten ihre Aufgaben „immer wieder“, während der Hohepriester „einmal im Jahr“ (*ἅπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦ*) „allein“ (*μόνος*) das zweite Zelt (= *Ἁγία Ἁγίων*: 9,3) betritt.¹⁶⁷³ In V. 7 wird der Kultakt des Blutritus mit einer doppelten Verneinung beschrieben. *οὐ χωρὶς αἵματος* betont die hohe Relevanz dieser Opfermaterie für das Ritual im Allerheiligsten (vgl. 9,22). Der Hohepriester bringt (*προσφέρει*) am Jom Kippur das Blut für *ἑαυτοῦ καὶ τῶν τοῦ λαοῦ ἀγνοημάτων* dar.¹⁶⁷⁴ Die Beseitigung der unwissentlichen Sünden¹⁶⁷⁵ bedarf also einer Opfergabe. Mit dieser Aussage hat der Verfasser „die ganze Opfer- und Sühnehandlung des Hohenpriesters am Versöhnungstag auf eine kurze, zusammenfassende Formel gebracht, die gerade in ihrer Kürze und Prägnanz einen wirksamen Gegensatz darstellt zur ‚entsprechenden‘ christologischen Aussage, wie sie dann alsbald in V. 12 formuliert wird.“¹⁶⁷⁶

¹⁶⁶⁹ Vgl. Lev 16,14f. Karrer, Hebr II, 147 formuliert: „Der Hebr bündelt hier das mehrmalige Eintreten des Hohepriesters ins Allerheiligste aus Lev 16,12-16 ... und damit auch die verschiedenen Blutriten aus Lev 16.“

¹⁶⁷⁰ Vgl. Kleinig, Hebrews, 423.

¹⁶⁷¹ Vgl. Bauer/Aland, Wb, 850. Vgl. Hebr 3,3f. und 11,7 mit der Bedeutung „errichten/bauen“.

¹⁶⁷² Vgl. Schenck, Cosmology, 149: „The author makes this spatial distinction into an eschatological contrast between the first covenant, with its multiplicity of sacrifice and imperfection, and the second one, with its one-time offering leading to perfection.“

¹⁶⁷³ Nach Lev 16,12ff geht der Hohepriester zweimal hinein. Dieser Aspekt scheint für die Argumentation nicht von Belang. Zur Darstellung des Hebr in Abgrenzung zu antiken jüdischen Texten vgl. Gäbel, Kulttheologie, 276ff.

¹⁶⁷⁴ Der Hebr greift das Thema Sündenvergebung/-entfernung mehrmals als Zweck des Jom Kippur-Rituals auf: 5,3; 7,27; 9,7; 10,4. Die Beschreibung als Opferdarbringung ist außergewöhnlich, da unüblich. Der Hebr entnimmt diese Deutung dem Opfergeschehen am Altar vor dem Heiligtum analog zu Lev 1,5; 7,33; Ez 44,7.15. Vgl. Gäbel, Kulttheologie, 277. Karrer, Hebr II, 149 spricht von einer Begriffsverschmelzung und hält fest, dass diese für die weitere Argumentation sehr wichtig ist, denn „das eine Geschehen des Versöhnungstags zum Allerheiligsten vollendet ihr zufolge nicht allein die priesterliche Opferdarbringung; es ist selber eine solche ... Der Hebr bereitet die christologische Übertragung von 9,25.28; 10,12 vor.“

¹⁶⁷⁵ Der Begriff *ἀγνόημα* bezeichnet laut Weiß nicht bloß die „Unwissenheitssünden“ im engeren Sinne, sondern entspricht der Bedeutung von *ἁμαρτία* in Hebr 5,2f. und 7,27. Siehe Weiß, Hebräer, 455 Fn. 28.

¹⁶⁷⁶ A.a.O., 455.

In Hebr 9,8-10 deutet der Verfasser die Beschreibung des Priesterdienstes der alten Heilssetzung theologisch. Er führt einen neuen Gedanken ein und transponiert „die Bedeutung der beiden Räume des irdischen Heiligtums aus der räumlichen in die zeitliche Sphäre“¹⁶⁷⁷. Unter Berufung auf den Heiligen Geist, vertieft er seine Aussage über die erste Heilssetzung. Die Verbform *δηλοῦντος* „kundtun“ meint inhaltlich „das Aufzeigen der verdeckten Bedeutung“.¹⁶⁷⁸ Das Präsens unterstreicht die Relevanz der Aussage für die Gegenwart der Adressaten (vgl. Hebr 12,27).

V. 8 besagt, dass der Zugang zum Allerheiligsten verwehrt bleibt, solange die in 9,1 genannten Kultsatzungen gelten (*μήπω πεφανερῶσθαι τὴν τῶν ἁγίων ὁδὸν ἔτι τῆς πρώτης σκηνῆς ἐχούσης στάσιν*). Das „erste Zelt“ verhindert *τὴν τῶν ἁγίων ὁδόν*.¹⁶⁷⁹ Darin bestehen das Wesen und der Mangel des irdischen Kultgeschehens.¹⁶⁸⁰ Zugleich spricht der Heilige Geist von einer anderen, überbietenden Wirklichkeit.¹⁶⁸¹ Das „Noch-nicht“ gilt, solange nicht Jemand den Zugang wirksam eröffnet. Dieser Jemand ist *Χριστός* (V. 11).

Während der Verfasser in V. 7 das Allerheiligste im „weltlichen Zeltheiligtum“ als „das zweite Zelt“ tituliert, spricht er in V. 8 von *τὰ ἅγια*. Der Plural bezeichnet ebenfalls das Allerheiligste.¹⁶⁸² Im Licht von 10,19f. hat der Hebr allerdings das Allerheiligste im himmlischen Heiligtum im Blick.¹⁶⁸³ V. 8 besagt, dass der Weg zur Gottes Heilsgegenwart für alle irdischen Kultteilnehmer wegen des „ersten Zeltes“ noch versperrt ist.¹⁶⁸⁴ Es fällt auf, dass der Verfasser ab V. 6 seine Argumentation christologisch aufbereitet, um das einmalige Opfer Christi in 9,11-14 in den Fokus zu stellen. Dabei findet eine Akzentverschiebung statt. Der Schwerpunkt liegt nicht mehr auf dem kultischen Heilshandeln im Allerheiligsten an sich, sondern auf der Frage *wie* Zutritt erlangt werden kann.¹⁶⁸⁵

¹⁶⁷⁷ Rissi, *Theologie*, 39.

¹⁶⁷⁸ So Braun, *Hebr*, 259. Vgl. 1Petr 1,11; 2Petr 1,14. Siehe auch Johnson, *Hebrews*, 223.

¹⁶⁷⁹ Kleinig beobachtet eine terminologische Überschneidung mit Ez 44,1ff. Die LXX beschreibt dort mit derselben Formulierung den heiligen Weg, der vom äußeren über das innere Tor in die heilige Stätte des eschatologischen Tempels führt. In Hebr 9,8 ist s.E. damit der Korridor im Tabernakel gemeint, der „led from the altar for burnt offering in the courtyard to the altar for incense in the Holy Place and then to the mercy seat in the Most Holy Place as the throne of God.“ Kleinig, *Hebrews*, 407.

¹⁶⁸⁰ Vgl. Gäbel, *Kulttheologie*, 280. Die Phrase *ἔχειν στάσιν* meint nicht bloß eine physische Existenz, sondern verweist symbolisch auf die normative Funktion des „ersten Zeltes“. Diese endet mit der Realisierung der neuen Heilssetzung, d.h. mit dem Einzug Christi ins himmlische Heiligtum wie Hebr 9,11-14 herausstellt.

¹⁶⁸¹ Vgl. Weiß, *Hebräer*, 456.

¹⁶⁸² Dies wird aus Hebr 9,12.25 ersichtlich.

¹⁶⁸³ So sehen das u.a. Weiß, *Hebräer*, 458; Hofius, *Zelt*, 209.

¹⁶⁸⁴ Vgl. Koester, *Dwelling*, 158: „While the first tent/ present age still stands, the way into the second tent/ age to come is still blocked.“

¹⁶⁸⁵ Vgl. Laub, «Ein für allemal», 77. Ders., *Bekenntnis*, 192.

Die Formulierung *ἡ πρώτη σκηνή* ist umstritten.¹⁶⁸⁶ Entweder meint diese das Vorzelt oder das irdische Heiligtum als Ganzes.¹⁶⁸⁷ Während V. 6 für die erste Möglichkeit spricht, deutet V. 9 laut Backhaus auf die zweite Alternative hin.¹⁶⁸⁸ S.E. ist das Verständnis des Verfassers fließend: „Das Vorzelt symbolisiert die verheißungsgeschichtliche Vorläufigkeit und soteriologische Begrenztheit des ersten Bundes, dessen Aufhebung, das gesamte Erdenheiligtum eingeschlossen, dann in V. 9 in das Blickfeld tritt.“¹⁶⁸⁹ Zu einem anderen Ergebnis kommt Cockerill. Er versteht die Formulierung in V. 8 als Vorzelt.¹⁶⁹⁰ Die Aussage von V. 8 lautet in diesem Fall: Solange der vordere Teil des irdischen Heiligtums (= das Heilige) noch Bestand hat, ist der Weg ins himmlische Allerheiligste, d.h. in die Gegenwart Gottes noch nicht offenbart. Das Heilige spielt für den Verfasser in seiner Argumentation allerdings keine zentrale Rolle. Anders verhält es sich mit der Gegenüberstellung von irdischem und himmlischem Heiligtum als Ganzes sowie der ersten und zweiten (neuen) Heilssetzung.

Der Zusammenhang zeichnet folgendes Bild: Bis auf die kontextgebundenen Aussagen in Hebr 9,2.3.6 bezeichnet *ἡ σκηνή* stets das Heiligtum als Ganzes im Himmel wie auf Erden.¹⁶⁹¹ In Hebr 8,2.5 hat der Verfasser das Schema Andersartigkeit, Entsprechung und Überbietung angewandt, um die qualitative Überlegenheit des himmlischen Heiligtums als liturgischen Wirkungsort des himmlischen Hohepriesters herauszustellen. In Hebr 9,1 und 9,11 bilden das „weltliche Heiligtum“ und das himmlische Heiligtum erneut ein Gegenüber. Genauso wie die erste Heilssetzung über ein irdisches Heiligtum, einen Hohepriester und die jeweilige sie charakterisierende kultische Ordnung verfügt, besitzt auch die neue Heilssetzung ein Heiligtum samt Kult und Hohepriester mit dem Unterschied, dass diese himmlischer Natur und der irdischen qualitativ überlegen ist. So wie Mose den Zugang zur irdischen Stiftshütte beim Bundschluss am Sinai (vgl. Ex 24,8) mit Blut eingeweiht hat (9,21), hat der himmlische Hohepriester mit seinem eigenen Blut das himmlische Allerheiligste eingeweiht (9,23; 10,19-22). Hebr 9,1-10 handelt vom irdischen Kultdienst. Demgegenüber steht in Hebr 9,11-14.23-28 der himmlische Kultdienst. Die erste Heilssetzung

¹⁶⁸⁶ Zum Begriff siehe Michaelis, Walter: *σκηνή κτλ.* In: ThWNT VII (1964), 369-396, hier: 376-378. Zur Diskussion und möglichen Deutungen vgl. Cortez, Transition, 538 Fn. 50.

¹⁶⁸⁷ Darüber hinaus dreht sich die Diskussion um die Frage, ob die Interpretation zeitlich oder räumlich ist. Eine Alternative liegt in Hebr 9,8-10 meiner Meinung nach nicht vor, denn der Verfasser verschränkt wie sonst auch beide Denklinien im Rahmen einer Synthese miteinander. Vgl. auch Kleinig, Hebrews, 424 Fn. 76: „In my judgment the author argues both temporally, with horizontal typology from the old age to the new age, and spatially, with vertical typology from earth to heaven.“

¹⁶⁸⁸ Vgl. Backhaus, Hebr, 309; Schenck, Cosmology, 148ff.; Kraus, Heiligtumsweihe, 253; Isaacs, Space, 42.210; Michel, Hebr, 307; Koester, Hebrews, 405 (Vgl. aber Koester, Dwelling, 158). Siehe auch Stanley, Steve: Hebrews 9:6-10. The “Parable” of the Tabernacle. In: NovT 37 (1995), 385-399.

¹⁶⁸⁹ Backhaus, Hebr, 310.

¹⁶⁹⁰ Vgl. Cockerill, Hebrews, 381. Siehe auch Kleinig, Hebrews, 407; Attridge, Hebrews, 240; Hofius, Vorhang, 61; Laub, Bekenntnis, 193; Gäbel, Kulttheologie, 280; Michaelis, *σκηνή κτλ.*, 377,15ff.

¹⁶⁹¹ Vgl. Diskussion zu Hebr 8,2. Hofius gelangt durch einen Vergleich mit Josephus zu der Folgerung, dass der Verfasser bei der Differenzierung vom „ersten“ und „zweiten“ Zelt in V. 2ff zwei Abteilungen desselben Zeltes beschreibt. Ob die Parallele zur philologischen Sicherung ausreicht, sei dahingestellt. Ich stimme ihm allerdings zu, dass der Verfasser mit der Differenzierung keine kosmologische Gegenüberstellung des Universums in Form einer Scheidung zwischen Himmel und Erde im Sinn hat. Vgl. Hofius, Zelt, 206f.

mit ihren Kultgesetzen gilt nach Hebr 8,13 als „veraltet und der Vernichtung nahe“. Gott proklamiert eine neue Heilssetzung (8,7ff.).

Im Hinblick auf den Argumentationsduktus halte auch ich es für wahrscheinlicher, dass der Verfasser in Hebr 9,8 das irdische Heiligtum als Ganzes im Blick hat, um dieses anschließend in Hebr 9,11-12 dem himmlischen gegenüberzustellen. Darauf verweist m.E. ebenfalls die *μὲν-δέ* Konstruktion in Hebr 9,1 und 9,11.¹⁶⁹² *ἡ πρώτη σκηνή* in V. 8 entspricht so gesehen dem *τὸ ἅγιον κοσμικόν*.¹⁶⁹³ Darüber hinaus ist der Vergleich in Hebr 9,9 zu beachten.

In V. 9 interpretiert der Verfasser die Existenz des „ersten Zeltes“ mit dem zugehörigen Kultgeschehen im Rahmen einer temporalen Aussage.

„In der für ihn kennzeichnenden Weise verbindet Hebr dabei das vertikale Schema von irdischem Abbild und himmlischer Wirklichkeit mit der horizontalen Zeitlinie, die das Himmlische in Geschichte wahrnehmbar macht. Das irdische Heiligtum ... ist Sinnbild der Jetztzeit und damit Vorraum der Gottesgegenwart.“¹⁶⁹⁴

ἡ πρώτη σκηνή symbolisiert *τὸν καιρὸν τὸν ἐνεστηκότα*.¹⁶⁹⁵ Das „erste Zelt“ ist „Typus oder Gleichnis der Zeit vor der Aufrichtung der neuen Ordnung“¹⁶⁹⁶. Der Begriff *παραβολή* „Typus/Sinnbild“ bezeichnet in diesem Vers und auch in 11,19 eine Analogie, die die Ähnlichkeiten zwischen zwei unterschiedlichen Dingen hervorhebt.¹⁶⁹⁷ Bauer/Aland¹⁶⁹⁸ übersetzt mit „ein auf die gegenwärtige Zeit (hinweisendes) Gegenbild“.¹⁶⁹⁹ Dieser Hinweis ist die „Vorausdarstellung dessen, was den mit dem Christusgeschehen eingetretenen *καιρὸς ἐνεστηκώς* ausmacht.“¹⁷⁰⁰ Die „gegenwärtige Zeit“ in V. 9 wird laut V. 10 von der „Zeit der richtigen Ordnung“ abgelöst.¹⁷⁰¹

¹⁶⁹² Vgl. Michel, Hebr, 305.

¹⁶⁹³ Hofius bezieht die „Zeit der richtigen Ordnung“ in V. 10 nur auf den neuen Äon und trennt diesen von der mit dem Erscheinen Jesu angebrochenen Periode. Vgl. Hofius, Zelt, 208 und Fn. 32 Dagegen Gräßer, Hebr II, 134 Fn. 65.

¹⁶⁹⁴ Backhaus, Hebr, 303.

¹⁶⁹⁵ Diese Wendung ist einmalig im NT. Eine ähnliche Aussage trifft 2Tim 3,1: *ἐνστήσονται καιροὶ χαλεποί*.

¹⁶⁹⁶ Rissi, Theologie, 39.

¹⁶⁹⁷ Vgl. Kleinig, Hebrews, 408.

¹⁶⁹⁸ Bauer/Aland, Wb, 1238.

¹⁶⁹⁹ Das Relativpronomen *ἣτις* bezieht sich auf *τῆς πρώτης σκηνῆς* in V. 8. Vgl. Gräßer, Hebr II, 134; Kleinig, Hebrews, 408.

¹⁷⁰⁰ Laub, Bekenntnis, 193. Siehe auch Kleinig, Hebrews, 408. S.E. nutzt der Verfasser den Begriff „within a temporal, eschatological framework to contrast what formerly was partially prefigured with its present fulfillment, such as tent of the old covenant with the tent of the new covenant here in 9:9 and the physical resuscitation of a dead person with the resurrection from the dead in 11:19.“ Portalatin, *Oppositions*, 62f. deutet die Formulierung als „temporal indicator to locate the terms of the antithesis of the First versus the Second Tent.“

¹⁷⁰¹ Die Präposition *μέχρι* verweist auf ein zukünftiges Ereignis. Es stellt sich die Frage, welches das sein soll. Der Weg zu Gott wurde durch das Christusgeschehen erschlossen. Die Adressaten leben „Heute“ in einer heilsgeschichtlich neu qualifizierten Zeit, die auf besseren Verheißungen gründet. Sie sind aufgerufen *μέχρι τέλους* an ihrem Glauben festzuhalten (3,14). Da die „Zeit der richtigen Ordnung“ bereits in der Gegenwart präsent ist, beinhaltet die Formulierung sowohl Präsens als auch Futur. Portalatin, *Oppositions*, 71 schlägt vor die Präposition als *terminus ad quem* im Hinblick auf das Endgericht zu verstehen. Für Klappert, *Eschatologie*, 25 ist *μέχρι* ein Hinweis darauf, wie der alexandrinische Urbild-Abbild-Dualismus in Hebr 9,10 „durch das apokalyptische Zwei-Äonen-Schema eschatologisch aufgebrochen“ wird. In V. 10

ὁ καιρός weist unterschiedliche Bedeutungen in der griechischen Sprache auf. Am häufigsten bezeichnet der Begriff die „Zeit“ bzw. einen „Zeitpunkt/Zeitabschnitt“.¹⁷⁰² Das Perfekt ἐνεστηκότα „ist gegenwärtig geworden“ verweist auf eine aktuelle Realität.¹⁷⁰³ Diese ist davon bestimmt Gaben und Opfer darzubringen, die μὴ δυνάμεναι κατὰ συνείδησιν τελειῶσαι τὸν λατρεύοντα. Der καιρός ἐνεστηκώς ist „die auch jetzt noch präsente Zeit des sarkisch orientierten, heilsunwirksamen Opferkultes, und zwar im Gegensatz zur nicht einfach nur zukünftigen, sondern bereits gegenwärtigen *Zeit der richtigen eschatologischen Ordnung*“¹⁷⁰⁴. Das Nomen καιρός bezeichnet in beiden Fällen eine bestimmte Qualität der Zeit.¹⁷⁰⁵

V. 9b betont das Unvermögen der alten Heilssetzung. Der Kultvollzug ist insofern unwirksam (7,18f.), als er die Sünden im Inneren nicht beseitigt. Die rituellen Opfer reinigen nur das Fleisch (9,13) und bleiben äußerlich. Um Zugang zur Gegenwart Gottes zu erlangen, bedarf es allerdings auch einer „inneren“ Reinigung des Gewissens von den toten Werken (vgl. 9,14; 10,2.22; 13,18). Nach atl. Kultverständnis ist Reinheit die elementare Voraussetzung, um den sakralen Bereich des Sanctissimum betreten zu dürfen. Die Formulierung „vollkommen machen in Hinsicht auf das Gewissen“¹⁷⁰⁶ beschreibt den Prozess der Entsühnung.¹⁷⁰⁷ Der Akzent der Aussage liegt auf der adverbialen Wendung κατὰ συνείδησιν. Nur eine Reinigung des Gewissens, versetzt die Gläubigen nach Ansicht des Verfassers in den Zustand der Heiligkeit und erlaubt den Zugang zur himmlischen Welt.¹⁷⁰⁸ Im Hebr bildet der Terminus σάρξ den Gegensatz zum

liegt jedenfalls genau wie in Hebr 3,14 eine temporale Verwendung vor. Dort wird der Kontext von Gerichtsgedanken bestimmt. Hier geht es um die Aufrichtung der neuen Heilssetzung und des eschatologischen Priestertums. Beides ist bereits geschehen, doch steht die endgültige Vollendung noch aus. Die Adressaten gehen auf die himmlische Heimat zu, haben das himmlische Allerheiligste allerdings noch nicht betreten. Vom Gericht spricht der Verfasser auch in Kapitel 9 in V. 27. Doch geht es ihm dort weniger um das Endgericht als solches, sondern um das durch Christus erwirkte Heil. μέχρι könnte als Hinweis auf das Endgericht, die Parusie (9,28) oder einfach die Vollendung verstanden werden. Der Schwerpunkt der Aussage liegt in Hebr 9,10 allerdings eindeutig auf der Heilsgegenwart und der qualitativen Überlegenheit der neuen gegenüber der alten Diatheke.

¹⁷⁰² Vgl. Liddell/Scott, Lexicon, 859; Muraoka, Lexicon, 355f. Bauer/Aland, Wb, 800-803.

¹⁷⁰³ Vgl. Röm 8,38; 1Kor 3,22; 7,26; Gal 1,4. Zur Diskussion siehe Stanley, Hebrews 9:6-10, 393 Fn. 21.

¹⁷⁰⁴ Gräßer, Hebr II, 135. Ihm folgend Gäbel, Kulttheologie, 280f. Einige Exegeten verstehen die beiden Formulierungen synonym. So u.a. Attridge, Hebrews, 241f.; Weiß, Hebräer, 459; Mackie, Eschatology, 87. Koester, Hebrews, 398f. plädiert hingegen für eine Überlappung. Ebenso O'Brien, Hebrews, 314f. Die Aussage ist typologisch und bezieht sich auf den am Sinai inaugurierten Kult. Der Verfasser trifft m.E. keine Aussage zum Tempelkult in Jerusalem oder dessen Zerstörung.

¹⁷⁰⁵ Vgl. Backhaus, Hebr, 310. Ebenso Portalatín, Oppositions, 72.

¹⁷⁰⁶ Vgl. Bauer/Aland, Wb, 1615.

¹⁷⁰⁷ Vgl. Gräßer, Hebr II, 136.

¹⁷⁰⁸ Vgl. Isaacs, Space, 101ff.; Rissi, Theologie, 94.

Schlüsselbegriff „Gewissen“.¹⁷⁰⁹ „An allen Belegstellen ist mit Gewissen das im Personenzentrum verankerte Bewusstsein vom geordneten Verhältnis zum lebendigen Gott bezeichnet“¹⁷¹⁰.

In V. 10 präzisiert der Verfasser das begrenzte Vermögen der alten Kult- und Heilssetzung.¹⁷¹¹ Er zählt drei „Satzungen des Fleisches“ (*δικαιώματα σαρκός*)¹⁷¹² auf: *μόνον ἐπὶ βρώμασιν καὶ πόμασιν καὶ διάφοροις βαπτισμοῖς*.¹⁷¹³ Die Aufzählung „nur Speisen und Getränke und allerlei Waschungen“¹⁷¹⁴ beschreibt Rituale, die den Körper äußerlich reinigen und die Kultfähigkeit herstellen. Sie gehören allerdings zur irdischen Kultordnung und stoßen deshalb an ihre Grenzen.¹⁷¹⁵ Weder vollkommene Entsöhnung, noch Gottesgemeinschaft kann durch sie gewonnen werden. Dies symbolisiert das „erste Zelt“ (= irdische Zeltheiligtum). Erst mit der „Zeit der richtigen Ordnung“¹⁷¹⁶, d.h. der neuen *Diatheke*, wird der Zugang zum himmlischen Allerheiligsten erschlossen.¹⁷¹⁷ Daran knüpft V. 11 an.

¹⁷⁰⁹ Daran knüpft Hebr 9,13f. an. Der Begriff begegnet zum ersten Mal in Hebr 2,14 zusammen mit dem Terminus „Blut“. Weitere Belegstellen sind: 5,7; 9,10.13; 10,20; 12,9. Löhr zufolge beinhaltet der Ausdruck einen limitierenden Aspekt im Hinblick auf bestimmte Bedingungen und Möglichkeiten der Existenz sowie auch temporal. Vgl. Löhr, *Anthropologie*, 180ff.

¹⁷¹⁰ Backhaus, Hebr, 311.

¹⁷¹¹ Ribbens räumt der alten Kult- und Heilssetzung sogar positive Funktionen ein. Vgl. Ribbens, Benjamin J.: *The Positive Functions of the Levitical Sacrifice in Hebrews*. In: Moffitt David M. und Eric C. Mason (Hg.): *Son, Sacrifice, and Great Shephard. Studies on the Epistle to the Hebrews* (WUNT II, 510), Tübingen 2020, 95-113. Er argumentiert, dass „forgiveness and purification are unrelated but (1) that Levitical sacrifice *not only* achieved purification *but also* forgiveness of sins and (2) that ἄφεσις denotes ‘forgiveness of sins.’“ So Ribbens, *Function*, 106 und Fn. 39. Hierfür beruft er sich auf Hebr 9,22 und 10,18.

¹⁷¹² Zur Textkritik vgl. Anmerkungen von Portalatin, *Oppositions*, 70 Fn. 264.

¹⁷¹³ ἐπὶ besitzt einen kumulativen Sinn. Vgl. Gräßer, Hebr II, 139 Fn. 109. Da es sich um Gottgewollte Vorschriften handelt, sind diese positiv zu werten.

¹⁷¹⁴ Zur Auslegung der drei Termini siehe Kleinig, *Hebrews*, 409f.

¹⁷¹⁵ σὰρξ „als Inbegriff für Jesu Erdenweg, der im Kreuz an sein Ziel kommt, ist für den Autor im jeweiligen Textzusammenhang ganz positiv der Ort, an dem Gottes Heilswille und Gottes Heilshandeln sichtbar wird.“ Laub, «Ein für allemal», 79.

¹⁷¹⁶ Das Nomen δὶορθωσις stellt ein Hap. leg im Hebr dar. Eine Verwandtschaft besteht zum Begriff ἀνορθόω in Hebr 12,12. LSJ, 434 übersetzt „setting straight/restoration“. In der LXX ist der Terminus nicht belegt. Das Verb διορθόω begegnet sechs Mal. Muraoka, *Greek-English Lexicon*, 171 übersetzt „to make/errect straight“. Portalatin, *Oppositions*, 72 geht vom juristischen Kontext aus.

¹⁷¹⁷ Der Zeitpunkt der „Aufrichtung“ entspricht dem νυνὶ δέ von Hebr 8,6 und 9,26. Vgl. Weiß, Hebräer, 461f. Diese Zeit steht vom Himmel her gesehen unter dem Vorzeichen der Endzeit, wie Hebr 1,2 herausgestellt hat. Auf der horizontalen Ebene bewegt sich die Zeit auf die zukünftige Welt (2,5; vgl. 6,5) hin. Auf der vertikalen Ebene haben die Adressaten durch die Heilstat Christi bereits Anteil an dieser Welt. M.a.W.: „Insofern die Gegenwart im Erdendasein spielt, ist sie qualifiziert durch die Unvollkommenheit irdischen Kultes. Insofern sie durch Christi Heilstat im Zeichen des neuen und lebendigen Weges steht, ist sie qualifiziert durch die endzeitliche Neuschöpfung.“ So Backhaus, Hebr, 310. Es sei in Erinnerung gerufen, dass der Verfasser die Unanschaulichkeit des Heils mit der Hohepriesterchristologie verständlich machen will. Daher legt er den Fokus im zweiten Hauptteil des Hebr (4,14-10,18) auf die Heilsgegenwart. Er nutzt räumliche Kategorien und verbindet diese mit zeitlichen Aussagen. Die Versöhnungstagtypologie, die in Hebr 9,1 einsetzt, spielt für den Argumentationsduktus eine zentrale Rolle, denn durch Jesu Tod geschieht die eschatologische Weihe des himmlischen Heiligtums und der Adressaten. Erst dadurch wird der Zutritt zur Gegenwart Gottes möglich. Vgl. Kraus, *Heiligtumsweihe* 258.

3.7.3.5 Der Weg ins himmlische Heiligtum: Hebr 9,11-14

3.7.3.5.1 Hinführung

In diesem Abschnitt formuliert der Verfasser die Grundlegung und den Ertrag der neuen Heilssetzung. Das betont vorangestellte *Χριστὸς δὲ* leitet ein neues Thema ein und akzentuiert „die kompositorische und soteriologische Mitte des Hebr“¹⁷¹⁸. Die „Zeit der richtigen Ordnung“ wird als „Weg ins himmlische Allerheiligste“ rhetorisch entfaltet. Hebr 9,11-14 besteht aus zwei Satzperioden. Die erste (9,11f.) beschreibt das heilskonstituierende Geschehen mit kultischer Terminologie, die zweite (9,13f.) erläutert dessen Heilseffizienz.¹⁷¹⁹ Begriffe kultischer Räumlichkeit verwendet der Verfasser explizit in VV. 11-12. In Gegenüberstellung zu Hebr 9,1-10 und dem mosaischen Zeltheiligtum liegt der Schwerpunkt auf Ausführungen zur himmlischen Sphäre. Konkret geht es um den himmlischen Kult, den himmlischen Hohepriester, das himmlische Heiligtum sowie das einmalige Selbstopfer Christi. Der irdische Kult vermochte wegen seiner fleischlichen Satzungen nur das Fleisch zu reinigen (9,10). Die Überlegenheit des himmlischen Kultes manifestiert sich darin, dass dieser das Gewissen reinigt und dem sündigen Menschen Zutritt zu Gott ermöglicht. Die durch Christus erwirkte Reinigung gilt deshalb als eschatologisch.¹⁷²⁰

3.7.3.6 Hebr 9,11-12

Hebr 9,11f. bildet den Höhepunkt der Jom Kippur-Typologie. Die Gegenüberstellung von irdischem und himmlischem Kult erreicht argumentativ ihr Ziel im Hauptsatz: *Χριστὸς δὲ εἰσῆλθεν ἐφάπαξ εἰς τὰ ἅγια*.¹⁷²¹ Die VV. 11-12 formulieren thesenartig die Summe der Hohepriesterchristologie in Verbindung mit einem räumlich gedachten himmlischen Heiligtum.¹⁷²² In VV. 13-14 zieht der Verfasser eine soteriologische Bilanz mittels eines Schlussverfahrens a minore ad maius.

Χριστὸς δὲ markiert gedanklich einen Neueinsatz. Der Mittler der neuen Heilssetzung steht betont am Anfang der Aussage, weil in ihm das Hauptdifferenzkriterium zum irdischen Kult und Hohepriester (9,1-10) begründet liegt.¹⁷²³ Der Verfasser nimmt eine personale Deutung des Heilsgeschehens vor und nutzt „das Bild eines rituellen Hinzutritts

¹⁷¹⁸ Backhaus, Hebr, 314.

¹⁷¹⁹ Vgl. Weiß, Hebräer, 463.

¹⁷²⁰ Vgl. Gäbel, Kulttheologie, 376.

¹⁷²¹ Vgl. a.a.O., 283f.

¹⁷²² Vgl. Gräber, Hebr II, 143; Laub, Bekenntnis, 187. Zum kunstvollen Aufbau vgl. Gäbel, Kulttheologie, 284.

¹⁷²³ Laut Weiß, Hebräer, 463 Fn. 2 verbindet der Hebr den Titel mit dem Tod Jesu als Heilsgeschehen.

zum tabuisierten Sakralbereich“¹⁷²⁴. In V. 11a beschreibt er Christus als *παραγενόμενος ἀρχιερεὺς τῶν γενομένων ἀγαθῶν*.¹⁷²⁵ Christus „ist in Erscheinung getreten“. Das zusammengesetzte Partizip¹⁷²⁶ bezeichnet die himmlische Erhöhung.¹⁷²⁷ Aus der irdischen Perspektive betrachtet, geht es um den Zeitpunkt des Todes Jesu. Anders als der irdische Hohepriester, durchschreitet Christus in seinem Kreuzestod den Vorhang des himmlischen Heiligtums und findet sich direkt bei Gott ein. Die Genitivkonstruktion spricht von eschatologischen Heilsgütern.¹⁷²⁸ Diese gehören zur „Zeit der richtigen Ordnung“.¹⁷²⁹ Der Verfasser charakterisiert die Heilsgüter als „verwirklicht/wirklich“. Mit diesem qualitativen Merkmal hebt er das Hohepriestertum Christi von der unwirksamen Kultordnung ab. Die Heilsgüter werden in den Folgeversen als „ewige Erlösung“ (9,11) „Reinigung des Gewissens“ (9,14) und „Heil“ (9,28) herausgestellt. „Wirklich“ sind diese, weil sie die Gegenwart der Adressaten wie das „gute“ (6,5: *καλός*) Wort Gottes bestimmen. „Verwirklicht“ werden die Heilsgüter als zukünftiges Verheißungsgut bei der eschatologischen Vollendung.

In V. 11b beschreibt der Verfasser den Weg des Hohepriesters „durch das größere und vollkommener Zelt“ (*διὰ τῆς μείζονος καὶ τελειοτέρας σκηνῆς*). *ἡ σκηνή* meint das gesamte himmlische Heiligtum.¹⁷³⁰ V. 12 präzisiert anschließend den beschrittenen Weg als Einzug *εἰς τὰ ἅγια* „in das Allerheiligste“. Die Komparative „größer“¹⁷³¹ und „vollkommener“¹⁷³² betonen, dass das Zeltheiligtum zur göttlichen Wirklichkeitssphäre gehört. Die Präposition *διὰ*+Gen. „durch“ weist eine lokale Bedeutung auf.¹⁷³³

Das „wahre“ Heiligtum bezeichnet der Verfasser darüber hinaus als *οὐ χειροποιήτου, τοῦτ' ἔστιν οὐ ταύτης τῆς κτίσεως*. Damit unterstreicht er die qualitative Überlegenheit des Heiligtums gegenüber seinem irdischen Abbild und enthebt es der Sphäre des

¹⁷²⁴ Backhaus, Hebr, 315.

¹⁷²⁵ Zur Textkritik der Genitivformulierung siehe Gräber, Hebr II, 144.

¹⁷²⁶ Zur textkritischen Problematik vgl. Fuhrmann, Vergeben, 193.

¹⁷²⁷ Vgl. Backhaus, Hebr, 317; Weiß, Hebräer, 464; Portalatín, *Oppositions*, 97. Backhaus beruft sich auf die parallele Aussage in 9,24, während Weiß an die Sachparallele in Hebr 1,4 denkt.

¹⁷²⁸ Bei dieser Interpretation wird die Wendung als adnominaler Genitiv der Zugehörigkeit verstanden. Vgl. u.a. Weiß, Hebräer, 465; Gräber, Hebr II, 145. Zu einem anderen Ergebnis gelangt Fuhrmann, Vergeben, 194f. Nach einem Vergleich mit Philo deutet er das Genitiv-Attribut *τῶν γενομένων ἀγαθῶν* als „die verwirklichten Eigenschaften des Hohepriesters“ (195). Auf intratextueller Ebene identifiziert er diese als „die durch Christus in seinem irdischen Leiden erworbenen Fähigkeiten des Mitleids und des Gehorsams“ (195).

¹⁷²⁹ Vgl. Thompson, Hebrews, 185.

¹⁷³⁰ Vgl. Hofius, Vorhang, 65ff.

¹⁷³¹ Vgl. Hebr 4,14 und 6,13.16.

¹⁷³² Vgl. Hebr 2,10.

¹⁷³³ Vgl. Hebr 10,20 und 11,29. So u.a. Backhaus, Hebr, 318; Weiß, Hebräer, 465; Kleinig, Hebrews, 412; O'Brien, Hebrews, 320.

Geschaffenen, wovon Hebr 8,2 sprach. In Hebr 8,2 hat der Hebr das himmlische Heiligtum als Bauwerk Gottes herausgestellt, während das irdische Heiligtum von Menschen errichtet wurde (8,5).¹⁷³⁴ Die Formulierung „nicht mit Händen gemacht, nicht von dieser Schöpfung“ dient dem dualistischen Konzept.¹⁷³⁵ Das Zeltheiligtum befindet sich in der (noch) unsichtbaren (11,1), unerschütterlichen (12,27) Welt Gottes.

Ab V. 11b stellt der Verfasser die Liturgie in den Mittelpunkt der Betrachtung mit dem Ziel, „in genauer Entsprechung und deutlicher Überbietung des Sühnegeschehens am großen Versöhnungstag (Lev 16)“¹⁷³⁶ die qualitative Andersartigkeit der Opferdarbringung im Allerheiligsten darzustellen. Gräßer¹⁷³⁷ zählt vier überbietende Parallelen zu 9,6-10 auf: Kultort (V. 11b.c, vgl. mit V. 6), Kultopfer (V. 12a.b, vgl. mit V. 7b), Kultvollzug (V. 12c, vgl. mit V. 7a) und Kultwirkung (V. 12d, vgl. mit V. 9f).

Die himmlische Wirklichkeit wird als größeres und vollkommeneres Zelt, das nicht von dieser Schöpfung ist, dargestellt. Die Einzelheiten der Himmelstopographie treten allerdings ab V. 12 hinter die personale Lebenshingabe Jesu und die dadurch erwirkte Erlösung zurück. Die Zielrichtung der Argumentation bewegt sich auf den ungehinderten Zugang zu Gott hin. Ein überlegenes Heiligtum erfordert außerdem einen anderen Kultvollzug.

V. 12 eröffnet mit einer Negation im Hinblick auf das Kultopfer. Während der irdische Hohepriester am großen Versöhnungstag δι' αἵματος τράγων καὶ μόσχων „mittels des Blutes von Ziegenböcken und Jungstieren“¹⁷³⁸ für das Volk und das eigene Haus Entsühnung erwirkt, ist Christus „kraft eigenen Blutes“ ἐφάπαξ εἰς τὰ ἅγια hineingegangen. Die Präposition διά+Gen. „vermittels, kraft“ (= durch) weist in V. 12 eine instrumentale Bedeutung auf.¹⁷³⁹ Die Tiere stehen exemplarisch für „die größeren Opfer von Versöhnungstag, Tempelweihe, [und] Bundesschluss“¹⁷⁴⁰. Karrer zufolge denkt der Verfasser an die Vielfalt des Kultes der ersten Heilssetzung oder er „kombiniert Altarweihe und Heiligtumsreinigung beim Versöhnungstag, weil seines Erachtens wegen

¹⁷³⁴ Vgl. Hebr 9,24: οὐ γὰρ εἰς χειροποίητα εἰσῆλθεν ἅγια Χριστός.

¹⁷³⁵ Vgl. Weiß, Hebräer, 465.

¹⁷³⁶ Gräßer, Hebr II, 145.

¹⁷³⁷ Ebd. (Kursivdruck im Original). Hofius, Vorhang, 66 beschränkt die Überlegenheit auf zwei Aspekte: die Andersartigkeit des Heiligtums sowie die Andersartigkeit des Opfers.

¹⁷³⁸ Dieselben Tieropfer begegnen noch einmal in Hebr 9,19.

¹⁷³⁹ Die Präposition kann laut Gäbel, Kulttheologie, 285f. auch eine Umstandsbestimmung bezeichnen. Hofius, Vorhang, 67 führt die unterschiedliche Verwendung ein und derselben Präposition auf eine rhetorische Motivation zurück und plädiert in V. 12 ebenfalls für einen instrumentalen Gebrauch. Ebenso Gräßer, Hebr II, 151; Weiß, Hebräer, 467; Koester, Hebrews, 407; Karrer, Hebr II, 153; Fuhrmann, Vergeben, 196.

¹⁷⁴⁰ Karrer, Hebr II, 152. Zur Sühne am Jom Kippur vgl. den Überblick bei Kraus, Heiligtumsweihe, 45-59. Zum Thema Opfer in Lev 16 siehe Eberhart, Opfer, 140-173.

der Schuld der Menschen jährlich beides zur fortdauernden Benützbarkeit der Opferstätte erforderlich ist.“¹⁷⁴¹

Das Gewicht der Aussage liegt „auf dem hohepriesterlichen εἰσέρχεσθαι, unterstrichen noch durch das betonte ἐφάπαξ.“¹⁷⁴² Der Formulierung „Christus ging durch das größere und vollkommeneren Zeltheiligtum“ in V. 11 korrespondiert die Aussage: „Christus ging durch das eigene Blut ein für alle Mal in das Allerheiligste hinein“. Der parallele Aufbau zeigt, dass die Opfermaterie „Blut“ in V. 12 eine wichtige Rolle einnimmt. Die Relevanz von Blut für die Argumentation resultiert auch aus der Beobachtung, dass der Hebr 21 Belegstellen aufweist.¹⁷⁴³ In Hebr 9,7 hat der Verfasser mit der negativen Formulierung οὐ χωρὶς αἵματος die Notwendigkeit der Substanz veranschaulicht. In Hebr 9,22 nennt er den Grund: χωρὶς αἱματεκχυσίας οὐ γίνεται ἄφεσις. Der Blutritus ist entscheidend für die kultische Reinigung und Sündenvergebung, damit die Glaubensgemeinde vor Gott treten kann. Das Ritual am großen Versöhnungstag sieht der Verfasser dadurch überboten, dass Jesus sein eigenes Leben gibt. „Priester und Opfer sind eins!“¹⁷⁴⁴

Einige Exegeten betrachten τὸ αἶμα als selbstständige Größe.¹⁷⁴⁵ In diesem Fall muss das auf Christus bezogene διά+Gen. die Bedeutung „mit“ meinen.¹⁷⁴⁶ D.h. beim Eintreten in das Allerheiligste führt Christus sein Blut mit und bringt es vor Gott dar.¹⁷⁴⁷ Diese Deutung entkoppelt allerdings das himmlische Geschehen vom irdischen Kreuzestod und erzeugt ein Nacheinander der Ereignisse. Wird die Formulierung διὰ δὲ τοῦ ἰδίου αἵματος hingegen als „kultischer Terminus für den Kreuzestod und seine Heilswirksamkeit“¹⁷⁴⁸ verstanden, bilden Kreuz und Erhöhung eine Einheit. Der irdische Jesus und sein Selbstopfer werden auf diese Weise „kulttheologisch gedeutet und Kreuz und Erhöhung erscheinen als die λατρεία einer neuen Heilsordnung.“¹⁷⁴⁹

¹⁷⁴¹ Karrer, Hebr II, 152.

¹⁷⁴² Laub, «Ein für allemal», 68. Darin besteht s.E. eine wegweisende Akzentverschiebung. Für die atl. Kultordnung „ist entscheidend, was der Hohepriester *im* Allerheiligsten vollzieht“ (70).

¹⁷⁴³ Vgl. Hebr 2,14; 9,7.12-14[4x].18-22.[5x].25; 10,4.19.29; 11,28; 12,4.24; 13,11.12.20. In diesen Kontext gehört ebenfalls das Hap. leg αἱματεκχυσία in Hebr 9,22. Bis auf Hebr 2,14; 11,28 und 12,4 ist die Rede vom „Blut“ im kulttheologischen Kontext verankert und weist einen Bezug zu den kultischen Gegebenheiten des Großen Sühnetags nach Lev 16 auf. Ergänzend rückt in Hebr 9,18-20 die Heilssetzung am Sinai nach Ex 24,1-11 in den Fokus. Vgl. Eberhart, Kultmetaphorik, 143f. Zur Bedeutung der Blutriten im AT siehe Eberhart, Studien, 222-288. Zur Interpretation von Jesu Tod als „Blut“ siehe Karrer, Hebr II, 153f.

¹⁷⁴⁴ Gräßer, Hebr II, 148. Ähnlich Karrer, Hebr II, 154.

¹⁷⁴⁵ Vgl. Gäbel, Kulttheologie, 286. Zur Diskussion siehe Eberhart, Kultmetaphorik, 149 Fn. 67.

¹⁷⁴⁶ So u.a. Eberhart, Characteristics, 57-59. Dagegen Karrer, Hebr II, 155.

¹⁷⁴⁷ Darin sieht Eberhart, Kultmetaphorik, 149 Fn. 67 gerade die Parallele zum Großen Sühnetag und Hebr 9, da Priester das Heiligtum mit Tierblut betreten. Infolge der Überbietung will der Hebr das Opfer Jesu gerade von den Opfern der ersten Heilssetzung abheben. M.E. ist da kein Widerspruch gegeben.

¹⁷⁴⁸ Laub, Bekenntnis, 196. Vgl. auch Karrer, Hebr II, 154f.; Gräßer, Hebr II, 151.

¹⁷⁴⁹ Laub, Bekenntnis, 197.

ἐφάπαξ „ein für alle Mal“ unterstreicht die Einmaligkeit des Geschehens und bezeichnet ein punktuell Ereignis der Vergangenheit.¹⁷⁵⁰ Das Qualitätsmerkmal der Einmaligkeit steht den vielen Opferritualen der levitischen Priesterschaft, die καθ' ἡμέραν (7,27; 10,11) erfolgen, entgegen.¹⁷⁵¹ Das Verb εἰσέρχασθαι mit der Präposition εἰς ist lokal zu verstehen. Aus der Einmaligkeit resultiert die ewige Gültigkeit der Erlösung. Am Ende von V. 12 formuliert der Verfasser den Heilsertrag der Selbsthingabe Jesu: αἰωνίαν λύτρωσιν εὐράμενος.¹⁷⁵²

Der Begriff λύτρωσις (und ἀπολύτρωσις in V. 15) „ist ein *nomen actionis*, welches von λύτρον (Lösegeld) und den dazugehörigen Verben λυτροῦν bzw. λυτροῦσθαι (Auslösen mittels Lösegeldes) gebildet ist.“¹⁷⁵³ Karrer beobachtet, dass λύτρωσις in der LXX „weder im Zusammenhang der Schuldopfer noch des Versöhnungstages nach Lev 16“¹⁷⁵⁴ begegnet. Der Kontext von V. 12 ist allerdings kultisch bestimmt und konzentriert sich auf die sühnende, d.h. reinigende Wirkung des Selbstopfers.¹⁷⁵⁵ Inhaltlich besteht eine Ähnlichkeit zu Hebr 7,25. αἰωνία betont wie εἰς τὸ παντελές die Qualität der Erlösung als wirklich und bleibend.¹⁷⁵⁶ λύτρον bezeichnet in V. 12 sinngemäß die „Befreiung“.¹⁷⁵⁷ Das handelnde Subjekt ist Gott. In Christus befreit er den Menschen aus dem tödlichen Bereich der Schwäche und Sünde; tilgt seine Schuld und heiligt ihn zur Teilnahme am Gottesdienst der neuen Heilssetzung.¹⁷⁵⁸ Das mediale Partizip εὐράμενος „für sich finden/erlangen“¹⁷⁵⁹ drückt aus, dass Christus mit seinem heilsstiftenden Hingabetod die Sündenvergebung für die Seinen erlangt hat.¹⁷⁶⁰ Da ein personales Dativobjekt fehlt, besteht die Möglichkeit die Formulierung doppelt aufzulösen. Christus erwirkt zuerst die Erlösung für sich selbst. Er wird von Gott aus seinem irdischen Leiden und Sterben gelöst, erhört und vollendet (vgl. Hebr 5,7-9).¹⁷⁶¹ Kraft seines Blutes erlangt Christus die ewige Erlösung für die Menschen. Da er selbst ohne Sünde war (vgl. Hebr 4,15), konnte er durch

¹⁷⁵⁰ Vgl. Portalatin, *Oppositions*, 93.

¹⁷⁵¹ Vgl. auch πολλάκις in 9,25 und κατ' ἐνιαυτόν in 10,1.3.

¹⁷⁵² Vgl. Hebr 5,9: σωτηρίας αἰωνίου.

¹⁷⁵³ Fuhrmann, *Vergeben*, 189. Vgl. im NT u.a.: Lk 1,68; 2,38.

¹⁷⁵⁴ Karrer, *Hebr II*, 155.

¹⁷⁵⁵ Vgl. Weiß, *Hebräer*, 468.

¹⁷⁵⁶ Vgl. Gräßer, *Hebr II*, 153.

¹⁷⁵⁷ Vgl. Fuhrmann, *Vergeben*, 191; Bauer/Aland, *Wb*, 979.

¹⁷⁵⁸ Vgl. Backhaus, *Hebr*, 320.

¹⁷⁵⁹ Vgl. Bauer/Aland, *Wb*, 659.

¹⁷⁶⁰ Vgl. Kleinig, *Hebrews*, 413: „The author most likely alludes to the promises of eschatological redemption from sin, captivity, and death in, e.g., Is 44:22–23; Hos 13:14, where in both verses the LXX's λύτρωω translates ἑξῆς; and Jer 31:11 (LXX 38:11), where the LXX's λύτρωω translates ἠγάπη.“

¹⁷⁶¹ Vgl. Fuhrmann, *Vergeben*, 197.

sein Opfer Sühne für andere bewirken.¹⁷⁶² Auf diese Weise vollzieht sich ein Existenzwechsel. Die Adressaten gehören zum göttlichen Daseinsbereich und erhalten Zugang zu Gott. Das Ziel des Kultes wurde durch den Gekreuzigten erfüllt.¹⁷⁶³ Der irdische Kult und seine Kultbestimmungen finden deshalb ein Ende. In Hebr 9,11-12 verschränkt der Verfasser einen zeitlichen und einen überzeitlichen Vorgang: die Passion Jesu und den himmlischen Kult.¹⁷⁶⁴

3.7.3.7 Hebr 9,13-14

Die beiden Verse begründen Hebr 9,11-12. Explizite Anschauungen kultischer Räumlichkeit treten zurück. Aus zeitlicher Perspektive betrachtet der Verfasser weiterhin das einmalige Geschehen am Kreuz im Hinblick auf seine Wirkung. Mit einem Analogieschluss (*εἰ γὰρ – πόσω μᾶλλον*) stellt er die Reinigungsmacht des endzeitlichen Selbstopfers Christi den rituellen Opfern des irdischen Kultes gegenüber.

In V. 13 heißt es, dass Böcke, Stiere (V. 12 Jungstiere) und die Asche einer jungen Kuh levitische Reinheit bewirken: *ῥαντίζουσα τοὺς κεκοινωμένους ἀγιάζει πρὸς τὴν τῆς σαρκὸς καθαρότητα*. Die Opfertiere heiligen den Menschen und reinigen sein Fleisch, damit er vor Gott treten kann.¹⁷⁶⁵ Die Kombination der Opfertiere besitzt laut Fuhrmann keinen Anhaltspunkt in der atl. Beschreibung des Kultvollzugs am Versöhnungstag.¹⁷⁶⁶ Die Aufzählung der Heiligungsmittel ist allgemein gehalten und verweist auf den irdischen Kult. Während das „Blut von Böcken und Stieren“ auf Lev 16 anspielt, schildert Num 19 den Ritus der jungen Kuh.¹⁷⁶⁷ Der Verfasser verbindet in Hebr 9,13 zwei Rituale.¹⁷⁶⁸ Der Grund für diese Entscheidung könnte der Pointe der Aussage geschuldet sein. Der Verfasser will den Adressaten kultterminologisch verdeutlichen wie die Sühnewirkung

¹⁷⁶² Vgl. Karrer, Hebr II, 155.

¹⁷⁶³ Vgl. Backhaus, Hebr, 320.

¹⁷⁶⁴ Zutreffend Karrer, Hebr II, 154.

¹⁷⁶⁵ „Heiligung und Reinigung beschreiben die Befähigung zur Kultteilnahme und damit zur Gottesgemeinschaft.“ Backhaus, Hebr, 320. *τοὺς κεκοινωμένους* stellt das Objekt zum finiten Verb *ἀγιάζει* dar und bezieht sich auf diejenigen, „die Anteil genommen haben“ an der sarkisch-irdischen Sphäre. Vgl. Fuhrmann, Vergeben, 205.

¹⁷⁶⁶ Vgl. Fuhrmann, Vergeben, 199. S.E beschränkt der Verfasser seine Ausführungen zum großen Versöhnungstag absichtlich auf zwei Momente: „auf das mit der Opferung (im Sinne der Schlachtung!) der Opfertiere verbundene Blutvergießen sowie auf den Eingang in das Allerheiligste.“

¹⁷⁶⁷ Zum religionsgeschichtlichen Kontext des Rituals innerhalb der Schriften Israels und des frühen Judentums vgl. Gäbel, Kulttheologie, 322-375.

¹⁷⁶⁸ Vgl. a.a.O., 322: „Während die Aussage *ῥαντίζουσα τοὺς κεκοινωμένους* Hebr 9,13 wegen des femininen Partizip nur auf die Asche der Kuh bezogen sein kann, muss das *ἀγιάζει* als Prädikat auch zu *τὸ αἷμα τράγων* aufgefasst werden. Überraschend fasst Hebr somit beide Rituale unter dem Gesichtspunkt der Heiligung/Weihe/Reinigung, und zwar der des Fleisches, zusammen.“

auf die Gemeinde durch Blutbesprengung übertragen wird.¹⁷⁶⁹ Das Ritual am Jom Kippur sieht eine Besprengung der Kultgeräte im Allerheiligsten vor (Lev 16,14f), aber keine (Blut-)Applikation an Personen. Der Ritus der jungen Kuh beschreibt hingegen ein Ritual, bei dem Personen besprengt werden, dort aber nicht mit Blut, sondern mit reinem Wasser (Num 19,9: ὕδωρ ῥαντισμοῦ).¹⁷⁷⁰ „Dieses wird verwendet, um Verunreinigungen durch Berührung mit Toten bzw. mit Leichenteilen zu reinigen. Auch Zelte und darin befindliche Geräte müssen gereinigt werden, wenn im Zelt ein Todesfall stattgefunden hat. Dies geschieht durch Besprengen“¹⁷⁷¹.

In V. 13 bleibt die Wirkung der irdischen Opfermaterie auf die Reinheit des Fleisches begrenzt. Die Beseitigung einer Verunreinigung durch die Folgen des Todes wird zwar erreicht, eine Überwindung des Todes hingegen nicht. Demgegenüber stellt der Verfasser V. 14 die Reinigungsmacht des Blutes Christi gegenüber. Sein Opfer erlöst endgültig von der Macht des Todes (vgl. 2,14f.) und reinigt das Gewissen. Dies ermöglicht den Adressaten die Teilnahme am himmlischen Kult und macht den irdischen Kult überflüssig (10,18).

πόσω μᾶλλον „um wie viel mehr“ verweist auf die Überbietung. Diese lautet: τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ καθαριεῖ τὴν συνείδησιν ἡμῶν ἀπὸ νεκρῶν ἔργων εἰς τὸ λατρεύειν θεῶ ζῶντι. Das Blut Christi wird durch einen Relativsatz näher bestimmt (ὅς). Christus hat sich selbst διὰ πνεύματος αἰωνίου als untadelig Gott dargebracht (προσήνεγκεν ἄμωμον τῷ θεῷ). Die Umstandsbestimmung „kraft ewigen Geistes“ bereitet der Exegese Schwierigkeiten.¹⁷⁷² Die singuläre Formel ist nur im Hebr belegt.¹⁷⁷³ Sie beschreibt einerseits den Gegensatz zu den δικαιώματα σαρκός (9,10). Andererseits betont die Formel den himmlischen Charakter des Selbstopfers Jesu.¹⁷⁷⁴ Im Hinblick auf den Kontext sieht Karrer eine

¹⁷⁶⁹ Vgl. Gräßer, Hebr II, 155. Siehe auch Balz, Horst: ῥαντίζω. In: EWNT III (21992), 498-499.

¹⁷⁷⁰ Gräßer, Hebr II, 156f. erklärt die Argumentation so, dass der Hebr in V. 13-14 bereits auf das Ritual von Ex 24 mit der Blutbesprengung des Volkes, das ab 9,18 thematisiert wird, vorausblickt. Gäbel denkt neben Num 19 an Ez 36,16-31 als mögliche Parallele. Dies lehnt Karrer, Hebr II, 157 allerdings ab, weil der Ausdruck ὕδωρ καθαρὸν in Ez 36,25 zu unpräzise für einen Verweis auf die rote Kuh aus Num 19 ist. Eine andere These vertritt Kleinig, Hebrews, 419: „the author seems to assume that in his preparation for the Day of Atonement, the high priest, like the Levites, was sprinkled with the water for purification made from the ashes of a heifer before he washed his whole body (Lev 16:4).“

¹⁷⁷¹ Gäbel, Kulttheologie, 325. Das Verb ῥαντίζω verwendet der Verfasser in 9,19.21 im Sinne von „Besprengung“ und in 10,22 bezieht er das im übertragenen Sinne auf die Taufe. Im NT ist ῥαντίζειν nur im Hebr belegt. In der LXX nur in Ps 50(51),9; Lev 6,20; 4Kgt 9,33.

¹⁷⁷² Vgl. den Überblick bei Gräßer, Hebr II, 159f.

¹⁷⁷³ διὰ πνεύματος αἰωνίου begegnet dafür vier Mal im NT: Apg 1,2; 4,25; Röm 5,5 und 2Tit 2,14. Dies spricht für eine geläufige Redewendung.

¹⁷⁷⁴ Vgl. Gräßer, Hebr II, 159; Backhaus, Hebr, 323. Eine Selbstdarbringung mittels seines [Christus] ewigen Geistes – wie Fuhrmann, Vergeben, 201 (ebenso Gäbel, Kulttheologie, 292) das vorschlägt – halte ich für unwahrscheinlich. Eine solche Vorstellung findet sich nirgends im Hebr.

einfache Erklärung für die Formulierung: „Der Geist erschloss den ersten Bund als begrenztes Sinnbild, gültig für das irdische Fleisch. Nun ist der Geist unmittelbar wirksam ... Er enthebt den Hohepriester Christus dem himmlischen Heiligtum gemäß über die Zeit und Vergänglichkeit des Fleisches in die Ewigkeit“¹⁷⁷⁵.

Das Verb προσφέρειν dient im Hebr als Term. tech. für den Kreuzestod als Selbstdarbringung. Im προσφέρειν am Kreuz ereignet sich der Eingang in das Allerheiligste durch τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ.¹⁷⁷⁶ Als „untadeliges Opfer“ erfüllt Christus die erforderlichen Voraussetzungen der kultischen Makellosigkeit.¹⁷⁷⁷ Weil er ohne Sünde und damit kultisch rein ist (4,15), besitzt sein Blut die Macht, das menschliche Gewissen von Unreinheit zu befreien. Als himmlischer Hohepriester sühnt er die Sünden anderer, befreit ihr Gewissen von „toten Werken“ und befähigt die Adressaten (ἡμῶν) zum Dienst am lebendigen Gott.¹⁷⁷⁸ Die „toten Werke“ (vgl. 6,1) bilden den Gegensatz zum λατρεύειν. Sie gehören zur irdischen Sphäre, während der „richtige“ Gottesdienst im himmlischen Heiligtum stattfindet.

Koester diskutiert drei Möglichkeiten zum Verständnis von ἀπὸ νεκρῶν ἔργων: sündige Werke, Werke des jüdischen Gesetzes oder Götzendienst. Er interpretiert die Formulierung als sündige Werke, die auch den Götzendienst umfassen können, aber nicht darauf beschränkt werden dürfen.¹⁷⁷⁹ Diese Werke verunreinigen das Gewissen und errichten eine Barriere zu Gott. Durch das Blut Christi wurde die Barriere aufgehoben. Das Futur καθαριεῖ ἀπὸ „can be understood as logical, gnomic, or, most likely, promissory in its function. The blood of Jesus fulfills God’s promise of eschatological purification of the people“¹⁷⁸⁰. Zugleich entsteht durch das Futur ein Bogen zu den „verwirklichten Gütern“ von V. 11. Das Gewissen all derer, die am Glauben festhalten und erlöst worden sind, bleiben bis zum endgültigen Eintritt ins himmlische Allerheiligste kultisch rein.¹⁷⁸¹

¹⁷⁷⁵ Karrer, Hebr II, 158. Auch O’Brien, Hebrews, 324 denkt an den Heiligen Geist. In diesem Fall identifizieren die Adressaten den „ewigen Geist“ mit dem Heiligen Geist. Das Adjektiv „ewig“ verweist auf „an eschatological dimension to the Spirit’s activity, linking with the expression with the eternal redemption he has obtained for us (v.12).“

¹⁷⁷⁶ Vgl. Laub, « Ein für allemal », 77.

¹⁷⁷⁷ Vgl. Dtn 17,1; Ex 29,1; Lev 1,3.10; 22,18-25.

¹⁷⁷⁸ Vgl. Hebr 3,12. Die Formulierung „lebendiger Gott“ ist traditionell geprägt und stellt im AT z.B. den Gott Israels leblosen Götzenbildern gegenüber (vgl. Jer 10,10; Jes 37,4; 37,17; siehe auch Apg 14,15). Im Hebr ist auch das Wort Gottes „lebendig“ (4,12). Der „lebendige Gott“ thront im Himmel (12,22). Auch der Weg durch den Vorhang ist „lebendig“ (10,20). Siehe Koester, Hebrews, 258f.

¹⁷⁷⁹ Vgl. Koester, Hebrews, 304f.

¹⁷⁸⁰ Kleinig, Hebrews, 415.

¹⁷⁸¹ Vgl. Karrer, Hebr II, 159. „Gewissen“ bezeichnet nicht nur das Innere des Menschen, sondern umfasst auch das Wissen des Menschen um die eigene Sünde (10,2). Vgl. Weiß, Hebräer, 460 Fn. 43.

Deshalb gilt umso mehr, dass jeder τὴν αὐτὴν ἐνδείκνυσθαι σπουδὴν πρὸς τὴν πληροφορίαν τῆς ἐλπίδος ἄχρι τέλους (Hebr 6,11).

3.7.3.8 Die neue Heilssetzung: Hebr 9,15-22

3.7.3.8.1 Hinführung

In diesem Abschnitt erörtert der Verfasser, warum der Mittler der neuen Heilssetzung sterben musste und wie sein Tod mit dem Inkrafttreten der neuen *Diatheke* zusammenhängt. Die Notwendigkeit des Todes und das erworbene Heil sind untrennbar miteinander verbunden. Außerdem erklärt der Verfasser, wieso das einmalige Geschehen eine dauerhafte Gültigkeit für vergangene, aktuelle und künftige Sünden besitzt.¹⁷⁸²

Auf der zeitlichen Ebene stellt der Verfasser erneut die erste und neue Heilssetzung gegenüber. Aussagen zum Tod des Mittlers verweisen auf den Kreuzestod als wichtigsten Zeitpunkt der Heilsgeschichte. Außerdem formuliert er den Heilsertrag als ἡ ἐπαγγελία τῆς αἰωνίου κληρονομίας (V. 15) und ἄφεσις (V. 22).

Auf der räumlichen Ebene rückt das mosaische Zeltheiligtum (V. 21) wieder in den Fokus. Nach dem rechtsmetaphorischen Einschub in V. 15-17 schildert der Hebr in V. 19-21 den in Ex 24,3-8^{LXX} beschriebenen Ritus zur Einweihung der ersten Heilssetzung am Sinai. Dieser dient der kultgesetzlichen Begründung der Notwendigkeit des Todes und erklärt in einer antitypischen Gegenüberstellung des Tuns Jesu mit dem des Mose (Ex 24, Num 19 und Lev 16) wie Sündenvergebung möglich wird. „Die Schwäche der alten und die Stärke der neuen *Diatheke* erweist sich an der Sündenvergebung (10,1-4).“¹⁷⁸³

3.7.3.9 Hebr 9,15-22

V. 15 formuliert den Heilsertrag des endzeitlichen Versöhnungstagesgeschehens (9,11-14). Die Aussage ist klar strukturiert: V. 15a These, V. 15b Begründung, V. 15c finale Schlussfolgerung. Die Wendung καὶ διὰ τοῦτο erfüllt eine doppelte Funktion.¹⁷⁸⁴ Sie setzt den Gedankengang des vorherigen Abschnitts fort und leitet zu einem neuen Thema über: „Weil Christus als Hohepriester des himmlischen Heiligtums gehandelt hat, ist er zum Mittler des endzeitlichen neuen Gottesbunds geworden.“¹⁷⁸⁵

¹⁷⁸² Vgl. Karrer, Hebr II, 159.

¹⁷⁸³ Kraus, *διαθήκη*, 79.

¹⁷⁸⁴ Vgl. Weiß, Hebräer, 475.

¹⁷⁸⁵ Backhaus, Hebr, 328.

Die Bezeichnung Jesu als *διαθήκης καινῆς μεσίτης* steht in direkter Beziehung zu Hebr 8,6.¹⁷⁸⁶ Dort wie hier dient der Titel *μεσίτης* als Anknüpfungspunkt für einen typologischen Vergleich mit Mose. Der Schlüsselbegriff betont „eine Rechtsfunktion im Sinne der Beschaffung und der Garantie des Rechts, das einerseits auf vergangener Verheißung beruht (»festgesetzt« 8,6 ZB), andererseits Voraussetzung für den Empfang der Verheißung ist (9,15), in jedem Falle aber von Gott »mit einem Eide verbürgt« worden ist“¹⁷⁸⁷. Die Rede von der *ἐπαγγελία* knüpft ebenfalls an Hebr 8,6 an. Das Adjektiv *καινή* „neu“ stellt wie in Hebr 8,13 die Überlegenheit und Höherwertigkeit der Heilssetzung heraus. Es unterstreicht den qualitativen Unterschied zur ersten Heilssetzung und markiert einen punktuellen Aspekt auf der zeitlichen Denklinie.

Neu ist, dass der Verfasser die Vorstellung der Mittlerschaft in V. 15b mit dem geschehenen Tod des Bürgen verbindet. Die Genitivkonstruktion *θανάτου γενομένου* spricht vom Eintritt des Todes Jesu. Aufgrund seines Todes wurde die neue *Diatheke* eingesetzt und dadurch Erlösung von Übertretungen, die zur Zeit der ersten Heilssetzung geschehen sind, möglich. Die „Teilhabe an dieser Heilswirklichkeit ist christologisch begründet, gewährleistet und verbürgt.“¹⁷⁸⁸ *εἰς ἀπολύτρωσιν* meint fast dasselbe wie *λύτρωσις* in Hebr 9,12.¹⁷⁸⁹ Wegen der parallelen Wendung *ἀθέτησιν [τῆς] ἁμαρτίας* in Hebr 9,26 und der zielführenden Argumentationen in Richtung von *ἄφεσις* Hebr 9,22 (vgl. Hebr 10,18: *ἄφεσις*) geht es um die Befreiung/Erlösung von der Sünde.¹⁷⁹⁰

Die Formulierung *ἐπὶ τῇ πρώτῃ διαθήκῃ* beschreibt eine Zeitepoche soteriologischer Ungenügsamkeit.¹⁷⁹¹ Die Verfügung Gottes am Sinai hat unter den Bestimmungen der levitischen Kultordnung statt „Erlösung“ Übertretungen (*παράβασις*) hervorgebracht. Erst durch den Tod Jesu und die Installation der neuen Heilssetzung wurde der Zugang zu Gott eröffnet.

Die Wiederaufnahme des *Diatheke*-Begriffs sichert die verbindliche Zusage, dass die Verheißung auch zukünftig rechtskräftig bestehen bleibt. Für die Adressaten bedeutet

¹⁷⁸⁶ Vgl. Hebr 12,24: *μεσίτης νέας διαθήκης*.

¹⁷⁸⁷ Becker, *μεσίτης*, 226. Vgl. auch Kraus, *διαθήκη*, 77ff.

¹⁷⁸⁸ Schunack, Hebr, 127.

¹⁷⁸⁹ Das Kompositum stellt ein biblisch seltenes Wort dar: einmal LXX; zehn Mal NT. Die Verwendung differiert je nach Kontext. „*ἀπολύτρωσις* kann sowohl auf Jesu Tod bezogen sein (Röm 3,24; evtl. 1Kor 1,30; Eph 1,7; Hebr 9,15; evtl. Kol 1,14) als auch die eschatologische Befreiung meinen (Röm 8,23; Lk 21,28; Eph 1,14; 4,30).“ Kraus, *Heiligtumsweihe*, 177.

¹⁷⁹⁰ Vgl. Fuhrmann, *Vergeben*, 191. Gräßer, Hebr II, 171 übersetzt mit „Erledigung, Vergebung“. Für ihn ist *ἀπολύτρωσις* gleichbedeutend mit *ἄφεσις*. Die verheißene Sündenvergebung von Jer 31(38) erfüllt sich im Selbstopfer des Sohnes.

¹⁷⁹¹ *ἐπὶ* ist temporal.

das: τὴν ἐπαγγελίαν λάβωσιν οἱ κεκλημένοι τῆς αἰωνίου κληρονομίας. οἱ κεκλημένοι sind die von Gott Berufenen (vgl. Hebr 5,4). Der Verfasser hat die Adressaten im Blick. Ihnen gilt die Heilszusage des ewigen Erbes. λαμβάνειν τὴν ἐπαγγελίαν bezeichnet den gegenwärtigen Ist-Zustand. Die Gläubigen haben das Geschenk der Verheißung von Gott empfangen. „Sie sind Teilhaber der himmlischen Berufung (3,1) auf dem Weg zu jenem Ziel, an das der sprechende Gott sie gerufen hat.“¹⁷⁹² Das Adjektiv „ewig“ betont unter qualitativem Aspekt die Gewissheit der Heilszusage. Diese gilt für immer.¹⁷⁹³

Die Rede von der Verheißung wie auch vom ewigen Erbe ist nicht nur zeitlich, sondern – insbesondere im Hinblick auf die argumentative Darlegung in Hebr 9,11-14 – räumlich zu verstehen. Das Ziel der Adressaten ist der wahre Gottesdienst in der himmlischen Realität, den sie mit dem himmlischen Hohepriester bei der endgültigen Vollendung feiern. Das Erbe ist „Gegenstand *eschatologischer* Erwartung“¹⁷⁹⁴. Der Ertrag von V. 15 lautet: Auf der einen Seite stellt die Verheißung bereits „Heute“ ein zugängliches Heilsgut, das der Mittler gestiftet hat, dar. Auf der anderen Seite steht die Vollendung noch aus und der Mittler wird zum Garanten ihrer Erfüllung.¹⁷⁹⁵ In den nächsten Versen nutzt der Verfasser die semantische Mehrdeutigkeit¹⁷⁹⁶ des Begriffs διαθήκη und interpretiert den Tod Jesu mithilfe von Rechtsmetaphorik.¹⁷⁹⁷ In V. 16f. liegt juristische Terminologie vor. Der Verfasser begründet (γάρ) den Zusammenhang zwischen dem Tod eines Testators und der Rechtsgültigkeit eines Testamentes (θάνατον ἀνάγκη φέρεσθαι τοῦ διαθεμένου). Ein Erbe kann erst nach dem Tod des Testators angetreten werden. „Das Ereignis des Todes markiert also rhetorisch-hermeneutisch unwiderrufliche Notwendigkeit.“¹⁷⁹⁸ Auf der zeitlichen Ebene ist die Abfolge ein klares Nacheinander. Die Übersetzung von διαθήκη mit „Testament“ entspricht der spezifischen Verwendung seit dem 1. Jh. Der Begriff bezeichnet „das Rechtsdokument, das Erben einsetzte und

¹⁷⁹² Backhaus, Hebr, 329.

¹⁷⁹³ Vgl. Hebr 5,9.

¹⁷⁹⁴ Gräßer, Hebr II, 170 (Kursivdruck im Original).

¹⁷⁹⁵ Vgl. Backhaus, Hebr, 328.

¹⁷⁹⁶ Vgl. Kraus, διαθήκη, 81: „Die Übersetzung mit ‚Verfügung, Setzung, Testament, Stiftung‘ ist zu bevorzugen.“ Zu einem anderen Ergebnis gelangt Hahn. S.E. ist die Bedeutung von διαθήκη in 9,16f. „covenant“. Vgl. Hahn, Scott W.: „A Broken Covenant and the Curse of Death: A Study of Hebrews 9:15-22. In: *CBQ* 66 (2004), 416–436 (wieder abgedruckt in: Mackie, Scott D. (Hg.): *The Letter to the Hebrews. Critical Readings*, London 2018, 417-437); Ders.: *Covenant, Cult, and the Curse-of-Death: Διαθήκη* in Heb 9:15-22. In: Gelardini, Gabriella (Hg.): *Hebrews. Contemporary Methods–New Insights (BIS 75)*, Leiden/Boston 2005, 65-88.

¹⁷⁹⁷ Zum Verständnis von *Diatheke* im LXX-Pentateuch siehe Rösler, Martin: Exkurs: Zur Übersetzung von διαθήκη. In: Martin Karrer und Wolfgang Kraus (Hg.): *Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare I*, Stuttgart 2011, 170.

¹⁷⁹⁸ Schunack, Hebr, 128.

ihren Anspruch für alle Zukunft verbindlich sicherte“¹⁷⁹⁹. Als Begründung zieht er Ex 32 heran.

Der zweite Begründungsgang folgt in VV. 18-22. Diesmal lässt der Verfasser die Schrift zu Wort kommen. Die kulttypologische Argumentation wird fortgesetzt. Zuerst wird die Relevanz des Blutes für die Stiftung der ersten Heilssetzung am Sinai herausgestellt und anschließend die Wirkung beschrieben. αἷμα steht metonymisch für θάνατος (vgl. 9,15ff).¹⁸⁰⁰ V. 18 übernimmt eine einleitende Funktion (ὄθεν) und formulierte die These des Abschnitts: οὐδὲ ἡ πρώτη χωρὶς αἵματος ἐγκαινισται. Der Begriff διαθήκη ist sinngemäß zu ergänzen.

Das Verb ἐγκαινίζω begegnet neben V. 18 nur noch in Hebr 10,20. Im NT existieren keine weiteren Belege. Die LXX übersetzt mit ἐγκαινίζω die Verben ἱναι „inaugurieren, einweihen“ und ψδπ „erneuern“.¹⁸⁰¹ Der Kontext spricht für die erste Bedeutung, da es um die Konstitution der ersten *Diatheke* geht. Diese wird durch Blut eingeweiht. V. 19f. greift in freier Anlehnung auf eine Szene aus Ex 24 zurück. Es geht um den „Vertragsbund zwischen JHWH und Israel, mit Mose als Mittler und einem Ritual der Besieglung.“¹⁸⁰² Nachdem Mose dem Volk die Gesetze Gottes verkündet und sich dieses Gott gegenüber verpflichtet hat, besprengt er das Volk mit Opferblut. Das Ritual macht den Vertrag rechtskräftig (Ex 24,3-8). Der Verfasser konzentriert sich bei seiner Darstellung auf den für ihn soteriologisch bedeutsamen Ritus der Blutbesprengung und entfaltet den Gedankengang christozentrisch.

Aus der räumlichen Perspektive betrachtet der Hebr zwei Orte in VV. 19-21. Der Berg¹⁸⁰³ Sinai wird zwar nicht genannt, steht aber durch die Paraphrasierung von Ex 24 und das Zitat aus Ex 24,8 (V. 20) im Fokus. In V. 21 spricht der Verfasser von τὴν σκηνὴν. In diesem Vers bezeichnet der Ausdruck das irdische Zeltheiligtum Israels. Aus der zeitlichen Perspektive geht es um ein vergangenes Geschehen, das der Hebr im Rahmen seiner kulttypologischen Auslegung vorbildlich zur neuen Heilssetzung rezipiert. Sowohl zeitliche als auch räumliche Aussagen treten in diesem Abschnitt argumentativ hinter τὸ αἷμα τῆς διαθήκης. Der qualitative Unterschied zwischen den beiden Heilssetzungen prägt

¹⁷⁹⁹ Karrer, Hebr II, 161. Zur Auslegung von Hebr 9,16f. vgl. Backhaus, Bund, 196ff.

¹⁸⁰⁰ Vgl. Backhaus, Bund, 198. Ebenso Schunack, Hebr, 128. Auf diesem Begriff liegt der Akzent des Abschnitts, denn der Verfasser verwendet ihn in jedem einzelnen Vers (5 Mal insgesamt).

¹⁸⁰¹ Vgl. Backhaus, Bund, 199 in Anlehnung an Michel, Hebr, 318. Siehe auch Kraus, Heiligtumsweihe, 246.

¹⁸⁰² Gräßer, Hebr II, 177.

¹⁸⁰³ Vgl. Hebr 8,5 und 12,20-22 (Σιῶν).

weiterhin die Überlegungen. Auch die erste Heilssetzung (ebenso das erste Heiligtum) wurde mit Blut eingeweiht (V. 18), um Sühne zu bewirken. Wahre Vergebung (ἄφεσις) wurde allerdings – wie Hebr 9,11-14 dargestellt hat – erst durch das einmalige Selbstopfer Jesu realisiert.

In VV. 19-21 deutet der Verfasser den in Ex 24^{MT} singulären Blutritus als Reinigungs-/Weiheritus.¹⁸⁰⁴

„Er wird damit von den Blutriten am Heiligtum her interpretiert, durch welche dieses von Unreinheit gereinigt bzw. geweiht wird. ... Wichtig ist darüber hinaus die Fortsetzung des Zitats in 19b.21, wo der Blutritus von Ex 24,8 beträchtlich erweitert wird. Durch die Einführung des Blutes der Ziegenböcke neben dem der Stiere wird klar, dass der Blutritus von Ex 24 vom Versöhnungstag, Lev 16, her verstanden werden soll, denn auch dort findet sich diese Kumulation von Tieren.“¹⁸⁰⁵

Darüber hinaus bewirkt diese Ausweitung eine Generalisierung des Ritus (πάς), der dadurch eine umfassende Geltung erhält.¹⁸⁰⁶ Mose besprengt τὸ βιβλίον καὶ πάντα τὸν λαόν (V. 19) und das Zeltheiligtum sowie alle kultischen Geräte (V. 21). Er tut dies mit τὸ αἶμα τῆς διαθήκης (V. 20). Dieses Blut versteht der Verfasser als von Gott gestiftet.¹⁸⁰⁷

In V. 22a formuliert der Verfasser die „Blutregel“: σχεδὸν ἐν αἵματι πάντα καθαρίζεται κατὰ τὸν νόμον. In V. 22b fasst er die Summe des Abschnitts zusammen: χωρὶς αἱματεκχυσίας οὐ γίνεται ἄφεσις.

καθαρίζειν verwendet der Verfasser in V. 22 erneut als kultischen Terminus. Es geht um die kultisch-rituelle Reinheit. Diese bildet die Voraussetzung, um in Gottes Nähe treten zu dürfen. Das Blut erfüllt mehrere Funktionen: „it provides access (v. 7), purges the conscience (v. 14), inaugurates covenants (v. 18), consecrates the people (v. 19), cleanses cultic instruments (v. 21), and purges many things under the Old Testament law (v. 22a).“¹⁸⁰⁸ Das Kompositum αἱματεκχυσία stellt ein Hap. bib. dar. Während Kleinig¹⁸⁰⁹ Mt 26,28 und Lk 22,20 als möglichen Hintergrund für die Wortbildung sieht, denkt Gräßer¹⁸¹⁰ an die LXX-Wendung ἔκχυσις αἵματος (3Kgt 18,28; Sir 27,15; vgl. Hebr 11,28). Der Sinn der Aussage wird durch den Kontext bestimmt. Diskutiert werden

¹⁸⁰⁴ Vgl. Kraus, *διαθήκη*, 80. Siehe auch Ders., Heiligtumsweihe, 239f. und Fn. 29. Siehe auch Eberhart, Kultmetaphorik, 143-155, insbesondere: 143f.

¹⁸⁰⁵ Kraus, Heiligtumsweihe, 239f. Backhaus, Bund, 199 verweist auf Ex 12,22; Lev 8,15.19 und Num 19,18 sowie frühjüdische Auslegungstraditionen.

¹⁸⁰⁶ Vgl. Backhaus, Bund, 199.

¹⁸⁰⁷ Anders als in der LXX (dort κύριος) verwendet der Hebr das Nomen ὁ θεός. Zu den Differenzen zwischen Hebr und Ex 24,8 vgl. Backhaus, Bund, 200; Kraus, *διαθήκη*, 80. Zur Rezeption des Zitats im Hebr siehe Steyn, Quest, 273-282.

¹⁸⁰⁸ O'Brien, Hebrews, 334.

¹⁸⁰⁹ Vgl. Kleinig, Hebrews, 444. Siehe auch Backhaus, Hebr, 332.

¹⁸¹⁰ Vgl. Gräßer, Hebr II, 185.

mehrere Alternativen: das Blutvergießen im Sinne von Opfertod, die kultische Manipulation mit dem Blut oder beides.¹⁸¹¹ Da der Verfasser *αἷμα* metonymisch für *θάνατος* gebraucht, geht es um die Begründung der Heilsnotwendigkeit des Todes Jesu. Dieses überbietende eschatologische Geschehen im himmlischen Allerheiligsten bewirkt die *ἄφεσις*. Der Wechsel von Reinigung zur Vergebung – gemeint ist die Wegnahme der „Sünden des Gewissens“ (*ἀγνόηματα*)¹⁸¹² – in V. 22 geschieht fließend. Beides ist notwendig, um sich Gott nahen zu dürfen. Beides wird erst mit der Konstitution der neuen Heilssetzung und dem Tod des Testators realisiert. „Das Blutvergießen bei der Darbietung der Opfer ist die Voraussetzung für die darauffolgende Vergebung durch Gott.“¹⁸¹³ Die Feststellung, dass fast alles (*πάντα*) nach dem Gesetz¹⁸¹⁴ mit Blut gereinigt/geweiht wird, ist für den Argumentationsduktus von großer Wichtigkeit. Den Gedanken überträgt der Verfasser ab V. 23ff erneut auf das himmlische Sühnegeschehen mit den wirksameren Opfern. Der Abschnitt Hebr 9,18-22 bereitet die Gegenüberstellung in kulttypologischer Entsprechung und Überbietung in Hebr 9,24-28 vor. Gleichzeitig stellt der Verfasser eine Kontinuität zwischen der ersten und zweiten Heilssetzung her. Die genannte „Blutregel“ gilt nämlich nicht nur für die Konstitution der ersten Heilssetzung, sondern im Rahmen der typologischen Entsprechung auch für die zweite. Das Opfer Jesu entspricht der göttlichen Ordnung. Durch das Nomen *ἄφεσις* knüpft der Verfasser an den nächsten Abschnitt an und erörtert den himmlischen Kultdienst Christi.

3.7.3.10 Heilsgegenwart und eschatologische Zukunft: Hebr 9,24-28

3.7.3.10.1 Hinführung

Der Abschnitt 9,24-28 besteht aus zwei Teilen: Hebr 9,24-26 und 9,27-28. Thematisch behandelt die Perikope die Überlegenheit des einmaligen Heilsgeschehens und Opfers Christi.¹⁸¹⁵ Der himmlische Kult steht dem irdischen erneut gegenüber (vgl. Hebr 8,1-6 und 9,11ff). Der Leitgedanke in Hebr 9,24-26 entspricht Hebr 9,11ff: die Heilsnotwendigkeit des Todes.¹⁸¹⁶ Hebr 9,24-26 stellt die Überlegenheit und Bedeutung der neuen Heilsordnung für die Gegenwart der Adressaten heraus. Hebr 9,27-28 bildet eine geschlossene Argumentation. Der Verfasser formuliert eine eschatologische

¹⁸¹¹ Vgl. Gräßer, Hebr II, 185. Bauer/Aland, Wb, 43 übersetzt mit „Blutvergießen“.

¹⁸¹² Vgl. Kraus, Heiligtumsweihe, 239.

¹⁸¹³ A.a.O., 240 Fn. 30.

¹⁸¹⁴ Vgl. Hebr 7,5.

¹⁸¹⁵ Vgl. Weiß, Hebräer, 485; Gäbel, Kulttheologie, 294. Schunack gliedert dagegen 9,23-28, vgl. Schunack, Hebr, 130. So auch Backhaus, Hebr, 334.

¹⁸¹⁶ Vgl. Schunack, Hebr, 130.

Hoffnung und Erwartung. Zeitliche und räumliche Aussagen bilden erneut eine Einheit und interpretieren das Heilsgeschehen im Rahmen einer Synthesis. Perfektische, präsentische und futurische Strukturen¹⁸¹⁷ sind ebenso präsent wie räumliche. Dies trifft auf folgende Begriffe/Phrasen zu: ἅγια ... ἀντίτυπα τῶν ἀληθινῶν, νῦν, οὐρανός, ἀπὸ καταβολῆς κόσμου, νυνί, ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων, ἅπαξ, μετὰ δὲ τοῦτο κρίσις, ἐκ δευτέρου, σωτηρία. Die Verhältnisbestimmung soll anhand der Exegese skizziert werden. Dabei ist zuerst die Beziehung zu V. 23 zu klären.

3.7.3.11 Hebr 9,23

V. 23 bereitet der Exegese inhaltlich einige Schwierigkeiten. Der Text lautet:

„Nun ist es notwendig, dass die Abbilder der Dinge in den Himmeln durch solcherlei [Opfer] gereinigt werden, die himmlischen Dinge selbst aber durch Opfer, die besser sind als diese.“

Die Diskussion dreht sich vor allem um die Frage, wie das Verhältnis zwischen der Reinigung der Abbilder zu der der himmlischen Dinge zu bestimmen ist.¹⁸¹⁸ Auch ist das Verständnis der „besseren Opfer“ und „himmlischen Dinge“ unklar. Darüber hinaus ist zu klären, ob Hebr 9,23 ein Zwischenstatement oder eine Schaltstelle darstellt.

Für diese Untersuchung ist – aus räumlicher Sicht – die Rede von τὰ ὑποδείγματα τῶν ἐν τοῖς οὐρανοῖς und τὰ ἐπουράνια von exegetischem Interesse.

V. 23 setzt ein mit der Formulierung ἀνάγκη οὖν (ἔστιν) „es ist also notwendig“. Die μὲν-δέ Konstruktion verweist auf eine Gegenüberstellung. Die antithetische Argumentation dient erneut dem Zweck die Qualität des Hohepriesteramtes und einmaligen Opfers Christi mit einem a minori ad maius Schluss aufzuzeigen. τὰ ὑποδείγματα τῶν ἐν τοῖς οὐρανοῖς bilden den Gegensatz zu αὐτὰ τὰ ἐπουράνια. τὰ ὑποδείγματα und τὰ ἐπουράνια nehmen Bezug auf Hebr 8,5.¹⁸¹⁹ Die räumlichen Begriffe bezeichnen dort wie hier das

¹⁸¹⁷ Vgl. Gäbel, Kulttheologie, 298: „Strukturiert die Differenz von Vergangenheit (V.25–27), Gegenwart (V.24) und Zukunft (V.28) die Argumentation, so steht doch die Gegenwart betont voran. ... Die Verordnung der Gegenwart zeigt damit das Gefälle der Argumentation in 9,24–28 an: Sie zielt auf die Bestimmung dessen, was gegenwärtig (und dann zukünftig, vgl. V.28) von Christus und seinem Wirken in seiner Bedeutung für die Adressaten zu sagen ist.“

¹⁸¹⁸ Vgl. Fuhrmann, Vergeben, 217.

¹⁸¹⁹ Laut Schenck, Cosmology, 167 gibt es bei der Verwendung von τὰ ὑποδείγματα eine minimale Differenz zu Hebr 8,5: „In ch. 8, the term contrasted the *manner* of ministry in the earthly tent with that of the Christ in the heavenly one. By contrast, 9:23 does contrast the *structures and furnishings* of the earthly sanctuary as a whole with the heavenly sanctuary.“ Für ein räumliches Verständnis argumentiert Jamieson, Hebrews 9.23, 584f.

irdische und himmlische Heiligtum.¹⁸²⁰ Das bestätigt sowohl der Rückverweis auf die Heiligtumsweihe/-reinigung in V. 19-21, als auch die Rede vom himmlischen Allerheiligsten und seinem „Antitypos“ in V. 24-28.¹⁸²¹ Diese Beobachtung spricht außerdem dafür, dass V. 23 eine Schaltstelle darstellt.¹⁸²² Der Plural ἐν τοῖς οὐρανοῖς beschreibt den Ort, wo die Urbilder ihren Platz haben. Das himmlische Allerheiligste befindet sich jenseits der „Himmel“, die zur vergänglichen Schöpfung gehören.¹⁸²³

Das Ptz. καθαρίζεσθαι formuliert, was getan werden muss. Die Vorstellung, dass nicht nur das irdische Heiligtum mit seinem Kult (= Abbild), sondern auch τὰ ἐπουράνια einer „Reinigung“ bedürfen, hat zu unterschiedlichen Deutungen geführt.¹⁸²⁴ Jamieson¹⁸²⁵ hat drei Lösungstendenzen der Forschung herausgearbeitet: 1. Der Akt der Reinigung bezieht sich auf Menschen bzw. ihr Gewissen. Diese Interpretation verfolgt einen anthropologischen oder ekklesiologischen Ansatz. 2. V. 23 beschreibt nicht die Reinigung eines himmlischen Heiligtums, sondern dessen Einweihung.¹⁸²⁶

Die ersten beiden Ansätze schließen eine Verunreinigung des himmlischen Bereichs/Heiligtums aus. Alternativ ist 3. genau dies anzunehmen. Jamieson selbst

¹⁸²⁰ Nur an die himmlische Qualität zu denken wie Cockerill, Hebrews, 415, vernachlässigt den kosmologischen Aspekt der Aussage. Vgl. zum Thema Calaway, Sabbath, 113. Schenck, Cosmology, 169 deutet τὰ ἐπουράνια sogar als das Allerheiligste. Dagegen Jamieson, Hebrews 9.23, 579 Fn. 32. Siehe auch Hofius, Vorhang, 70.

¹⁸²¹ Vgl. Gäbel, Kulttheologie, 420. Anders Church, Hebrews 425. Er interpretiert die „himmlischen Dinge“ als „the good things that have come with the exaltation of Christ, that is ... the better promises and the better covenant ... Verse 23, then, is a commentary on vv. 8–10, 11–14“. Grundsätzlich ist diese Interpretation möglich. Der Kontext spricht allerdings für eine Gegenüberstellung des irdischen und himmlischen Heiligtums.

¹⁸²² Laut Gräßer besitzt V. 23 eine „Scharnierfunktion. Seine erste Hälfte (V 23a) stellt die Verbindung nach rückwärts her (οὖν greift auf V 21f zurück), seine zweite (V 23b) leitet zu unserem neuen Abschnitt über, der seinerseits zum Ausgangspunkt der Argumentation V 11f zurücklenkt“. Gräßer, Hebr II, 187. Diese Feststellung hält er für den Grund, dass manche Ausleger den Vers zum vorherigen Abschnitt ziehen und andere wiederum zum nächsten. Jamieson, Hebrews 9.23, 573 z.B. hält Hebr 9,23 für „the thematic bud that blossoms in the next three verses.“ Fuhrmann, Vergeben, 217 stellt fest, dass Hebr 9,23 „mit einem *a minori ad maius*-Schluss auf die Aussage von Hebr 9,22 Bezug“ nimmt. Die Scharnierfunktion besitzt für ihn allerdings V. 22. Portalatín, Oppositions, 100 Fn. 369 setzt den neuen Abschnitt in 9,24 und nicht 9,23 an und begründet: „The verse 9,23 is linked thematically to the theme of the preceding paragraph, shown by the lexical field of purification (e.g. καθαρίζω in 9,22 and 9,23a), and the anaphoric pronoun οὗτος in 9,23a referring to the means of purification. The particle οὖν in 9,23 serves here as an inferential conjunction which concludes the idea of purification by blood. However, 9,23b serves as a transition to the argument of the next paragraph.“

¹⁸²³ Vgl. Hofius, Vorhang, 71. Hebr 8,1 verstehe ich allerdings anders als Hofius als die Himmelswelt insgesamt.

¹⁸²⁴ καθαρίζειν ist in V. 23b zu ergänzen.

¹⁸²⁵ Vgl. Jamieson, Hebrews 9.23, 570. Siehe auch O’Brien, Hebrews, 336f. Er unterscheidet genauso zwischen (a) The *inauguration* of the heavenly sanctuary; (b) *Heaven itself is purified* und (c) *God’s people are cleansed* (Kursivdruck im Original). Er ist für die dritte Position.

¹⁸²⁶ Hier zeigt sich bereits seine Interpretation von τὰ ἐπουράνια.

argumentiert, dass Hebr 9,23 „does indeed assert that the tabernacle in heaven was cleansed from antecedent defilement.“¹⁸²⁷

Laut Fuhrmann ist der Gebrauch von καθαρίζειν entscheidend für die Auflösung der Aussage.¹⁸²⁸ Er stellt fest, dass der Hebr das Verb stets auf die Reinigung von Personen bezieht. Konkret geht es um die Reinigung von der Sünde (Hebr 1,3) sowie die Reinheit von Fleisch und Gewissen (Hebr 9,13 f.; 10,2.22). S.E. spricht der Verfasser in Hebr 9,23 von der Reinigung der Kultteilnehmer.¹⁸²⁹

Kraus beobachtet, dass V. 23 auf den in V. 18 geäußerten Gedanken zurückverweist. Für die Interpretation von V. 23 bedeutet dies, dass der Hebr inhaltlich auf das ἐγκαινίζεσθαι von V. 18 Bezug nimmt und „Jesu Eingehen ins himmlische Allerheiligste mit seinem Blut als Einweihung desselben“¹⁸³⁰ versteht. Der Blutritus erfüllt also zwei Funktionen: Reinigung und Weihe. Die Jom Kippur-Liturgie steht im Hintergrund der Aussage:

„Jesus ‚reingt‘ also das himmlische Heiligtum, indem er (9,24) mit seinem eigenen Blut im himmlischen Allerheiligsten erscheint, um sich selbst darzubringen und das himmlische Heiligtum eschatologisch einzuweihen und die unerkannte Sünde durch sein Opfer zu tilgen.“¹⁸³¹

Diese Lösung wurde u.a. von Gäbel rezipiert und fortgeführt.¹⁸³² Er fragt, ob „der Sinnesaspekt der Reinigung vollständig in dem der Weihe aufgehen darf.“¹⁸³³ S.E. wird das himmlische Heiligtum von den Sünden der ersten Heilssetzung gereinigt. Hierfür nimmt der Hebr Aspekte des Jom Kippur-Rituals aus Lev 16 auf:

„Die zur Zeit der ersten διαθήκη zwangsläufig unvergeben gebliebenen Sünden haben nicht allein die Gewissen, sondern auch das Heiligtum verunreinigt; unter dem inneren Aspekt der Anthropologie – dem Gewissen – das himmlische Heiligtum entspricht, ist es hier dieses, dass verunreinigt wurde und nun gereinigt wird.“¹⁸³⁴

¹⁸²⁷ Jamieson, Hebrews 9.23, 570.

¹⁸²⁸ Vgl. Fuhrmann, Vergeben, 217ff.

¹⁸²⁹ Vgl. a.a.O., 218f.

¹⁸³⁰ Kraus, Heiligtumsweihe, 243f.

¹⁸³¹ Vgl. a.a.O., 243. Jamieson, Hebrews 9.23, 570 ordnet Kraus dem dritten Ansatz zu mit der Bemerkung, dass einige Exegeten wie er argumentieren „that this purification is a constituent element in the heavenly sanctuary’s inauguration.“ Diese Lösung scheint mir den Kontext am besten aufzulösen. Der Verfasser hat die Einweihung von Volk und Heiligtum im Blick. Diese ermöglicht ihre Partizipation am himmlischen Kult.

¹⁸³² Vgl. Gäbel, Kulttheologie, 421. Die Lösung geht auf Lünemann zurück und hat auch kritische Stimmen erfahren. Vgl. Weiß, Hebräer, 484 Fn. 39; Attridge, Hebrews, 261; Jamieson, Hebrews 9.23, 578.

¹⁸³³ Gäbel, Kulttheologie, 421.

¹⁸³⁴ Gäbel, Kulttheologie, 423. Dagegen Cockerill, Hebrews, 416f.: „The pastor is not repeating what he said about Christ’s sacrifice cleansing the ‘conscience’ (9:14).“ Die Vorstellung, dass das himmlische Heiligtum gereinigt werden muss, ist schwierig, aber nicht unmöglich. Vgl. Karrer, Hebr II, 166f.; Jamieson, Hebrews 9.23, 580-583. In diese Richtung argumentiert auch Jamieson. Er nimmt an, dass „Christ cleansed the heavenly tabernacle when he entered the heavenly Holy of Holies, just as the earthly priest cleansed the earthly tabernacle when he entered its inner sanctum.“ (578). V. 23 spricht seiner Meinung nach von „purification for inauguration“. Er begründet seine Entscheidung in drei Schritten (579). 1. „Christ’s mediating of the new covenant is closely correlated with his sprinkled blood (αἵματι ῥαντισμοῦ), a summary reference to his self-offering.“ 2. In Hebr 10,20 wird die Wirkung des Selbstopfers Christi als

Mir stellt sich die Frage, warum der Verfasser in V. 23 gerade die gewählte Umschreibung für die Reinigung des Gewissens nutzen soll, wenn er doch in Hebr 9,9.14 und 10,2 den Gedanken ganz konkret ausformuliert. Hebr 9,23 beschreibt einen allgemeinen Grundsatz mithilfe der Diastase „Irdisch-Himmlisch“, wonach die himmlischen Dinge durch bessere Opfer „gereinigt“ werden.¹⁸³⁵ Die Funktion des Urbild-Abbild-Schemas ist, die „Heilsnotwendigkeit des Todes Christi mittels der Korrelation zum Opferkult überzeugend zu erweisen, zugleich aber auch den kritischen Kontrast zu dessen Intention deutlich zu machen.“¹⁸³⁶ Der Komparativ *κρείττοσιν* verweist im Hebr auf den Bereich des Himmlischen.¹⁸³⁷ Die „besseren Opfer“ sind Bestandteil der *κρείττονός διαθήκης*, die auf besseren Verheißungen gründet (8,6). Der Plural *θυσίαις* ist ein Plural der Kategorie, der sich auf *τούτοις* in der ersten Vershälfte bezieht.¹⁸³⁸ Das Pronomen *τούτοις* bezeichnet das Geringere, *κρείττοσιν θυσίαις* das Größere. In der himmlischen Wirklichkeit wurde nur ein Opfer „ein für alle Mal“ dargebracht (vgl. 9,12).¹⁸³⁹ Dies macht der Verfasser in Hebr 9,24-28 deutlich.

3.7.3.12 Hebr 9,24-28

Hebr 9,24 beschreibt den Kontrast zwischen irdischem und himmlischem Heiligtum. Der Ort von Christi Priestertätigkeit und sein Handeln darin werden näher bestimmt: Christus ist in ein nicht mit Händen gemachtes Heiligtum hineingegangen (*οὐ γὰρ εἰς χειροποίητα εἰσῆλθεν ἅγια Χριστός*), sondern in den Himmel (*ἀλλ' εἰς αὐτὸν τὸν οὐρανόν*). Die Negation am Satzanfang betont den Gegensatz. Das irdische Heiligtum ist das „mit Händen gemachte“. Es ist *ἀντίτυπα* „Gegenbild“ des „wahren“ Heiligtums. *τὰ ἅγια* verweist wie in Hebr 9,8.12 auf das Allerheiligste.¹⁸⁴⁰ Bereits im Kapitel zuvor verortet der Verfasser die wahre Stiftshütte im Himmel (8,2.5). Diese ist der einzig wahre Ort der Anwesenheit

neues Mittel des Zugangs zur Gegenwart Gottes interpretiert. „Cultic inauguration is clearly integral to Hebrews' construal of the Christ-event.“ 3. Hebr 9,11-28 ist argumentativ durch Stichworte eng miteinander verwoben. Die Partikel *οὐν* in V. 23 „does not invoke covenant/cult inauguration per se, but rather the idea of purification via blood sacrifice that the author finds in it. ... an argument that moves seamlessly from Yom Kippur, to covenant inauguration, back to Yom Kippur.“

¹⁸³⁵ Vgl. Laub, Bekenntnis, 202.

¹⁸³⁶ Schunack, Hebr, 131.

¹⁸³⁷ Vgl. Hebr 1,4; 6,9; 7,19.22; 9,11; 10,34; 11,40 usw. Der Komparativ ist charakteristisch für die Formulierung des Überbietungsgedankens. Vgl. Weiß, Hebräer, 484 Fn. 42. Calaway, Sabbath, 109 beobachtet neben der räumlichen auch eine zeitliche Komponente in der Aussage: „The rites under the old covenant discussed in spatial terms (9:23-24) also have a temporal element; the priests engaged in the antitypical activities *before* Jesus entered the true tent and performed the heavenly rites of the type.“

¹⁸³⁸ Vgl. Kraus, Heiligtumsweihe, 242; Gräßer, Hebr II, 188; Attridge, Hebrews, 261; Schunack, Hebr, 131.

¹⁸³⁹ Vgl. Jamieson, Hebrews 9.23, 578: „the better sacrifice ... is Christ's self-offering *conceived as his eschatological Yom Kippur sacrifice*.“

¹⁸⁴⁰ Vgl. Laub, Bekenntnis, 200; Gräßer, Hebr II, 191.

Gottes. Sie wurde nicht von Menschen, sondern von Gott errichtet. Denselben Gedanken greift er in 9,24 mit der Verneinung auf.¹⁸⁴¹ Dieser qualitative Unterschied bezeichnet die erste Überbietung in Hebr 9,24-28. Der Ausdruck *ἀντίτυπος* ist einmalig im Hebr und begegnet im NT nur im 1Petr 3,21.¹⁸⁴² Mit dem Terminus bezieht sich der Verfasser auf Hebr 9,23 und den Begriff *ὑπόδειγμα* zurück. Beide stehen parallel zueinander und beschreiben den Gegensatz zwischen dem Heiligtum der alten und neuen Heilssetzung. Der qualitative Unterschied wird anhand einer „typologischen Auslegung“ herausgestellt.¹⁸⁴³ Der Verfasser bezeichnet das Tabernakel als mit Händen gemacht, weil Mose eine Nachbildung des wahren, im Himmel befindlichen Heiligtums auf den Befehl Gottes hin als Abbild auf Erden errichtet hat (8,5 vgl. Ex 25,40). Weil es nur ein Abbild der göttlichen Realität darstellt, bleibt der irdische Kult trotz aufgetragener Opferriten in seiner Wirkung begrenzt (vgl. 7,27; 10,1-4).

Das Attribut *ἀληθινός* beschreibt die urbildliche, himmlische Welt. Christus ist *τῶν ἀγίων λειτουργός καὶ τῆς σκηνῆς τῆς ἀληθινῆς* (8,2). Die Gegenwart Gottes dürfen nur Menschen mit wahrhaftigem Herzen betreten (10,22). Hebr 9,24 (und 8,2) weist Parallelen zum platonisch-hellenistischen Denken auf. Ein dualistisches Verständnis steht im Vordergrund.¹⁸⁴⁴ „In beiden Fällen stehen sich zwei Bereiche gegenüber: der göttliche, überirdisch-himmlische, wahre und der menschliche, irdische, schattenhafte, die sich zueinander wie Urbild und Abbild verhalten.“¹⁸⁴⁵

Bei der Gegenüberstellung findet das irdische Heiligtum positive Anerkennung. Die Überbietung will keine Minderung offenlegen, sondern den Blick der Adressaten auf den Ort göttlicher Präsenz lenken. Dieser Ort ist derselbe, an dem der Hohepriester Fürbitte für seine Geschwister leistet. Hebr 9,24 mündet in eine soteriologische Aussage. Die

¹⁸⁴¹ Vgl. auch Hebr 9,11: *οὐ χειροποιήτου*. Die LXX übersetzt damit häufig das Wort „Götzen“: Lev 26,1.30; Jes 2,18; 10,11; Weish 14,8; Dan 5,4 usw. Falsche Götter sind von Menschenhand gemacht. Im NT wird der Begriff ähnlich wie im Hebr zum Ausdruck eines Gegensatzes verwendet. Das Bild eines Tempels, das nicht von Menschen gemacht ist, begegnet bei Mk 14,58 und Apg 17,24. Gott wohnt nicht in Wohnungen, die mit Händen gemacht sind, sondern im Himmel (vgl. Apg 7,48f). Die Verwendung des Begriffs intendiert, dass alles, was mit Händen gemacht ist, der Zerstörung unterliegt. Das Himmlische ist hingegen ewig.

¹⁸⁴² Hier allerdings in einer anderen Bedeutung. Vgl. Attridge, Hebrews, 263 Fn. 26.

¹⁸⁴³ Vgl. Schunack, Gerd: *τύπος*. In: EWNT III (1992), 900. „Das eschatologisch unüberbietbare, einmalige Opfer des wahren Hohepriesters und Mittlers wird im jetzt geschehenen Ereignis des Todes Jesu vergegenwärtigt, das (deshalb!) die atl. Heilssetzungen endgültig aufhebt und in dieser Aufhebung zu seinen sprachlichen ‚Abbildern‘ und geschichtlichen ‚Abschattungen‘ macht“ (901).

¹⁸⁴⁴ Vgl. Weiß, Hebräer, 486; Gräßer, Hebr I, 190; Attridge, Hebrews, 263.

¹⁸⁴⁵ Link, Hans-Georg: *ἀλήθεια*. In: TBLNT II (2000), 1842. Nach seiner Definition versteht der griech. Mensch die Wahrheit als ein zeit- und geschichtsloses Dasein. *ἀλήθεια* wird zum Inbegriff des Immer-Seienden (1835).

Effizienz des unüberbietbaren Opfers steht im Vordergrund. Das Wirken des Sohnes erfolgt in zwei Schritten: im „Hineingehen“ in den Himmel und im Erscheinen vor Gott. Christus handelt aktiv als Hohepriester: εἰσῆλθεν ἅγια Χριστός, εἰς αὐτὸν τὸν οὐρανόν. Der Aorist beschreibt ein punktuellere Ereignis. Das Hineingehen hat bereits (durch seinen Kreuzestod) stattgefunden. εἰσῆλθεν begegnet an zwei anderen signifikanten Stellen: Hebr 6,20 und 9,12. Beide beschreiben dasselbe Ereignis. Der Hohepriester betritt das himmlische Heiligtum durch sein eigenes Blut (bzw. geht hinter den Vorhang) und verrichtet seinen himmlischen Priesterdienst.¹⁸⁴⁶ Dieser besteht aus der soteriologischen Erlösung der Gläubigen. Diese Hauptintention benennt auch Hebr 9,24b.

Es fällt auf, dass der Verfasser nicht vom himmlischen Zelt als Antitypos zum Erdenheiligtum spricht, sondern vom Himmel selbst und von Gottes Antlitz. Vor diesem erscheint Christus: νῦν ἐμφανισθῆναι τῷ προσώπῳ τοῦ θεοῦ ὑπὲρ ἡμῶν. Der Begriff Himmel, οὐρανός, steht im Sg. In diesem Vers beschreibt dieser den göttlichen Daseinsbereich und nicht den sichtbaren, erschütterlichen Teil der Schöpfung (vgl. 11,12; 12,26).¹⁸⁴⁷ Eine zeitliche Komponente erhält die Aussage durch νῦν „jetzt“. Es handelt sich um einen Ausdruck präsentischer Eschatologie. Das einmalige Opfer bewirkt eine ewige Erlösung (9,12), die jenseits von zeitlichen Strukturen liegt. Ihre Dauer ist unbegrenzt, ihre Qualität endgültig. Das Offenbarungsgeschehen wirkt sich auf die Gegenwart (und Zukunft) der Adressaten aus. Diesen Aspekt will der Verfasser verständlich machen: „Was damals mit dem Eintritt ins himmlische Heiligtum begonnen hat, gilt auch ‚jetzt‘ noch.“¹⁸⁴⁸ Das Verb ἐμφανίζω „zeigen, anzeigen, offenbaren“ bezeichnet die Sichtbarkeit. Im Rahmen der Gegenüberstellung des irdischen und himmlischen Kultes bedeutet das: Christus erscheint im Gegensatz zum irdischen Hohepriester direkt vor dem Angesicht Gottes.¹⁸⁴⁹ Die Formulierung τὸ πρόσωπον τοῦ θεοῦ ist alttestamentlich-kultisch geprägt.¹⁸⁵⁰ Der Vorgang des Erscheinens ist Teil des himmlischen Priesterdienstes. Der Zweck ist die Fürsprache *pro nobis*. ὑπὲρ ἡμῶν steht

¹⁸⁴⁶ Die kultmetaphorische Sprache erlaubt dem Verfasser den irdischen Kreuzestod als endzeitliches Kulldrama im Himmel darzustellen.

¹⁸⁴⁷ Schenck, *Cosmology*, 165 unterscheidet drei Tendenzen der Forschung die Formulierung „in den Himmel selbst“ aufzuschlüsseln: „as an identification of this holy of holies with heaven as a whole, as an identification of it with the highest heaven, or as a synecdoche in which the whole (heaven) is substituted to its part (the tabernacle in heaven).“

¹⁸⁴⁸ Weiß, *Hebräer*, 487. Siehe auch 488. Hebr 9,26 (νυν) greift den Gedanken noch einmal auf.

¹⁸⁴⁹ Vgl. Sand, Alexander: ἐμφανίζω. In: *EWNT II* (1992), 1091-1092. Im Passiv bedeutet ἐμφανίζω „sichtbar werden, erscheinen“. Vgl. Michel, *Hebr*, 324.

¹⁸⁵⁰ Dagegen aktiv in Hebr 11,14. In Ps 42(41),3 sehnt sich der Beter danach Gottes Angesicht zu schauen. Siehe weitere Stellenbelege bei Attridge, *Hebrews*, 263.

betont am Ende von V. 24. „Für uns“ besitzt in diesem Kontext den Sinn „zugunsten von uns“. Christus übt eine heilswirksame Tätigkeit zugunsten der Gläubigen aus (vgl. 7,25: ἐντυγχάνειν ὑπὲρ αὐτῶν). „Er proklamiert das Jetzt zwischen Kreuz und Parusie als Zeit der Heilsvollendung und damit als Ziel der Schöpfungsgeschichte“¹⁸⁵¹.

3.7.3.13 Hebr 9,25

Hebr 9,25 setzt parallel zu V. 24 mit einer Negation ein: οὐδ' ἵνα πολλάκις προσφέρῃ ἑαυτόν. εἰσῆλθεν ist gedanklich zu ergänzen: „Auch ist er nicht hineingegangen, um oftmals sich darzubringen ...“ Die wiederholte Selbstopferung Christi wird abgelehnt. Aufgrund von Qualität und Wirkung der einmaligen Darbringung ist die Wiederholung nicht notwendig. Diesen Sachverhalt stellt der Verfasser in einer zweiten Gegenüberstellung heraus. Das Abbild besteht in V. 25 aus irdischem Hohepriester und Kult.

Das Adverb *πολλάκις* „vielmals, häufig“ beschreibt ein signifikantes Kennzeichen des irdischen Kultritus (vgl. 9,26; 10,11). Der Akt der Wiederholung (V. 25b: κατ' ἑνιαυτόν) steht in semantischer Opposition zum nicht wiederholbaren Selbstopfer Christi (V. 26: ἅπαξ; vgl. ἐφάπαξ 7,27). Durch das Stichwort *προσφέρω* trägt der Verfasser das Thema des Abschnitts 8,1-9,26 weiter und bereitet gleichzeitig das Thema des nächstens Abschnitts 10,1-18, die Rettung, vor.¹⁸⁵² *προσφέρειν* dient im Hebr als Term. techn. der Opfersprache.¹⁸⁵³ Als liturgischer Ausdruck bezeichnet dieser „the presentation of an offering to God, as by Abel (11:4), Abraham (11:17), and the high priest on behalf of the people. It also describes how Jesus offer prayers (5:7), himself (9:14, 25), and his body to God (10:12 in the light of 10:10).“¹⁸⁵⁴ Hebr 9,25 nimmt inhaltlich Bezug auf Hebr 9,14. Nach einer allgemeinen Definition der wichtigsten Aufgabe eines Hohepriesters (vgl. 5,1.3; 8,3.4; 9,7) – Durchführung des Sühneritus am großen Versöhnungstag – führt der Verfasser in 9,14 Argumente bezüglich der vollständigen Reinigungsmacht der Selbsthingabe Christi an. In V. 24ff. geht er erneut auf dieses Thema mittels Opfermetaphorik ein. „Eintritt in das Heiligtum und Selbstopfer Christi gehören also zu einer Einheit zusammen, ja: der Eintritt in das Heiligtum geschieht bzw. ist geschehen in der Weise des Selbstopfers Christi.“¹⁸⁵⁵

¹⁸⁵¹ Backhaus, Hebr, 337.

¹⁸⁵² Vgl. Eisele, Reich, 77.

¹⁸⁵³ Vgl. meine Überlegungen zu Hebr 5,7 in Kap. 3.2.5.

¹⁸⁵⁴ Kleinig, Hebrews, 239.

¹⁸⁵⁵ Weiß, Hebräer, 488.

Analog zu V. 24 formuliert auch V. 25 einen Gegensatz zum irdischen Kult, um den endgültigen Charakter der inaugurierten Heilszeit zu betonen. In V. 25b heißt es: *ὥσπερ ὁ ἀρχιερεὺς εἰσέρχεται εἰς τὰ ἅγια κατ' ἐνιαυτὸν ἐν αἵματι ἀλλοτρίῳ*. Der irdische Hohepriester geht wiederholt „mit fremden Blut“ in das Heiligtum hinein und führt Opferriten durch. Das Verb *εἰσέρχεται* steht im Präsens. Es beschreibt eine „für das irdische Hohepriestertum geltende Kultregel“¹⁸⁵⁶. Ein weiteres Differenzkriterium zum himmlischen Hohepriester ist das Agieren *ἐν αἵματι ἀλλοτρίῳ*. Gegensätzlich dazu verhält sich *διὰ δὲ τοῦ ἰδίου αἵματος* in Hebr 9,12. Christus führt den Sühneritus mit seinem eigenen Blut durch. Blut besitzt eine mittlerische Wirkung und dient der Herstellung der rituellen Reinheit. Die Typologie des Versöhnungstags (Lev 16) klingt in V. 25 erneut an. Bei seinem Gang ins Allerheiligste muss der Hohepriester Blut dabei haben, um Zutritt zu erlangen. Während die irdischen Hohepriester stets das Blut von Tieren mitgeführt haben, hat der himmlischen Hohepriester sich selbst als Opfergabe hingegeben.¹⁸⁵⁷ Für den Argumentationsgang ist dies eine Überbietung, die keine weitere Steigerung oder Wiederholung zulässt. Das Ereignis hat ein für alle Mal stattgefunden. Darauf geht der Verfasser in V. 26 ein.

3.7.3.14 Hebr 9,26

V. 26 führt den Gedanken einer Wiederholung der Selbsthingabe ad absurdum: „Denn sonst hätte er viele Male leiden müssen seit Grundlegung der Welt“. *ἐπεὶ* „weil, denn“ ist kausal. Der Infinitiv Aor. *παθεῖν* „leiden“ umfasst den Vorgang des Einzugs ins himmlische Heiligtum (V. 24) und die Selbstdarbringung (V. 25). Leiden und Sterben Jesu gehören zusammen.¹⁸⁵⁸ Die Redewendung *ἀπὸ καταβολῆς κόσμου* hat der Verfasser bereits in Hebr 4,3 eingeführt.¹⁸⁵⁹ Es handelt sich um eine formelhafte Zeitbestimmung, die auf den Abschluss der Schöpfung verweist. Inhaltlich nimmt die Phrase Bezug auf Hebr 1,2f. Der Sohn hat bereits vor der Grundlegung existiert, denn die geschaffene Schöpfung ist durch ihn entstanden. Seit dem Moment ihrer Fertigstellung (konkret seit

¹⁸⁵⁶ Weiß, Hebräer, 488.

¹⁸⁵⁷ Zutreffend formuliert Backhaus, Hebr, 319: „Im kontrastierenden und in der Häufung nahezu karikierenden Gegenüber zum Tieropferblut setzt er [Hebr] dabei einen eigenen Akzent auf den menschlich-personalen Aspekt der Lebenshingabe.“

¹⁸⁵⁸ Vgl. 1 Petr 2,21; 3,18.

¹⁸⁵⁹ Vgl. 2Makk 2,29; Mt 13,35; 25,34; Lk 11,15; Offb 13,8; 17,8. Ähnlich ist die Wendung *πρὸ καταβολῆς κόσμου* in: Eph 1,4; 1Petr 1,20; Joh 17,24 und *ἀπὸ κτίσεως κόσμου* in Röm 1,20. Diese Verbreitung ist ein Hinweis darauf, dass die Wendung(en) im Christentum geläufig war(en). Es existieren Analogien im Judentum. Siehe dazu Hofius, Otfried: *καταβολή*. In: EWNT II (1992), 630-631.

der Existenz der sündenbehafteten Menschen) ist er mit der Reinigung von Sünden betraut.¹⁸⁶⁰ Christus hätte V. 26a zufolge den Tod immer wieder durchlaufen und sich selbst opfern müssen. Dieser Gedanke widerspricht gänzlich der anthropologischen Seinsbestimmung, dass ein Mensch nur einmal stirbt (vgl. Hebr 9,27-28). Darin liegt die Absurdität der Aussage begründet. Christus ist „ein für alle Mal“ gestorben, um die Sünde aufzuheben. Sein Werk ist unwiederholbar. Davon handelt die zweite Vershälfte.

Betont kontrastierend stellt der Verfasser in V. 26b heraus: „Jetzt aber einmal am Ende der Weltzeiten, ist er zur Aufhebung der Sünde durch sein Opfer offenbar geworden.“

Durch ἅπαξ, ein Vorzugswort seines eschatologischen Konzepts, betont er die Einmaligkeit und Endgültigkeit der Darbringung Christi.¹⁸⁶¹ Gleichzeitig zieht er ein soteriologisches Resümee: Aufhebung der Sünde. Für die Adressaten bewirkt dieses Ereignis einen existenziellen Wandel. Ihnen wurde nicht nur eine einmalige Chance auf Erleuchtung und Rettung (vgl. 6,4-6; 10,26-27) zuteil, sondern sind sie zu Teilhabern des Heils durch das Opfer Christi geworden (vgl. 3,1).

Das emphatische *συνί* (δέ; vgl. 8,6) markiert die heilsgeschichtliche Wende, die ihren Anfang mit dem irdischen Leiden und mit dem himmlischen Einzug Christi ins Allerheiligste in Gottes unmittelbare Gegenwart genommen hat (vgl. 9,24). ἅπαξ unterstreicht die Endgültigkeit des Geschehens. Diese wird zusätzlich durch die Zeitangabe ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων hervorgehoben: „In der Endzeit geschieht nur Endgültiges.“¹⁸⁶²

Die Formulierung „am Ende der Weltzeiten“ erinnert an Hebr 1,2: ἐπ’ ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν dürfte dieselbe Bedeutung aufweisen.¹⁸⁶³ ἐπί+Dat. ist wie in Hebr 9,17 zeitlich. συντέλεια „vollenden, zu Ende bringen“ in Verbindung mit αἰών (vor allem Sg.) begegnet mehrmals bei Mt und bezeichnet den Anbruch der messianischen Zeit: Mt 13,39f. 49; 24,3; 28,20.¹⁸⁶⁴ Im Hebr ist die Formulierung singular. „Seit Grundlegung der Welt trat der Präexistente nicht auf. Doch bei der Vollendung der Weltzeiten tritt er erlösend aus

¹⁸⁶⁰ Vgl. Karrer, Hebr II, 168. Siehe auch Koester, Hebrews, 422; 428.

¹⁸⁶¹ Vgl. Eisele, Reich, 77: „Die Wörter ἅπαξ und ἐφάπαξ... bilden einen Leitfaden seiner Eschatologie.“ ἅπαξ führt der Verfasser zum ersten Mal in Hebr 6,4 ein. Es fällt auf, dass die Termini nur auf den zweiten und dritten Abschnitt begrenzt bleiben. In den ersten fünf Kapiteln begegnen diese nicht. Der Aspekt der „Einmaligkeit“ spielt erst für die Entfaltung der Hohepriestertheologie eine wichtige Rolle.

¹⁸⁶² Vgl. Gräßer, Hebr II, 195.

¹⁸⁶³ Siehe Kap. 2.2.7. Vgl. Mackie, Eschatology, 94.

¹⁸⁶⁴ In der LXX ist συντέλεια häufig bei Dan (acht Mal) und Sir (fünf Mal) belegt. Die Bedeutung ist vor allem innerzeitlich. Vgl. Braun, Hebr, 284. Dieselbe Formel begegnet in TestLev 10,2.

dem Verborgenen hervor.“¹⁸⁶⁵ Der Verfasser erinnert die Adressaten erneut daran, dass sie in einer besonderen Zeit leben, der Heilszeit, die auf die Vollendung zugeht.

ἀθέτησις „Ungültigkeitserklärung, Aufhebung“ gehört zur juristischen Terminologie (vgl. 7,18). Die Rede von der Aufhebung der Sünde nimmt bereits im Exordium (1,3) ihren Anfang. Dort spricht der Verfasser von der Reinigung, die der Sohn vollbracht hat. 9,26b weitet die Aussage inhaltlich aus. Die Kulthandlung wird gesetzlich definiert. Der himmlische Hohepriester erklärt die Macht der Sünde für ungültig.¹⁸⁶⁶ πεφανέρωται ist ein Perfekt. Das Verb zeigt die Endgültigkeit des Resultats an. Die bessere Ordnung ist durch den Tod am Kreuz und mit dem Erscheinen vor Gottes Angesicht (= Erhöhung) in Kraft getreten. Ein besseres Opfer (9,23) war für die Sündenvergebung notwendig. Diese zu bewirken, ist Aufgabe des Hohepriesters (5,1; 8,3). διὰ τῆς θυσίας αὐτοῦ (instrumental) ist das Ende der Sünde für die Adressaten zur Wirklichkeit und der Weg ins Heilige offenbar geworden (vgl. 9,8).¹⁸⁶⁷

Nachdem Hebr 9,24-25 den Fokus auf das himmlische Geschehen gelenkt hat, kommen in V. 26 temporale Denkkategorien hinzu. Der bisherige Zusammenhang war „durch die vertikale Gegenüberstellung des Irdischen und des Himmlischen bestimmt“¹⁸⁶⁸ und wird jetzt durch eine horizontal-eschatologische Betrachtungsweise modifiziert. Mittelplatonische Denkkategorien dienen der Interpretation der urchristlich-eschatologischen Botschaft.¹⁸⁶⁹ Hebr 9,27-28 beinhaltet apokalyptisch geprägte Vorstellungen. Die zweite Erscheinung rückt in den Fokus. Abgesehen davon, nimmt der Verfasser eine paränetische Perspektive ein, um der Glaubensschwäche der Adressaten entgegenzuwirken.

3.7.3.15 Hebr 9,27-28

Die Verse 9,27-28 werden durch καθ' ὅσον ... οὕτως καί in zwei Teile gegliedert und bilden einen singulären Vergleich im Hebr.¹⁸⁷⁰ Mithilfe des Analogieverfahrens stellt der Verfasser das „Einmal“ des menschlichen Sterbens (und Gerichts) dem einmaligen Opfer

¹⁸⁶⁵ Backhaus, Hebr, 337.

¹⁸⁶⁶ Vgl. Karrer, Hebr II, 169. Die Wortgruppe kommt im Hebr nur noch ein einziges Mal vor: ἀθετέω in 10,28.

¹⁸⁶⁷ Swetnam interpretiert V. 26 von Hebr 9,8 her und schaut auf Hebr 10,19-20 voraus. Der Weg zum himmlischen Heiligtum wird beschrieben als ein Weg durch „das Fleisch“ Christi. Vgl. Swetnam, Sacrifice, 231.

¹⁸⁶⁸ Vgl. Weiß, Hebr, 490. Er geht davon aus, dass der Verfasser ein traditionelles Revelationschema aus 1Petr 1,20 aufnimmt und christologisch anwendet.

¹⁸⁶⁹ Zutreffend Link, ἀλήθεια, 1842.

¹⁸⁷⁰ Vgl. Schunack, Hebr, 133.

(Tod) Christi mit einem besonderen Akzent gegenüber. Der Vergleich erfolgt unter anthropologischen und christologischen Gesichtspunkten.¹⁸⁷¹ Anthropologisch, weil dieser die Adressaten in ihrer realen Existenz und unausweichlichen Erfahrung anspricht. Christologisch, weil in Bezug auf Christus und sein einmaliges Opfer ein eschatologischer Ausblick auf die Zukunft gegeben wird.¹⁸⁷²

Sterben gehört zur menschlichen Existenz. Das Verb *ἀπόκειμαι* bedeutet „bereit liegen, aufbewahrt sein“ und im übertragenen Sinn „es ist jmd. vorbehalten, sicher“¹⁸⁷³. Der anthropologische Sachverhalt lautet: Es ist den Menschen sicher *einmal* zu sterben (*ἀπόκειται τοῖς ἀνθρώποις ἅπαξ ἀποθανεῖν*).¹⁸⁷⁴ Die Betonung der Aussage liegt eindeutig auf dem christologischen *ἅπαξ*. Sterben ist notwendig. Auf diesem Grundgesetz menschlicher Existenz baut der Verfasser die Schlussfolgerung in V. 28 auf. Bei den Adressaten wird dieses Wissen selbstverständlich vorausgesetzt (vgl. 2,14-15), genauso wie die Abfolge von Tod und Gericht (vgl. 6,2; 10,27). In V. 27b heißt es: *μετὰ δὲ τοῦτο κρίσις*. Die Aussage bezieht sich auf ein zukünftiges Ereignis, das der traditionellen Eschatologie entspricht. Gott richtet Sünder (13,4) und diejenigen, die das Opfer des Sohnes mit Füßen treten (10,29-30). Überhaupt ist Sünde der Grund für den Tod: „Although v. 27 makes no mention of sin, correspondence with v. 28 makes it quite clear that sin is the cause of death, and especially of subsequent condemnation at the final Judgment.“¹⁸⁷⁵

Die Unausweichlichkeit des Todes betrifft auch Christus, er wurde einmal geopfert (*οὕτως καὶ ὁ Χριστὸς ἅπαξ προσενεχθεὶς*). Er „hatte Anteil am menschlichen Todesgeschick (V.

¹⁸⁷¹ Vgl. Weiß, Hebräer, 493.

¹⁸⁷² Eisele, Reich, 78f., verweist in diesem Zusammenhang auf die Perikopen 6,4-6 und 10,26-27, die das Thema der zweiten Buße behandeln. Wer die grundlegende Erkenntnis der Einmaligkeit des Opfers Christi und deren Bedeutung besitzt, kann nach einem Abfall von dieser Wahrheit nicht mehr umkehren. Die Beseitigung von neuen Sünden würde ein erneutes Opfer erfordern und das ist wegen der Einmaligkeit des Geschehens nicht möglich.

¹⁸⁷³ Vgl. Bauer/Aland, Wb, 185.

¹⁸⁷⁴ Vgl. *ἀποθανεῖν ἀπόκειται* in 4Makk 8,11 sowie Josephus, Bell V 355. Weitere Belege bei Braun, Hebr, 285. Zum biblischen Gebrauch von *ἀπόκειμαι* siehe: 2Makk 12,45; Hi 38,23; Kol 1,5; 2Tim 4,8.

¹⁸⁷⁵ Cockerill, Hebrews, 425f. Die Frage, ob das Gericht den Einzelnen nach dem Tod direkt trifft oder erst im apokalyptischen Endgeschehen, bleibt offen. Vgl. Weiß, Hebräer, 494. Er plädiert für ein apokalyptisches Endgeschehen. Siehe auch Cockerill, Hebrews, 425 (insbesondere Fn. 31). Dagegen Eisele, Reich, 84f. Als die Glaubenden noch in einer unmittelbaren Naherwartung lebten, erwarteten sie ihren Tod nicht vor dem Gericht, sondern das Gericht nach dem Tod. Im 1Petr 4,5 zeigen sich allerdings schon andere Entwicklungen. Dort wird vom Gericht der Lebenden und Toten gesprochen. Was auffällt ist, dass der Hebr *κρίσις* im direkten Zusammenhang mit dem Sterben erwähnt. Dahinter steckt jedoch nicht die Absicht die Auferstehung der Toten wegzulassen (vgl. 6,2 und 9,28), sondern die Auffassung, dass die Naherwartung noch besteht, aber die Mehrzahl der Glaubenden das Gericht nicht mehr vor ihrem Tod erleben wird. Vgl. Braun, Hebr, 285f.

27) und gelangte so ins himmlische Heiligtum.¹⁸⁷⁶ Deshalb gilt von ihm εἰς τὸ πολλῶν ἀνενεγκεῖν ἁμαρτίας ἐκ δευτέρου χωρὶς ἁμαρτίας ὀφθήσεται τοῖς αὐτὸν ἀπεκδεχομένοις εἰς σωτηρίαν.¹⁸⁷⁷ Diese Aussage stellt zum einen die „Vielen“ Christus gegenüber. Zum anderen nimmt sie wahrscheinlich Bezug auf Jes 53,11-12^{LXX} (καὶ αὐτὸς ἁμαρτίας πολλῶν ἀνήνεγκεν).¹⁸⁷⁸ Christus bringt sich selbst dar, um die Sünden Vieler zu tragen. Er erleidet den Tod so wie jeder Mensch und handelt in der Tradition des Gottesknechts, der ebenfalls die Sünden vieler trug und hingegeben wurde. Das Verb ἀναφέρω verbindet Hebr 9,28 inhaltlich mit Jes 53,12^{LXX}.¹⁸⁷⁹ Der Jesajatext unterscheidet sich jedoch in seiner LXX-Fassung vom MT. Die LXX-Version zeigt Modifikationen.¹⁸⁸⁰ Wenn der Gottesknecht die Sünden der anderen trägt, sind diese anderen zum Sündopfer gerufen. Solch ein Ruf fehlt im Hebr.¹⁸⁸¹ Christi Selbstopfer ist deshalb weitaus höher zu werten.¹⁸⁸²

Die endgültige Heilswirklichkeit tritt mit dem zweiten Erscheinen ein. Durch die Qualifizierung χωρὶς ἁμαρτίας verhält sich das zweite Erscheinen als Überbietung zum ersten. Beim ersten Mal ist er erschienen, um die Sünden vieler zu tragen, beim zweiten Mal ist das nicht mehr notwendig. Der Zweck der zweiten Erscheinung ist die endgültige Rettung.¹⁸⁸³ Oder anders gesagt: Mit dem zweiten Erscheinen Christi erfolgt die

¹⁸⁷⁶ Gäbel, Kulttheologie, 305.

¹⁸⁷⁷ Ob der Autor an dieser Stelle sich tatsächlich konkret (!) auf die Todesstunde Christi bezieht, ist fraglich. So aber Eisele, Reich, 72,

¹⁸⁷⁸ Dies ist umstritten. Vgl. dazu Gäbel, Kulttheologie, 305f.; Fuhrmann, Vergeben, 221f.

¹⁸⁷⁹ Vgl. 1Petr 2,24. Der Verfasser verbindet Aussagen aus Jes 53 mit eigenen Aussagen zur Passionsgeschichte. Hier zeigt sich eine frühe Kreuzestheologie. Der Rückbezug auf den Gottesknecht soll helfen, Jesu stellvertretendes Leiden und dessen Auswirkungen näher zu bestimmen. Die Aussage in 2,24a besagt, dass Jesus unsere Sünden an seinem Leib auf das Holz trug. ξύλον meint das Kreuz und ἀνήνεγκεν „hinauftragen“. D.h. es geht um das Todesleiden Jesu. Die Konsequenzen dieses Geschehens lauten: ἵνα ταῖς ἁμαρτίαις ἀπογενόμενοι τῇ δικαιοσύνῃ ζήσωμεν. Der Verfasser erinnert die Adressaten an ihre neue Existenz. Sie leben nicht mehr im Bereich der Sünde, sondern in dem der Gerechtigkeit. Siehe dazu Goppelt, Leonhard: Der Erste Petrusbrief (KEK XII/1). Göttingen 1978, 209; Kleinig, Hebrews, 449; Schunack, Hebr, 133.

¹⁸⁸⁰ Vgl. Kraus, Wolfgang: Jesaja 53 LXX im frühen Christentum - eine Überprüfung. In: Ders. (Hg.): Beiträge zur urchristlichen Theologiegeschichte (BZNW 163), Berlin 2009, 149-182.

¹⁸⁸¹ Gäbel hält auch einen Einfluss seitens von Joh 1,29 und 1Joh 3,5 für möglich. Vgl. Gäbel, Kulttheologie, 306. Fuhrmann, Vergeben, 221f. sieht in V. 28 keine direkte textuelle Referenz zu Jes vorliegen. S.E. steht die Aussage von 9,28a diametral zur Aussage von Jes 53,10. Stattdessen erwägt er als Hintergrund die Einsetzungsworte bei Mk und Lk, hält aber die Tradition wie sie in 1Petr 2,24 vorliegt, für wahrscheinlicher. Zwei Lösungen sind s.E. möglich: Entweder liegt in Hebr 9,28 tatsächlich eine Anspielung auf Jes 53 vor. Es handelt sich allerdings um eine verblasste Metapher, die der Verfasser wegen der terminologischen Nähe zu den Einsetzungsworten verwendet. Die Alternative lautet, dass der Hebr die Formulierung ἀναφέρειν ἁμαρτίας „als Referenz auf eine Tradition, die die Sündenbefreiung zum Effekt hat, ohne die Denotationen des Verbums zu aktualisieren“ gebraucht.

¹⁸⁸² Vgl. Karrer, Hebr II, 170.

¹⁸⁸³ Vgl. Riggensbach, Hebr, 292.

Verwirklichung des Heils.¹⁸⁸⁴ „Es ist ein zweites Erscheinen zum Heil, weil es für die, die jetzt am Bekenntnis der Hoffnung festhalten, die gewisse Zusage ist, dass die gegenwärtige Unanschaulichkeit des Heils dann in eschatologischer Offenheit überwunden sein wird.“¹⁸⁸⁵

Das Verb ἀναφέρειν „hinaufbringen, Opfer darbringen, aufladen, aufbürden“ steht im Passiv (Aorist). Während der Verfasser den Terminus in Hebr 7,27 (und 13,15) definitiv kultisch anwendet, geht der Sinn in Hebr 9,28 darüber hinaus.¹⁸⁸⁶ Der Sohn hat sich beim ersten Erscheinen (= Erhöhung) vor Gott die Sünden Vieler aufgebürdet. Mit dieser Tat rettet er die Gläubigen vor dem Gericht. Er leidet wie seine Geschwister und beseitigt durch sein Selbstopfer ihre Sünden. Das tut er als Hohepriester. Die Reinigung ermöglicht Ihnen auf diese Weise in Gottesnähe zu treten.

Wer οἱ πολλοί sind, geht aus dem Text nicht eindeutig hervor. Eine inklusive Interpretation verweist auf das einmalige Opfer des Einen, die Beseitigung der Sünden aller und eine umfassende Geltung des Geschehens.¹⁸⁸⁷ οἱ πολλοί kann ebenfalls als Anspielung auf eine Teilmenge aus allen Menschen verstanden werden. Folglich würde die Sünde nur von diesen hinweg genommen werden.¹⁸⁸⁸ Gräßer zufolge ist πολλοί nach griechischem Sprachgefühl ausschließlich zu interpretieren und bedeutet „Viele“ und nicht alle.¹⁸⁸⁹ Die Wendung τοῖς αὐτὸν ἀπεκδεχομένοις beschreibt m.E. eine Teilmenge, denn wenn es welche gibt, die ihn erwarten, muss es auch diejenigen geben, die dies nicht tun.¹⁸⁹⁰

¹⁸⁸⁴ Vgl. Braun, Hebr, 286. Er interpretiert das zweite Erscheinen (9,28) als Parusie und das erste als irdisches Leben (9,26).

¹⁸⁸⁵ Vgl. Schunack, Hebr, 133.

¹⁸⁸⁶ Vgl. Karrer, Hebr II, 169. In der LXX weist das Verb diverse Bedeutungen auf. Siehe Muraoka, Lexicon, 47f.

¹⁸⁸⁷ Vgl. Weiß, Hebräer, 494f. Auch Gäbel scheint von der Allgemeinheit auszugehen. Vgl. Gäbel, Kulttheologie, 310.

¹⁸⁸⁸ Vgl. Braun, Hebr, 286.

¹⁸⁸⁹ Vgl. Gräßer, Hebr II, 198.

¹⁸⁹⁰ Es ist Eisele zufolge nicht eindeutig festzustellen, ob die Formulierung zu ὀφθήσεται oder zu εἰς σωτηρίαν zuzuordnen ist. Die erste Variante bedeutet: Christus wird all denen erscheinen, die auf ihn warten. Die zweite Alternative heißt: Christus wird allen Menschen erscheinen und denen zum Heil, die ihn erwarten. Vgl. Eisele, Reich, 81ff. Er versucht durch Wortanalyse und einen Vergleich mit paulinischem Gedankengut den Sachverhalt aufzulösen. M.E. ist das Entscheidende in diesem Vers, dass Christus zum Heil sichtbar wird. Sein zweites Erscheinen bringt die Heilsvollendung und zwar nicht nur in Form der Errettung, sondern als Zusammenfassung der eschatologischen Gabe. Daher gehören die beiden Begriffe ὀφθήσεται und εἰς σωτηρίαν zusammen. Vgl. Michel, Hebr, 327. Auch Cockerill, Hebrews, 426, kommt zu dem Ergebnis, dass εἰς σωτηρίαν den Zweck von ὀφθήσεται beschreibt. Gräßer, Hebr II, 189 Fn. 108, bezieht εἰς σωτηρίαν ebenfalls auf das Hauptverb.

Das Futur $\delta\phi\theta\eta\sigma\epsilon\tau\alpha\iota$ spielt auf die Parusie an.¹⁸⁹¹ Das ist der einzige Beleg im NT, der die erneute Erscheinung des Auferstandenen mit dieser Verbform beschreibt. In der LXX bezeichnet dieselbe Verbform häufig die Offenbarung Gottes bzw. seiner Herrlichkeit.¹⁸⁹² Christi Erscheinung reiht sich auch in V. 28b in den bisherigen kultischen Kontext ein. Die Terminologie erinnert an den Versöhnungstag, wenn der Hohepriester nach der Reinigung von den Sünden aus dem Allerheiligsten zu seinem Volk heraustritt (Lev 16,18; Sir 50,5-10).¹⁸⁹³ $\epsilon\mu\phi\alpha\nu\acute{\iota}\zeta\omega$ – $\phi\alpha\nu\epsilon\rho\acute{\omega}$ – $\delta\phi\theta\eta\sigma\epsilon\tau\alpha\iota$ bilden in Hebr 9,24-28 ein Dreiergespann, das die Sichtbarwerdung des Sohnes und seiner Heilstat in mehreren Schritten ausdrückt. Durch seinen Tod hindurch erscheint der Sohn ein für alle Mal vor Gott zwecks Beseitigung der Sünden; er erscheint bis zur Parusie (= zweite Erscheinung) zwecks Fürbitte so lange vor Gott, bis das Heute in die Vollendung mündet.

Die eschatologische Perspektive dieser Verse eröffnet zum einen, im Rückblick auf das „Einmal“ des Selbstopfers Christi bei seiner ersten Erscheinung, die Möglichkeit der Rückbesinnung der Adressaten auf die Gegenwart. Die Gemeinde lebt jetzt in dem Wissen, dass das Selbstopfer Christi ihre Sünden ein für allemal beseitigt hat. Gleichzeitig wird eine futurische Hoffnung in Form der noch ausstehenden zweiten Erscheinung Christi formuliert.¹⁸⁹⁴ An dieser Stelle zeigt sich das pastorale Anliegen des Autors. Da die Glaubenden dabei sind matt zu werden und ihren Mut zu verlieren (12,3), ermahnt und erinnert er sie an die „im einmaligen Selbstopfer Christi begründete (gegenwärtige!) Heilswirklichkeit. Zugleich aber werden sie im eschatologischen Ausblick auf die Parusie auf ihre Verantwortung für die noch vor ihnen liegende Wegstrecke angesprochen.“¹⁸⁹⁵ Aus diesem Grund werden die Adressaten ermahnt zu warten, sich zu gedulden und an der Hoffnung des Glaubens festzuhalten (vgl. 10,19ff). Eisele sieht das Gewicht der Aussage in der Einmaligkeit und Endgültigkeit des Opfers Christi vorliegen. Sein zweites Erscheinen wird ihm zufolge allerdings mit dem Gericht verbunden sein. Christus besitzt dabei nicht die Funktion eines Richters, sondern eines Retters. Bei der Rettung der Menschen, die ihn erwarten, wird er ihnen das bis dahin in der sichtbaren Welt verborgene

¹⁸⁹¹ So u.a. Gräßer, Hebr II, 199; Karrer, Hebr II, 173; Schunack, Hebr, 133; Backhaus, Hebr 338; Attridge, Hebrews, 266; Weiß, Hebräer, 495; Witulski, Konzeption, 177.

¹⁸⁹² Vgl. Jes 40,5; 60,2; Ps 101,17; Lev 9,6.4. Im NT wird meist $\delta\phi\theta\eta\gamma\alpha\iota$ verwendet, um vom Erscheinen des Auferstandenen zu berichten. Das Sehen bei der Parusie beschreibt gewöhnlich $\delta\psi\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$. Stellenbelege bei Braun, Hebr, 286.

¹⁸⁹³ Vgl. Backhaus, Hebr 338; Koester, Hebrews, 423; Kleinig, Hebrews, 464.

¹⁸⁹⁴ Vgl. Weiß, Hebräer, 495f.

¹⁸⁹⁵ Vgl. a.a.O., 496. Vgl. Kuss, Otto: Der Brief an die Hebräer (RNT 8/I). Regensburg ²1966, 126. Diese Deutung gilt für 9,28, aber nicht für 6,2 und 10,27. Die ausstehende Parusie ist nicht als Gericht, sondern als Heilsvollendung zu verstehen.

Heil offenbaren.¹⁸⁹⁶ Das „Wann“ dieser zweiten Erscheinung bleibt offen. *Soteria* beschreibt eine noch unrealisierte, aber garantierte Zukunftshoffnung.¹⁸⁹⁷ Diese Hoffnungsfigur ist für die Situation der Glaubenden (und bereits Toten) entscheidend. Der Begriff steht betont am Ende des Abschnitts. Zielgerichtet mündet die gesamte Aussage von Hebr 9,24-28 in die Feststellung, dass Christus zum Heil erscheinen wird. Für die, die gegenwärtig am Bekenntnis der Hoffnung festhalten, stellt diese Aussage eine Zusage dar, dass „die gegenwärtige Unanschaulichkeit des Heils (vgl. 2,8) in eschatologischer Öffentlichkeit überwunden sein wird.“¹⁸⁹⁸

3.7.3.16 Individualeschatologie in Hebr 9,27-28?

Eisele sieht in Hebr 9,27-28 Indizien, die auf *κρίσις* als individuelles Geschehen, das unmittelbar nach dem Tod erfolgt, hinweisen. Christus erscheint bei dieser Interpretation jedem einzelnen Glaubenden geradewegs nach seinem Tod und bei dem nachfolgenden Gericht im Himmel, wird er ihm zum Retter. Für diese These führt er drei Argumente an: (1) Das zweite Erscheinen Christi in Hebr 9,28 ist analog zum Gericht in Hebr 9,27, das alle Menschen betrifft, zu verstehen. Zeitlich erfolgt das Gericht s.E. unmittelbar nach dem Tod des einzelnen Menschen. Das Erscheinen Christi findet deswegen zum selben Zeitpunkt statt und ist individuell zu denken.¹⁸⁹⁹ (2) Sowohl das Gericht als auch das Erscheinen Christi gehören „nach der Terminologie des Hebräerbriefes in den Bereich des Vollkommenen und des Endgültigen, des neuen Bundes.“¹⁹⁰⁰ Dieser Bereich befindet sich im Himmel. Dort ist auch die Parusie zu verorten und nicht in der sichtbaren Welt.¹⁹⁰¹ (3) Das Futur Passiv *ὀφθήσεται* deutet darauf hin, dass das Erscheinen Christi als himmlisches Geschehen verstanden wird.¹⁹⁰²

Ich kann diese Indizien so nicht feststellen. In Hebr 9,27-28 ist keine Rede davon, dass Christus jedem Glaubenden nach dessen Tod und Eintritt in den Himmel ein zweites Mal erscheint und zwar jedem einzelnen persönlich.¹⁹⁰³ In 9,28 steht kein Singular, sondern

¹⁸⁹⁶ Vgl. Eisele, Reich, 84

¹⁸⁹⁷ Vgl. Mackie, Eschatology, 100.

¹⁸⁹⁸ Schunack, Hebr, 133.

¹⁸⁹⁹ Vgl. Eisele, Reich, 70-72.

¹⁹⁰⁰ A.a.O., 71.

¹⁹⁰¹ Vgl. a.a.O., 85.

¹⁹⁰² Vgl. a.a.O., 74-76.

¹⁹⁰³ Vgl. a.a.O., 85. Dagegen mit Nachdruck Witulski, Konzeption, 178f. Backhaus, Hebr, 338, zufolge verbindet der Verfasser hier hellenistisch-individuelle Todesvorstellung mit der apokalyptisch-universalen Parusieerwartung. Er hält die Möglichkeit des individuellen Todes und Gerichts für denkbar.

Christus wird τοῖς αὐτῶν erscheinen. Die nähere Bestimmung ἐκ δευτέρου bildet viel eher eine Analogie zum ersten Erscheinen.¹⁹⁰⁴

Die Argumentation erlaubt Eisele zufolge im größeren Kontext die zweite Erscheinung Christi als himmlisch zu denken, weil sich der Hohepriester im himmlischen Heiligtum befindet und dort Fürbitte für seine Geschwister ausübt. Nach der Erschütterung des vergänglichen Kosmos (12,27f.) existieren nur die himmlischen Dinge weiter. Der Sohn ist und bleibt derselbe (1,10-12). Die urbildliche Sphäre unterliegt keiner zeitlichen Beschränkung, insofern könnte die Parusie (= zweites Erscheinen) als Bestandteil des himmlischen Geschehens auftreten. Dies entspräche der Tendenz des Verfassers vom himmlischen Geschehen her zu denken. Auf diese Weise hätte er das urchristliche Parusieverständnis modifiziert. Eine Parusie vor dem Kollektiv der Teilhaber des Heils schließt das dennoch nicht aus.¹⁹⁰⁵ Karrer stellt zutreffend fest, dass eine Deutung wie Eisele sie vorbringt, zwar hilft „sich die Pointe des Hebr individuell vorzustellen. Der Text selbst erlaubt aber auch eine kollektive Deutung auf die Parusie für die ganze Gemeinde am Weltende.“¹⁹⁰⁶

Eine alternative Deutung lautet, dass der Verfasser beim zweiten Erscheinen an eine künftige Wiederkehr zur Erde aus dem himmlischen Allerheiligsten denkt. Bei dieser Parusie erleben die Adressaten die Vollendung. Die Unanschaulichkeit des Heils wird überwunden, während die Erschütterung alles Geschaffene beseitigt.

Ob himmlische oder irdische Parusie, die Rede von der Gegenwart des Heils wird von einer zukünftigen Dimension begleitet. Von einem zweiten Erscheinen auf der Erde spricht der Hebr nicht, also ist ein himmlisches Geschehen denkbar.

Der Verfasser will mit der parallelen Struktur der Verse darauf hinaus, dass der Tod im Leben eines Menschen ein einmaliges und unumkehrbares Ereignis darstellt, genauso wie der Tod Christi, sein einmaliges Opfer und dessen Heilsbedeutung. Mit 9,27-28 schließt der Verfasser einen Gedankengang ab: Die Macht der Sünde ist zerstört. Durch Christi Opfer und sein machtvolles Walten als Hohepriester wurde sie aufgehoben. Das himmlische Heiligtum wird durch sie nicht mehr verunreinigt.¹⁹⁰⁷ Die Glaubenden können im „Heute“ ohne Sünde leben, da ihr Gewissen durch sein Blut gereinigt wurde (vgl. 9,14). Ihre Rettung wird garantiert und ein Leben ohne Angst vor dem Gericht oder

¹⁹⁰⁴ Konkrete Hinweise, dass das zweite Erscheinen im Himmel stattfindet, gibt der Text nicht her. Die Interpretation ist allerdings möglich. Vgl. Weiß, Hebräer, 495f. Fn. 81.

¹⁹⁰⁵ Zutreffend Witulski, Konzeption, 179.

¹⁹⁰⁶ Karrer, Hebr II, 171.

¹⁹⁰⁷ Vgl. a.a.O., 170.

eschatologisch gesehen gar ohne Angst vor dem Tod möglich gemacht. Die Erwartung der Glaubenden soll vom Gericht weg auf den kommenden Hohepriester und die zukünftigen Heilsgüter (10,1) gerichtet werden (vgl. 7,25; 9,12.26).¹⁹⁰⁸ Der Zugang zur unmittelbaren Gottesgegenwart steht offen.

3.7.3.17 Zusammenfassung Hebr 9

Das christologische Ereignis des einmaligen Selbstopfers Christi steht im Zentrum des Kapitels. Dieses wird kulttypologisch mithilfe einer sowohl vertikale als auch lineare Aspekte umschließenden Konzeption dargestellt.¹⁹⁰⁹ Der Verfasser verankert das Wirken des Sohnes und Hohepriesters im Rahmen der Versöhnungstagtypologie in einem unsichtbaren himmlischen Kult.

In Hebr 9,1-10 beschreibt der Verfasser das irdische Heiligtum und den irdischen Priesterdienst, um anschließend die Überlegenheit des neuen himmlischen Hohepriesterturms herauszustellen. Während in Hebr 9,1-8 räumliche Strukturen wie die Aufteilung des irdischen Heiligtums in zwei Räume im Vordergrund stehen, werden diese Vorstellungen in Hebr 9,9-10 in zeitliche Strukturen transponiert. Der Weg ins himmlische Allerheiligste wird erst „zur Zeit einer besseren Ordnung“ geöffnet. Vom Christusgeschehen her ist diese Zeit für den Verfasser bereits Gegenwart.

Wie ein einmaliges Geschehen in der Geschichte ein Heilsereignis von ewiger Dauer darstellen kann, erklärt der Verfasser in Hebr 9,11-14 mithilfe kultischer Sprache und räumlicher Terminologie. Der Tod Jesu am Kreuz wird als Hineingehen in das himmlische Allerheiligste kraft seines Blutes beschrieben. Er ist Hohepriester und Opfer zugleich. Niedrigkeit, Todesleiden und Erhöhung bilden ein einheitliches Geschehen.¹⁹¹⁰ Seine Darbringung bewirkt eine ewige Erlösung für die Glaubenden. Sein Blut reinigt ihr Gewissen und ermöglicht die Teilnahme am himmlischen Kult. Gerade dies vermochte der irdische Kult nicht zu leisten.

In Hebr 9,15-22 begründet der Verfasser die Notwendigkeit des Todes des Mittlers mithilfe des *διαθήκη*-Motivs. Erneut betrachtet er ein Ereignis der Vergangenheit und formuliert eine Zukunftshoffnung: die Verheißung des ewigen Erbes (9,15). Die von Jer 38 angekündigte neue und bessere *Diatheke* ist „in Gottes endgültigem Reden im Sohn

¹⁹⁰⁸ Karrer, Hebr II, 171f.

¹⁹⁰⁹ Vgl. a.a.O., 173: „Die Forschung versteht die Kultbeschreibung von Hebr 9 herkömmlich als Typologie. Besser ist, ihre Dynamik zu umschreiben, etwa als einen Weg von irdischer Kultsymbolik zu himmlischen Realität“.

¹⁹¹⁰ Vgl. Schunack, Hebr, 121.

Ereignis geworden“¹⁹¹¹. Das *διαθήκη*-Motiv erfüllt zwei wichtige Funktionen: „Die Einführung einer neuen, besseren *Diatheke* dient (1.) der Begründung des Hohepriestertums Jesu in Überbietung zur levitischen Priesterschaft, (2.) der inhaltlichen Füllung der Sündenvergebung als zentrales Kennzeichen dessen, was Jesus bringt.“¹⁹¹² Darüber hinaus erklärt der Verfasser den Adressaten in Anlehnung an Ex 24,3-8^{LXX}, wie ihnen Vergebung zuteil wird. Dies geschieht durch Blut. Die Konstitution der ersten Heilssetzung am Sinai erforderte diese spezielle Opfermaterie genauso wie die neue Heilssetzung. Der Hauptunterschied besteht darin, dass sich Christus selbst dargebracht hat und sein Tod die Vergebung bewirkt, während die Opfer der ersten Heilssetzung in ihrer Wirkung begrenzt geblieben sind. Kraft seines Blutes reinigt/weiht der himmlische Hohepriester den Eingang ins himmlische Heiligtum und eröffnet der Glaubensgemeinde den direkten Weg zu Gott. Darauf nimmt V. 23 Bezug und formuliert mithilfe des Urbild-Abbild Schemas eine Konsequenz. Die kultische Kategorie des Opfers wird in ihrer neuen, christologischen Bedeutung entfaltet.¹⁹¹³

Die Relevanz von Christi Eintritt ins himmlische Heiligtum wird in 9,24-28 aufgegriffen und kulttheologisch abgebildet. Der Verfasser entfaltet die Bedeutung des Ereignisses entgegengesetzt zum irdischen Kult im größeren Kontext von 9,11-28 auf dreierlei Weise: anthropologisch (9,13f.); im Rahmen des Urbild-Abbild Schemas (9,23ff) und zeitlich (9,27-28).¹⁹¹⁴ In Hebr 9,24-28 beschreiben die ersten beiden Verse den Heilstod des Sohnes als himmlisches Geschehen, während die letzten drei Verse auf das eschatologische Ende und die urchristliche Parusieerwartung blicken. Der Verfasser stellt sich das Endgeschehen als Erschütterung von Himmel und Erde vor (12,25-29). Nur die unerschütterlichen, also himmlischen Dinge, überstehen das kosmische Drama. Wer bis zum Ende standhaft bleibt (3,14), wird an der Rettung teilhaben. V. 28 enthält neben der eschatologischen Hoffnung eine Glaubensmahnung. Ein qualifiziertes „Warten“ ist für die *Soteria* entscheidend.¹⁹¹⁵ Für das Zeit- und Raumverständnis des Hebr lautet die Summe der Argumentation in Kapitel 9: „Im Spiel zwischen vertikaler und horizontaler Eschatologie behält die Orientierung nach oben, zum Himmel Vorrang.“¹⁹¹⁶

¹⁹¹¹ Schunack, Hebr, 113.

¹⁹¹² Kraus, *διαθήκη*, 82.

¹⁹¹³ Vgl. Schunack, Hebr, 130.

¹⁹¹⁴ Vgl. Gäbel, Kulttheologie, 295.

¹⁹¹⁵ Vgl. Weiß, Hebräer, 496.

¹⁹¹⁶ Karrer, Hebr II, 173.

3.7.4 Die endgültige Vergebung: Hebr 10,1-18

3.7.4.1 Hinführung

Hebr 10,1-18 bildet eine in sich geschlossene Einheit. Die Stichworte „darbringen“ (V. 1) und „Darbringung“ (V. 18) verweisen auf eine Inclusio. Thematisch und strukturell besteht eine Beziehung zu Kapitel 9. Der Verfasser formuliert eine Zusammenfassung seiner Überlegungen zur Hohepriesterchristologie. Diese schließen den Abschnitt Hebr 7,1-10,18 und den zweiten Hauptteil des Hebr (4,14-10,18) ab. Die Perikope besteht aus drei Teilen: Hebr 10,1-4, 10,5-10 und 10,11-18. Im ersten Teil geht es um das Unvermögen des Gesetzes und Opferkultes Sündenvergebung zu bewirken. Mittels Schriftexegese von Ps 39,7-9^{LXX} verdeutlicht der zweite Teil (10,5-10), dass die Lebenshingabe Jesu dem Heilswillen Gottes entspricht und „ein für alle Mal“ Heiligung stiftet. „Sie befähigt zur himmlischen Kultteilnahme und damit zum endzeitlichen Eintritt in Gottes Wirklichkeit selbst.“¹⁹¹⁷ Im dritten Teil steht der endgültige Priesterdienst im Fokus der Betrachtung. Der Verfasser zieht die Summe im Hinblick auf das gewonnene Heil und zitiert in gekürzter Form erneut aus Jer 38(31).¹⁹¹⁸

Für die zeitliche und räumliche Gedankenlinie sind folgende Formulierungen von Bedeutung: Schatten der künftigen Güter (10,1), Gestalt der Tatsachen (10,1), Jahr für Jahr (10,1.3), kontinuierlich (10,1), vollkommen machen (10,1), ein Mal (10,2), Kommen in die Welt (10,5), das Erste/Zweite (10,9), geheiligt ein für alle Mal (10,10), Tag für Tag (10,11) oftmals (10,11), für immer (10,12) zur Rechten Gottes (10,12), fortan wartet er bis (10,13), geheiligt werden (10,14), für immer vollkommen (10,14), Vergebung (10,18).

3.7.4.2 Hebr 10,1-4

3.7.4.2.1 Vorüberlegungen

Die Verse Hebr 10,1-4 stellt einen in sich geschlossenen Argumentationsgang dar. V. 1 (οὐδέποτε δύναται) bildet mit V. 4 (ἀδύνατον γάρ) eine Inclusio. Das Unvermögen der alten, auf dem Gesetz basierenden Kult- und Opferordnung steht im Fokus. Diese konnte keine Vollendung, geschweige denn Reinigung von den Sünden bewirken.

In Hebr 10,1a platziert der Verfasser das räumlich-dualistische Substantiv *σκιά* neben einem streng zeitlichen Verb, *μέλλειν*. Witulski vermutet darin eine Absicht des Hebr, „deutlich [zu] machen, dass die urbildlichen und himmlischen *ἀγαθά* zugleich auch

¹⁹¹⁷ Backhaus, Hebr, 342f.

¹⁹¹⁸ Laut Gäbel, Kulttheologie, 185 steht im Mittelpunkt der Auslegung von Hebr 10,1-18 „die Interpretation des in Hebr 10,5b-7 angeführten Zitats aus Ψ 39(Ps 40),7-9 und seiner Deutung in Hebr 10,8-10. Beides ist entscheidend für das Verständnis von Sterben und Tod Christi im Hebr.“

zukünftig-eschatologische Heilsgüter sind.“¹⁹¹⁹ Beide Dimensionen beziehen sich aufeinander und lassen sich nicht trennen. Die Versöhnungstagtypologie steht im Hintergrund der Überlegungen.

3.7.4.3 Hebr 10,1a

Das Unvermögen, Vollendung zu bewirken beruht auf dem Wesen des Gesetzes. Der Begriff *σκιὰ* „Schatten“ verdeutlicht diesen Sachverhalt. Der Verfasser greift – wie schon in Hebr 8,5 und 9,23f. – auf das Urbild-Abbild-Schema zurück. Die Gaben des Gesetzes sind Schatten der himmlischen Dinge (8,5). Die „zukünftigen (Heils-)Güter“ (*μέλλοντα ἀγαθά*, 10,1a) beschreiben die wahre Realität. Sie befinden sich „oben“ im Himmel. Der Parallelismus zwischen „zukünftigen Gütern“ und Tatsachen (*πράγματα*), die laut Hebr 11,1 auf die „unsichtbare Wirklichkeit des Himmlischen“¹⁹²⁰ verweisen, deutet auf eine eschatologisch futurische Qualität der Heilsgüter hin. Wenn der Verfasser von der himmlischen Perspektive her denkt, sind die irdischen, gesetzeskonformen Opfer der ersten Heilssetzung lediglich ein Schatten und Vor- bzw. Abbild der himmlischen Heilsordnung, des Opfers Christi. Das Gesetz übernimmt „die Funktion einer symbolischen Prophetie: Es schattet das Heil voraus, aber vermittelt es nicht.“¹⁹²¹

Die „kommenden Güter“ sind zugleich realisierte „Heilsgüter“. Diesen Sachverhalt stellt der Verfasser in Hebr 9,11 heraus (*Χριστὸς δὲ παραγενόμενος ἀρχιερεὺς τῶν γενομένων ἀγαθῶν*). Diese Güter sind Bestandteil der „zukünftigen Welt“ (2,5) und des unerschütterlichen Reiches (12,27). Mit dem zweiten Erscheinen Jesu (9,28) darf ihre endgültige Durchsetzung erwartet werden. Die Güter Gottes liegen im Himmel parat (vertikale Eschatologie).

Aufgrund der neuen Heilssetzung sind die „kommenden Güter“ zu einem Teil der Wirklichkeit, an der die Adressaten partizipieren, geworden. „Hebr scheidet nicht streng zwischen Gegenwart und Zukunft, sondern in der Gegenwart wird die Zukunft zur lebendigen Wirklichkeit“¹⁹²².

¹⁹¹⁹ Witulski, *Konzeption*, 180. Eine ähnliche Kombination sieht er in den textkritischen Anmerkungen zu Hebr 9,11 (181). Vgl. auch Weiß, *Hebräer*, 500.503. Mackie, *Eschatology*, 115 spricht von „a deliberate hybridization of Middle Platonism and Jewish eschatology“ in Hebr 10,1.

¹⁹²⁰ Backhaus, *Hebr*, 343.

¹⁹²¹ Ebd.

¹⁹²² Michel, *Hebr*, 331.

3.7.4.4 Hebr 10,1b

Die Kennzeichen des irdischen (Kult-) Geschehens sind Vielzahl und Wiederholung. Der irdische Kult ist ein ständiger Kreislauf, in dem Jahr für Jahr die gleichen Opfer (*ταῖς αὐταῖς θυσίαις*) dargebracht werden und der doch wirkungslos bleibt hinsichtlich seiner Fähigkeit die Kultteilnehmer für immer im Gewissen zu reinigen (9,9). Darauf zielt die Formulierung *οὐδέποτε δύναται τοὺς προσερχομένους τελειῶσαι*. Diese Aussage steht auf einer Linie mit Hebr 7,11.19; 9,6.9f.25.¹⁹²³ Sie fasst die bisherigen Überlegungen zusammen und akzentuiert im Verlauf der Argumentation einen weiteren Aspekt. Der Opferkult erinnert bloß „Jahr für Jahr“ an die Sünden, statt davon zu befreien (10,3-4).

Die Wendung *κατ' ἐνιαυτόν* verweist auf das Opferritual am Versöhnungstag und bezeichnet den Akt der Wiederholung.¹⁹²⁴ Diese verhält sich gegenüber dem *ἐφάπαξ* der Gesetzgebung (9,11ff), die auf der neuen Heilssetzung gründet, als qualitativ unterlegen. Die Sinnlosigkeit der wiederholten Darbringung unterstreicht zudem die Phrase *εἰς τὸ διηνεκές* „für immer/beständig“.¹⁹²⁵ „For this syntagm complements the verb *προσφέρω*, referring to the uninterrupted frequency of the yearly offerings.“¹⁹²⁶ *κατ' ἐνιαυτόν* und *εἰς τὸ διηνεκές* verwendet der Verfasser synonym.

Den strukturellen Gegensatz zu *κατ' ἐνιαυτόν* bildet das zeitliche Adverb *οὐδέποτε*.¹⁹²⁷ Der Verfasser hat *οὐδέποτε* vor dem Verb *δύναμαι* platziert. Damit betont er die Unfähigkeit der irdischen (Kult-) Ordnung. Diese wird „niemals“ einen (sündigen) Menschen „vollkommen machen“.

Die *προσερχόμενοι* sind nicht nur Priester, sondern alle, die durch das Selbstopfer Jesu das Privileg der Gottesnähe erhalten. „Und das sie betreffende *τελειῶσαι*, ihre *Weihe*, der freie Zugang zum himmlischen Allerheiligsten (10,19), hat durchaus den eschatologischen Charakter des *τελειῶσαι* von 2,10: Sie werden wie der Sohn ans Ziel gebracht, jedoch nicht durch den Nomos, sondern allein durch Jesu Opfer des Gehorsams (10,9).“¹⁹²⁸

3.7.4.5 Hebr 10,2-4

In diesen Versen begründet der Verfasser seine Behauptung von V. 1. Der irdische Charakter des Gesetzes ist verantwortlich für das Unvermögen der Opfer, eine „einmalige

¹⁹²³ Laut Gräßer, Hebr, 204 wiederholt und spezifiziert der Hauptsatz Hebr 7,19a.

¹⁹²⁴ Vgl. Weiß, Hebräer, 499 Fn. 7; Kleinig, Hebrews, 468.

¹⁹²⁵ Vgl. Bauer/Aland, Wb, 392.

¹⁹²⁶ Portalatín, Oppositions, 115.

¹⁹²⁷ Vgl. a.a.O., 114.

¹⁹²⁸ Gräßer, Hebr II, 204.

Reinigung“ (*ἄπαξ*) von den Sünden herzustellen. In Form einer rhetorischen Frage in V. 2 unterstreicht er, dass bei einer Vollendung die Opferrituale aufgehört hätten, denn das „Sündenbewusstsein“ (*συνείδησις ἁμαρτιῶν*) wäre getilgt. Das Adverb *ἄπαξ* verweist auf Hebr 9,7.25 und damit auf Lev 16. Gleichzeitig besteht eine Beziehung zu Hebr 9,28. Die Einmaligkeit des Selbstopfers Jesu steht der Vielzahl der irdischen Opfer entgegen. *ἄπαξ* besitzt laut Gräßer eine „eigentümliche eschatologische Qualität ... und verweist in Verbindung mit *καθαρίζειν* *reinigen* auf den end-gültigen *καθαρισμός* von 1,3c“¹⁹²⁹.

V. 3 formuliert den Zweck des Gesetzes. Jahr für Jahr erinnern die Opfer an die Sünden. Statt Beseitigung bewirken sie lediglich eine Vergegenwärtigung. *κατ’ ἐνιαυτόν* bezeichnet wie in V. 1 den qualitativen Mangel¹⁹³⁰ und verweist auf den Versöhnungstag.¹⁹³¹

In V. 4 formuliert der Verfasser abschließend, warum die Opfer des irdischen (Kult-) Gesetzes versagen. Sie basieren auf Tierblut (*αἷμα ταύρων καὶ τράγων*). Vom christologischen Standpunkt aus ist diese Opfermaterie als Sühne- und Reinigungsmittel von ihrer Wirkung her auf die Reinigung des Fleisches begrenzt (vgl. 9,9.13; 10,11). Deshalb lautet das negative Urteil des Hebr: *ἀδύνατον γὰρ αἷμα ταύρων καὶ τράγων ἀφαιρεῖν ἁμαρτίας*.

Die Wendung *ἀφαιρεῖν ἁμαρτίας* „Sünden wegnehmen“ bildet eine Parallele zu *περιελεῖν ἁμαρτίας* „Sünden vernichten“ in Hebr 10,11. Das Verb *ἀφαιρεῖν* stellt ein Hap. leg. im Hebr dar. Die LXX übersetzt mit *ἀφαιρεῖν ἁμαρτίας* die Formulierung *ἦν ἔψη*.¹⁹³² Das Wegnehmen der Sünden (Pl.) bezeichnet den Moment der Schuldauflösung.¹⁹³³ Dieses Ziel erreicht – wie Kapitel 9 dargestellt hat – Christus kraft seines Blutes. Im folgenden Abschnitt Hebr 10,5-10 erhärtet der Verfasser seine Behauptung mittels Schriftexegese von Ps 39(40),7-9. Hebr 10,9b-10 fasst die Summe der Argumentationsfolge zusammen. Mit seinen Worten hebt Christus „das Erste“ auf, um „das Zweite“ in Kraft zu setzen.

3.7.4.6 Hebr 10,5

Der Verfasser leitet das Zitat als direkte Rede Christi ein. *διό* deutet auf eine enge Verbindung zu Hebr 10,1-4 und auf einen zu erwartenden Lösungsvorschlag für das

¹⁹²⁹ Gräßer, Hebr II, 210.

¹⁹³⁰ „The cleansing from sin that the Law provided was temporary and partial, for it cleansed the body for limited physical access to God during the following year at his earthly sanctuary.“ Kleinig, Hebrews, 481.

¹⁹³¹ *ἀλλά* knüpft an V. 1b an.

¹⁹³² Vgl. Ex 34,7; Num 14,18; Lev 10,17. Siehe auch Jes 27,9 (Röm 11,27) und Sir 47,11.

¹⁹³³ Vgl Gräßer, Hebr II, 212 Fn. 98.

genannte Problem hin. Da jegliche menschliche Heilsbemühung ergebnislos blieb, wurde die Inkarnation des Sohnes notwendig. Er spricht bei seinem Eintritt in die Welt (*εἰσερχόμενος εἰς τὸν κόσμον*) und bringt die Wende. Die Wendung *εἰς τὸν κόσμον* umschreibt die irdische Sphäre. Im Hebr begegnet diese nur einmal. Bis auf Joh (14 Mal), ist diese Formulierung im NT spärlich verteilt.¹⁹³⁴ Der Verfasser mag im Hintergrund die Vorstellung der Präexistenz des Sohnes im Blick haben, doch steht das geschichtliche Dasein Jesu Christi im Vordergrund der Aussage.¹⁹³⁵ Die „*christologische Selbstausslegung Jesu Christi*“¹⁹³⁶ mittels Ps 39(40),7-9 beginnt in dem Augenblick, in dem er sich ins irdische Leben aufmacht.

3.7.4.7 Hebr 10,9b-10

Nachdem der Verfasser in Hebr 10,5-7 die Verse aus Ps 39(40),7-9¹⁹³⁷ zitiert, nimmt er diese in Hebr 10,8-10 bruchstückhaft auf und kommentiert sie. „Der Unterabschnitt V. 5–10 gleicht formal einem *pescher*-ähnlichen Midrasch“¹⁹³⁸.

Die Psalmworte beinhalten eine Opferkritik der irdischen Kultpraxis. Die Opfer entsprechen nicht dem Willen Gottes (*οὐκ ἠθέλησας*). Deshalb werden sie auch nicht wohlgefällig von ihm angenommen (*οὐκ εὐδόκησας*).¹⁹³⁹ Anders verhält es sich mit dem leiblichen Gehorsam des Sohnes. Sein irdisches Wirken „steht in Übereinstimmung mit dem göttlichen Willen.“¹⁹⁴⁰ In V. 9b resümiert der Hebr, dass der Sohn „das Erste“ aufhebt, um „das Zweite“ in Kraft zu setzen. Die Aussage erinnert an Hebr 8,13. τὸ πρῶτος bezieht sich auf die erste *Diatheke* und das irdische Heiligtum. τὸ δεύτερος verweist auf die neue Heilssetzung und das himmlische Heiligtum, die auf Jer 31(38),33f. gründet und in der Einsetzung des Garanten einer *κρείττονός διαθήκης* ihre Realisierung findet.¹⁹⁴¹ So verwundert es nicht, dass der Verfasser in Hebr 10,16f. wiederholt aus Jer zitiert und damit eine gedankliche Brücke zu den Ausführungen in Hebr 8,7-13 konstruiert. „Die beiden *διαθήκαι* sind dabei als kultische Heilssetzungen verstanden, deren erste den irdischen, deren zweite aber den himmlischen Kult zum Inhalt hat“¹⁹⁴².

¹⁹³⁴ Mk 16,15; Röm 5,12; 1Tit 1,15; 6,7 (1); 1Joh 4,1,9; 2Joh 1,7. LXX nur Weish 2,24; 14,14.

¹⁹³⁵ Vgl. Schunack, Hebr, 139.

¹⁹³⁶ Ebd.

¹⁹³⁷ Zur Rezeption vgl. Kraus, Ps 40(39):7–9, 119-131; Gäbel, Kulttheologie, 187-200; Steyn, Quest, 282-297. Zur Auslegung des Psalms siehe Cockerill, Hebrews, 433-446; Karrer, Hebr II, 192-199.

¹⁹³⁸ Schunack, Hebr, 138.

¹⁹³⁹ Vgl. Gäbel, Kulttheologie, 192.

¹⁹⁴⁰ Fuhrmann, Vergeben, 224.

¹⁹⁴¹ Alternative Deutungsmöglichkeiten fasst Mackie, Eschatology, 121 zusammen.

¹⁹⁴² Gäbel, Kulttheologie, 186.

Darüber hinaus beschreibt die Abfolge „das Erste/Zweite“ die beiden Zeitepochen, von denen der Verfasser in Hebr 9,8-10 gesprochen hat. Das mosaische Gesetz wurde von „einer besseren Ordnung“ aufgehoben (10,9: ἀναίρειν)¹⁹⁴³. Der Sohn hat die neue *Diatheke* aufgerichtet (10,9: στήση). Das Verb bezeichnet u.a. die Etablierung oder Einweihung einer Heilssetzung.¹⁹⁴⁴

Die Auslegung des Psalmzitats hat in der Forschung unterschiedliche Deutungsversuche hervorgebracht.¹⁹⁴⁵ Inhaltliche Akzente setzt der griechische Text vor allem durch den Begriff σῶμα in Hebr 10,5.¹⁹⁴⁶ Diesen nimmt der Verfasser in V. 10 auf und fasst die Heilseffektivität Jesu Handelns im Hinblick auf sein Opfer zusammen, indem er sagt: ἐν ᾧ θελήματι ἡγιασμένοι ἐσμέν διὰ τῆς προσφορᾶς τοῦ σώματος Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐφάπαξ.

Die chiasmatische Anordnung in V. 9b sowie die Verwendung des Psalmzitats verweisen auf das Schema von Entsprechung, Andersartigkeit und Überbietung.¹⁹⁴⁷ Da der Verfasser vom Himmel her denkt – das hat er mit seinen christologischen Aussagen in Kapitel 8 und 9 klar herausgestellt –, wendet er das Schema nicht auf Opfer und Willensgehorsam an, sondern stellt Opfer nach irdischer Kultordnung und Jesu Darbringung nach himmlischer Kultordnung einander gegenüber.¹⁹⁴⁸ Der Sohn spricht bei seinem Eintritt in die Welt. D.h. Hebr 10,5-10 erläutert, dass „und in welchem Sinne ein vom irdischen Opferkult verschiedenes irdisches Geschehen den Zugang zum Himmel erschließen konnte und somit an die Stelle des irdischen Opferkults trat, der dies nicht vermochte.“¹⁹⁴⁹

In der zweiten Vershälfte von V. 10 spricht der Verfasser von der „Darbringung des Leibes Jesu Christi“ (ἡ προσφορά τοῦ σώματος Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐφάπαξ). Diese geschieht gemäß dem Willen Gottes (ἐν ᾧ θελήματι) und heiligt die Glaubenden ein für alle Mal (ἡγιασμένοι ἐσμέν). Die Überbietung der ersten Heilssetzung besteht in der Lebenshingabe des Sohnes. Das Nomen προσφορά verwendet der Verfasser nur in Kapitel

¹⁹⁴³ Der Begriff begegnet im Kontext von Gesetzeskritik. Vgl. Belege bei Koester, *Hebrews*, 434. Siehe auch Mackie, *Eschatology*, 121.

¹⁹⁴⁴ Vgl. Gen 6,18; Ex 6,4; Lev 26,9; Dtn 9,5 usw.

¹⁹⁴⁵ Vgl. Gäbel, *Kulttheologie*, 191f.

¹⁹⁴⁶ Kraus erwägt, dass gerade dieses Stichwort den Verfasser angeregt hat, den Psalm zu zitieren. Vgl. Kraus, *Ps 40(39):7–9*, 126. Das textliche Problem von Ps 39(40) rührt von den Abweichungen zwischen dem Hebr und der LXX her. Im griechischen Text steht statt „Leib“ der Terminus ὅτι in V. 7. Statt des Singulars ὀλοκαύτωμα hat der Hebr den Plural ὀλοκαυτώματα. Das Verb ἤτησας ersetzt der Hebr durch εὐδόκησας. Außerdem wurde die Syntax von Ps 39(40),9 verändert. Zur Diskussion siehe Karrer, *Hebr II*, 194ff.; Steyn, *Quest*, 287-291.

¹⁹⁴⁷ Vgl. Gäbel, *Kulttheologie*, 192: „Er [= Christus] hat dem irdischen Opferkult vielmehr etwas Andersartiges entgegengesetzt“.

¹⁹⁴⁸ Vgl. Kraus, *Ps 40(39):7–9*, 130.

¹⁹⁴⁹ Gäbel, *Kulttheologie*, 186f.

10 (V. 5.8.10.14.18). Den Begriff *σῶμα* nutzt er ebenfalls nur in Kapitel 10, vor allem in Verbindung mit Christus. Ansonsten bezeichnet der Hebr die irdisch-leibliche Existenz Jesu mit dem Terminus *σάρξ* (2,14; 5,7; 10,20).¹⁹⁵⁰ Während das Nomen *προσφορά* kultische Bedeutung aufweist, ist *σῶμα* ein nicht-opferkultischer Terminus.¹⁹⁵¹ Im Psalm verhalten sich beide Begriffe gegensätzlich zueinander (Hebr 10,5). Der Hebr führt beide Nomina in V. 10 zusammen und modifiziert das Verständnis von *προσφορά*: „Im Gegensatz zur *προσφορά* des von Gott verworfenen Opferkults und diesen eschatologisch überbietend, ist Christi ›Darbringung‹ seines *σῶμα* – seine gehorsame Selbsthingabe – die endzeitliche *προσφορά*, die dem Willen Gottes entspricht.“¹⁹⁵² In der irdischen Dimension stellt die Lebenshingabe kein irdisches Opfer dar. Der Verfasser interpretiert das irdische Geschehen als himmlische *προσφορά*.¹⁹⁵³

Darauf verweist nicht nur der Argumentationsduktus, sondern auch die Rede von der Heiligung der Glaubenden in V. 10: *ἡγιασμένοι ἐσμέν*. Die Aussage bildet eine Parallele zu Hebr 10,14 (*τετελείωκεν εἰς τὸ διηγεκὲς τοὺς ἁγιαζομένους*) und steht auch auf einer Linie mit Hebr 2,10f.¹⁹⁵⁴ Nur der Sohn (2,11; 13,12) und sein Blut (9,13f.) können aktiv heiligen, während die Glaubenden stets im passiven Zustand verbleiben und geheiligt werden.¹⁹⁵⁵ In V. 10 wird der Zustand der Heiligung allerdings nicht kultisch vollzogen.¹⁹⁵⁶ Vielmehr geht es darum, die Glaubenden kultfähig zu machen. Sie erhalten „mittels der einmaligen Darbringung des Leibes Jesu Christi“ Zugang zum sakralen Bereich des Himmlischen und dürfen *ἐγγίξειν τῷ θεῷ* (7,19).¹⁹⁵⁷ Ihr Dasein in der Gegenwart umfasst „ein für alle Mal“ kultische Reinheit.

Die Formulierung *ἐν ᾧ θελήματι* bezieht sich nicht nur auf die Gehorsamstat des Sohnes, sondern auch auf die Adressaten. Die Aussage „in diesem Willen sind wir geheiligt“ beschreibt die Heilsabsicht Gottes. Der Verfasser wechselt zum „ekklesiale[n] Wir“¹⁹⁵⁸ und appelliert direkt an die Glaubenden. Da sie in den Willen Gottes eingeschlossen sind und ihre geheiligte Existenz von der in die Herzen geschriebenen Tora bestimmt wird,

¹⁹⁵⁰ Vgl. Gäbel, *Kulttheologie*, 194.

¹⁹⁵¹ Vgl. Kraus, *Ps 40(39):7–9*, 131.

¹⁹⁵² Gäbel, *Kulttheologie*, 194.

¹⁹⁵³ Vgl. Kraus, *Ps 40(39):7–9*, 131. Siehe auch Karrer, *Hebr II*, 198.

¹⁹⁵⁴ Vgl. dazu Kap. 2.7.17. Siehe auch Gäbel, *Kulttheologie*, 197f.

¹⁹⁵⁵ Hebr 9,13f. und 10,10 sowie 9,28 und 10,10.12 sind parallele Aussagen.

¹⁹⁵⁶ Vgl. Gäbel, *Kulttheologie*, 197. Karrer, *Hebr II*, 198 nennt diese Deutung „hochrespektabel“, wendet allerdings ein, dass sie den Hebr nicht in seiner Tiefe umfasst. S.E. besitzt die Leiblichkeit Jesu eine kultische Dimension.

¹⁹⁵⁷ Vgl. Gäbel, *Kulttheologie*, 197.

¹⁹⁵⁸ Backhaus, *Hebr*, 347.

sind auch sie gefragt Gehorsam zu zeigen. Ein Leben, das dem Willen Gottes entspricht, führt zur Vollendung (10,14).¹⁹⁵⁹

Das Adverb ἐφάπαξ steht betont am Satzende von V. 10. Der Verfasser rundet den Gedankengang in Hebr 10,5-10 mit dem Verweis auf die Endgültigkeit der Erlösungstat ab. Die Lebenshingabe Jesu Christi geschah „ein für alle Mal“. Die Heilseffektivität dieses Geschehens übersteigt die zeitliche Dimension des irdischen Daseins. „In Jesus Christus ist das Heil endgültig angekommen. Es trägt verlässlich die gesamte Existenz der Geheiligten.“¹⁹⁶⁰

3.7.4.8 Hebr 10,11-18

Die Darlegung der Hohepriesterchristologie findet gedanklich in Hebr 10,11-18 ihren Abschluss. Der Verfasser fasst die „Pointe“ der gesamten Argumentation in geraffter Form zusammen (vgl. 8,1: κεφάλαιον δὲ ἐπὶ τοῖς λεγομένοις). Der endgültige Priesterdienst und die immerwährende Heilswirkung bilden das Ziel der Darlegung.

In V. 11 betrachtet der Hebr erneut den irdischen Kultdienst, um anschließend den himmlischen davon abzuheben. Die irdische Feier des Versöhnungstags ist gekennzeichnet von einer Vielzahl an Priestern, die Tag für Tag stets dieselben Opfer darbringen, ohne jemals Sündenwegnahme zu bewirken.¹⁹⁶¹ Die zeitliche Phrase καθ’ ἡμέραν „Tag für Tag“ verweist zurück auf Hebr 7,27¹⁹⁶² und spitzt die Formulierung κατ’ ἐνιαυτόν „Jahr für Jahr“ aus Hebr 10,1.3 zu. Beide bezeichnen den Akt der Wiederholung. Diese findet aus der zeitlichen Perspektive in regelmäßigen Abständen statt. Dieselbe Funktion erfüllt das Adverb πολλάκις „vielmals/häufig“.¹⁹⁶³ Auch die Vielzahl der Priester (πᾶς ἱερεύς) und Opfer (θυσίας) betonen den qualitativen Mangel des irdischen Opferkults. Im Kontrast dazu steht das einmalige Opfer des Sohnes in V. 12.

In der ersten Vershälfte von V. 12 heißt es: οὗτος δὲ μίαν ὑπὲρ ἁμαρτιῶν προσενέγκας θυσίαν. Die antithetische Gegenüberstellung zu V. 11 entsteht durch eine μὲν-δέ Konstruktion. Den vielen Opfern steht ein einziges entgegen (μία). Die Darbringung des Leibes (V. 10) interpretiert der Verfasser als Sündopfer.¹⁹⁶⁴ Das Adjektiv μία wird noch

¹⁹⁵⁹ Schunack, Hebr, 141 merkt an, dass die Opfermetapher christologisch „den dankbaren Lobpreis Gottes im Bekenntnis seines Namens“ zum Inhalt hat.

¹⁹⁶⁰ Ebd.

¹⁹⁶¹ Vgl. Hebr 7,23ff; 8,1ff; 9,1ff.11ff.

¹⁹⁶² Vgl. auch Hebr 3,13.

¹⁹⁶³ Vgl. Portalatín, Oppositions, 120. Damit schlägt der Verfasser eine Brücke zu Hebr 9,25f.

¹⁹⁶⁴ Vgl. Laub, Bekenntnis, 210. S.E interpretieren „die προσφέρειν-Stellen zusammen mit dem ἐφάπαξ o.ä. das Sterben Jesu am Kreuz als hohepriesterliche Selbstdarbringung zu Sühnung der Sünden“. Ob sich hier

einmal in V. 14 erwähnt, wenn die Heilswirkung thematisiert wird. Es steht auf einer Linie mit ἐφάπαξ und ἅπαξ.

In der zweiten Vershälfte begegnet ein wichtiges Leitthema des Hebr: das Sitzen ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ. Dieses Motiv nimmt seinen Ursprung in Hebr 1,3. Auch dort verbindet der Verfasser den Akt der Sündenvergebung (als Reinigung) mit der Erhöhung. Im Verlauf der Argumentation wird dieses Leitthema in Hebr 1,13; 8,1 und 12,2 wiederholt. Das Priestermotiv aus Ps 109(110),4 hat seine Entfaltung in den bisherigen Kapiteln gefunden und das Herrschaftsmotiv aus Ps 109(110),1 tritt jetzt in V. 12 in den Vordergrund.¹⁹⁶⁵

Mit der Aussage εἰς τὸ διηνεκὲς ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ lenkt der Hebr den Blick der Adressaten von der irdischen Sphäre zum himmlischen Ziel und präzisiert die Aussage von Hebr 8,1. „Dem zeitlosen Präsens institutioneller Regelung in V. 11 tritt der Aorist des einmaligen Geschehens gegenüber.“¹⁹⁶⁶

Niedrigkeit und Hoheit bzw. Kreuzestod und Darbringung bilden ein einheitliches Geschehen. Mithilfe kultischer Räumlichkeit stellt der Verfasser erneut heraus, dass Christus durch seine Lebenshingabe in die unmittelbare Gegenwart Gottes eingetreten ist. Die Phrase εἰς τὸ διηνεκὲς „für immer/beständig“ unterstreicht dieses Ereignis. Der Sohn ist Priester εἰς τὸ διηνεκὲς (7,3). Zugleich ist er auch das Opfer. Nachdem er das Opfer für die Sünde dargebracht und die Schmach des Kreuzes getragen hat (12,2), hat er sich für immer zur Rechten Gottes gesetzt. Die adverbiale Zeitbestimmung „bezieht sich, 7,3 entsprechend, auf das bleibende Sein zur Rechten Gottes, bestimmt aber wegen der Einheitlichkeit des Geschehens auch die Heilsbedeutung des einen, für Sünden dargebrachten Opfers.“¹⁹⁶⁷

Im Gegensatz zur ersten Heilssetzung¹⁹⁶⁸ bewirkt der Sohn mit seiner Lebenshingabe „für immer“ die Vollendung (10,1.14).

V. 13 weitert die Erhöhungsaussage in Anlehnung an Ps 109(110),1 eschatologisch aus. Auf den ersten Blick handelt es sich bei der Allusion um eine Zukunftsaussage. Der Sohn wartet, bis „seine Feinde ihm als Schemel unter die Füße gelegt werden.“ Diesen Gedanken hat der Verfasser bereits in Hebr 1,13 und im Rahmen der Auslegung von Ps 8 in Hebr 2,8 erörtert. Der Unterabschnitt Hebr 10,11-14 besitzt in sachlicher und

eine Beziehung zum Herrenmahl niederschlägt oder nicht, kann für unseren Zusammenhang außer Acht bleiben.

¹⁹⁶⁵ Vgl. Backhaus, Hebr, 350.

¹⁹⁶⁶ Schunack, Hebr, 142.

¹⁹⁶⁷ Ebd.

¹⁹⁶⁸ Einen neuen Akzent setzt der Verfasser mit der Gegenüberstellung von „stehenden“ Priestern und dem „sitzenden“ Sohn. Vgl. Weiß, Hebräer, 512.

terminologischer Hinsicht Berührungspunkte mit Hebr 2,8-11. Diese sind die *Sessio ad dexteram* sowie die Vollendung.¹⁹⁶⁹ Wie die Exegese von Hebr 2,8 gezeigt hat, gibt es zwei Möglichkeiten, die Aussage von V. 13 zu deuten. Entweder erwartet der Erhöhte die endgültige Unterwerfung, d.h. die volle Verwirklichung der Herrschaft Jesu Christi erfolgt „nicht schon mit der Erhöhung, sondern erst mit der Parusie“¹⁹⁷⁰ oder er erwartet „die Enthüllung seiner Königsherrschaft“¹⁹⁷¹. Letzteres liegt laut Hofius vor. Eine Parallele zu 1Kor 15,24ff sieht er im Gegensatz zu anderen Exegeten nicht vorliegen. S.E. geht es in V. 13 nicht um die Durchsetzung der Christusherrschaft, sondern um das Thronen:

„Wie der Ausdruck *εἰς τὸ διηνεχές* V. 12 zeigt, bedarf die königliche Herrschaft des Erhöhten keiner Ergänzung oder Vervollständigung, – ebenso wenig wie die durch seinen Opfertod bewirkte *τελείωσις* V. 14. Ist Christus mit seiner Erhöhung zum Weltenkönig inthronisiert, so ist er damit endgültig und definitiv Herr über alles. Was noch aussteht, ist nicht die Vollendung, sondern die Enthüllung seiner Königsherrschaft. Diese erfolgt bei der in Bälde erwarteten Parusie (10,25.37), die dann vor den Augen der ganzen Welt offenkundig machen wird, was seit der Erhöhung des Gekreuzigten bereits unerschütterliche Wirklichkeit ist.“¹⁹⁷²

In der Tat spricht Hebr 2,8 davon, dass Gott Jesus alles unterworfen hat. Auch hat Gott seinen Sohn vollendet (2,10). Die Unanschaulichkeit des Heils für die Adressaten bedeutet nicht, dass der Sohn seine herrschaftliche Stellung noch antreten muss. Er sitzt bereits zur Rechten Gottes. „Zwar sehen die Adressaten diese Herrschaft des Erhöhten in ihrer randständigen Lebenslage noch nicht, aber sie sehen den, der die Herrschaft führt, und damit sehen sie alles (vgl. 2,6–9).“¹⁹⁷³

Der adverbielle Akkusativ *τὸ λοιπόν* „im übrigen“ in Hebr 10,13 besitzt einen temporalen Sinn und verweist auf die Zukunft.¹⁹⁷⁴ Wer die *ἐχθροί* sind, sagt der Verfasser nicht konkret. In 10,27 spricht er von *τοὺς ὑπεναντίους*, die vom Feuer im Gericht verzehrt werden. Damit könnten die Abgefallenen gemeint sein.¹⁹⁷⁵ Auch politische Machthaber sind denkbar.¹⁹⁷⁶ Es scheint, dass diese Feinde der irdischen Sphäre angehören. Gottfeindliche Mächte wie der Teufel wurden durch den Tod Jesu bereits vernichtet

¹⁹⁶⁹ Vgl. Gäbel, Kulttheologie, 200.

¹⁹⁷⁰ Hofius, Christushymnus, 95. Er führt Klappert, Eschatologie, 22f. und Gräßer, Hebr I, 81f. als zwei Vertreter dieser Interpretation an. Vgl. auch Weiß, Hebräer, 513. Alternativ erfolgt diese bei der Vollendung. Vgl. Kraus, Absicht, 264.

¹⁹⁷¹ Hofius, Christushymnus, 98.

¹⁹⁷² Ebd.

¹⁹⁷³ Backhaus, Hebr, 350.

¹⁹⁷⁴ Vgl. O'Brien, Hebrews, 356 Fn. 75; Riggensbach, Hebr, 308. Siehe auch Mt 26,45; Mk 14,41; 1Kor 7,29.

¹⁹⁷⁵ Vgl. Michel, Hebr, 352; Hofius, Christushymnus, 99.

¹⁹⁷⁶ Vgl. Backhaus, Hebr, 118.

(2,14). Wenn der Sohn auf die Enthüllung seiner Königsherrschaft wartet, dann wird diese am Ende der Zeit zu erwarten sein. Wenn Gott Himmel und Erde erschüttern und nur noch das unerschütterliche Reich Gottes übrig bleiben wird (12,25f), dann wird auch die himmlische Wirklichkeit für jeden Gläubigen sichtbar sein.

V. 14 formuliert den Heilsertrag der Adressaten und führt den Gedanken aus Hebr 10,10 fort. „Das wahre Opfer reinigt von der Sünde und verleiht die Weihe, welche zur Gemeinschaft mit Gott berechtigt und befähigt. Der Nachdruck liegt ganz auf den Worten *τετελείωκεν εἰς τὸ διηνεκές*.“¹⁹⁷⁷ Die Adressaten sind durch ein einziges Opfer (*μῖα προσφορᾶ*) geheiligt und für immer zur Vollendung geführt worden. Vollendung versteht der Verfasser als die von Jeremia verheißene und von Christus realisierte Sündenvergebung.¹⁹⁷⁸

In V. 15-17 zitiert der Hebr eine verkürzte Fassung des Jeremia-Wortes. Der heilige Geist bezeugt mittels der Schrift den soteriologischen Akt der Vergebung (V. 18). Auch hier bleibt die himmlische Perspektive im Blick. Wie in Hebr 1,1-4 qualifiziert das Wort Gottes die Gegenwart der Adressaten als Heilszeit.

Die langen Ausführungen der Hohepriesterchristologie münden in ein knappes Fazit in V. 18: *ὅπου δὲ ἄφεσις τούτων, οὐκέτι προσφορὰ περὶ ἁμαρτίας*. Das Schlüsselwort *ἄφεσις* „Verggebung“ nimmt Bezug auf den Gedanken aus Hebr 9,22ff. Der himmlische Hohepriester hat Kraft seines Blutes den Weg ins himmlische Heiligtum eingeweiht. Deshalb wird menschliches Opfern obsolet (vgl. 8,13). *ἄφεσις* kennzeichnet die gegenwärtige Existenz der Glaubenden. Ihnen wurde vergeben und sie dürfen Gott nahen.

3.7.4.9 Zusammenfassung Hebr 10,1-18

Hebr 10,1-18 stellt eine Zusammenfassung der Überlegungen zur Hohepriesterchristologie in Hebr 7,1-10,18 dar. Der Verfasser verwendet unterschiedliche Formulierungen, die der zeitlichen und räumlichen Denklinie zuzuordnen sind. Die Wendungen „für immer“ (V. 1) sowie „ein für alle Mal“ (V. 10) dienen als Leitmotive.¹⁹⁷⁹ Hebr 10,1-4 bildet einen in sich geschlossenen Argumentationsgang. Thematisiert wird das Unvermögen der alten, auf dem Gesetz basierenden Kult- und Opferordnung. Diese konnte weder Vollendung, noch Reinigung von den Sünden bewirken. Der Begriff *σκιά* „Schatten“ zählt zum Urbild-Abbild-Schema.

¹⁹⁷⁷ Riggenbach, Hebr, 309.

¹⁹⁷⁸ Vgl. Gräßer, Bund, 100.

¹⁹⁷⁹ Vgl. Backhaus, Hebr, 342.

Die Gaben des Gesetzes sind Schatten der himmlischen Dinge (vgl. 8,5). Die μέλλοντα ἀγαθά beschreiben die wahre Realität. Sie befinden sich im Himmel und sind zugleich zukünftiges Hoffnungsgut.

Den vielen Opfern der alten Heilssetzung stellt der Verfasser das einmalige Opfer des himmlischen Hohepriesters gegenüber. „Der Fortschritt gegenüber dem (kultischen) Gesetz liegt außer in der himmlischen Herkunft des Priesters in der Personalisierung des Opfers“¹⁹⁸⁰. Die Selbsthingabe des Sohnes bewirkt die Heiligung der Glaubenden (V. 10) – „ein für alle Mal.“ Kraft seines Blutes wurden sie geweiht und dürfen sich Gott nähern. Hebr 10,11-18 resümiert die „Pointe“ der Argumentation. Der endgültige Priesterdienst und das gewonnene Heil bilden das Ziel. In V. 11 betrachtet der Hebr erneut den irdischen Kultdienst, um anschließend den himmlischen davon abzugrenzen. Die zeitliche Phrase καθ’ ἡμέραν „Tag für Tag“ (vgl. 7,27) und die Formulierung κατ’ ἐνιαυτόν „Jahr für Jahr“ bezeichnen den Akt der Wiederholung. Dasselbe gilt für das Adverb πολλάκις „vielmals/häufig“. Auch die Vielzahl der Priester (πᾶς ἱερέως) und Opfer (θυσίας) betont den qualitativen Mangel des irdischen Opferkults. Im Kontrast dazu steht das einmalige Opfer des Sohnes in V. 12. Dort greift der Verfasser auf ein Leitthema zurück: das Sitzen ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ. Niedrigkeit und Hoheit bzw. Kreuzestod und Selbsthingabe bilden ein einheitliches Geschehen. Mithilfe kultischer Räumlichkeit stellt der Verfasser heraus, dass Christus durch seine Lebenshingabe in die unmittelbare Gegenwart Gottes eingetreten ist. Der Sohn wartet auf die Enthüllung seiner Königsherrschaft, die am Ende der Zeit geschehen wird (V. 13). Mit der Erschütterung von Himmel und Erde und dem Verbleib des unerschütterlichen Reiches (12,25f) wird die himmlische Wirklichkeit für jeden Gläubigen sichtbar sein. Der Heilsertrag der Adressaten lautet: τετελείωκεν εἰς τὸ διηνεκές (V. 14). Sie wurden durch ein einziges Opfer (μῆ προσφορᾷ) geheiligt und für immer zur Vollendung geführt. Der himmlische Hohepriester hat kraft seines Blutes den Weg ins himmlische Heiligtum eingeweiht. Deshalb ist die gegenwärtige Existenz der Glaubenden von ἀφεις bestimmt (V. 18).

3.8 Die Beziehung zwischen Raum und Zeit in Hebr 4,14-10,18

Für den zweiten Hauptteil des Hebr habe ich die Überschrift „Gegenwart des Heils“ gewählt, denn diese bestimmt den Duktus der Argumentation. Von 4,14-10,18 entfaltet der auctor ad Hebraeos seine Hohepriesterchristologie, mit dem Ziel die Heilswirkung

¹⁹⁸⁰ Backhaus, Hebr, 342.

des Todes Jesu den Adressaten verständlich zu machen. Für diesen Zweck nutzt er die Dimensionen von Zeit und Raum. Dabei geht er mehreren Schritten vor:

Hebr 4,14 eröffnet mit der Feststellung, dass die Adressaten „einen großen Hohepriester haben, der die Himmel durchschritten hat“. Der zweite Hauptteil wird also von Anfang an von ontologisch-räumlichen Strukturen bestimmt, denen der Verfasser im Laufe des Argumentationsduktes zeitliche Strukturen zur Seite stellt und beide ineinander verschränkt. Die Besitzanzeige formuliert den gegenwärtigen Status der Glaubenden. Denselben Gedanken nimmt der Verfasser zu Beginn des dritten Hauptteils in Hebr 10,19 auf.

In Hebr 4,16 formuliert der Verfasser den ersten soteriologischen Ertrag, der die Gegenwart der Adressaten als Heilszeit qualifiziert. Der Sohn und Hohepriester hat ihnen den Zutritt zum Thron der Gnade eröffnet. Dieses räumlich „obere“ Ziel befindet sich nach der Vorstellung des Hebr im himmlischen Heiligtum. Da die Adressaten noch auf dem Weg in die himmlische Heimat sind, liegt dieses Ziel zugleich in der Zukunft.

Hebr 5,1-10 erläutert die Aufgabe eines Hohepriesters und stellt die Voraussetzungen dieses Mittler-Amtes heraus. Die Bevollmächtigung erfolgt stets durch Gott. In seinem Auftrag sollen die Menschen durch Opfer von ihren Sünden befreit werden. Aus zeitlicher Perspektive blickt der Hebr auf die irdische Zeit Jesu und seinen Tod (5,7). Die Zeit der Niedrigkeit stellt nämlich die Voraussetzung für sein Hohepriesteramt dar. Weil er gehorsam war, hat ihn Gott vollendet und zum Urheber des ewigen Heils gemacht (5,8f.). Zusätzlich hebt der Verfasser das Hohepriestertum Christi von dem der irdischen Priester durch das Schriftwort aus Ps 109(110),4 ab. Der Sohn Gottes ist „ein Priester in Ewigkeit nach der Ordnung Melchisedeks“. Die Qualitätsmerkmale Vollendung, Urheber des Heils und Ewigkeit entgrenzen das irdische Geschehen des Todes Jesu und dessen Hohepriesteramt endzeitlich.¹⁹⁸¹

In Hebr 5,11-6,20 folgt eine Paränese. Diese enthält sowohl explizite Hinweise auf eschatologisch-apokalyptische Vorstellungen als auch auf räumliche Strukturen. Die Gegenwart und Zukunft des Heils wird z.B. präsent in Aussagen wie Hebr 6,4-5. Der Verfasser bezeichnet die Adressaten als „erleuchtet“. Sie haben die himmlische Gabe, das gute Wort Gottes und die Kräfte der zukünftigen Welt geschmeckt. Das eschatologische Heilsgut der Zukunft wirkt in die Gegenwart hinein. In Hebr 6,11 ruft der Verfasser die Adressaten auf, ihren Glaubenseifer bis zum Ende zu bewahren. Die Wendung ἄχρι

¹⁹⁸¹ Vgl. Backhaus, Hebr, 198.

τέλους verweist auf die Vollendung und/oder Parusie (vgl. 9,28).¹⁹⁸² Es ist fraglich, ob sich beide Ereignisse so einfach voneinander trennen lassen. Christus erscheint beim zweiten Mal zum Heil. Auch Hebr 6,12 formuliert eine zukünftige Erwartung. Die Vorstellung vom Erben der Verheißung bezieht sich auf das „als ewiges Erbe zu empfangende *eschatologische Verheißungsgut* des Eingehens in die unmittelbare Gottesnähe.“¹⁹⁸³ Die Erfüllung verbürgt Gott durch seinen Eid und seinen Sohn (6,17). Durch den Glauben haben die Adressaten die Möglichkeit, an der angebotenen Hoffnung festzuhalten. Der Verfasser beschreibt den Status der Gläubigen zwischen Verheißung und Erfüllung.

In Hebr 6,19-20 verbindet er die zeitliche, auf die Zukunft ausgerichtete Denklinie mit räumlichen Vorstellungen. Er lenkt den Blick der Adressaten in Richtung himmlische Heimat und qualifiziert das Hoffnungsgut als etwas, das „einen festen Anker in das Innere hinter dem Vorhang“ besitzt. Die Bildersprache beschreibt den Vorhang im himmlischen Heiligtum. Konkret geht es um den Vorhang vor dem Allerheiligsten.¹⁹⁸⁴ In V. 20 begründet der Hebr christologisch, dass Jesus dorthin als Vorläufer hineingegangen ist. Der ewige Hohepriester befindet sich direkt bei Gott. Dorthin sollen ihm die Glaubenden folgen.

Hebr 7,1-10,18 bildet einen geschlossenen Gedankengang. Die Aussage von Hebr 7,1 schließt an die Aussage in Hebr 6,20 an. Die Voraussetzung, dass der *πρόδρομος* als Hohepriester nach der Ordnung Melchisedeks im himmlischen Allerheiligsten agiert, besteht darin, dass der Sohn nach Ps 109(110),1 zugleich der Erhöhte ist.

In Kapitel 7 stellt der Verfasser die Beschaffenheit des melchisedekischen Hohepriestertums heraus. Hierfür legt er Gen 14, 18-20 und Ps 109(110),4 aus. Die zeitliche Perspektive richtet sich auf eine Episode der Vergangenheit: die Zeit Abrahams. Der Eidschwur aus Ps 109(110),4 und die Zehntabgabe Abrahams an Melchisedek sind der Grund für die Überlegenheit dieses Priestertums gegenüber dem aaronitischen. Ab Hebr 7,11 vertieft der Verfasser diesen Sachverhalt und hält fest, dass weder das Gesetz noch das levitische Priestertum die Fähigkeit besitzen, Vollendung zu bewirken. Aus diesem Grund führt Gott „eine bessere Hoffnung“ ein. Diese richtet sich auf das zukünftige Ziel der Gottesnähe.

Hebr 7,20-28 betrachtet die Überlegenheit des neuen Priestertums aus christologischer Sicht. Das neue Priestertum wird durch einen Eid verbürgt (7,21). In 7,22 führt der

¹⁹⁸² Witulski, *Konzeption*, 177 zählt Hebr 6,11f. zur Vorstellung einer apokalyptisch geprägten Zeitlichkeit.

¹⁹⁸³ Rose, *Verheißung*, 71.

¹⁹⁸⁴ Hier liegt eine deutliche Bezugnahme auf Lev 1,2.12.15 vor. Die Versöhnungstagtypologie beginnt.

Verfasser die Vorstellung ein, dass Jesus der Garant einer „besseren Heilssetzung“ ist. Der Komparativ *κρείττων* bezieht sich im Hebr auf die urbildliche Sphäre Gottes. In V. 25 geht es um den soteriologischen Ertrag und die eschatologische Zielsetzung. Als *ἔγγυος* kann Jesus jeden Gläubigen retten. Seine Existenz unterliegt keiner zeitlichen Beschränkung, denn er lebt für immer. In V. 26 verschränkt der Verfasser die zeitliche Vorstellung erneut mit einer räumlichen. Der Hohepriester Jesus ist „höher als die Himmel.“ Die präpositionale Bestimmung *ἐν ὑψηλοῖς* sondert Jesus von der irdischen Sündensphäre ab. Die himmlische Wirklichkeit war das Ziel seiner Erhöhung. Dort übt er als (himmlischer) Hohepriester seinen Dienst im himmlischen Heiligtum aus (9,24). Den Weg dorthin hat er durch sein Selbstopfer ein für alle Mal erschlossen (7,27). Der Plural *οἱ οὐρανοί* ist analog zu Hebr 4,14 und 1,11 gebraucht. Diese Himmelsphäre gehört der geschaffenen und vergänglichen Welt an (vgl. 1,10f.; 12,26). Am Schluss des Kapitels hält der auctor ad Hebraeos fest, dass „der Eidschwur dem *Nomos* entgegensteht“¹⁹⁸⁵. Der Eidschwur erging zuerst und hat den auf ewig vollendeten Sohn als Hohepriester bestimmt. Die Funktion des Gesetzes wird in dieser Hinsicht ihrer Aufgabe entbunden. Die Prädikationen „ewig und vollkommen“ sind qualitative Merkmale, die den Sohn von den irdischen Hohepriestern unterscheiden. Die Wendung *εἰς τὸν αἰῶνα τετελειωμένον* verweist einerseits auf das einmalige Geschehen der Erhöhung (vgl. Hebr 5,9) und andererseits auf die in V. 25 genannten Fähigkeiten.

Hebr 8,1 zeigt überschriftartig an, was die Hauptsache (*κεφάλαιον*) der Darstellung in Hebr 8,1-10,18 und darüber hinaus ist: der Dienst des himmlischen Hohepriesters und sein Opfer.

„Die endzeitliche Heilstat, das Opfer am Kreuz, fand auf Erden statt, aber sie hat himmlischen Rang und markiert daher den wahren Gottesdienst. Grundlegend wird hier also jener ontologische Unterschied eingeführt, der die vertikale Typologie nach dem Urbild-Abbild-Schema (Dualismus) im Folgenden bestimmt.“¹⁹⁸⁶

Dieser Unterschied ist wichtig, denn damit verleiht der Verfasser dem perfektisch-eschatologischen Heilsgeschehen des Todes Jesu dauerhafte Gültigkeit und lenkt den Blick der Adressaten auf ihr himmlisches Ziel und ihre endgültige Vollendung. Zugleich verbindet der Verfasser im Verlauf der Argumentation die Dimension des Raumes mit der Dimension der Zeit. Auf diese Weise stellt er den Dienst des Hohepriesters nach der Ordnung Melchisedeks und seine Lebenshingabe als geschichtlich einmaliges Ereignis

¹⁹⁸⁵ Kraus, Aufnahme von Ex 24f., 97.

¹⁹⁸⁶ Backhaus, Hebr, 287.

dar.¹⁹⁸⁷ Der Hohepriester ist Mittler und Opfer zugleich. Sein Priestertum bewirkt jene Vollendung, die das levitische Priestertum nicht vermocht hat. Weshalb ein qualitativ neues Hohepriestertum notwendig ist, begründet der auctor ad Hebraeos in Kapitel 8 mit Jer 38(31),31ff. Der Rede von der neuen Heilssetzung legitimiert die Einsetzung Jesu als Hohepriester.

Um diesen Sachverhalt argumentativ zu entfalten, bedient sich der Verfasser des Schemas von Entsprechung, Andersartigkeit und Überbietung. Er stellt dem himmlischen Kult den irdischen gegenüber und nutzt hierfür die Jom-Kippur-Typologie. „Der Tod Jesu ist nach Darstellung des Hebr der eschatologische Versöhnungstag, durch den die Opfer des alten Bundes als unzureichend erwiesen wurden und nun als überboten und abgelöst gelten.“¹⁹⁸⁸ Auf diesem Hintergrund erklärt sich auch die Gegenüberstellung von irdischem und himmlischem Heiligtum, von irdischen Priestern und dem einen himmlischen Hohepriester, von der alten (ersten) und neuen (zweiten) Heilssetzung, von den vielen Opfern des irdischen und dem einmaligen und ein für alle Mal gültigen Opfer des himmlischen Kultes.

Die Dimension des Raumes schaut auf den (obersten) Himmel als göttliche Seinssphäre. Ein Leben in direkter Gottesnähe ist nach dem Verständnis des Hebr das Ziel der Adressaten. In kultmetaphorischer Sprache beschreibt er dieses Ziel in Kapitel 9 als das himmlische Allerheiligste (9,12).

„Ziel dieser kulttheologischen Aussagen ist es dabei, die gegenwärtige soteriologische Bedeutsamkeit des Handelns Jesu zu erschließen und die Hörer in ihrem Glauben zu befestigen. Auch wenn es gegenwärtig noch nicht sichtbar ist, dass Jesus das Heil bereits erworben hat (Hebr 2,8b), so ist an der Gültigkeit der Heilsbeschaffung nicht zu zweifeln.“¹⁹⁸⁹

Christus ist ins himmlische Allerheiligste hineingegangen und hat ewige Erlösung erwirkt. Deshalb steht die Gegenwart unter dem Vorzeichen der Zeit einer besseren Ordnung (9,10). Diese Ordnung ist mit dem Tod Jesu in Kraft getreten (9,17). Kraft seines Blutes hat er das Gewissen der Gläubigen gereinigt, ihre Sünden beseitigt und Zutritt zum lebendigen Gott eröffnet (9,14). Diese Heilsgewissheit bestimmt das Leben der Adressaten. Sie sind geheiligt (10,10.14). Ihr neuer Seinsstatus sichert ihnen die Teilhabe an den zukünftigen Gütern (9,11) und garantiert den Empfang des verheißenen Erbes (9,15). Endgültig können sie aber erst ins himmlische Allerheiligste einziehen, wenn Christus zum zweiten Mal εἰς σωτηρίαν erscheint (9,28).

¹⁹⁸⁷ Vgl. Witulski, Konzeption, 188.

¹⁹⁸⁸ Kraus, Heiligtumsweihe, 235f.

¹⁹⁸⁹ Kraus, Aufnahme von Ex 24f., 98.

Im Mittelteil Hebr 7,1-10,18 macht der Verfasser besonders deutlich, dass er vom Himmel her denkt. Außerdem interpretiert er die Lebenshingabe Jesu am Kreuz als himmlisches Geschehen. Durch sein Blut reinigt und weiht der himmlische Hohepriester die Adressaten und das himmlische Heiligtum ein. Dies ermöglicht einen sicheren Zutritt zu Gott. Beide Vorgänge bilden ein einheitliches Geschehen ab. Die Ereignisse treten nicht nacheinander, sondern gleichzeitig auf. Niedrigkeit und Hoheit gehören zusammen. Eine Ablösung oder Transformation der Dimension der Zeit in die Dimension des Raumes konnte nicht festgestellt werden. Stattdessen verwendet der Verfasser beide Dimensionen „gleichzeitig und nebeneinander, um seine Eschatologie angemessen darstellen zu können.“¹⁹⁹⁰

¹⁹⁹⁰ Witulski, Konzeption, 191.

4. Dritter Hauptteil: Die Gegenwart und Zukunft des Heils in Hebr 10,19-12,29

4.1 Argumentationsduktus

Der dritte Hauptteil eröffnet mit einer direkten Anrede der „Brüder“ (10,19). Die lehrhaften Ausführungen des zentralen Mittelteils (Hebr 7,1-10,18) gehen über in eine Mahnrede. Der Verfasser zieht die Konsequenz aus seiner Darlegung und appelliert an die Adressaten an ihrem Glauben festzuhalten (Hebr 10,19-39). In Kapitel 11 führt er eine Reihe von Glaubenszeugen an, deren Verhalten eine Vorbildfunktion bezüglich ihrer Gottestreue aufweisen. In Kapitel 12 mahnt der Verfasser die Adressaten erneut zur Standhaftigkeit. Kapitel 13 schließt den Hebr mit Ermahnungen, Segenswünschen und Grüßen ab.

Im dritten Hauptteil begegnen sowohl eschatologisch-zeitliche als auch ontologisch-räumliche Aussagen. In Hebr 10,19-25 wird der Eingang in das Allerheiligste thematisiert und als gegenwärtiges Heilsgut qualifiziert. Zugleich mahnt der Verfasser zum Festhalten am Bekenntnis der Hoffnung und warnt vor dem Gericht Gottes am Ende der Zeit (10,25.27.37). In Hebr 11,1 definiert der Verfasser den Glauben als *ὑπόστασις*, eine „Wirklichkeit“, die unsichtbar, aber real ist. In Hebr 11,3 geht es um Äonen, die durch Gottes Wort erschaffen worden sind. Hebr 11,9f. spricht von einem Land der Verheißung. In Hebr 11,16 verschränkt der Verfasser die zeitliche mit der räumlichen Denklinie. Die Glaubenszeugen des Alten Testaments erwarten ein besseres, nämlich himmlisches Vaterland. Zugleich existiert dieses bereits in der Welt Gottes. In Hebr 11,39f. hält der Verfasser fest, dass die Glaubenszeugen die Verheißung empfangen, aber noch nicht erlangt haben. Ihre Vollendung fällt nämlich mit der Vollendung der Adressaten zusammen. In Hebr 12,2f. wiederholt der Hebr ein wichtiges Leitthema: das Sitzen zur Rechten Gottes. Jesus wird als Urheber und Vollender des Glaubens angeführt. Laut Hebr 12,22-24 haben die Adressaten bereits in der Gegenwart Zugang zum himmlischen Jerusalem. In Hebr 12,25-29 folgt auf die räumliche Aussage eine Gerichtsparänese. Diese verweist auf Ereignisse, die in der Zukunft die gesamte Schöpfung betreffen. Der Verfasser zitiert aus Hag 2,6(21)^{LXX} und verarbeitet eine apokalyptisch geprägte Tradition. Indem er räumliche und zeitliche Aussagen ineinander verschränkt, entsteht eine Neuinterpretation der eschatologischen Vorstellung.

Aufgrund von Abweichungen zu Hebr 1-12, wird Hebr 13 gesondert behandelt. In Hebr 13,8 begegnet eine Aussage zur Unveränderlichkeit Jesu und in 13,14 eine zeitliche

Aussage. Die Gegenwart der Adressaten ist von der Suche nach einer zukünftigen Stadt bestimmt, da sie gegenwärtig keine bleibende (Stadt) haben.

4.2 Hebr 10,19-25

4.2.1 Hinführung

Die direkte Anrede „Brüder“ (10,19) markiert den Beginn des dritten Hauptteils. Der erste Teilabschnitt 10,19-25 besteht aus einer einzigen Satzperiode. Hebr 10,19-21 benennt den soteriologischen Grund für die Paränese. Dieser resümiert das Ergebnis aus dem vorangehenden Zusammenhang (ἔχοντες οὖν). Die drei Kohortative in 10,22-24 (προσερχώμεθα, κατέχωμεν, κατανοῶμεν) leiten sich daraus ab. Der Verfasser formuliert konkrete Forderungen. In diesen Versen, besonders in 10,25, wird die Ethik des Hebr in einen eschatologischen Horizont eingeordnet. Die Gemeinde hat durch das Blut Jesu Zugang zum himmlischen Allerheiligsten erhalten (10,19), sie darf zum Vorhang hinzutreten (10,22: προσέρχομαι) und sehen wie der Tag naht (10,25). Das bedeutet gleichzeitig, dass sie ihr Denken und ihre Hoffnungen auf den Himmel auszurichten hat und auf die Erfüllung der Verheißung warten soll, denn diese ist nach wie vor gültig (10,23).¹⁹⁹¹ „Der Glanz von Gottes Heiligtum und Gottes kommenden Tag durchdringen einander [...]. Das befreit die Menschen von Zwängen der Innerweltlichkeit zu einem Leben um den Mittelpunkt gemeindlicher Versammlung.“¹⁹⁹² Die Formulierung ἔχοντες οὖν ... προσερχώμεθα von 10,19ff entspricht dem Resümee von Hebr 4,14-16. Der Rahmen schließt sich um den christologischen Hauptteil. Die Kernthese von 4,14-16 wird in 10,19-23 rekapituliert und zugleich fortgeführt.¹⁹⁹³ Für das Zeitverständnis des Hebr sind in diesem Abschnitt das Bekenntnis der Hoffnung (10,23) und das Motiv des Tages (10,25) wichtig.¹⁹⁹⁴ Die räumliche Dimension entfaltet der Verfasser in Formulierungen wie: „Eingang in das Allerheiligste (10,19)“; „neuer und lebendiger Weg durch den Vorhang“ (10,20); „lasst uns hinzutreten“ (10,22).

¹⁹⁹¹ Vgl. Karrer II, Hebräer, 222. Auch Hebr 3,6, 6,11.18 und 7,19 sprechen von Hoffnung, bzw. einer besseren Hoffnung. Aber auch das Proömium kann als eine Bekräftigung der Verheißung verstanden werden, denn Gott hat gesprochen und wird seine Zusage erfüllen.

¹⁹⁹² Karrer, Hebräer II, 222.

¹⁹⁹³ Vgl. Backhaus, Hebr, 355f. S.E. wechselt die Blickrichtung insofern, dass „die *propositio* vom Hohepriester und dem Bekenntnis zum Freimut übergeht, unser Abschnitt dagegen bei dem im Zentralteil begründeten Freimut ansetzt, sich noch einmal des Verhältnisses zum himmlischen Hohepriester vergewissert und dann zum Bekenntnis voranschreitet, um dessen Bewahrung und Verlebendigung es im Folgenden geht. Die Dynamik läuft jetzt vom *Haben* und *Hinzuschreiten* zum *Festhalten*.“

¹⁹⁹⁴ Eisele versucht darauf seine These vom individuellen Gericht zu stützen. Vgl. Eisele, Reich, 86ff.

4.2.1 Hebr 10,19-23

In V. 19 wendet sich der Verfasser direkt an die Adressaten und greift die bekannte Anrede ἀδελφοί (3,1.12) auf. Die familiäre Gemeinschaft mit ihrem Bruder und Hohepriester wird auf diese Weise betont (2,10-18). Diese Gemeinschaft zu erhalten ist ein Ziel des Verfassers. Hierfür bedient er sich der Glaubensparänese. Im Zentrum des Verses steht die Aussage, dass die Gemeinde kraft des Blutes Jesu die Parrhesie besitzt in das (himmlische) Allerheiligste (τὰ ἅγια) einzuziehen. Während der himmlische Hohepriester diesen Weg bereits als Erster beschritten hat (6,19f.), gilt es für die Adressaten ihm nachzufolgen. οὖν signalisiert eine Schlussfolgerung. Im direkten Vorfeld (10,11-18) hat der Verfasser über das einmalige Opfer Christi und seine ewige Wirkung gesprochen. Die formelhafte Wendung „kraft des Blutes Jesu“ (ἐν τῷ αἵματι Ἰησοῦ) greift diesen Sachverhalt auf.¹⁹⁹⁵

παρρησία steht in diesem Vers für „Ermächtigung“.¹⁹⁹⁶ Die Ermächtigung sich in Gottes Nähe zu begeben resultiert aus der Sühnetat der Lebenshingabe des barmherzigen Hohepriesters. Das Verb ἔχω verweist analog zu 4,14 auf den Heilsbesitz und religiösen Wissensstand der Gemeinde.¹⁹⁹⁷ Neben dem Objekt παρρησία in V. 19 wird in V. 21 ein weiteres Objekt von ἔχω bestimmt: ἱερέως μέγας. Der große (Hohe-) Priester verbürgt die Heilswirklichkeit.

Den Begriff εἴσοδος verwendet der Verfasser nur in Hebr 10,19. Die Genitivkonstruktion εἴσοδον τῶν ἁγίων gibt die Richtung der Bewegung an. Laut Attridge¹⁹⁹⁸ besitzt das Nomen eine doppelte Bedeutung. Entweder es beschreibt den Vorgang des Eintretens (vgl. Apg 13,24; 1Thess 1,9; 2,1) oder die Art und Weise wie der Eingang erfolgt (vgl. 2Petr 1,11). S.E. ist beides möglich, auch wenn er eine Tendenz zur zweiten Alternative zeigt. In der LXX wird der Begriff nicht im Kontext des Eingangs in das Allerheiligste verwendet. Stattdessen bezeichnet er u.a. den östlichen Eingang des Volkes in den inneren Hof des Jerusalemer Tempels (vgl. 1Chr 9,19; 2Chr 23,13). Er verwendet εἴσοδος bei der Beschreibung des eschatologischen Tempels für den östlichen Eingang, der zu den

¹⁹⁹⁵ Da der Abschnitt 10,11-18 die Summe aller christologisch-soteriologischen Gedanken aus 7,1-28 als auch 8,1-10,10 beinhaltet, bezieht sich die Schlussfolgerung in 10,19ff auf die gesamte Darstellung von Hebr 7,1-10,18. Vgl. Weiß, Hebräer, 511. Ähnlich Gräßer, Hebr III, 13.

¹⁹⁹⁶ Vgl. Braun, Hebr, 306; Weiß, Hebräer, 521; Backhaus, Hebr, 357; Schunack, Hebr, 146. Inhaltlich deckt sich die Aussage auch mit Hebr 7,26. Der „Besitz“ wird dort allerdings durch das Verb πρέπω angezeigt.

¹⁹⁹⁷ Vgl. meine Ausführungen zu Hebr 4,14 in Kap. 3.2.1.

¹⁹⁹⁸ Vgl. Attridge, Hebrews, 284. Laut Peterson, Perfection, 270 Fn. 170 bezeichnet εἴσοδος den Weg und steht damit parallel zu ὁδός in V. 20. Zur Frage siehe Diskussion bei Michaelis, ὁδός κτλ., 77ff.

heiligen Kammern der Priester führt (42,9), aber auch für das Nordtor des Tempels (44,5).¹⁹⁹⁹

Die kultmetaphorische Formulierung beschreibt den Heilsgewinn bzw. das Ziel der Adressaten. Jesus weihte den Zugang durch seinen Heilstod ein und beseitigte die Sünde (9,14; 10,12.14.18). „Die Möglichkeit zur eschatologischen εἴσοδος gründet im hohepriesterlichen Weg Jesu (4,14f; 9,12; 10,11–14).“²⁰⁰⁰ M.E. bezeichnet εἴσοδος die ungehinderte Möglichkeit des Eintritts.²⁰⁰¹ Die Adressaten besitzen das Privileg der Gottesnähe durch das Blut Jesu (= Lebenshingabe). Diesen Sachverhalt präzisiert der Verfasser in V. 20 und erklärt wie der Zugang erfolgt. VV. 19 und 20 korrespondieren miteinander²⁰⁰²:

V. 19	V. 20
A Freiheit zum Eingang	A´ ein neuer und lebendiger Weg zum Leben
B in das himmlische Allerheiligste	B´ durch den Vorhang
C durch das Blut Jesu	C´ das ist sein Fleisch

Die Einrichtung bzw. Einweihung des Weges (ὁδός) ins himmlische Allerheiligste stellt V. 20 als einen neuen und lebendigen Weg durch den Vorhang, d.i. durch sein [Jesu] Fleisch dar. Das Relativpronomen ἣν bezieht sich auf die Formulierung εἰς τὴν εἴσοδον in V. 19. Das Verb ἐγκαινίζω hat der Verfasser in Hebr 9,18 in der Bedeutung „inaugurieren, einweihen“ eingeführt. Jesus „vollzieht in seinem Blut einen sollenen Akt wie eine Tempelweihe ... Geweiht wird dabei ... der Zugang“.²⁰⁰³ Diesen Weg hat er uns (ἡμῖν), d.h. den Glaubenden eröffnet.

Die Prädikationen πρόσφατος „frisch, neu“ und ζῶσα „lebendig“ unterstreichen die eschatologische Qualität des Weges.²⁰⁰⁴ Es ist der Heilsweg. Zugleich verweisen die Begriffe auf die neue Heilssetzung und ihre Überlegenheit. πρόσφατος besitzt außerdem temporalen Sinn. Das Hap. leg. markiert den Zeitpunkt, an dem die neue *Diatheke* in Kraft getreten ist. „Lebendig“ ist der Weg, weil er zum Leben bei Gott führt (vgl. 3,12;

¹⁹⁹⁹ Vgl. Kleinig, Hebrews, 494. S.E. ist ebenfalls eine doppelte Interpretation möglich.

²⁰⁰⁰ Gräßer, Hebr III, 14. Die Diskussion bez. der doppelten Bedeutung lässt er offen.

²⁰⁰¹ Vgl. Michaelis, ὁδός κτλ., 110,2.

²⁰⁰² Vgl. O’Brien, Hebrews, 365.

²⁰⁰³ Karrer, Hebr II, 215.

²⁰⁰⁴ Vgl. Hofius, Inkarnation, 213 Fn. 15: „Daß es sich in Hebr 10,19 um die eschatologische εἴσοδος handelt, die dem εἰσέρχασθαι von Hebr 3,7 ff. entspricht, sollte vom Gesamttenor des Hebräerbriefs her nicht fraglich sein. Das eschatologische εἰσέρχασθαι wird allerdings im gottesdienstlichen προσέρχασθαι der Gemeinde antizipiert (4,16; 7,25; 10,22).“

9,14; 10,31; 12,22). Auch wurde Jesus Hohepriester kraft unzerstörbaren Lebens (7,16). Da er für immer lebt (7,24), haben die Adressaten Gewissheit, dass der Heilsweg offen steht.

Die Wendung *διὰ τοῦ καταπέτασματος* gehört zur kultischen Terminologie. Zum ersten Mal hat der Hebr den Vorhang in 6,19 erwähnt. Dort wie hier geht es um den Vorhang vor dem himmlischen Allerheiligsten, während 9,3 den Vorhang im irdischen Heiligtum fokussiert. Hebr 6,19 und 9,3 ist gemeinsam, dass *καταπέτασμα* die Grenze zwischen dem Heiligen und Allerheiligsten beschreibt. Diese Barriere schützt Unbefugte vor Gottes Zorn und verhüllt seinen Thron bzw. seine Gegenwart.²⁰⁰⁵ Der Vorhang markiert auch den Berührungspunkt zwischen Mensch und Gott. Im irdischen Kult besaß nur der Hohepriester die Erlaubnis das Allerheiligste zu betreten und das auch nur am Jom Kippur. Im christologischen Mittelteil hat der Verfasser mithilfe der Versöhnungstagtypologie herausgestellt, dass der Hohepriester Jesus als *πρόδρομος* (6,20) im himmlischen Heiligtum agiert und dort Fürbitte für seine Geschwister abhält (7,25). Er ist als erster in die Gegenwart Gottes gelangt und hat diesen Weg für die Teilhaber der himmlischen Berufung eröffnet. Typologisch gesprochen, besitzen die Adressaten durch die Sühnetat seiner Lebenshingabe jenes sakrale Recht, das in der ersten Heilssetzung nur (Hohe-) Priestern vorbehalten war.²⁰⁰⁶ Das himmlische Heiligtum steht jetzt allen, die am Bekenntnis der Hoffnung festhalten, offen. Der Vorhang in Hebr 10,20 erhält durch den Nebensatz *τοῦτ' ἔστιν τῆς σαρκὸς αὐτοῦ* eine andere Bedeutung als bisher.

Die Formulierung *τοῦτ' ἔστιν τῆς σαρκὸς αὐτοῦ* bereitet der Exegese Schwierigkeiten.²⁰⁰⁷ Mehrere Lösungsansätze werden diskutiert²⁰⁰⁸: (a) Die Wendung bildet eine direkte Apposition (oder ein Genitivattribut) zum Vorhang. In diesem Fall stellt die leibliche Existenz des Menschen ein Hindernis dar. Dies widerspricht allerdings dem Verständnis des Hebr.²⁰⁰⁹ Der Verfasser betrachtet das irdische Leben Jesu als Heilsgabe und nicht als Schranke. (b) Vor der Formulierung ist ein *διὰ* gedanklich zu ergänzen, allerdings im instrumentalen und nicht lokalen Sinn.²⁰¹⁰ Ein inkonzinner Gebrauch der Präposition ist problematisch.²⁰¹¹ Die Vorstellung, dass Jesus mittels seines Fleisches, d.h. seiner

²⁰⁰⁵ Zum Thema siehe Belenkaja, *Καταπέτασμα* (in Vorbereitung).

²⁰⁰⁶ Zutreffend, Backhaus, Hebr, 357.

²⁰⁰⁷ Vgl. Diskussion bei Attridge, Hebrews, 285f.; Karrer, Hebr II, 218f.

²⁰⁰⁸ Ich beziehe mich auf die Darstellung bei Backhaus, Hebr, 358.

²⁰⁰⁹ So z.B. Michel, Hebr, 345. Vgl. Kritik bei Gäbel, Kulttheologie, 204.

²⁰¹⁰ Diese Lösung favorisiert Hofius, Vorhang, 76-84; Ders., Inkarnation, 214ff. So auch Attridge, Hebrews, 287; Cockerill, Hebrews, 469-471; O'Brien, Hebrews, 364f.

²⁰¹¹ Vgl. Kritik bei Schunack, Hebr, 147; Gräßer, Hebr III, 18.

Lebenshingabe den Zugang durch den Vorhang eröffnet hat, stellt im Grunde nur eine Variation zu V. 19 dar.²⁰¹² Außerdem werden die Bedeutungen von αἷμα und σάρξ ununterscheidbar.²⁰¹³ (c) τοῦτ' ἔστιν τῆς σαρκὸς αὐτοῦ bezieht sich auf den Weg zurück und qualifiziert die fleischliche Existenz des himmlischen Hohepriesters als neuen und lebendigen Weg, auf dem auch die Adressaten zu Gott gelangen.²⁰¹⁴

σάρξ „steht hier für die Lebenshingabe Jesu und zwar im Sinn der Ermöglichung des Eintritts“²⁰¹⁵. Die parallele Anordnung von V. 19 und V. 20 stützt diese Interpretation. Blut bezeichnet metonymisch die Lebenshingabe Jesu, während σάρξ Jesu Menschwerdung (vgl. 5,7), d.h. seinen irdischen Weg und Opfertod zusammenfasst.²⁰¹⁶

Karrer²⁰¹⁷ formuliert zutreffend:

„Im Ergebnis verschmilzt der Vorhang geradezu mit Jesu Fleisch (»das ist« 10,20 bei stärkster Interpretation als Identifikation). Die Menschen, die wissen, dass Jesus im Fleisch an ihrem Leben teilnahm, sehen sein Fleisch, seine Lebensteilnahme vor sich, wenn sie sich zum himmlischen Heiligtum erheben. Das erlaubt ihnen, obwohl das himmlische Heiligtum zutiefst jenseitig ist, den Zugang vom Diesseits (der Sphäre der *sarx*) aus.“

V. 21 führt den Gedanken aus V. 19 fort und verweist auf den Heilsbesitz der Adressaten. Sie haben einen ἱερέα μέγαν ἐπὶ τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ. Nur in diesem Vers bezeichnet der Verfasser Christus als „großen Priester“.²⁰¹⁸ Ansonsten verwendet er ἀρχιερεύς oder nur ἱερεύς. Die Betonung liegt auf der Hoheit: „Unser Priester ist groß, weil er der vollendete Sohn ist (2,10; 5,9; 7,28) und daher allem überlegen“²⁰¹⁹. Die nähere Bestimmung „über das Haus Gottes“ erinnert an Hebr 3,6. Die Gemeinde ist das Haus Gottes bzw. sie gehört zu seinem Hausstand.²⁰²⁰

In V. 22 ruft der Verfasser zum Hinzutreten auf. Das Verb προσερχώμεθα gehört zum kultischen Kontext. Wie in Hebr 4,16 ist das Ziel der Bewegung der Thron Gottes oder Gott selbst (7,25; 11,6). Der Appell ist nichts anderes als eine „kultsprachliche Variante zum Ruf in die Nachfolge ... Dabei beschreibt der Vf. den Vollzug des Christseins

²⁰¹² Vgl. Kritik bei Kleinig, Hebrews, 496. Der Vorhang wäre s.E. bei dieser Deutung nur eine Metapher für das Fleisch Christi. Der Bezug zum Weg entfällt.

²⁰¹³ Vgl. Gäbel, Kulttheologie, 205f. Er nimmt an, dass der Verfasser bei einer solchen Interpretation eine eindeutiger Formulierung gewählt hätte.

²⁰¹⁴ Diese Lösung favorisiert Backhaus, Hebr, 358.

²⁰¹⁵ Kraus, Heiligtumsweihe, 245 Fn. 66.

²⁰¹⁶ Schunack, Hebr, 147 betont die defizitäre Bedeutung des Terminus.

²⁰¹⁷ Karrer, Hebr II, 218.

²⁰¹⁸ Im AT begegnet diese Bezeichnung für den Hohepriester häufiger. Vgl. Lev 21,10; Num 35,28; Sach 6,11.

²⁰¹⁹ Gräßer, Hebr III, 19.

²⁰²⁰ Vgl. Koester, Hebrews, 449.

umfassend unter drei Gesichtspunkten: a) dem existenziellen, b) dem soteriologischen, c) dem sakramentalen.“²⁰²¹

Die Bildersprache spielt auf die Vorstellung an, wie der (Hohe-) Priester zum Opferaltar hinzutritt. Im Rahmen der alten Heilssetzung war dieses Privileg nur dem Kultpersonal vorbehalten. Dieses Vorrecht besitzt nun die Gemeinde, da sich die Verheißung der neuen Heilssetzung in Christus erfüllt hat.

Die Umstandsbestimmung *μετὰ ἀληθινῆς καρδίας ἐν πληροφoρία πίστεως* steht für den existenziellen Gesichtspunkt. Das Herz ist der Ort, an dem der Glaube lebendig wird oder stirbt.²⁰²² Es ist das Personenzentrum. Die Wiederaufnahme des Begriffs *πίστις* bereitet den Boden für die folgende Argumentation, insbesondere in Kapitel 11, vor. In der Formulierung *ῥεραντισμένοι τὰς καρδίας ἀπὸ συνειδήσεως πονηρᾶς* spiegelt sich die Glaubensanfechtung der Adressaten wider. Ein ungläubiges Herz führt zum Abfall vom lebendigen Gott (3,12). Deshalb erinnert sie der Verfasser an den soteriologischen Ertrag. Das Gewissen ist durch die Selbsthingabe Christi ein für alle Mal gereinigt (9,14; 10,2) und der Leib mit reinem Wasser gewaschen worden (*λελουσμένοι τὸ σῶμα ὕδατι καθαρῷ*). Die Perfekt-Partizipien *ῥεραντισμένοι* und *λελουσμένοι* gehören wie *προσερχόμεθα* zum kultischen Kontext. Sie beschreiben kultische Vollzüge der Reinigung in Form von „Besprengung“ und „Abwaschung“.²⁰²³ Die Anspielung auf Hebr 9,13f. und die Wirkungskraft des Blutes Christi führt den Glaubenden das erworbene Heil vor Augen. „Abwaschung“ verweist auf die Taufe.²⁰²⁴ Mit dieser wurde die Zugehörigkeit zu Gott festgelegt. Außerdem geschieht in der Taufe die Zueignung des Heils. Darum ruft der Hebr auch in V. 23 zum „Festhalten am Bekenntnis“ auf. Darin manifestiert sich der Vorgang des „Hinzutretens“ im praktischen Leben.

Der Kohortativ *κατέχωμεν* „festhalten“ verhält sich analog zum Verb *κρατῶμεν* aus Hebr 4,14. *ἡ ὁμολογία* wird durch einen Qualitätsgenitiv näher bestimmt: *τῆς ἐλπίδος*. Das unwandelbare (*ἀκλινής*) Bekenntnis ist das Bekenntnis der Hoffnung. Im Zentrum dieses Glaubensbekenntnisses steht der Hohepriester Jesus (vgl. 3,1). Es umfasst auch, worauf die Adressaten hoffen dürfen: die göttliche Verheißung. In der zweiten Vershälfte

²⁰²¹ Backhaus, Hebr, 359.

²⁰²² Vgl. Hebr 3,8.10.12; 4,7.

²⁰²³ Vgl. Weiß, Hebräer, 529.

²⁰²⁴ Vgl. 1Kor 6,11; Eph 5,26; Tit 3,5. Im levitischen Kult haben Hohepriester und Priester durch das Ritual der Waschung (vgl. Ex 29,4; 40,30-32; Lev 8,6) bzw. Besprengung mit Wasser (Num 8,6-7) den Status der kultischen Reinheit und Makellosigkeit wiederhergestellt. In V. 22 drückt der Verfasser mit der kultischen Sprache aus, dass die Adressaten diesen Status besitzen. Deshalb kann er sie auch als Geheiligte ansprechen. Dieser Status sondert sie von dem profanen Bereich ab und sichert den Zutritt zum himmlischen Heiligtum. Vgl. Karrer, Hebr II, 219f.

begründet der Verfasser den Appell zum Festhalten an der Treue Gottes (πιστὸς γὰρ ὁ ἐπαγγειλάμενος). Diese steht dem standhaften Glauben gegenüber. Wer im Glauben verbleibt, wird die Verheißung erben (6,13-20). Was diese beinhaltet, hat der Hebr in mehrfacher Form dargelegt. „These include rest with God (4:1–11), eternal salvation (1:14; 2:3, 10; 5:9; 6:9; 7:25; 9:28), their eternal redemption (9:12), their eternal inheritance (6:11–12; 9:15), the remission of sins (10:18), life with God (10:38; 12:9), healing (12:13), holiness (12:14), and access to the heavenly Jerusalem (12:22–24).“²⁰²⁵

4.2.2 Hebr 10,24-25

In Hebr 10,24f. spricht der Verfasser konkretes Verhalten an. Er weist die Adressaten an aufeinander zu achten (κατανοῶμεν). Die geschwisterliche Verantwortung äußert sich im gegenseitigen Ansporn zu Liebe und guten Taten. Das Stichwort ἀγάπη ruft zu bestimmten Handlungsweisen wie dem Dienst an den Heiligen (6,10) auf. Der „hellenistische“ Begriff παροξυσμός „Antrieb, Anspornung“ begegnet im Hebr nur in diesem Vers.²⁰²⁶ Im positiven Sinn dient παροξυσμός der Motivation. Die Ermahnung wird in V. 25 durch zwei Partizipien näher ausgeführt: μὴ ἐγκαταλείποντες – ἀλλὰ παρακαλοῦντες.

Der Verfasser kritisiert die nachlassende Teilnahme an der (Gemeinde-) Versammlung.²⁰²⁷ Der Begriff ἐπισυναγωγή ist selten. 2Thess 2,1-2 und Hebr 10,25 sind im NT die einzigen Stellen, die den Ausdruck anführen. Der Terminus stellt ein Dekompositum der hellenistischen Sprache dar.²⁰²⁸ In der LXX begegnet dieser in 2Makk 2,7f. Im Hebr und im 2Thess 2,1-2 steht ἐπισυναγωγή für eine konkrete Versammlung einer existierenden Gemeinde.²⁰²⁹ Karrer sieht in ἐπισυναγωγή die Versammlung derer, die auf dem Weg zum himmlischen Heiligtum sind. Jemand, der die Versammlung verlässt, läuft Gefahr von diesem Weg abzukommen.²⁰³⁰ Gräber fragt „warum der ungewöhnliche Sprachgebrauch für einen ganz gewöhnlichen ekklesiologischen Sachverhalt?“²⁰³¹ Weiß lässt diese Frage offen und schlägt zwei Alternativen vor. Ausgehend von der Frage, ob sich mit diesem Terminus auch ein bestimmtes

²⁰²⁵ Kleinig, Hebrews, 505.

²⁰²⁶ Im NT nur noch Apg 15,39. Vgl. Weiß, Hebräer, 532.

²⁰²⁷ Zum Begriff ἐπισυναγωγή vgl. Gräber, Hebr III, 28f.; Koester, Hebrews, 446.

²⁰²⁸ Vgl. Riggensbach, Hebr, 321.

²⁰²⁹ Vgl. Gräber, Hebr III, 28f.

²⁰³⁰ Vgl. Karrer, Hebr II, 223.

²⁰³¹ Gräber, Hebr III, 29.

ekkesiologisches Programm verbindet – wie in Jak 2,2 –, würde es sich um ein profanes Kirchenverständnis handeln. Die zweite Alternative, zu der Weiß selbst tendiert, lautet, dass es sich um eine eschatologische Ausrichtung wie in 2Makk 2,7f. handelt, die gleichzeitig eine ekkesiologische Akzentuierung aufweist.²⁰³² Gräßer führt diese Überlegungen fort und meint, dass beide Alternativen zusammengehören. „Als »profane« Versammlung ist die Gemeinde Teilnehmerin am himmlischen Kult.“²⁰³³ Der Terminus *ἐπισυναγωγή* beinhaltet beide Momente, denn er charakterisiert die irdische Versammlung als eine unkultische, da die eigentliche Kultgemeinde ihren Versammlungsort im Himmel hat (12,22-24). Der Träger des Kultes im Himmel ist Christus allein. Durch ihn wurde es möglich dem lebendigen Gott zu dienen (9,14; 12,28). Dieser Dienst besteht v.a. „aus gegenseitiger Stärkung im Bekenntnis, wechselseitiger Ermunterung zu Werken der Liebe und Ermahnung im Hinblick auf die nahe Parusie (10,23-25).“²⁰³⁴

Das Verb *ἐγκαταλείπειν* „im Stich lassen“ verleiht der Aussage eine zusätzliche Schärfe. Das Verlassen der Gemeinschaft kommt einem Verrat gleich.²⁰³⁵ Die Formulierung *καθὼς ἔθος τισίν* deutet auf gegenwärtige Probleme innerhalb der Gemeinde hin. Nicht alle in der Gemeinde besuchen die Versammlung und bleiben in der Gemeinschaft, sondern befinden sich in der Gefahr vom Glauben abzufallen und damit auch von der noch ausstehenden Heilsvollendung ausgeschlossen zu werden.²⁰³⁶

Anders sieht das Karrer.²⁰³⁷ Der Verfasser wirft s.E. den Adressaten keine Müdigkeitserscheinungen vor, sondern dass sie eine Lebensweise an den Tag legen, die sich bereits zur Gewohnheit etabliert hat und mit dem Herannahen des Tages nicht kompatibel ist. D.h. es geht um einen grundsätzlichen Konflikt der Lebenseinstellung und Ethik. Deshalb findet sich hier neben der christologisch-soteriologischen Begründung zur Mahnung noch ein weiterer Akzent und zwar der, gerade jetzt die gegenseitige Ermahnung und Tröstung besonders zu betreiben. Diese ist nämlich umso mehr (*καὶ τοσοῦτω μᾶλλον*) notwendig, weil der Tag des Endgerichts naht.²⁰³⁸

²⁰³² Vgl. Weiß, Hebräer, 533f.

²⁰³³ Gräßer, Hebr III, 29.

²⁰³⁴ Ebd.

²⁰³⁵ Vgl. Backhaus, Hebr, 361. Weiß, Hebräer, 533 spricht vom Glaubensabfall.

²⁰³⁶ Vgl. Weiß, Hebräer, 533. Er schreibt dem Verb *ἐγκαταλείπω* eine negative Konnotation zu. Gräßer sieht hier noch keinen Abfall im absoluten Sinn wie in Hebr 6,6. Wenn 10,25 als allgemeine Mahnung zu verstehen ist, dann hieße das, dass Niemand die Gemeinschaftstreue ungestraft aufkündigen kann, da der Gerichtstag naht. Die Konsequenz des Aufkündigens der Gemeinschaft würde *φοβερὰ δὲ τις ἐκδοχὴ κρίσεως καὶ πυρὸς ζῆλος* nach sich ziehen (10,27.31; 12,29). Vgl. Gräßer, Hebr III, 31.

²⁰³⁷ Vgl. Karrer, Hebr II, 223.

²⁰³⁸ Vgl. Weiß, Hebräer, 535.

In Hebr 10,25b wird das Motiv des Tages absolut angeführt (βλέπετε ἐγγίζουσιν τὴν ἡμέραν). Im gesamten NT existieren vier weitere Belege. Zwei davon entfallen auf 1Thess 5,5 und Röm 13,12. Diese stehen Hebr 10,25 am nächsten.²⁰³⁹ Paulus mahnt seine Adressaten zur Wachsamkeit, denn sie alle sind Söhne des Tages (1Thess 5,5) und nicht der Finsternis. In Röm 13,12 heißt es: Der Tag ist nahe herbeigekommen.²⁰⁴⁰ 1Thess 5,2 und 2Petr 3,10 sprechen ohne nähere Bestimmung vom „Tag des Herrn“. Beide charakterisieren das Anbrechen dieses Tages als ein vollkommen unkalkulierbares und überraschendes Ereignis. Auch 2Thess 2,1-2 spricht von der Unberechenbarkeit des Zeitpunkts. Hebr 10,25b betont exakt das Gegenteil. Den Tag und sein Kommen kann der Glaubende sehen.²⁰⁴¹

ἡμέρα gehört mit 18 Belegen zum Vorzugsvokabular des Hebr. Fünf Belege besitzen eschatologischen Sinn. Abgesehen von Hebr 10,25b, zählen hierzu: Hebr 1,2; 4,8; 8,8 und 10,16.²⁰⁴² Gott spricht am Ende dieser Tage (1,2) im Sohn und bestimmt einen neuen Tag (4,7f.) für den Einzug in die *Katapausis*. An diesem Tag ist die zweite Erscheinung des Sohnes zu erwarten (9,28). Mit der Parusie kommt das Gericht, aber auch die Rettung.²⁰⁴³ Das Motiv des Tages wird im AT als apokalyptisches Motiv angeführt.²⁰⁴⁴ Das Verb ἐγγίζειν hat – wie das Motiv des Tages im absoluten Gebrauch – seinen Ursprung im Rahmen der urchristlichen Naherwartung.²⁰⁴⁵ Das Ziel des Nahens ist im Hebr Gott (7,19). Im NT werden auch weitere endzeitliche Größen als Ziel des Nahens definiert: das Reich Gottes (vgl. Mt 4,17) bzw. der Himmel (vgl. Mt 3,2), die Zeit der Verheißung (vgl. Apg 7,17), die Parusie (vgl. Jak 5,8) oder das Ende aller Dinge (vgl. 1Petr 4,7).²⁰⁴⁶ In Hebr 10,25b verwendet der Verfasser ἐγγίζειν im Präsens. Das hebt den Gegenwartsaspekt hervor. Der Prozess des Nahens ist bereits im Gange. Für die

²⁰³⁹ Vgl. Eisele, Reich, 87.

²⁰⁴⁰ Vgl. 1Kor 3,13, das Werk eines jeden wird am Tag offengelegt durch das Feuer. Siehe auch Hebr 6,8 und 2Petr 1,19. Vom anbrechenden Tag spricht ebenso 2Petr 1,19.

²⁰⁴¹ Worin dieses Sehen besteht, wird nicht gesagt. Vermutlich sind damit erlebte Verfolgungen und Leiden gemeint (10,32-34), die als Zeichen der Endnähe gedeutet werden können (z.B. Mk 13,28f). Vgl. Gräßer, Hebr III, 31.

²⁰⁴² Vgl. Mackie, Eschatology, 125.

²⁰⁴³ Vgl. O'Brien, Hebrews, 371 und Stellenbelege in Fn. 159.

²⁰⁴⁴ Vgl. Mackie, Eschatology, 125. Er verweist auf Amos 5,18-20 und Joel 2-3 und 1,15. Er vergleicht Hebr 10,25b mit der Vorstellung vom ἐγγὺς ἡμέρα κυρίου. Vgl. dazu Joel 4,14; Obd 1,15; Zeph 1,14; Mal 3,19; Jes 13,6. Laut Davidson wurde der Begriff „Tag“ in der Mischna als Term. techn. für den Tag des Sühnopfers verwendet. Deshalb glaubt er, dass Hebr 10,25b „is a recognition of future Day of Atonement judgment.“ Vgl. Davidson, Richard M.: Christ's Entry "Within the Veil" in Hebrews 6:19-20: The Old Testament Background. In: AUSS 39 (2001), 175-190, hier: 187f.

²⁰⁴⁵ Vgl. Weiß, Hebräer, 535. Er betont aber, dass diese Feststellung nicht gleichzusetzen ist mit der Vorstellung der Hebr würde in ununterbrochener Tradition dieser Naherwartung stehen oder, dass die Naherwartung die Paränese begründen soll. Stellenbelege bei Gräßer, Hebr III, 31f.

²⁰⁴⁶ Vgl. Eisele, Reich, 89. Siehe außerdem Jes 13,9; Ez 7,4; 22,4.

Adressaten bedeutet das, dass sie sich entscheiden müssen: „either they *move* into the presence of God in his Heavenly Sanctuary, or they will be *overtaken* by the coming day of judgment“²⁰⁴⁷. Als Abschluss der Paränese von Hebr 10,19-25 und im Ausblick auf die Gerichtsrede in Hebr 10,26-31 verleiht das Motiv des Tages der Paränese besondere Relevanz.

4.2.3 Zusammenfassung Hebr 10,19-25

In der Ermahnung besteht die seelsorgerliche Verantwortung der Gemeindeglieder füreinander, denn nur zusammen, als gottesdienstlich versammelte Gemeinde, können sie das Heilsziel erreichen. Aber die Zeit der Paraklese ist begrenzt. Das betont der Verfasser mit dem Ausblick auf die Parusie und mit der direkten Anrede βλέπετε. Die Versammlung erfüllt eine wichtige Funktion. Sie ist der Ort, an dem der Glaube bewahrt wird. In ihr zu bleiben ist heilsnotwendig. Sie verlassen bedeutet, die Möglichkeit zum himmlischen Heiligtum hinzuzutreten (10,19), wegzuwerfen (10,35).²⁰⁴⁸ Auch wenn der Tag noch nicht da ist, muss der Glaubende jederzeit bereit sein für sein Kommen. Schließlich kommt dieser Tag auf jeden Fall (vgl. Hebr 10,37-38). Bis dahin gilt es in der Zwischenzeit standhaft zu bleiben.

Der Anlass der Paränese (10,19-25) liegt in der christologisch-soteriologischen Parhesia.²⁰⁴⁹ Im Ausblick auf 10,26ff, eine Droh- und Gerichtsrede, ist „der Tag“ mit dem „Tag des Gerichts“ gleichzusetzen.²⁰⁵⁰ Wie dieser aussehen wird bleibt offen.²⁰⁵¹ Der Hebr stellt seine Ethik in einen eschatologischen Horizont²⁰⁵² und verleiht seiner Aussage eine gewisse Dringlichkeit. Der eschatologische Ausblick auf den kommenden Gerichtstag verstärkt die Paränese.²⁰⁵³

²⁰⁴⁷ Mackie, Eschatology, 124.

²⁰⁴⁸ Vgl. Gräber, Hebr III, 30f.

²⁰⁴⁹ Vgl. Weiß, Hebräer, 535.

²⁰⁵⁰ Vgl. ebd. Gegen Michel, Hebr, 349. Er sieht in der Naherwartung die Begründung für die Paränese.

²⁰⁵¹ Daher behauptet Eisele, dass damit sowohl die Parusie Christi am Ende der Weltgeschichte als auch ein persönlicher Todestag jedes einzelnen Menschen gemeint sein kann. Vgl. Eisele, Reich, 90. Backhaus hingegen meint, dass die Vorstellung des Hebr vom Endgericht „wenig mit dem Kommen des Menschensohns auf den Wolken des Himmels und viel mit dem Durchbruch des ewigen in die zeitliche Welt zu tun hatte (vgl. 12,25–27).“ Backhaus, Hebr, 362.

²⁰⁵² Vgl. Karrer, Hebr II, 222.

²⁰⁵³ Vgl. Backhaus, Hebr, 362.

4.3 Hebr 10,26-39

4.3.1 Hinführung

Der Textabschnitt Hebr 10,26-39 besteht aus zwei Teilen. Auf den eschatologischen Ausblick in Hebr 10,25 folgt in Hebr 10,26-31 eine Droh- und Gerichtsrede. Diese mündet in Hebr 10,32-39 in eine Parusieankündigung (10,37f.). Auf dieser liegt auch der Schwerpunkt der folgenden Exegese. Um diese zu entfalten, kombiniert der Verfasser Zitate aus Jes 26,20^{LXX} und Hab 2,3b-4^{LXX}.

Im ersten Teil halten sich zeitliche und räumliche Aussagen zurück. Der Verfasser kündigt das Gericht an (10,27) und spricht vom Blut der neuen Heilssetzung, das Heilung bewirkt (10,29). Im zweiten Teil nehmen die zeitlichen Aussagen zu. Der Verfasser erinnert die Adressaten an ihren früheren Glaubensstand.²⁰⁵⁴ Er redet von früheren Tagen (10,32), von einem Leben als Erleuchtete, von einem besseren und bleibenden Besitz (10,34) sowie einer großen Belohnung (10,35). Dieses Verheißungsgut erfordert ein geduldiges Standhalten (10,36) bis zum Schluss. Die Zeitspanne des Wartens ist begrenzt. Es dauert noch eine kleine Weile bis zur Ankunft des Kommenden (10,37). Explizite räumliche Aussagen fehlen.

4.3.2 Hebr 10,26-29

In V. 26 formuliert der Verfasser eine These und begründet (*γάρ*) die Gefahr des angekündigten Tages. Die Aussage knüpft inhaltlich an Hebr 10,18 an und skizziert eine gegenteilige Erfahrung zur Vergebung. Wer nach dem Empfang der Erkenntnis der Wahrheit vorsätzlich sündigt, wird unweigerlich gerichtet (10,27). Im Hintergrund steht die Vorstellung des Abfalls vom lebendigen Gott (3,12f.). Das Opfer Christi ist ein für alle Mal zur Vergebung der Sünden geschehen. Ein weiteres Opfer kann es nicht geben. Die Formulierung *ἡ ἐπίγνωσις τῆς ἀληθείας* ist im Hebr singular.²⁰⁵⁵ Der Zeitpunkt des Empfangs dieser Wahrheit liegt in der Vergangenheit. Es geht um den Moment der Erleuchtung (6,4) und den Anfang der Verkündigung (2,4). Im Anschluss an Hebr 6,4 ist dieser Moment die Hinwendung zu Gott und Christus. Einige Ausleger sehen diesen Zeitpunkt in der Taufe.²⁰⁵⁶ M.E. sind Taufe und Bekehrung nicht so einfach voneinander zu trennen. Die Taufe setzt ein äußeres Zeichen des Glaubensbekenntnisses, während Bekehrung den inneren Prozess der Wahrheitskenntnis beschreibt.

²⁰⁵⁴ Vgl. Weiß, Hebräer, 543.

²⁰⁵⁵ Vgl. *εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας* in 1Tim 2,4; 2Tim 2,25; 3,7 und Tit 1,1. Siehe auch 1Tim 4,3: *ἐπεγνωκόσι τὴν ἀλήθειαν*.

²⁰⁵⁶ Vgl. Backhaus, Hebr, 366; Kleinig, Hebrews, 527; Weiß, Hebräer, 538. Dagegen Rose, Wolke, 34.

Der Begriff ἀλήθεια verweist auf das unwandelbare Wort Gottes und die verbürgte Verheißung des Heils, dessen zentralen Inhalt das Bekenntnis zum großen Hohepriester, der die Himmel durchschritten (4,14) und sich zur Rechten des Thrones der Majestät gesetzt hat (8,1), bildet. Diese Wahrheit erfordert einen entsprechenden Lebenswandel.

Wer die Wahrheitserkenntnis vorsätzlich (ἐκουσίως „freiwillig“) verletzt, riskiert den Heilsverlust.²⁰⁵⁷ Das „ekklesiale Wir“ verallgemeinert die Gefahr als eine mögliche Bedrohung für die gesamte Gemeinde. Der Verfasser differenziert zwischen der unwissentlichen und vorsätzlichen Sünde. Letztere wird mit dem Gericht bestraft, denn eine zweite Buße ist ausgeschlossen (6,4-6).

Die Gerichtsansage in V. 27 ist „mit prophetischer Drohgebärde (vgl. Jes 26,11; Zef 1,18) in apokalyptischen Farben als Zorn- und Strafgericht gedacht“²⁰⁵⁸. Das Adjektiv φοβερὰ „furchtbar“ wiederholt der Hebr noch einmal in 10,31 und bildet damit eine Inclusio. Wer seine Glaubensexistenz absichtlich aufgibt, dem bleibt nur das ἐκδοχὴ κρίσεως καὶ πυρὸς ζῆλος. Die nähere Bezeichnung des Gerichts als gieriges Feuer, das Widersacher verzehrt (ἐσθίειν μέλλοντος τοὺς ὑπεναντίους), reiht sich in die Bildersprache der Feuermetapher im Hebr ein (vgl. 1,7; 6,8; 11,34; 12,18.29). In V. 28f. verschärft der Verfasser die Gerichtsansage durch ein Schlussverfahren a minore ad maius und nimmt Bezug auf den Rechtssatz aus Dtn 17,6.²⁰⁵⁹ Er hält fest, dass bereits ein Verstoß gegen den νόμον Μωϋσέως mit dem Tod bestraft wird. Das Verb ἀθετέω „points not simply to the infringement of a specific command ..., for which the death penalty was prescribed, but to the rejection of the law as a whole.“²⁰⁶⁰

In V. 29 folgt eine rhetorische Frage. Die einleitende Formel πόσω δοκεῖτε zeigt die Überbietung an. δοκεῖτε bezieht die Adressaten mit ein. Ihre Urteilskraft ist gefragt. Wenn schon ein Verstoß gegen das Gesetz des Mose mit dem Tod bestraft wird, wie viel härter wird die Strafe für Apostasie sein. Den Abfall vom Glauben beschreibt der Verfasser mit drei Partizipialkonstruktionen. Die erste lautet: ὁ τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ καταπατήσας. Im übertragenen Sinn bedeutet die Formulierung „den Sohn Gottes mit Füßen treten“, d.h. verächtlich behandeln. Die zweite Konstruktion definiert die vorsätzliche Sünde in kultmetaphorischer Sprache als Verachtung des αἷμα τῆς διαθήκης. Durch dieses Blut

²⁰⁵⁷ Zur Formulierung ἐκουσίως ἀμαρτάνειν vgl. Gräßer, Hebr III, 34 ff.

²⁰⁵⁸ Backhaus, Hebr, 366. Er verweist außerdem auf äthHen 90,26f.; 4Esr 13,10f.; 1QH XIV,17-19 und 2Clem 17,5.

²⁰⁵⁹ Vgl. Dtn 18,20; Num 35,30.

²⁰⁶⁰ O'Brien, Hebrews, 376.

wurde der Eingang eingeweiht und der Weg ins himmlische Allerheiligste eröffnet (10,19f.). Wer es für unrein hält (*κοινὸν ἡγησάμενος*), verspielt den Status der Heiligkeit (*ἐν ᾧ ἡγιασθή*) und damit die Möglichkeit hinter den Vorhang zu treten. Die Wendung *τὸ αἷμα τῆς διαθήκης* geht auf Hebr 9,20 – im Anschluss an das Zitat aus Ex 24,8^{LXX} – zurück. Inhaltlich spielt der Verfasser wohl mehr auf das Blut Jesu, als auf das Blut der ersten Heilssetzung an.²⁰⁶¹ „In der Sache ist die Profanierung des Stiftungsblutes die Negation der Heilsbedeutung des Kreuzes.“²⁰⁶²

Die dritte Konstruktion (*ἐνυβρίσας*) spricht von einer Zurückweisung des Geistes der Gnade. Die Absage an *τὸ πνεῦμα τῆς χάριτος*²⁰⁶³ kommt einer Absage an die Taufe gleich. Die Getauften haben bei ihrer Erleuchtung (6,4) Anteil am Heiligen Geist bekommen. Durch ihn teilt sich Gott vom Thron der Gnade mit (4,14). Wer den Geist schmäht, wird von der Gnade ausgeschlossen.²⁰⁶⁴

4.3.3 Hebr 10,32-35

In Hebr 10,32 folgt auf die Gerichtsrede ein Appell an die Adressaten. Sie sollen sich an die früheren Tage erinnern. Der Kontrast zum vorherigen Abschnitt ist deutlich gekennzeichnet durch die adversative Formulierung *ἀναμιμνήσκεσθε δέ*.²⁰⁶⁵ Die Argumentation von Hebr 10,32-34 bestimmen die drei Begriffe *πάθημα* – *θλίψις* – *ὀνειδισμός*.²⁰⁶⁶ Der Imperativ Präsens *ἀναμιμνήσκεσθε* enthält ein pädagogisches Motiv im Rahmen der Paranäse.²⁰⁶⁷ Der Rückblick in die Vergangenheit dient der Motivation in der aktuellen Situation. Die *πρότερον ἡμέραι* bezeichnen einen Zeitpunkt in der Vergangenheit. Es geht um *τὴν ἀρχὴν τῆς ὑποστάσεως* (3,14).

Im Fortgang von V. 32 bestimmt der Hebr die früheren Tage als Zeit der Erleuchtung.²⁰⁶⁸ Dem Argumentationsduktus nach spricht der Verfasser auch hier vom Moment der Hinwendung zu Gott und Christus und von der Taufe. Er hält ebenfalls fest, dass die Adressaten nach ihrer Erleuchtung einen harten Leidenskampf bestanden haben. Allen

²⁰⁶¹ Vgl. Karrer, Hebr II, 228. Er hält eine Verbindung zur Herrenmahlsüberlieferung für möglich. Weiß, Hebräer, 541 lehnt es hingegen ab eine Bezugnahme in der Aussage zu sehen. Für unser Thema ist das ohne Belang.

²⁰⁶² Gräßer, Hebr III, 47.

²⁰⁶³ „This phrase comes from the eschatological prophecy in Zech 12:10 that God would pour out his Spirit of grace and mercy on the house of David and the citizens of Jerusalem.“ So Kleinig, Hebrews, 516. Anders Gräßer, Hebr III, 47.

²⁰⁶⁴ Vgl. Karrer, Hebr II, 227.

²⁰⁶⁵ Vgl. Rose, Wolke, 34.

²⁰⁶⁶ Vgl. Weiß, Hebräer, 544. Zum Abschnitt siehe auch Gedanken von DeSilva, Shame, 156f.; 219-225.

²⁰⁶⁷ Vgl. Gräßer, Hebr III, 59.

²⁰⁶⁸ Der Aor. Ptz. *φωτισθέντες* verweist auf Hebr 6,4 zurück und bezeichnet ein einmaliges Ereignis.

Widrigkeiten zum Trotz haben sie ihren Glauben damals nicht aufgegeben. Die Formulierung πολλήν ἄθλησιν ὑπεμείνατε παθημάτων enthält das wichtige Stichwort „erdulden“. Wie der Verfasser in V. 36 anmerkt, kommt es ihm auf Geduld (ὑπομονή) an. Mit dem Verb ὑπομένειν leitet er das Thema des geduldigen Ausharrens ein und erörtert dieses in Hebr 10,36-39 und 12,1-7. Der Vorgang des Erduldens ist Teil der göttlichen Erziehung, schließlich hat auch der Sohn Gottes das Kreuz erduldet (12,2).

ἄθλησις bezeichnet in seiner Grundbedeutung den Wettkampf²⁰⁶⁹ und wird metaphorisch verwendet: „Das Leben sei ein Wettkampf, und jeder Wettkämpfer verdiene hohe Ehre, selbst wenn oder gerade weil er im Kampf notwendig Schmerz und Leiden auf sich nimmt.“²⁰⁷⁰

V. 33f. präzisiert, welche Anfechtungen die Adressaten bewältigt haben. Ein Teil der Gemeinde (τοῦτο μὲν) wurde Beschimpfungen (ὀνειδισμοί) und Bedrückungen (θλίψεις) öffentlich ausgesetzt (θεατριζόμενοι: „zur Schau gestellt“).²⁰⁷¹ Der andere Teil war solidarisch mitbetroffen als κοινωνοί. Sie waren Genossen derjenigen, denen es so erging (οὕτως). In V. 34 schließt der Verfasser mit καὶ γάρ an und benennt zwei weitere Aspekte. Es geht um das Mitleiden mit den Gefangenen sowie den Raub des Vermögens. Letzteres haben die Adressaten sogar μετὰ χαρᾶς bereitwillig hingenommen, weil sie einen besseren und bleibenden Besitz haben.²⁰⁷² Die Aussage von V. 34 mündet in die Feststellung ἔχειν ἑαυτοὺς κρείττονα ὑπαρξίν καὶ μένουσαν. Diese Erkenntnis (γινώσκοντες) hat in den früheren Tagen den Glauben gestärkt und dieselbe Wirkung erhofft sich der Verfasser auch für die Gegenwart. Schließlich wissen die Adressaten, dass der bessere Besitz von himmlischer Qualität ist. Als Erben der Verheißung werden sie den unvergänglichen Besitz empfangen, wenn sie sich weiterhin bewähren. Darauf zielt die Schlussfolgerung in V. 35: Werft also eure παρρησίαν nicht weg, welche eine große Belohnung hat. Der Appell μὴ ἀποβάλητε ruft die Adressaten auf, ihren Heilsbesitz nicht leichtfertig preiszugeben. Wenn sie schon nach ihrer Bekehrung viele Leiden erduldet haben, wäre es töricht jetzt aufzugeben, vor allem, weil sie eine große Belohnung erwartet.²⁰⁷³ Sie besitzen vor Gott die Ermächtigung der freien Rede und dürfen zu seinem Thron hinzuschreiten (vgl. 3,6; 4,16). μισθαποδοσία μεγάλη umschreibt das gegenwärtige

²⁰⁶⁹ Vgl. 1Kor 9,24-27; 2Tim 4,6-8; Phil 3,13f.

²⁰⁷⁰ Karrer, Hebr II, 243.

²⁰⁷¹ Zum Begriff vgl. Koester, Hebrews, 459.

²⁰⁷² Der Vielzahl des irdischen Besitzes steht die Einzahl der himmlischen Habe gegenüber.

²⁰⁷³ Vgl. DeSilva, Shame, 220. S.E. macht es der Verfasser zu einem Zeichen der Ehre, dass sie weitermachen, und zu einem Zeichen der Schande, wenn sie aufgeben.

und zukünftige Heil. „Präsentisches ἔχει im Blick auf den zukünftigen Sachverhalt der noch ausstehenden ‚Lohngabe‘ hat versichernde bzw. bestätigende Bedeutung. Denn der Gott, der – als der μισθαποδότης (11,6) – den Lohn geben wird, steht ja treu zu seiner Verheißung (10,23).“²⁰⁷⁴ In dieser Formulierung klingt erneut die charakteristische Gegenüberstellung von Irdischem und Himmlischem an. Zugleich setzt der Verfasser einen futurisch-eschatologischen Akzent.²⁰⁷⁵ Wer das Privileg der Parrhesie nicht wegwirft, sondern an seinem Glauben festhält, wird dem Strafgericht entfliehen.

4.3.4 Das Eintreffen des Kommenden: Hebr 10,36-39

4.3.4.1 Zur Rezeption von Jes 26,20^{LXX} und Hab 2,3b-4^{LXX} in Hebr 10,37-39

4.3.4.1.1 Hermeneutische Vorüberlegungen

Hab 2,3-4 gehört zur Perikope Hab 2,1-4 und beinhaltet die Antwort Gottes auf die (zweite) Klage (Hab 1,12-17) des Propheten. In der Rezeptionsgeschichte spielt insbesondere Hab 2,4 eine wichtige Rolle.²⁰⁷⁶ Gerechtigkeit und Treue stehen im Mittelpunkt der Aussage. Das Offenbarungswort wird durch folgenden Kontext vorbereitet:

In Hab 1,2-4 klagt der Prophet voller Ungeduld vor Gott: Wie lange... dauert es noch bis er (JHWH) endlich in die scheinbar unerträgliche Situation eingreift? „Der Eingang des Gebets stilisiert ihn in doppelter Weise als leidenschaftlichen Beter und als Kritiker seiner Zeit.“²⁰⁷⁷ Das Psalmgebet zeichnet das Bild eines bedrängten Menschen, der sich in einer schwierigen Situation befindet und in seiner Not nach dem letzten Ausweg bei Gott sucht. Gewalt, Ungerechtigkeit, Unterdrückung, Streit und Verstumung der Tora-Behlehrungen bestimmen sein Leben. Als allgemeine Ursache benennt der Beter die Frevler.²⁰⁷⁸ Diese werden als Gegensatz zu den Gerechten (1,4) angeführt. Das Gebet wird durch eine Vision in 1,5-11 unterbrochen und in 1,12 fortgesetzt. Die Gottesrede²⁰⁷⁹ erfolgt ziemlich abrupt und richtet sich an ein unbenanntes Publikum. Die Adressaten werden aufgefordert nicht nur auf die eigenen Probleme, sondern auf die Lage der ganzen Völkerwelt zu schauen. „Gotteswerk – darauf weist V.5 hin – geschieht sichtbar in der Völkerwelt; die Geschichte der Welt, die politische Geschichte, ist das

²⁰⁷⁴ Weiß, Hebräer, 547.

²⁰⁷⁵ Vgl. ebd. Siehe auch Rose, Wolke, 45f.

²⁰⁷⁶ Vgl. Fabry, LXX.D-E II, 2416.

²⁰⁷⁷ Seybold, Nahum, 55.

²⁰⁷⁸ „Die Schilderung der Nöte, die Habakuk zur Klage treiben, bleibt merkwürdig unbestimmt.“ Dietrich, Nahum, 118.

²⁰⁷⁹ Vgl. Dietrich, Nahum, 119.

Handlungsfeld JHWHs.²⁰⁸⁰ Gott antwortet mit einer Vision, in der er die Chaldäer (= Babylonier) als Gerichtswerkzeug bezeichnet (1,6).²⁰⁸¹ Ihr Kommen steht bevor und lässt sich nicht verhindern; der Sturm geht allerdings vorüber (1,11). Die Dauer der Not ist begrenzt.

Daraufhin klagt der Prophet weiter (1,12-17). Das Thema von 1,2-4 wird in 1,12-13 erneut aufgenommen, die Vision hingegen in 1,14ff fortgesetzt. Seybold rechnet mit zwei ursprünglich unabhängigen Texten.²⁰⁸² In 1,12-13 richtet sich Habakuk mit neuen Vorwürfen an Gott. Die Gegenüberstellung von Frevlern und Gerechten wird erneut thematisiert (1,13) und von weiteren Klagen begleitet. Es quält den Propheten sichtlich, dass JHWH schweigt. Das Gleichnis vom Fischfang in 1,14-17 will scheinbar die Vision von 1,5-11 fortführen, wirkt allerdings als Nachtrag.²⁰⁸³ Eine neue Metapher bestimmt die Aussage: Gott hat die Menschen wie Fische im Meer gemacht.

Im Anschluss erfolgt die Gottesantwort in 2,1-4.²⁰⁸⁴ 2,1 könnte eine Einleitung sein.²⁰⁸⁵ Hab 2,2 beinhaltet die Resonanz Gottes und den Befehl, die Vision aufzuschreiben. Hab 2,3-4 setzt die Gottesrede fort. In 2,4 erfolgt ein Neueinsatz durch הנה. Der hebr. Text ist schwer zu verstehen und möglicherweise verdorben.²⁰⁸⁶

Dieser Tatbestand lenkt den Fokus der Untersuchung auf den griechischen Text. Der Verfasser des Hebr zitiert ebenfalls nach einer griechischen Vorlage. Die LXX.D übersetzt die beiden Verse folgendermaßen:

„3. Denn (es) wird noch eine Vision *für den entscheidenen Augenblick* (geben) und *sie wird zum Ziel kommen*, nicht aber ins Leere (gehen); wenn er sich verzögert, warte auf ihn, weil er gewiss kommen wird *und* (bestimmt) nicht ausbleibt! 4. *Sollte einer sich zurückhalten, hat meine Seele keine Freude an ihm, der Gerechte aber wird aus dem Glauben an mich leben.*“²⁰⁸⁷

²⁰⁸⁰ Seybold, Nahum, 58.

²⁰⁸¹ „Die Babylonier kommen laut Habakuk nicht aus freien Stücken, sondern weil sie geschickt werden; sie stehen nicht auf, sie werden ‚aufgerichtet‘, ihre Eroberungen sind nicht ihr ‚Werk‘, sondern das Jhwhs.“ Dietrich, Nahum, 121.

²⁰⁸² Vgl. Seybold, Nahum, 61.

²⁰⁸³ Vgl. a.a.O., 62.

²⁰⁸⁴ Vgl. Deissler, Propheten, 223ff; Seybold, Nahum, 60ff. Deissler definiert Hab 2,1-5 als Einheit. So auch Floyd, Michael H.: Prophecy and Writing in Habakkuk 2,1-5. In ZAW 105 (1993), 462-481; Dangl, Oskar: „Canonical Approach“ am Buch Habakuk? Hab 2,4b als Lebenszusage. In: PzB 10/2 (2001), 131-148, speziell 133f. V. 5 ist allerdings ein Weheruf und gehört deshalb eher zu Hab 2,5-20. Dort werden fünf Weherufe angeführt. Vgl. Kraus, Hab 2,3-4, 155. Anders Steyn, Quest, 311. Perlitt gliedert 2,1-4 und sieht 2,5 als Zwischensatz. Vgl. Perlitt, Lothar: Die Propheten Nahum, Habakuk, Zephanja (ATD 25/1). Göttingen 2004, 61f.67.

²⁰⁸⁵ Vgl. Seybold, Nahum, 63; Kraus, Hab 2,3-4, 153.

²⁰⁸⁶ Vgl. Fabry, LXX.D-E II, 2416.2421. Zum literarkritischen Problem sowie der synchronen und diachronen Betrachtung der Hab-Schrift vgl. Dietrich, Nahum, 93-105.

²⁰⁸⁷ Kursivdruck im Original. Dieser zeigt die Abweichungen vom MT an.

In Hab 2,3 zeigt sich ein Subjektwechsel in den einzelnen Versteilen. Zum einen geht es um die Vision (ὄρασις), zum anderen um einen καιρός, der gewiss kommen wird. αὐτόν kann sich nicht auf die Vision beziehen, weil das Pronomen nicht weiblich ist und besser zu καιρός passt.²⁰⁸⁸ Die Interpretation der Aussage ist umstritten. Einige Exegeten sehen in Hab 2,3 eine Andeutung auf eine messianische Figur und interpretieren καιρός personal. Gheorghita bezieht καιρός auf Gott, weil er den Terminus im Gesamtkontext des Habakuk betrachtet. Die Problematik der wechselnden Pronomina erklärt er durch die „overall message of the Greek Habakkuk, especially when one considers the important addition in the Greek text of Hab. 3:9, λέγει κύριος, a text in which the Greek version clearly depicts a dialogue between two κύριοι.“²⁰⁸⁹ Der Dialog zwischen den beiden κύριοι bietet den Rahmen für das Verständnis von Hab 2,3, erklärt den Pronomenwechsel und „foretells the coming of κύριος.“²⁰⁹⁰ Rose sieht in diesem Vers eine messianische Deutung und verweist auf einen davidischen Messias.²⁰⁹¹ M.E. sind die Argumente nicht stichhaltig genug und καιρός nicht personal zu verstehen, es fehlt der bestimmte Artikel.²⁰⁹² Erst der Verfasser des Hebr macht aus Hab 2,3b-4 durch das Hinzufügen des Artikels vor ἐρχόμενος eine messianische Aussage.²⁰⁹³

Der Text der LXX erzählt vom Kommen eines bestimmten Zeitpunkts.²⁰⁹⁴ In seinem Ursprungssinn bezeichnet καιρός das rechte Maß.²⁰⁹⁵ Die prophetische Heilsankündigung von Hab kann eschatologisch, d.h. endgeschichtlich gedeutet werden. Es geht um die mögliche Aufschiebung des Eintreffens der göttlichen Verheißung, was καιρός in diesem Zusammenhang „zum Begriff für *Zeitspanne, Frist, Termin*“ macht.²⁰⁹⁶

Hab 2,4a wird durch ein konditionelles ἐάν eingeleitet.²⁰⁹⁷ Der Vers besteht aus einer Protasis und Apodosis (ἐάν ὑποστείληται οὐκ εὐδοκεῖ ἡ ψυχὴ μου ἐν αὐτῷ).²⁰⁹⁸ In der Protasis geht es um eine Person, die sich zurückhält. Es bleibt zu fragen, auf wen sich

²⁰⁸⁸ Es wird die Möglichkeit erwogen dieses als neutr. Sg. zu verstehen. Vgl. Kraus, Hab 2,3-4, 159.

²⁰⁸⁹ Gheorghita, Role, 214.

²⁰⁹⁰ Ebd.

²⁰⁹¹ Vgl. Rose, Wolke, 54 Fn. 106. So sieht es auch Gräßer, Hebr III, 76 im Anschluss an Schröger, Verfasser, 187. Vgl. Schunack, Hebr, 159.

²⁰⁹² Gegen DeSilva, Perseverance, 368.

²⁰⁹³ Mit Kraus, der noch weitere Argumente gegen eine messianische Deutung anführt. Vgl. Kraus, Hab 2,3-4, 160ff.

²⁰⁹⁴ Der hebr. Text bezieht sich auf die Vision.

²⁰⁹⁵ Vgl. Hahn/Kraus, καιρός, 2001.

²⁰⁹⁶ Vgl. a.a.O., 2004 (Kursivdruck im Original).

²⁰⁹⁷ In manchen Fällen übersetzt die LXX ἦν mit ἐάν, vgl. Ex 4,1; 8,22; Jer 3,1 und Hag 2,12. Vgl. Koch, Text, 73 Fn. 28, im Anschluss an ihn Kraus, Hab 2,3-4, 163.

²⁰⁹⁸ Vgl. Gheorghita, Role, 216.

ὑποστείλγται konkret bezieht. Hab 2,4 stellt einen Neuansatz dar, daher gibt es keinen Grund, die Aussage auf den καιρός aus Hab 2,3b zu beziehen.²⁰⁹⁹ In 2,4b wird ein Subjekt genannt: der Gerechte. Da der Versteil mit ὁ δέ eingeleitet wird, ist dieser als Antithese zu der Aussage in 2,4a zu verstehen, auch wenn dort ὁ μὲν fehlt.²¹⁰⁰ Das Subjekt von 2,4a ist folglich im Verb ὑποστείλγται enthalten (3. P. Sg.), während der Gerechte in 2,4b als Gegensatz angeführt wird. D.h. einer, der sich zurückhält und die nötige Geduld nicht aufbringt, auf den καιρός zu warten, der wird von Gott verworfen.²¹⁰¹ Der Gerechte hingegen wird ἐκ πίστεώς μου ζήσεται. ὑποστείλγται steht ἐκ πίστεώς μου entgegen. Es ist unklar, ob ἐκ πίστεώς μου ein Genitivus subj. oder obj. darstellt, beides ist grammatisch möglich. Die LXX.D liest Genitivus obj. und spricht vom Vertrauen auf Gott.²¹⁰² Hab 2,4 zufolge existieren zwei Wege, auf Gottes Anweisung den richtigen Zeitpunkt abzuwarten, zu reagieren: zurückweichen oder standhaft im Glauben (weiter)leben. Diese Aussage erfährt im Hebr mehrfache Veränderungen.

Hab 2,3-4 ^{MT}	Hab 2,3-4 ^{LXX}
<p>3 כִּי עוֹד חֲזוֹן לְמוֹעֵד וַיִּפְחַ לְקַץ וְלֹא יִבְגֵּב אִם- יְתִמְהֵמָה חֶפְזָה-לוֹ כִּי-בָא יָבֵא לֹא יִאֲחָר:</p> <p>4 הֲנֵה עֲפֹלָה לֹא-יִשְׂרָה נַפְשׁוֹ בּוֹ וַיִּצְדִּיק בְּאִמּוֹנָתוֹ יְחִיהֵ:</p>	<p>3 διότι ἔτι ὄρασις εἰς καιρὸν καὶ ἀνατελεῖ εἰς πέρας καὶ οὐκ εἰς κενόν ἐὰν ὑστερήσῃ ὑπόμεινον αὐτόν ὅτι ἐρχόμενος ἤξει καὶ οὐ μὴ χρονίση</p> <p>4 ἐὰν ὑποστείλγται οὐκ εὐδοκεῖ ἡ ψυχὴ μου ἐν αὐτῷ ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεώς μου ζήσεται</p>

4.3.4.1.2 Beobachtungen am Text LXX und MT

Die hermeneutischen Vorüberlegungen sind wegen einer möglichen Verderbtheit des hebräischen Textes von Hab 2,3-4b und der Rezeption einer griechischen Vorlage (LXX^A) des Hebr auf die LXX eingegrenzt worden. Aus diesem Grund bleibt die Untersuchung auf den griechischen Text begrenzt.

Fest steht, dass der griechische Übersetzer stark in den Text eingreift.²¹⁰³ Folgende Gründe sind für die Intervention zu vermuten: Der Übersetzer hat die Vision des

²⁰⁹⁹ Grammatisch ist das zwar möglich, doch macht es weniger Sinn.

²¹⁰⁰ Auch im MT liegt in Hab 2,4 eine Antithese vor. Kraus führt an, dass diese Satzstruktur ebenfalls in TgJon und in der Prophetenrolle in Naḥal Hever (8HevXIIgr) belegt ist. Aquila und Theodotion setzen in 2,4 einen Neueinsatz. Vgl. Kraus, Hab 2,3-4, 164.

²¹⁰¹ Vgl. Koch, Text, 73; Kraus, Hab 2,3-4, 163.

²¹⁰² Vgl. Kraus, Hab 2,3-4, 165.

²¹⁰³ Zu den unterschiedlichen Lesarten von Hab 2,3b-4 im hebräischen Text vgl. Steyn, Quest, 314ff; Kraus, Hab 2,3-4, 153ff. Es gibt zwei wichtige hebräische Zeugen, zum einen den MT, zum anderen den Habakuk

Propheten an diesem Punkt entweder nicht mehr verstanden und sie anders reflektiert oder die unterschiedlichen Lesarten basieren auf einer anderen *Vorlage* des Textes.²¹⁰⁴

4.3.4.1.3 Beobachtungen am Text LXX und Hebr

Innerhalb der Verse Hebr 10,37-38 argumentiert der Autor mit einer Kombination aus zwei Zitaten: Hab 2,3b-4^{LXX} und Jes 26,20^{LXX}. Das Gewicht der Aussage liegt auf dem Habakukzitat. Der knappe Ausschnitt aus Jesaja wird als Einleitungsformel vor der eigentlichen Gottesrede in 10,37b verwendet.²¹⁰⁵ Eine typische Einleitungsformel mit einem Verb des Sagens fehlt. Der Verfasser zitiert nach der LXX, allerdings nimmt er einige Veränderungen am Text vor. Eine Gegenüberstellung der beiden Zitate mit dem Text des Hebr, soll die Veränderungen des Verfassers verdeutlichen:

Jes 26,20 ^{LXX}	Hebr 10,37
βάδιζε, λαός μου, εἰσελθε εἰς τὰ ταμίειά σου, ἀπόκλεισον τὴν θύραν σου, ἀποκρύβηθι <u>μικρὸν ὅσον ὅσον</u> , ἕως ἂν παρέλθῃ ἡ ὀργὴ κυρίου. ²¹⁰⁶	ἔτι γὰρ <u>μικρὸν ὅσον ὅσον</u> , ὁ ἐρχόμενος ἤξει καὶ οὐ χρονίσει.

Da im Habakukzitat neben den textlichen Eingriffen auch noch Umstellungen stattfinden, wird das Zitat in der Tabelle in parallelen Kolumnen angeordnet²¹⁰⁷:

Hab 2,3-4 ^{LXX}	Hebr 10,37-38
3 διότι ἔτι ὄρασις εἰς καιρὸν καὶ ἀνατελεῖ εἰς πέρας καὶ οὐκ εἰς κενόν. ἐὰν ὑστερήσῃ ὑπόμεινον αὐτόν <u>ὅτι ἐρχόμενος ἤξει</u> καὶ οὐ μὴ χρονίση.	ἔτι γὰρ <u>μικρὸν ὅσον ὅσον</u> , ὁ ἐρχόμενος ἤξει καὶ οὐ <u>χρονίσει</u> .

Pescher (1QpHab). Steyn verweist außerdem auf die Rezeptionsgeschichte im antiken Judentum und frühen Christentum. Zur Überlieferungsgeschichte des Textes vgl. Koch, Text.

²¹⁰⁴ Vgl. Steyn, Quest, 316; Karrer, Hebr II, 241; Diskussion bei Eisele, Reich, 92ff. Eine allgemeine Einführung zum griechischen Text gibt Fabry, LXX.D-E II, 2413-2417, zur Eigenart der Übersetzung siehe 2415ff. Ich beschränke mich auf die textkritischen Anmerkungen von NA28 zum Hebr. Gegen die Möglichkeit einer anderen hebr. Vorlage argumentiert Kraus, Hab 2,3-4, 163.

²¹⁰⁵ Vgl. Karrer, Hebr II, 241.

²¹⁰⁶ Text nach Ziegler. Die Neubearbeitung der Rahlfs-Hanhart Septuaginta weist denselben Text auf. Dasselbe gilt auch für das Habakukzitat. Die LXX.D übersetzt diesen Vers folgendermaßen: „Geh hin, mein Volk, geh hinein in deine Kammern, verschließe deine Tür, verbirg dich nur für einen kurzen Augenblick, bis der Zorn des *Herrn* vorübergegangen ist“ (Kursivdruck im Original).

²¹⁰⁷ In Anlehnung an Gheorghita, Role, 219.

4 ἐὰν ὑποστείληται, οὐκ εὐδοκεῖ ἡ ψυχὴ μου ἐν αὐτῷ.

ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεώς μου ζήσεται.

ὁ δὲ δίκαιός μου ἐκ πίστεως ζήσεται, καὶ ἐὰν ὑποστείληται, οὐκ εὐδοκεῖ ἡ ψυχὴ μου ἐν αὐτῷ.

Bereits Eisele hat richtig festgestellt: „Der Text von Hebr 10,37-38 stellt für die Textkritik einen harten Knoten dar, dessen Überlieferungsstränge nur mit einiger Mühe zu entwirren sind.“²¹⁰⁸ Der dargebotene Textbestand der LXX von Hab 2,4b gilt als der älteste und ursprünglichere Text.²¹⁰⁹ Innerhalb der verschiedenen Lesarten der LXX finden sich einige Varianten, doch werden diese weder von Papyri, noch Majuskeln unterstützt. „They are clearly secondary and almost all of them are the result of influence by the reading in Hebrews“²¹¹⁰.

Die Einfügung des bestimmten Artikels ὁ vor ἐρχόμενος in Hab 2,3b, so bei Minuskel 46 130 und den Kirchenvätern Cyr. Th. Thph., beruht möglicherweise auf einer Rückprojektion von Hebr 10,37.²¹¹¹ Die Verneinungspartikel μή fehlt bei folgenden Zeugen: V II'-410 87*-534 Cyr^p.Tht. Für χρονίση existieren zwei alternative Lesarten: χρονίσει und χρονιῆ. Die erste wird von II'-86-410 26 Bas. N. Thph.^{comm}, die zweite von 46'-613 534 Cyr.^pTht. Thph.^{lem} bezeugt. Steyn führt die erste Lesart auf den Einfluss von Hebr 10,37 zurück und sieht darin „an itacistic feature of the language“²¹¹², während die zweite Abweichung ein attisches Futur darstellt.

Einige Zeugen fügen ein καὶ in Hab 2,4 ein: 410 Aeth Arm Cyr^p (= X 965). Aus ὑποστείληται macht die Minuskel 147 ὑποστείλεται. Die Stellung des Possessivpromomens μου in der Formulierung ἐκ πίστεώς μου ist innerhalb der Zeugen umstritten. Die Lesart im Text wird bezeugt von 8 und B. A'-49-407 36-III C-68 Ach Arm^p Tht. Thph. stellen das Pronomen vor ἐκ πίστεώς wie der Autor des Hebr in 10,38.

²¹⁰⁸ Eisele, Reich, 92. Für die griechische Texttradition ist neben der LXX der Text aus Naḥal Ḥever (8HevXIIgr) zu berücksichtigen. Vgl. Tov, DJD VIII, 53. Zur textkritischen Untersuchung siehe Steyn, Quest, 314ff. Das Zitat aus Hab 2,4b begegnet im Neuen Testament nur noch in Röm 1,17b und Gal 3,11b, allerdings ohne das Possessivpronomen μου (und ohne δέ in Gal 3,11b). Dieser Vers wurde als die zentrale Aussage Habakuks in der Rezeptiongeschichte verstanden. Der hebräische Text ist gestört, daher hat bereits der Übersetzer der LXX den Text verändert. Vgl. Fabry, LXX.D-E II, 2416; Koch, Text, 72; Karrer, Hebr II, 248f.

²¹⁰⁹ Zu diesem Ergebnis kommt Koch in seiner Untersuchung. Vgl. Koch, Text, 84. Siehe auch Kraus, Hab 2,3-4, 159.

²¹¹⁰ Steyn, Quest, 317. Vgl. auch Karrer, Hebr II, 249.

²¹¹¹ Vgl. Steyn, ebd. Anders Karrer, er meint die altkirchlichen Bemühungen um eine Angleichung sollten nicht zu hoch eingeschätzt werden. Karrer, Hebr II, 249.

²¹¹² Steyn, Quest, 317.

Einige Zeugen lassen es ganz weg und zeichnen ein ähnliches Bild wie in Röm 1,17 und Gal 3,11: W^c 763* 130' 106 Bo Aeth Arm^p Cyr. Die Textbasis des Nestle-Aland beruht vor allem auf \wp ⁴⁶.

Folgende Änderungen des Zitats sind auf den Verfasser zurückzuführen: In 10,37 wird aus Jes 26,20 eine kurze Einführung dem Habakukzitat vorangestellt: $\acute{\epsilon}\tau\iota\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \mu\iota\kappa\rho\acute{\nu}\ \delta\sigma\omicron\nu\ \delta\sigma\omicron\nu$. Im Jesajatext steht nur $\mu\iota\kappa\rho\acute{\nu}\ \delta\sigma\omicron\nu\ \delta\sigma\omicron\nu$. Der Verfasser fügt $\acute{\epsilon}\tau\iota\ \gamma\acute{\alpha}\rho$ ein, um beide Zitate einzuleiten und führt gleichzeitig den Argumentationsgang aus Hebr 10,36 fort ($\kappa\omicron\mu\iota\sigma\eta\sigma\theta\epsilon\ \tau\eta\eta\ \acute{\epsilon}\pi\alpha\gamma\gamma\epsilon\lambda\iota\alpha\nu$).²¹¹³ Die Partikel $\gamma\acute{\alpha}\rho$ spielt eine signifikante Rolle an Stellen, an denen „references to Scripture were introduced or discussed and where the author presented it as the counterpart, or as contrast in his argumentation.“²¹¹⁴ Innerhalb der Zeugen wird $\gamma\acute{\alpha}\rho$ bei \wp ¹³ 104 vg^{ms} weggelassen.²¹¹⁵ Mit $\acute{\epsilon}\tau\iota$ wird der zeitliche Aspekt von $\mu\iota\kappa\rho\acute{\nu}\ \delta\sigma\omicron\nu\ \delta\sigma\omicron\nu$ zusätzlich betont und die bald zu erwartende Wendung der Geschichte unterstrichen. Die LXX übersetzt den hebr. Ausdruck גַּרְטַעַמָּךְ .²¹¹⁶ In Jes 26,20 werden die Adressaten aufgerufen, sich vor dem Strafgericht Gottes zu verstecken ($\acute{\alpha}\pi\omicron\kappa\rho\acute{\upsilon}\beta\eta\theta\iota$), um diesem zu entgehen. Mit „ein Augenblick“ kann zweierlei gemeint sein: eine „kurze Dauer“²¹¹⁷ oder etwas, das „plötzlich“²¹¹⁸ passiert. Die erste Variante ist vorzuziehen. Jes 26,20 bezieht sich auf die Gegenwart ($\beta\acute{\alpha}\delta\iota\zeta\epsilon\ \lambda\alpha\acute{\omicron}\varsigma\ \mu\omicron\upsilon$): Der Zorn Gottes ist gerade im Vorbeiziehen und dauert „eine kleine Weile“.²¹¹⁹

Die Rezeption des Hebr steht der ursprünglichen Aussage von Jes 26,20 entgegen. Zum einen verändert der Verfasser die zeitliche Bestimmung und lenkt den Blick auf die Zukunft.²¹²⁰ Zum anderen spricht der Jesajatext vom Zurückweichen in Form von Verstecken, während der Hebr gerade das verhindern und die Adressaten ermutigen will, vor Leiden und Bedrängnissen nicht zurückzuweichen.²¹²¹ Die Kombination des Habakukzitats mit dem Jesajavers scheint ein stilistisches Mittel zu sein, das die Verzögerungsaussage von Hab 2,3ba ($\acute{\epsilon}\lambda\grave{\alpha}\nu\ \upsilon\sigma\tau\epsilon\rho\acute{\eta}\sigma\eta$) umgehen und die Zeit der $\upsilon\pi\omicron\mu\omicron\nu\eta$ als begrenzte Zeitspanne darstellen soll.²¹²²

²¹¹³ Vgl. Steyn, Quest, 321. Er verweist in diesem Kontext darauf, dass im Hebr eine Beziehung zwischen dem Versprechen und dem Zitat, das im Anschluss an dieses folgt, besteht.

²¹¹⁴ A.a.O., 322. Dort auch Stellenangaben.

²¹¹⁵ Steyn führt noch sy^p auf.

²¹¹⁶ Die LXX.D übersetzt „ein kurzer Augenblick“. Vgl. oben die Untersuchung zu Hebr 2,5-9.

²¹¹⁷ Vgl. Ex 33,5; Num 16,21; 17,10; Jes 54,7-8; Ps 30,6; 73,19; Hiob 20,5; Klgl 4,6.

²¹¹⁸ Vgl. Jes 47,9; Jer 4,20; Ps 6,11; Hi 34,20.

²¹¹⁹ Vgl. Kraus, Hab 2,3-4, 168; Schröger, Schriftausleger, 186.

²¹²⁰ Vgl. Schröger, ebd.

²¹²¹ Vgl. Eisele, Reich, 98.

²¹²² Vgl. Koch, Text, 76; Eisele, Reich, 95.

Das Zitat aus Hab 2,3b-4^{LXX} verändert der Verfasser folgendermaßen: Das *ὅτι* vor *ἐρχόμενος* fällt weg, dafür wird ein bestimmter Artikel eingefügt (*ὁ*). Statt *καὶ οὐ μὴ χρονίση* liest der Verfasser *καὶ οὐ χρονίσει*. Die Partikel *μὴ* wird ausgelassen. Das Zitat aus Hab 2,4^{LXX} erfährt eine Umstellung, sodass sich die Aussage auf den Gerechten bezieht.²¹²³ Der Versteil 2,4a wird wörtlich übernommen und nach 2,4b angefügt. Ein *καὶ* wird vor *ἐὰν ὑποστείληται* gesetzt. Hinzu kommt die Umstellung des Possessivpronomens *μου* zu *δίκαιος*. Einige Zeugen lassen das Pronomen ganz weg: \mathfrak{P}^{13} D² H^c I Ψ 1881 \mathfrak{M} b t z vg^{mss} bo.²¹²⁴ Andere bezeugen eine Umstellung und lesen *ἐκ πίστεως μου*: D* pc μ sy.²¹²⁵ Die Wortreihenfolge des Zitats bezeugen dagegen: \mathfrak{P}^{46} \aleph A H* 33. 1739 pc lat sa bo^{ms}; Cl.²¹²⁶ Das zweite Possessivpronomen *μου* erfährt bei einigen Zeugen ebenfalls eine Umstellung. Statt nach *ἡ ψυχὴ* setzen die Zeugen \mathfrak{P}^{13-46} D*.² das Pronomen davor. Die Stellung des Pronomens nach *ἡ ψυχὴ* ist sehr gut bezeugt und als ursprünglich zu betrachten. Dasselbe gilt für die Stellung des Possessivpronomens nach *δίκαιος*. Die unterschiedlichen Vorschläge werden u.a. auf paulinischen Einfluss zurückgeführt²¹²⁷ oder die Existenz eines weiteren Possessivpronomens (*μου*) in 10,38.²¹²⁸

Es ist zu vermuten, dass der Autor das *ὅτι* als deplaziert empfunden und es deshalb weggelassen hat.²¹²⁹ Die Änderung von *καὶ οὐ μὴ χρονίση* in *καὶ οὐ χρονίσει* ist einer futurischen Aussage geschuldet und bildet eine stilistische Variante.²¹³⁰

4.3.4.1.4 Ergebnis

Die Textkritik hat gezeigt, dass die Änderungen des Zitats aus Hab 2,3b-4 auf den Autor des Hebr zurückzuführen sind.²¹³¹ Der Grund ist ein inhaltlicher, denn das Zitat dient als Begründung für den Aufruf zur *ὑπομονή* (10,32.36).²¹³² Wegen der Abweichungen von

²¹²³ Vgl. Schröger, *Schriftausleger*, 182.

²¹²⁴ Steyn führt noch die Zeugen K L P und Chrysostomos auf. Vgl. Steyn, *Quest*, 317 Fn. 125.

²¹²⁵ Steyn ergänzt: 366. 369. 472 d e Eusebius. Vgl. Steyn, *Quest*, 317 Fn. 127.

²¹²⁶ Steyn zählt noch 1898, Clemens von Alexandrien, Theodoret und Primasius auf. Vgl. Steyn, *Quest*, 317 Fn. 126.

²¹²⁷ So u.a. Karrer, *Hebr II*, 240; Koch, *Text*, 75; Schröger, *Schriftausleger*, 184; Attridge, *Hebrews*, 297.

²¹²⁸ „It could thus be assumed that Hebrews included *μου* between *δίκαιός* und *ἐκ πίστεως* – as supported by the NT witnesses \mathfrak{P}^{46} \aleph A, and which is in agreement with the LXX Alexandrian group of witnesses, but in a transposed position from *δίκαιος ἐκ πίστεως μου* according to the LXX witnesses \aleph and B.“ Steyn, *Quest*, 319. Gheorghita sieht in *δίκαιός μου ἐκ πίστεως* die *difficilior lectio potior*. Vgl. Gheorghita, *Role*, 177.

²¹²⁹ Vgl. Gräßer, *Hebr III*, 76; Kraus, *Hab 2,3-4*, 168.

²¹³⁰ Vgl. Kraus, *Hab 2,3-4*, 168.

²¹³¹ Vgl. a.a.O., 167.

²¹³² Vgl. a.a.O., 168.

dem LXX-Text wird diskutiert, ob der Verfasser das Mischzitat aus dem Gedächtnis zitiert oder dieses aus einer anderen Rolle oder einem, kurz vor ihm entstandenen frühchristlichen Testimonium, übernimmt.²¹³³ Diese Frage hat bisher keine befriedigende Antwort erfahren und muss offen bleiben. Für das Verständnis von Hebr 10,37-38 ist die Einfügung des bestimmten Artikels vor ἐρχόμενος und die Umstellung von Hab 2,4 vor Hab 2,3 entscheidend, denn diese beiden Eingriffe verändern die Gesamtaussage.

4.3.4.2 Hebr 10,36-39

4.3.4.2.1 Hinführung

Der Verfasser appelliert an die Adressaten, trotz ihrer Leidenssituation weiterhin Ausdauer und Glauben zu beweisen (10,32.36), um den großen Lohn (10,35: *μεγάληνμισθαποδοσίαν*) der Verheißung (10,36: *κομίσησθε τὴν ἐπαγγελίαν*) zu erlangen.²¹³⁴ Er spricht mit einer lobenden Erinnerung über die durchgestandenen Leiden (10,32-34). Die Adressaten hatten sich bisher bewährt und sollen dies weiterhin tun. Geduldiges Standhalten ist nach wie vor notwendig, denn das Christsein wird durch Glauben, Hoffnung und die Erkenntnis, einen besseren Besitz (das verheißene Heil) zu haben, bestimmt. 10,35 ist eine Aufforderung, an der Hoffnung festzuhalten und das Vertrauen auf die göttliche Verheißung nicht aufzugeben, denn diese garantiert eschatologischen Lohn. 10,36-39 begründet mit dem Schriftbeweis aus Jes 26,20^{LXX} und Hab 2,3b-4^{LXX} die Aufforderung von 10,35 und blickt auf die Gegenwart und Zukunft der Adressaten. Im Zentrum steht die Aufforderung, gerecht im Glauben zu leben, denn das Gericht Gottes wird bald anbrechen und Christus zum zweiten Mal erscheinen.²¹³⁵

4.3.4.3 Hebr 10,36

10,36 schließt mit einem γάρ an 10,35 an und benennt die notwendigen Voraussetzungen, um das Vertrauen in die verbürgte Verheißung zu bewahren. Die Begriffe ὑπομονή (10,36a) und παρρησία (10,35a) verhalten sich synonym zueinander. In Zeiten der Not bezeugt die Ausdauer die Art des Vertrauens auf Gottes Verheißung.²¹³⁶ Der Aorist

²¹³³ Vgl. Karrer, Hebr II, 249; Kraus, Hab, 2,3-4, 168.

²¹³⁴ Gegen Eisele, Reich, 91. Er untersucht 10,36-39 getrennt von 10,35, da er in seiner Gliederung des Hebr Vanhoye folgt. Mit Rose, Wolke, 44f. Er hält eine Trennung der beiden Verse für unmöglich, da diese strukturell einander entsprechen. Vgl. auch Gräßer, Hebr III, 73; Weiß, Hebräer, 544 Fn. 2.

²¹³⁵ Vgl. Karrer, Hebr II, 243.

²¹³⁶ Vgl. Gräßer, Glaube, 98. 10,35 zeigt eine Terminologie an, die fast nur im Hebr vorkommt. Die Wendung *μη ἀποβάλητε οὖν τὴν παρρησίαν ὑμῶν* ist im NT singular und höchstens mit Dio Chrysostomos

ποιήσαντες impliziert, dass die Befolgung des Willens Gottes Voraussetzung für den Erhalt der Verheißung bildet.²¹³⁷ Die große Belohnung (10,35) ist jedoch kein verdienstliches Werk, sondern eine Heilsgabe Gottes, die er durch seinen Eid verbürgt.²¹³⁸ Mit *ὑπομονῆς γὰρ ἔχετε χρεῖαν* greift der Verfasser auf den Schriftbeweis in 10,37-38 voraus.²¹³⁹ Der Partizipialsatz *τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ ποιήσαντες* benennt einerseits die Bedingung für das „Davontragen“ des Verheißungsgutes, betont andererseits die aktive Rolle der *ὑπομονή*.²¹⁴⁰ Die Verknüpfung mit dem Lohngedanken (10,35) ist eindeutig. *κομίσησθε* besitzt die Bedeutung „endzeitlichen Lohn erlangen“.²¹⁴¹ Dieser Lohn besteht aus *ἐπαγγελία* (10,36b): „The motif of the promise, which had appeared earlier as one of the ways of alluding to the salvation inaugurated by Christ, here reemerges and will constitute an important thread through the following chapter.“²¹⁴²

Der Verfasser verwendet den Begriff *ἐπαγγελία* analog zu *μεγάλην μισθαποδοσίαν* (10,35b)²¹⁴³ und *κρείττονα ὑπαρξίν καὶ μένουσαν* (10,34b).²¹⁴⁴ Die Adressaten entsprechen in ihrem Tun dem Verhalten ihres Anführers und Vorläufers Jesus. Durch sein einmaliges Opfer (10,7-10) schenkt er ihnen die Möglichkeit, Zutritt zum Heiligtum zu besitzen (10,19f.). Dort wartet der wahre Hohepriester auf sie. Aus diesem Grund sind die Adressaten aufgefordert ihm nachzufolgen und auf ihrem Weg zur endgültigen Vollendung sich trotz Leid in Gehorsam und Geduld zu üben.²¹⁴⁵

zu vergleichen. Vgl. auch Riggenbach, Hebr, 334 Fn. 47. Zum Begriff *παρησίαν* vgl. Gräßer, Glaube, 16f.96-99.

²¹³⁷ Vgl. Koester, Hebrews, 461; O'Brien, Hebrews, 388. Das Thema Ausdauer wird an späterer Stelle, in Hebr 12,1-11, erneut aufgegriffen und Jesus als Vorbild des Gehorsams angeführt (12,2-3).

²¹³⁸ Vgl. Schunack, Hebr, 157.

²¹³⁹ Vgl. Rose, Wolke, 47; Riggenbach, Hebr, 335.

²¹⁴⁰ Vgl. Weiß, Hebräer, 548. Zur Tradition des Begriffs vgl. Gräßer, Hebr III, 73. Diese Formulierung greift auch auf Hebr 13,21 voraus.

²¹⁴¹ Vgl. Weiß, Hebräer, 548.

²¹⁴² Attridge, Hebrews, 301. Vgl. Hebr 4,1.6; 6,12.17; 8,6. Der Terminus *ἐπαγγελία* begegnet im NT 52 mal, davon 14 mal im Hebr. Saß versteht den Begriff quantitativ und sachlich als Basismotiv und zentrales Theologoumenon des Hebr. Den zentralen Verheißungsinhalt sieht er in der endzeitlichen Ruhe. Vgl. Saß, *ἐπαγγελία*, 1745-1748. Diese Ansicht greift m.E. zu kurz. Zutreffender ist die Ansicht von: Backhaus, Bund, 151. Er unterscheidet einerseits zwischen dem Verheißungswort und dem Verheißungsgegenstand und andererseits zwischen „bereits *irdisch-immanent* verwirklichter Verheißung und noch ausstehender *transzendent-eschatologischer* Verheißung.“ (Kursivdruck im Original).

²¹⁴³ Vgl. Rose, Wolke, 47.

²¹⁴⁴ Vgl. Gräßer, Hebr III, 74. Er meint, mit diesem antikosmisch-dualistisch gefärbten Terminus und mit dem hier präsentierten Lohngedanken würde der Verfasser nicht bloß auf der Linie apokalyptischer Traditionen (gegen Rose, Wolke, 51), sondern auf einer sich entwickelnden, dem Alexandrismus verwandten hellenistischen Eschatologie stehen.

²¹⁴⁵ Vgl. Weiß, Hebräer, 548. Mit *ἐπαγγελία* wird außerdem das Zitat in 10,37 eingeführt. In 10,36 liegt keine für den Hebr klassische Redeeinleitung wie ein *verbum dicendi* vor. Vgl. Theobald, Text, 759f. Fn. 25; Eisele, Reich, 92.

4.3.4.4 Hebr 10,37

In 10,37 folgt direkt das Mischzitat aus Hab 2,3b-4^{LXX} und Jes 26,20^{LXX}. Der Verfasser betont die Gewissheit, dass $\delta \epsilon\rho\chi\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$ bald kommen wird.²¹⁴⁶ Durch das Jesajazitat verleiht der Verfasser den beiden folgenden Futura aus Hab 2,3b die entsprechende Dringlichkeit²¹⁴⁷ und verzichtet auf die ursprüngliche Verzögerungsaussage in Hab 2,3ba. Eine Naheschatologie (vgl. 10,25) wird spürbar.²¹⁴⁸ Gräßer stellt richtig fest, dass es dem Verfasser um das Moment der Zeitverkürzung geht: $\omicron\upsilon \chi\rho\nu\acute{o}\iota\sigma\epsilon\iota$.²¹⁴⁹ Die bedrängende Nähe des Gerichts wird angekündigt.²¹⁵⁰ Die unterschiedlichen Deutungsmöglichkeiten von Hab 2,3b β beseitigt der Verfasser durch eine Hinzufügung des bestimmten Artikels δ vor $\epsilon\rho\chi\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$ $\eta\acute{\xi}\epsilon\iota$: „Der Kommende wird kommen“. Diese Veränderung bewirkt, dass die Aussage einen messianischen Sinn erhält. Es geht nicht mehr um die Ankündigung eines bestimmten Zeitpunktes wie in Hab 2,3-4, sondern um den Kommenden, der kein geringerer als Jesus selbst ist. Sein zweites Kommen wird bereits erwartet.²¹⁵¹ „Jesus vollendet bei der Parusie seine Sendung, die seit Anbeginn der Welt besteht. Darum ist jedes Kommen zu den Seinen in der Geschichte genauso wichtig wie sein endgültiges, rettendes Kommen beim Gericht.“²¹⁵² Die Realisierung einer baldigen Vollendung rückt ins Zentrum der Aussage. Eine Parusie im traditionellen Sinn wird allerdings nicht erwartet.²¹⁵³ Das wird in den nächsten Versen deutlich.

²¹⁴⁶ „The addition of the article makes it easier to relate this prophecy to Christ’s second coming. This is directly rooted within the eschatology of early Christianity about an imminent coming of Christ.“ Steyn, Quest, 324.

²¹⁴⁷ Vgl. Weiß, Hebräer, 549. Mackie sieht darin die deutlichste und eindringlichste Behauptung über den baldigen Anbruch des Eschatons. Vgl. Mackie, Eschatology, 133.

²¹⁴⁸ Vgl. Gräßer, Hebr III, 75 und ders., Schriftargument, 433. Dabei blickt dieser Vers auch auf Hebr 13,21 voraus.

²¹⁴⁹ Vgl. a.a.O., 76. So auch in Schriftargument, ebd. Eine Verzögerung wie im MT (nicht in der LXX) ist für den Verfasser ausgeschlossen. Vgl. Michel, Hebräer, 362 und Fn. 2.

²¹⁵⁰ Vgl. Backhaus, Hebr, 372; Cockerill, Hebrews, 508.

²¹⁵¹ Die LXX hat in Hab 2,3b den inf. Abs. $\aleph\beta$ (kommen) als Partizip aufgefasst und aus diesem Grund $\delta \epsilon\rho\chi\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$ zum Subjekt von 2,3b gemacht. Vgl. Schröger, Schriftausleger, 183. Die figura etymologica aus dem hebr. Text wurde übernommen: „er wird gewiss kommen“, allerdings hat Kraus bereits darauf hingewiesen, dass solch eine Adoption nicht zwingend genauso übersetzt werden müsse. Vgl. Kraus, Hab 2,3-4, 161. Zur Bezeichnung einer messianischen Figur als $\delta \epsilon\rho\chi\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$ vgl. Mt 11,3; Lk 7,19. Weitere Partizipien mit einer messianischen Konnotation sind $\delta \rho\upsilon\delta\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$ in Röm 11,26 (aus Jes 59,20); $\delta \acute{\alpha}\nu\iota\sigma\tau\acute{\alpha}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$ in Röm 15,12 (aus Jes 11,10). Vgl. a.a.O., 160 und 169. Gräßer verweist darauf, dass sowohl das Futur $\eta\acute{\xi}\epsilon\iota$ für die Parusie Christi steht, als auch $\chi\rho\nu\acute{o}\iota\sigma\epsilon\iota$ ein Term. techn. für die Parusieverzögerung ist. Vgl. Gräßer, Hebr III, 76. Die Parusiedeutung bevorzugt auch Gheorghita, Role, 220f. Anders sieht es Eisele, er meint, der Titel $\delta \epsilon\rho\chi\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$ so wie 10,37, würde sich im Hinblick auf die Erwartung des Kommens Christi am unfruchtbarsten erweisen. Vgl. Eisele, Reich, 129. Seine Argumentation ist allerdings nicht überzeugend.

²¹⁵² Karrer, Hebr II, 251.

²¹⁵³ Kraus, Heil, 140. Backhaus meint hingegen, dass dem Hebr weder eine intensive Naherwartung, noch die Problematik der Parusieverzögerung interessiert. Vgl. Backhaus, Bund, 238. So auch Eisele, Reich, 112. Karrer sieht in 10,37 eine ähnliche Zeitstruktur wie in 1,6a: „Der Jesus, der bei seiner Menschwerdung

4.3.4.5 Hebr 10,38

Mit 10,38 setzt der Verfasser sein pastorales Grundanliegen fort. Die umgekehrte Reihenfolge des Habakukzitats in 10,38 (Hab 2,4b vor 2,4a) bedingt einen Subjektwechsel. Es geht nicht mehr um den Kommenden, sondern um den Gerechten. Durch die Umstellung des Possessivpronomens μου nach δίκαιος bezieht sich die Aussage auch nicht mehr auf den Glauben an Gott wie ursprünglich im Habakukzitat, sondern auf den Gerechten Gottes (mein Gerechter, 10,38a), der aus Glauben leben wird (10,38b). Damit rückt der Verfasser den Glauben in den Mittelpunkt der Aussage und schafft eine Überleitung zu 10,39 und Kap. 11.

„Wie der Unglaube die innere und letzte Ursache des Falls ist (3,7-4,13), so ist der Glaube der Grund für die Rettung. Und zwar Glaube aus Pflicht, das Bekenntnis festzuhalten (4,14), die Zuversicht und den Ruhm der Hoffnung bis ans Ende zu bewahren (3,6), nicht hinzufallen (6,6) oder zu weichen (10,38).“²¹⁵⁴

Den Status „Gerechter“²¹⁵⁵ bekommt die Person von Gott zuerkannt, die glaubt. Ihr gilt die Heilszusage (vgl. 11,4).²¹⁵⁶

πίστις ist demnach die Art und Weise, die den Menschen zum eschatologischen Heilsgut der ζωή, führt.²¹⁵⁷ 10,38b konkretisiert mit dem zweiten Teil des Zitats (Hab 2,4a), was genau mit πίστις gemeint ist. Und zwar ist πίστις das Gegenteil von ὑποστολή. Zurückweichen ist das Verhalten, das nicht zum Leben, sondern ins Verderben (10,39) führt.²¹⁵⁸ Jetzt kommt es darauf an, sich in Geduld zu üben, denn der Kommende wird bald da sein und Gottes Verheißung wird sich erfüllen. So kurz vor dem Ziel aufzugeben und das geschenkte Leben aufs Spiel zu setzen, wäre unsinnig. 10,38b konkretisiert, was passiert, wenn jemand vom Weg Gottes abfällt. Gott verliert sein Wohlgefallen an diesem Menschen.²¹⁵⁹ „To shrink back brings divine displeasure and destruction as the wilderness

kam, kommt im Hören zu aller Welt, weil Gott ihn zu allen Zeiten (innergeschichtlich und bis zum Ende) in den Weltkreis einführt, und er wird sich darin nicht verzögern.“ Genauso kommt er auch am nah bevorstehenden, fast sichtbaren Tag Gottes (10,25) und zwar ohne Verzögerung. Das Futur ἔξει ist dabei geschichtlich offen. Karrer, Hebr II, 251.

²¹⁵⁴ Gräßer, Hebr III, 78. „The call to have endurance (ὑπομονή, 10:36), a familiar topic of courage that the use of the athletic metaphor invites, becomes a prominent feature of this final exhortation.“ DeSilva, Perseverance, 366.

²¹⁵⁵ Zum Attribut „gerecht“ siehe Karrer, Hebr II, 253.

²¹⁵⁶ Vgl. O’Brien, Hebrews, 390; Koester, Hebrews, 463; Cockerill, Hebrews, 511. Ähnlich Lane, Hebrews II, 307.

²¹⁵⁷ Vgl. Weiß, Hebräer, 550. Die Formulierung ζήσεται ist eschatologisch zu verstehen. Vgl. Lane, Hebrews II, 307. Subjekt zu πίστις ist δίκαιος und ἐκ πίστεως wird adverbiell ζήσεται zugeordnet. In diesem Verständnis des Glaubens zeigt sich auch die Differenz zum paulinischen Verständnis von Hab 2,4^{LXX}. Paulus verwendet das Zitat im Kontext der Rechtfertigung aus Glauben. Vgl. dazu Gräßer, Glaube, 43f.

²¹⁵⁸ Vgl. O’Brien, Hebrews, 390.

²¹⁵⁹ Das Verb ὑποστέλλω entnimmt der Hebr dem Zitat aus Hab, ntl. ist es selten. Der Verfasser verbindet hier drei Dimensionen miteinander: „Das Gottesrecht verlangt einen Glauben ohne Scheu vor Krisensituationen, einen Glauben fern jeder Bereitschaft zu Zugeständnissen an den Druck von außen, und einen Glauben ohne Ausflüchte im Versagen.“ Karrer, Hebr II, 254.

generation failed to enter God's rest because of unbelief (3:7-4:11).²¹⁶⁰ Durch das Hinzufügen von *καί* (in die Vorlage von Hab 2,4a) vor *ἐὰν ὑποστείληται* bleibt der Gerechte weiterhin Subjekt der Aussage.²¹⁶¹ Im Kontext des Hebr heißt das: weicht der Gerechte zurück, ist er nicht mehr Teil der Gemeindeversammlung (10,25) und wirft damit die Parrhesie weg (10,35). Als Folge bleibt nur noch das eschatologische Gericht (10,26f.). 10,38bβ ist eine „euphemistische Umschreibung dieser Drohung“²¹⁶². Aus diesem Grund will der Verfasser dazu animieren weiterhin am Bekenntnis der Hoffnung festzuhalten (10,23) und sich gegenüber der Verheißung Gottes gehorsam zu zeigen. „The righteous trust in the promise that God has made available through Christ“²¹⁶³, und zwar aus zwei Gründen: Der erste Grund liegt, ausgehend von 10,19ff, in der durch Christi Blut erwirkten Ermächtigung (*παρρησία*), der zweite in seiner Stellung als Anfänger und Vollender des Glaubens (12,1ff).

Der christologische Bezug im Glaubensbegriff sowie auch die Akzentuierung von *πίστις* innerhalb der biblischen Traditionslinie mit dem Zitat aus Hab 2,4 haben die Funktion, die Position des Glaubens innerhalb der Mahnrede so konkret wie möglich darzustellen.²¹⁶⁴ Das Habakukzitat passt mit seiner antithetischen Aussage gut zur theologischen Intention des Autors.²¹⁶⁵ Daneben wirken sich die Veränderungen des Zitats insbesondere auf die Christologie und Eschatologie des Hebr aus.²¹⁶⁶

4.3.4.6 Hebr 10,39

10,39 schließt die Paränese ab, der Imperativ aus 10,36 wird zum bekennenden (ekklesiologischen) *ἡμεῖς*.²¹⁶⁷ Der Verfasser kommentiert das Zitat von Hab 2,4 und benennt die Auswirkungen des Glaubens bzw. Unglaubens.²¹⁶⁸ Die Frage heißt: *ἀπώλεια*

²¹⁶⁰ Koester, Hebrews, 463.

²¹⁶¹ Cockerill versteht dieses adversativ und übersetzt mit „aber“. Vgl. Cockerill, Hebrews, 510 Fn. 59. So sieht es auch Lane, Hebrews II, 305. Der Autor ordnet die Sätze extra parallel an, um die Gegenüberstellung noch mehr zu unterstreichen. Vgl. Lane, a.a.O., 307.

²¹⁶² Gräber, Hebr III, 80. Vgl. auch Koester, Hebrews, 463; Cockerill, Hebrews, 512

²¹⁶³ Cockerill, Hebrews, 512. Vgl. auch Koester, Hebrews, 463.

²¹⁶⁴ Vgl. Weiß, Hebräer, 551. Vorausgreifend ist hier festzuhalten, dass es falsch wäre, dem auctor ad Hebraeos eine geringere Würde zukommen zu lassen wie dem Christusglauben bei Paulus. Mit Karrer, Hebr II, 257; gegen Eisele, Reich, 111. Auch Gräber betont, dass die Linie des Hebr in seinem Glaubensverständnis nicht minder wichtig ist als die paulinische. Vgl. Gräber, Hebr III, 84.

²¹⁶⁵ Vgl. Gheorghita, Role, 220, dort werden auch alle Veränderungen noch einmal zusammengefasst. Siehe auch Gräber, Hebr III, 84.

²¹⁶⁶ Vgl. Gheorghita, Role, 220.

²¹⁶⁷ Vgl. Backhaus, Hebr, 373; Lane, Hebrews II, 306.

²¹⁶⁸ Gräber sieht in 10,39 einen hellenistischen Sprachgebrauch vorliegen. Der Begriff *ὑποστολή* ist hap.bibl. und *ἀπώλεια* und *περιποίησις* sind hap.leg. im Hebr. Vgl. Gräber, Hebr III, 81. Vgl. auch Weiß, Hebräer, 552. Der Terminus *ἀπώλεια* wird als Gerichtsmetapher oder eschatologisches Verderben in Mt

oder *περιποίησης*?²¹⁶⁹ In chiasmischer Satzstellung führt er an: „wir aber gehören nicht zu denen, die zurückweichen“. Das ist ein Verhalten, das die Gemeinde nicht an den Tag legt. „Wir“ sind nämlich solche, die glauben, und die aus diesem Grund zu *περιποίησιν ψυχῆς* bestimmt sind. Der Begriff der Seele wird dabei nicht metonymisch für den ganzen Menschen gebraucht, sondern die *ψυχή* ist „der Ort oder das Organ im Menschen, an welchem sich Heil oder Unheil entscheiden und schon jetzt manifestieren.“²¹⁷⁰ Das Nomen *ὑποστολή* „plays on the verb (*ὑποστείλῃται*) in the quotation, and contrasts with the ‚endurance‘ (*ὑπομονῆς*) that had introduced the passage (vs 36).“²¹⁷¹ Auch hier, in 10,39, bleibt die Betonung auf dem Festhalten an der Parrhesie weiter bestehen, nur so kann die theologische Existenz zwischen den Zeiten aussehen.²¹⁷² In der „Bewahrung der Seele“ liegt das eschatologische Ziel des Glaubens.²¹⁷³ Durch Zurückweichen kommt es zum Verlust der Verheißungsgüter, des Lebens und zum Verderben im Endgericht.²¹⁷⁴ Deshalb ist die Standfestigkeit des Glaubens so wichtig. Der Verfasser stellt geradezu bekenntnishaft fest, dass gerade seine Adressaten und auch er selbst („wir“) unterwegs sind „zum Erwerb des vollendeten Lebens“²¹⁷⁵ und deshalb nicht in der Gefahr stehen, das Heil zu verlieren. Dieses Verständnis des Glaubens als eine christliche Verhaltensnorm setzt der Verfasser als etwas Selbstverständliches voraus.²¹⁷⁶

Der Abschnitt 10,32-39 enthüllt demnach zwei Sachverhalte: Erstens schildert er die schwierige Situation der Adressaten und zeigt zweitens den Versuch seitens des Verfassers, diese zu bewältigen. Die Gewissheit der Heilsvollendung äußert sich durch den Glauben, der als eine eschatologisch-zielgerichtete Verhaltensweise charakterisiert wird.²¹⁷⁷ D.h. im aktiven Tun wird dem Willen Gottes durch Ausdauer und Freimut entsprochen und das Verheißungsziel erreicht.²¹⁷⁸ Im Anschluss daran führt der

7,13; Apg 8,20; Röm 9,22; Phil 3,19; 1 Tim 6,9; 2Petr 3,7; Offb 17,8.11 verwendet. Vgl. Attridge, Hebrews, 304; Gräßer, a.a.O., 82f.; ders., Glaube, 104.

²¹⁶⁹ Vgl. Gräßer, Hebr III, 81; Cockerill, Hebrews, 512.

²¹⁷⁰ Löhr, Anthropologie, 186.

²¹⁷¹ Attridge, Hebrews, 304. Vgl. auch Lane, Hebrews II, 306.

²¹⁷² Vgl. Gräßer, Hebr III, 82.

²¹⁷³ Vgl. a.a.O., 83; Eisele, Reich, 111; Lane, Hebrews II, 306. Gräßer bezeichnet 10,39 als den Skopos des ganzen Briefes.

²¹⁷⁴ „‚Living‘ is read by the author as eschatological salvation, and failing to please God is taken to signify eschatological destruction. Reading both Isaiah 26:20 and Habakkuk 2:3-4 as oracles of end-time deliverance has made these moves possible.“ DeSilva, Perseverance, 359.

²¹⁷⁵ Karrer, Hebr II, 254.

²¹⁷⁶ Vgl. Riggenbach, Hebräer, 339.

²¹⁷⁷ Vgl. Gräßer III, 83f. Das Thema Glaube wird erneut in Hebr 12,1ff aufgegriffen.

²¹⁷⁸ Vgl. Löhr, Umkehr, 114.

Verfasserim nächsten Kapitel eine Wolke der Zeugen an, die in ihrem Glauben bis zum Tod standhaft geblieben sind und damit eine Vorbildfunktion erhalten.

4.3.4.7 Zusammenfassung Hebr 10,36-39

Hebr 10,36-39 beinhaltet unbestreitbar eine eschatologische Aussage, jedoch bleibt noch zu fragen, welche Art der Eschatologie hier vorliegt. In der Forschung zeigen sich vor allem zwei Positionen: präsentische oder futurische Eschatologie. Daran schließt sich die Frage an, ob hier von einer Parusieerwartung, Naherwartung oder Vollendung die Rede ist.

Als klarer Vertreter der präsentischen Eschatologie hat sich Eisele herauskristallisiert. In seiner Untersuchung kommt er zum Ergebnis, dass in Hebr 10,37-39 keine gespannte Erwartung der nahen Parusie Christi vorliegt, da sonst die Aufforderung zur Ausdauer ihre Aussagekraft verlieren würde: „Denn Ausdauer ist nur so lange nötig, als der Erhalt des Verheißungsgutes noch längere Zeit aussteht.“²¹⁷⁹ Dem Autor des Hebr geht es um die Gewissheit der anstehenden Parusie Christi und nicht um den Zeitpunkt seines Kommens. Die Adressaten sind bereits „in der Heiligung durch Jesus Christus in den himmlischen Bereich hineingenommen (vgl. Hebr 10,25; 12,22-24). Die Ausdauer besteht jetzt darin, der himmlischen Heimat treu zu bleiben.“²¹⁸⁰

Backhaus, der der perfektisch-präsentischen Eschatologie den Vorzug gibt, drückt sich an dieser Stelle etwas vorsichtiger aus: „Wichtig ist dem Vf. jedenfalls die bedrängende Nähe des Gerichts, nicht die Bewältigung verzögerter Parusie. Das Endszenario bleibt in Hebr vieldeutig“²¹⁸¹. Ähnlich sieht das Weiß. Er glaubt, es würde nicht um einen chronologischen Sachverhalt gehen, sondern um einen christologischen und zwar die Gewissheit, dass der Kommende gewiss kommen wird.²¹⁸²

Dieser Feststellung steht die Aussage in 10,37 entgegen (vgl. auch 9,28; 10,25). Der temporale Aspekt ist unübersehbar. Aus diesem Grund ist eine Nähe zu Philo oder Platon an dieser Stelle nicht zu vertreten, denn für Philo „time was, as it was for Plato, cyclical and therefore repetitive.“²¹⁸³ Dieser Definition widerspricht die Ankündigung: *ὁ ἐρχόμενος ἔξει*. Der Verfasser bedient sich bei seiner Formulierung in 10,37 einer zeitlich halboffenen und räumlichen Struktur und bietet gleichzeitig Bewegungsfreiheit für die

²¹⁷⁹ Eisele, Reich, 112. Ähnlich formuliert in Eisele, Bürger, 37: „Ausdauer und Unnachgiebigkeit braucht man nur, wo das Ersehnte nicht schon in greifbarer Nähe liegt.“

²¹⁸⁰ Eisele, Reich, 105.

²¹⁸¹ Backhaus, Hebr, 372.

²¹⁸² Vgl. Weiß, Hebräer, 548.

²¹⁸³ Williamson, Philo, 148.

Rezeption des Hebr in weitergehender Geschichte. Aus diesem Grund stellt das Thema der Parusieverzögerung kein Problem mehr dar.²¹⁸⁴ Zusammenfassend zeigt sich das Glaubensverständnis des Hebr in „der souveränen Haltung, vor Gott gerecht und ohne Scheu vor Bedrängnissen auf das Kommen Christi hin zu leben“²¹⁸⁵. Es ist Eisele wie auch anderen Vertretern einer solchen These in dem Punkt Recht zu geben, dass die Parusie nicht im Zentrum der Erwartungen des Hebr steht. Dort steht die himmlische Zukunft (9,11; 10,1; 13,24).²¹⁸⁶ Allerdings heißt das nicht, dass die Parusiethematik eine vollkommene Transformation in eine individualanthropologische Vorstellung erfahren hat, wie Eisele das behauptet. Vielmehr gilt: „Die Tatsache, daß Aussagen, welche die nahe Parusie betonen, vorwiegend in paränetischen Zusammenhängen begegnen, erlaubt nicht ohne weitere Indizien den Schluß, daß der Autor die Parusie gar nicht als nahe erwartet.“²¹⁸⁷ In Hebr 10,36-39 bedient sich der Verfasser einer temporalen Konstruktion, um die Gewissheit des zweiten Kommens Christi zu bestätigen. Eine solche Garantie dient dem Zweck die Glaubensgemeinde zu motivieren, den einzig richtigen Weg zu wählen. Dieser heißt standhaft bleiben.

4.4 Die Wirklichkeit des Glaubens: Hebr 11

4.4.1 Hinführung

Kapitel 11 bildet eine geschlossene Einheit. Der Verfasser führt eine Wolke von Glaubenszeugen an, die eine Vorbildfunktion einnehmen. Die *Exempla fidei* dienen vermutlich „as indirect exhortations addressing the perceived situation of the audience.“²¹⁸⁸ Die direkte Ansprache tritt zurück und wird erst zum Ende des Kapitels in V. 40 wieder aufgenommen. Im Zentrum der lehrhaften Darlegung steht das Thema Glaube. Damit vertieft der Verfasser die Behauptung aus Hebr 10,38 und erbringt einen geschichtlichen Erweis. Vom Argumentationsduktus her schließt Kapitel 11 direkt an Kapitel 10 an und bereitet gleichzeitig die Aussage von Hebr 12,1-3 vor.²¹⁸⁹

In V. 1 definiert der Verfasser, was er unter *πίστις* versteht. Dieser Begriff ist programmatisch für das gesamte Kapitel (23 Belege). Die Definition erfolgt mithilfe einer Verschränkung aus zeitlicher und räumlicher Aussage. In V. 2f. folgt ein

²¹⁸⁴ Richtig Karrer, Hebr II, 255.

²¹⁸⁵ A.a.O., 257.

²¹⁸⁶ Vgl. Kraus, Heil, 140.

²¹⁸⁷ Löhr, Anthropologie, 172 Fn. 13.

²¹⁸⁸ Schenck, Cosmology, 28. Ihm folgend Church, Hebrews, 337.

²¹⁸⁹ Vgl. Löhr, Anthropologie, 187. S.E. veranschaulichen die Zeugen aus der Heilsgeschichte, das „auf das Eschaton gerichtete Wesen der *πίστις*“ und bieten Ermutigung für die Gegenwart, indem „sie auf Jesus als *ἀρχηγός* und *τελειωτής* (12,2) hinführen“.

„Verstehenschlüssel für die Bedeutung und das Verständnis der ganzen Zeugenreihe“²¹⁹⁰. In V. 3 erwähnt der Hebr Äonen, die durch Gottes Wort erschaffen worden sind. Von V. 4 bis V. 31 werden alttestamentliche Gestalten namentlich als Glaubenszeugen angeführt. V. 9f. spricht von einem Land der Verheißung und einer Stadt, deren Baumeister und Erbauer Gott ist. Die Reihe der Zeugen wird in V. 13-16 von einem Einschub unterbrochen. Dieser erwähnt eine bessere und himmlische Heimat (V. 16). In V. 32-38 nennt der Verfasser weitere Namen und betrachtet geschichtliche Ereignisse, die den Glaubenseifer bezeugen. V. 39f. kommentiert die Paradigmenreihe und blickt auf die Vollendung. Für unsere Untersuchung sind die folgenden Abschnitte relevant: Hebr 11,1-3.9-10.13-16 und 11,39-40.

4.4.2 Hebr 11,1-3

V. 1 eröffnet mit einer These, die mit δέ an das vorherige Kapitel anschließt. Die These definiert das Wesen des Glaubens durch zwei Aussagen. Die erste lautet: ἔστιν δὲ πίστις ἐπιζομένων ὑπόστασις „es ist aber Glaube Hypostasis dessen, worauf man hofft“.

Die formelhafte Wendung ἔστιν δέ leitet im NT eine Definition ein.²¹⁹¹ Das Erhoffte beinhaltet eine futurische Orientierung.²¹⁹² Diese qualifiziert den Begriff πίστις als eschatologischen Glauben.²¹⁹³ ἔλπις und Vollendung gehören im Hebr zusammen (vgl. 7,19). Das Bekenntnis der Hoffnung hat die eschatologische Heilsvollendung zum Ziel. Diese steht nach wie vor aus. Die Gewissheit der Hoffnung wird am Ende zur Realität und führt zu einem Leben in direkter Gottesnähe. Zugleich verweist das Partizip räumlich auf das im Himmel bereitliegende eschatologische Verheißungsgut (ἐπαγγελία), das der Verfasser als ἡ οἰκουμένη ἢ μέλλουσα (2,5), als Eintritt in die *Katapausis* sowie den Sabbatismos (4,1.9.11), als Einzug ins himmlische Allerheiligste (6,19f.), als himmlische und zukünftige Stadt (11,16; 13,14), himmlisches Vaterland (11,16), himmlisches

²¹⁹⁰ Schunack, Hebr, 161.

²¹⁹¹ Vgl. Lk 8,11; Joh 17,3; 1Tim 6,6; 1Joh 1,5.

²¹⁹² Vgl. Steyn, Eschatology, 435: „The eschatology of hope is connected closer to the future and is teleological, apocalyptic, and futuristically directed.“

²¹⁹³ Vgl. Schenck, Cosmology, 125 Fn. 34. Gräßer, Glaube, 128 sieht eine Ähnlichkeit zu Philo und Übernahme der Formulierung aus einer philosophischen Tradition in Hebr 11,1 vorliegen: „Mit diesem fraglos aus der philosophischen Tradition übernommenen πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων akkomodiert unser Vf seine Glaubenthematik dem Grundschema (Urbild/Abbild) seines theologischen Entwurfes. Wer die Glaubenswanderschaft zu den οὐ βλεπόμενα als der Summe der Verheißung unbeirrt vollenden will, muß übeführt sein von der allein wahren Realität der in keine Wahrnehmung tretenden Dinge. Ein solcher ἔλεγχος ist der Glaube!“

Jerusalem (12,22-24) und unerschütterliche himmlische βασιλεία (12,28) bezeichnet.²¹⁹⁴ Dass der Verfasser in V. 1 die räumliche Denklinie mit im Blick hat, unterstreicht die zweite Aussage über den Glauben: πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων. Das Objekt der Hoffnung „is the unseen reality“²¹⁹⁵. Die beiden Stichwörter ὑπόστασις und ἔλεγχος sind für die Definition des Glaubensbegriffs entscheidend. Zugleich ist deren Übersetzung in der Exegese umstritten.

ὑπόστασις stellt einen zentralen Begriff im Hebr dar, der neben 11,1 in Hebr 1,3 und 3,14 begegnet. Die Untersuchung von Hebr 1,3²¹⁹⁶ hat gezeigt, dass der Sprachgebrauch der LXX sich beim Verständnis als wenig hilfreich erweist. Der Kontext entscheidet über die Bedeutung. ὑπόστασις bezeichnet wie δόξα eine besondere Qualität Gottes. Es geht um die zugrundeliegende Natur/Grundlage/Substanz, die der Sohn besitzt. Er teilt mit Gott sein „festes Da-Sein“²¹⁹⁷, sein „Wesen“. In Hebr 3,14 und 11,1 steht ὑπόστασις in einem anderen Kontext.²¹⁹⁸

In Hebr 3,14 ist ὑπόστασις analog zu ἡ παρρησία καὶ τὸ καύχημα τῆς ἐλπίδος in 3,6b und als Gegenbegriff zu ἀπιστία (3,12.19), ἀποστῆναι (3,12) und ἀπειθήσασιν (3,18) zu verstehen. Es geht sowohl um die objektive *Glaubenswirklichkeit*, als auch die subjektive *Glaubensfestigkeit*.²¹⁹⁹

Laut Rose²²⁰⁰ bildet ὑπόστασις in Hebr 11,1 ein Antonym zu ὑποστολή „Zurückweichen“ (10,39). Deswegen tendiert er zu der Übersetzung „(unbeirrbar) feststehen“²²⁰¹ bzw. „fester Stand“²²⁰². Eine solche Übersetzung betont die subjektive Haltung.²²⁰³ Seiner Argumentation nach steht die Gemeinde vor dem Problem des Ausbleibens der Parusie. Diese ist der Grund für den Aufruf zum nötigen Eifer an der Hoffnung festzuhalten.²²⁰⁴ Er sieht in Hebr 11,1 einen vertikal-ontologischen Aspekt neben einem eschatologisch-temporalen Aspekt vorliegen, leitet diesen allerdings aus dem apokalyptischen Schrifttum ab.²²⁰⁵

²¹⁹⁴ Vgl. Koester, Hebrews, 473. Siehe auch Kleinig, Hebrews, 557. Laub, Bekenntnis, 247 verweist ebenfalls auf eine Verschränkung beider Denklinien.

²¹⁹⁵ Koester, Hebrews, 473. Vgl. auch O'Brien, Hebrews, 399.

²¹⁹⁶ Vgl. Kap. 2.3.

²¹⁹⁷ Karrer, Hebr I, 121.

²¹⁹⁸ Zur Diskussion vgl. Lane, Hebrews II, 325-29; O'Brien, Hebrews, 398-400. Richardson, Pioneer, 119-129

²¹⁹⁹ Vgl. Backhaus, Hebr, 154f. (Kursivdruck im Original).

²²⁰⁰ Vgl. Rose, Wolke, 101.

²²⁰¹ Vgl. ebd. Siehe auch Hofius, Katapausis, 146ff.

²²⁰² Vgl. Rose, Wolke, 105.

²²⁰³ Vgl. a.a.O., 117.

²²⁰⁴ Vgl. a.a.O., 115.

²²⁰⁵ Vgl. a.a.O., 120.

Als hellenistischer bzw. mittelplatonischer Begriff²²⁰⁶ zählt *ὑπόστασις* zur dualistischen Terminologie.²²⁰⁷ Zusammen mit dem eschatologischen Begriff *ἐλπίζομένα* verschränkt der Verfasser die zeitlich-zukünftige und räumlich-urbildliche Denklinie ineinander, um den Blick der Adressaten auf die einzige Realität, die himmlische Welt, zu lenken. Den Adressaten bereitet weniger das Ausbleiben der Parusie, sondern die Unanschaulichkeit des Heils Schwierigkeiten: „In this final series of arguments [d.i. 11:1-12:24], the author returns to the problem raised in the proposition, namely, that the listeners do not yet ‘see’ the realization of God’s promises (2:8c).“²²⁰⁸

Wenn diese Annahmen stimmen, ist davon auszugehen, dass die Glaubensrealität in Hebr 11,1 eine nicht sichtbare *ὑπόστασις*, d.h. „Wirklichkeit, ein Dasein von Erhofftem“²²⁰⁹ darstellt. In diesem unmittelbaren Kontext ist das Hap. *leg ἔλεγχος* „in seiner üblichen Bedeutung als Beweismittel zu verstehen, das die Wirklichkeit ans Licht bringt ... Der Glaube ist eine unverfügbare Macht, die den Menschen ergreift und auf das Unsichtbare und Zukünftige hin ausrichtet“²²¹⁰. O’Brien zufolge meint *ἔλεγχος* sinngemäß ein objektives „Überführtsein“. Der Glaube ergreift den Menschen in seinem tiefsten Inneren und richtet ihn auf das Unsichtbare und Zukünftige aus.²²¹¹

Die zweite Vershälfte „Überführtsein von den unsichtbaren Dingen“ zeigt juridischen Anklang. Dasselbe gilt für *ὑπόστασις*.²²¹² Die neue Glaubensrealität spricht für die Existenz der „unsichtbaren Dinge“. Auf dieser Aussage liegt der Akzent von Hebr 11,1.²²¹³ Der Beweis ist im Willen Gottes begründet.²²¹⁴

V. 2 knüpft mit *ἐν ταύτῃ γάρ* an die These von V. 1 an und dient als Überleitung. *πίστις* ist gedanklich zu ergänzen. „In diesem Glauben nämlich“ *ἐμαρτυρήθησαν οἱ πρεσβύτεροι* („erfuhren die Vorfahren ein Zeugnis“). „Through the reading of the Scriptures in the Divine Service they continue to speak throughout the ages in testimony to God.“²²¹⁵ Mit

²²⁰⁶ So Attridge, Hebrews, 44 Fn. 116.

²²⁰⁷ Zum Bedeutungsspektrum vgl. Backhaus, Hebr, 383.

²²⁰⁸ Koester, Craig R.: Hebrews, Rhetoric, and the Future of Humanity. In: CBQ 64 (2002), 103-123, hier: 116. Siehe auch Schunack, Hebr, 169. Beide Aspekte können als komplementär betrachtet werden. Vgl. Hebr 2,8 und 10,13.

²²⁰⁹ Übersetzung Karrer, Hebr II, 258.

²²¹⁰ Backhaus, Hebr, 384. Vgl. auch Koester, *ὑπόστασις*, 585,15ff: „Der *ἔλεγχος* der *πράγματα οὐ βλεπόμενα* ist also zunächst einmal der Beweis für die Dinge, die man nicht sieht, d.h. aber für die himmlische Welt, die einzig Realität und Wirklichkeit hat, während alles Sichtbare für den Hebräerbrief nur den Charakter des Schattenhaften und Vordergründigen besitzt.“

²²¹¹ Vgl. O’Brien, Hebrews, 399f. Siehe auch Backhaus, a.a.O.; Rose, Wolke, 132f.146.

²²¹² Vgl. Weiß, Hebräer, 562; Backhaus, Hebr, 384.

²²¹³ Vgl. Karrer, Hebr II, 273.

²²¹⁴ Vgl. Schunack, Hebr, 164.

²²¹⁵ Kleinig, Hebrews, 541.

den „Vorfahren“ bezeichnet der Verfasser die Alten Israels. Bei der Passivform von μαρτυρεῖν handelt es sich um ein Passivum divinum.²²¹⁶ Gott ist derjenige, der Menschen zu Zeugen qualifiziert.²²¹⁷

V. 3 setzt ein mit πίστει νοοῦμεν „durch Glauben erkennen wir“.²²¹⁸ Damit eröffnet der Verfasser die Paradigmenreihe. Den Ausgangspunkt bildet allerdings keine namentlich angeführte Person, sondern die Schöpfung der Welt(en) durch Gottes Wort (κατηρτίσθαι τοὺς αἰῶνας ῥήματι θεου). Das Verb νοεῖν bildet ein Hap. leg. im Hebr. Im biblischen Umfeld begegnet der Begriff vorwiegend im weisheitlichen Bereich. Er bezeichnet die Wahrnehmung durch den νοῦς „Verstand“.²²¹⁹ Die Aussage lautet, dass „the faith that issues in endurance is grounded in a fundamental conviction about the nature of reality.“²²²⁰

Die Glaubenserkenntnis hat τοὺς αἰῶνας zum Objekt. Den Terminus hat der Verfasser in Hebr 1,2 eingeführt. Der Plural weist die Bedeutung „Welt, Weltzeit“ auf. Ich habe diesen mit „Welt(en)“ übersetzt. Dabei fallen in diesem Begriff die zeitliche und räumliche Denklinie zusammen.²²²¹ Der Exkurs zum Begriff αἰών hat ergeben, dass der strenge zeitliche Unterschied zwischen zwei Äonen im Hebr aufgelöst wird, weil der „zukünftige Äon“ für die Adressaten durch die Lebenshingabe Jesu Christi bereits zur Gegenwart geworden ist. Das wirkmächtige Wort Gottes hat nach Hebr 11,3 die Welt erschaffen.²²²² Dasselbe wirkmächtige Wort offenbart sich im Sohn, durch den Gott die Welt(en) gemacht hat. Gottes Reden umfasst absolut alles. Das Wort Gottes (vgl. 1,3) ist seit dem Anfang der Zeit mächtig. Im Sichtbaren verweist es auf das Unsichtbare.²²²³

Dass der Verfasser in Hebr 11,3 nicht nur eine im antiken Judentum weit verbreitete Unterscheidung zwischen den עולמים verarbeitet²²²⁴, unterstreicht die zweite Vershälfte:

²²¹⁶ Vgl. Hebr 11,4 (Beleg 1).5.39.

²²¹⁷ Vgl. Karrer, Hebr II, 274; Koester, Hebrews, 473.

²²¹⁸ Zur grammatischen Auflösung vgl. Gräßer, Hebr III, 105.

²²¹⁹ Vgl. Gräßer, Hebr III, 106. Belege bei Braun, Hebr, 341.

²²²⁰ Attridge, Hebrews, 314.

²²²¹ Zu diesem Ergebnis kommt auch Kleinig, Hebrews, 541: „the term here refers first to the various worlds of space and matter which include the temporal creation with its ages. They are the worlds of space and time and matter as they unfold in God’s visible creation.“

²²²² Das Verb καταρτίζειν „bereiten, herstellen, schaffen“ begegnet im biblischen Umfeld (LXX) als Schöpfungsterminus. Vgl. Weiß, Hebräer, 573. Er verweist auf Ps 73(74),16; 39(40),7 und 88(89),38. Übersetzung nach Bauer/Aland, Wb, 849. Vgl. auch Rose, Wolke, 153 Fn. 356. Das Verb καταρτίζειν ist s.E. ein Term. techn. für den Schöpfungsakt. Im Hebr begegnet das Verb noch in 10,5 (= Ps 39[40],7) im Medium und in 13,21 in der Bedeutung „vollenden, in den gehörigen Zustand versetzen“.

²²²³ Zutreffend Karrer, Hebr II, 275. Vgl. auch Gräßer, Hebr III, 108.

²²²⁴ So Rose, Wolke, 154ff. Dagegen Braun, Hebr, 342. Er sieht in Hebr 11,3 eine Verschränkung aus atl. und hellenistisch-dualistischer Aussage.

εἰς τὸ μὴ ἐκ φαινομένων τὸ βλεπόμενον γεγονέναι. In Fortführung von Hebr 11,1 präzisiert der Verfasser die Differenzierung zwischen dem Sichtbaren und Unsichtbaren. Gott hat die Äonen erschaffen, sodass „aus nicht wahrnehmbaren Dingen das Sichtbare hervorgegangen ist.“²²²⁵

Die Auslegung der zweiten Vershälfte bereitet einige Schwierigkeiten. Der Infinitiv kann final oder konsekutiv aufgelöst werden. Die konsekutive Bedeutung „so dass folglich“ wird von den meisten Exegeten bevorzugt.²²²⁶ Die Negation μὴ bezieht sich auf das Partizip φαινομένων „das, was ans Licht kommt, sich zeigt“.²²²⁷ Anders als die LXX in Gen 1,15.17 (φάλλειν „leuchten“), beschreibt der Verfasser mit dem Partizip Phänomene, die mit der sinnlichen Wahrnehmung erkannt werden.²²²⁸ „Das, was nicht in Erscheinung tritt, ist der Bereich der Wirklichkeit Gottes.“²²²⁹

Laut Eisele werden die Äonen durch diese Aussage „im Sinne der beiden Welten Philons interpretiert. Gott hat nach Philon nicht nur – wie der platonische Demiurg – die sichtbare Welt als Abbild ihm vorgegebener Urbilder geschaffen, sondern auch und zuerst die verstandesmäßige Welt und nach ihrem Muster anschließend die wahrnehmbare.“²²³⁰

Eisele argumentiert weiter, dass die πράγματα οὐ βλεπομένα aus V. 1 und die μὴ φαινόμενα in V. 3 als Umschreibung für den αἰών dienen, den Philon als κόσμος νοητός bezeichnet. Er begründet seine These mit der Behauptung, dass sowohl der Hebr als auch Philon ihr Schöpfungsverständnis aus Gen 1,1-3^{LXX} ableiten.²²³¹ „Diese Stelle haben sie so verstanden, daß die Erde, die Gott ganz am Anfang schuf, unsichtbar war und erst aus dieser unsichtbaren Welt durch das Wirken Gottes die sichtbare Welt entstanden ist.“²²³²

Mithilfe seines Verstandes erkennt der Mensch das unsichtbare Urbild hinter dem sichtbaren Abbild. Diese Erkenntnis wird erst durch den Glauben möglich.

„Der entscheidende Unterschied zwischen beiden besteht indes darin, daß der Mensch über die Schöpfungsgabe des Verstandes, nachdem er sie einmal erhalten hat, frei verfügen kann, während der Glaube als ἐπιζομένων ὑπόστασις und πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων stets unmittelbar auf die heilsgeschichtlichen Verheißungen Gottes angewiesen bleibt.“²²³³

²²²⁵ Übersetzung nach Braun, Hebr, 340.

²²²⁶ Vgl. Schunack, Hebr, 169; Eisele, Reich, 381; Gräßer, Hebr III, 108.

²²²⁷ Übersetzung nach Karrer, Hebr II, 275.

²²²⁸ Vgl. Karrer, Hebr II, 275.

²²²⁹ Schunack, Hebr, 169. Die Präposition ἐκ bezieht sich auf Gottes unsichtbare Worte als Ursache der Schöpfung der Welt. Vgl. Kleinig, Hebrews, 542.

²²³⁰ Eisele, Reich, 381. Vgl. auch Schunack, Hebr, 169. Backhaus, Hebr, 385 spricht von einer metaphysischen Färbung.

²²³¹ Vgl. dazu Karrer, Hebr II, 275.

²²³² Eisele, Reich, 382.

²²³³ A.a.O., 383. Vgl. Gräßer, Hebr III, 103-109. Karrer, Hebr II, 275 will noch weitere philosophische Ideen miteinbezogen wissen.

Zu einem ähnlichen Urteil gelangt Gräßer. Der Verfasser verschränkt s.E. „die platonisch-philonische Weltanschauung mit heilsgeschichtlich-eschatologischer Betrachtungsweise – ein Charakteristikum seiner Theologie überhaupt! Das Heil hat hier historische *und* kosmische Dimensionen.“²²³⁴

Einige Exegeten wenden sich gegen diese Interpretation. Weiß²²³⁵ z.B. lehnt diese Auslegung genauso ab wie die Vorstellung einer Zwei-Äonen-Lehre oder einer creatio ex nihilo.²²³⁶ Er sieht die Aussage in V. 3 vom Kontext der Glaubensmahnung her beeinflusst. Angesichts der Unanschaulichkeit des Heils sollen die Adressaten „ihr Vertrauen und ihre Zuversicht nicht auf die Welt der Phänomene setzen, sondern auf den Gott, dessen mächtiges und kraftvolles Wort das ‚Sichtbare aus dem Nicht-wahrnehmbaren‘ hervorgehen läßt.“²²³⁷ Dass der Verfasser von der biblischen Sprachtradition zur dualistischen wechselt, streitet er nicht ab. Die ontologische Unterscheidung sieht er ebenfalls als gegeben an.²²³⁸

Koester sieht das Hauptproblem in der Abwesenheit von „connections between heavenly patterns and earthly realities.“²²³⁹ S.E. fehlen in Hebr 11 konkrete Gegenüberstellungen wie in Hebr 8,1-5. Das himmlische Jerusalem und die irdische Stadt treten getrennt auf und nicht als Urbild und Abbild. Dieses Argument greift allerdings zu kurz. Die Verhältnisbestimmung hat der Verfasser bereits in der Einleitungsthese in V. 1 getroffen.²²⁴⁰ Außerdem ist der gesamte Argumentationsduktus vom dritten Hauptteil zu beachten. Aussagen zur himmlischen Wirklichkeit und irdischen Existenz trifft der Hebr in 11,9-10.13-16.39f.; 12,22-29 (und 13,14).

Ob der Verfasser explizit auf philonisches (oder platonisches) Gedankengut zurückgreift, sei dahingestellt. Fest steht, dass er apokalyptisches Gedankengut verarbeitet und dieses mithilfe von mittelplatonischen Vorstellungen umformt, um das geschichtlich einmalige Christusereignis als ewig gültiges herauszustellen und der von Gott verbürgten

²²³⁴ Gräßer, Hebr III, 109.

²²³⁵ Vgl. Weiß, Hebräer, 572-575, insbesondere Fn. 8.

²²³⁶ Die Vorstellung einer creatio ex nihilo liegt m.E. nicht vor. Vgl. Schenck, Cosmology, 130; Schunack, Hebr, 169; Backhaus, Hebr 385; Karrer, Hebr II, 276. Dagegen Rose, Wolke, 156-160. Einen Überblick gibt Michel, Hebr, 382f. und O'Brien, Hebrews, 401f.

²²³⁷ Weiß, Hebräer, 575.

²²³⁸ Vgl. ebd.

²²³⁹ Koester, Hebrews, 474. Ihm folgend O'Brien, Hebrews, 402 und Cockerill, Hebrews, 524.

²²⁴⁰ Zutreffend formuliert Backhaus, Hebr, 384: „Das Gehoffte und das Unsichtbare beschreiben die himmlische Wirklichkeit einmal unter einem eher futurischen Aspekt als ausstehende Endzeit und Verheißungsgut, dann unter einem vertikalen Aspekt als transzendentes Jetzt und Heilsgegenwart. Der Glaube verleiht im Vorgriff Zugang zu jenen ewigen Verheißungsgütern, die Hebr sonst mit Bildern wie Land der Verheißung oder himmlische Stadt beschreibt, und verbürgt, dass sie am Ziel der Geschichte in endgültiger und vollkommener Weise beschreibbar sind.“

Verheißung den Status von zeitloser Gültigkeit zu verleihen. Indem er zwischen der sichtbaren und unsichtbaren Welt differenziert, qualifiziert er beide Bereiche ontologisch: „Das wahre Sein, die bleibende und unveränderliche Wirklichkeit befindet sich im Himmel, während die irdischen Wirklichkeiten nur Abbilder davon sind. Dasselbe gilt analog für die zeitliche Differenzierung der verschiedenen Wirklichkeiten: Sie werden nicht einfach aufgegeben oder aufgehoben, erhalten aber einen zutiefst ontologischen Sinn.“²²⁴¹

4.4.2 Hebr 11,9-10

In Hebr 11,8 setzt der Verfasser mit Abraham als Prototyp des Glaubenden ein. Der Patriarch wird als gehorsamer Zeuge angeführt, der ohne zu wissen, wohin seine Reise geht, dem Ruf Gottes gefolgt ist. Die Relevanz Abrahams unterstreicht die Länge der Texteinheit (V. 8-22).²²⁴² Bereits in Hebr 6,13-20 diente Abraham als Vorbild für den Glauben an Gott. Dort stand die Verbürgung der Nachkommensverheißung im Vordergrund, jetzt geht es um das Land der Verheißung.

In V. 8 hält der Verfasser fest, dass Abraham durch Glauben εἰς τόπον ὃν ἤμελλεν λαμβάνειν εἰς κληρονομίαν hinausgezogen ist (vgl. Gen 12,1.4). Während der atl. Text den Befehl Gottes als ἔξελθε ... εἰς τὴν γῆν formuliert, meidet der Hebr an dieser Stelle den Begriff γῆ. Der Grund für diese Entscheidung lautet: „Nicht irdisch immanente τόποι, sondern Diesseitigkeit und Jenseitigkeit sind die »Orte«, die den Hebr als λόγος τῆς παρακλήσεως für das zwischen den Zeiten wandernde Gottesvolk letztlich allein interessieren.“²²⁴³ Die finale Wendung εἰς κληρονομίαν ist in diesem Kontext aufzulösen. Das Motiv des „Erbes“ bzw. „Erbens“ führt der Verfasser im Exordium ein und entfaltet es über das gesamte Schreiben.²²⁴⁴ Der Sohn ist gestern, heute und auch in Ewigkeit der von Gott eingesetzte „All-Erbe“ (1,2). Seinen königlichen Namen hat er als der Präexistente „ererbte“ (1,4). In Hebr 1,14 und 9,15 qualifiziert der Verfasser das „Erbe“ der Adressaten als zukünftiges Heil. Nach Hebr 5,9 ist dieses Heil „ewig“ und damit bleibend. Das Verheißungsgut erben kann nur jemand, der Glauben (4,3) und Geduld (6,12) besitzt. Während Noah den Titel des „Gerechten“ ererbt hat (11,7), hat Esau den Segen nicht geerbt (12,17). Zusammengefasst bezeichnet der Verfasser mit der

²²⁴¹ Eisele, Reich, 380.

²²⁴² Im Hintergrund stehen Schriftzeugnisse aus Gen 12,1-4; 17,15ff; 21,1ff; 22. Vgl. Schunack, Hebr, 173.

²²⁴³ Gräßer, Hebr III, 124. Ähnlich Rose, Verheißung, 179f.

²²⁴⁴ Vgl. κληρονόμος in Hebr 1,2; 6,17; 11,7; κληρονομία in 9,15 und 11,8; κληρονομεῖν in 1,4.14; 6,12 und 12,17.

Wortgruppe κληρονόμος, κληρονομία und κληρονομεῖν „das Moment des Festen, Dauerhaften und Unwiderruflichen“²²⁴⁵.

Der Ort, den Abraham nach Hebr 11,8 als Erbschaft bekommen soll, ist „ein fester und dauerhafter Besitz. Das aber kann nach der Meinung des Verfassers nichts anderes sein als das himmlische Jerusalem (11,10.16).“²²⁴⁶

Die vage Angabe εἰς τόπον „an einen Ort“ wird in V. 9 als Land der Verheißung (γῆ ἐπαγγελίας) präzisiert. Diese Bezeichnung ist einmalig. Laut Backhaus ist Hebr 11,9 „der einzige Passus in der gesamten biblischen Literatur, in der sich die Sprachkonvention γῆ τῆς ἐπαγγελίας finden läßt.“²²⁴⁷

Hebr 11,9-10 bildet die Epexegeze zu V. 8. Der innere Beweggrund für den Auszug Abrahams steht im Fokus.²²⁴⁸ In V. 9 wird Abraham als Fremder im verheißenen Land bezeichnet (πίστει παρώκησεν). Er hat sich dort aufgehalten, „in Zelten wohnend zusammen mit Isaak und Jakob, den Miterben derselben Verheißung“. Der Prototyp des Glaubenden ist nach Meinung des Verfassers ein πάροικος, der εἰς γῆν τῆς ἐπαγγελίας wie in einer Fremde (ὡς ἀλλοτρίαν)²²⁴⁹ lebt.

Das Verb παροικέω²²⁵⁰ umschreibt „das Wohnen oder Umherziehen ohne Bürgerrecht.“²²⁵¹ Der Ruf Gottes führte Abraham und seine Nachkommen in ein vorläufiges Land. Dieses bezeichnet der Hebr zwar als Land der Verheißung, aber es wird nicht in den Besitz der Erzväter überführt. Anders verhält es sich mit der Darstellung im AT (vgl. Ex 6,4.8; Dtn 26,1-11). Dort wurde das verheißene Land (= Kanaan) in Besitz genommen. Indem der Verfasser den adnominalen Genitiv γῆ τῆς ἐπαγγελίας von einem Genitivus qualitatis zum Genitiv der Wegrichtung umformt, definiert er das Land, auf das die Verheißung zielte, als fremdes Land, in dem die Verheißung Gültigkeit besitzt.²²⁵²

Die Aussage in V. 9 macht deutlich, dass das eschatologische Heilsziel – der Einzug in die *Katapausis* (vgl. Hebr 4,8) bzw. das himmlische Jerusalem (12,22) – nicht mit dem

²²⁴⁵ Rose, Verheißung, 180.

²²⁴⁶ A.a.O., 181. Vgl. Kleinig, Hebrews, 561; Schenck, Cosmology, 64; Church, Hebrews, 341; Koester, Hebrews, 484.

²²⁴⁷ Backhaus, Land, 172. Ohne Akzente im Aufsatz NTS. Mit Akzenten in Backhaus, Gott, 176.

²²⁴⁸ Vgl. Gräßer, Hebr III, 125.

²²⁴⁹ Vgl. Apg 7,6.

²²⁵⁰ Vgl. zum Thema Feldmeier, Reinhard: Die Christen als Fremde. Die Metapher der Fremde in der antiken Welt, im Uhrchristentum und im 1. Petrusbrief (WUNT 64). Tübingen 1992.

²²⁵¹ Backhaus, Land, 174. Ebenso Karrer, Hebr II, 281. Vgl. 1Petr 2,11. Im NT ist das Verb nur bei Lk 24,18 belegt. In der LXX begegnet das Verb dagegen häufig und übersetzt oft das Verb גּוֹר „als Fremdling weilen, fremd sein“. Vgl. dazu Gräßer, Hebr II, 125 Fn. 4. Er sieht in dem Gedanken eine Nähe zu Philo.

²²⁵² Vgl. Backhaus, Land, 174.

Land Kanaan erreicht worden ist.²²⁵³ Im Hintergrund steht der theologische Gedanke, dass dem Menschen auf Erden nur ein Leben als $\kappa\alpha$ möglich ist.²²⁵⁴ Er lebt als Nomade. Wie in Hebr 11,1-3 differenziert der Verfasser auch hier ontologisch. Das Land der Verheißung ist himmlischer Herkunft (11,10.16).²²⁵⁵ Von daher sehnen sich die Erzväter genauso wie die Adressaten nach einer besseren Heimat und führen auf der Erde ein Leben bestimmt von Wanderschaft und Unstetigkeit. Diesen Umstand unterstreicht der Verfasser durch die Formulierung $\acute{\epsilon}\nu \sigma\kappa\eta\nu\acute{\alpha}\iota\varsigma$ „in Zelten“. ²²⁵⁶ Zugleich signalisiert dieser Zustand die Stimmung des Aufbruchs. Die Vorstellung von Isaak und Jakob als „Miterben derselben Verheißung“ ($\sigma\upsilon\gamma\kappa\lambda\eta\rho\nu\acute{o}\mu\omicron\iota \tau\grave{\eta}\varsigma \acute{\epsilon}\pi\alpha\gamma\gamma\epsilon\lambda\iota\alpha\varsigma \tau\grave{\eta}\varsigma \alpha\upsilon\tau\grave{\eta}\varsigma$) unterstreicht, dass alle Erzväter unter der gleichen Verheißung stehen wie die Adressaten.²²⁵⁷ Mit $\acute{\epsilon}\pi\alpha\gamma\gamma\epsilon\lambda\iota\alpha$ bezeichnet der Verfasser „das Verheißungswort, dessen Inhalt das eschatologische Offenbarwerden des himmlischen Vaterlandes und des himmlischen Jerusalem ausmacht.“²²⁵⁸

V. 10 schließt begründend mit $\gamma\acute{\alpha}\rho$ an. Das Leben als Fremder rührt daher, dass Abraham „die auf Grundfesten stehende Stadt, deren Baumeister und Erbauer Gott ist, erwartete“. In dieser Aussage verschränkt der Verfasser „die vertikale Orientierung mit der horizontal-futurischen Eschatologie.“²²⁵⁹ Die Rede von der $\acute{\rho}\acute{o}\lambda\iota\varsigma$, die $\tau\omicron\upsilon\varsigma \theta\epsilon\mu\epsilon\lambda\iota\omicron\upsilon\varsigma$ besitzt, bildet den Gegensatz zu den $\sigma\kappa\eta\nu\acute{\alpha}\iota\varsigma$ in V. 9. Auf der einen Seite stehen die unsteten Zelte in der irdischen Sphäre und auf der anderen die himmlische Stadt mit unerschütterlichen (12,27) Fundamenten.

²²⁵³ Interessanterweise versuchen einige Korrektoren gerade dies in den Text hineinzulesen. $\aleph^2 D^2 K L$ und einige Minuskeln ergänzen einen Artikel vor $\acute{\tau}\acute{o}\rho\omicron\varsigma$. Der Artikel fehlt allerdings in \mathfrak{P}^{46} sowie den Handschriften $\aleph^* A D^*$ und anderen Minuskeln.

²²⁵⁴ Vgl. Gräßer, Hebr III, 126. Belege im AT bei Weiß, Hebräer, 584.

²²⁵⁵ Vgl. Rose, Verheißung, 182. Der hier vorliegende Gedanke steht in Beziehung zu Hebr 3,7-4,11. Das Motiv der Verheißung, der Ausblick auf einen eschatologischen, himmlischen Ruheort und ein Leben als Nomaden verbindet die Abschnitte untereinander. Das argumentative Gefälle zeichnet in Hebr 3,7-4,11 die Wüstengeneration als negatives Beispiel für Unglauben, während Kapitel 11 die positive Antwort in Form einer Paradigmenreihe an Glaubenszeugen als exempla fidei gibt. Gemeinsam ist allen (Wüstengeneration, Glaubenszeugen, Adressaten), dass sie das Verheißungswort Gottes empfangen haben. Die Unabänderlichkeit des göttlichen Heilsratschlusses sieht vor, dass die Verheißung des Eingehens in die *Katapausis* immer noch gilt. Die Ruhe (und der Ruheort) ist eine endzeitlich-jenseitige Hoffnung. Auf der horizontalen Ebene wird sie bei der Endvollendung erreicht. Auf der vertikalen Ebene existiert sie bereits seit der Schöpfung und steht für die Glaubenden bereit. Dasselbe gilt für das Land der Verheißung, die himmlische Stadt und himmlische Heimat.

²²⁵⁶ Laut Church, Hebrews, 340 Fn. 132 bezeichnet $\sigma\kappa\eta\nu\acute{\eta}$ im NT nur an dieser Stelle „a temporary human dwelling.“

²²⁵⁷ Zum Motiv des Miterbens im NT vgl. Röm 8,17; Eph 3,6 und 1Petr 3,7.

²²⁵⁸ Rose, Verheißung, 183. Das Stichwort $\acute{\epsilon}\pi\alpha\gamma\gamma\epsilon\lambda\iota\alpha$ besitzt in Hebr 11,9 eine andere Bedeutung als in Hebr 11,13.39. Der Verfasser verwendet den Begriff unterschiedlich. Wie Rose überzeugend dargestellt hat, bedeutet $\acute{\epsilon}\pi\alpha\gamma\gamma\epsilon\lambda\iota\alpha$ je nach Kontext „Verheißungswort“ oder „Verheißungsgut“ (66).

²²⁵⁹ Backhaus, Land, 175. Vgl. auch Gräßer, Hebr III, 126; Weiß, Hebräer, 584f.

Die Verbform ἐξεδέχετο beschreibt den Glauben Abrahams als „Erwartung“. Diese Vorstellung beinhaltet eine futurische Ausrichtung.²²⁶⁰ Die Rede von der Stadt ist hingegen im Präsens formuliert und beinhaltet eine räumliche Vorstellung. Das Ptz. ἔχουσαν zeigt ihre gegenwärtige Existenz auf. Die πόλις wird durch zwei Aussagen näher bestimmt.²²⁶¹ Erstens besitzt diese τοὺς θεμελίους. Zweitens ist ihr Planer (τεχνίτης) und Erbauer (δημιουργός) kein Geringerer als Gott selbst. Beide Aussagen betonen die Qualität, Stabilität und die jenseitig-himmlische Größe.

Die θεμελίοι bezeichnen nicht bloß Fundamente irgendeiner Stadt, sondern *die* Fundamente des himmlischen Jerusalem. Die Einzigartigkeit stellt der Verfasser durch den bestimmten Artikel heraus. „Zweifel an ihrer Stabilität sind unbegründet; sie hat die vom göttlichen Architekten selbst gelegten *Fundamente*, ist also qualitativ anders als alle Zeltlager und irdischen Städte, die nur Abbild und Schatten sind (8,5; 10,1).“²²⁶² Die Vorstellung, dass Gott Fundamente der eschatologischen Stadt Jerusalem (bzw. von Zion) errichtet, begegnet sowohl im AT als auch NT. In Offb 21,14.19 schaut der Seher die Mauer der Stadt mit den Namen der 12 Apostel. Ihre Fundamente sind mit Edelsteinen geschmückt. Ein Bezug zu Abraham fehlt. Auch ist anzumerken, dass die Vorstellung des himmlischen Jerusalem in der Offb sich konträr zum Hebr verhält. Dort kommt die himmlische Stadt auf die Erde herab, um die irdische zu ersetzen. Der Hebr lässt die Glaubenden hingegen in die jenseitig-himmlische Stadt hinaufziehen, während alles Irdische erschüttert und vernichtet wird (vgl. 12,25-28).

In der LXX heißt es, dass Gott selbst die Fundamente von Zion/Jerusalem befestigt (vgl. Ps 86[87],1-2.5).²²⁶³ Diese Stadt verfügt über eine ewige Stabilität (vgl. Ps 47[48],9).²²⁶⁴ Außerdem errichtet Gott in der Höhe ein ewiges Heiligtum (vgl. Ps 77[78],69). Karrer zufolge legt der Hebr die Schlüsselszene von Abrahams Bundesopfer und seiner nächtlichen Gotteserfahrung (Gen 15,9-15) neu aus: „Abraham habe bei seinem Bundesopfer (Gen 15,9f.) die Stadt gesehen, die Gott »in seine Handflächen gezeichnet« habe (Jes 49,16); das aber sei keine irdische (und damit wie das irdische Jerusalem

²²⁶⁰ Zutreffend Weiß, Hebräer, 584. Vgl. auch Gräßer, Hebr III, 127. Er vergleicht die Vorstellung mit Hebr 10,13 und 9,28 und sieht den Gedanken auf einer Linie mit Hebr 11,14 (suchen) und 11,16 (trachten nach).

²²⁶¹ Der Verfasser verwendet den Terminus zum ersten Mal in diesem Vers. Darüber hinaus begegnet der Begriff in Hebr 11,16; 12,22 und 13,14. Die ersten beiden Stellen haben das himmlische Jerusalem im Blick, während die letzte Stelle von einer irdischen Stadt spricht und diese als mögliche Heimat genauso negiert wie Hebr 11,9. Vgl. dazu die Exegese zu den genannten Stellen.

²²⁶² Gräßer, Hebr III, 128.

²²⁶³ Vgl. auch Jes 14,32; 28,16; 44,28 und 54,11.

²²⁶⁴ Zur Vorstellung der jüdischen und urchristlichen Apk vgl. bes. 4Esr 4,1ff; 7,26; 8,52 und 10,27. Von einer Herabkunft auf die Erde berichten u.a.: äthHen 90,29; syrBar 32,2.4.

zerstörbare), sondern die von Gott seit dem Anfang der Zeit bei sich aufbewahrte Stadt“²²⁶⁵.

Die Glaubenden sind auf dem Weg in ihre himmlische Heimat. Ihr irdisches Leben ist deshalb bestimmt von Heimatlosigkeit.²²⁶⁶

Die zweite Aussage in V. 10 greift ein bekanntes Thema auf²²⁶⁷ und zwar, dass die himmlische Stadt nicht von Menschenhand, sondern von Gott selbst geformt wurde. Der Verfasser wählt anthropomorphe Begriffe²²⁶⁸ und spricht von Gott als deren Planer (τεχνίτης) und Erbauer (δημιουργός). Die Terminologie verweist auf eine hellenistisch-jüdische Redeweise.²²⁶⁹

Der Begriff τεχνίτης „Künstler, Werkmeister, Bildner“ wird im NT und AT eher selten für den biblischen Schöpfergott verwendet.²²⁷⁰ Gott ist der Architekt dieser Stadt. Er hat sie entworfen. Der zweite Terminus stellt im NT ein Hap. leg. dar. In der griechischen Literatur wird δημιουργός seit Plato „zur Bezeichnung des den chaotischen Raum nach ewigen Ideen zum Kosmos formenden Weltbaumeisters“²²⁷¹ verwendet. ὁ θεός steht betont am Ende von V. 10. Ein Leben bei Gott stellt schließlich das Ziel der Wanderexistenz dar. Diesen Sachverhalt präzisiert der Verfasser in einem Zwischenkommentar in Hebr 11,13-16.

4.4.3 Hebr 11,13-16

Der Abschnitt Hebr 11,13-16 unterbricht die Reihe der Glaubenszeugen und eröffnet durch die einleitende Formulierung κατὰ πίστιν „gemäß Glauben“. Diese hebt sich von dem bisher vorangestellten πίστει „durch Glauben“ ab. Der Kommentar erfüllt eine doppelte Funktion. Einerseits zeigt der Verfasser, worauf es bei den genannten Zeugen ankommt und andererseits, inwiefern sich an ihnen nach der Definition von Hebr 11,1 die Wesensbestimmung des Glaubens verwirklicht.²²⁷² Erneut verschränkt der Hebr zeitliche und räumliche Aussagen, um die Gewissheit des Heils herauszustellen.

²²⁶⁵ Karrer, Hebr II, 282. Diese Eschatologisierung gibt s.E. einen Hinweis auf eine Entstehungszeit nach 70 n. Chr (283).

²²⁶⁶ Dem entspricht laut Gäbel die Aufforderung außerhalb des Lagers hinauszuziehen (13,13). Vgl. Gäbel, Kulttheologie, 429. Dies gilt allerdings nur, wenn die Echtheit von Kapitel 13 angenommen wird.

²²⁶⁷ Vgl. Hebr 8,2; 9,11.

²²⁶⁸ Vgl. Backhaus, Hebr, 390.

²²⁶⁹ Vgl. Weiß, Hebräer, 585. Ebenso Attridge, Hebrews, 324. Vgl. dazu 4Esr 4,1ff; 7,26; 8,52; 10,27; Weish 13,1; Offb 21,14.19; Philo, opif.mund., 135.

²²⁷⁰ Vgl. Gräßer, Hebr III, 129. Er verweist auf Weish 13,1. Vgl. auch Weish 8,8 und 14,2. Philo verwendet den Begriff hingegen 66 Mal und δημιουργός sogar 112. Vgl. dazu Svendsen, Allegory, 213 Fn. 69.

²²⁷¹ Gräßer, Hebr III, 129. Diese Vorstellung rezipiert Philo später in seinen Werken. Stellenbelege bei Attridge, Hebrews, 324.

²²⁷² Vgl. Schunack, Hebr, 175.

V. 13 hält fest, dass alle Glaubenszeugen *κατὰ πίστιν* gestorben sind *μὴ λαβόντες τὰς ἐπαγγελίας* „ohne die Verheißungsgüter zu empfangen“. Sie haben ein Leben in Gottesgewissheit (= „gemäß Glauben“) geführt und wie die Adressaten auf die Erfüllung der Verheißung gehofft. Die *ἐπαγγελίαι* bezeichnen in diesem Vers „das für *alle* (!) Glaubenden noch ausstehende eschatologische Verheißungsgut der *κρείττων ἀνάστασις* (11,35) und des Hinzutretens zum himmlischen Thron Gottes.“²²⁷³ Der Verfasser differenziert zwischen dem Erlangen der Verheißung und Empfangen der Verheißungsgüter.²²⁷⁴ Nach Hebr 6,15 haben die Patriarchen durchaus Güter erlangt. So hat sich die Sohnes- bzw. Nachkommensverheißung an Abraham erfüllt. Doch handelt es sich dabei um ein vorläufiges und irdisch-immanentes Verheißungsgut, während das himmlische noch aussteht.²²⁷⁵ Der Weg in die himmlische Heimat blieb den Patriarchen bis zur Heilstat Jesu verschlossen (vgl. 11,39f.). Deshalb schauten (*ιδόντες*) sie – gemäß der Definition in 11,1 – die unsichtbaren eschatologischen Verheißungsgüter *πόρρωθεν* „von Ferne“, d.h. aus ihrer irdischen Perspektive heraus. In ihrer geschichtlichen Existenz haben die Zeugen die Stadt des lebendigen Gottes „begrüßt“ (*ἀσπασάμενοι*). Diese freudige Zuversicht beruhte auf dem Wissen, dass ihr irdisches Leben vollständig von der Erwartung des Einzugs in den endzeitlichen Ruheort bestimmt war. Aus diesem Grund „bekannten sie (offen), dass sie Fremde und Beisassen auf Erden sind.“ Das Ptz. *ὁμολογήσαντες* drückt in V. 13 ganz allgemein die bewusste Einwilligung und

²²⁷³ Rose, Verheißung, 185. Vgl. auch Backhaus, Hebr, 392. Während die Auferstehungshoffnung zu den grundlegenden Glaubensinhalten des Hebr zählt (vgl. Hebr 6,2), differenziert der Verfasser in Hebr 11,35 zwischen zwei Arten der Auferstehung. Die erste besagt, dass „Gestorbene wieder zum (irdischen) Leben erweckt wurden.“ Löhr, Anthropologie, 189. Schnelle, Theologie, 631 spricht von einer innerweltlichen Auferstehung der Zeugen. Die „bessere Auferstehung“ steht hingegen unter dem Vorzeichen der neuen Heilssetzung. Der Komparativ verweist hier wie auch sonst im Hebr auf eine andere Qualität der Auferstehung. Es handelt sich um die eschatologische Auferstehung. Vgl. Rissi, Theologie, 112. Ebenso Löhr, Anthropologie, 189; Schnelle, Theologie, 631. Für die Glaubenszeugen war diese Art der Auferstehung zukünftiges Hoffnungsgut (vgl. Hebr 11,5.19). Realisiert werden konnte diese erst in der Auferstehung Jesu von den Toten. Dieses eschatologische Heilsereignis begründet die „bessere Auferstehung“. Daraus resultierte auch die Entmachtung des Teufels und die Befreiung der Glaubenden von der Knechtschaft des Todes (Hebr 2,14-16). Hebr 13,20 präsentiert eine weitere Aussage zur Auferstehung. Diese passt allerdings nicht so recht in das bisher gezeichnete Bild der eschatologischen Auferstehung. Es handelt sich um eine „theologische Erweckungsformel“. Vgl. Weiß, Hebräer, 752ff. Nirgends spricht der Verfasser von der Auferweckung Jesu von den Toten, sondern stets von seiner Erhöhung und dem Sitzen zur Rechten Gottes. Ungewöhnlich ist ebenfalls die Vorstellung vom „Heraufführen“ *ἐκ νεκρῶν*. Die Wendung erinnert stark an Paulus. Vgl. Röm 10,7; Jes 63,11^{LXX}. Ungewöhnlich erscheint auch die Formulierung *ἐν αἰματι διαθήκης αἰωνίου*. Der Verfasser spricht in Hebr 1-12 von einer neuen/frischen Heilssetzung aber nie von einer ewigen. In Hebr 13,20 liegt eine andere Vorstellung der Auferstehung vor als in Hebr 11,35. Wedderburn, 'Letter', 398 geht von einem anderen Verfasser bei Hebr 13 aus, was die inhaltlichen Abweichungen in V. 20 erklärt. Zur Echtheit von Hebr 13 siehe Kap. 4.7.

²²⁷⁴ Vgl. Schunack, Hebr, 176.

²²⁷⁵ Vgl. Rose, Verheißung, 187.

Zustimmung aus.²²⁷⁶ Die Aussage stellt eine Allusion an Gen 23,4^{LXX} dar.²²⁷⁷ Der Hebr ergänzt ἐπὶ τῆς γῆς und nimmt Bezug auf die Aussage aus VV. 8-10. Ein Leben κατὰ πίστιν „auf Erden“ ist ein Leben in der Fremdlingschaft. Der Zusatz erweitert die bisherige Feststellung: „Fremde nicht nur im Lande, sondern auf Erden schlechthin, also fremd nicht nur im sozialen, sondern im ontischen Sinn.“²²⁷⁸ Auf Erden sind sie Beisassen ohne Bürgerrecht unterwegs zur himmlischen πόλις.

Der Verfasser rezipiert das Motiv der Fremdlingschaft im Rahmen seiner dualistischen Konzeption, indem in den folgenden Versen (VV. 14-16) „zum zeitlichen Aspekt der Erstreckung des Glaubens auf sein (eschatologischen) Ziel hin der räumliche Aspekt der Gegenüberstellung des Irdischen (V. 13) und des Himmlischen (V. 16) hinzutritt.“²²⁷⁹

V. 14 präzisiert die Aussage von V. 13. Das Tempus wechselt vom Aorist ins Präsens. Auf diese Weise fühlen sich die Adressaten ebenfalls von der Glaubenshaltung der Zeugen angesprochen, wenn der Hebr konstatiert: In der freudigen Zuversicht auf der Erde ein Leben in Fremdlingschaft zu führen, tun die, die solches sagen (τοιαῦτα λέγοντες) kund (ἐμφανίζουσιν), dass sie eine Heimat suchen. Das Stichwort πατρίς steht im Mittelpunkt der Aussage.²²⁸⁰ Es bildet den Gegensatz zu einem Leben in der Fremde „auf der Erde“. In diesem Begriff verschränkt der Verfasser die zeitliche mit der räumlichen Denklinie. Wie er in V. 16 präzisiert, handelt es sich um die himmlische, von Gott bereitete Heimat.²²⁸¹ Zugleich ist die πατρίς – wie Hebr 11,8-10 herausgestellt hat – die erwartete, also zukünftige Stadt. Nach dieser trachten die Heimatlosen. Das Verb ἐπιζητεῖν formuliert eine gezielte „Ausrichtung der ganzen Existenz auf das Ziel der Glaubenswanderung.“²²⁸²

In V. 15 erläutert der Verfasser, warum eine Umkehr zur irdischen Heimat für die Glaubenszeugen nicht infrage kam. Der irrealen Bedingungssatz stellt „in seinem biblisch-geschichtlichen Rückbezug ein «kontrafaktisches» Argument, das die Evidenz von V. 14 unterstreicht“²²⁸³, dar. Sie hätten die Gelegenheit (καιρός)²²⁸⁴ gehabt (εἶχον ἂν), in ihre

²²⁷⁶ Vgl. Weiß, Hebräer, 591. Ähnlich Schunack, Hebr, 176.

²²⁷⁷ πάροικος καὶ παρεπίδημος ἐγώ εἰμι μεθ' ὑμῶν.

²²⁷⁸ Backhaus, Land, 175.

²²⁷⁹ Weiß, Hebräer, 591f. Ebenso Gräßer, Hebr III, 138; Schunack, Hebr, 177; Attridge, Hebrews, 331.

²²⁸⁰ Die Begriffe πατρίς und πόλις spielen in der religionsphilosophischen Gedankenwelt Philos eine wichtige Rolle. Vgl. dazu Laub, Bekenntnis, 257ff. Stellenbelege bei Church, Hebrews, 342 Fn. 139.

²²⁸¹ Der Verfasser deutet die atl. Landnahmeverheißung eschatologisch und bezieht sie deshalb nicht auf das irdische Kanaan, sondern „auf die im Himmel schon bereitgehaltene πατρίς der Heilszeit.“ Hofius, Katapausis, 140.

²²⁸² Weiß, Hebräer, 592.

²²⁸³ Schunack, Hebr, 177.

²²⁸⁴ Vgl. Bauer/Aland, Wb, 801.

irdische Heimat zurückzukehren (ἀνακάμψαι). Weil sie aber gerade nicht an jene (ἐκείνης) Heimat, aus der sie ausgezogen waren (ἀφ' ἧς ἐξέβησαν)²²⁸⁵, gedacht hätten (ἐμνημόνευον)²²⁸⁶, beweist, dass sie eine andere Heimat als Ziel hatten. Eine Rückkehr kam also nicht infrage.

In V. 16 zieht der Verfasser ein Resümee. Das Adverb νῦν zeigt sowohl die logische Folge an als auch betont es die eschatologische Situation der Glaubenszeugen.²²⁸⁷ Die Beweisführung mündet in die Feststellung, dass die Glaubenszeugen nach „etwas Besserem trachten“. Der Komparativ „besser“ ist im Hebr „in der Regel eine ontische Qualifikation und kennzeichnet den heiligen Wirkungsbereich Gottes.“²²⁸⁸ Das Präsens ὀρέγονται „trachten, streben, begehren“ stellt eine Steigerung zum ἐπιζητεῖν aus V. 14 dar. Abgesehen von Hebr 11,16 begegnet das Verb nur in 1Tim 3,1; 6,10, aber nicht in der LXX. Es handelt sich um „a common classical term for an intense longing, including desire for spiritual or heavenly things.“²²⁸⁹ Diese Lebenshaltung zielt – wie der Genitiv κρείττονος anzeigt – auf eine bestimmte Wirklichkeit und zwar die der eschatologischen Verheißungsgüter (V. 13).²²⁹⁰ Konkret geht es um die himmlische Heimat. Dies stellt der Verfasser deutlich durch die ergänzende Phrase τοῦτ' ἔστιν ἐπουρανίου heraus. Die Verortung des eschatologischen Ziels im Himmel ist den Adressaten seit Hebr 3,1 bekannt. Sie sind „Teilhaber der himmlischen Berufung“ und auf dem Weg in ihre wahre Heimat.

In der zweiten Vershälfte folgt eine bestärkende Aussage. Weil sich die Glaubenszeugen ganz auf Gottes Verheißung einlassen und ihr Leben danach ausrichten, antwortet Gott mit einem Bekenntnis. Die Formulierung οὐκ ἐπαισχύνεται αὐτούς ist Bekenntnisternologie (vgl. Hebr 2,11). Die Negation „er schämt sich ihrer nicht“ bedeutet in der positiven Umkehrung, dass Gott sich zu ihnen bekennt.²²⁹¹ Deshalb erlaubt ihnen Gott sich als „ihren Gott“ nennen zu lassen (θεὸς ἐπικαλεῖσθαι αὐτῶν). Zugleich ist er auch derjenige, der andere beruft (V. 8: καλούμενος). Die Inclusio

²²⁸⁵ ἐκβαίνω ist im Hebr und im NT ein Hap. leg. In der LXX existieren lediglich 10 Belegstellen. Vgl. Jos 4,16ff; Jud 5,8; 1Makk 4,27; 15,4; Sir 30,8; 38,18; Jes 24,18.

²²⁸⁶ Die alternative Aorist-Lesart ist wie die Päsens-Lesart der Versuch einer Angleichung. Vgl. dazu Weiß, Hebräer, 592 Fn. 42.

²²⁸⁷ Vgl. Kleinig, Hebrews, 548.

²²⁸⁸ Backhaus, Land, 176. Laut Rose, Verheißung, 73 zielt der Komparativ auf „einen absoluten Unterschied“ ab.

²²⁸⁹ Attridge, Hebrews, 332. Weiß, Hebräer, 593 hält den Terminus für einen Ausdruck der stoischen Lebensphilosophie, der „die Lebenshaltung des ‚Weisen‘ bezeichnet“. Ihm folgend Schunack, Hebr, 177.

²²⁹⁰ Vgl. Gräßer, Hebr III, 141.

²²⁹¹ Vgl. Weiß, Hebräer, 594.

„signalisiert den parakletischen Skopos des Textes: Anfang und Ziel des Glaubensweges sind göttlich verbürgt.“²²⁹²

Auf das eschatologische Heilsziel verweist der Verfasser am Ende von V. 16: „Gott hat ihnen eine Stadt bereitet.“ Darin offenbart sich Gottes Bekenntnis zu den Glaubenszeugen. Ihr Glaube war der Beweis für die Dinge, die nicht zu sehen sind (Hebr 11,1). Sie hofften auf eine nicht sichtbare Heimat und vertrauten auf ihre Existenz, weil diese durch Gott verbürgt ist. Das gleiche Theologumenon liegt laut Hofius in Hebr 3,7-4,13 (und Hebr 1,2 sowie 8,2) vor, wenn der Verfasser betont, dass die *Katapausis* auch dem Volk Gottes bereitsteht. Die eschatologischen Heilsgüter sind s.E. präexistent. Sie werden im Himmel bei Gott bereitgehalten und bei der Vollendung in Erscheinung treten.²²⁹³ Die Wüstengeneration hat die Verheißung ebenfalls erhalten. Sie hat das Heilsziel aufgrund ihres Unglaubens verfehlt. Die Verheißung blieb dennoch bestehen. Ihre Erfüllung findet sie nach dem Hebr erst in Jesus Christus in Gemeinschaft mit den Glaubenden der neuen Heilssetzung (11,40).²²⁹⁴ Im Verb *ἐτοιμάζω* („bereiten“)

„verdichten sich die komplexe Eschatologie und zugleich die Theozentrik des Hebr: Das himmlische Jerusalem ist jetzt schon die durch Gott geprägte Wirklichkeit, die den Glaubenden als Maßstab und Ziel dient; aber erst am Ende ihrer Zeit werden sie durch seine Pforten treten und ihren Lohn von Gott selbst empfangen“²²⁹⁵.

Wenn die Adressaten diesem Vorbild des Glaubens folgen, erwartet auch sie am Ende das himmlische Vaterland bzw. jene *πόλις*, die Gott errichtet hat (V. 10). Damit werden auch die Widrigkeiten des irdischen Lebens unbedeutend, denn die gesamte Existenz auf Erden ist ein Leben in Fremdlingschaft, das sich auf das himmlische Ziel zubewegt.

4.4.4 Hebr 11,39-40

Hebr 11,39-40 bildet den Abschluss von Kapitel 11. Das Partizip *μαρτυρηθέντες* knüpft an Hebr 11,2 an und stellt eine *Inclusio* her. Der Verfasser zieht Bilanz und bereitet den Boden für seine christologische Stellungnahme in Hebr 12,1ff vor.

V. 39 enthält eine negative Bemerkung. Keiner der genannten Glaubenszeugen hat die Verheißung erlangt (*οὐκ ἐκομίσαντο τὴν ἐπαγγελίαν*). Zugleich enthält der Vers eine positive Wertung. Alle genannten Personen sind *διὰ τῆς πίστεως* zu Zeugen geworden,

²²⁹² Gräber, Hebr III, 142. Ähnlich Weiß, Hebräer, 594.

²²⁹³ Vgl. Hofius, *Katapausis*, 56. Siehe auch Rose, *Verheißung*, 189.

²²⁹⁴ Vgl. Karrer, Hebr II, 299: „Das positive Gegenbild des Kap. 11 zum Versagen der Väter aus 3,7-4,11 schließt sich. Einerseits verfehlten Kinder Israels die Verheißung (vgl. 4,1). Andererseits verdienen gerade Glaubenszeugen Israels den größten Ruhm, weil sie zur Verheißung eilten und sich trotzdem in einen Verzicht fügten.“

²²⁹⁵ Backhaus, Hebr, 394.

weil sie an Gottes Verheißungen bis zu ihrem Tod festgehalten haben. „The use of the article here with this abstract noun indicates that this does not refer to just any kind of faith, but to what these people believed.“²²⁹⁶

Das Verb κομίζειν „davontragen, halten, erlangen“ in Verbindung mit ἐπαγγελία hat der Verfasser bereits in Hebr 10,36 eingeführt. Eine sprachliche und sachliche Parallele liegt in V. 13 vor (μὴ λαβόντες τὰς ἐπαγγελίας).²²⁹⁷

Das Ptz. Passiv μαρτυρηθέντες unterstreicht, dass οὗτοι πάντες das Zeugnis nicht aus eigener Kraft erlangt haben, sondern durch Gottes Zuwendung. Er hat sie bestätigt. ἐπαγγελία umschreibt hier wie in Hebr 11,13 das eschatologische Gut des Eingehens in die himmlische Heimat/Stadt/Katapausis.²²⁹⁸ V. 40 vertieft diese Feststellung.

Die Begründung entfaltet der Verfasser in zwei Schritten. Erstens hat Gott etwas Besseres περὶ ἡμῶν vorgesehen. Der Verfasser kehrt zum ekklesialen „Wir“ zurück. „Für uns“ bezieht sich auf die Adressaten. Ihr Leben ist von der eschatologischen Spannung zwischen dem „Schon jetzt“ und „Noch nicht“ bestimmt (vgl. 9,28; 10,25.37f.). κρεῖττόν τι verweist auf die unveränderliche himmlische Seinssphäre Gottes. „Etwas Besseres“ ist eine Umschreibung für die himmlische Heimat. Diese haben die Alten Israels „von Ferne“ begrüßt (11,13). „Das Verbum προβλέπεσθαι steht hier im Sinne des ‚Vorsatzes‘ Gottes“²²⁹⁹. Übersetzt bedeutet der Begriff „vorsehen, ins Auge fassen“²³⁰⁰. „Absicht des göttlichen Heilsratschlusses ist es, dem *einen* Gottesvolk, die *eine* Heilsvollendung zuteil werden zu lassen“²³⁰¹.

Der zweite Grund, warum die Glaubenszeugen das endgültige Heilsziel noch nicht erreicht haben, lautet: ἵνα μὴ χωρὶς ἡμῶν τελειωθῶσιν. Entsprechend dem Vorsatz Gottes sollen die Exempla fidei „nicht ohne uns zur Vollendung gelangen“. Der Finalsatz erklärt, warum die Glaubenszeugen die Verheißung nicht erlangt haben. Gott hat die Einbeziehung der Adressaten vorgesehen. Das Adverb χωρὶς nutzt der Verfasser als Präposition.²³⁰² Vollendung erreichen beide Gruppen – wie Hebr 11,13-16 erläutert hat

²²⁹⁶ Kleinig, Hebrews, 578. Vgl. auch Gräßer, Glaube, 63: „Pistis im Hb ist eine eminent ethische Kategorie. Sie ist die der ἐπαγγελία angemessene ἀρετή. Glaube ist Standhaftigkeit.“

²²⁹⁷ Daneben begegnet der Begriff in Hebr 11,13.19. In V. 13 stellt dieser eine textkritische Variante zu λαμβάνειν dar. Vgl. Gräßer, Hebr III 218f. und Fn. 21.

²²⁹⁸ Vgl. Rose, Verheißung, 179. Weiß, Hebräer, 626 glaubt, dass der Singular in V. 39 „in einem sehr prägnanten Sinne, nämlich für die Verheißung Gottes schlechthin, für seine eschatologisch-endgültige Verheißung, die als solche nicht in bestimmten vorläufig-irdischen Verheißungen (und ihrer Verwirklichung) aufgeht.“ Dagegen Gräßer, Hebr III, 219.

²²⁹⁹ Weiß, Hebräer, 627.

²³⁰⁰ Vgl. Bauer/Aland, Wb, 1409.

²³⁰¹ Gräßer, Hebr III, 219.

²³⁰² Vgl. Kleinig, Hebrews, 578.

– , wenn sie die himmlische Polis, die bessere Heimat betreten und in der Nähe Gottes verweilen. Sie folgen dem „neuen und lebendigen Weg“ (10,19), den der *πρόδρομος* Jesus (6,20) bereitet hat.²³⁰³

„Both groups, the faithful of the old covenant and those in the new covenant, need to be cleansed from sin in the conscience and made holy before God, so that they are fit for God’s holy presence and common participation in the heavenly service (12:22–24). Thus we have a single community of faithful people from before and after Christ.“²³⁰⁴

Vollendet werden können die Glaubenden (alle), weil der himmlische Hohepriester sie von jeglicher Sünde befreit hat. Auf diesen Sachverhalt kommt der Verfasser in Hebr 12,1ff zu sprechen, indem er das Thema Glaube auf die Adressaten bezieht und die Wolke der Zeugen ein letztes Mal als Vorbild anführt.

4.4.5 Zusammenfassung Hebr 11

In Kapitel 11 definiert der Verfasser das Wesen des Glaubens als eine Wirklichkeit und ein Überführtsein von Dingen, die nicht zu sehen sind (11,1). In dieser Interpretation verschränkt er die räumliche mit der zeitlichen Denklinie. Das eschatologische Verheißungsgut liegt nämlich in der unsichtbar-ewigen Himmelswelt bereit, bleibt aber zugleich zukünftiges Ziel, das erst bei der Vollendung erreicht wird. Diese Wirklichkeit ist durch Gottes Wort verbürgt und von den Glaubenszeugen bezeugt worden (11,2). „Das Festhalten an der Verheißung und an dem Heilsgut in seinem objektiven Gegebensein (*ὑπόστασις*) gibt also den Glaubenden schon jetzt an der (sinngemäß mit *βεβαιότης* zu bezeichnenden) Qualität des himmlischen Hoffnungsgutes Teil.“²³⁰⁵

In Hebr 11,9f. und 11,13-16 verbindet der Verfasser die Vorstellung von himmlischer Stadt und himmlischem Vaterland mit dem Motiv der Fremdlingschaft. Dieses Motivgefüge legt offen, dass die Argumentation ontologisch-räumliche und apokalyptisch-zeitliche Gedanken ineinander verschränkt. „Wieder wird also das dualistisch interpretierte Verheißungsgut ... zum Argument für das Aushalten auf die apokalyptisch-eschatologisch verstandene Heilserfüllung“²³⁰⁶. Der Glaubende lebt in zwei Welten. In der sichtbar-vergänglichen Welt ist er ein Fremder, der auf den eschatologischen Eingang in die himmlische *πατρίς* wartet und sich darauf hin bewegt.

²³⁰³ Vgl. Gräßer, Hebr III, 221.

²³⁰⁴ Kleinig, Hebrews, 586. Vgl. auch Cockerill, Hebrews, 599.

²³⁰⁵ Gäbel, Kulttheologie, 479.

²³⁰⁶ Laub, Bekenntnis, 261. Gräßer hält zutreffend fest, dass der religionsgeschichtliche Streit, ob der Verfasser in Kapitel 11 mehr von apokalyptischen oder (mittel) platonischen Vorstellung beeinflusst ist „zu den vielen falschen Alternativen, mit denen sich die neutestamentliche Exegese unnötigerweise selbst belastet“, gehört. Gräßer, Hebr III, 223.

Während er auf Erden kein Bürgerrecht besitzt, hat er dieses in der himmlischen Welt, denn dort ist seine Heimat. Aus diesem Grund steht die gesamte Glaubensexistenz unter dem Vorzeichen des Unsichtbar-Himmlischen. Wer am Glauben festhält und auf die Verheißungen Gottes vertraut, partizipiert bereits in der irdischen Existenz an der himmlischen Welt.²³⁰⁷ Auf Erden bleibt er allerdings stets heimatlos. Dies gilt sowohl für die Glaubenszeugen als auch für die Adressaten. Deshalb schlussfolgert der Verfasser in Hebr 11,39-40, dass die Exempla fidei nicht ohne die Adressaten vollendet werden sollen. Die „bessere Heimat“ bleibt für das Gottesvolk der ersten und zweiten *Diatheke* eschatologisches Verheißungsgut. Worauf es dem Verfasser ankommt, ist „die Bewahrung und Bewährung des Glaubens.“²³⁰⁸

4.5 Das unerschütterliche Reich: Hebr 12

4.5.1 Vorüberlegungen

In Kapitel 12 setzt der Verfasser die Glaubensparänese aus Hebr 10,19 fort. Er wechselt zur direkten Anrede „ihr“. Hebr 12,1-3 stellt einen Neueinsatz dar und bildet gleichzeitig eine Überleitung zur Wolke der Zeugen aus Kapitel 11. Für das Zeit- und Raumverständnis des Hebr sind die Abschnitte 12,1-3; 12,18-24 und 12,25-29 relevant. Im einleitenden Abschnitt lenkt der Verfasser den Blick der Adressaten auf Jesus, den Anführer und Vollender des Glaubens. Hebr 12,18-24 begründet den gegenwärtigen Heilsstand der Adressaten mithilfe einer typologischen Gegenüberstellung der Offenbarung und Güter der alten (Sinai) und neuen (Zion) Heilssetzung. Hebr 12,25-29 bezieht sich unmittelbar „auf den in der vorausgehenden Theophanie-Szene redenden Gott (V. 25: λαλοῦντα!)“²³⁰⁹ zurück und beendet die Ausführungen. Zugleich stellt der Verfasser eine Beziehung zu Hebr 1,1-2 her.

Überlegungen zur eschatologischen Gegenwart des Heils erörtert der Verfasser in Kapitel 12 im Rahmen von zeitlichen und räumlichen Vorstellungen. Das gegenwärtige Leben der Adressaten ist laut Hebr 12,1 von einem bevorstehenden Kampf und von Ausdauer bestimmt. In Hebr 12,2 nimmt der Verfasser ein letztes Mal das Motiv des Sitzens zur Rechten Gottes auf und bezeichnet Jesus als τὸν τῆς πίστεως ἀρχηγὸν καὶ τελειωτὴν. Auch erwähnt er in diesem Vers zum einzigen Mal das Kreuz und verbindet das Motiv der Niedrigkeit und Hoheit miteinander.

²³⁰⁷ Vgl. Gäbel, Kulttheologie, 479.

²³⁰⁸ Gräßer, Hebr III, 224.

²³⁰⁹ Weiß, Hebräer, 684.

In Hebr 12,22 heißt es, dass die Glaubenden zum Berg Zion und zur Stadt des lebendigen Gottes, dem himmlischen Jerusalem hinzugetreten sind. In 12,23 geht es um die Geister der vollendeten Gerechten. In 12,25 redet Gott vom Himmel her. Hebr 12,26 handelt von der Vernichtung der vergänglichen Schöpfung und zitiert Hag 2,6(21)^{LXX}. In Hebr 12,27f. interpretiert der Verfasser das Zitat und erschließt den eschatologischen Sinn der Aussage. Nach der endgültigen Zerstörung existiert nur noch das unerschütterliche Reich (*βασιλεία ἀσάλευτος*) Gottes weiter.

4.5.2 Hebr 12,1-3

In V. 1 setzt der Verfasser mit einem kohortativen Appell „so wollen nun auch wir mit Ausdauer in dem uns bevorstehenden Kampf laufen“ ein. Das Stichwort *ὑπομονή* in V. 1 und das Verb *ὑπομένειν* in V. 3 bilden eine Inklusio. Geduld ist das, worauf es ankommt (vgl. 10,36). Diese Folgerung (*τοιγαροῦν*) ist das Resultat von Kapitel 11. Die Wolke der Zeugen führt der Verfasser ein letztes Mal im Nebensatz an (*τοσοῦτον ἔχοντες περικείμενον ἡμῖν νέφος μαρτύρων*). Der Akzent der Aussage liegt auf *καὶ ἡμεῖς*. Die Adressaten teilen mit der Wolke der Zeugen eine gemeinsame Verheißungsgeschichte sowie den Glauben gemäß der Definition des Verfassers. Die Formulierung „auch wir“ stellt eine Kontinuität zu den „Alten“ der ersten Heilssetzung her.²³¹⁰ Die Angehörigen der *νέφος μαρτύρων* nehmen eine Vorbildfunktion ein und ermutigen zur Ausdauer.²³¹¹ Weil die Adressaten eine solche Wolke von Zeugen um sich haben, sind sie befähigt „alles Beschwerliche und die rasch umstrickende Sünde“ abzulegen (*ὄγκον ἀποθέμενοι πάντα καὶ τὴν εὐπερίστατον ἁμαρτίαν*).

Der bevorstehende Kampf (*ἀγών*) der Gegenwart ist ein Glaubenskampf. „Der Lauf des Glaubens durch die Geschichte der Verheißung soll nicht durch die umgarnende Sünde behindert, sondern durch die umgebende Schar der Glaubenszeugen beflügelt werden.“²³¹² Wenn die Adressaten dieselbe Geduld aufbringen, werden sie den Weg zum Himmel erfolgreich meistern. Befreit von der Last, hält sie auf Erden nichts mehr zurück.

²³¹⁰ Vgl. Schunack, Hebr, 189.

²³¹¹ Zur Wendung vgl. Gräßer, Hebr III, 229f. Der Begriff *νέφος* „Wolke“ begegnet im NT nur hier. In der LXX wird dieser entweder literarisch verwendet oder metaphorisch „in theophanic contexts for the darkness that veils God’s presence (Job 22:14; 38:1; 40:6) and ... as a vehicle for his appearance on earth (LXX Ps 103:3 [MT/ET 104:3]; cf. Dan 7:13; Mt 24:30; Rev 1:7).“ Kleinig, Hebrews, 191.

²³¹² Backhaus, Hebr, 413.

Dass dieser Wettkampf nicht vergebens ist, betont der Verfasser in V. 2, indem er auf den „Sieger“ Jesus verweist. Er hat das himmlische Ziel erreicht. Zu ihm sollen die Adressaten aufschauen.

In V. 2 charakterisiert der Verfasser Jesus als τὸν ἀρχηγὸν καὶ τελειωτὴν τῆς πίστεως. Voller Beharrlichkeit und Ausdauer hat er den Wettkampf gewonnen und das Ziel, d.i. die sessio ad dexteram, erreicht, indem er das Kreuz erduldet, und weil er den notwendigen Glauben besaß. „Weil dieses eschatologische Heilsgeschehen notwendig und unlösbar mit dem geschichtlichen Faktum des Todes Jesu verbunden ist, ist es das dem Tod Jesu am Kreuz, im gekreuzigten Jesu *geschehene* Ereignis des eschatologischen Heils.“²³¹³

V. 2 schließt durch das Partizip ἀφορῶντες an V. 1 an. Dieses bezeichnet ein (vertrauensvolles) Schauen auf eine Autorität oder Gott.²³¹⁴ Die Bewährung des Glaubens zeigt sich im Aufblicken zum „Anfänger und Vollender des Glaubens, Jesus“. Er gibt den Adressaten die Zielorientierung vor. Die Notwendigkeit, dieses Verhalten an den Tag zu legen, unterstreicht die Präsensform. Die beiden christologischen Titel werden parallel gebraucht: „Jesus ist als ἀρχηγὸς τῆς πίστεως zugleich dessen τελειωτής.“²³¹⁵

Den Begriff ἀρχηγός „Urheber, Begründer“²³¹⁶ bzw. „Anfänger, Anführer“²³¹⁷ hat der Verfasser in Hebr 2,10 eingeführt. Dort stand ebenfalls der irdische Jesus im Fokus, allerdings im Hinblick auf seine soteriologische Heilswirkung.²³¹⁸ In Hebr 12,2 – wie in 5,7ff – stellt die Erhöhung die Antwort Gottes auf den Gehorsam des Sohnes dar.²³¹⁹ Jesus ist „Anführer“ des Glaubens und zugleich ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας. Er wurde bereits von Gott durch Leiden vollendet. Seine irdische Leidenssituation auf Erden besitzt eine Vorbildfunktion für die Adressaten.²³²⁰ Als „Anführer“ hat er den Seinen den Weg zu Gott bereitet (10,20). „Die Syntax des V 2 erlaubt, Jesus selbst als Glaubenden zu verstehen.“²³²¹

²³¹³ Schunack, Hebr, 191.

²³¹⁴ Vgl. Koester, Hebrews, 523. Siehe auch Attridge, Hebrews, 356.

²³¹⁵ Gräßer, Hebr III, 236f.

²³¹⁶ Vgl. Bauer/Aland, Wb, 225.

²³¹⁷ Vgl. Weiß, Hebräer, 637. „Anführer“ als Übersetzung wählen u.a. auch Backhaus, Hebr, 411, Schunack, Hebr, 89; Karrer, Hebr II, 260;

²³¹⁸ Im NT existieren noch zwei Belege in Apg 3,15; 5,31. Beide Stellen beziehen sich auf Jesus, konkret auf seine Auferstehung und Erhöhung.

²³¹⁹ Vgl. Rose, Wolke, 339.

²³²⁰ In der LXX bezeichnet der Titel u.a. die Anführer der israelischen Stämme (Ex 6,14), die das Volk durch die Wüste (Num 10,4; 13,2-3) und in die Schlacht (vgl. Ri 5,2; 1Chr 5,24; 26,26; 2Chr 23,14; Neh 2:9) geführt haben. Vgl. Kleinig, Hebrews, 119. Politische und militärische Führer zählen ebenfalls dazu.

²³²¹ Karrer, Hebr II, 302.

Der zweite Titel zeigt an, dass Jesus das Ziel der Vollendung erreicht hat. Er ist in das himmlische Heiligtum kraft seines Blutes hineingegangen und hat sich zur Rechten des Thrones Gottes gesetzt. Auf dieses Privileg verweist der anschließende Relativsatz. Der Verfasser spricht vom Kreuz und der Erhöhung. Er schaut auf den irdischen Jesus, seinen Glaubenskampf und die vor ihm liegende Freude (*ἀντὶ τῆς προκειμένης αὐτῷ χαρᾶς*) der Gottesnähe. Um diese Freude zu erleben, erduldet er das Kreuz, ohne auf die Schande zu achten. Die Wendung *ἀρχηγὸς καὶ τελειωτὴς τῆς πίστεως* macht deutlich, dass Jesus „den Glauben im Sinne von 11,1 von Anfang bis Ende durchgehalten hat“²³²². Der Relativsatz *ὃς ἀντὶ τῆς προκειμένης αὐτῷ χαρᾶς ὑπέμεινεν σταυρὸν αἰσχύνης καταφρονήσας ἐν δεξιᾷ τε τοῦ θρόνου τοῦ θεοῦ κεκάθικεν* ist chiasmisch angeordnet. Die vor Jesus liegende Freude korrespondiert der *Sessio ad dexteram*. Die Präposition *ἀντί* ist final („um...willen“) aufzulösen.²³²³ Der Weg zum Ziel erfolgt über das Kreuz. Die Schmach des Kreuzestodes „bildet nach der irdischen Seite jene Wirklichkeit ab, die nach der himmlischen das Allerheiligste oder den Gottes Thron darstellt (vgl. 9,11–14).“²³²⁴ Kreuz und Erhöhung bilden in Hebr 12,2 eine Einheit.

Anders sieht das Moffit: „The cross functions in the case of Jesus just as the various trials functioned in many of the examples of faithful people noted in Heb 11.“²³²⁵ Er hält außerdem fest: „His death is part of his preparation for his entry into his divinely ordained inheritance (God called him to be Son, cf. 5:5) and his divinely ordained ministry (God also called him to be priest, cf. 5:6).“²³²⁶ Diese Behauptung zeigt, dass Moffit den Tod Jesu am Kreuz als Vorstufe der Erhöhung sieht, was ein Nacheinander der irdischen und himmlischen Ereignisse zur Folge hat. Eine solche Argumentation schmälert die Bedeutung der Lebenshingabe des Sohnes, denn sie geht davon aus, dass die leibliche Auferstehung die Voraussetzung dafür darstellt, dass Jesus ins himmlische Allerheiligste eingehen konnte. Das steht nirgends im Hebr.

Die Aussage *ἐν δεξιᾷ τε τοῦ θρόνου τοῦ θεοῦ κεκάθικεν* bildet eine Allusion zu Ps 109(110),1.²³²⁷ Wie bisher bezeichnet die Position zur Rechten Gottes den wichtigsten Ehrenplatz im Himmel.²³²⁸ Das resultative Perfekt *κεκάθικεν* betont nicht nur die Einmaligkeit des Geschehens, sondern auch den durativen Aspekt. Der Sohn hat sich für

²³²² Rose, Wolke, 338.

²³²³ Vgl. Rose, Wolke, 340f. Ähnlich Hebr 12,16.

²³²⁴ Backhaus, Hebr, 414. Zur Schmach vgl. Ps 88(89), 51f und 68(69),10.

²³²⁵ Moffit, Atonement, 287.

²³²⁶ A.a.O., 288.

²³²⁷ Vgl. auch Hebr 1,13; 8,1 und 10,12.

²³²⁸ Vgl. Steyn, Quest, 113.

immer zur Rechten Gottes gesetzt und durch sein Opfer den Weg ins himmlische Allerheiligste, in die himmlische Stadt und die endzeitliche Sabbatruhe eröffnet.

Indem die Adressaten der Aufforderung nachkommen auf den irdischen Jesus und seinen gehorsamen Leidensweg zu schauen, werden auch sie motiviert, bis zum Ende durchzuhalten. Die Spannung zwischen Verheißung und Vollendung kennzeichnet die eschatologische Existenz der Adressaten in der Gegenwart. Die Gewissheit des Glaubens zeigt sich an ihrer Ausdauer und Ausrichtung auf das zukünftige Heilsziel, denn der Glaube „ist ein *eschatologischer Vollzug*, der erst vollbracht ist, wenn das geschichtliche Dasein abgeschlossen ist.“²³²⁹ Dass der Vollendete das himmlische Ziel bereits erreicht hat, führt den Adressaten die Gewissheit des Heils vor Augen.

In V. 3 appelliert der Verfasser an die Adressaten, das Beispiel Jesu als Vorbild zu nehmen, indem sie sich ihn vor Augen halten (*ἀναλογίσασθε*). Wenn sie auf ihrem Weg in die himmlische Heimat in seinem Leben den Beweis eines standhaften Glaubens erblicken, werden sie nicht ermüden oder mutlos sein (*ἵνα μὴ κάμητε ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν ἐκλυόμενοι*). Die *ὑπακοή* des Sohnes und das *ὑπακούειν* der Glaubenden stehen in Beziehung zueinander (vgl. 5,8f.).²³³⁰ Neben der Schmach am Kreuz, hat Jesus außerdem *τὸν τοιαύτην ὑπομεμενηκότα ὑπὸ τῶν ἁμαρτωλῶν εἰς ἑαυτὸν ἀντιλογία* „einen solchen Widerspruch seitens der Sünder gegen sich geduldig ertragen“. Mit dieser Charakterisierung verdeutlicht der Verfasser, welches Verhalten die Adressaten nachahmen sollen. Außerdem hebt er mit der Aussage die Sündlosigkeit Jesu erneut hervor (vgl. 7,26).²³³¹ Sein vorbildliches Ertragen von Anfeindungen seitens der Sünder dient als Orientierung. Die *ἁμαρτωλοί* sind wie die *ἐχθροί* Feinde des leidenden Sohnes.²³³² „Indem sich die Adressaten vom Aufdringlichen der Gegenwart abwenden, wenden Sie sich dem Überzeugenden der Glaubenswirklichkeit zu. So bestehen sie auch ihren Lebenslauf.“²³³³

4.5.3 Hebr 12,18-24

Der Abschnitt Hebr 12,18-24 ist klar strukturiert und bildet eine in sich geschlossene Einheit. Der Verfasser stellt die alte Sinai-Ordnung der neuen himmlischen Zion-

²³²⁹ Schunack, Hebr, 192.

²³³⁰ Vgl. Gräßer, Hebr III, 244.

²³³¹ Vgl. a.a.O., 245. Außerdem steht die Aussage in Beziehung zu Hebr 10,32ff.

²³³² Vgl. ebd., in Anlehnung an Rose, Wolke, 344 Fn. 47. Weiß, Hebräer, 642 denkt an „die Repräsentanten des Widerstreites gegen Jesus, also die für seine Passion und seine Hinrichtung Verantwortlichen.“

²³³³ Backhaus, Hebr, 416.

Ordnung gegenüber.²³³⁴ Der Gegensatz verdeutlicht den gegenwärtigen Heilsstand der Adressaten. Hebr 12,18-21 behandelt die alte, Hebr 12,22-24 die neue Ordnung.

V. 18 eröffnet mit einer Verneinung. Diese geht ab V. 22 in eine positive Zusage über. Beide Teilabschnitte sind durch das Verb προσεληλύθατε „ihr seid hinzugetreten“ verbunden. Der Gegensatz wird durch ein betontes „ganz anders“ (V. 22: ἀλλά) hergestellt. Hebr 12,18-21 beinhaltet sieben Beschreibungsnomina. Diese schildern „die Erfahrung des ersten Gottesbundes in den düsteren Farben irdischen Schreckens und in einer merkwürdig apersonalen Darstellung, in der sich Gott der Begegnung völlig zu entziehen scheint.“²³³⁵

Die erste Aufzählung in V. 18 lautet: οὐ γὰρ προσεληλύθατε ψηλαφωμένω καὶ κεκαυμένω πυρὶ καὶ γνόφω καὶ ζόφω καὶ θυέλλῃ. Die Beschreibung der Gottesoffenbarung nimmt Bezug auf Dtn 4,11.²³³⁶ Der griechische Text verwendet ebenfalls das Verbum προσέρχομαι, um Israels Annäherung an Gott am Berg Sinai darzustellen. Das Ptz. Präsens ψηλαφωμένω „betasten, berühren“ beschreibt etwas sinnlich Wahrnehmbares. Die Verneinung „ihr seid nicht hinzugetreten zu einem betastbaren (Berg)“ und die Gegenüberstellung in V. 22 besagen, dass der Ort eschatologischer Gegenwart kein irdischer ist. Auch gehören die Naturphänomene „brennendes Feuer“, „Rauch, Finsternis und Sturm“ zu den irdischen Kennzeichen der atl. Theophanieerfahrung.²³³⁷ „Die Paraphrase γνόφω καὶ ζόφω steigert ... den finsternen Eindruck der Szenerie und verdeutlicht die absolute Unsichtbarkeit und klausurhafte Verborgenheit Gottes.“²³³⁸

In V. 19 führt der Verfasser zwei weitere Merkmale an: Schall von Posaunen und Klang von Worten. Anders als sonst im NT, bezeichnet σάλπιγξ nicht die eschatologische Posaune, sondern einfach ein unsichtbares Blasinstrument.²³³⁹ φωνὴ ῥημάτων bezieht sich auf Gottes Stimme, die die Israeliten mit ihren menschlichen Sinnen wahrgenommen haben. Eine konkrete Erwähnung Gottes fehlt. Auch schweigt der Hebr über die zehn

²³³⁴ Vgl. Weiß, Hebräer, 669. „Eine solche Gegenüberstellung hatte der Verfasser schon einmal in Hebr 3,7-4,13 vorgenommen. Beide Male steht sie im Dienste einer paränetischen a-fortiori-Argumentation, die jeweils in dem formgleichen Aufruf βλέπετε gipfelt (Hebr 3,12; 12,25).“ Eisele, Reich, 113.

²³³⁵ Backhaus, Hebr, 436. Vgl. auch Schunack, Hebr, 205.

²³³⁶ Vgl. Dtn 5,23.27. Stolz, Höhepunkt, 67 verweist außerdem auf Ex 10,22.

²³³⁷ Zur Formulierung κεκαυμένω πυρὶ καὶ γνόφω καὶ ζόφω καὶ θυέλλῃ vgl. Dtn 4,11: τὸ ὄρος καὶ τὸ ὄρος ἐκαίετο πυρὶ ἕως τοῦ οὐρανοῦ σκότος γνόφος θυέλλα φωνὴ μεγάλη. Siehe auch Dtn 4,12. Details bei Gräßer, Hebr III, 305f.

²³³⁸ Stolz, Höhepunkt, 68.

²³³⁹ Zur eschatologischen Posaune vgl. Mt 24,31; 1Kor 15,52; 1Thess 4,16; Offb 4,1. Zu σάλπιγξ in der LXX im Umfeld einer Theophanie vgl. Ex 19,13.16.19; 20,18. „In the OT trumpets were instruments made from silver or gold that announced the presence of the Lord as King.“ Kleinig, Hebrews, 632.

Laut Stolz, Höhepunkt, 70 betont der Posaunenklang vom alt. Hintergrund her „die Furchtbarkeit der Gotteserscheinung am Sinai.“

Gebote, die Gott bei seiner Erscheinung an Israel verkündet hat. Der relativische Satzanschluss ἤς οἱ ἀκούσαντες macht deutlich, dass es dem Verfasser auch in V. 19 auf die sinnliche Wahrnehmung des Geschehens ankommt. Die Hörer, so stellt er negativ fest, παρητήσαντο μὴ προστεθῆναι αὐτοῖς λόγον „verboten, dass ihnen ein Wort hinzugefügt wurde“. Im Hintergrund steht die Erzählung aus Ex 20,18f. und Dtn 5,24-27. Das Volk erleidet einen Gottesschrecken und hat Angst zu sterben. Deshalb bittet es Mose von nun an mit Gott zu sprechen.²³⁴⁰ Anders als die biblische Erzählung, wertet der Hebr (vgl. παραιτεῖσθαι in V. 25) dieses Verhalten als eine bewusste Abweisung der φωνῆ ῥημάτων.²³⁴¹ In V. 20 folgt die Begründung: οὐκ ἔφερον γὰρ τὸ διαστελλόμενον „sie ertrugen das Angeordnete nicht“. τὸ διαστελλόμενον bezieht sich zurück auf die „Worte“ aus V. 19. Einen Teil dieser „Worte“ zitiert der Verfasser in V. 20, indem er die Warnung aus Ex 19,12f. verkürzt aufgreift. „Die LXX vertritt, während der Erscheinung Gottes dürfe weder Mensch noch Haustier (*kténos*) den heiligen Berg berühren; wer dagegen verstoße, werde entweder gesteinigt oder mit einem Pfeil erschossen.“²³⁴² Die Pointe im Hebr ist eine andere. „Die Heiligkeit der Erscheinung Gottes ist von keinerlei irdischen Lebewesen zu ertragen.“²³⁴³

In V. 21 resümiert der Verfasser mit einem weiteren Zitat wie erschreckend das Geschehen der Theophanie gewesen ist. Die Erscheinung Gottes war so furchtbar (οὕτω φοβερὸν ἦν τὸ φανταζόμενον), dass sogar Mose einen Schreckensruf ausstieß: ἔκφοβός εἰμι καὶ ἔντρομος „ich bin voll Furcht“ (und Zittern). In Dtn 9,19^{LXX} steht ἔκφοβός εἰμι.²³⁴⁴ Die Ergänzung καὶ ἔντρομος verstärkt die Aussage zusätzlich.²³⁴⁵ Der Mittler der ersten Heilssetzung reagiert auf die Theophanie mit Erschauern.²³⁴⁶ Im AT ist diese Reaktion in einem anderen Kontext verortet. Die Anbetung des goldenen Kalbes bereitet Mose Sorge, weil er den Zorn JHWHs fürchtet. Im Hebr werden die Ereignisse des Sinai-Geschehens so interpretiert, dass ein anderes Bild entsteht. Die düster gestaltete Negativfolie von Hebr 12,18-21 „steht hier ... im Dienste der Position und ist dieser funktional zugeordnet. Formal gesehen wird diese Position in den VV. 22-24 in Gestalt

²³⁴⁰ Vgl. Karrer, Hebr II, 333.

²³⁴¹ Vgl. Weiß, Hebräer, 672.

²³⁴² Karrer, Hebr II, 333.

²³⁴³ Ebd. Vgl. auch Stolz, Höhepunkt, 80.

²³⁴⁴ Zur Rezeption im Hebr vgl. Steyn, Quest, 344-351. Stolz zufolge verwendet die LXX das Adjektiv φοβερός meistens als „Attribut Gottes“. Siehe Stolz, Höhepunkt, 82 mit Stellenbelegen in Fn. 209.

²³⁴⁵ Das Motiv des Zitterns begegnet in der frühjüdischen Literatur, wenn es um die unmittelbare Gottesbegegnung geht. Vgl. Backhaus, Hebr, 441 mit Belegstellen. Im NT vgl. Apg 7,32. Siehe ferner 2Kor 7,15; Eph 6,5 und Phil 2,12.

²³⁴⁶ Stolz, Höhepunkt, 89 bezeichnet den Schreckensruf als „Klimax der ganzen Beschreibung“.

einer aufzählenden, ... Beschreibung der für die Christen geltenden Heilswirklichkeit dargestellt.²³⁴⁷

V. 22 spricht vom Antitypos zum irdischen Abbild. Es ist der Gottesberg Zion. Zu diesem nämlich sind die Adressaten hinzugetreten (*ἀλλὰ προσεληλύθατε*). ὄρος Σιών ist eine von mehreren Bezeichnungen des Hebr für den Ort eschatologischen Heils. Diesen hat Christus zugänglich gemacht. Das Perfekt *προσεληλύθατε* ist Kennzeichen einer realisierten Eschatologie und dient der Konkretisierung von 11,1: „Der Glaubende hat jetzt schon Zutritt zur himmlisch-transzendenten Wirklichkeit als den *ἐλπιζόμενα* und *οὐ βλεπόμενα*.“²³⁴⁸ Wird das Verb kultisch aufgelöst, geht es hier um die Teilnahme am himmlischen Gottesdienst (vgl. Hebr 4,16; 10,22). Die Gemeinde partizipiert proleptisch an der noch ausstehenden Heilswirklichkeit.²³⁴⁹ Durch das Christusereignis hat sie die nächste Stufe auf dem Weg zur endgültigen Vollendung erreicht. Die Adressaten sind nicht mehr unterwegs, sondern angekommen.

Im AT ist Zion sowohl Name des heiligen Berges²³⁵⁰ als auch der Stadt Jerusalem.²³⁵¹ Zion ist die Wohnung Gottes und Residenz des erwarteten Messias.²³⁵² ὄρος Σιών ist allerdings irdisch gedacht.²³⁵³ Der Hebr verortet den Berg im Himmel.²³⁵⁴ Dies verdeutlicht das *καί* explicativum „und zwar, nämlich“ und die zweite Ortsbezeichnung *πόλις θεοῦ ζῶντος, Ἱερουσαλήμ ἐπουρανίω*. Die himmlische Stadt Jerusalem hat der Verfasser bereits in 11,16 erwähnt. Nach dieser Stadt haben sich die „Alten“ gesehnt. Die Adressaten hingegen dürfen sich ihr nahen.

Die Topographie ist theologisch gekennzeichnet. Die Formulierung „Stadt des lebendigen Gottes“ bringt Gedanken aus Hebr 3,12; 9,14; 10,31 und 11,10.16 zusammen. Auch ist der Weg ins himmlische Heiligtum „neu und lebendig“ (10,20). Das himmlische Jerusalem bildet nicht nur den Gegensatz, sondern auch die Überbietung zur irdischen

²³⁴⁷ Weiß, Hebräer, 673.

²³⁴⁸ Gräßer, Hebr III, 310. Vgl. Eisele, Reich, 120: „Das Perfekt des Hinzutretenseins markiert für den Christen den Anfang seiner Teilhabe am Unerschütterten.“

²³⁴⁹ So u.a. Karrer, Hebr II, 336; Gäbel, Kulttheologie, 381f.; Eisele, Reich, 391. Für Eisele ist der Moment des Übertritts allerdings an den Tod des Einzelnen gebunden. Gegen eine kultisch-liturgische Interpretation argumentieren u.a. Weiß, Hebräer, 675f.; Gräßer, Hebr III, 310.

²³⁵⁰ Vgl. Amos 1,2; Mich 4,7.

²³⁵¹ Vgl. 1Chr 11,5; 2Chr 5,2.

²³⁵² Vgl. Ps 9,12; 73(74),2; 47(48),3; Jes 8,18; Joel 4,17.21.

²³⁵³ Vgl. Jes 4,5; 35,10; 60,14; Jer 3,14; 38(31),6. Auch im Qumran gibt es Vorstellungen vom endzeitlichen, aber irdischen Zion. Vgl. Braun, Hebr, 435. Zu früh rabbinischer Zeit vgl. Belege bei Ego, Himmel, 73-110. Koester, Hebrews, 544 verweist auf 2Bar 4,2-6 und 4Esr 7,26 zur himmlischen Vorstellung.

²³⁵⁴ Vgl. Offb 14,1; 21,1f. In der frühjüdischen und christlichen Apokalyptik bezieht sich die Heilserwartung allerdings auf die endzeitliche Herabkunft des „neuen, himmlischen Jerusalems“. Der Hebr entwirft eine andere Eschatologie.

Sphäre. Die Heilserwartung des himmlischen Jerusalem gehört zu traditionellen apokalyptischen Vorstellungen. Die Argumentation des Hebr ist allerdings vertikal nach oben ausgerichtet.²³⁵⁵ Die Kategorie des Raumes als von Gott bereitete Wirklichkeit kommt hier ebenso zum Tragen wie die Zukunftshoffnung in die himmlische Heimat bei der Vollendung einzuziehen.

Nachdem der Verfasser den Ort (Kultberg und Stadt) vorgestellt hat, kommt er auf die Teilnehmer der „Festversammlung“ (πανήγυρις) zu sprechen. Dabei unterteilt er diese in zwei Gruppen. Zur ersten Gruppe zählen „Myriaden von Engeln“. Diese gehören zum himmlischen Hofstaat. „Aufgabe der Engelheere ist es, als Hofstaat und Kultversammlung den Herrscher zu preisen“²³⁵⁶. Der Begriff πανήγυρις ist ein Hap. leg im NT. In der LXX übersetzt πανήγυρις den hebräischen Terminus פֶּגַע „Festzeit“ (vgl. Hos 2,13; 9:5 und Ez 46:11) und פֶּגַע „Feier“. In der griechisch-hellenistischen Sprachtradition bezeichnet πανήγυρις auch eine Festversammlung bei sportlichen Wettkämpfen.²³⁵⁷ Während die Ereignisse am irdischen Berg eher bedrückend waren, herrscht am himmlischen Berg eine freudige Stimmung. Der Grund wird zum Ende des Abschnitts in V. 24 genannt. Es ist der Sieg Christi über Sünde und Tod (vgl. 2,14).²³⁵⁸ In V. 23 setzt die ἐκκλησία πρωτοτόκων die Aufzählung fort. Die „Versammlung der Erstgeborenen“ ist eine weitere Bezeichnung für die Bewohner der himmlischen Welt. Anders als sonst im NT, bedeutet ἐκκλησία „Volksversammlung“ und nicht „Gemeinde, Kirche“.²³⁵⁹ Der Verfasser transponiert den Begriff in die himmlische Welt. Auf diese Weise wird ἐκκλησία zum Synonym von πανήγυρις.²³⁶⁰ Darüber hinaus präzisiert er die „Versammlung“ als ἀπογεγραμμένων ἐν οὐρανοῖς. Sie sind „Erstgeborene, die im Himmel aufgeschrieben sind“. Das Kompositum ἀπογεγραμμένων steht im Perfekt Passiv. Sie wurden folglich von Gott als himmlische Bürger „registriert“.²³⁶¹ In dieser Formulierung liegt eine Anspielung „auf die in biblisch-jüdischer Tradition weit verbreitete Vorstellung

²³⁵⁵ Vgl. Walter, Eschatologie, 35.339. Eisele, Reich, 394 weist darauf hin, dass der Verfasser räumliche und zeitliche Kategorien verwendet, um seine soteriologische Botschaft auszudrücken. Im Horizont mittelplatonischen Denkens handelt es sich „um eine ontologisch fundierte Soteriologie“.

²³⁵⁶ Backhaus, Hebr 445. Dort auch Stellenbelege.

²³⁵⁷ Vgl. Williamson, Philo, 64-70. Philo kennt keine Festversammlung von Engeln im himmlischen Jerusalem (69).

²³⁵⁸ Vgl. Gräber, Hebr III, 315. Bei der Beschreibung der himmlischen Realität geht es allerdings weniger um „die Lokalisierung der genannten Festversammlung im ursprünglich räumlichen Sinn, sondern im Zuge mittelplatonischen Denkens die ontologische Qualifizierung ihres Heilsstandes mittels der verwendeten räumlichen Kategorien.“ Eisele, Reich, 394. Vgl. auch Backhaus, Bund, 218.

²³⁵⁹ Vgl. Schunack, Hebr, 209.

²³⁶⁰ Vgl. Weiß, Hebräer, 678.

²³⁶¹ Vgl. Koester, Hebrews, 545. Er differenziert zwischen juristischem und theologischem Gebrauch.

von der Aufzeichnung der zum (ewigen) Leben bestimmten Menschen (!) in die himmlischen Bücher bzw. in das „Buch des Lebens“²³⁶² vor. Die ambivalente Ausdrucksweise spricht von himmlischen Bürgern und Menschen zugleich. Bisher hat der Hebr nur einen Erstgeborenen angeführt: den Sohn (vgl. 1,6). Jetzt gesteht er das Erstgeburtsrecht auch weiteren Menschen (vgl. Röm 8,29) zu. Bezieht sich die Formulierung auf die Adressaten (und verstorbene Gläubige der alten und neuen Heilssetzung), erklärt sich die ambivalente Vorstellung mithilfe der Eschatologie.²³⁶³ Auf der einen Seite sind die Erstgeborenen bereits Teil der himmlischen Festversammlung, da sie kraft des Glaubens (im Geiste) proleptisch zum Berg Zion hinzugetreten sind und an der Heilswirklichkeit partizipieren. Auf der anderen Seite sind ihre Namen im Himmel aufgeschrieben, was „eher auf Erwähnung als auf Vollendung weist. ... Die Adressaten schließen sich der langen Reihe des Gottesvolks seit Abel an, aus der die einen bereits ihr Erbe angetreten haben, während andere, wie sie selbst, noch auf dem Weg dorthin sind.“²³⁶⁴

In der zweiten Vershälfte von V. 23 setzt der Verfasser die Aufzählung fort. Er formuliert: ihr seid hinzugetreten „zu Gott, dem Richter aller, und zu den Geistern der vollendeten Gerechten.“ Die Vorstellung von Gott als Richter begegnet in jüdisch-apokalyptischen Gedanken. Im Endgericht werden alle entsprechend den Vermerken in den himmlischen Büchern gerichtet.²³⁶⁵ Der Gerichtsgedanke besitzt eine warnende Funktion. Die Adressaten wissen um ihren Heilsstand und sollen diesen bis zum Ende bewahren, auch wenn das große Heil in der unsichtbaren himmlischen Welt liegt. Der *κριτής πάντων* ist der Mittelpunkt der himmlischen Versammlung. Er bestimmt, wer belohnt und wer bestraft wird. Entscheidend ist der Glaube, denn „ohne Glauben aber ist es unmöglich, ihm wohlzugefallen“ (11,6).²³⁶⁶

Die *πνεύματα δικαίων τετελειωμένων* sind ein weiteres Glied der himmlischen Versammlung. Die Geister der verstorbenen Gerechten bezeichnet der Verfasser als vollendet. Das Passivum divinum im Perfekt, *τετελειωμένων*, weist Gott als den Urheber der Vollendung aus. Im Rückblick auf Hebr 11,39f. entsteht allerdings ein Widerspruch.

²³⁶² Weiß, Hebräer, 679. Zur Vorstellung der Eintragung in himmlische Bücher vgl. Ex 32,32; Ps 68(69),28f.; Dan 12,1; Lk 10,20; Phil 4,3. Siehe auch Jes 4,3; Ps 86(87),5f.; Offb 3,5; 13,8 usw.

²³⁶³ Vgl. Weiß, Hebräer, 680. Gräßer, Hebr III, 316f. denkt an unterschiedliche Engelsklassen. Dagegen Backhaus, Hebr, 444.

²³⁶⁴ Backhaus, Hebr, 446. Karrer, Hebr II, 337 bemerkt, dass Erstgeborene stets für den Kult Gottes auserwählt waren (vgl. Num 18,15).

²³⁶⁵ Vgl. Weiß, Hebräer, 680.

²³⁶⁶ Weiß, Hebräer, 681 Fn. 42 verweist auf den positiven Akzent der Formulierung. Ein Richter kann auch als „Retter“ oder „Helfer“ auftreten.

Dort heißt es, dass die Glaubenszeugen das eschatologische Hoffnungsgut nicht erlangt haben, weil sie mit den Adressaten vollendet werden sollen. Der Grund für die Spannung liegt im differenzierten Verständnis der Vollendungsaussagen des Verfassers.²³⁶⁷

„12,23 beschreibt, gleichsam aus himmlischer Perspektive, die im Christusereignis bereits vollzogene Vollendung als schon jetzt auch die πνεύματα umfassend (darin 10,14 vergleichbar), während die Vollendungsaussage von 11,39f gleichsam aus der irdischen Perspektive das künftige Erlangen der Heilsvollendung in Aussicht nimmt.“²³⁶⁸

Stolz geht davon aus, dass der Verfasser mit der Formulierung πνεύματα δικαίων „höchstwahrscheinlich an das ‚apokalyptische‘ Konzept der verstorbenen Gerechten anknüpft“²³⁶⁹. D.h. bei der Beschreibung handelt es sich um

„eine proleptische Vision ... Denn der in Hebr 12,23 beschriebene *vollkommene* Heilszustand der Verstorbenen (vgl. auch τετελειωμένων!) in der *unmittelbaren* Gegenwart Gottes ist der apokalyptischen Beschreibung des nach dem Tod auf die Geister/Seelen der Gottesfürchtigen zukommenden Weiterlebens fremd.“²³⁷⁰

Daraus schlussfolgert Stolz, dass der Verfasser „die verstorbenen Gerechten in ihrem vollendeten Heilszustand an das Ende der Zeit, an den Jüngsten Tag“²³⁷¹ platziert. Dies begründet er durch die Beobachtung, dass in der apokalyptischen Literatur „die Geister als im von Gott separierten Scheol auf das Endgericht bzw. die Totenauferweckung Wartende gesehen“ werden.

Zu einem anderen Ergebnis kommt Eisele in seiner Untersuchung von Hebr 12,22-24: „Der nahende eschatologische Gerichtstag ist dann der Sterbetag der einzelnen Gläubigen. Bevor wir aber durch den Tod hindurch in die Festversammlung im himmlischen Allerheiligsten aufgenommen werden, sind wir im Glauben mit ihnen verbunden. Dieser Glaube wird konkret in der Liebe und dem Gottesdienst der Gemeinde, in dem wir schon jetzt am dortigen Kult teilnehmen.“²³⁷²

Eiseles These zur Individualeschatologie basiert vor allem auf seiner Interpretation von Hebr 9,27-28. Ich konnte in meiner Exegese²³⁷³ für diese Behauptung keine stichhaltigen Argumente finden. Ein individuelles Totengericht erwähnt der Verfasser an keiner Stelle.

²³⁶⁷ Vgl. 2.7.17.1.2

²³⁶⁸ Gäbel, Kulttheologie, 169. Vgl. auch Klappert, Eschatologie, 55-58.

²³⁶⁹ Stolz, Lukas: Der Höhepunkt des Hebräerbriefs. Hebräer 12,18–29 und seine Bedeutung für die Struktur und die Theologie des Hebräerbriefs (WUNT II, 463). Tübingen 2018, 175.

²³⁷⁰ Ebd. Er folgt hier Isaacs, Space, 103.

²³⁷¹ A.a.O., 178. Stolz verweist auf äthHen 22,1ff; 102,5; syrBar 21,23; 30,2; 4Esr 4,41; 7,36f. Individualeschatologie liegt s.E. nicht vor. Vgl. dazu a.a.O., 165-169. Er geht allerdings von einer futurisch-eschatologischen Parusie auf der Erde aus (167). Dem kann ich nicht zustimmen. Auch identifiziert er die Gerechten als „die bereits verstorbenen Gläubigen des Neuen Bundes“ (178). Dieser Behauptung kann ich ebenfalls nicht zustimmen. Für den Hebr gibt es nur ein Gottesvolk. Ein Bruch in der Kontinuität zwischen den alttestamentlichem Frommen und den Gläubigen der neuen Heilsitzung widerspricht der Aussage von Hebr 11,39f.

²³⁷² Eisele, Reich, 395.

²³⁷³ Vgl. 3.7.3.15 und insbesondere 3.7.3.16.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die Prädikation *πνεύματα δικαίων τετελειωμένων* den Adressaten vor Augen führt, dass Gott seine Heilzusage „mein Gerechter aber wird aufgrund von Glauben leben“ (10,38) erfüllt. Freilich ist die Vollendung der Gerechten erst durch die Heilstat des Sohnes und seine eigene Vollendung möglich geworden. Die endgültige Vollendung der Glaubenden der alten und neuen Heilssetzung geschieht nach dem Verfasser (vgl. 11,13.39f.) erst im endgültigen Eingehen in die himmlische Heimat/Staat/*Katapausis*, wo sie in die Nähe Gottes gelangen.²³⁷⁴ In V. 24 mündet die eschatologische Erörterung zur Gegenwart des Heils in eine abschließende Aussage. Die metaphorische Aktualisierung apokalyptischer Motive²³⁷⁵ weicht einer christologisch-soteriologischen Aussage. Der Verfasser nimmt das Leitmotiv *Diatheke* und die Hohepriester-Thematik ein letztes Mal auf, indem er klimaktisch formuliert: *καὶ διαθήκης νέας μεσίτη Ἰησοῦ καὶ αἵματι ῥαντισμοῦ κρεῖττον λαλοῦντι παρὰ τὸν Ἄβελ*. Die Adressaten sind also hinzugetreten „zum Mittler der neuen Heilssetzung und zum Blut der Besprengung, das besser redet als Abel.“ Die beiden letzten Glieder der Aufzählung blicken auf das Wirken Jesu als *μεσίτης*²³⁷⁶ und auf die „*διαθήκη*-konstituierende Funktion seines Sühnetods“²³⁷⁷. Der Verfasser erklärt wie es der irdischen Gemeinde möglich ist, am himmlischen Gottesdienst teilzunehmen. Schließlich ist vollständige Reinheit und Trennung von Sünde notwendig, um Gott zu nahen.²³⁷⁸ Die Nennung des Namens Jesu betont noch einmal den irdischen Aspekt seines Weges. Da der Mittler ins Allerheiligste hineingegangen ist und sich zur Rechten Gottes gesetzt hat, ist davon auszugehen, dass diese räumliche Vorstellung bei der Aussage mitzudenken ist. Sie steht auf einer Linie mit V. 22.

Das Adjektiv *νέα* „neu, frisch“ meint inhaltlich dasselbe wie *καινή διαθήκη*. Die Genitivkonstruktion *αἵματι ῥαντισμοῦ* „komprimiert die Aussagen von 9,15.18–22, wo insbesondere das Verbum *ῥαντίζω* kulttypologische Verwendung fand.“²³⁷⁹ Im Opfertod Jesu liegt der rechtliche Grund zum *προσέρχεσθαι*.²³⁸⁰

²³⁷⁴ Vgl. Schenck, *Cosmology*, 73: „[T]he heavenly sphere is the only possible realm for the true perfection“. Gegen Stolz, *Höhepunkt*, 184. Eisele, *Reich*, 394 betont, dass es dem Verfasser in Hebr 12,22–24 weniger um die Lokalisierung im räumlichen Sinn geht als vielmehr um „die ontologische Qualifizierung ihres Heilsstandes mittels der verwendeten räumlichen Kategorien.“

²³⁷⁵ Vgl. Schunack, *Hebr*, 210.

²³⁷⁶ Vgl. Hebr 7,20–22; 8,6; 9,11–22; 10,15–18.

²³⁷⁷ Backhaus, *Bund*, 220 mit Verweis auf Hebr 9,15.18–22.

²³⁷⁸ Vgl. Karrer, *Hebr II*, 339.

²³⁷⁹ Backhaus, *Bund*, 220.

²³⁸⁰ Vgl. Weiß, *Hebräer*, 682.

Der Relativsatz dient ebenfalls der typologischen Gegenüberstellung. In Hebr 11,4 hat der Verfasser das Glaubenszeugnis von Abel erwähnt. Abel, der Gerechte, hat Gott ein „besseres Opfer dargebracht ... und durch ihn (= den Glauben) redet er, obwohl er gestorben ist.“ Das Verb *λαλεῖν* wird sowohl in Hebr 11,4 als auch 12,24 verwendet. Das Thema „Reden“ ist ein wichtiges konstituierendes Element von Hebr 12,18-29. Damit schlägt der Verfasser eine Brücke zum ersten Hauptteil, in dem das Sprechen Gottes (*λαλεῖν*) ebenfalls im Fokus stand. In V. 24 ist es das Blut der Besprengung, das redet. Der Komparativ *κρείττον παρά* kann entweder adjektivisch („redet Besseres“)²³⁸¹ oder adverbial („auf bessere Weise“)²³⁸² aufgelöst werden. „Besseres redet“ *τὸ αἷμα ῥαντισμοῦ*, insofern „es von den ontologisch vollendeten Heilswirklichkeiten kündigt, während Abel nach der Deutung von 11, 4... als Zeuge einer glaubenden Hoffnung auf diese Heilswirklichkeit“²³⁸³ redet. Das Blut Jesu stellt eine Umschreibung für seinen Sühnetod dar. Der Vergleich beinhaltet eine Steigerung und stellt die eschatologisch-*endgültige Überlegenheit des Blutes heraus.*²³⁸⁴ Eine adverbialle Auflösung betont, dass das Besprengungsblut „um so mehr redet als Abel“, weil es Zeugnis ablegt „vom Zugang Christi zum himmlischen Heiligtum durch den Tod hindurch, in dem das Geschick Abels und der anderen Gerechten und Märtyrer des ersten Bundes (Kp. 11) überboten ist.“²³⁸⁵ Zusammengefasst repräsentiert *τὸ αἷμα ῥαντισμοῦ* – ob adverbialle oder adjektivisch aufgelöst – „jene himmlische Wirklichkeit, zu der es den Zugang eröffnet hat.“²³⁸⁶

4.5.4 Hebr 12,25-29

4.5.4.1 Zur Rezeption von Hag 2,6(21)^{LXX} in Hebr 12,26

4.5.4.1.1 Hermeneutische Vorüberlegungen

Hag 2,6 zählt zum Abschnitt Hag 1,15b,-2,9, in dem der Prophet eine Ankündigung zur künftigen Herrlichkeit des zweiten Tempels macht. Nach dem babylonischen Kalender gehört der Abschnitt dem Zeitraum vom 17. Oktober bis zum 17. Dezember 520 v. Chr

²³⁸¹ Vgl. Backhaus, Bund, 220; Riggenbach, Hebr, 419; Kleinig, Hebrews, 635. Siehe auch Lesart \wp ⁴⁶ *κρείττονα*.

²³⁸² Vgl. u.a. Attridge, Hebrews, 377; Gräßer, Hebr III, 323; Koester, Hebrews, 546. Die Mehrheit der Exegese tendiert zu dieser Übersetzung.

²³⁸³ Backhaus, Bund, 220.

²³⁸⁴ Vgl. Weiß, Hebräer, 682.

²³⁸⁵ Gäbel, Kulttheologie, 383.

²³⁸⁶ Backhaus, Bund, 220. Ähnlich formuliert Gäbel, Kulttheologie, 383: „Es bezeichnet die den Zugang zum himmlischen Kult erschließende Kraft.“ Ich tendiere wie die Mehrheitsexegese zur adverbialen Auflösung, da ich den Komparativ bisher so aufgefasst habe. Entsprechend meiner Exegese von Hebr 9,18-22 reinigt und weicht das Blut die Glaubenden, um sie kultfähig zu machen. Auch wird das himmlische Heiligtum für den himmlischen Kult eingeweiht.

an.²³⁸⁷ Haggai sprach „das entscheidende erste Wort zum Tempelbau ... Erst danach erging prophetisches Wort zum Tempelbau auch an Sacharja.“²³⁸⁸ Hag 2,6 gilt als messianischer Text. Es wird berichtet, dass „Rabbi Aqibah (died ca. 135 C. E.) applied this text to affirm the coming of the messiah at the end of the second Temple.“²³⁸⁹

Der umliegende Kontext von V. 6 beinhaltet eine Beistandszusage JHWHs (4b.5aβ.b) und die Verheißung seiner zukünftigen weltumfassenden Taten (6-9).²³⁹⁰ Die Vorbereitungen für den Wiederaufbau sind gezeichnet von Mutlosigkeit. Deshalb will der Prophet die Adressaten ermutigen und zur Ausdauer motivieren. Nach der Beistandszusage folgt in V. 6 die erste Verheißung. Diese ist „durch die ... gebotene Formel eindeutig abgegrenzt.“²³⁹¹ Inhalt der ersten Verheißung ist eine Naherwartung. Das Gotteswort verkündet: „Nur noch eine kurze Frist ist es, dann werde ich Himmel und Erde, Meer und Festland erschüttern.“²³⁹² Die Naherwartung formuliert ein baldiges Eingreifen Gottes. Er bewirkt das Erdbeben (שָׁרַעַר).²³⁹³ Die Erschütterung gilt dem gesamten Kosmos. Ihr Zweck ist allerdings nicht die Zerstörung der Welt, sondern eine heilsbringende Neuordnung, die jegliche Sorgen um den Wiederaufbau des Tempels vernichtet.²³⁹⁴ Das Heil ereignet sich auf Erden.²³⁹⁵ Die prophetische Schau der Zukunft fokussiert weniger die „quantitative Zeitdimension“ als vielmehr „die Qualität der von Gott heraufgeführten Zukunft. In unserem Text wird dem nachexilischen Tempel eine überbietende Rolle gegenüber dem Tempel der Königszeit zugesprochen.“²³⁹⁶ Das Thema Erschütterung begegnet noch einmal in verkürzter Form in Hag 2,21. Hag 2,20-23 gilt als redaktioneller Schlusstext.²³⁹⁷ In V. 21 ergeht ein Prophetenspruch an den Anführer der Gemeinde, Serubbabel.²³⁹⁸ „Er bezeugt dem Statthalter das Ich seines Gottes, der die

²³⁸⁷ Vgl. Steyn, Quest, 352. Siehe auch Willi-Plein, Ina: Haggai, Sacharja, Maleachi (ZBK). Zürich 2007, 18.

²³⁸⁸ Willi-Plein, Haggai, 18.

²³⁸⁹ Steyn, Quest, 352. Er folgt Kistemaker, Citations, 54.

²³⁹⁰ Vgl. Wolff, Hans Walter: Dodekapropheten. Haggai (BAK XIV/6). Neukirchen-Vluyn 1986, 59.

²³⁹¹ A.a.O., 60.

²³⁹² Übersetzung nach Wolff, Haggai, 50. Willi-Plein übersetzt: „Noch eines – ein wenig ist es –, und ich setze Himmel und Erde in Bewegung [– und das Meer und das Trockene –]“.

²³⁹³ Zum Erdbeben der Himmel vgl. Joel 2,10; 4,16.

²³⁹⁴ Vgl. Wolff, Haggai, 61. S.E. ereignet sich die Erschütterung des Himmels in Form von Donner und Blitzen, Sturm und Wolkenbrüchen wie in Ps 77(76),17-19.

²³⁹⁵ Vgl. Braun, Hebr., 442.

²³⁹⁶ Deissler, Alfons: Zwölfpropheten III. Zefanja. Haggai. Sacharja. Maleachi (NEB 21). Würzburg 1988, 261.

²³⁹⁷ Vgl. Deissler, Zwölfpropheten, 263.

²³⁹⁸ Vgl. Wolff, Haggai, 80. Zur Gestalt Serubbabels siehe den Exkurs bei Willi-Plein, Haggai, 37f.

Erschütterung von Himmel und Erde, ... in den Dienst seiner Weltherrschaft und damit zugleich seines Heiligtums stellt“²³⁹⁹.

Hag 2,6.21 ^{MT}	Hag 2,6.21 ^{LXX}	Hebr 12,26-27
<p>6 כִּי זֶה אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת עוֹד אֶחָת מְעַט הִיא וְאֶנִּי מְרַעֵישׁ אֶת־הַשָּׁמַיִם וְאֶת־הָאָרֶץ וְאֶת־ הַיָּם וְאֶת־הַחַרְבָּה:</p> <p>21 אָמַר אֶל־זַרְבָּבֶל פַּחַת־יְהוּדָה לֵאמֹר אֶנִּי מְרַעֵישׁ אֶת־הַשָּׁמַיִם וְאֶת־הָאָרֶץ:</p>	<p>6 διότι τάδε λέγει κύριος παντοκράτωρ <u>ἔτι ἅπαξ</u> ἐγὼ σείσω τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν καὶ τὴν ξηρὰν</p> <p>21 εἰπὸν πρὸς Ζοροβαβελ τὸν τοῦ Σαλαθιηλ ἐκ φυλῆς Ιουδα λέγων <u>ἐγὼ σείω τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν</u> καὶ τὴν θάλασσαν καὶ τὴν ξηρὰν</p>	<p>26 οὐ ἡ φωνὴ τὴν γῆν ἐσάλευσεν τότε, νῦν δὲ ἐπήγγελλται λέγων· <u>ἔτι ἅπαξ ἐγὼ</u> σείσω οὐ μόνον τὴν γῆν <u>ἀλλὰ καὶ</u> τὸν οὐρανόν.</p> <p>27 τὸ δὲ <u>ἔτι ἅπαξ</u> δηλοῖ [τὴν] τῶν σαλευομένων μετάθεσιν ὡς πεπονημένων, ἵνα μείνη τὰ μὴ σαλευόμενα.</p>

4.5.4.1.2 Beobachtungen am Text LXX und MT

Die griechische Übersetzung stimmt weitestgehend mit der hebräischen Vorlage überein. Eine Abweichung stellt die zweigliedrige Formel **עוד מעט היא** „in Kürze, noch wenig“ dar.²⁴⁰⁰

Diese wurde im MT um die Wörter **אחת היא** erweitert, während die LXX nur **עוד אחת** übersetzt (ἔτι ἅπαξ). Die viergliedrige Formel bedeutet wörtlich: „noch eines, ein kleines (ist) es“.²⁴⁰¹ **אחת** betont die Einmaligkeit der kurzen Zeit und **היא** verweist auf das folgende Geschehen.²⁴⁰² Eine weitere Abweichung ist der Plural **השמים**. Diesen gibt der griechische Text im Singular wieder.

4.5.4.1.3 Beobachtungen am Text LXX und Hebr

Der Verfasser gestaltet das Zitat aus Hag 2,6 um. Er verkürzt die Aufzählung auf die Elemente Himmel und Erde. Da diese als Synonym für den gesamten Kosmos gelten, erweist sich die Aufzählung von *τὴν θάλασσαν καὶ τὴν ξηρὰν* als überflüssig (vgl. Hag 2,21). Außerdem ändert er die Reihenfolge der Elemente Himmel und Erde. Analog zum Sinaigeschehen schaut er zuerst auf die irdische Sphäre, um sich anschließend der

²³⁹⁹ Wolff, Haggai, 81.

²⁴⁰⁰ Zur Formel vgl. Hos 1,4; Jes 10,25; Jer 51(28),33, Ps 37(36),10 und Ex 17,4. Diese wird stets mit *ἔτι μικρόν* übersetzt.

²⁴⁰¹ Übersetzung nach Eisele, Reich, 117 Fn. 334.

²⁴⁰² Vgl. Wolff, Haggai, 51. Steyn, Quest, 354 hält die Erweiterung für eine Glosse.

himmlischen Wirklichkeit zu widmen (12,27). Die größte Veränderung stellt die eingefügte Formulierung οὐ μόνον ... ἀλλὰ καί dar. Diese erlaubt dem Verfasser die Erschütterung des Kosmos zusätzlich zu unterstreichen. Darüber hinaus grenzt er mithilfe der Formulierung den Bereich des Erschütterlichen, zu dem er den geschaffenen Himmel zählt, von dem ontologischen Bereich des wahren Seins ab. Das Prophetenwort stellt außerdem einen Bezug zu Hebr 1,10-12, wo Ps 101(102),26-28 zitiert wurde, her.

4.5.4.1.4 Zusammenfassung

Für den Propheten Haggai ist die von Gott verheißene Erschütterung ein positives Ereignis, das zum Heil führt. Dieses Heil wird auf Erden erwartet. Für den Hebr – das wird die Exegese noch zeigen – geht es um die Vernichtung des geschaffenen Kosmos. Das endzeitliche Heil befindet sich jenseits davon. Die Veränderungen bei der Rezeption von Hag 2,6(21) „assist in the contrast of the past and future shakings and in emphasising the shaking of heaven as well. The result is that the final quake will be far more drastic than the first.“²⁴⁰³ Eine wichtige Gemeinsamkeit zwischen den Schriften besteht in der Verheißung einer tiefgreifenden Änderung der gegenwärtigen Situation. Auch sollen die Adressaten zu einem bestimmten Handeln motiviert werden. Was die Erschütterung des Kosmos im Einzelnen bewirkt, soll anhand der Exegese von Hebr 12,25-29 expliziert werden.

4.5.4.2 Hebr 12,25-29

4.5.4.2.1 Hinführung

Hebr 12,25-29 „is the main eschatological passage of the epistle.“²⁴⁰⁴ In diesem Abschnitt setzt der Verfasser die Mahnrede von Kapitel 12 fort und schließt die Ausführungen von 12,18-29 ab. Die Zwischensequenz in Hebr 12,18-24 über Sinai und Zion, über die Eigenheiten der alten und neuen Heilssetzung und die Gegenüberstellung von der Wüstengeneration und den Adressaten dient als Grundlage der „Gerichtsparänese“.²⁴⁰⁵ Wie bisher auch, nutzt der Verfasser das Schlussverfahren a minore ad maius, um die Unanschaulichkeit des Heils ersichtlich zu machen. Hierfür verwendet er zeitliche sowie räumliche Aussagen und stellt die geschaffene Welt dem unerschütterlichen Reich Gottes gegenüber. Die Ankündigung Erde und Himmel zu erschüttern, spitzt die Aussage zu.

²⁴⁰³ Steyn, Quest, 355.

²⁴⁰⁴ Adams, Stars, 185. Stolz bezeichnet Hebr 12,18-29 als Höhepunkt des Hebräerbriefs gemäß dem Titel seiner Dissertation

²⁴⁰⁵ Weiß, Hebräer, 684.

Die eschatologisch-endgültige Rede Gottes verheißt den Adressaten ihre Rettung, insofern sie in der Gegenwart am Glauben festhalten. So wie Christus auf die Seite Gottes gehört, so gehören auch die Glaubenden als μέτοχοι τοῦ Χριστοῦ dem unerschütterlichen Königreich an.²⁴⁰⁶

Umstritten ist die Interpretation von μετάθεσις. Die Diskussion dreht sich um die Frage, ob der Begriff mit „Verwandlung“ oder „Vernichtung“ zu übersetzen ist. Die jeweilige Deutung hängt auch mit der religionsgeschichtlichen Frage zusammen, ob Hebr 12,25-29 apokalyptische und/oder mittelplatonische Gedanken verarbeitet. Diese Frage wird im Rahmen der Exegese beantwortet. Für das Zeit- und Raumverständnis sind die Formulierungen ἐπὶ γῆς, ἀπ’ οὐρανῶν, σαλεύω, σείω, οὐ μόνον τὴν γῆν ἀλλὰ καὶ τὸν οὐρανόν, τότε, νῦν, ἔτι ἅπαξ, μετάθεσις, τὰ (μὴ) σαλευόμενα, und βασιλεία ἀσάλευτος entscheidend. Die Sequenz besteht aus drei Teilen: Warnung (V. 25), Verheißung des finalen Erdbebens (V. 26-27) und Schlussfolgerung (V. 28-29).

4.5.4.3 Hebr 12,25

Hebr 12,25 setzt ein mit βλέπετε μὴ „gebt acht, hütet euch“ wie zuvor in 3,12 und warnt die Adressaten vor einem Verhalten, das die Israeliten (vgl. 12,19) an den Tag gelegt hatten. Sie dürfen den, der da redet, nicht παραιτήσῃθε. Der „Redende“ ist Gott. Dass mit dem, „der auf Erden Weisungen gab...(und) von den Himmeln her (redet)“ Gott gemeint sein muss, erschließt sich aus Hebr 12,19. In V. 25 wie auch in V. 19 wird er indirekt erwähnt, um in V. 29 die Bildfläche als ein „verzehrendes Feuer“ zu betreten. Wie bereits in V. 19 wendet er sich den Menschen zu. Der Zusammenhang mit 12,18-24 wird hergestellt durch den Akkusativ τὸν λαλοῦντα und das Schlussverfahren a minore ad maius. Durch das Partizip schlägt der Verfasser eine Brücke zum Auftakt seines Schreibens in Hebr 1,1-2. Eine Gesamtschau der Argumentation macht deutlich, dass die Kategorie des Sprechens „die Stimme von Worten am Sinai als eine Episode des vielfachen einstigen Sprechens Gottes zu den Vätern durch die Propheten klassifiziert, das Sprechen in Hebr 12,25 dagegen als solches am Ende dieser Tage durch den Sohn“²⁴⁰⁷ darstellt.

²⁴⁰⁶ Vgl. Eisele, Reich, 124.

²⁴⁰⁷ Eisele, Reich, 116. Vgl. Gräber, Hebr III, 329; Weiß, Hebr, 686. Er verweist darauf, dass die ursprüngliche biblische Darstellung (Ex 20,22^{LXX}) der Sinai-Theophanie das Reden Gottes als vom Himmel kommend anführt ἐκ τοῦ οὐρανοῦ λελάληκα πρὸς ὑμᾶς.

Haben die Israeliten nach Ex 20,19 und Hebr 12,19 die Sinai-Theophanie als so schrecklich empfunden, dass sie um ein Ende der an sie ergehenden Rede gebeten haben, wurden ihre Scheu und Furcht als Ungehorsam und Verweigerung gegenüber Gott verstanden. Gerade davor warnt der Verfasser seine Adressaten.²⁴⁰⁸ Würden diese Gott abweisen, würden sie damit ihren Unglauben zeigen, analog zum Geschehen am Sinai. Der Konjunktiv *παραιτήσησθε* beschreibt die Reaktion der Hörenden. Das Verb hat der Verfasser in V. 19 eingeführt. An beiden Stellen besitzt es den Sinn „abwenden, ablehnen“.²⁴⁰⁹

Die Gegenwart der Gemeinde ist davon bestimmt, dass sie sich in der Nähe Gottes befindet. In Hebr 12,18.22.23 wurde ihr aktueller Heilsstand beschrieben: Sie sind die zum Berg Zion „Hinzugetretenen“ (*προσεληλύθατε*). Sie gehören zur Gemeinde der Erstgeborenen und zu den Geistern der vollendeten Gerechten. Diesen Heilsstand zu verspielen, ist die Gefahr, vor der 12,25 warnt. Der Gerichtsgedanke wird in die Mahnung integriert. Wenn schon jene (*ἐκεῖνοι*)²⁴¹⁰ dem Gericht nicht entkommen konnten, obwohl das Reden an sie *ἐπὶ γῆς* erging, wie viel schlimmer wird das Zornesgericht Gottes ausfallen, sollten die Glaubenden das Reden Gottes vom Himmel (*ἀπ’ οὐρανῶν*) abweisen.²⁴¹¹

Mit der Gegenüberstellung von *ἐπὶ γῆς* und *ἀπ’ οὐρανῶν* wird der metaphysische bzw. ontologische Unterschied gekennzeichnet.²⁴¹² Gleichzeitig wird die Qualität des Redens Gottes a minore ad maius erschlossen. Damit bekommt sein Reden an die Gemeinde eine höhere Wertigkeit als das Reden bei der Sinai-Theophanie. Deshalb trägt die Gemeinde eine größere Verantwortung (*πολὺ μᾶλλον*). Es ist nämlich das eschatologisch-endgültige Reden Gottes „am Ende dieser Tage“ (1,2). Die erste Heilssetzung war irdischer Natur, während die neue das ewige Heil zum Inhalt hat.²⁴¹³ Der Verfasser spricht allerdings noch nicht von einer bereits eingetretenen Abweisung, sondern zeigt diese Gefahr auf, damit

²⁴⁰⁸ Vgl. Weiß, Hebräer, 684.

²⁴⁰⁹ Vgl. Braun, Hebr, 432; Weiß, Hebräer, 672; Kleinig, Hebrews, 632.

²⁴¹⁰ Vgl. Hebr 3,7-15. Damit spielt der Verfasser auf die Wüstengeneration an.

²⁴¹¹ Das Verb *ἐκφεύγειν* steht hier absolut wie in 2,3 und bezeichnet den drohenden Heilsverlust und eine unentrinnbare Strafe wie in 2,2; 10,29. Vgl. Braun, Hebr, 49. Weiß zufolge ist zu *ἐκφεύγειν τὴν ὀργὴν τοῦ θεοῦ* (o.ä.) zu ergänzen. Vgl. Weiß, Hebräer, 685 Fn 3.

²⁴¹² Vgl. Braun, Hebr, 441. Die Ortsbezeichnung *ἐπὶ γῆς* bezieht sich auf *τὸν χρηματίζοντα* und nicht auf *παραιτησάμενοι*. So zeigt *ἀπ’ οὐρανῶν* die Herkunft dessen an, der vom Himmel her redet, an. Es geht hier nicht um die Art der Abweisung der Israeliten. Dass diese auf der Erde geschehen ist, erübrigt sich von selbst. Der Verfasser will mit dieser Satzstruktur den irdischen Charakter der Sinai-Theophanie zusätzlich betonen. Richtig Weiß, Hebräer, 685 Fn 5. Ähnlich Eisele, Reich, 116.

²⁴¹³ Vgl. Backhais, Hebr, 451.

sie von allen vermieden werden kann.²⁴¹⁴ Die Formulierung ἀπ' οὐρανῶν bezeichnet den Teil der Schöpfung, der unerschütterlich ist.

Zum Ende von V. 25 folgt eine erneute Warnung, sich von Gott abzuwenden.²⁴¹⁵ Das Partizip ἀποστρεφόμενοι steht im Präsens. Die Gefahr der Apostasie ist gegenwärtig. Den „redenden Gott abzuweisen wäre Verhärtung des Herzens und Unglaube im Abfall vom lebendigen Gott.“²⁴¹⁶

4.5.4.4 Hebr 12,26-27

Hebr 12,26 schließt an 12,25 an und setzt den Vergleich zwischen ἡμεῖς und ἐκεῖνοι fort. Die Ereignisse vom Sinai (12,18-21) werden durch τότε wieder aufgenommen. Mit τότε und νῦν werden „damals und heute zueinander in Beziehung gesetzt. Damals: Erschütterung, jetzt: Erschütterung als Verheißung.“²⁴¹⁷ Mit φωνή ist φωνή ῥημάτων aus 12,19 gemeint.²⁴¹⁸ Das Relativpronomen οὗ bezieht sich auf den von den Himmeln Sprechenden aus V. 25.

Den parakletischen Charakter behält der Verfasser bei, indem er der drohenden Warnung durch das Verb ἐπήγγελλται den Charakter der Verheißung verleiht. Die Verknüpfung von ἐπήγγελλται und λέγων macht Gott zum Subjekt des Passivums (passivum divinum) sowie des aktiven Partizips.²⁴¹⁹ Die Argumentation der Überbietung in der Gegenüberstellung von irdisch-himmlisch wird fortgesetzt. Die in 12,18ff genannten Umstände der Sinai-Theophanie werden mit dem Vorgang, dass „Gottes Stimme damals die Erde erschütterte“ kombiniert. Dabei stellt der Verfasser in 12,26 fest, dass die Stimme Gottes beide Male eine Erschütterung veranlasst, jedoch ist dieses Mal das Ergebnis ein anderes. Während sie damals die Erde zum Beben brachte, wird sie jetzt seine Verheißung erfüllen. Das Adverb νῦν signalisiert, dass die Zeit der Erfüllung nahe ist.²⁴²⁰

Den Inhalt der Verheißung bildet das Zitat aus Hag 2,6(21)^{LXX}. Dieses Mal wird Gott die Erde und den Himmel mit seiner Stimme erschüttern, was die Vernichtung von allem

²⁴¹⁴ Vgl. Riggenbach, Hebräer, 423; Weiß, Hebräer, 686; Koester, Hebrews, 547.

²⁴¹⁵ D.h. von ihm abzufallen. Vgl. Braun, Hebr, 442. Der Abfall von Gott bedeutet aber auch gleichzeitig einen Abfall von Jesus, vgl. 3,12, 6,6; 10,29.

²⁴¹⁶ Schunack, Hebr, 213.

²⁴¹⁷ Kraus, Aufnahme von Ps 102 (101 LXX), 250. Vgl. auch Portalatín, Oppositions, 160: „The adverbs τότε and νῦν, in semantic opposition at the center of the structure of 12,26a-b function as temporal indicators of the past and the present time.“

²⁴¹⁸ Gottes Stimme nennt der Hebr in 3,7

²⁴¹⁹ Vgl. Weiß, Hebräer, 687.

²⁴²⁰ Vgl. Adams, Stars, 188.

Geschaffenen herbeiführt. Verschont wird nur das, was der Erschütterung Stand hält.²⁴²¹

Die Einleitung des Zitats (νῦν δὲ ἐπήγγελλται λέγων) ähnelt „dem ursprünglichen Charakter von Hag 2,6 als einer eschatologischen Heilsansage für Israel“²⁴²². Die Einfügung von οὐ μόνον ... ἀλλὰ καὶ im Zitat hebt den Anfang (ἔτι ἀπαξ) und das Ende der Aussage (ἀλλὰ καὶ τὸν οὐρανόν) hervor.²⁴²³ Diese lautet jetzt: „Noch einmal werde ich erbeben lassen nicht nur die Erde, sondern auch den Himmel.“

Die Begriffe σειεῖν/σεισμός bezeichnen im AT häufig Erdbeben, die bei einer Theophanie auftreten.²⁴²⁴ Apokalyptische Texte im NT interpretieren das Erdbeben als Vorzeichen oder Anfang von Endereignissen.²⁴²⁵ Die Termini σαλευεῖν/σάλος bezeichnen im AT ebenfalls Erdbeben, besitzen allerdings ein anderes Bedeutungsspektrum. „Im Alten Testament richtet sich die Erschütterung häufig gegen die Ordnung der Schöpfung, wohingegen die Unerschütterlichkeit ihren Grund darin hat, daß die Welt und der Mensch von Gott geschaffen und beherrscht sind.“²⁴²⁶ Die LXX verwendet σειεῖν und σαλευεῖν tendenziell synonym.²⁴²⁷

Hag 2,6 formuliert eine eschatologische Verheißung einer heilsbringenden Neuordnung an Israel. Diese erwartet der Prophet auf der Erde. Im Hebr wird diese Verheißung anders gedeutet. ἔτι ἀπαξ steht im Mittelpunkt der Interpretation.²⁴²⁸ Meer und Festland entfallen, Erde und Himmel ändern die Reihenfolge und stehen synonym für die gesamte Schöpfung. In V. 26 geht es um den geschaffenen Kosmos, der wandelbar und vergänglich ist.²⁴²⁹ Demgegenüber steht der „Erweis der Unerschütterbarkeit der ewigen,

²⁴²¹ Vgl. Karrer, Hebr II, 341. Mit dem Verb σαλευεῖν greift der Verfasser eine biblische Sprachtradition auf, die hauptsächlich im Zusammenhang mit der Demonstration der Macht Gottes im Wort und im Zusammenhang mit der Zornoffenbarung Gottes verwendet wird. Vgl. Weiß, Hebräer, 687. Weitere Überlegungen und Stellenangaben bei Eisele, Reich, 114f, 117ff.

²⁴²² Weiß, Hebräer, 687.

²⁴²³ Vgl. Kraus, Aufnahme von Ps 102 (101 LXX), 250.

²⁴²⁴ Vgl. Belege bei Eisele, Reich, 115 Fn. 324.

²⁴²⁵ Vgl. a.a.O., Fn. 325.

²⁴²⁶ Eisele, Reich, 115. Belege in Fn. 328. Für Philo gehört das Göttliche zum Unveränderlichen, der geschaffenen Kosmos hingegen zum Veränderlichen.

²⁴²⁷ Vgl. Kleinig, Hebrews, 637.

²⁴²⁸ Im MT steht אִי־הָ עַמְּךָ תִּהְיֶה יְדִיעַ, was besagt, dass nur noch eine einzige Periode, die von kurzer Dauer sein wird vergehen muss, bis die Weltkatastrophe kommt und eine universelle, abschließende Neuformung aller Verhältnisse bewirken wird. Hag 2,6-9 ist ein Wort für den irdischen Tempel, der nach der Zerstörung durch die Babylonier wieder errichtet werden soll. Dazu bedarf es der Motivation der Arbeiter. Das Ziel ist Gott Frieden zu schenken. Vgl. Karrer, Hebr II, 343. Die LXX lässt אִי־הָ עַמְּךָ unübersetzt und gibt תִּהְיֶה mit ἀπαξ wieder. Damit entsteht eine andere Vorstellung der Einmaligkeit. Die Erschütterung der Welt wird noch einmal (wie schon vorher) und zwar nur noch ein einziges Mal erfolgen. Eine Verbindung zum ursprünglichen Sinn des Zitats liegt aber auch nicht ganz fern. Vgl. Riggensbach, Hebr, 424; Eisele, Reich, 117 Fn. 334.

²⁴²⁹ ὁ οὐρανός in V. 26 ist also erschütterlich. Dieser Himmel unterscheidet sich von dem Himmel, in dem sich Gott und sein Sohn aufhalten.

himmlischen Welt²⁴³⁰ in V. 27. Der Verfasser verwendet hier wie auch in Hebr 1,10-12 ein Zitat, das temporale apokalyptische Traditionen verarbeitet und expliziert dieses „mithilfe der räumlichen Dimension eines ontologisch-metaphysischen Dualismus von ‚Oben‘ und ‚Unten‘, von Urbild und Abbild“²⁴³¹. Die Apokalyptik stellt sich das Ende innergeschichtlich vor, während der Verfasser mit dem unerschütterlichen Reich (V. 28: βασιλεία ἀσάλευτος) rechnet.²⁴³² Durch die Veränderungen im Zitat kann erst die dualistische Interpretation in Hebr 12,27 durchgeführt werden und der Kontrast zwischen den irdischen σαλευόμενα und den himmlischen μὴ σαλευόμενα aufgezeigt werden.²⁴³³

In V. 27 erläutert der Verfasser das eschatologische Geschehen (τὸ δὲ ἔτι ἅπαξ). Gleich zu Beginn wiederholt er die Formulierung ἔτι ἅπαξ „noch einmal und letztmalig“. Der temporale Ausdruck betont die Endgültigkeit der nachfolgenden Aussage und ist entscheidend für die Interpretation von μετάθεσις.²⁴³⁴

Mit ἔτι ἅπαξ wird eine Veränderung angekündigt (δηλοῖ), die alle geschaffenen Dinge (ὡς πεπονημένα) erschüttern wird. Auf der einen Seite stehen die irdischen σαλευόμενα, also veränderlichen Dinge. Auf der anderen Seite befinden sich Dinge, die nicht veränderlich und damit beständig sind, da μὴ σαλευόμενα. Himmel²⁴³⁵ und Erde sind erschütterliche Dinge und dem Schöpferwillen Gottes unterworfen. Als σαλευόμενα sind sie nicht für ewiges Bestehen geschaffen, sondern haben ihre Bedeutung in der Zeit.²⁴³⁶ Zu den beständigen Dingen gehört die Stadt Gottes mit ihrem festen Grund (11,10).²⁴³⁷ Das μένειν hat die intransitive Bedeutung „bleiben“ und ist das Gegenteil von μετάθεσις.²⁴³⁸

Was der Hebr mit μετάθεσις genau meint, ist unklar. Entweder geht es um die grundlegende „Umwandlung, Verwandlung“ oder die „Vernichtung“ des

²⁴³⁰ Walter, Eschatologie, 344 Fn. 21.

²⁴³¹ Witulski, Konzeption, 184f.

²⁴³² Vgl. Gräßer, Hebr III, 332. Er sieht allerdings eine deutliche Dominanz der räumlichen Aussagen vorliegen und formuliert: „Ganz konsequent tritt deshalb auch für die Hebr-Eschatologie charakteristische Verschränkung des Zeit- und Raumschemas (z.B. 11,10.14.16; 13,14) an unserer Stelle fast ganz zurück [...]. Die genuin nicht-biblischen Kategorien einer transzendentalen Räumlichkeit beherrschen jedenfalls das Feld.“ Diese Sichtweise führt allerdings zu einer einseitigen Interpretation.

²⁴³³ Vgl. Gräßer, Hebr III, 332. Siehe auch Laub, Bekenntnis, 253ff.

²⁴³⁴ Vgl. Adams, Stars, 189; Braun, Hebr, 444.

²⁴³⁵ Himmel wird hier im kosmologischen Zusammenhang verstanden. Vgl. Eisele, Reich, 118; Gräßer, Hebr III, 333. Zum Begriff siehe Stellenbelege bei Mackie, Eschatology, 67.

²⁴³⁶ Dass diese dualistische Sichtweise an Philo erinnert führen u.a. Gräßer, Hebr III, 333; Weiß, Hebräer, 690; Eisele, Reich, 117 an. Karrer stimmt der Assoziation mit Ideen des Mittelplatonismus zu, findet allerdings die Begrifflichkeit des Hebr zu unausgeglichen für solch eine philosophische Deutung. Vgl. Karrer, Hebr II, 342.

²⁴³⁷ Vgl. Weiß, Hebräer, 689; Gräßer, Hebr III, 333.

²⁴³⁸ So Gräßer, Hebr III, 335.

Erschütterlichen. Die Wortsemantik erlaubt beide Deutungen.²⁴³⁹ Der Kontext besagt, dass nach der *μετάθεσις* nur noch die Dinge existieren, die unerschütterlich sind. Eine Verwandlung von Himmel und Erde in „bleibende Dinge“ würde bedeuten, dass etwas zu dem, was bereits da ist hinzugefügt wird, und dass die Identität der verwandelten Dinge bestehen bleibt.²⁴⁴⁰ Durch die Androhung des Gerichts (12,25) scheint diese Vorstellung allerdings abwegig zu sein. Bei einer Vernichtung würde mit der *μετάθεσις* die Schöpfung verschwinden (anders 1Kor 15,53) und enden. Damit sagt der Verfasser das Ende der Schöpfung an, aber nichts darüber, wie sich dieses durch die *μετάθεσις* ereignet.²⁴⁴¹ Fest steht, dass damit „wirklich nur das Unerschütterliche bleibt, muß das Erschütterte folglich beseitigt werden.“²⁴⁴² Indem die sichtbare und geschaffene Schöpfung verschwindet, existiert nur noch die noch nicht sichtbare ungeschaffene himmlische Welt (vgl. 9,24) als einzig wahre Wirklichkeit. Dies ist der Zweck der Erschütterung.²⁴⁴³ Das Prophetenwort Hag 2,6(21)^{LXX} dient der dualistischen Unterscheidung von irdischer und himmlischer Wirklichkeit. Außerdem betont das Zitat die Heilsgewissheit.

„So gesehen geht es bei dem hier anvisierten Ziel (*ἵνα μείνη κτλ.*) weniger um ein zeitliches Ende im Sinne eines apokalyptischen Endgeschehens ... als vielmehr um eine logische Finalität: Am Ende werden sich allein die *μὴ σαλευόμενα*, also die himmlische Welt Gottes, die ‚Stadt des lebendigen Gottes‘, das ‚himmlische Jerusalem‘, kurz: *τὰ ἐπουράνια* als das erweisen, was alles ‚Geschaffene‘ – im Sinne des traditionellen biblischen Weltbildes: ‚Erde und Himmel‘ (V. 26) – bei weitem übertrifft.“²⁴⁴⁴

Im Gegensatz zur Wüstengeneration sollen die Adressaten der Versuchung widerstehen, Gott gegenüber ungehorsam zu werden und seine Verheißung abzuweisen. Sie sind aufgefordert, ihr Leben trotz Leiden auf die unerschütterliche Welt Gottes auszurichten

²⁴³⁹ Vgl. Eisele, Reich, 119. Er plädiert für die „Vernichtung“. Anders Stolz, Höhepunkt, 310, er plädiert für die „Veränderung“.

²⁴⁴⁰ Vgl. Vögtle, Testament, 248-254. Ders, Kosmos, 88. Er geht von der Veränderlichkeit aus und sieht in der Gerichtsansage lediglich ein „Bild für das einstige Gericht“ (88). Vgl. auch Lane, Hebrews II, 480. Zu einer anderen Schlussfolgerung kommt Klappert, Hoffnung, 446f. S.E. hat der Verfasser eine „Neuschöpfung“ im Blick: „Bei der Parusie Christi wird das untere Jerusalem erschüttert und neuschöpferisch verwandelt (1,10f; 12,26f.).“ Ähnlich Lincoln, Hebrews, 97-99. Eine solche Aussage gibt der Hebr m.E. nicht her. Zur Diskussion vgl. Adams, Stars, 191-194. Adams selbst zweifelt am platonischen Einfluss (195) und argumentiert gegen eine mögliche Annihilation: „This seems unlikely since such a thought probably lay beyond his [= author] horizon. Most likely, he means that they will be reduced to their pre-created *material* condition.“ Auch diese Sicht scheint gegen den Text zu sprechen. Kleinig, Hebrews, 662 interpretiert die Aussage als „removal of everything that has no stability ... the created things that can be shaken are distinguished from the created things that cannot be shaken.“

²⁴⁴¹ Vgl. Braun, Hebr, 444. Er verweist auf die Verwandtschaft mit Philo. So auch Gräßer, Hebr III, 335 gegen Weiß, Hebräer, 690ff. Auch Schenck, Cosmology, 125 denkt an Vernichtung.

²⁴⁴² Eisele, Reich, 119.

²⁴⁴³ Vgl. ebd. Siehe auch Thompson, Beginnings, 42f. Er geht von einer „dualistic world view“ aus. Eine andere Position vertritt Gleason, Eschatology, 111. Er deutet die Erschütterung „as a symbolic description of the destruction of the Jerusalem Temple.“ Diese Sicht ist stark eingeengt und m.E. schwer zu beweisen.

²⁴⁴⁴ Weiß, Hebräer, 690f. Gegen Michel, Hebr, 474.

und nicht an den irdischen, vergänglichen Dingen festzuhalten.²⁴⁴⁵ Die Gewissheit, dass die gegenwärtige Situation eine endgültige Erschütterung erfahren wird, soll die Adressaten ermutigen.

4.5.4.5 Hebr 12,28-29

In Hebr 12,28f. rundet der Verfasser das Gesagte mit einer Schlussfolgerung ab. Der Partizipialsatz *βασιλείαν ἀσάλευτον παραλαμβάνοντες* greift auf Hebr 12,27b zurück, ergänzt gleichzeitig das Gesagte und beschreibt die aktuelle Situation der Adressaten.²⁴⁴⁶ Sie sind diejenigen, die ein unerschütterliches Reich empfangen (Präsens!).²⁴⁴⁷ Das dualistisch interpretierte jenseitig-eschatologische Heilsgut wird hier (vgl. 3,7-4,13) erneut zum parakletischen Argument, das dazu dient, die Adressaten zum weiteren Durchhalten zu motivieren.²⁴⁴⁸ Wie in Hebr 12,22-24, wonach die Glaubenden bereits zum himmlischen Jerusalem hinzugetreten sind (*προσεληλύθατε*, Perfektform), so ist auch *παραλαμβάνοντες* zu verstehen: In der Gegenwart vollzieht sich bereits das, was Heilsvollendung sein wird. In diesem Fall heißt das, das unerschütterliche Reich zu empfangen. Das ist der Anlass für *χάρις*. An dieser Gnade dürfen sich die Adressaten im entsprechenden „Gottesdienst“ festhalten.²⁴⁴⁹

Zusammen mit *διό* hat die Wendung *χάριν ἔχειν* eine kohortative Bedeutung.²⁴⁵⁰ Mit der im Hebr singulären Formulierung *βασιλεία ἀσάλευτος* begegnet formal gesehen wieder eine apokalyptische Begrifflichkeit (vgl. Dan 7,18), aber diese wird der ontologisch-metaphysischen Denklinie von 12,27 zugeordnet und hier fortgesetzt. D.h. im Unterschied zu der synoptischen Vorstellung die Basileia werde am Ende auf der Erde erscheinen, ist die Basileia im Hebr himmlisch verortet. *βασιλεία ἀσάλευτος* fasst die „lokal vorgestellten himmlischen Heilsgüter zusammen, zu denen die Christen unterwegs sind, um das, was sie jetzt schon »empfangen«, dann endgültig zu besitzen“²⁴⁵¹. Es geht um die Stabilität und Unveränderlichkeit der Basileia, denn gerade deshalb können die

²⁴⁴⁵ Vgl. Karrer, Hebr II, 342.

²⁴⁴⁶ Zum Textbestand von Hebr 12,28 vgl. Eisele, Reich, 121f.

²⁴⁴⁷ Das Präsens-Partizip ist zeitlos gedacht. Vgl. Weiß, Hebräer, 693 Fn 30; Gräßer, Hebr III, 336.

²⁴⁴⁸ Richtig Gräßer, Hebr III, 336.

²⁴⁴⁹ Vgl. Weiß, Hebräer, 693. Dabei geht es um ein kultisches Dienen. Vgl. Karrer, Hebr II, 344f gegen Eisele, Reich, 113.122.

²⁴⁵⁰ „Wir sollen dankbar sein“ oder „uns als dankbar erweisen“ (*ἔχωμεν*), entsprechend auch das Verständnis von *λατρεύωμεν*. Diese Lesarten sind auch vorzuziehen. Vgl. Weiß, Hebräer, 693 und Fn 32; Gräßer, Hebr III, 337.

²⁴⁵¹ Gräßer, Hebr III, 337. Gelardini, Kingdom, 320 meint, dass diese „qualitative transcendence in the eschatological concept is also emphasized locally, and certainly christologically and soteriologically as well.“

Glaubenden inmitten der Veränderungen der irdischen Welt ein bleibendes Fundament in ihr erkennen und ihr Leben auf ihr aufbauen.²⁴⁵² βασιλεία ἀσάλευτος gehört damit zu den entscheidenden, tragenden Begriffen der eschatologischen Vorstellung im Hebr, die weniger die Zeitlichkeit, sondern die transzendente Räumlichkeit hervorhebt. Der Verfasser bewegt sich nämlich nicht in der Linie der „Jetzt-Später“ Vorstellung, sondern im Schema vertikaler Räumlichkeit, dargestellt an der Diastase von Irdisch-Himmlisch.²⁴⁵³ Das Verb λατρεύειν, das der Hebr gern kultisch gebraucht (vgl. 8,5; 9,9.14; 10,2; 13,10), wird hier durch das Adverb εὐαρέστως präzisiert, aber auch mit einem ethischen Akzent versehen.²⁴⁵⁴ Dankbarkeit und der wahre Gottesdienst beschränken sich nicht bloß auf den reinen Kult, sondern drücken die ganze Lebenshaltung der Glaubenden aus.²⁴⁵⁵ Diese Haltung wird durch die beiden Termini εὐλαβείας καὶ δέους verdeutlicht.²⁴⁵⁶ Mit Scheu und Furcht sollen die Gläubigen Gott dienen. Im Kontext von 12,18-12,29 ist die Gottesfurcht ein paränetisches Motiv. Alles, was in diesen Versen über den gegenwärtigen Heilsstand der Gemeinde sowie auch über die noch ausstehende Verheißung gesagt wird, dient der Mahnung, das geschenkte Heil nicht zu verspielen. Denn Gott ist ein Richter, der seine Abweisung bestrafen wird. Deshalb ist Furcht die angemessene Haltung der Gläubigen.²⁴⁵⁷

Der drohende Ton verschärft sich in Hebr 12,29 ein letztes Mal. Die geforderte Haltung begründet der Verfasser mit einer Aussage zum Wesen Gottes. Gott sei nämlich ein verzehrendes Feuer.²⁴⁵⁸ καὶ γάρ leitet die Begründung für das dankbare Verhalten aus 12,28 ein. Aus der LXX-Vorlage in Dtn 4,24 (vgl. Dtn 9,3; Jes 33,14) ὁ θεός σου macht der Verfasser ὁ θεὸς ἡμῶν. Die Formulierung „auch unser Gott“ hat der Hebr nur hier, damit ist aber kein anderer Gott als der der ersten Heilssetzung gemeint. Es geht um den Bezug zum Sinai. Einen anderen Gott kennt der Hebr nicht, sondern nur einen. Es ist der Gott, der zu den Adressaten anders redet als zuvor (vgl. 1,2; 12,25). So gibt es im Hebr auch nur ein Gottesvolk. Das Schema der Steigerung und Überbietung dient der

²⁴⁵² Vgl. Weiß, Hebräer, 694.

²⁴⁵³ Gräber, Glaube, 174f.

²⁴⁵⁴ Vgl. Gräber, Hebr III, 338.

²⁴⁵⁵ Strobel weist zu Recht darauf hin, dass im Grunde das ganze Leben der Christen ein Gottesdienst sein soll, er verengt aber das Verständnis des Wir in 12,28 auf ein „liturgisches“. Vgl. Strobel, August: Der Brief an die Hebräer (NTD 9/2). Göttingen ⁽¹³⁾1991, 173. Für ein erweitertes Verständnis plädieren u.a. Weiß, Hebräer, 694; Eisele, Reich, 122.

²⁴⁵⁶ Zur Überlieferung vgl. Weiß, Hebräer, 695 Fn 39; Braun, Hebr, 446f.

²⁴⁵⁷ Vgl. Weiß, Hebräer, 695.

²⁴⁵⁸ Gräber weist darauf hin, dass der Hebr die Schlussabschnitte größerer Texteinheiten gerne mit einem Verweis auf Gott als Richter enden lässt (so 1,1-4,13 mit 4,12f, 4,14-10,31 mit 10,30f, und jetzt 10,32-12,29 mit 12,29. Vgl. Gräber, Hebr III, 338.

paränetischen Funktion, weshalb der Verfasser die Situation der damaligen Wüstengeneration mit der aktuellen Situation der Gemeinde unter dem Vorzeichen der neuen Heilssetzung vergleicht.²⁴⁵⁹ Es geht also nicht bloß um eine Beschreibung des Wesens Gottes, sondern um die Verantwortung der Adressaten innerhalb ihrer aktuellen Situation. Wird die Verantwortung nicht wahrgenommen, so bleibt den Abtrünnigen nur das eschatologische Gericht (vgl. 10,27). Der Rückgriff auf diese Theophanietapher verbindet Hebr 12,29 mit 12,18 und schließt Kapitel 12 ab.²⁴⁶⁰ Die Adressaten wissen um das Wesen Gottes und erschrecken nicht, wenn seine Stimme Himmel und Erde erschüttern wird, denn damit erfüllt sich die Verheißung das himmlische Königreich zu empfangen (vgl. 10,36; 12,26). Sie leben und handeln mit Dankbarkeit für diese Verheißung und die geschenkte Gnade.²⁴⁶¹

4.5.4.6 Der Bezug zu Hebr 1,10-12 und 7,11-28

Davon ausgehend, dass die Interpretation von Hebr 12,25-29 von einer endgültigen Vernichtung der geschaffenen Welt spricht, besteht eine inhaltliche Parallele zu Hebr 1,10-12.²⁴⁶² Im Rückgriff auf Ps 101(102),26-28 kündigt der Verfasser dort den Untergang von Himmel und Erde an. Die Endereignisse werden durch den Herrn eingeleitet. Der Psalm sagt aus, dass der Kyrios Himmel und Erde vergehen lässt, indem er sie wie ein Gewand wechseln und wie einen Mantel zusammenrollen wird (*ἀλλαγῆσονται*). Demgegenüber steht der Herr, der stets derselbe bleibt (*διαμένειν*).

Beide Abschnitte präsentieren „dasselbe Beziehungsverhältnis zwischen Schöpfer und Geschöpf, Vergänglichem und Bleibendem“²⁴⁶³. In beiden Perikopen stehen Himmel und Erde als Synonym für den Kosmos. Laut Hebr 12,27 sind diese geschaffen. Laut Hebr 1,10 sind sie vom Herrn geschaffen.²⁴⁶⁴ Der Herr verfügt daher über die Macht den geschaffenen Kosmos zu vernichten.

„Das Prädikat *ἀπολοῦνται* in Hebr 1,11 ist dahingehend eindeutig und stützt in Hebr 12,27 das Verständnis von *μετάθεσις* im Sinne von Beseitigung. Nach Hebr 10,39 ist der Christ, der nicht zurückweicht, vor der Vernichtung im Zuge der Beseitigung des Geschaffenen sicher ... Sie geschieht im Prozeß der dem

²⁴⁵⁹ Vgl. Strobel, Hebräer, 173; Gräßer, Hebr III, 339.

²⁴⁶⁰ Vgl. Weiß, Hebräer, 695; Gräßer, Hebr III, 339, er benennt auch andere Stellen zum Motiv des endgerichtlichen Feuers.

²⁴⁶¹ Vgl. Karrer, Hebr II, 345.

²⁴⁶² Vgl. Kraus, Aufnahme von Ps 102 (101 LXX), 253.

²⁴⁶³ Eisele, Reich, 123.

²⁴⁶⁴ Wobei der Verfasser das Zitat auf den Sohn anwendet, um ihn als Mitschöpfer herauszustellen. Er steht auf Gottes Seite und bleibt deshalb auch für immer derselbe. Das garantiert den Glaubenden den Zugang zur himmlischen, ungeschaffenen Wirklichkeit. Vgl. dazu Kap. 2.5.

Geschaffenen eigenen Wandelbarkeit und Vergänglichkeit, die in Hebr 1,11 in der Aussage vom Veralten und in Hebr 12,27 in der Wortbedeutung von *σαλεύειν* zum Ausdruck kommt.²⁴⁶⁵

Fest steht, dass es dem Verfasser nicht zentral um das Thema der Vernichtung geht, sondern um den Aufweis, dass das Himmlische von ewiger Dauer ist.

Neben den gedanklichen Parallelen zu Hebr 1,10-12, beobachtet Mackie auf intra-textueller Ebene Anknüpfungspunkte zu Hebr 7,11-28.²⁴⁶⁶ Die Darstellung der Hohepriesterschaft Jesu basiert s.E. auf „the same symbolic world as the small apocalypse“²⁴⁶⁷ in Hebr 12,25-29. Beim Vergleich der Perikopen stellt er einige Gemeinsamkeiten und Unterschiede fest:

Während Hebr 12,25 davor warnt, sich von Gott abzuwenden (*ἀποστρέφειν*), hält Hebr 7,19.25 fest, dass die Adressaten Gott nahen (*ἐγγίξιν*) und durch Jesus vor Gott hintreten (*προσέρχομαι*). In Hebr 12,25f. spricht der warnende Gott und in 7,21 spricht der Gott des Eides. In Hebr 12,26-27 werden Erde und Himmel erschüttert und alle geschaffenen Dinge vernichtet (*μετάθεσις*). In Hebr 7,18 stellt der Verfasser die Schwachheit und Nutzlosigkeit des Gesetzes, das zur ersten Heilssetzung gehört hat, fest. Nach dem Verständnis des Hebr zählt dieses Gesetz zum Bereich des Geschaffenen und unterliegt ebenfalls der Vergänglichkeit. Da es nicht zur Vollendung führen konnte, hat Gott eine neue Ordnung bestimmt und seinen Sohn zum Hohepriester nach der Ordnung Melchisedeks eingesetzt. Auf diese Weise wird nicht nur das Priestertum, sondern auch das Gesetz verändert (7,12: *μετάθεσις*) bzw. aufgehoben (7,18: *ἀθέτησις*). Eine weitere Überschneidung sieht Mackie in der Vorstellung des Unerschütterlichen und des Hohepriesterstums Jesu. Die entscheidenden Qualitätsmerkmale des Hohepriestertums sind: „ewig“ (7,10.21), „unzerstörbar“ (7,16.25), „unvergänglich“ (7,24), „auf ewig vollendet“ (7,28) und „auf ewig bleibend“ (7,24). Der vollendete Sohn (7,28) und das unerschütterliche (König-)Reich (12,28) gehören so gesehen derselben Seinssphäre an. Außerdem besitzt der Sohn königliche Attribute wie auch sein „Vorläufer“ Melchisedek, der König von Salem war (7,1).²⁴⁶⁸

Mackie zufolge dient dieser intra-textuelle Vergleich dazu, „to expand our appreciation of the cosmic nature of the high priesthood of Jesus.“²⁴⁶⁹ Hinsichtlich der Eschatologie

²⁴⁶⁵ Eisele, Reich, 123.

²⁴⁶⁶ Vgl. Mackie, Eschatology, 72-77.

²⁴⁶⁷ A.a.O., 72.

²⁴⁶⁸ Eine letzte Paralle sieht er in der Formulierung „unser Gott“ (12,29) und „unser Herr“ (7,14). Vgl. Mackie, Eschatology, 74.

²⁴⁶⁹ Ebd.

hebt er beim Vergleich der beiden Abschnitte allerdings die apokalyptische Sichtweise hervor:

„The *novum* of the Christ event precipitated the hitherto unimaginable removal of an entire religious system, whose laws were thought to be eternal (4 *Ezra* 9:36; 2 *Bar.* 77:15; Philo, *Moses* 2:14–15), and the ‘bringing in’ of a new heavenly cult whose grace-filled efficacy was equally inconceivable. From this profound matrix of apocalyptic *μετάθεσις* and hope-infused *ἐπεισαγωγή* a new symbolic universe is birthed“²⁴⁷⁰.

M.E. zeigt die Gegenüberstellung durchaus Überschneidungen auf intra-textueller Ebene. Da der Verfasser im Hinblick auf das Gegenüber des irdischen abbildlichen levitisch-aaronitischen Priestertums zum himmlischen urbildlichen melchisedekischen Hohepriestertum eine dualistische ontologisch-metaphysische Konzeption anwendet, greift eine Interpretation, die den Schwerpunkt auf traditionellen frühjüdisch-urchristlichen Vorstellungen legt, zu kurz. Die Überlegenheit der neuen Heilssetzung gegenüber der alten „spielt sich in einer ontologisch-dualistisch zu definierenden räumlichen Dimension ab“²⁴⁷¹. Erst die Verschränkung der beiden Dimensionen Zeit und Raum ermöglicht ein tieferes Verständnis der eschatologischen Aussagen des Hebr.

4.5.5 Zusammenfassung Hebr 12

Hebr 12,1-3 gehört inhaltlich noch zu Kapitel 11. Das Thema des Abschnitts ist durch die Stichwörter *ὑπομονή* in V. 1 und das Verb *ὑπομένειν* in V. 3 vorgegeben. Während in Kapitel 11 die Glaubenszeugen als das Paradebeispiel an Ausdauer angeführt wurden, lenkt der Verfasser den Blick der Adressaten in Hebr 12,1-3 auf Jesus, den Anfänger und Vollender des Glaubens. Er ist das Vorbild, an dem sich die Gemeinde orientieren soll. Die zeitliche Denklinie äußert sich im vergangenen Geschehen. Der Tod am Kreuz rückt in Hebr 12,2 in den Fokus. Im selben Satz tritt auch die räumliche Denklinie auf die Bildfläche. Der Verfasser verwendet erneut das Motiv der *Sessio ad dexteram* aus Ps 109(110),1 in Form einer Allusion. Kreuz und Erhöhung bilden eine Einheit.

Nachdem der Verfasser in Hebr 12,18-24 die alte und neue *Diatheke* sowie die irdische und himmlische Wirklichkeit gegenübergestellt hat, um die qualitative Überbietung der neuen *Diatheke* herauszustellen, spricht er in Hebr 12,25 die Warnung aus, den redenden Gott nicht abzuweisen. „Diese warnende Mahnung wird argumentativ durch einen Schluss vom Geringeren auf das Größere begründet.“²⁴⁷² Gottes Stimme bewirkt die Erschütterung der geschaffenen Welt, sodass am Ende nur das unerschütterliche Reich

²⁴⁷⁰ A.a.O., 77.

²⁴⁷¹ Witulski, *Konzeption*, 184.

²⁴⁷² Schunack, *Hebr*, 211.

bestehen bleibt. In Hebr 12,26 verwendet der Verfasser ein Zitat aus Hag 2,6(21)^{LXX}, um das Erschüttern von damals und heute eschatologisch zu veranschaulichen und argumentativ zu begründen. Zu diesem Zweck gestaltet er das Zitat um und setzt eigene Akzente. Dabei differenziert er zwischen zwei ontologisch gegensätzlichen Bereichen: dem Bereich des Erschütterlichen und dem Bereich des Unerschütterlichen. „Das Erschütterliche ist von Gott geschaffen, von unentwegtem Werden und Vergehen geprägt und kann jederzeit wieder vollständig vergehen. Dagegen ist das Unerschütterliche ungeschaffen und bleibt ohne Veränderung in seinem Sein bestehen.“²⁴⁷³ Das zeitliche Element tritt zurück, während das räumliche voll entfaltet wird. Das Sprechen Gottes vom Himmel zeigt den Glaubenden, dass sie auf die Seite des Unerschütterlichen gehören. Sie empfangen ein unerschütterliches Reich. Solange dieses noch nicht offenbar geworden ist, partizipieren sie zwar an der himmlischen Wirklichkeit, müssen allerdings bis zur endgültigen Vollendung weiterhin Ausdauer in der Gegenwart beweisen.

4.6 Die Beziehung zwischen Raum und Zeit in Hebr 10,19-12,29

Für den dritten Hauptteil des Hebr habe ich die Überschrift „Gegenwart und Zukunft des Heils“ gewählt, denn der Argumentationsgang in Hebr 10,19-12,29 wird von räumlichen und zeitlichen Aussagen bestimmt.

Im Anschluss an die Darstellung der Hohepriesterchristologie appelliert der Verfasser an die Adressaten, am Bekenntnis der Hoffnung festzuhalten (Hebr 10,19-39). Sie haben nämlich die Ermächtigung, sich in Gottes Nähe zu begeben aufgrund der Sühnetat des barmherzigen Hohepriesters erhalten. Der Verfasser thematisiert erneut den Zugang zum Allerheiligsten und qualifiziert diesen als gegenwärtiges Heilsgut. Die räumliche Aussage verschränkt er anschließend mit apokalyptischem Gedankengut, indem er die Adressaten vor dem Gericht Gottes am Ende der Zeit warnt (10,25.27.37). Auch spricht er vom Bekenntnis der (eschatologischen) Hoffnung und Verheißung. Beide gehören der zeitlichen Denklinie an (10,23). Der „bessere und bleibende Besitz“ (10,34) betont ebenfalls das zukünftige Hoffnungsgut. Da der Empfang noch aussteht, motiviert der auctor ad Hebraeos die Adressaten zur geduldigen Ausdauer. Hierfür bedient er sich bei seiner Formulierung in Hebr 10,37 einer zeitlich halboffenen und räumlichen Struktur. Die endgültige Umsetzung der Verheißung Gottes macht er an der Ankündigung des baldigen Eintreffens des Kommenden fest. Das Schriftzeugnis aus Jes 26,20^{LXX} und Hab

²⁴⁷³ Eisele, Reich, 124f. Vgl. auch Kleinig, Hebrews, 617: „At its most concrete level, the idea of not being shaken evokes the image of a person standing safely on solid ground or of a building standing firmly on secure foundations.“

2,3-4^{LXX} in Hebr 10,36-39 begründet den Appell zur Ausdauer und blickt auf die Gegenwart und Zukunft der Adressaten. Im Zentrum steht die Aufforderung, gerecht im Glauben zu leben, denn das Gericht Gottes wird bald anbrechen und Christus zum zweiten Mal erscheinen. Die Parusieverzögerung wird zwar in diesem Kontext thematisiert, doch nicht weiter vertieft. Eine Naherwartung ist spürbar. Der Verfasser schweigt allerdings über den Ort der Erscheinung. Es ist also denkbar, dass der Kommende den Adressaten in der himmlischen Heimat erscheint (vgl. 9,28). Die zeitliche Aussage ist nicht weg zu diskutieren. Der Akzent liegt allerdings auf der Gewissheit des Kommens und nicht auf dem Zeitpunkt. Das Heil ist dem Glaubenden sicher.

In Kapitel 11 legt der Verfasser sein Verständnis von πίστις dar. Zu diesem Zweck verschränkt er die räumliche mit der zeitlichen Denklinie und definiert das Wesen des Glaubens als eine Wirklichkeit und ein Überführtsein von Dingen, die nicht zu sehen sind (11,1). Nach diesem Verständnis befindet sich das eschatologische Verheißungsgut in der unsichtbar-ewigen Himmelswelt. Zugleich bleibt dieses ein zukünftiges Heilsziel, das erst bei der Vollendung erreicht wird. In Hebr 11,9f. und 11,13-16 verknüpft der Verfasser die Vorstellung von himmlischer Stadt und himmlischem Vaterland mit dem Motiv der Fremdlingschaft. Das Motivgefüge verdeutlicht, dass die Argumentation metaphysisch-dualistische und apokalyptisch-zeitliche Gedanken gleichzeitig verarbeitet. Die Glaubensexistenz wird vom Vorzeichen des Unsichtbar-Himmlischen bestimmt. Auf diesen Sachverhalt lenkt der Verfasser den Blick der Adressaten. Nur wenn sie am Glauben festhalten, werden sie zusammen mit den Glaubenszeugen der ersten Heilssetzung zur Vollendung gelangen (11,39f.).

In Kapitel 12 konkretisiert der Verfasser das Glaubenthema und formuliert abschließend eine Mahnung und Warnung. Die Adressaten werden aufgefordert, auf Jesus den Anführer und Vollender des Glaubens zu schauen (12,1-3). Ihre Aufmerksamkeit ist zweifach gefordert: Sie schauen auf den gekreuzigten und erniedrigten Jesus sowie die Schande, die er geduldig ertragen hat. Zugleich sehen sie mit den Augen des Glaubens den Erhöhten, der sich zur Rechten des Thrones Gottes niedergelassen hat. Die irdische und himmlische Seite des historisch einmaligen Geschehens stehen im Mittelpunkt.

Hebr 12,18-24 begründet den gegenwärtigen Heilsstand der Adressaten mithilfe einer typologischen Gegenüberstellung. Offenbarung und Güter der alten (Sinai) und neuen (Zion) Heilssetzung werden anhand des Schemas von Entsprechung, Andersartigkeit und Überbietung aufgeschlüsselt. Hebr 12,18-21 betrachtet die alte, Hebr 12,22-24 die neue Ordnung. Die Erfahrung der ersten Heilssetzung geschieht auf Erden und wird als

irdischer Schrecken beschrieben. Den Antitypos zum irdischen Abbild stellt der Gottesberg Zion dar. Zu diesem sind die Adressaten hinzugetreten (12,22f.). Mit dieser und weiteren räumlichen Metaphern betont der Verfasser den qualitativen Unterschied zwischen den beiden Heilssetzungen. Das Perfekt *προσεληλύθατε* ist Kennzeichen einer realisierten Eschatologie. Hebr 12,22 spricht auch von einer Heilserwartung des himmlischen Jerusalem. Diese Aussage zählt zu traditionellen apokalyptischen Vorstellungen. Die Argumentation ist allerdings vertikal nach oben ausgerichtet. Der Anfänger und Vollender des Glaubens, Jesus, befindet sich laut Hebr 12,24 bereits ebenfalls in der himmlischen Welt. Indem die Adressaten den Status der Hinzugekommenen annehmen, haben sie die nächste Stufe ihrer Glaubensexistenz erreicht. Sie befinden sich nicht mehr auf Wanderschaft, sondern sind an einem Etappenziel angekommen. Die Kategorie des Raumes beschreibt die von Gott bereitete und in der Gegenwart existierende, aber noch nicht sichtbare Heilswirklichkeit. Zugleich handelt es sich bei dieser um eine Zukunftshoffnung, wie die letzten Verse von Kapitel 12 herausstellen.

In Hebr 12,25-29 stellt der Verfasser die geschaffene Welt dem unerschütterlichen Reich Gottes *a minore ad maius* gegenüber. Gott spricht vom Himmel her. Seine eschatologisch-endgültige Rede verheißt den Adressaten Rettung, wenn sie am Glauben festhalten. Die Gefahr der Apostasie soll gebannt werden. Die Gegenüberstellung von *ἐπὶ γῆς* und *ἀπ' οὐρανῶν* kennzeichnet den metaphysischen bzw. ontologischen Unterschied der Rede (12,25). Die Verheißung basiert auf einem Zitat aus Hag 2,6(21)^{LXX}, das der Verfasser modifiziert. Gott wird nicht nur die Erde, sondern dieses Mal auch den Himmel mit seiner Stimme erschüttern, was die Vernichtung von allem Geschaffenen herbeiführt (12,26f.). Der Verfasser verwendet wie in Hebr 1,10-12 ein Zitat, das apokalyptische Traditionen beinhaltet und legt dieses mittels des Urbild-Abbild-Schemas im Rahmen eines ontologisch-metaphysischen Dualismus aus. Die Verschränkung der räumlichen und zeitlichen Denklinie verfolgt auch in Hebr 12,25-29 das Ziel, den gegenwärtigen Heilsstand der Adressaten zu präzisieren und die Unanschaulichkeit des Heils aufzulösen. Die Veränderungen am Zitat erlauben dem auctor ad Hebraeos eine dualistische Interpretation der Heilszusage von Hag. Der Kontrast zwischen den irdischen *σαλευόμενα* und den himmlischen *μὴ σαλευόμενα* verdeutlicht den Adressaten, dass sie zur himmlischen Welt Gottes gehören. Ihre Heimat befindet sich jenseits der irdischen Welt. Sie sind Empfänger des unerschütterlichen Reiches (12,28). Die Formulierung *βασιλεία ἀσάλευτος* verweist auf den gegenwärtigen Heilsbesitz und die zukünftige Erwartung der

Vollendung. Die Stabilität und Unveränderlichkeit der Basileia garantiert den Adressaten die Erfüllung der Verheißung Gottes.

4.6.1 Hebr 12,18-29 als mögliches Ende des Hebräerbriefes?

Die besondere Stellung von Hebr 12,18-29 wurde in der Forschung vielfach beobachtet. Kleinig bezeichnet den Abschnitt als „the rhetorical climax of Hebrews“²⁴⁷⁴. Gräßer sieht in Hebr 12,18-29 den vielleicht theologisch bedeutsamsten „Abschnitt im ganzen Mahnschreiben“²⁴⁷⁵. Für Backhaus erreicht der Hebr mit diesem Abschnitt „seinen letzten Höhepunkt.“²⁴⁷⁶ Hegermann zufolge stellt die Perikope ein „wohlkomponierte[s] Schlußwort“²⁴⁷⁷ dar. Trotz dieser Feststellungen betrachten die meisten Exegeten Kapitel 13 als das echte schriftliche Ende des Hebr und üben gleichzeitig Kritik. Backhaus bezeichnet Kapitel 13 als

„ein Stiefkind der Exegese, und zwar kein geliebtes: Die rednerische Eleganz sinkt dahin, die großen Perspektiven schwinden, die katalogische Paränese wirkt kleinkariert und autoritär, die Sorge scheint nur auf den gemeindlichen Binnenraum gerichtet, das Verhältnis zum Redekorpus ist unklar, die Abfassungsverhältnisse sind umstritten.“²⁴⁷⁸

Hegermann kritisiert das Schlussformular (13,22-25) und die kleine katalogische Paraklese (13,1-6). Er hält fest: „Diese Reihung knapper Imperative mit nur kurzen Vertiefungen hebt sich von den breiten, vorangehenden Paraklese-Texten in Hebr auffallend ab, erinnert aber lebhaft an Paulusbrief-Texte“²⁴⁷⁹.

Wie ich in den Eingangsthesen²⁴⁸⁰ festgehalten habe, untersuche ich im Anschluss an dieses Kapitel Hebr 13 unter der Prämisse, dass das Kapitel vermutlich später entstanden ist und einen sekundären Anhang darstellt. Bereits diese Prämisse führt zu der logischen Schlussfolgerung, dass Hebr 13 eine spätere Entstehungszeit vorweist.²⁴⁸¹ Ohne Voraus zugreifen, geht es an dieser Stelle um die Frage, welche Auswirkungen die Annahme hat, dass Hebr 12,18-29 das ursprüngliche Ende des Hebr darstellen könnte.

Die Exegese von Hebr 12,18-29 hat gezeigt, dass das Ende von Hebr 12 einen gedanklichen Bogen zur Einleitung des Hebräerbriefes spannt. Gott wendet sich den

²⁴⁷⁴ Kleinig, Hebrews, 640. Ebenso sehen das Isaacs, Space, 87; Lane, Hebrews II, 448; Koester, Hebrews, 548; Westfall, Discourse, 301.

²⁴⁷⁵ Gräßer, Hebr III, 302.

²⁴⁷⁶ Backhaus, Hebr, 435.

²⁴⁷⁷ Hegermann, Hebräer, 256. Ursprünglich: „wohlkomponierten Schlußwort“.

²⁴⁷⁸ Backhaus, Hebr, 459.

²⁴⁷⁹ Hegermann, Hebräer, 266.

²⁴⁸⁰ Vgl. Teil I, 3.2.

²⁴⁸¹ Ich gehe von einer Spätdatierung aus. Vgl. dazu 6.2. Siehe auch Weiß, Hebräer, 76f. D.h. Hebr 13 könnte irgendwo nach 90/100 n. Chr. geschrieben worden sein.

Menschen vom Himmel aus zu und ihr Weg führt zu Gott in den Himmel (12,22-24). Die Bestimmung ἀπ' οὐρανῶν (12,25) bezeichnet den Ort Gottes, wo der Sohn ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῖς (1,3). Am Anfang wie auch am Ende zeichnet der Verfasser einen sprechenden Gott.²⁴⁸² Die Offenbarung der neuen Heilssetzung geschieht im Sohn (1,1-2), dem Erstgeborenen (1,6; 12,23) und Mittler der διαθήκης νέας (12,24). Die Vergänglichkeit der geschaffenen sichtbaren Welt (vgl. 1,10-12) führt zur Sichtbarwertung des unerschütterlichen Königreiches (12,27f.).²⁴⁸³ Die Adressaten sind nicht mehr unterwegs, sondern angekommen (12,22). Der Verfasser nutzt ein letztes Mal das Schema von Entsprechung, Andersartigkeit und Überbietung, um die qualitative Überbietung der neuen *Diatheke* herauszustellen und den Beweis für die Beständigkeit der verbürgten Verheißung zu erbringen.²⁴⁸⁴

Inhaltlich stellt Kapitel 12 m.E. nicht nur den strukturellen und theologischen Höhepunkt²⁴⁸⁵ des Hebräerbriefes dar, sondern auch den eschatologischen. Hebr 12,18-29 ist das logische Ende einer durchkomponierten, argumentativ entfalteten Darlegung. In den letzten Versen fasst der Verfasser die wichtigste Aussage für die Adressaten zusammen. Wer am Glauben festhält, gehört bereits in der Gegenwart zur himmlischen Welt Gottes und ist Teilhaber des eschatologischen Heils. Dieser ehrenhafte Status schützt vor dem göttlichen Gericht sowie der Vernichtung durch die eschatologische Erschütterung von Erde und Himmel.

Wenn Hebr 12,18-29 das Ende des Hebräerbriefes darstellt, dann erfüllt der Abschnitt als markanter Schlusspunkt eine dreifache Funktion: als Ende von Kapitel 12, als Ende des dritten Hauptteils und als Ende des gesamten Briefes.²⁴⁸⁶

Als Ende von Kapitel 12 formuliert der Abschnitt eine zentrale eschatologische Aussage im Hinblick auf die Gegenwart und Zukunft des Heils. Der Verfasser rechnet bei der Vollendung mit einer Vernichtung des gegenwärtigen Kosmos.²⁴⁸⁷ Darum gibt es für ihn auch keine Umkehr. Das, was am Ende bestehen bleibt, ist das permanente Bleibende. Dieses spiegelt in gewisser Weise göttliche Eigenschaften wider: Es ist unerschütterlich,

²⁴⁸² Vgl. Backhaus, Hebr, 450.

²⁴⁸³ Vgl. auch das Verb ποιεῖν in Hebr 1,2c und 12,27.

²⁴⁸⁴ Dafür spricht die Wiederaufnahme der Wortgruppe ἐπαγγελία in 12,26 (ἐπήγγελται). Er benutzt das Verb, um „die eschatologische Katastrophe nicht nur als bedrohliches Gerichtsgeschehen, sondern auch als Heilsereignis zu zeigen, weil erst sie den Zugang zur vollendeten Gottesgemeinschaft, in die Ruhe, das ewige Erbe, das ‚himmlische‘ Vaterland bzw. das in 12,28 erwähnte einfache unerschütterliche ‚Königreich‘ möglich macht.“ Stolz, Höhepunkt, 296.

²⁴⁸⁵ Vgl. Stolz, Höhepunkt, 7.

²⁴⁸⁶ Ich greife hierbei einige zentrale Themen auf, jedoch nicht alle Motive im Einzelnen.

²⁴⁸⁷ Gegen Stolz, Höhepunkt, 322. Er behauptet, dass es dem Hebr fremd ist von dem Himmel als dem eschatologischen Heilsort, der am Ende übrig bleibt, zu sprechen.

stabil, ewig, nicht wankend und zuverlässig. Diese Assoziationen stärken den Glauben der Adressaten, ein gottgefälliges Leben zu führen. Darüber hinaus wirken die Aussagen als Motivatoren im Hinblick auf die zu Beginn des zwölften Kapitels angesprochene Ausdauer und Geduld (12,1-3). Diese haben die Adressaten nötig, um den Kampf gegen die Sünde endgültig zu gewinnen (12,4). „Ihr gesellschaftlicher Status als Minderheit in Randstellung ist Signum ihrer Zugehörigkeit zu Gott.“²⁴⁸⁸ So wie der Sohn jegliche Anfeindungen und die Kreuzigung ausgehalten hat (12,2), sollen sie standhaft bleiben und der Gefahr widerstehen vom Glauben abzufallen. Hebr 12,25-29 stellt die letzte Abfall-Warnung im Hebr dar und besitzt daher ein großes Gewicht.²⁴⁸⁹

Als Ende des dritten Hauptteils dient Hebr 12,18-29 in mehrfacher Hinsicht als Zusammenfassung. Die Aufforderung zum Hinzutreten (12,22) erinnert an Aussagen aus Hebr 10,19-25. Die Glaubenden haben kraft des Blutes Jesu die Möglichkeit erhalten in das (himmlische) Allerheiligste (τὰ ἅγια) einzuziehen. Die Rede von ὁ θεὸς ἡμῶν πῦρ καταναλίσκων verweist zurück auf Hebr 10,26-31. Die Abweisung des sprechenden Gottes in 12,25 steht parallel zu der Abweisung der Heilstat des Sohnes in 10,29. Wer Gott oder seinen Sohn abweist, wird gerichtet und vom Feuer verzehrt.²⁴⁹⁰

Als Ende des gesamten Briefes verabschiedet sich der Verfasser mit einem Finale. Zugleich kehrt er zum Anfang seiner Überlegungen zurück. Alles nimmt seinen Anfang in Gott (und seinem Sohn). Alles endet mit Gott (und seinem Sohn). Die thematische Geschlossenheit ist unübersehbar.²⁴⁹¹ Der Verfasser eröffnet und beendet sein Schreiben mit einer eschatologischen Aussage. Er bezeichnet die Gegenwart als Endzeit (1,2) und qualifiziert diese als Heilszeit. Er spricht von der vergangenen (1,1; 12,18-21; vgl. auch Hebr 3,7-4,11) und aktuellen Offenbarung Gottes (1,2; 12,26f.). Die Überbietung am Ende von Kapitel 12 besteht aus Aussagen zur realisierten Eschatologie. Die Adressaten haben eine neue Stufe ihrer Existenz erreicht. Sie sind nicht mehr unterwegs, sondern angekommen (12,22: προσεληλύθατε). Die Vollendung steht als nächstes Ereignis an. Die Rede vom gegenwärtigen Besitz der βασιλείας ἀσάλευτος (12,28) formuliert darüber hinaus eine zentrale soteriologische Botschaft. Was soll diesen Sachverhalt noch überbieten? Die Ausführungen von Kapitel 13 liefern jedenfalls keine einzige Aussage –

²⁴⁸⁸ Backhaus, Hebr, 418. Vgl. auch DeSilva, Shame, 172. 329.

²⁴⁸⁹ Vgl. Stolz, Höhepunkt, 373.

²⁴⁹⁰ Außerdem nimmt der Verfasser Bezug auf den zweiten Hauptteil mit der Erwähnung der neuen Heilssetzung in 12,24.

²⁴⁹¹ Stolz, Höhepunkt, 369 spricht von der offensichtlichen Theozentrik, die in Hebr 12,18-29 und 1,1-4 vorliegt.

wie die Exegese zeigen wird –, die den Höhepunkt-Charakter von Hebr 12,18-29 übertrifft.

4.7 Hebr 13

4.7.1 Hinführung

Kapitel 13 besteht aus drei Teilen: Hebr 13,1-6, 7-17 und dem briefartigen Schluss Hebr 13,18-25. Der Briefschluss gliedert sich in Segenswunsch (V. 20-21) und Postskript (V. 22-25).

Für das Zeitverständnis ist die Aussage in V. 14 von Bedeutung. Diese gehört zum zentralen Mittelteil. Auch der kurze Nominalsatz in Hebr 13,8 verdient Beachtung. Räumliche Aussagen trifft der Verfasser in V. 11 (ἐξω τῆς παρεμβολῆς), V. 12 (ἐξω τῆς πύλης) und V. 13 (ἐξω τῆς παρεμβολῆς). Kapitel 13 setzt sich inhaltlich und theologisch von der bisherigen Darstellung ab. Nach generellen Mahnungen in V. 1-6, folgt eine christologische Vertiefung in V. 7-17. V. 7 und V. 17 bilden eine Inklusio (ἡγουμένοι). Das Thema wohlgefälliger Gottesdienst steht im Fokus. Hierfür werden in VV. 10-13 Gedanken zur Kultordnung der alten Heilssetzung aufgegriffen.²⁴⁹² Im Hintergrund wird eine freie Wiedergabe von Lev 16,27 (V. 11) vermutet. Im Zentrum des Abschnitts steht die Aussage von V. 12. Diese thematisiert das Leiden Jesu „außerhalb des Tores“. V. 14 hält fest, dass die Adressaten keine bleibende Stadt haben, sondern die zukünftige suchen. Hebr 13,10-14 stellt innerhalb der christologischen Vertiefung eine eigene Einheit dar, gekennzeichnet durch die Gegenüberstellung von ἔχομεν (V. 10) und οὐ γὰρ ἔχομεν (V. 14). Auf terminologischer Ebene zeigen sich in V. 14 Differenzen zur bisherigen Vorstellung hinsichtlich einer eschatologischen auf die himmlische Welt ausgerichteten Zukunftshoffnung. Daneben scheinen in Kapitel 13 einige Aussagen in Spannung zur bisherigen Darlegung zu stehen.

Bevor die VV. 8 und 10-14 exegisiert werden, soll die Frage beantwortet werden, ob Kapitel 13 zur Komposition von Hebr 1-12 gehört oder ob es sich um einen Anhang handelt. Das Resultat beeinflusst nämlich das theologische Verständnis der Aussagen im Gesamtkontext des Hebr.

²⁴⁹² Weiß, Hebräer, 729.731 bezeichnet die Aussagen in Hebr 13,9-11 als „rätselhaft erscheinende Typologie“ und sieht in V. 11-12 einen neuen Akzent vorliegen, der „so bisher im Hebr noch nicht begegnete.“ Er geht dennoch von einer Echtheit von Hebr 13 aus.

4.7.2 Zur Echtheit von Hebr 13

Die Lektüre von Hebr 13 präsentiert auf den ersten Blick eine Ansammlung an Themen, die sich von Hebr 1-12 absetzen. Es zeigen sich sowohl sprachliche als auch theologische Differenzen, die mit den restlichen Ausführungen teilweise nur schwer zu vereinbaren sind. Aus diesem Grund zweifeln einige Exegeten nicht nur die Echtheit vom Briefschluss, der an Paulus erinnert, sondern die des ganzen Kapitels an.

Einige sind zu dem Schluss gekommen, dass Hebr 13 einen späteren Anhang darstellt, der hinzugefügt wurde, um die Predigt in einen Brief zu verwandeln und ihre ursprüngliche Botschaft auf eine neue Situation abzustimmen.²⁴⁹³ Andere argumentieren vehement gegen diese Einwände und versuchen die Integrität durch Studien der formalen Einheit und thematischen Verbindungen mit dem Rest des Hebr in Einklang zu bringen.²⁴⁹⁴

Gräßer²⁴⁹⁵ hat in Anlehnung an Thurén²⁴⁹⁶ drei Positionen²⁴⁹⁷ herausgearbeitet:

1. Hebr 13 ist ganz oder teilweise als Nachahmung „des traditionellen (besonders paulinischen) Schemas der pastoralen (neutestamentlichen) Paränesen, die den apostolischen Rang des Schreibens hervorkehren oder ihm gar den Weg in den Kanon öffnen soll“²⁴⁹⁸ zu verstehen.
2. Kapitel 13 stellt einen Nachtrag dar. Dieser wurde entweder vom Verfasser selbst oder von einer fremden Person ergänzt.
3. Hebr 13 entfaltet die Ausführungen von Hebr 12,28 und gehört zu Hebr 1-12.

4.7.2.1 Alexander J. M. Wedderburn

Wedderburn geht davon aus, dass Hebr 13 von einem anderen Verfasser und für eine andere Situation geschrieben worden ist.²⁴⁹⁹ Mit dieser Behauptung nimmt er die o.g.

²⁴⁹³ Vgl. Kleinig, *Hebrews*, 691. Er verweist auf Montefiore, *Hebrews*, 237f.; Buchanan, *Hebrews*, 229-45. 267-68 und Wedderburn, 'Letter', 390-405.

²⁴⁹⁴ Vgl. Angaben bei Kleinig, *Hebrews*, 691 Fn. 61. Siehe auch Docherty, Susan: *The Use of the Old Testament in Hebrews 13 and Its Bearing on the Question of the Integrity of the Epistle*. In: Moffitt David M. und Eric F. Mason (Hg.): *Son, Sacrifice, and Great Shephard. Studies on the Epistle to the Hebrews* (WUNT II, 510), Tübingen 2020, 207-218; Gelardini, Gabriela: "Wir haben hier keine bleibende Stadt" (Hebr 13,14): Kritische Raum- und Machtdiskurse im Hebräer. In: Dies.: *Deciphering the Worlds of Hebrews. Collected Essays* (NovTSup 184). Leiden/Boston 2021, 291-307; Steyn, Gert J.: *The ending of Hebrews reconsidered*. In: *ZNW* 103 (2012), 235-253. Steyn (237) argumentiert für eine spätere Ergänzung von Hebr 13,22-25 und sieht das Ende des Hebr in VV. 18-21 vorliegen.

²⁴⁹⁵ Vgl. Gräßer, *Hebr III*, 344f.

²⁴⁹⁶ Vgl. Thurén, Jukka. *Das Lobopfer der Hebräer: Studien zum Aufbau und Anliegen von Hebräerbrief 13* (AAAbO.H 47). Åbo, 1973, 49-55.

²⁴⁹⁷ Ähnlich differenziert auch Steyn, *ending*, 236f.

²⁴⁹⁸ Gräßer, *Hebr III*, 344. Zum Thema Postskript vgl. Übelacker, *Hebräerbrief*, 197-223.

²⁴⁹⁹ Vgl. Wedderburn, 'Letter', 390.

zweite Position ein. S.E. stellt Hebr 13 „a sort of *rélecture* and reapplication of 1-12“²⁵⁰⁰ dar. Die Gründe für seine Entscheidung sollen nachfolgend in verkürzter Form dargestellt werden:

1. Stilistische Gründe: Wedderburn sieht in Hebr 13,1 einen abrupten stilistischen Wechsel vorliegen. Die Warnung in Hebr 12,25-29 wird abgelöst von „a series of miscellaneous exhortations without any preparation or obvious thematic link to the preceding verses or chapters.“²⁵⁰¹

2. Vokabeln und Motive: In Kapitel 13 begegnet eine ganze Reihe an neuen Termini, die in Hebr 1-12 keine Verwendung finden.²⁵⁰² Außerdem fehlen signifikante Schlüsselbegriffe der mahnenden Abschnitte wie *ὑπομονή*, *κατέχω* und *παρησία*. Besonders auffallend ist s.E. die Erwähnung der Auferstehung Jesu in Hebr 13,20. Der Verfasser von Hebr 1-12 spricht von der Auferstehung anderer (vgl. 6,2; 11,35), allerdings nirgends von der Auferstehung des Sohnes. Stattdessen kleidet er diese in Aussagen der Vollendung, Erhöhung und der Sessio ad dexteram (vgl. 1,3.13; 8,1; 10,12; 12,2). Die traditionelle Vorstellung einer Auferstehung, die drei Tage nach dem Tod Jesu stattgefunden hat, ist problematisch, „inasmuch as Hebrews’ soteriology depend upon, and tacitly resuppose, a merging of this very earthly event on the cross with the entry of Jesus into heaven.“²⁵⁰³ Beide Ereignisse bilden zwei Seiten eines zentralen Geschehens ab.

3. Die vorausgesetzte Situation: Die theologische Darstellung des Verfassers in Hebr 1-12 bildet eine Einheit. Einzelne Abschnitte interpretieren sich gegenseitig. Beim Vergleich der Themen mit Hebr 13 ergeben sich jedoch Differenzen. Diese sieht Wedderburn u.a. in Hebr 5,11-6,3 und 13,9. Auf der einen Seite geht es um grundlegende christliche Lehren, auf der anderen um fremde Lehren wie Speisegebote. Außerdem spricht der Verfasser in den ersten 12 Kapiteln von den Glaubenden als einer Gruppe, in 13,7.17.24 hingegen werden Lehrer und Heilige erwähnt.

4. Kultvorstellungen: Aussagen zum Opferkult sind ein fester Bestandteil von Hebr 1-12. Nach einem fulminanten Abschluss in Hebr 12,25-29, kehrt das Thema Opferkult in Hebr 13,10-16 erneut auf die Bildfläche zurück. Sprachlich und inhaltlich ergeben sich einige Differenzen zur vorherigen Darstellung. Der Begriff *θυσία* „Opfer“ besitzt in V. 16 z.B. übertragenen Sinn, während der Terminus ansonsten in seiner gängigen Bedeutung

²⁵⁰⁰ Wedderburn, ‘Letter’, 393.

²⁵⁰¹ A.a.O., 394.

²⁵⁰² Übersicht a.a.O., 395-397.

²⁵⁰³ A.a.O., 398.

verwendet wird. Auffällig ist die Vorstellung in V. 10, dass „Christians, too, have an altar, whereas previously the only altar that has been mentioned is that of the old covenant (cf. 7,13).“²⁵⁰⁴ Dieser Gedanke bleibt auf Hebr 13 begrenzt. Außerdem erwähnt V. 10 das Zeltheiligtum (σκηνή) ohne jegliche Spezifikation (vgl. 8,5 und 9,21). Meistens führt der Verfasser den Begriff mit einer näheren Bestimmung an. Die Vorstellung, dass diejenigen, die am Heiligtum dienen, kein Recht haben vom Altar zu essen, sticht besonders hervor.

„Hitherto it was assumed that Christ’s sacrifice and priestly service surpassed and superseded the cult of the old covenant, and achieved what that cult sought to effect but could not. Now, however, the old and the new cults are contrasted with one another in much the same way as Paul stresses the incompatibility between participation in Christian cultic meals and the pagan ones of demons (1 Cor 10.20–1).“²⁵⁰⁵

Darüber hinaus begegnet in Kapitel 13 die Vorstellung, dass die Leiber der Opfertiere, außerhalb des Lagers verbrannt werden (13,11). Dieses Motiv wird auf Jesu Kreuzestod außerhalb der Stadttore übertragen. Seine Schmach sollen die Adressaten auf sich nehmen (13,12-13) und hinausgehen aus dem Lager (ἐξέρχόμεθα πρὸς αὐτὸν ἔξω τῆς παρεμβολῆς). Das Verb ἐξέρχομαι ἔξω ersetzt das bisherige προσέρχομαι. Daneben scheint der Verfasser von Kapitel 13 die Formulierung „außerhalb des Lagers“ theologisch als Äquivalent für das himmlische Allerheiligste zu verwenden. Die genannten Opferkultvorstellungen differieren voneinander und sind Wedderburn zufolge nur schwer miteinander zu vereinbaren.

5. Gemeinsame Berührungspunkte: Neben den genannten Differenzen weisen Hebr 1-12 und 13 gemeinsame Themen und Motive auf. Wedderburn verweist auf: Solidarität mit den Inhaftierten (10,34; 13,3); den Aufruf zum Glauben (11,4-12,2; 13,7); die Notwendigkeit, die Schmach Jesu zu tragen (11,26; 13,13); die Suche nach der kommenden Stadt (11,10.16; 12,22; 13,14) und wesentliche Elemente des gemeinsamen christlichen Erbes wie Glaube, Gnade usw.²⁵⁰⁶ Die Überschneidungen zeigen, dass der Verfasser des dreizehnten Kapitels Kenntnis von den ersten 12 Kapiteln gehabt haben muss.

4.7.2.2 Susan Docherty

Eine konträre Position nimmt Docherty ein.²⁵⁰⁷ Sie geht von der Echtheit von Kapitel 13 aus. Ihre These begründet sie anhand der Schriftauslegung des Verfassers. Sie behauptet,

²⁵⁰⁴ Wedderburn, ‘Letter’, 401.

²⁵⁰⁵ A.a.O., 402.

²⁵⁰⁶ Vgl. Wedderburn, ‘Letter’, 403.

²⁵⁰⁷ Vgl. Docherty, Use (2020), 207-218.

dass „it is possible to identify and precisely describe significant and recurring features of its exegetical method. ... these characteristic interpretative techniques are found also in ch. 13.“²⁵⁰⁸ Zitate und Allusionen liegen Docherty zufolge in Hebr 13,2.5-6. 11-13.15-16 und 13,20 vor.

Bei Hebr 13,2 stellt sie fest, dass die vage Allusion untypisch ist für den Verfasser. Das Zitat in Hebr 13,5 ist unsicher. Verschiedene Quellen kommen infrage. Hebr 13,6 zitiert Ps 117,7^{LXX}. Die direkte Rede in der ersten Person ähnelt ihrer Meinung nach dem üblichen Schriftgebrauch in Hebr 1-12. Ungewöhnlich ist hingegen, dass die Gemeinde bzw. der Glaubende das Zitat ausspricht, während sonst nur Gott, Jesus oder der Heilige Geist im Hebr sprechen.²⁵⁰⁹

Hebr 13,11-13 deutet Docherty als einen Vergleich zwischen dem Heilstod Jesu und Aspekten der jüdischen Opferpraxis, insbesondere dem Jom-Kippur-Ritual aus Lev 16,27. Die Unterschiede zum Levitikustext erklärt sie durch die Allusion und den Eingriff des Verfassers. Die signifikante Phrase *ἔξω τῆς παρεμβολῆς* am Ende von V. 11 dient der Betonung. Die Relevanz für die Argumentation wird aus V. 12f. deutlich, wenn das Leiden Jesu *ἔξω τῆς πύλης* verortet wird.²⁵¹⁰ Docherty vergleicht die Textadaption mit Hebr 9, sieht bei der Auslegungstechnik der Paraphrasen auch Parallelen zu Kapitel 7 sowie Hebr 11,4. Ihrer Meinung nach ist der Zugang zu Gott nur „außerhalb des Lagers“ möglich, wobei „Lager“ als Darstellung für „Jewish cultic practices and beliefs, or safety and traditions“²⁵¹¹ zu verstehen ist.

Hebr 13,15-16 stellt eine Allusion dar. Die Phrase *καρπὸν χειλέων* „Frucht der Lippen“ führt Docherty auf Hos 14,3^{LXX} zurück. Die Formulierung *θυσίαν αἰνέσεως* begegnet in Psalmtexten. V. 15 illustriert laut Docherty „several of the exegetical features already identified as present within this chapter and the epistle more widely, such as the frequency of appeal to psalms...“²⁵¹² Überschneidungen hinsichtlich der Verwendung des Zitats sieht sie vor allem in Hebr 3,13 und 2,8-9.

Die Formulierung *τὸν ποιμένα τῶν προβάτων τὸν μέγαν* in Hebr 13,20 erklärt Docherty damit, dass „the author is using a traditional designation for Jesus here, perhaps drawing on a prayer or blessing familiar to his audience.“ Eine Parallele sieht sie im Titel *ἀρχηγός* (2,10).

²⁵⁰⁸ A.a.O., 208.

²⁵⁰⁹ Vgl. a.a.O., 213.

²⁵¹⁰ Vgl. a.a.O., 215.

²⁵¹¹ Ebd.

²⁵¹² Docherty, Use (2020), 216.

Zusammenfassend hält Docherty fest, dass es eine signifikante Anzahl an Überschneidungen hinsichtlich der exegetischen Technik zwischen Kapitel 13 und dem Rest des Hebr besteht. Vor allem Psalmtexte dienen als wichtigster Berührungspunkt. Den Zweck der Schriftzitate vermuten sie in der Absicht „to ground and reinforce ethical injunctions, as in the other exhortatory sections of the letter.“²⁵¹³

4.7.2.3 Ergebnis

Die Argumente von Docherty überzeugen mich nicht. Die Verwendung der Schriftzitate und Allusionen scheint mir nicht stichhaltig genug zu sein, um die Integrität von Kapitel 13 zu beweisen. An einigen Stellen deckt sie selbst untypische Merkmale auf.

Backhaus erklärt die Unterschiede zwischen Hebr 1-12 und Hebr 13 „aus dem Wechsel von der Rede- zur Briefform, aus dem Schwergewicht der konkreten Paränese im Schlusskapitel und aus dem hier erstrebten Anschluss an die christliche Traditionssprache.“²⁵¹⁴ Schunack meint, dass der Stilwechsel der Darlegung zwar sehr auffällig ist, die Folgerung Kapitel 13 deswegen als sekundär zu bezeichnen, abwegig ist.²⁵¹⁵ Auch Karrer kommt zu derselben Schlussfolgerung. S.E. übersehen Wedderburn und andere Exegeten die stilistische Absicht und bewerten „die Vernetzung im Hebr zu gering: 13,9 bestätigt den Zusammenhang von Gnade und Dank, 13,13 f. den Impetus zum Auszug aus dem Vorfindlichen und 13,15 f. das Verständnis des Handelns in der Welt als Gottesdienst“²⁵¹⁶.

Die Argumente von Wedderburn sind m.E. stichhaltig genug, dass Zweifel an der Echtheit von Hebr 13 entstehen. Stilistisch liegt beim Übergang von Hebr 12 zu Hebr 13 eindeutig ein Bruch vor. Hebr 12,29 stellt ein logisches Ende der Argumentation dar. Das erschütternde Sprechen Gottes bildet eine *Inclusio* mit der Einleitung in Hebr 1,1-4.

Im Hinblick auf die Eschatologie ist Kapitel 13 zurückhaltend. Zentral ist die Aussage in V. 14. Die Vorstellung einer „zukünftigen Stadt“ scheint auf den ersten Blick mit den bisherigen Ausführungen übereinzustimmen. Anhand der Exegese bleibt zu überprüfen, ob das tatsächlich der Fall ist.

Problematisch sehe ich die Aufforderung „aus dem Lager hinausgehen“ in Hebr 13,13, während der Verfasser die Adressaten sonst einlädt „hinzuzutreten“ und Jesus als Anführer des Glaubens in das himmlische Allerheiligste „hineingeht“. Die Bewegung ist

²⁵¹³ A.a.O., 217.

²⁵¹⁴ Backhaus, Hebr, 37. Vgl. Cockerill, Hebrews, 675.

²⁵¹⁵ Vgl. Schunack, Hebr, 218.

²⁵¹⁶ Karrer, Hebr II, 352.

vertikal nach oben und horizontal nach vorne gerichtet, während die Aufforderung hinauszugehen sich nur in eine Richtung bewegt. Bleibt zu fragen, wieso sich eine Bewegung nach innen auf einmal nach außen richtet? Schwierigkeiten bereitet auch Hebr 13,20. Von einer Auferstehung Jesu von den Toten ist nirgends die Rede. Es stellt sich die Frage, wozu ein solches Motiv am Ende eingeführt wird. Dasselbe gilt für den sprachlichen Wechsel von der „neuen“ zur „ewigen“ Heilssetzung.

Die Frage nach der Echtheit von Kapitel 13 verdient eine eigene Untersuchung und wurde in diesem Kontext nur kurz angerissen mit dem Ergebnis, dass ich eine nachträgliche Ergänzung für möglich halte. Unter dieser Prämisse betrachte ich Hebr 13,8.10-14.²⁵¹⁷

4.7.3 Hebr 13,8

V. 8 gehört zum Abschnitt 13,7-17. Nach der Mahnung in V. 7 folgt eine christologische Aussage. Sie dient der „Vergewisserung des Glaubens“²⁵¹⁸. Der Vers scheint allerdings losgelöst vom umherliegenden Kontext.²⁵¹⁹ Der Nominalsatz Ἰησοῦς Χριστὸς ἐχθὲς καὶ σήμερον ὁ αὐτὸς καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας klingt „wie eine Bekenntnisaussage“²⁵²⁰. Auf rein sprachlicher Ebene zeigen sich Überschneidungen mit der bisherigen Darstellung in den beiden Formulierungen σήμερον und εἰς τοὺς αἰῶνας. Der eschatologische Begriff σήμερον spielt eine zentrale Rolle in den Ausführungen von Hebr 3,7-4,11. Jeder Tag ist ein „Heute“, an dem die Vollendung Wirklichkeit werden kann. Auch wurde der Sohn nach Ps 2,7 (vgl. Hebr 1,5; 5,5) „heute gezeugt“. Die Phrase ἐχθὲς καὶ σήμερον begegnet mehrmals in der LXX.²⁵²¹

Die zweite Formulierung εἰς τοὺς αἰῶνας stellt eine feste Formel dar. Am häufigsten wird diese im NT in der Offb verwendet (12 Belege).²⁵²² Im Hebr begegnet die Wendung nur in V. 8 und dem Briefschluss V. 21. Ansonsten verwendet der Verfasser εἰς τὸν αἰῶνα.²⁵²³ Diese Version hat er auch in Ps 109(110),4 vorliegen gehabt. Wieso er die Formel von Sg. zu Pl. in Kapitel 13 ändern sollte, ist unklar. Der Begriff ἐχθὲς „gestern“ begegnet in V. 8 zum ersten Mal im Hebr. Weiß zufolge sind die Zeitangaben „allesamt auf den Erhöhten bzw. den himmlischen Hohepriester zu beziehen, der für die Seinen eintritt und

²⁵¹⁷ Kritische Anregungen zu Hebr 13 verdanke ich einem Vortrag von Wolfgang Kraus zum Thema „Zur Schriftverwendung in Hebräer 13“. Eine Drucklegung ist geplant.

²⁵¹⁸ Weiß, Hebräer, 715.

²⁵¹⁹ Vgl. Portalatín, *Oppositions*, 169.

²⁵²⁰ Weiß, Hebräer, 715.

²⁵²¹ Vgl. Ex 5,14; 2Kgt 15,20; Sir 38,22; 1Makk 9,14.

²⁵²² Daneben 4 Mal im Röm; 2 Mal im 1Petr usw. In der LXX begegnet diese häufiger in späteren Texten wie den Oden und Dan.

²⁵²³ Vgl. Hebr 1,8; 5,6; 6,20; 7,17.21.24.28.

so ihrem Glauben für alle Zukunft ein unumstößliches Fundament ist.“²⁵²⁴ Gäbel behauptet, dass die Formulierung εἰς τὸν αἰῶνα „nicht Ewigkeit im qualitativen Sinne, sondern Öffnung über die Gegenwart hinaus auf unabsehbare Zukunft“²⁵²⁵ meint. D.h. die „Zukunft wird gebunden an die Gegenwart und – über diese – ebenfalls an die Vergangenheit. ... V.8 bringt zum Ausdruck, dass die himmlische Identität Christi bestimmt bleibt durch seine irdische Geschichte.“²⁵²⁶

Die Aussage zur „Selbigkeit“ Jesu (ὁ αὐτός) besitzt Ähnlichkeit mit Hebr 1,12. In Hebr 1,10-12 zitiert der Verfasser aus Ps 101(102),26-28. Formulierungen wie σὺ δὲ διαμένεις und σὺ δὲ ὁ αὐτός εἶ werden auf Jesus übertragen und betonen, dass er nicht nur Mit-Schöpfer ist, sondern „unwandelbar ein und derselbe bleibt, während Himmel und Erde vergehen“.²⁵²⁷

Seine Unveränderlichkeit garantiert eine ewig andauernde Herrschaft und Hohepriesterschaft, die den Glaubenden einen dauerhaften Zugang zu Gott eröffnet und ihren Status als Teilhaber der himmlischen Berufung festlegt. „Dem festen Glaubensgrund entspricht auf Seiten der Leser die feste Glaubenshaltung“²⁵²⁸.

4.7.4 Hebr 13,10-13

Hebr 13,10-13 ist von kultmetaphorischer Sprache gezeichnet. V. 10 formuliert bekenntnisartig: ἔχομεν θυσιαστήριον ἐξ οὗ φαγεῖν οὐκ ἔχουσιν ἐξουσίαν οἱ τῆ σκηνῆ λατρεύοντες. Die Aussage ist von der Gegenüberstellung der beiden Präsens-Formulierungen ἔχομεν – οὐκ ἔχουσιν bestimmt. Während die Glaubenden einen Altar haben, haben die, die dem Zelt dienen, keine Befugnis von dem Altar zu essen.

Hebr 13,14 weist dieselbe Struktur wie Hebr 13,10 auf. Konstitutive Elemente wie das Verb ἔχω, die erste Person Plural sowie das Tempus Indikativ Präsens Aktiv stimmen überein. V. 10 stellt eine These auf, die in den nachfolgenden Versen begründet wird.²⁵²⁹

²⁵²⁴ Weiß, Hebräer, 717.

²⁵²⁵ Gäbel, Kulttheologie, 450.

²⁵²⁶ Ebd.

²⁵²⁷ Portalatín, Oppositions, 169 verweist darauf, dass solche dreigliedrigen Formeln in antiken griechischen Texten begegnen und „this type of formula could be an identification of the divinity, which is supra-temporal. In addition, in the philosophical reflection, the negation of temporal change from past to present and from present to future was a postulate on the being of the divinity.“ Eisele sieht in Hebr 13,8 denselben Gedanken wie 1,10-12 vorliegen. Der ontologische Status des Sohnes steht im Fokus. Dieser entspricht dem Status Gottes. Von dem Sohn „kann und muß man wie von Gott sagen, daß er im wahrsten Sinne des Wortes ist: unveränderlich, einer, stets sich selbst gleich, das Sein schlechthin. Doch wird diese alles gründende Möglichkeit durch die sichtbare Welt verdeckt.“ Eisele, Reich, 409.

²⁵²⁸ Gräßer, Glaube, 30.

²⁵²⁹ Vgl. die Konjunktionen γάρ (V. 11.14), διό (V. 12.), τοίνυν (V. 13).

Umstritten in V. 10 ist die Bedeutung von *θυσιαστήριον*. Diskutiert wird ein Bezug „auf das Kreuz bzw. das Leiden oder das Opfer Christi, auf den himmlischen Altar oder auf alles Genannte zusammen“²⁵³⁰. In diesen Zusammenhang gehört auch die Frage, ob die Bezeichnung *οἱ τῆ σκηνῆ λατρεύοντες* die Priesterschaft des irdischen Zeltheiligtums oder die „christliche“ Gemeinde beschreibt.

Gäbel sieht im Begriff *θυσιαστήριον* einen kultischen Bezug vorliegen. Da die *ἔχομεν*-Aussagen²⁵³¹ des Hebr häufig den gegenwärtigen Heilsbesitz der Adressaten bezeichnen, der der himmlischen Sphäre zugeordnet wird, deutet er *θυσιαστήριον* als himmlischen Altar bzw. als Zugang zur dort vollzogenen Kultfeier.²⁵³² „Dem »Nicht-Haben« einer bleibenden irdischen Stadt als sakrale Sphäre und Ort eines Heiligtums entsprechen die Ausrichtung auf die himmlische Stadt und das »Haben« des himmlischen Altars.“²⁵³³

Auch Karrer argumentiert in diese Richtung. V. 10 erinnert die Adressaten „an ihren Weg vom irdischen Leben ... zum Himmel, einen Weg zum himmlischen Vorhang, Altar und Thron.“²⁵³⁴ Anders sieht das Gräber. S.E. geht es dem Verfasser um den Jom Kippur-Zusammenhang. Die Formulierung *ἐξ οὗ οὐκ ἔχουσιν* richtet sich in diesem Fall nicht nach außen, sondern nach innen: „*Christen* sollen – so meint das V 10 in durchweg metaphorischer Sprache – der Neigung nicht nachgeben, von ihrem Altar zu essen. Denn damit würden sie an die Stelle der *χάρις* die *βρώματα* setzen.“²⁵³⁵ *βρώματα* umschreiben den gesamten irdischen Kultus. *θυσιαστήριον* stellt von V. 11f. her eine „kultisch-symbolische Ausdrucksweise für die Heilstat Jesu am Kreuz“²⁵³⁶ dar. Zu einem anderen Ergebnis kommt Kleinig:

„The altar is the place for the Divine Service. It is located between God in the heavenly sanctuary and the assembled congregation on earth. ... It is therefore most likely the place where Jesus presents his body and blood (2:14) to God in heaven (9:13–14; 10:5, 10,19–20) as well as the place where the congregation receives his body and blood from him here on earth (10:29; cf. 9:14; 12:24; 13:12).“²⁵³⁷

²⁵³⁰ Gäbel, Kulttheologie, 446 mit Zuordnung der Positionen. Er fragt weiter: „Ist V. 10 eine Abendmahlsaussage oder Anspielung? Wenn ja, soll die Überlegenheit des christlichen Abendmahls betont werden, das, im Gegensatz zur *ἄσπις*, Verzehr sakraler Speisen erlaubt, oder soll eine sakramentalistische Abendmahlsauffassung zurückgewiesen werden? Oder will der Vf. sich gar nicht zum Abendmahl äußern?“

²⁵³¹ Vgl. a.a.O., 454, Fn. 144.

²⁵³² Vgl. a.a.O., 454f. Backhaus, Hebr, 471 spricht vom „geistlichen“ Besitz, der „stets eine spirituell-himmlische Größe“ darstellt. Eine Übersicht über fünf mögliche Interpretationen vom Altar bietet Kleinig, Hebrews, 702ff.

²⁵³³ Gäbel, Kulttheologie, 454.

²⁵³⁴ Karrer, Hebr II, 369.

²⁵³⁵ Gräber, Hebr III, 377.

²⁵³⁶ A.a.O., 378. Ähnlich Backhaus, Hebr, 470. Der Opferaltar bezieht sich auf „den Ort des Opfers Christi zwischen Himmel und Erde, also das vor dem Heiligtum der Gottesgegenwart stehende Kreuz bzw., davon nicht zu trennen, den Hohepriester in seiner Selbsthingabe.“ Dagegen Behm, *θύω* κτλ., 182f.

²⁵³⁷ Kleinig, Hebrews, 703.

Die Priester dürfen s.E. von diesem Altar nicht essen, weil sie nicht am himmlischen Altar mit Christus dienen.

Der Begriff *θυσιαστήριον* begegnet außerhalb von Hebr 13,10 nur in Hebr 7,13. Dort hält der Verfasser fest, dass das neue Priestertum nach der Ordnung Melchisedeks dem levitischen überlegen ist (7,11) und wegen seiner Andersartigkeit einem anderen Gesetz unterliegt (7,12). Der verheißene Hohepriester gehört einem anderen Stamm an, aus dem keiner je am Altar gedient hat (7,13). *θυσιαστήριον* beschreibt in Hebr 7,13 den Opferaltar der levitischen Kultordnung, der im Vorhof der Israeliten stand.²⁵³⁸ In Hebr 13,10 liegt eine andere Bedeutung vor. Wer von einer Integrität zwischen Hebr 1-12 und Hebr 13 ausgeht, sieht Parallelen zu Hebr 8,2. Die typologische (und ontologische) Auslegung setzt voraus, dass *ἡ σκηνή* das irdische Zeltheiligtum bezeichnet, das nach Hebr 8,2 Abbild und Schatten des himmlischen Zeltheiligtums darstellt. Wenn das irdische Heiligtum Abbild des himmlischen ist, besitzt das himmlische Zeltheiligtum ebenfalls einen Altar. *ἔχομεν θυσιαστήριον* verweist somit auf die Teilhabe der Glaubenden am himmlischen Altar und damit Kult. *οἱ τῆς σκηνῆς λατρεύοντες* bezeichnet die Priester des irdischen Zeltheiligtums.²⁵³⁹ Sie sind Diener der ersten Heilssetzung und bringen Opfer dar, die keine Vollendung bewirken (vgl. 9,9). Dem irdischen Kultmahl (vgl. V. 9) steht laut Gäbel „das Gott wohlgefällige Opfer V. 15f gegenüber.“²⁵⁴⁰ Die Aussage in Hebr 13,10 zielt s.E. darauf ab, die Heilsvermittlung durch die Partizipation am irdischen Kult und Kultmahl abzulehnen.²⁵⁴¹

Eine Alternative zu dieser Interpretation stellt eine historisierende Auflösung von Hebr 13,11-13 dar. In diesem Fall fungiert der „Altar“ als Metapher, die auf die Gemeinde hin ausgelegt wird, während die opfertechnische Komponente zurücktritt.²⁵⁴²

²⁵³⁸ Er gehört nicht direkt zum Heiligtum, sondern stand am Eingang des Zelts der Begegnung. Vgl. Lev 1,5. *θυσιαστήριον* bezeichnet in der LXX Altäre im Jerusalemer Tempel, den Brandopfer- und Räucheraltar. Vgl. dazu Behm, Johannes: *θύω* κτλ. In: ThWNT III (1950), 180-190, hier: 182. Die Formulierung *προσέχειν τῷ θυσιαστηρίῳ* in Hebr 7,13 meint „sich befassen mit“ dem Altar, d.h. Priesterdienst ausüben. Vgl. Bauer/Aland, Wb, 1431. Siehe auch 1Clem 32,2; Joel 1,9.13. In Hebr 9,4 wird der Räucheraltar *θυμιατήριον* genannt.

²⁵³⁹ Vgl. Riggenbach, Hebr, 440.

²⁵⁴⁰ Gäbel, Kulttheologie, 458. Kritisch dazu Kleinig, Hebrews, 706 Fn. 115. Er bemängelt vor allem, dass Gäbel den profanen Tod Jesu auf Erden von seinem gegenwärtigen Selbstopfer im Himmel trennt und auch den gegenwärtigen Dienst der Gemeinde durch Gehorsam gegenüber Jesus von ihrer zukünftigen Kultteilnahme bei der himmlischen Anbetung ablöst.

²⁵⁴¹ Vgl. Gäbel, Kulttheologie, 458. Weiß, Hebräer, 723 sieht in V. 10 hingegen den Erweis für die Vollmacht der Glaubenden gerade im Gegensatz zu den Priestern der alten Kultordnung vom Altar essen zu dürfen. Dagegen Riggenbach, Hebr, 440.

²⁵⁴² Vgl. Ign. Eph 5,2; Magn 7,2; Phld 4,1; Trall 7,2; Röm 2,2; Polyk, Phil 4,3.

In V. 11 setzt ein neuer Gedanke ein, auch wenn der Vers mit *γάρ* an V. 10 anschließt. Vom Altar ist keine Rede mehr, stattdessen ist Hebr 13,11-13 von dem Motiv des „Exodus“ bestimmt.²⁵⁴³ In V. 11 und V. 13 ist umstritten, was die Formulierung *ἔξω τῆς παρεμβολῆς* meint. In V. 12 verwendet der Verfasser die Wendung *ἔξω τῆς πύλης*. Die Richtung des Ortswechsels konzentriert sich im Gegensatz zu Hebr 1-12 nach außen.²⁵⁴⁴ Hebr 13,11 enthält eine Rechtsaussage, die in der Forschung häufig als Allusion an Lev 16,27^{LXX} interpretiert wird. Diese Behauptung wird allerdings nur durch die parallele Aussage *ἔξω τῆς παρεμβολῆς* und das Verbum *κατακαίω* gestützt. Die Ausführung „denn die Leiber der Tiere, deren Blut durch den Hohenpriester als Sündopfer in das Heiligtum gebracht wird, werden verbrannt außerhalb des Lagers“ ist allgemein gehalten. Der Verfasser zählt weder die einzelnen Tiere, noch die einzelnen Bestandteile der Kadaver auf. Wie V. 12 zeigt, kommt es ihm auf drei Dinge an: Blut, Sühnung und das Motiv des „Ausgangs/Auszugs“. Der Tod Christi wird parallelisiert mit der Verbrennung der Tiere außerhalb des Lagers. Aus historischer Perspektive hat V. 12 die Kreuzigung im Blick. Der Prozess der Verbrennung *ἔξω τῆς παρεμβολῆς* begründet das Sterben Jesu „außerhalb des Tores“. Die Kultregel stellt „das biblisch autorisierte Argument für die christologische Begründung, wo in Wirklichkeit der Ort der Teilhabe am Heil ist“²⁵⁴⁵ dar. Alternativ zu Lev 16,27^{LXX} bildet Lev 4,12^{LXX} einen möglichen Hintergrund für die Allusion ab. Die Phrase *ἔξω τῆς παρεμβολῆς* ist mehrfach im Buch Lev belegt.²⁵⁴⁶ Auch in Lev 4,12^{LXX} agiert der Hohepriester, ohne eigens erwähnt zu werden (vgl. Lev 4,3.5). Die Jom-Kippur-Typologie steht dann allerdings nicht im Hintergrund von Hebr 13,11. *εἰς τὰ ἅγια* bezeichnet das Allerheiligste des irdischen Zeltheiligtums. Demgegenüber steht *ἔξω τῆς παρεμβολῆς*. Bei den Präsensformen *εἰσφέρεται* und *κατακαίεται* handelt es sich um „ein Präsens der (generell geltenden) kultischen Vorschrift“²⁵⁴⁷. Die Formulierung *ἔξω τῆς παρεμβολῆς* bezeichnet den Bereich, der außerhalb des heiligen Raumes liegt und damit zum Bereich des Unheiligen und Profanen gehört.²⁵⁴⁸

²⁵⁴³ Vgl. Portalatín, *Oppositions*, 206. Gäbel, *Kulttheologie*, 458 ordnet das Motiv der horizontalen Achse zwischen irdischem Allerheiligsten und „außerhalb“ des irdischen Lagers zu.

²⁵⁴⁴ Backhaus, *Hebr*, 472 spricht von einer liminalen Theologie.

²⁵⁴⁵ Schunack, *Hebr*, 227. Laut Gäbel, *Kulttheologie*, 458 Fn. 156 zeigen V. 11-13 „am Vorbild Christi, wie profaner Gehorsam auf Erden und himmlisches Kultgeschehen zugeordnet sind.“ Er trennt allerdings das himmlische Geschehen vom irdischen bei dieser Interpretation ab.

²⁵⁴⁶ Vgl. Lev 8,17; 9,11; 10,4.5; 13,46; 14,3; 17,3; 24,14.23. Siehe auch Lev 6,23. Dort sollen alle Opfer für Priester verbrannt und nicht gegessen werden.

²⁵⁴⁷ Weiß, *Hebräer*, 723.

²⁵⁴⁸ Vgl. Ex 29,14; Lev 9,11; 16,27.

V. 12 zieht die Konsequenz (διό). Während die Tieropfer im Inneren des Heiligtums geschlachtet werden, stirbt Jesus ἔξω τῆς πύλης. Der Hauptsatz lautet: διὸ καὶ Ἰησοῦς ... ἔξω τῆς πύλης ἔπαθεν „darum hat auch Jesus außerhalb des Tores gelitten.“ Der Nebensatz erläutert den Grund des Leidens: ἵνα ἀγιάσῃ διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος τὸν λαόν „um durch sein eigenes Blut das Volk zu heiligen“. Das Blutvergießen ἔξω τῆς πύλης bekommt eine heilsrelevante Bedeutung.

Das Thema Leiden hat der Verfasser in Hebr 2,18 eingeführt. Von dieser Denklinie aus bleibt die Argumentation auf einer Linie. Als treuer Hohepriester (2,17) musste Jesus nicht nur seinen Brüdern in allem gleich werden, sondern dadurch, dass er selbst gelitten und der Versuchung widerstanden hat, kann er anderen helfen. Hebr 5,8 ergänzt den Sachverhalt um die Feststellung, dass Jesus trotz Todesleiden gehorsam geblieben ist. Hebr 9,25f. präzisiert, dass der Sohn nur einmal gelitten hat, indem er sich im himmlischen Heiligtum dargebracht hat. In Hebr 9,26 geschieht die Bewegung allerdings nach innen, während Hebr 13,12 eine Bewegung nach außen formuliert. Die Ortsangabe ἔξω τῆς πύλης „außerhalb des Lagers“²⁵⁴⁹ sowie die Richtungsangabe ἔξω begegnet nur in Hebr 13. Der Verfasser vergleicht die Verbrennung der Kadaver mit dem Leiden und Sterben Jesu außerhalb des heiligen Bereichs. Diese Typologie weicht von der bisherigen Argumentation ab. Das Selbstopfer Jesu wurde bisher mit dem Sündopfer, das der Hohepriester im irdischen Heiligtum am Versöhnungstag darbringt, a minore ad maius verglichen.²⁵⁵⁰ Abgesehen davon zeigt die Gegenüberstellung von V. 11 und 12 drei signifikante Differenzkriterien: „the identity of the high priest who offers the sacrifice, the location for the death of the victim, and the beneficiaries who are sanctified by the blood.“²⁵⁵¹

Gäbel sieht die Pointe der Aussage in der Zuordnung von ἔξω τῆς πύλης und der himmlischen Sphäre: „Der himmlischen Orientierung entspricht auf der horizontalen Ebene nicht die Hinwendung zum Mittelpunkt abbildlich-irdischer Heiligkeit, sondern die Wendung nach außen, das Verlassen der Sphäre des irdischen Kults, das Leben in Profanität und Schmach.“²⁵⁵² Da die Adressaten in der irdischen Sphäre keinen Zutritt

²⁵⁴⁹ Im NT nur noch in Apg 16,13 in einem anderen Kontext belegt. Gäbel, Kulttheologie, 462 vermutet einen Hinweis auf die Hinrichtungsstätte. Vgl. auch Attridge, Hebrews, 398; Koester, Hebrews, 570.

²⁵⁵⁰ Vgl. Hebr 7,27f.; 8,3f.; 9,7.10.12-14.19.25f.; 10,1-18.

²⁵⁵¹ Kleinig, Hebrews, 705.

²⁵⁵² Gäbel, Kulttheologie, 460.

zum himmlischen Allerheiligsten haben, müssen sie „gegenwärtig ihre Zugehörigkeit zum Himmlischen unter irdischen Bedingungen als ἐξέρχεσθαι vollziehen.“²⁵⁵³

Es stellt sich die Frage, warum der Verfasser eines der wichtigsten Motive seines Schreibens auf einmal umkehrt. In Hebr 1-12 hat er deutlich herausgestellt, dass die Adressaten die Parrhesie zum kultischen Hinzutreten (προσέρχεσθαι) besitzen. Da sie durch das Selbstopfer Jesu geweiht und gereinigt wurden, haben sie den Status der Heiligkeit erreicht.²⁵⁵⁴ Darum dürfen sie Gott nahen (vgl. 7,19.25; 10,22; 12,22). In der Gegenwart erleben Sie diese Nähe proleptisch im Gottesdienst. Die Rede vom ἐξέρχεσθαι (13,13) stellt ein neues Element in der Argumentation dar. Auch besitzt der Vorgang der Verbrennung im atl. Kult eine andere Bedeutung als die Blutriten im Allerheiligsten. Es handelt sich um eine Restverbrennung. Diese besitzt keine soteriologische Qualität. Der Verfasser von Kapitel 13 verleiht dem Verbrennungsvorgang allerdings eine heilvolle Bedeutung. Diese theologische Änderung differiert von Hebr 1-12. Abgesehen davon konzentriert sich die Aussage nur auf die irdische Seite des Geschehens, während die himmlische gar nicht erst erwähnt wird. Wie Hebr 1-12 herausgestellt hat, bildet das Kreuzesgeschehen Jesu die irdische Seite des himmlischen Selbstopfers im Allerheiligsten ab.

V. 13 formuliert die Konsequenz aus V.11f. Es folgt „der kohortative Aufruf der Paraklese.“²⁵⁵⁵ Der Aufruf lautet: τοίνυν ἐξερχώμεθα πρὸς αὐτὸν ἔξω τῆς παρεμβολῆς τὸν ὀνειδισμὸν αὐτοῦ φέροντες „Deshalb lasst uns hinausgehen zu ihm aus dem Lager und seine Schmach tragen.“ Der Weg der Adressaten geht heraus aus dem heiligen Bereich, hinein in die profane Welt, wo Jesus nach V. 12 gelitten hat. πρὸς αὐτόν ist das Ziel der Adressaten. Die Aufforderung ἐξερχώμεθα ἔξω τῆς παρεμβολῆς verhält sich auf den ersten Blick konträr zur bisherigen Aufforderung προσερχώμεθα τῷ θρόνῳ τῆς χάριτος (4,16)/προσεληλύθατε Σιών ὄρει καὶ πόλει θεοῦ ζῶντος, Ἱερουσαλὴμ ἐπουρανίῳ (12,22).²⁵⁵⁶ Die Glaubensexistenz als Wanderschaft ist in Hebr 12,22 allerdings an einem Etappenziel angelangt. Wieso folgt jetzt der Aufruf zum Hinausgehen?

²⁵⁵³ A.a.O., 461.

²⁵⁵⁴ Die Vorstellung, dass Jesus bzw. sein Blut „heilig“ (ἀγίαση) begegnet in Hebr 1-12. Vgl. Hebr 2,11; 9,13f.; 10,10.14.29.

²⁵⁵⁵ Schunack, Hebr, 228.

²⁵⁵⁶ Mackie stellt eine Spannung im Hinblick auf das sakrale Milieu von Hebr 4,14-16; 10,19-25 und 13,13 fest. Vgl. Mackie, Eschatology, 139.

Gäbel zufolge korrespondieren die Aussagen miteinander, indem „die Korrelation von himmlischer und irdischer Heiligkeit gegenüber frühjüdischer Kulttheologie gleichsam umgepolt“²⁵⁵⁷ wird. Laub merkt an:

„... Man wird nicht umhin können zuzugeben, daß hier in Konsequenz zu dem Hauptteil des Schriftstücks entwickelten Heilsverständnis und in Frontstellung gegen ein mögliches Mißverständnis des Christus-Heils die kultisch-sakrale Sphäre für die Gemeinde des Neuen Bundes als abgetan erklärt wird und zwar so entschieden, daß mit dieser theologischen Position auch der Brauch der Herrenmahlsfeier, wenn nicht in direkter Bezugnahme, so doch implizit ausgeschlossen wird.“

In der Forschung werden mehrere Alternativen²⁵⁵⁸ diskutiert, was ἔξω τῆς παρεμβολῆς bedeutet:

(a) Das Verlassen von materiellen Sicherheiten und der irdischen Sphäre für eine transzendente Hoffnung auf eine zukünftige Welt (13,14).

(b) Ein Bereich außerhalb des Heiligkeitsraums. Die profane Umwelt ist bestimmt von kultischer Unreinheit. In der Antike fanden Hinrichtungen außerhalb der Stadtmauern statt.²⁵⁵⁹ Die Adressaten sind dabei „to leave the security of ritual in order to serve in the world“²⁵⁶⁰.

(c) Jüdische Praktiken wie Speisegebote.²⁵⁶¹ Diese waren für die Zugehörigkeit zu einer religiösen Gemeinschaft von Bedeutung und ein Grund für Diskriminierungen.

(d) Die Stadt aus Hebr 13,14.²⁵⁶²

Laub deutet die Aufforderung zum Hinausgehen als theologische Gegenreaktion auf V. 9. Die Adressaten sollen sich nicht durch die βρώματα als kultisches Mahl fremder Lehren verführen lassen. Das βρώματα-Essen ist mit dem „Altar“ der neuen Heilssetzung nicht zu vereinbaren. „Altar“ steht s.E. für „das Heilsereignis, dass Hebr als hohepriesterliches »Hineingehen in das Allerheiligste mit dem eigenen Blut« auslegt“²⁵⁶³. Anteil an diesem „Altar“ bekommen die Glaubenden nur durch das in V. 13 gezeichnete Verhalten. D.h. der eigentliche Gottesdienst der neuen Heilssetzung spielt sich „nicht innerhalb der kultisch-sakralen Sphäre ab, sondern er umgreift das gesamte Leben des Glaubenden.“²⁵⁶⁴

²⁵⁵⁷ Gäbel, Kulttheologie, 461. Vgl. Backhaus, Angels, 157: „This *eisodos* into the sacred space (Heb 10:19) corresponds to the *exodus* from the space to the urban dominant culture“.

²⁵⁵⁸ Ich beziehe mich hier auf Koester, Hebrews, 570f. O’Brien, Hebrews, 524f. unterscheidet drei Varianten.

²⁵⁵⁹ Vgl. Backhaus, Hebr, 472.

²⁵⁶⁰ Koester, Hebrews, 571. Er merkt kritisch an, dass diese Sichtweise Spannungen mit Aussagen zum Status der Heiligkeit verursacht. Das Blut Jesu hat die Adressaten geheiligt und sie von Verunreinigungen befreit.

²⁵⁶¹ Vgl. Riggensbach, Hebr, 444.

²⁵⁶² Koester zufolge bedeutet die Formulierung „außerhalb des Lagers“ (13,11) dasselbe wie „außerhalb des Tores“ (13,12), was mit außerhalb der „Stadt“ (13,14) parallelisiert wird. Vgl. Koester, Hebrews, 576.

²⁵⁶³ Laub, Bekenntnis, 271.

²⁵⁶⁴ A.a.O., 272.

Kleinig versteht ἔξω τῆς παρεμβολῆς als den Ort, wo Jesus „sanctifies them [Adressaten] with his blood, the place of assembly where his blood gives them access to the heavenly realm (10:19–20). ... Since Jesus is their only protection, they go out to him and seek safety with him.“²⁵⁶⁵

Die räumliche Aussage ἔξω τῆς παρεμβολῆς wird in V. 13 metaphorisch verwendet und in der zweiten Vershälfte zugleich als Aufforderung „seine Schmach tragen“ charakterisiert. Auf den ersten Blick scheint diese Aufforderung mit der bisherigen Argumentation in Hebr 1-12 übereinzustimmen. Die Adressaten führen ein Leben in Bedrängnis und Anfechtung (vgl. 10,34). Der geschichtliche Weg ihres Vorläufers (vgl. 6,20: *πρόδρομος*) war ebenfalls von Leid, Erniedrigung und Ablehnung gezeichnet. Seine Schmach zu tragen, bedeutet seinen Weg zu gehen.

Beim genauen Hinschauen zeigen sich jedoch einige Differenzen: Der Aufruf zum Nachahmen wird in Hebr 12,2 durch den Glaubensbegriff des Verfassers definiert. Laut Hebr 11,1 ist der Glaube ein objektives „Überführtsein“ von Dingen, die noch nicht sichtbar geworden sind. Der Verfasser von Hebr 1-12 will die Unanschaulichkeit des Heils verständlich machen, damit die Adressaten weiterhin an ihrem Glauben festhalten. Aus diesem Grund lenkt er den Blick der Adressaten auf die einzig wahre Realität, die himmlische Welt. Zugleich fordert er sie auf, Vorbildern nachzueifern (vgl. 6,12), die in ihrem Glauben standhaft geblieben sind. Hierzu zählt der Anfänger und Vollender des Glaubens: Jesus. Seinen Weg nachzuziehen bedeutet, auf die Verheißung Gottes zu vertrauen und das „Oben“ der himmlischen Heimat als Ziel anzuvisieren.

Hebr 13 geht es nicht um den Glaubenseifer, sondern um lebenspraktische Nachahmung (13,7). Speisegebote (13,9) spielen auf einmal eine Rolle im Hinblick auf die Problemlage fremder Lehren. Der Aufruf zur Nachahmung in Hebr 13,11-13 fokussiert den irdischen Bereich. Die ontologische Differenzierung fehlt. Die irdische Opferpraktik wird nur auf den irdischen Weg Jesu bezogen. Das himmlische Hohepriesteramt spielt keine Rolle mehr. Spannungen bestehen auch hinsichtlich der eschatologischen Erwartung wie die Exegese von Hebr 13,14 zeigt.

²⁵⁶⁵ Kleinig, *Hebrews*, 708. Vgl. auch Schunack, *Hebr*, 228. In eine ähnliche Richtung argumentiert Mackie, *Eschatology*, 141. Jedenfalls stellt der „Altar“ für ihn symbolisch „a liminal zone, where the divine and human spheres overlap“ dar.

4.7.5 Hebr 13,14

V. 14 formuliert eine zukünftige Erwartung. Diese folgt auf die Aussage in V. 13 und schließt mit einem begründenden γάρ an. Während die gegenwärtige irdische Wirklichkeit von der Aufforderung bestimmt ist, aus dem Lager hinauszugehen und die Schmach Jesu zu tragen (V. 13), wird die Zukunft von der Erwartung einer „zukünftigen Stadt“ gezeichnet. Konkret stellt der Verfasser in V. 14 eine „bleibende Stadt“ einer „zukünftigen Stadt“ gegenüber.²⁵⁶⁶ Auf die Negation οὐ γὰρ ἔχομεν ὧδε μένουσαν πόλιν folgt der positive Umkehrschluss ἀλλὰ τὴν μέλλουσαν ἐπιζητοῦμεν.

Die πόλις μέλλουσα scheint auf den ersten Blick denselben eschatologischen Ort zu bezeichnen wie die Stadt, die Gott den Glaubenszeugen bereitet hat (11,13-16) und nach der sie trachten (11,14). Es fällt jedoch auf, dass die qualitative Überlegenheit in Hebr 13,14 den zukünftigen Aspekt in den Vordergrund stellt und gerade nicht wie sonst den bleibenden himmlischen Aspekt. Ein Ineinander der Dimensionen des Raumes und der eschatologischen Zeit fehlt ebenfalls. Das wirft die Frage auf, ob die πόλις μέλλουσα tatsächlich das himmlische Jerusalem (vgl. 12,22-24)²⁵⁶⁷ bzw. die himmlische Stadt oder zukünftige Welt (vgl. 2,5) beschreibt.

Die Verben ἔχομεν und ἐπιζητοῦμεν stehen im Präsens. Sie drücken den „continuing status of the Christian in relationship to these cities“²⁵⁶⁸ aus. Die beiden Partizipien μένουσαν und μέλλουσαν formulieren Qualitätsmerkmale der Stadt.

Das Verb μένειν verwendet der Verfasser mehrmals, um die Dauerhaftigkeit auszudrücken. Melchisedek ist dem Sohn Gottes gleichgestaltet und bleibt für immer Priester (7,3). Jesus ist Bürge einer besseren Heilssetzung geworden und hat ein bleibendes/unveränderliches Priestertum (7,24). Mit der Einführung eines neuen Priestertums nach der Ordnung Melchisedeks, wird auch eine „bessere Hoffnung“ (7,19) eingeführt. „Der Hebräerbrief hat diesen Schwur und seine Erfüllung als auf eine noch ausstehende Zukunft in offene Verheißung verstanden, dh er hat das eschatologische, von Gott aufgrund des Eidschwurs aufgerichtete Priestertum Jesu als gütiges Verheißungswort Gottes interpretiert.“²⁵⁶⁹ Die Gegenüberstellung des irdischen (levitischen) und himmlischen Priestertums wird am bleibenden Charakter festgemacht.

²⁵⁶⁶ Vgl. Portalatín, *Oppositions*, 193: „The verse 13,14 is characterized by its antithetical literary structure. ... the adversative conjunction ἀλλὰ emphasize the semantic opposition between a transitory city and the future one.“

²⁵⁶⁷ So z.B. Gäbel, *Kulttheologie*, 454.

²⁵⁶⁸ Portalatín, *Oppositions*, 194.

²⁵⁶⁹ Klappert, *Eschatologie*, 31f.

Das noch ausstehende Verheißungsgut qualifiziert der Verfasser in Hebr 10,34 als bleibenden Besitz der Adressaten. Auch werden sie das unerschütterliche Reich empfangen, denn das ist, was übrig bleibt, wenn Gottes Stimme Erde und Himmel erschüttert (12,27).

Hebr 13,14 zeigt hingegen ein „Hinüberspielen von der transzendent-räumlichen auf eine futurisch-apokalyptische Begrifflichkeit“²⁵⁷⁰. Das Verb μένειν wird verwendet, um eine bleibende Qualität einer im Hier existierenden Stadt zu verneinen.²⁵⁷¹ Im Umkehrschluss heißt das, eine nicht bleibende Stadt kann niemals die zukünftige sein. Die zukünftige Stadt muss also das Qualitätsmerkmal der Unvergänglichkeit beanspruchen. Den Schlüssel zur Interpretation von Hebr 13,14 sieht Portalatín „in semantic changes undergone by the lexemes and in the development of the discourse of Hebrews.“²⁵⁷²

Die Verwendung des Verbs μέλλειν in V. 14 differiert von der bisherigen. Normalerweise drückt der Verfasser damit die Zukunft einer Handlung/eines Ereignisses aus. Meistens verwendet er das Verb als Partizip mit einem Infinitiv.²⁵⁷³ Daneben qualifiziert μέλλειν vier Mal die zukünftige, eschatologische Realität (vgl. 2,5; 6,5; 10,1; 13,14). Die Gegenüberstellung in 13,14 weist μέλλειν neben der eindeutig futurischen Bedeutung auch „the characteristic component of meaning of permanence in time“²⁵⁷⁴ zu. Diese semantische Veränderung ist ungewöhnlich.

Die Formulierung in Hebr 13,14 besitzt auf semantischer Ebene Ähnlichkeit mit Hebr 2,5. Nachdem der Verfasser die Glaubenden als „Heilserben“ (1,14) definiert, kommt er in Hebr 2,5 auf noch ausstehendes Verheißungsgut in Form der „zukünftigen *Oikumene*“ zu sprechen. Der Begriff οἰκουμένη bezeichnet laut der Exegese von Hebr 1,6, die himmlische Welt, in die der Erstgeborene bei seiner Erhöhung eingeführt wird. Diese himmlische Welt ist nach Hebr 1,10-12 unerschütterlich und ewig. Hebr 2,5 führt ein neues Thema ein. Der Sohn wird als Herrscher über die „zukünftige Welt“ deklariert. In der Wendung ἡ οἰκουμένη ἢ μέλλουσα führt er die räumliche und zeitliche Denklinie zusammen. Die endgültige Sichtbarwerdung wie auch die Vollendung stehen zwar noch aus, werden aber durch den Erhöhten, dem alles unterworfen wurde (2,8), in der Gegenwart verbürgt. In Hebr 2,5 will der Verfasser die Spannung zwischen dem bereits

²⁵⁷⁰ A.a.O., 50. Er folgt Köster, Camp, 303: „It is not in the first place the certainty but rather the futurity of the heavenly city which is emphasized here.“

²⁵⁷¹ Vgl. Portalatín, *Oppositions*, 194.

²⁵⁷² Ebd.

²⁵⁷³ Vgl. Hebr 1,14; 8,5; 10,27; 11,8. In Hebr 11,8 steht das Verb im Imperfekt. In 11,20 beschreibt das Partizip allgemein zukünftige Dinge ohne eschatologischen Hintergrund.

²⁵⁷⁴ Portalatín, *Oppositions*, 194.

erfolgten Herrschaftsantritt des Sohnes, der realisierten „zukünftigen Welt“ und der „noch nicht“ sichtbaren Anschaulichkeit des Heils verständlich machen.²⁵⁷⁵ Dies erreicht er auf der Basis eines Schriftzitats aus Ps 8,5-7. Das Partizip μέλλουσα besitzt in Hebr 2,5 eindeutig einen futurischen Sinn. Dasselbe gilt auch für Hebr 6,5. Die Wendung δυνάμεις τε μέλλοντος αἰῶνος drückt vorweggenommene Eschatologie aus. Der Verfasser denkt von der himmlischen Perspektive her. Mit ἡ οἰκουμένη ἡ μέλλουσα beschreibt er dieselbe eschatologische Wirklichkeit, die er in 6,5 durch αἰὼν μέλλων ausdrückt. Es geht um den zukünftigen Äon, der nach der Vorstellung des auctor ad Hebraeos bereits die Gegenwart der Adressaten bestimmt. „In 6,5, as in 2,5, the verb μέλλω is used to make a temporal distinction of ages and it does not form part of semantic opposition between permanence and transitoriness.“²⁵⁷⁶ ἡ μέλλουσα ist in Hebr 2,5 und 6,5 identisch und bezieht sich auf ein noch ausstehendes Ereignis, konkret die eschatologische Verheißung der Vollendung. Auch die restlichen Stellen (vgl. 1,14; 10,1) weisen eine zeitliche Bedeutung auf. Daneben führt der Verfasser stets eine räumliche Aussage an und verschränkt beide Denklinien ineinander. Anders verhält es sich mit Hebr 13,14. In diesem Vers „the temporal opposition between present and future is parallel to a spatial opposition.“²⁵⁷⁷ Das räumliche Adverb ὧδε kontrastiert die vergängliche Stadt mit der zukünftigen (vgl. Hebr 7,8), die ein zeitlich noch ausstehendes Ziel bildet. Die Negation bedeutet, dass die zukünftige Stadt über das Qualitätsmerkmal der Dauerhaftigkeit verfügt. πόλις wird nicht näher bestimmt. Wenn es sich um dieselbe Stadt handelt wie in Hebr 11,8-10.16 kommt unwillkürlich die Frage auf, warum der Verfasser in Kapitel 11²⁵⁷⁸ gerade die Qualitätsmerkmale „himmlisch“, „besser“ und „fest“ (= bleibend) hervorhebt und jetzt auf einmal nur die zukünftige Perspektive betont. Darüber hinaus bleibt auch zu fragen, warum sich die Adressaten auf einmal wieder auf Glaubenswanderschaft befinden, obwohl sie doch laut Hebr 12,22-24 die nächste Etappe auf ihrem Weg erreicht haben. Sie sind nicht mehr unterwegs, sondern angekommen. Wozu jetzt noch nach der zukünftigen Stadt suchen, wenn sie bereits zum himmlischen Jerusalem hinzugetreten sind? Außerdem ist der Gedanke, dass die Adressaten aktiv nach dem Verheißungsgut

²⁵⁷⁵ Vgl. Gräber, Glaube, 181: „Hb versteht die christliche Existenz wesentlich als Glaubenswanderschaft. Mit diesem Motiv der ‚Nomadenschaft‘ hält er den biblischen Zeitbegriff fest. Freilich in einer paradoxen Weise: das Ziel dieser Glaubenswanderschaft – von Christus vorlaufend schon okkupiert und darum in seiner Erreichbarkeit zweifelsfrei verifiziert – liegt (– darin ist unser Vf Hellenist! –) im Jenseits. Aber dieses Jenseits ist für ihn – darin ist er biblische Theologe – das zukünftige Vaterland, die Zukunft, die Christus bringt.“

²⁵⁷⁶ Portalatín, Oppositions, 197.

²⁵⁷⁷ A.a.O., 198.

²⁵⁷⁸ Vgl. auch Hebr 12,22 „Stadt des lebendigen Gottes“.

suchen, ein neuer Gedanke. Lediglich die Glaubenszeugen haben laut Hebr 11,14 nach einer Heimat gesucht. Die Adressaten sind Empfänger des Heils, Erben des Heils, Teilhaber der himmlischen Berufung, aber keine Suchenden. Ihr Status wurde durch das Christusereignis von Gott definiert. Die Aufgabe der Adressaten besteht im geduldigen Ausharren und einem Leben im Glauben bis zum Moment des Einzugs in die *Katapausis*. Die Opposition in Hebr 13,14 hat keine bestimmte Stadt im Auge. ὡδὲ verweist auf eine irdische Stadt.²⁵⁷⁹ Ihr gegenüber steht die zukünftige und bleibende Stadt. Diese müsste nach dem bisherigen Argumentationsduktus im Himmel verortet sein. Da es allerdings unklar ist, ob Kapitel 13 von demselben Verfasser stammt wie Hebr 1-12, bleibt dies nur eine Vermutung. Der Text schweigt dazu. Eine theologische Konstruktion, die vom Himmel her denkt, fehlt.

4.7.6 Zusammenfassung Hebr 13

In Hebr 13,8.10-14 begegnen zeitliche und räumliche Aussagen. Während Hebr 13,8 weitestgehend mit der Argumentation in Hebr 1-12 korrespondiert, präsentiert Hebr 13,10-14 eine neuartige theologische Darlegung. Der Nominalsatz in Hebr 13,8 beinhaltet eine Aussage zur „Selbigkeit“ Jesu. Diese unterstreicht die Unveränderlichkeit des Sohnes. Die Wendung εἰς τοὺς αἰῶνας weicht allerdings von der sonst verwendeten Formel εἰς τὸν αἰῶνα ab.

Hebr 13,10-14 ruft die Adressaten zum „Hinausgehen aus dem Lager“ und zur Suche nach einer zukünftigen Stadt auf. So wie Jesus ἔξω τῆς πύλης gelitten hat, sollen auch die Adressaten „außerhalb des Lagers“ in der profanen Welt leben, denn dies ist der „Ort der wahren Gegenwart und Wirksamkeit Gottes!“²⁵⁸⁰

Die Bewegung nach außen stellt ein neues Element in der Argumentation dar. Hebr 1-12 ruft die Adressaten mehrmals zum kultischen Hinzutreten auf. In Kapitel 13 ändert sich die Richtungsangabe. Statt in den sakralen Bereich des Allerheiligsten, führt der Weg die im Status der Heiligkeit lebenden Glaubenden an den Ort der Unreinheit.

In Hebr 13,14 formuliert der Verfasser ebenfalls anders als bisher. Statt die zeitliche mit der räumlichen Denklinie ineinander zu verschränken, verhalten sich beide eher lose zueinander. Die Suche nach der zukünftigen Stadt verneint die Existenz einer bleibenden Stadt in der Gegenwart. Markante Merkmale der Stadt und himmlischen Heimat (vgl. Hebr 11,8-10.13-16) fehlen. Die Rede von der πόλις μέλλουσα weicht terminologisch

²⁵⁷⁹ Das Adverb präzisiert die Bewegung, die V. 13 mit dem Verb ἐξερχώμεθα einleitet.

²⁵⁸⁰ Weiß, Hebräer, 732.

von ἡ οἰκουμένη ἢ μέλλουσα (2,5) ab. Auch die Verwendung der Partizipien μένουσαν und μέλλουσαν zeigt Abweichungen zur bisherigen Verwendung. Von Hebr 1,1 bis 12,29 trifft der Verfasser Aussagen zum eschatologischen Heilsziel aus der himmlischen Perspektive heraus. Diese konnte in Kapitel 13 nicht eindeutig nachgewiesen werden. Wer automatisch von der Echtheit des letzten Kapitels ausgeht, identifiziert die πόλις μέλλουσα mit τὴν τοὺς θεμελίους ἔχουσαν πόλιν (11,10) sowie dem himmlischen Jerusalem (12,22). Doch scheint mir hier eine Überzeichnung des Textes vorzuliegen.

Die exegetische Fallstudie des Hebr hat gezeigt, dass zeitliche und räumliche Aussagen fast immer nebeneinander auftreten, sich komplementär verhalten und gegenseitig interpretieren. Warum sollte also gerade zum Schluss des Hebr eine neue Taktik herhalten? Wie ich in der Diskussion hinsichtlich der Echtheit von Hebr 13 festgehalten habe, halte ich eine sekundäre Ergänzung von Kapitel 13 für möglich. Natürlich reichen rein terminologische Abweichungen nicht aus, um das nachzuweisen. Dennoch sollten die Feinheiten des Textes beachtet werden.

Teil III: Ergebnisse und Schlussfolgerungen

1. Ergebnisse

1.1 Die Komplementarität von Raum und Zeit im Hebr

Der Verfasser des Hebr entfaltet das Christusgeschehen mithilfe von zeitlichen und räumlichen Denkkategorien. Diese verhalten sich komplementär zueinander und werden im Rahmen einer interpretativen Synthesis erörtert. Weder transformiert der Verfasser die zeitliche Denklinie in die Dimension des Raumes. Noch fungiert die räumliche Denklinie als untergeordnete Kategorie, die dazu dient apokalyptisches Gedankengut zu explizieren. Die Dimensionen des Raumes und der Zeit bestimmen den Argumentationsgang des Hebr zu gleichen Teilen.²⁵⁸¹

Das eschatologische Christusgeschehen wird einerseits zeitlich als eschatologisches Perfekt dargestellt, andererseits als himmlisches Geschehen in der urbildlichen räumlichen Dimension abgebildet. Die Dimension der Zeit zeichnet den Tod des Heilsmittlers als ein einmaliges Ereignis in der Geschichte. Eine Wiederholung ist ausgeschlossen. Zugleich definiert der Verfasser das einmalige Selbstopfer mithilfe der Dimension des Raumes als zeitlos und ewig gültig. Diese qualitative Überlegenheit ist das entscheidende Kennzeichen der neuen Heilssetzung. Jesus Christus agiert als Hohepriester der neuen Ordnung *κατὰ τὴν τάξιν Μελχισέδεκ*. Sein Dienst spielt sich im himmlischen Heiligtum ab, während sein irdischer Leidensweg der Vollendung vorausgeht. Der Sohn ist der Anfang des Heils. Er ist der Erniedrigte und Erhöhte. Der Tod am Kreuz und die Selbstdarbringung im himmlischen Heiligtum ereignen sich zur selben Zeit und bilden die sichtbare und unsichtbare Seite des endzeitlichen Geschehens ab.

Die Glaubensexistenz der Adressaten wird ebenfalls von den Kategorien der Zeit und des Raumes bestimmt. Das Heilsziel wird als futurisch-eschatologisch und räumlich-urbildlich dargestellt.²⁵⁸² Am Ende des Weges steht die Vollendung. Die erste Etappe haben die Adressaten bereits erreicht, als sie zur himmlischen Versammlung hinzugetreten sind. Die Verwirklichung der Verheißung Gottes wird durch den Mittler und Bürgen der *καινή διαθήκη* sichergestellt. Ihre irdische Existenz ist von einem Leben als Fremde bestimmt. Aus himmlischer Perspektive besitzen sie den Status der Heiligkeit. Dieser ermächtigt sie beim zweiten Erscheinen Jesu Gott für immer zu nahen.

²⁵⁸¹ In diesem Punkt stimme ich Witulski vollkommen zu. Vgl. Witulski, *Konzeption*, 189.

²⁵⁸² Die Einzelergebnisse wurden bereits ausführlich erörtert und werden an dieser Stelle nicht wiederholt.

Eine Abhängigkeit von einem bestimmten religionsgeschichtlichen oder literarischen Hintergrund liegt im Hebr nicht vor. Ebenso wenig versucht der Verfasser die Parusieverzögerung zu bewältigen²⁵⁸³ oder erwartet er einen eschatologischen Tempel auf Erden. Indem der Verfasser die räumlich ontologisch-dualistische und zeitliche Konzeption ineinander verschränkt, macht er das Heil anschaulich und vermittelt den Adressaten „die ‚ein für alle Mal‘ geltende Wahrheit und Wirklichkeit des christlichen Bekenntnisses“²⁵⁸⁴.

2. Schlussfolgerungen

2.1 Überlegungen zur theologischen Leistung des Hebr

Der Verfasser des Hebr präsentiert ein einzigartiges Konzept einer neutestamentlichen Eschatologie. Als einzige neutestamentliche Schrift legt der Verfasser das christliche Bekenntnis mittels einer kulttheologischen Interpretation des Todes Christi neu aus. Wie er selbst als Pointe (κεφάλαιον) seines Schreibens festhält, baut seine Argumentation auf der folgenden Aussage auf: τοιοῦτον ἔχομεν ἀρχιερέα, ὃς ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ θρόνου τῆς μεγαλωσύνης ἐν τοῖς οὐρανοῖς. Der inthronisierte Sohn ist zugleich himmlischer Hohepriester. Die Besitzanzeige ἔχομεν formuliert den soteriologischen Zuspruch. Dieser resultiert aus dem einmaligen Selbstopfer und den daraus folgenden „Gütern“ wie der Aufhebung der Sünde (9,26), dem freien Zutritt zum Thron der Gnade und der ständigen Fürbitte (7,25; 9,24) des Sohnes für die Seinen.

Als einzige neutestamentliche Schrift verarbeitet der Verfasser das Schriftzeugnis aus Ps 109(110),1.4, um das einmalige Christusgeschehen zu interpretieren. Kultische Kategorien begegnen insbesondere im zweiten Hauptteil (4,14-10,18) und dienen der Vergegenwärtigung des Heils. Die eschatologische Perspektive nimmt ihren Ausgangspunkt in der himmlischen Wirklichkeit Gottes. Diese bildet zugleich das Ziel der Glaubenden. Mithilfe des Urbild-Abbild-Schemas stellt der Verfasser den irdischen Opferkult dem himmlischen Opferkult gegenüber. Die schrifttheologische Jom Kippur-Typologie erlaubt ihm den irdischen Tod Jesu als himmlisches Geschehen zu deuten. Zu diesem Zweck zeigt er das Hauptdifferenzkriterium zur ersten (irdischen) Heilssetzung vor dem Auftreten des Heilmittlers auf, um anschließend die qualitative Überlegenheit der neuen von Gott eingeführten (himmlischen) Heilssetzung herauszustellen. Eine solche Herangehensweise ist im NT einmalig.

²⁵⁸³ Gegen Witulski, Konzeption, 192.

²⁵⁸⁴ Weiß, Hebräer, 98.

Um die Ausführungen zu verstehen, müssen die Adressaten ein bestimmtes Verständnis von jüdischen Schriften besitzen. Die kunstvolle Sprache des Hebr, der Redestil, die „platonisierende Schriftauslegung und die scharfsinnigen Argumentationsfiguren setzen trotz – oder: gerade wegen – der hervorgekehrten Skepsis des Vfs. (5,11f.) ein gebildetes Publikum voraus.“²⁵⁸⁵ Die argumentativ entfaltete realisierte Eschatologie steht den späteren Schriften des NT näher als dem paulinischen Werk. Insbesondere sehe ich Ähnlichkeiten zu Joh oder der Offb. Aus diesem Grund tendiere ich bei der Datierungsfrage zu einer Spätdatierung nach 80 n. Chr. Der Verfasser sagt nichts zur Zerstörung des Jerusalemer Tempels aus. Diese Tatsache kann sowohl als Argument für eine Früh- als auch Spätdatierung dienen. Die Repressalien, Ausgrenzungen sowie die Randstellung in der Gesellschaft deuten m.E. auf den Zeitraum unter Domitian (reg. 81-96 n. Chr.) hin.²⁵⁸⁶ Der Leidenskampf der Gemeinde könnte auf die Domitianische Christenverfolgung anspielen. Stichhaltige Argumente zu historischen Ereignissen fehlen im Hebr. Daher bleibt es bei Vermutungen hinsichtlich der Entstehungszeit. Dasselbe gilt auch für den Entstehungsort sowie den Heimatort der Adressaten. Wahrscheinlich handelt es sich um eine judenchristlich geprägte Gemeinde.²⁵⁸⁷ Diese war gezeichnet von Ermüdungserscheinungen aufgrund der fehlenden Sichtbarkeit des Heils. Letzteres dürfte für den unbekanntem Verfasser der Anlass gewesen sein, um den Hebr aufzusetzen.

2.2. Ausblick: Der Hebr im Dialog

Der Hebr bietet mit seinem einzigartigen eschatologischen Konzept Anknüpfungspunkte für einen Dialog mit unterschiedlichen Disziplinen. Bei der Durchsicht von gängigen Dogmatiken fällt auf, dass die Eschatologie des Hebr je nach Autor mal mehr mal weniger berücksichtigt wird. Dabei offeriert der Verfasser ausführliche Erklärungen für diverse Themenstellungen. Hierzu zähle ich u.a. die Vollendungs-, Schöpfungs-, Versöhnungs-, Sünden-, Heilslehre uvm. Als einzige ntl. Schrift macht der Hebr auf der Grundlage von Ps 109(110),1 die Vorstellung vom „Sitzen zur Rechten Gottes“ zu einem Hauptmotiv. Auch erlaubt er das zweite Erscheinen des Sohnes als ein himmlisches Ereignis zu deuten. Diese Motive bieten ein vertieftes Verständnis vom zweiten Hauptteil des apostolischen Glaubensbekenntnisses. Die Erscheinung geschieht vermutlich nicht auf Erden, sondern in der himmlischen Wirklichkeit Gottes.

²⁵⁸⁵ Backhaus, Hebr, 24f.

²⁵⁸⁶ Vgl. a.a.O., 36.

²⁵⁸⁷ Vgl. Gäbel, Kulttheologie, 488.

Für die gesellschaftliche Lebenspraxis des Glaubens zeigt sich der Hebr recht modern. Der Verfasser entwirft einen Glaubensbegriff, der sich von anderen ntl. Schriften abhebt. Auch ist seine Vorstellung von der Endzeit, die bereits angebrochen ist und zugleich aus himmlischer Perspektive jenseits von Zeit in der Gegenwart existiert, greifbar. Die Partizipation am Heil, das proleptisch im Gottesdienst erlebt wird, macht den christlichen Glauben nach dem Hebr praktisch anwendbar. Die Offenheit einiger Aussagen den Tod individualanthropologisch auszulegen, entspricht dem Zeitgeist der modernen Welt. Im Hinblick auf den interdisziplinären Dialog eröffnet der Hebr die Möglichkeit sich insbesondere zum Thema „Schöpfung“ auszutauschen. Die Frage nach der Entstehung der Welt beschäftigt nicht nur die Theologie, sondern auch Naturwissenschaften. Der philosophische Einfluss des Mittelplatonismus mit seinem Urbild-Abbild-Schema sowie der entschränkten Zeit, eröffnet neue Perspektiven und schafft ein Fundament für fruchtbare Gespräche.

Literaturverzeichnis

1. Texte und Nachschlagewerke

- Aland, Kurt et al. (Hg.): Das Neue Testament. Griechisch und Deutsch. Stuttgart ²⁸2013.
- Alexander, Philip: The mystical texts. Songs of the Sabbath sacrifice and related manuscripts. London 2006.
- Bauer, Walter: Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur. Berlin/New York ⁶1988.
- Berger, Klaus: Das Buch der Jubiläen (JSHRZ 2,3). Gütersloh 1981.
- BibleWorks Version 9.0. DVD-ROM 2011.
- Blass, Friedrich und Debrunner Albert: Grammatik des neutestamentlichen Griechisch (bearbeitet von Friedrich Rehkopf). Göttingen 1979.
- Böttrich, Christfried: Das slavische Henochbuch (JSHRZ 5,7). Gütersloh 1995.
- Clementz, Heinrich: Flavius Josephus. Jüdische Altertümer. Wiesbaden ²2006.
- Ders.: Flavius Josephus. Geschichte des Jüdischen Krieges. Wiesbaden ²1984.
- Cohn, Leopold et al.: Philo von Alexandria. Die Werke in deutscher Übersetzung. 7 Bände. Berlin 1962-1964.
- Ders. und Paul Wendland: Philonis Alexandrini Opera quae supersunt. Berlin 1896-1930.
- Diccionario Griego-Español (DGE): <http://dge.cchs.csic.es/xdge/>
- Ego, Beate: Das Buch Tobit (JSHRZ 2,6). Gütersloh 1999.
- Fischer, Joseph A.: Die apostolischen Väter (SUC 1). Darmstadt ¹⁰1993.
- Gesenius, Wilhelm: Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament (unveränderter Neudruck der 1915 erschienenen 17. Auflage). Berlin/Göttingen/Heidelberg 1962.
- Hatch, Edwin und Henry A. Redpath: A Concordance to the Septuagint and the other Greek Versions of the Old Testament (Including the Apocrypha). Vol. 1-2. Oxford 1897-1906 (revised second edition). Grand Rapids 1997.
- Jenni, Ernst und Claus Westermann: Theological Lexicon of the Old Testament. Vol. 1-3. Peabody 1997.
- Kautzsch, Emil (Hg.): Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments. Bd. 1. Nachdruck der Ausgabe Tübingen 1900. Darmstadt 1975.
- Kittel, Rudolf: Biblia Hebraica. Stuttgart ³1962.
- Klauck, Hans-Josef: 4. Makkabäerbuch (JSHRZ 3,6). Gütersloh 1989.
- Kraus, Wolfgang und Martin Karrer (Hg.): Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung. Stuttgart 2009.
- Dies.: Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare Band I: Genesis bis Makkabäer (LXX.D-E I). Stuttgart 2011.
- Dies.: Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare Band II: Psalmen bis Danielschriften (LXX.D-E II). Stuttgart 2011.

- Liddell, Henry George und Robert Scott: A Greek-English Lexicon (revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones with the assistance of Roderick McKenzie). Oxford 1996.
- Lindemann, Andreas und Henning Paulsen (Hg.): Die apostolischen Väter. Griechisch-deutsche Parallelausgabe. Tübingen 1992.
- Lust Johan, Eynikel Erik und Katrin Hauspie: Greek-English Lexicon of the Septuagint (GELS). Stuttgart 2003.
- Maier, Johann: Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer. 3. Bände (UTB.W 1862, 1863, 1916). München/Basel 1995/1996.
- Martínez, Florentino García und Eibert J.C. Tigchelaar (Hg.): The Dead Sea Scrolls (Study Edition). 2. Bände. Leiden u.a. 1997/1998.
- Moulton, James H. und George Milligan: The Vocabulary of the Greek Testament illustrated from the papyri and other non-literary sources. London 1914-1929.
- Newsom, Carol: Songs of the Sabbath Sacrifice. A Critical Edition (HSS 27). Atlanta 1985.
- Pietersma, Albert und Benjamin G. Wright (Hg.): A New English Translation of the Septuagint (NETS). Oxford/New York 2007.
- Rahlfs, Alfred (Hg.): Psalmi cum Odis (Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum. Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum. vol. X). Göttingen ⁵1979.
- Ders.: Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes. Editio altera quam recognovit et emendavit R. Hanhart. Duo volumina in uno. Stuttgart 2006.
- Schreiner, Josef: Das 4. Buch Esra (JSHRZ 5,4). Gütersloh 1981.
- Von Siebenthal, Heinrich: Griechische Grammatik zum Neuen Testament. Gießen 2011.
- Spicq, Ceslas: Theological Lexicon of the New Testament (Translated and edited by James D. Ernest). Vol. 1-3. Peabody ⁴2012.
- Takamitsu, Muraoka: A Greek-Hebrew Two-Way Index to the Septuagint. Leuven 2010.
- Ders.: A Greek-English Lexicon of the Septuagint. Leuven 2009.
- Thackeray, Henry Saint John (Hg.): Josephus. With an English Translation. 9. Bände. London/Cambridge 1966-1969.
- Tov, Emanuel: The Greek Minor Prophets Scroll from Nahal Hever (8HevXIIgr) (DJD VIII). Oxford 1990.
- Uhlig, Siegbert (Hg.). Das äthiopische Henochbuch (JSHRZ 5,6). Gütersloh 1984.
- Ulrich, Eugene et al. (Hg.): Qumran Cave 4-IX: Deuteronomy, Joshua, Judges, Kings (DJD XIV). Oxford 1995.
- Walters, Peter: The Text of the Septuagint. Its Corruptions and their Emendation. Cambridge 1973.
- Wengst, Klaus: Didache (Apostellehre). Barnabasbrief. Zweiter Klemensbrief. Schrift an Diognet (SUC 2). Darmstadt 1998.
- Ziegler, Joseph (Hg.): Isaias (Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum. Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum. vol. XIV). Göttingen ²1967.

Ders.: Duodecim Prophetae (Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum. Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum. vol. XIII). Göttingen ²1967.

2. Kommentare zum Hebräerbrief

Andriessen, Paul und Adrian Lenglet: De Brief aan de Hebreëen (Het Nieuwe Testament). Roermond 1971.

Attridge, Harold W.: The Epistle to the Hebrews (Hermeneia). Fortress 1989.

Backhaus, Knut: Der Hebräerbrief (RNT). Regensburg 2009.

Braun, Herbert: An die Hebräer (HNT 14). Tübingen 1984.

Buchanan, George W.: To the Hebrews (AncB 36). New York 1972.

Cockerill, Gareth Lee: The Epistle to the Hebrews (NICNT). Grand Rapids/Cambridge 2012.

DeSilva David A.: Perseverance in Gratitude. A Socio-Rhetorical Commentary on the Epistle "to the Hebrews". Grand Rapids/Cambridge 2000.

Guthrie, George H.: Hebrews. From biblical text ... to contemporary life (NIV 15). Grand Rapids, 1998.

Gräßer, Erich: An die Hebräer (EKK XVII/1.2.3). Zürich/Neukirchen-Vluyn 1990/1993/1997.

Guthrie, Donald: Hebrews. An Introduction and Commentary (TNTC 15). Downers Grove 2008.

Hegermann, Harald: Der Brief an die Hebräer (ThHK 16). Berlin 1988.

Johnson, Luke T.: Hebrews. A Commentary (NTLi). Louisville/Kentucky 2012.

Karrer, Martin: Der Brief an die Hebräer. Kapitel 1,1-5,10 (ÖTKNT 20/1). Gütersloh 2002.

Ders.: Der Brief an die Hebräer. Kapitel 5,11-13,25 (ÖTKNT 20/2). Gütersloh 2008.

Kleinig, John W.: Hebrews (ConCom). Saint Louis 2017.

Koester, C. R.: Hebrews. A New Translation with Introduction and Commentary (AncB 36). New Haven/London 2001.

Kuss, Otto: Der Brief an die Hebräer (RNT 8/I). Regensburg ²1966.

Lane, William L.: Hebrews 1-8 (WBC 47A). Dallas 1991.

Ders.: Hebrews 9-13 (WBC 47B). Dallas 1991.

Laub, Franz: Hebräerbrief (SKK.NT 44). Stuttgart 1988.

März, Claus-Peter: Hebräerbrief (NEB.NT 16). Würzburg ²1990.

Michel, Otto: Der Brief an die Hebräer (KEK 13). Göttingen ¹⁴1984.

Mitchell, Allen C.: Hebrews (SacPS 13). Collegeville 2007.

Moffat, James: A critical and exegetical commentary on the Epistle to the Hebrews (ICC). Edinburgh 1924.

Montefiore, Hugh W.: A Commentary on the Epistle to the Hebrews (HNTC). New York 1964.

O'Brien, Peter T.: The Letter to the Hebrews (PNTC). Grand Rapids/Cambridge 2010.

- Pfitzner, Victor C.: Hebrews (ANTC). Nashville 1997.
- Riggenbach, Eduard: Der Brief an die Hebräer (KNT 14). Leipzig/Erlangen ^{2/3}1922 (Nachdruck 1987 Wuppertal).
- Scott, Ernest F.: The Epistle to the Hebrews. Its doctrine and significance. Edinburgh 1922.
- Schunack, Gerd: Der Hebräerbrief (ZBK.NT 14). Zürich 2002.
- Snell, Antony: New and living way. An explanation of the Epistle to the Hebrews. London 1959.
- Spicq, Céslas: L'Épître aux Hébreux I: Introduction (EtB). Paris ²1952.
- Ders.: L'Épître aux Hébreux II: Commentaire (EtB). Paris ³1953.
- Thompson, James W.: Hebrews (Paideia: Commentaries on the New Testament). Grand Rapids 2008.
- Strobel, August: Der Brief an die Hebräer (NTD 9/2). Göttingen ^{(13)/4}1991.
- Weiß, Hans-Friedrich: Der Brief an die Hebräer (KEK 13). Göttingen ^{15/1}1991.
- Windisch, Hans: Der Hebräerbrief (HNT 14). Tübingen ²1931.

3. Weitere Kommentare

- Beuken, Willem A. M.: Jesaja 13-27 (HThKAT). Freiburg u.a. 2007.
- Deissler, Alfons: Zwölf Propheten II. Obadja. Jona. Micha. Nahum. Habakuk (NEB.AT 8). Würzburg 1984.
- Ders.: Zwölfpropheten III. Zefanja. Haggai. Sacharja. Maleachi (NEB.AT 21). Würzburg 1988.
- Dietrich, Walter: Nahum, Habakuk, Zefanja (IEKAT). Stuttgart 2014.
- Ernst, Haag: Daniel (NEB 30). Würzburg 1993.
- Fuhs, Hans F.: Ezechiel II 25-48 (NEB 22). Würzburg 1988.
- Goppelt, Leonhard: Der Erste Petrusbrief (KEK XII/1). Göttingen 1978.
- Hermisson, Hans-Jürgen: Deuterocesaja. 2. Teilband 45,8-49,13 (BK XI/2). Neukirchen-Vluyn 2003.
- Hossfeld Frank-Lothar und Zenger Erich: Psalmen 101–150 (HThKAT). Freiburg 2008.
- Kraus, Hans-Joachim: Psalmen I-II (BKAT XV/1-2). Neukirchen Kreis Moers ²1961.
- Lamparter, Helmut: Das Buch der Psalmen I (BAT 14). Stuttgart 1958.
- Nelson, Richard D.: Deuteronomy. A Commentary. Louisville 2002.
- Nielsen, Eduard: Deuteronomium (HAT I/6). Tübingen 1995.
- Oeming, Manfred: Das Buch der Psalmen (NSK-AT 13/1). Stuttgart 2000.
- Perlitt, Lothar: Die Propheten Nahum, Habakuk, Zephanja (ATD 25/1). Göttingen 2004.
- Seybold, Klaus: Nahum Habakuk Zephanja (ZBK.AT 24.2). Zürich 1991.

Strack Hermann L. und Billerbeck Paul: Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. Exkurse zu einzelnen Stellen des Neuen Testaments. Abhandlungen zu Neutestamentlichen Theologie und Archäologie (Bill. IV/2). München 1928.

Utzschneider, Helmut: Micha (ZBK.AT 24.1). Zürich 2005.

Wanke, Gunther: Jeremia. Teilband 2: Jeremia 25,15 – 52,34 (ZBK). Zürich 2003.

Willi-Plein, Ina: Haggai, Sacharja, Maleachi (ZBK). Zürich 2007.

Westermann, Claus: Das Buch Jesaja. Kapitel 40-66 (ATD 19.2). Göttingen 1966.

Wolff, Hans Walter: Dodekapheton. Haggai (BAK XIV/6). Neukirchen-Vluyn 1986.

4. Monographien, Aufsätze und andere Literatur

Adams, Edward: The Cosmology of Hebrews. In: Bauckham, Richard u.a. (Hg.): The Epistle to the Hebrews and Christian Theology. Michigan/Cambridge 2009, 122-139.

Ders.: The Stars will Fall from Heaven. Cosmic Catastrophe in the New Testament and its World (JSNT.S 347). London/New York 2007.

Ders.: Constructing the World. A Study in Paul's Cosmological Language (SNTW). Edinburgh 2000, 75-81.

Ahern, Alvin A.: The Perfection Concept in the Epistle to the Hebrews. In: JBR 14/3 (1946), 164-167.

Aitken, Ellen Bradshaw: Death and Cultus as Constitutive of the Human in the Epistle to the Hebrews. In: Ego, Beate und Ulrike Mittmann (Hg.): Evil and Death. Conceptions of the Human in Biblical, Early Jewish, Greco-Roman and Egyptian Literature (DCLS 18). Berlin/Boston 2015, 259-272.

Alkier, Stefan: Hoffnung hören und sehen! Beobachtungen zur Dialogizität des Hebräerbriefes und der Johannesapokalypse. In: ZNT 29 (2012), 14-24.

Allen, David M.: Deuteronomy and Exhortation in Hebrews. A Study in Narrative Re-presentation (WUNT II/238). Tübingen 2008.

Ders.: More than just Numbers. Deuteronomistic Influence in Hebrews 3:7-4:11. In: TynB 58.1 (2007), 129-149.

Angers Dominique: L' « Aujourd'hui » en Luc-Actes, chez Paul et en Hébreux. Itinéraires et associations d'un motif deutéronomique (BZNW 215). Berlin/Boston 2018.

Anderson, Charles P.: Who are the Heirs of the New Age in the Epistle to the Hebrews? In: Marcus, Joel und Marion L. Soards (Hg.): Apocalyptic and the New Testament. Essays in Honour of J. Louis Martyn. London/New York 2015, 255-277.

Attridge, Harold W.: "Let Us Strive to Enter That Rest". The Logic of Hebrews 4:1-11. In: HTR 73 (1980), 279-288.

Ders.: "Heard Because of His Reverence" (Heb 5:7). In: JBL 98 (1979), 90-93.

Ders.: The Uses of Antithesis in Hebrews 8-10. In: HTR 79 (1986), 1-9.

Ders. und Gabriella Gelardini (Hg.): Hebrews in Contexts (AJEC 91). Leiden/Boston 2016.

- Backhaus, Knut: Der Neue Bund und das Werden der Kirche. Die Diatheke-Deutung des Hebräerbriefs im Rahmen der frühchristlichen Theologiegeschichte (NTA.NF 29). Münster 1996.
- Ders.: Das Land der Verheißung: Die Heimat der Glaubenden im Hebräerbrief. In: NTS 47 (2001), 171-188.
- Ders.: Zwei harte Knoten: Todes- und Gerichtsangst im Hebräerbrief. In: NTS 55 (2009), 198-217.
- Ders.: Der sprechende Gott. Gesammelte Studien zum Hebräerbrief (WUNT 240). Tübingen 2009.
- Ders.: „Licht vom Licht“. Die Präexistenz Christi im Hebräerbrief. In: Ders.: Der sprechende Gott (WUNT 240). Tübingen 2009, 77-99.
- Ders.: Das Bundesmotiv in der frühkirchlichen Schwellenzeit. Hebräerbrief, Barnabasbrief, *Dialogus cum Tryphone*. In: Ders.: Der sprechende Gott. Gesammelte Studien zum Hebräerbrief (WUNT 240). Tübingen 2009, 153-173.
- Ders.: How to Entertain Angels: Ethics in the Epistle to the Hebrews. In: Gelardini, Gabriella (Hg.): Hebrews. Contemporary Methods–New Insights (BiInS 75), 149-175.
- Bail, Ulrike: Psalm 110. Eine intertextuelle Lektüre aus alttestamentlicher Perspektive. In: Sänger, Dieter (Hg.): Heiligkeit und Herrschaft. Intertextuelle Studien zu Heiligkeitsvorstellungen und zu Psalm 110 (BThSt 55). Neukirchen-Vluyn 2003, 94-121.
- Barrett, Charles K.: The eschatology of the Epistle of the Hebrews. In: Davies, William D. und David Daube (Hg.): The background of the New Testament and its eschatology (FS Charles H. Dodd). Cambridge 1956, 363-393.
- Balz, Horst: ἄγιος. In: EWNT I (²1992), 38-48.
- Ders.: ἐντυγχάνω. In: EWNT I (²1992), 1127-1129.
- Ders.: πάλιν. In: EWNT III (²1992), 20.
- Ders.: ῥαντίζω. In: EWNT III (²1992), 498-499.
- Ders.: οἰκουμένη. In: EWNT II (²1992), 1229-1233.
- Baltzer, Klaus und Jürgen Kabiersch: Erläuterungen zu Jes 40–55 (I). In: Martin Karrer/Wolfgang Kraus (Hg.): Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare Band II: Psalmen bis Danielschriften (LXX.D-E II). Stuttgart 2011, 2608-2645.
- Barnard, Jody A.: The Mysticism of Hebrews. Exploring the Role of Jewish Apocalyptic Mysticism in the Epistle to the Hebrews (WUNT II, 133). Tübingen 2012.
- Bateman, Herbert W. IV: Two First-Century Messianic Uses of the OT: Heb 1:5-13 and 4QFlor 1.1-19. In: JETS 38 (1995), 11-27.
- Ders.: Four Views on the Warning Passages in Hebrews. Grand Rapids 2007.
- Baumann, Ernst: Das Lied Mose's (Dt. XXXII 1-43) auf seine gedankliche Geschlossenheit untersucht. In: VT 6 (1956), 414-424.
- Baumgarten, Johannes: ἔσχατος. In: EWNT II (²1981), 153-160.
- Becker, Oswald: μεσίτης. In: TBLNT I (1997), 224-228.
- Behm, Johannes: γεύομαι. In: ThWNT I (1949), 674-676.

Ders.: *θύω*. In: ThWNT III (1950), 180-190.

Belenkaja, Elena: *βραχύ τι* – qualitative, temporale und räumliche Aspekte. Zur Rezeption von Ps 8,5–7^{LXX} in Hebr 2,5-9. In: Meiser, Martin et al. (Hg.): Die Septuaginta – Geschichte, Wirkung, Relevanz. 6. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 21.–24. Juli 2016 (WUNT 405). Tübingen 2018, 508-529.

Dies.: The Ending of *Canticum Mosis* (Deuteronomy 32:43) and Its Reception in Hebrews 1:6 – A Fresh Look. In: Gideon R. Kotzé et al. (Hg.): XVI Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies, Stellenbosch 2016. Atlanta 2019, 33-52.

Dies.: Buchreport Jared C. Calaway: *The Sabbath and the Sanctuary. Access to God in the Letter to the Hebrews and its Priestly Context*. In: ZNT 35 (2015), 73-76.

Dies.: *Καταπέτασμα* in Exodus and Hebrews: A re-evaluation of “the inner and the outer veil” In: ... XVII Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies, Aberdeen 2019 (In Vorbereitung).

Betz, Otto: Firmness in Faith: Hebrews 11:1 and Isaiah 28:16. The Problem of Faith in the Epistle to the Hebrews. In: Ders.: *Jesus. Der Herr der Kirche. Aufsätze zur biblischen Theologie II* (WUNT 52). Tübingen 1990, 425-446.

Bieder, Werner: Pneumatologische Aspekte im Hebräerbrief. In: Baltensweiler, Heinrich und Bo Reicke (Hg.): *Neues Testament und Geschichte. Historisches Geschehen und Deutung im Neuen Testament* (Oskar Cullmann zum 70. Geburtstag). Zürich/Tübingen 1972, 251-259.

Blaženka Scheuer: *The Return of YHWH. The Tension between Deliverance and Repentance in Isaiah 40-55* (BZAW 377). Berlin/New York 2008, 51-55.

Blendinger, Christian und Siegfried Wibbing: *δέξιός*. In: TBLNT II (2000), 1274-1275.

Bogaert, Pierre-Maurice: Les trois redactions conservees et la forme originale de l’envoi du Cantique de Mose (Dt 32,43). In: Lohfink, Norbert et al. (Hg.): *Das Deuteronomium: Entstehung, Gestalt und Botschaft* (33. Colloquium Biblicum Lovaniense, 17-19. Aug 1983). Leuven 1985, 329-340.

Bons, Eberhard: Die Septuaginta-Version von Psalm 110 (Ps 109 LXX). Textgestalt, Aussagen, Auswirkungen. In: Sängler, Dieter (Hg.): *Heiligkeit und Herrschaft. Intertextuelle Studien zu Heiligkeitsvorstellungen und zu Psalm 110* (BThSt 55). Neukirchen-Vluyn 2003, 122-145.

Ders.: Psalm 3. In: Martin Karrer und Wolfgang Kraus (Hg.): *Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare Band II: Psalmen bis Danielschriften (LXX.D-E II)*. Stuttgart 2011, 1502-1504.

Ders.: Psalm 8. In: Martin Karrer und Wolfgang Kraus (Hg.): *Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare Band II: Psalmen bis Danielschriften (LXX.D-E II)*. Stuttgart 2011, 1515-1517.

Booij, Thijs: Psalm CX: “Rule in the Midst of Your Foes!” In: VT 41 (1991), 396-407.

Bormann, Lukas: Ps 110 im Dialog mit dem NT. In: Sängler, Dieter (Hg.): *Heiligkeit und Herrschaft. Intertextuelle Studien zu Heiligkeitsvorstellungen und zu Psalm 110* (BThSt 55). Neukirchen-Vluyn 2003, 171-205.

Böttrich, Christfried: *Weltweisheit. Menschheitsethik. Studien zum slavischen Henochbuch* (WUNT II, 50). Tübingen 1992.

- Braulik, Georg: Gottes Ruhe – Das Land oder der Tempel? In: Haag Ernst und Frank-Lothar Hossfeld (Hg.): Freude an der Weisung des Herrn. Beiträge zur Theologie der Psalmen. Festgabe zum 70. Geburtstag von Heinrich Groß (SBB 13), Stuttgart 1986, 33-44.
- Braun, Herbert: Die Gewinnung der Gewißheit in dem Hebräerbrief. In: ThLZ 96 (1971), 321-330.
- Bruce, Frederick F.: 'To the Hebrews' or 'To the Essenes'? In: NTS 9 (1962), 217-232.
- Brucker, Ralph: Psalm 101[102]. In: Martin Karrer und Wolfgang Kraus (Hg.): Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare Band II: Psalmen bis Danielschriften (LXX.D-E II). Stuttgart 2011, 1785-1788.
- Ders.: Psalm 94[95]. In: Martin Karrer und Wolfgang Kraus (Hg.): Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare Band II: Psalmen bis Danielschriften (LXX.D-E II). Stuttgart 2011, 1769-1771.
- Brünenberg, Esther: Der Mensch in Gottes Herrlichkeit. Psalm 8 und seine Rezeption im Neuen Testament (fzb 119). Würzburg 2009.
- Buchanan, George Wesley: Eschatology and the "End of Days". In: JNES 20 (1961), 188-193.
- Calaway, Jared: The Sabbath and the Sanctuary. Access to God in the Letter to the Hebrews and its Priestly Context (WUNT II, 349). Tübingen 2013.
- Cambier, Jules: Eschatologie ou Hellénisme dans l'Épître aux Hébreux. Une étude sur μένειν et l'exhortation finale de l'épître. In: Sal. 11 (1949), 62-96.
- Canedey, Ardel B.: The Eschatological World Already Subjected to the Son. The Οἰκουμένη of Hebrews 1:6 and the Son's Enthronement. In: Bauckham Richard u.a. (Hg.): A Cloud of Witnesses. The Theology of Hebrews in Its Ancient Contexts. (LNTS 387). New York/London 2008, 28-39.
- Church, Philip: "Here we have no lasting City" (Heb 13:14). The Promised Land in the Letter to the Hebrews. In: Ders. et al. (Hg.): The Gospel and the Land of Promise. Christian Approaches to the Land of the Bible. Eugene 2011, 45-57.
- Ders.: Hebrews and the Temple. Attitudes to the Temple in Second Temple Judaism and in Hebrews (NT.S 171). Leiden 2017.
- Cockerill, Gareth Lee: Hebrews 1:6: Source and Significance. In: BBR 9 (1999), 51-64.
- Cody, Aelred: Heavenly sanctuary and liturgy in the Epistle to the Hebrews. The achievement of salvation in the Epistle's perspectives. St. Meinrad 1960.
- Compton, Jared: Psalm 110 and the Logic of Hebrews (LNTS 137). London/New York 2015.
- Conzelmann, Hans: φῶς. In: ThWNT IX (1973), 302-349.
- Coppens, Joseph: Les affinités qumrâniennes de l'Épître aux Hébreux (ALBO IV:1). Paris/Leuven 1962.
- Cornelius den Hertog: Deuteronomium 32. In: Karrer, Martin und Wolfgang Kraus (Hg.): Erläuterungen und Kommentare Band I: Genesis bis Makkabäer (LXX.D-E I). Stuttgart 2011, 593-598.
- Cortez, Felix H.: From the Holy to the Most Holy Place: The Period of Hebrews 9:6-10 and the Day of Atonement as a Metaphor of Transition. In: JBL 125 (2006), 527-547.
- Costley, Angela: Creation and Christ. An Exploration of the Topic of Creation in the Epistle to the Hebrews (WUNT II, 527). Tübingen 2020.
- Cowdery, Ann Hoch: Hebrews 4:1-13. In: Interp. 48 (1994), 282-286.

- Crüsemann, Frank: Das Alte Testament als Wahrheitsraum des Neuen. Gütersloh 2011.
- Culmann, Oscar: Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung. Zollikon ²1948.
- Dafni Evangelia G.: Psalm 109(110):1–3 in the Septuagint: Its translation-critical, tradition-historical, and theological Setting. In: Dirk J. Human und Gerd J. Steyn (Hg.): Psalms and Hebrews. Studies in Reception (LHB 527). New York/London 2010, 241-259.
- Dahmen, Ulrich und Fabry, Heinz-Josef, Melchisedek in Bibel und Qumran. In: Gaß, Erasmus und Hermann-Joseph Stipp (Hg.): Ich werde meinen Bund mit euch niemals brechen!‘ (Ri 2,1) (HBS 62) (FS W. Groß). Freiburg 2011, 377-398.
- Dangl, Oskar: „Canonical Approach“ am Buch Habakuk? Hab 2,4b als Lebenszusage. In: PzB 10/2 (2001), 131-148.
- Davidson, Richard M.: Christ's Entry “Within the Veil” in Hebrews 6:19-20: The Old Testament Background. In: AUSS 39 (2001), 175-190.
- Davies, Henton G.: Psalm 95. In: ZAW 85 (1973), 183-195.
- Dawson, David: Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria. California 1992.
- Delling, Gerhard: *ἡμέρα*. In: ThWNT II (1950), 949-956.
- DeSilva, David A.: Entering God’s Rest: Eschatology and the Socio-Rhetorical Strategy of Hebrews. In: TJ 21 (2000), 25-43.
- Ders.: Despising Shame: Honor Discourse and Community Maintenance in the Epistle to the Hebrews (SBLStBL 21). Atlanta 2008.
- Dibelius, Martin: Der himmlische Kultus nach dem Hebräerbrief. In Günther Bornkamm (Hg.): Botschaft und Geschichte. Gesammelte Aufsätze Band II. Tübingen 1956, 160-176.
- Von Dobschütz, Ernst: Zeit und Raum im Denken des Urchristentums. In: JBL 41 (1922), 212-223.
- Docherty, Susan E.: The Use of the Old Testament in Hebrews. A Case Study in Early Jewish Bible Interpretation (WUNT II, 260). Tübingen 2009.
- Dies.: Recent Interpretation of Hebrews Chapters 3–4: Critical Issues and Scholarly Trends. In: IThQ 81/4 (2016), 385-396.
- Dies.: The Use of the Old Testament in Hebrews 13 and Its Bearing on the Question of the Integrity of the Epistle. In: David M. Moffitt und Eric F. Mason (Hg.): Son, Sacrifice, and Great Shephard. Studies on the Epistle to the Hebrews (WUNT II, 510). Tübingen 2020, 207-218.
- Donner, Herbert: Der verlässliche Prophet. Beobachtungen zu 1Makk 14,41ff und zu Psalm 110. In: Rüdiger Liwak und Siegfried Wagner (Hg.): Prophetie und geschichtliche Wirklichkeit im alten Israel (FS S. Herrmann), Stuttgart 1991, 89-98.
- Eberhart, Christian A.: Characteristics of Sacrificial Metaphors in Hebrews. In: Gelardini, Gabriella (Hg.): Hebrews. Contemporary Methods–New Insights (BiInS 75), 37-64.
- Ders.: Kultmetaphorik und Christologie. Opfer- und Sühneterminologie im Neuen Testament (WUNT 306). Tübingen 2013.
- Ders.: Studien zur Bedeutung der Opfer im Alten Testament. Die Signifikanz von Blut- und Verbrennungsriten im kultischen Rahmen (WMANT 94). Neukirchen-Vluyn 2002.

- Eckert, Jost: *καλέω*. In: EWNT II (21992), 592-601.
- Eichler, Johannes: *ἔχω*. In: TBLNT I (1997), 338-341.
- Ders.: *κληῖρος*. In: TBLNT I (1997), 344-346.
- Eisele, Wilfried: Ein unerschütterliches Reich. Die mittelplatonische Umformung des Parusiegedankens im Hebräerbrief (BZNW 116). Berlin/New York 2003.
- Ders.: Bürger zweier Welten – Zur Eschatologie des Hebräerbriefes. In: ZNT 29 (2012), 35-44.
- Emmrich, Martin: Hebrews 6:4-6 – Again! (A Pneumatological Inquiry). In: WTJ 65 (2003), 83-95.
- Enns, Peter E.: The Interpretation of Psalm 95 in Hebrews 3.1-4.13. In: Craig A. Evans und James A. Sanders (Hg.): Early Christian Interpretation of the Scriptures of Israel: Investigations and Proposals (JSNTSup 148). Sheffield 1997, 352-363.
- Fabry, Heinz-Josef: Ambakum/Habakuk. In: Kraus, Wolfgang und Martin Karrer (Hg.): Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare Band II: Psalmen bis Danielschriften (LXX.D-E II). Stuttgart 2011, 2413-2428.
- Ders.: *רִצְּוֹ*. In: ThWAT III (1982), 88-98.
- Feldmeier, Reinhard: Die Christen als Fremde. Die Metapher der Fremde in der antiken Welt, im Uhrchristentum und im 1. Petrusbrief (WUNT 64). Tübingen 1992.
- Feuillet, André: Les points de vue nouveaux dans l'eschatologie de l'épître aux Hébreux. In: StEv 2 (TU 87). Berlin 1964, 369-387.
- Fischer, Ulrich: Eschatologie und Jenseitserwartung im hellenistischen Diasporajudentum (BZNW 44). Berlin 1978.
- Flender, Otto und Lothar Coenen: *οἰκουμένη*. In: TBLNT II (2000), 1898-1900.
- Floyd, Michael H.: Prophecy and Writing in Habakkuk 2,1-5. In ZAW 105 (1993), 462-481.
- Frevel, Christian: *σήμερον* – Understanding Psalm 95 within, and without Hebrews. In: Human Dirk J. und Gert J. Steyn (Hg.): Psalms and Hebrews. Studies in Reception. New York 2010, 165-193.
- Friedrich, Johannes. H.: *κληρονόμος*. In: EWNT II (21992), 736-739.
- Fritz, Volkmar: Tempel und Zelt. Studien zum Tempelbau in Israel und zu dem Zeltheiligtum der Priesterschrift (WMANT 47). Neukirchen-Vluyn 1977.
- Fuhrmann, Sebastian: Vergeben und Vergessen. Christologie und Neuer Bund im Hebräerbrief (WMANT 113). Neukirchen-Vluyn 2007.
- Ders.: Christ Grown into Perfection: Hebrews 9,11 from a Christological Point of View. In: Bib 89 (2008), 92-100.
- Gallos, Erhard H.: Katapausis and Sabbatismos in Hebrews 4 (Andrews University Dissertations 54). 2011: <http://digitalcommons.andrews.edu/dissertations/54>.
- Gäbel, Georg: Die Kulttheologie des Hebräerbriefes. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie (WUNT II, 212). Tübingen 2006.

- Ders.: Rezension Church, Philip. In: ThLZ 6 (2018), 617-619.
- Ders.: „[...] inmitten der Gemeinde werde ich dir lobsingend“ (Hebr 2,12). Engel und Menschen, himmlischer und irdischer Gottesdienst nach dem Hebräerbrief. In: Jörg Frey und Michael R. Jost (Hg.): Gottesdienst und Engel im antiken Judentum und frühen Christentum. Tübingen 2017, 185-239.
- Gelardini, Gabriella: „Verhärtet eure Herzen nicht“. Der Hebräer, eine Synagogenhomilie zu *Tischa be-Aw* (BiInS 83). Leiden 2007.
- Dies. (Hg.): Hebrews. Contemporary Methods–New Insights (BiInS 75). Leiden/Boston 2005.
- Dies.: The Unshakeable Kingdom in Heaven: Notes on Eschatology in Hebrews. In: Dies.: Deciphering the Worlds of Hebrews. Collected Essays (NovTSup 184). Leiden/Boston 2021, 308-325.
- Dies.: “Wir haben hier keine bleibende Stadt” (Hebr 13,14): Kritische Raum- und Machtdiskurse im Hebräer. In: Dies.: Deciphering the Worlds of Hebrews. Collected Essays (NovTSup 184). Leiden/Boston 2021, 291-307.
- Gerlemann, Gillis: Psalm CX. In: VT 31 (1981), 1-19.
- Gheorghita, Radu: The Role of the Septuagint in Hebrews. An Investigation of its Influence with Special Consideration to the Use of Hab 2:3-4 in Heb 10:37-38 (WUNT II, 160). Tübingen 2003.
- Gleason, Randall C.: Angels and the Eschatology of Heb 1-2. In: NTS 49 (2003), 90-107.
- Ders.: The Eschatology of the Warning in Hebrews 10:26-31. In: TynB 53 (2002), 97-120.
- Ders.: The Old Testament Background of the Warning in Hebrews 6:4–8. In: BS 155 (1998), 62-91.
- Granerød, Gard: Abraham and Melchizedek. Scribal Activity of Second Temple Times in Genesis 14 and Psalm 110 (BZAW 406). Berlin/New York 2010.
- Gräßer, Erich: Der Glaube im Hebräerbrief (MThSt 2). Marburg 1965.
- Ders.: Der Hebräerbrief 1938-1963. In: ThR 30 (1964), 138-236. [= Ders.: Aufbruch und Verheißung. Gesammelte Aufsätze zum Hebräerbrief (BZNW 1992), 1-99.]
- Ders.: Das Schriftargument in Hebr 10,37f. In: Kampling R. und T. Söding (Hg.): Eklesiologie des Neuen Testaments (FS K. Kertelge). Freiburg im Breisgau 1998, 431-439.
- Ders.: Das wandernde Gottesvolk. Zum Basismotiv des Hebräerbriefs. In: ZNW 77 (1986), 160-179.
- Ders.: Mose und Jesus. Zur Auslegung von Hebr 3,1-6 in: Ders.: Der Alte Bund im Neuen. Exegetische Studien zur Israelfrage im Neuen Testament (WUNT 35). Tübingen 1985, 290-311.
- Ders.: Der Alte Bund im Neuen. Eine exegetische Vorlesung. In: Ders.: Der Alte Bund im Neuen. Exegetische Studien zur Israelfrage im Neuen Testament (WUNT 35). Tübingen 1985, 1-134.
- Goetzmann, Jürgen: μετανοέω. In: TBLNT I (1997), 234-236.
- Goppelt, Leonhard: Typos. Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen (BFChTh.M 43). Gütersloh 1939.
- Goguel, Maurice: La naissance du Christianisme. Paris 1955.
- Goulder, Michael D.: The Psalms of the Return (Book V, Psalms 107-150). Studies in the Psalter, IV (JSOTS 258). Sheffield 1998.

- Grundmann, Walter: *μέμφομαι*. In: ThWNT IV (1942), 576-578.
- Guhrt, Joachim und Wolfgang Kraus: *αἰών*. In: TBLNT II (2000), 1994-2001.
- Guthrie, George H.: Hebrews. In: Beale, Gregory K. und Donald A. Carson (Hg.): *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*. Grand Rapids 2007, 991-995.
- Günther, Walther: *μένω*. In: TBLNT I (1997), 192-193.
- Gyllenberg, Rafael: Die Christologie des Hebräerbriefes. In: ZSTh 11 (1934), 662-690.
- Haarbeck, Hermann und Friedrich Thiele: *πάλαι*. In: TBLNT I (1997), 14-16.
- Hahn, Scott W.: A Broken Covenant and the Curse of Death: A Study of Hebrews 9:15-22. In: CBQ 66 (2004), 416-436 (wieder abgedruckt in: Mackie, Scott D. (Hg.): *The Letter to the Hebrews. Critical Readings*. London 2018, 417-437).
- Ders.: Covenant, Cult, and the Curse-of-Death: *Διαθήκη* in Heb 9:15–22. In: Gelardini, Gabriella (Hg.): *Hebrews. Contemporary Methods–New Insights (BiInS 75)*. Leiden/Boston 2005, 65-88.
- Hahn, Hans Christoph und Wolfgang Kraus: *καιρός*. In: TBLNT II (1997), 2001-2008.
- Hanhart, Robert: Die Söhne Israels, die Söhne Gottes und die Engel in der Masora, in Qumran und der Septuaginta. Ein letztes Kapitel aus „Israel in hellenistischer Zeit“. In: Bultmann, Christoph et al. (Hg.): *Vergegenwärtigung des Alten Testaments. Beiträge zur biblischen Hermeneutik (FS Rudolf Smend zum 70. Geburtstag)*. Göttingen 2002, 170-178.
- Harder Günther und Udo Schnelle: *ψυχή*. In: TBLNT II (2000), 1617-1621.
- Harrington, Daniel J.: *The Letter to the Hebrews (WATSA)*. Mahwa 2005.
- Hays, Richard B.: *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*. New Heaven/London 1989.
- Hegermann, Harald: *δόξα*. In: EWNT I (²1992), 832-841.
- Ders.: *διαθήκη*. In: EWNT (²1992), 718-725.
- Héring, Jean: Eschatologie biblique et idéalisme platonicien. In: Davies William D. und David Daube (Hg.): *The background of the New Testament and its eschatology (FS C. H. Dodd)*. Cambridge 1964, 444-463.
- Hill, Craig Allen: The Use of Perfection Language in Hebrews 5:14 and 6:1 and the contextual Interpretation of 5:11-6:3. In: JETS 57/4 (2014), 727-742.
- Hillmann, Willibrord: Einführung in die Grundgedanken des Hebräerbriefes. In: BiLe 1 (1960), 17-27.87-99.157-178.237-252.
- Hofius, Otfried: *Katapausis. Die Vorstellung vom endzeitlichen Ruheort im Hebräerbrief (WUNT 11)*. Tübingen 1970.
- Ders.: Das „erste“ und „zweite“ Zelt. Ein Beitrag zur Auslegung von Hbr 9,1-10. In: ZNW 61 (1970), 271-277 (= Ein Beitrag zur Auslegung von Hebr 9,1–10. In: Ders.: *Neutestamentliche Studien [WUNT 132]*. Tübingen 2000, 203-209).
- Ders.: Der Vorhang vor dem Thron Gottes. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu Hebräer 6,19f. und 10,19f. (WUNT 14). Tübingen 1972.

- Ders.: Die Unabänderlichkeit des göttlichen Heilsratschlusses. Erwägungen zur Herkunft eines neutestamentlichen Theologumenon. In: ZNW 64 (1973), 135-145.
- Ders.: Gemeinschaft mit den Engeln im Gottesdienst der Kirche: eine traditions-geschichtliche Skizze: Peter Stuhlmacher zum 60. Geburtstag. In: ZThK 89 (1992), 172-196.
- Ders.: *κατάπαυσις*. In: EWNT II (²1992), 655-656.
- Ders.: *καταβολή*. In: EWNT II (²1992), 630-631.
- Ders.: Inkarnation und Opfertod Jesu nach Hebr 10,19f. In: Ders.: Neutestamentliche Studien (WUNT 132). Tübingen 2000, 210-219.
- Hollander, Harm W.: *ὑπόστασις*. In: EWNT III (²1992), 972-973.
- Ders.: *μακροθυμία*. In: EWNT II (²1992), 936-938.
- Holmes, Stephen R.: Death in the Afternoon: Hebrews, Sacrifice, and Soteriology. In: Bauckham, Richard u.a. (Hg.): The Epistle to the Hebrews and Christian Theology. Michigan/Cambridge 2009, 229-252.
- Holtz, Traugott: *αἰών*. In: EWNT I (²1992), 105-111.
- Hughes, Graham: Hebrews and Hermeneutics. The Epistle to the Hebrews as a New Testament example of biblical interpretation (MSSNTS 36). Cambridge 1979.
- Hurst, Lincoln D.: The Epistle to the Hebrews. Its background of thought (MSSNTS 65). Cambridge 1990.
- Jamieson, Robert B.: Hebrews 9.23: Cult Inauguration, Yom Kippur and the Cleansing of the Heavenly Tabernacle. In: NTS 62 (2016), 569-587.
- Ders.: When and Where Did Jesus Offer Himself? A Taxonomy of Recent Scholarship on Hebrews. In: CBR 15 (2017), 338-368.
- Jenni, Ernst: *רחם*. In: TLOT I (1997), 152-159.
- Jeremias, Jörg: Das Königtum Gottes in den Psalmen. Israels Begegnung mit dem kanaanäischen Mythos in den Jahwe-König-Psalmen (FRLANT 141). Göttingen 1987, 107-114.
- Jipp, Joshua W.: The Son's Entrance into the Heavenly World: The Soteriological Necessity of the Scriptural Catena in Hebrews 1.5-14. In: NTS 56 (2010), 557-575.
- Kaperud, Arvid S.: Eschatology in the Book of Micah. In: VT 11 (1961), 392-405.
- Karrer, Martin: Rez. des Kommentars und des Aufsatzbandes von K. Backhaus in: Göttingische Gelehrte Anzeigen 262 (2010), 73-87 und ThLZ 135 (2010), 1332-1335.
- Ders.: The Epistle to the Hebrews and the Septuagint. In: Kraus, Wolfgang und R. Glenn Wooden (Hg.): Septuagint Research. Issues and Challenges in the Study of the Greek Jewish Scriptures (SBLSCS 53). Leiden 2005, 335-353.
- Ders.: Der Weltkreis und Christus, der Hohepriester. Blicke auf die Schriftrezeption des Hebräerbriefes. In: Kraus Wolfgang und Karl-Wilhelm Niebuhr (Hg.): Frühjudentum und Neues Testament im Horizont Biblischer Theologie. Mit einem Anhang zum Corpus Judaeo-Hellenisticum Novi Testamenti (WUNT 162). Tübingen 2003, 151-179.
- Ders.: Präexistenz Christi in der Johannesapokalypse. In: Frey, Jörg et al. (Hg.): Perspektiven zur Präexistenz im Frühjudentum und frühen Christentum (WUNT 457). Tübingen 2021, 167-183.

- Käsemann, Ernst: Das wandernde Gottesvolk. Eine Untersuchung zum Hebräerbrief (FRLANT 55). Göttingen 41961.
- Kittel, Gerhard: ἔσχατος. In: ThWNT II (1950), 694-695.
- Klappert, Berthold: Die Eschatologie des Hebräerbriefs (TEH 156). München 1969.
- Ders.: Begründete Hoffnung und bekräftigte Verheißung. Exegetisch-systematische Erwägungen zur Eschatologie des Hebräerbriefes. In: Heß Ruth und Martin Leiner (Hg.): Alles in Allem. Eschatologische Anstöße (FS J. C. Janowski). Neukirchen-Vluyn 2005, 447-474.
- Koch, Dietrich-Alex: Der Text von Hab 2,4b in der Septuaginta und im Neuen Testament. In: ZNW 76 (1985), 68-85.
- Koenen, Klaus und Kabiersch, Jürgen: Erläuterungen zu Jes 56–66. In: Martin Karrer/Wolfgang Kraus (Hg.): Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare Band II: Psalmen bis Danielschriften (LXX.D-E II), 2673-2690.
- Koester, Craig R.: Hebrews, Rhetoric, and the Future of Humanity. In: CBQ 64 (2002), 103-123.
- Koester, Helmut: Outside the Camp: Hebrews 13.9-14. In: HTR 55 (1962), 299-315.
- Ders.: ὑπόστασις. In: ThWNT VIII (1969), 571-588.
- Körtner, Ulrich H. J.: Die letzten Dinge (Theologische Bibliothek 1). Neukirchen-Vluyn 2014.
- Kraus, Wolfgang: Neuere Ansätze in der Exegese des Hebräerbriefes. In: VF 48 (2003) 65-80.
- Ders.: Der Tod Jesu als Heiligtumsweihe. Eine Untersuchung zum Umfeld der Sühnevorstellung in Römer 3,25–26a (WMANT 66). Neukirchen-Vluyn 1991.
- Ders.: Das Heil für Israel und die Völker nach dem Hebräerbrief. In: Neubert, Luke und Michael Tilly (Hg.): Der eine Gott und die Völker in eschatologischer Perspektive. Studien zur Inklusion und Exklusion im biblischen Monotheismus (BThSt 137). Neukirchen-Vluyn 2013, 113-147.
- Ders.: Zu Absicht und Zielsetzung des Hebräerbriefes. In: KuD 60 (2014), 250-271.
- Ders.: Hab 2,3-4 in der hebräischen und griechischen Texttradition mit einem Ausblick auf das Neue Testament. In: Caulley, T. S. und Hermann Lichtenberger (Hg.): Die Septuaginta und das frühe Christentum (WUNT 277). Tübingen 2011.
- Ders.: Jesaja 53 LXX im frühen Christentum - eine Überprüfung. In: Ders. (Hg.): Beiträge zur urchristlichen Theologiegeschichte (BZNW 163), Berlin 2009, 149-182.
- Ders.: Zur Rezeption von Ps 40(39 LXX),7-9 in Hebr 10,5-10. In: Meiser Martin et al. (Hg.): Die Septuaginta – Geschichte, Wirkung, Relevanz. 6. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 21.-24. Juli 2016 (WUNT 405). Tübingen 2018, 110-129.
- Ders.: Ps 40(39),7-9 in the Hebrew Tradition and in the Septuagint, with its Reception in the New Testament. In: Gideon Kotzé, Wolfgang Kraus und Michael van der Meer (Hg.): XVI Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies Stellenbosch 2016 (SBL.SCS 71). Atlanta 2019, 119-131.
- Ders.: Zur Aufnahme von Ex 24f. im Hebräerbrief. In: Matthias Hopf, Wolfgang Oswald und Stefan Seiler (Hg.): Heiliger Raum. Exegese und Rezeption der Heiligtumstexte in Ex 24–40 (TA⁸). Stuttgart 2016, 91-112.

Ders.: Zur Aufnahme von Ps 102 (101 LXX) und seiner Bedeutung für die Eschatologie des Hebräerbriefs. In: Ueberschaer, Frank et al. (Hg.): *Theologie und Textgeschichte. Septuaginta und Masoretischer Text als Äußerungen theologischer Reflexion*. Tübingen 2018, 239-258

Ders.: Rezension David Moffitt, *Atonement and the Logic of Resurrection in the Epistle to the Hebrews*. Leiden 2011 und Benjamin Ribbens, *Levitical Sacrifice and Heavenly Cult in Hebrews*, Berlin 2016. In: *ThLZ* 143 (2018), 217-221.

Ders.: Die hermeneutische Relevanz der Septuaginta für eine Biblische Theologie, in: Ders. und Siegfried Kreuzer in Verbindung mit Martin Meiser und Marcus Sigismund (Hg.): *Die Septuaginta – Text, Wirkung, Rezeption* (WUNT 325). Tübingen 2014, 3-25.

Ders.: Die Bedeutung von *διαθήκη* im Hebräerbrief. In: Eberhard Bons, Ralph Brucker und Jan Joosten (Hg.): *The Reception of Septuagint Words in Jewish-Hellenistic and Christian Literature* (WUNT II, 367). Tübingen 2014, 67-83.

Ders.: Die Septuaginta als Brückenschlag zwischen Altem und Neuem Testament? Dtn 32 (Odae 2) als Fallbeispiel. In: Heinz-Josef Fabry und Dieter Böhler (Hg.): *Im Brennpunkt - die Septuaginta. Band 3: Studien zur Theologie, Anthropologie, Ekklesiologie, Eschatologie und Liturgie der Griechischen Bibel* (BWANT 174). Stuttgart, 2007, 266-290.

Ders.: Hebrews 3:7 – 4:11 as a Midrash on Psalm 94 LXX. In: Ausloos, Hans et. al.: *Florilegium Lovaniense. Studies in Septuagint and Textual Criticism in Honour of Florentino García Martínez* (BETHL 224). Leuven 2008, 275-290.

Ders.: Zur Aufnahme und Funktion von Gen 14,18–20 und Ps 109 LXX im Hebräerbrief. In: Robker, Jonathan M. et al. (Hg.): *Text-Textgeschichte-Textwirkung. Festschrift zum 65. Geburtstag von Siegfried Kreuzer* (AOAT 419). Münster 2014, 459-474.

Ders.: Präexistenz Christi im Hebräerbrief. In: Frey, Jörg et al. (Hg.): *Perspektiven zur Präexistenz im Frühjudentum und frühen Christentum* (WUNT 457). Tübingen 2021, 129-150.

Kretzer, Armin: *ἀπόλλυμι*. In: *EWNT I* (21992), 325-327.

Kreuzer Siegfried und Robert Hensel: *ἀνάπαυσις*. In: *TBLNT II* (2000), 1502-1503.

Laansma, Jon C.: *I Will Give You Rest. The Rest Motif in the New Testament with Special Reference to Mt 11 and Heb 3-4* (WUNT II, 98). Tübingen 1997.

Lanzinger, Daniel: 'A Sabbath Rest for the People of God' (Heb 4.9): Hebrews and Philo on the Seventh Day of Creation. In: *NTS* 64 (2018), 94-107.

Larsson, Edwin: *μιμητής/μιμέομαι*. In: *EWNT II* (21992), 1053-1057.

Lattke, Michael: Heiligkeit III. In: *TRE* 14 (1986), 703-708.

Laub, Franz: *Bekenntnis und Auslegung. Die paränetische Funktion der Christologie im Hebräerbrief* (BU 15). Regensburg 1980.

Ders.: «Ein für alle Mal hineingegangen in das Allerheiligste» (Hebr 9,12) – Zum Verständnis des Kreuzestodes im Hebräerbrief. In: *BZ* 35 (1991), 65-85.

Lincoln, Andrew T.: *Hebrews: A Guide*. London/New York 2006.

Lindars, Barnabas: The rhetorical structure of Hebrews. In: *NTS* 35 (1989), 382-406.

Link, Hans-Georg: *ἀλήθεια*. In: *TBLNT II* (2000), 1834-1844.

- Loader, William R. G.: Christ at the Right Hand – Ps. cx.1 in the New Testament in: NTS 24 (1977-78), 199-217.
- Löhr, Hermut: Thronversammlung und preisender Tempel. Beobachtungen am himmlischen Heiligtum im Hebräerbrief und in den Sabbatopferliedern aus Qumran. In: Martin Hengel und Anna Maria Schwemer (Hg.): Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt (WUNT 55). Tübingen 1991, 185-205.
- Ders.: „Heute, wenn ihr seine Stimme hört...“ Zur Kunst der Schriftenanwendung im Hebräerbrief und in 1 Kor 10. In: Hengel, Martin und Hermut, Löhr (Hg.): Schriftauslegung im antiken Judentum und im Urchristentum. Tübingen 1994, 226-248.
- Ders.: Anthropologie und Eschatologie im Hebräerbrief. Bemerkungen zum theologischen Interesse einer frühchristlichen Schrift. In: Evang Martin et al. (Hg.): Eschatologie und Schöpfung (BZNW 89). Berlin/New York 1997, 169-199.
- Luck, Ulrich: Himmlisches und irdisches Geschehen im Hebräerbrief. Ein Beitrag zum Problem des „historischen Jesus“ im Urchristentum. In: NTS 6 (1963), 192-215.
- Luz, Ulrich: Der alte und der neue Bund bei Paulus und im Hebräerbrief. In: EvTh 27 (1967), 318-336.
- Mackie, Scott D.: Eschatology and Exhortation in the Epistle to the Hebrews (WUNT II, 223). Tübingen 2007.
- Ders.: Ancient Jewish Mystical Motifs in Hebrews' Theology of Access and Entry Exhortations. In: NTS 58 (2012), 88-104.
- Ders.: Heavenly Sanctuary Mysticism in the Epistle to the Hebrews. In: JTS 62 (2011), 77-117.
- Ders.: Early Christian Eschatological Experience in the Warnings and Exhortations of the Epistle to the Hebrews. In: TynB 63 (2012), 93-114.
- Ders. (Hg.): The Letter to the Hebrews. Critical Readings. London 2018.
- MacRae, George W.: Heavenly Temple and Eschatology in the Letter to the Hebrews. In: Semeia 12 (1978), 179-199.
- Mason, Eric F.: Cosmology, Messianism, and Melchizedek: Apocalyptic Jewish Traditions and Hebrews. In: Ders. und Kevin B. McCrudden (Hg.): Reading the Epistle to the Hebrews. A Resource for Students (SBL – Resources for Biblical Study 66). Atlanta 2011, 53-76.
- Ders.: 'You Are a Priest Forever'. Second Temple Jewish Messianism and the Priestly Christology of the Epistle to the Hebrews (StTDJ 74). Leiden 2008.
- Mathewson, Dave: Reading Heb 6:4-6 in Light of the Old Testament. In: WTJ 61 (1999), 209-25.
- Mathis, Michael Ambrose: The Pauline ΠΙΣΤΙΣ – ΥΠΟΣΤΑΣΙΣ. According to Heb XI,1. An Historical-Exegetical Investigation. Washington 1920.
- März, Claus-Peter: „Der neue lebendige Weg durch den Vorhang hindurch ...“. In: Ders.: Studien zum Hebräerbrief (SBAB 39) Stuttgart 2005, 141-158.
- McAfee, Matthew: Covenant and the Warnings of Hebrews: The Blessings and the Curse. In: JETS 57/3 (2014), 537-553.
- McCullough, Cecil J.: Isaiah in Hebrews. In: Steve Moyise und Menken Maarten J. J. (Hg.): Isaiah in the New Testament. London/New York 2005, 159-173.

- McLay, Timothy R.: *The Use of the Septuagint in New Testament Research*. Michigan/Cambridge 2003.
- Ders.: *Biblical Texts and the Scriptures for the New Testament Church*. In: Porter, Stanley E.: *Hearing the Old Testament in the New Testament*. Grand Rapids 2006.
- McRuden, Kevin B.: *Solidarity Perfected. Beneficent Christology in the Epistle to the Hebrews* (BZNTW 159). Berlin/New York 2008.
- Meier, John P.: *Structure and Theology in Heb 1,1-14*. In: *Biblica* 66 (1985), 168-189.
- Merklein, Helmut: *μετάνοια*. In: *EWNT* II (1992), 1022-1031.
- Michaelis, Wilhelm: *πίπτω*. In: *ThWNT* VI (1959), 161-174.
- Michaelis, Walter: *σκηνή*. In: *ThWNT* VII (1964), 369-396.
- Michaelis, Walter: *ὁδός*. In: *ThWNT* V (1954), 42-118.
- Michel, Otto: *ἐπουρανίος*. In: *EWNT* II (1992), 116-118.
- Moffitt, David M.: *Der Hebräerbrief im Kontext der neueren englischen Forschung. Ein kurzer Überblick über die wichtigsten Forschungsprobleme*. In: *ZNT* 29 (2012), 2-13.
- Ders.: *The Interpretation of Scripture in the Epistle to the Hebrews*. In: Mason, Eric F. und Kevin B. McCrudden (Hg.): *Reading the Epistle to the Hebrews. A Resource for Students* (SBL – Resources for Biblical Study 66). Atlanta 2011, 77-98.
- Ders.: *Atonement and the Logic of Resurrection in the Epistle to the Hebrews* (NovTSup 141). Leiden/Boston 2011.
- Ders.: *Serving in the Tabernacle in Heaven: Sacred Space, Jesus' High Priestly Sacrifice, and Hebrews' Analogical Theology*. In: Attridge Harold W. und Gabriella Gelardini (Hg.): *Hebrews in Contexts* (AJEC 91). Leiden/Boston 2016, 259-279.
- Moore, Nicholas J.: *Jesus as 'The One who Entered his Rest': The Christological Reading of Hebrews 4.10*. In: *JSNT* 36 (2014), 383-400.
- Mundle, Wilhelm und Wolfgang, Kraus: *ἔρχομαι*. In: *TBLNT* I (1997), 678-683.
- Mundle, Wilhelm: *ὑπακούω*. In: *TBLNT* I (1997), 992-993.
- Munzer, Karlfried: *μένω*. In: *TBLNT* I (1997), 191.
- Neumann-Gorsolke, Ute: *Herrschen in den Grenzen der Schöpfung. Ein Beitrag zur alttestamentlichen Anthropologie am Beispiel von Psalm 8, Genesis 1 und anderen verwandten Texten* (WMANT 101). Neukirchen-Vluyn 2004.
- Nongbri, Brent: *A Touch of Condemnation in a Word of Exhortation. Apocalyptic Language and GraecoRoman Rhetoric in Hebrews 6:4-12*. In: *NTS* 45 (2003), 265-279.
- Oropeza, B. J.: *The Warning Passages in Hebrews: Revised Theologies and New Methods of Interpretation*. In: *CurBR* 10 (2011), 81-100.
- Von der Osten-Sacken, Peter: *δεξιός*. In: *EWNT* I (1992), 685-687.
- Ostmeyer, Karl-Heinrich: *Der Hebräerbrief – Evangelium von Ewigkeit*. In: *ZNT* 29 (2012), 25-34.

- Pakkala, Juha: *God's Word Omitted. Omissions in the Transmission of the Hebrews Bible* (FRLANT 251). Göttingen 2013.
- Peterson, David: *Hebrews and Perfection. An Examination of the Concept of Perfection in the 'Epistle to the Hebrews'*. Cambridge 1982.
- Pietersma, Albert: *Text-Production and Text-Reception: Psalm 8 in Greek*. In: Martin Karrer/Wolfgang Kraus (Hg.): *Die Septuaginta–Texte, Kontexte, Lebenswelten. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 20.–23. Juli 2006* (WUNT 219). Tübingen 2008, 487-501.
- Pilhofer, Peter: *KPEITTONΟΣ ΔΙΑΘΗΚΗΣ ΕΠΙΤΥΟΣ*. Die Bedeutung der Präexistenzchristologie für die Theologie des Hebräerbriefs (Hans-Friedrich Weiß gewidmet). In: *ThLz* 121 (1996), 319-328 (wieder abgedruckt in: *Die frühen Christen und ihre Welt. Greifswalder Aufsätze 1996–2001* [WUNT 145]. Tübingen 2002, 58-72).
- Portalatín, Antonio: *Temporal Oppositions as Hermeneutical Categories in the Epistle to the Hebrews* (EHS.T 833). Frankfurt am Main et al. 2006.
- Von Rad, Gerhard: *ἡμέρα*. In: *ThWNT II* (1950), 945-949.
- Radl, Walter: *ῥῆμα*. In: *EWNT III* (21992), 505-507.
- Ders.: *ἰμάτιον*. In: *EWNT II* (21992), 458-460.
- Rascher, Angela: *Schriftauslegung und Christologie im Hebräerbrief* (BZNW 153). Berlin 2007.
- Rengstorff, Karl Heinrich: *μανθάνω*. In: *ThWNT IV* (1942), 392-416.
- Rhee (Sung Yul), Victor: *Faith in Hebrews. Analysis within the Context of Christology, Eschatology, and Ethics* (Studies in Biblical Literature Vol. 19). New York et al. 2001.
- Ders.: *The Role of Chiasm for Understanding Christology in Hebrews 1:1-14*. In: *JBL* 131,2 (2012), 341-362.
- Ribbens, Benjamin J.: *Levitical Sacrifice and Heavenly Cult in Hebrews* (BZNW 222). Berlin/Boston 2016.
- Ders.: *The Positive Functions of the Levitical Sacrifice in Hebrews*. In: Moffitt David M. und Eric C. Mason (Hg.): *Son, Sacrifice, and Great Shephard. Studies on the Epistle to the Hebrews* (WUNT II, 510). Tübingen 2020, 95-113.
- Richardson, Christopher A.: *Pioneer and Perfecter of Faith: Jesus' Faith as the Climax of Israel's History in the Epistle to the Hebrews* (WUNT II, 228). Tübingen 2012.
- Ders.: *The Passion: Reconsidering Hebrews 5.7-8*. In: Bauckham, Richard et al. (Hg.): *A Cloud of Witness. The Theology of Hebrews in its Ancient Contexts* (LNTS 387). London/New York 2008, 51-67.
- Rose, Christian: *Die Wolke der Zeugen. Eine exegetisch-traditionsgeschichtliche Untersuchung zu Hebräer 10,32-12,3* (WUNT 60). Tübingen 1994.
- Rösel, Martin: *Exkurs: Zur Übersetzung von διαθήκη*. In: Martin Karrer und Wolfgang Kraus (Hg.): *Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare Band I: Genesis bis Makkabäer* (LXX.D-E I). Stuttgart 2011, 170.
- Sand, Alexander: *ἐμφανίζω*. In: *EWNT II* (1992), 1091-1092.
- Ders.: *ψυχή*. In: *EWNT III* (1992), 1197-1203.

- Saß, Gerhard M.: *ἐπαγγελία*. In: TBLNT II (1997), 1743-1751.
- Sänger, Dieter: *διαθήκη*. In: TBLNT I (1997), 216-223.
- Schäfer, Peter: Rivalität zwischen Engeln und Menschen. Untersuchungen zur rabbinischen Engelvorstellung (SJ VIII). Berlin 1975.
- Schelkle, Karl Hermann: *σωτηρία*. In: EWNT III (²1992), 784-788.
- Schenk, Kenneth L.: A Celebration of the Enthroned Son. The Catena of Hebrews 1. In: JBL 120 (2001), 469-485.
- Ders.: Cosmology and Eschatology in Hebrews. The Settings of the Sacrifice (MSSNTS 143). Cambridge 2007.
- Ders.: Keeping His Appointment: Creation and Enthronement in Hebrews. In: JSNT 66 (1997), 91-117.
- Ders.: Philo and the epistle to the Hebrews, In: StPhilo 335 (2002), 112-135.
- Schenk, Wolfgang: *προσφέρω*. In: EWNT III (²1992), 428-430.
- Schenker, Adrian: Götter und Engel im Septuaginta-Psalter. Text- und religionsgeschichtliche Ergebnisse aus drei textkritischen Untersuchungen. In: Zenger, Erich (Hg.): Der Septuaginta-Psalter: sprachliche und theologische Aspekte (HBS 32). Freiburg im Breisgau 2001, 185-195.
- Ders.: Das Neue am neuen Bund und das Alte am alten. Jer 31 in der hebräischen und griechischen Bibel, von der Textgeschichte zu Theologie, Synagoge und Kirche (FRLANT 212). Göttingen 2006.
- Scheuer, Blaženka: The Return of YHWH. The Tension between Deliverance and Repentance in Isaiah 40-55 (BZAW 377). Berlin/New York 2008.
- Schierse, Franz J.: Verheißung und Heilsvollendung. Zur theologischen Grundfrage des Hebräerbriefes (MThS.H 9). München 1955.
- Schmidt, Eckhard David: Heilig ins Eschaton. Heiligung und Heiligkeit als eschatologische Konzeption im 1. Thessalonicherbrief (BZNW 167). Berlin/New York 2010.
- Schnabel, Eckhardt: *ἔσχατος*. In: TBLNT I (1997), 28-35.
- Ders.: *τέλος*. In: TBLNT I (1997), 38-47.
- Ders.: *πρωτότοκος*. In: TBLNT II (2000), 1059-1061.
- Schneider, Gerhard: *δωρεά*. In: EWNT I (²1992), 880-882.
- Ders.: *ὀρίζω*. In: EWNT II (²1992), 1300-1301.
- Ders.: *πάλαι*. In: EWNT III (²1992), 15.
- Schneider, Heinrich: Die biblischen Oden im christlichen Altertum. In: Bib 30 (1949), 28-65.
- Schneider, Johannes: *ἄρκος*. In: ThWNT (1954), 458-467.
- Schneider Johannes und Wilfried Haubeck: *σῶζω*. In: TBLNT I (1997), 369-374.
- Schnelle, Udo: Theologie des Neuen Testaments. Göttingen ³2016.
- Ders.: *ψυχή*. In: TBLNT II (2000), 1621-1624.

- Schoenborn, Ulrich: *οὐρανός*. In: EWNT II (²1992), 1328-1338.
- Schönweiß, Hans und Kleinknecht Karl T.: *δέομαι*. In: TBLNT1 (1997), 604-606.
- Schröger, Friedrich: Der Verfasser des Hebräerbriefes als Schriftausleger (BU 4). Regensburg 1968.
- Ders.: *καθίζω*. In: EWNT II (1992), 551-553.
- Schunack, Gerd: *τύπος*. In: EWNT III (1992), 892-901.
- Schwemer, Anna Maria: Gott als König und seine Königsherrschaft in den Sabbatliedern aus Qumran. In: Martin Hengel und Dies. (Hg.): Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt (WUNT 55), 45-118.
- Seebass, Horst und Klaus Grünwaldt: *ἄγιος*. In: TBLNT I (1997), 886-892.
- Sherman, Robert: Reclaimed by Sabbath Rest. In: Int 51 (2005), 38-50.
- Sigismund, Marcus: Anmerkungen zur antiochenischen Textform der LXX-Zitatvorlage im Neuen Testament. XXVI.: Oden. 4/2011. In: isbtf.de/wp-content/uploads/2015/01/26_Ant-in-Oden.pdf (letzter Abruf 07.08.2016).
- Silva, Moisés: Perfection and Eschatology in Hebrews. In: WTJ 39 (1976), 61-71.
- Simisi, Seth, M.: Pursuit of Perfection. Significance of the Perfection Motif in the Epistle to the Hebrews. Eugene 2016.
- Skehan, Patrick W.: The Structure of the Song of Moses in Deuteronomy. In: Christensen, Duane L. (Hg.): A Song of power and the power of song: essays on the Book of Deuteronomy (SBTS 3). Winona Lake 1993, 156-168.
- Ders.: A Fragment of the "Song of Moses" (Deut. 32) from Qumran. In: BASOR 136 (1954), 12-15.
- Smith, Jerome: A priest forever. A study of typology and eschatology in Hebrews. London 1969.
- Spicq, Ceslas.: *μεγαλειός*. In: TLNT II (⁴2012), 457-461.
- Ders.: *παρρησία*. In: TLNT III (⁴2012), 56-62.
- Ders.: *ὑπόστασις*. In: TLNT III (⁴2012), 421-423.
- Ders.: *ὑποτάσσω*. In: TLNT III (⁴2012), 424-426.
- Spieckermann, Hermann: Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen. Göttingen 1989.
- Staerk, W: Der Gebrauch der Wendung כְּאֶחָד הַיְיִמִּים im at. Kanon. In: ZAW 11 (1891), 247-253.
- Stanley, Steve: Hebrews 9:6-10. The "Parable" of the Tabernacle. In: NovT 37 (1995), 385-399.
- Sterling, Gregory E.: Ontology versus Eschatology: Tensions between Author and Community in Hebrews. In: StPhilo 13 (2001), 190-211.
- Ders.: The Place of Philo of Alexandria in the Study of Christian Origins. In: Roland Deines und Karl-Wilhelm Niebuhr (Hg.): Philo und das Neue Testament. Wechselseitige Wahrnehmungen (WUNT 172). Tübingen 2004, 21-52.

Steyn, Gert J.: The Eschatology of Hebrews as Understood within a Cultic Setting. In: Van der Watt, Jan G. (Hg.): Eschatology of the New Testament and Some Related Documents. (WUNT II, 235). Tübingen 2011, 429-450.

Ders.: A Quest for the Assumed LXX Vorlage of the Explicit Quotations in Hebrews (FRLANT 235). Göttingen 2011.

Ders.: The *Vorlage* of Psalm 45:6-7 (44:7-8) in Hebrews 1:8-9. In: HTS 60/3 (2004), 1085-1103.

Ders.: The Reception of Psalm 95(94):7-11 in Hebrews 3-4. In: Human Dirk J. und Gerd J. Steyn (Hg.): Psalms and Hebrews. Studies in Reception. New York 2010, 194-228.

Ders.: The ending of Hebrews reconsidered. In: ZNW 103 (2012), 235-253.

Ders.: A Quest for the Vorlage of the "Song of Moses (Deut 32)". Quotations in Hebrews. In: Neot 34 (2000), 263-272.

Still, Todd D.: Christos as Pistos. The Faith(fulness) of Jesus in the Epistle to the Hebrews. In: Bauckham, Richard et al. (Hg.): A Cloud of Witness. The Theology of Hebrews in its Ancient Contexts (LNTS 387). London/New York 2008, 40-50.

Stegemann, Ekkehard W. und Wolfgang Stegemann: Does the Cultic Language in Hebrews Represent Sacrificial Metaphors? Reflections on Some Basic Problems. In: Gelardini, Gabriella (Hg.): Hebrews. Contemporary Methods–New Insights (BiInS 75), 13-24.

Stolz, Fritz: נגזר. In: TLOT II (1997), 921-924.

Stolz, Lukas: Das Einführen des Erstgeborenen in die *οἰκουμένη* (Hebr 1,6a). In: Bib 95 (2014), 405-423.

Ders.: Der Höhepunkt des Hebräerbriefs. Hebräer 12,18–29 und seine Bedeutung für die Struktur und die Theologie des Hebräerbriefs (WUNT II, 463). Tübingen 2018.

Svartik, Jesper: Reading the Epistle to the Hebrews Without Presupposing Supersessionism. In: Cunningham Philip A. et al. (Hg.): Christ Jesus and the Jewish people today. New Explorations of Theological Interrelationships. Grand Rapids 2011, 77-91.

Svendsen, Stefan N.: Allegory Transformed. The Appropriation of Philonic Hermeneutics in the Letter to the Hebrews (WUNT II, 269). Tübingen 2009.

Swetnam, James: Sacrifice and Revelation in the Epistle to the Hebrews. Observations and Surmises on Hebrews 9,26. In: CBQ 30 (1968), 227-234.

Ders.: The Crux at Hebrews 5,7-8. In: Bib. 81 (2000), 347-361.

Theißen, Gerd: Untersuchungen zum Hebräerbrief (StNT 2). Gütersloh 1969.

Theobald, Michael: Studien zum Corpus Iohanneum (WUNT 267). Tübingen 2010.

Ders.: Vom Text zum „lebendigen Wort“ (Hebr 4,12). Beobachtungen zur Schrifthermeneutik des Hebräerbriefs. In: Landmesser, Christof et al. (Hg.): Jesus Christus als Mitte der Schrift. Studien zur Hermeneutik des Evangeliums (FS O. Hofius). Berlin/NewYork 1997, 751-790.

Thiessen, Mathew: Hebrews and the End of the Exodus. In: NovT 49 (2007), 353-369.

Thurén, Jukka. Das Lobopfer der Hebräer: Studien zum Aufbau und Anliegen von Hebräerbrief 13 (AAAbO.H 47). Åbo 1973.

- Tilly, Michael: Psalm 110 zwischen hebräischer Bibel und Neuem Testament. In: Sänger, Dieter (Hg.): Heiligkeit und Herrschaft. Intertextuelle Studien zu Heiligkeitsvorstellungen und zu Psalm 110 (BThSt 55). Neukirchen-Vluyn 2003, 146-170.
- Thompson, James W.: The Beginnings of Christian Philosophy. The Epistle to the Hebrews (CBQMS 13). Washington 1982.
- Ders.: EPHAPAX: The One and the Many in Hebrews. In: NTS 53 (2007), 566-581.
- Ders.: What has Middle Platonism to do with Hebrews? In: Eric F. Manson und Kevin B. McRuden: Reading the Epistle to the Hebrews. A resource for Students (SBL 66). Atlanta 2011, 31-52.
- Ders.: The Hermeneutics of the Epistle to the Hebrews. In: RestQ 38 (1996), 229-237.
- Traub, Helmut und Gerhard von Rad: οὐρανός. In: ThWNT V (1954), 496-509.
- Übelacker, Walter G.: Der Hebräerbrief als Appell. I. Untersuchungen zu exordium, narratio und postscriptum (Hebr. 1-2 und 13,22-25) (ConBNT 21). Stockholm 1989.
- Urassa, Wenceslaus Mkeni: Psalm 8 and its Christological Re-Interpretations in the New Testament Context. An Inter-Contextual Study in Biblical Hermeneutics (European University Studies XXIII Bd. 577). Frankfurt am Main 1998.
- Vogt, Ernst: Einige hebräische Wortbedeutungen. In: Bibl 48 (1967), 57-74.
- Vögtle, Anton: Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos. Hebr. 12,26f. und das Schicksal des Kosmos. In: BibLeb 10 (1969), 239-254.
- Walser, Georg A.: Old Testament Quotations in Hebrews. Studies in their Textual and Contextual Background (WUNT II, 356). Tübingen 2013.
- Walter, Nikolaus: „Hellenistische Eschatologie“ im Frühjudentum – ein Beitrag zur „Biblischen Theologie“?. In: ThLZ 110 (1985), 331-348.
- Ders.: »Hellenistische Eschatologie« im Neuen Testament. In: Gräßer, Erich und Otto Merk (Hg.): Glaube und Eschatologie (FS G. Kümmel). Tübingen 1985, 335-356.
- Wedderburn, Alexander J. M.: The ‘Letter’ to the Hebrews and Its Thirteenth Chapter. In: NTS 50 (2004), 390-405.
- Wendland, Heinz-Dietrich: Geschichtsanschauung und Geschichtsbewutsein im Neuen Testament. Göttingen 1938.
- Weiss, Herold: Sabbatismos in the Epistle to the Hebrews. In: CBQ 58 (1996), 674-689.
- Wilckens, Ulrich: Das Offenbarungsverständnis in der Geschichte des Urchristentums. In: Pannenberg, Wolfhart (Hg.): Offenbarung als Geschichte. Göttingen 1982, 42-90.
- Williamson, Ronald: Philo and the Epistle to the Hebrews (ALGHJ 4). Leiden 1970.
- Winter, Sean F.: Journey and Rest. Hebrews, Pilgrimage, and the Work of Theological Education. In: Pacifica 28 (2015), 191-207.
- Wipp, Joschua W.: The Son’s Entrance into the Heavenly World. The Soteriological Necessity of the Scriptural Catena in Hebrews 1.5-14. In: NTS 56 (2010), 562-563.
- Witulski, Thomas: Zur Frage des Verhältnisses der Dimension von Raum und Zeit in der Konzeption der Eschatologie des Hebräerbriefes. In: BZ.NF 51 (2007), 161-192.

Westfall, Cynthia Long: A Discourse Analysis of the Letter to the Hebrews. The Relationship between Form and Meaning. London/New York 2005.

Witt, Rex E.: ΥΠΟΣΤΑΣΙΣ. In: Wood H. G. (Hg.): Amicitiae Corolla (FS James Rendel Harris zum 80sten). London 1933, 319-343.

Wray, Judith Hoch: Rest as a Theological Metaphor in the Epistle to the Hebrews and the Gospel of Truth. Early Christian Homiletics of Rest (SBLDS 166). Atlanta 1998.

Wolter, Michael: φέρω. In: EWNT III (²1992), 1000-1003.

Ders.: κόσμος. In: TBLNT II (2000), 1891-1898.

Young, H. Norman: Where Jesus Has Gone as a Forerunner on Our Behalf (Hebrews 6:20). In: AUSS 39 (2001), 165-73

Young Ho, Kim: Die Parusie bei Lukas. Eine literarisch-exegetische Untersuchung zu den Parusieaussagen im lukanischen Doppelwerk (BZNW 217). Berlin/Boston 2016.

Ders.: The Day of Dedication or the Day of Atonement? The Old Testament Background to Hebrews 6:19-20 Revisited. In: AUSS 39 (2001), 61-68.

Zenger, Erich u.a.: Einleitung in das Alte Testament (KStTh 1,1). Stuttgart ²2004.

Zimmerli, Walter: Was ist der Mensch? In: Ders.: Studien zur alttestamentlichen Theologie und Prophetie. Gesammelte Aufsätze II (ThB 51). München 1974, 311-324.

Zobel, Hans-Jürgen: ὄρα. In: ThWAT IV (1984), 1030-1036.