

Pentateuchrezeption im Hebräerbrief

GUDRUN HOLTZ

Für den Hebr ist die Septuaginta bekanntlich von herausragender Bedeutung. Der Brief enthält eine Fülle von Schriftziten, je nach Zählung zwischen gut 30 und 36 Zitaten¹. Hinzu kommt eine noch weit umfangreichere Zahl von Schriftparaphrasen und Anspielungen auf die Schrift². Zitate, Paraphrasen und Anspielungen sind allen drei Teilen der Schrift entnommen. Die meisten Zitate stammen aus den Psalmen, gefolgt vom Pentateuch und schließlich den Propheten. Bei den Paraphrasen und Anspielungen steht der Pentateuch zahlenmäßig eindeutig an der Spitze³.

Der Verfasser des Hebr unterscheidet sehr bewusst zwischen expliziten, mit Einleitungsformel versehenen Schriftziten einerseits⁴ und Zitaten ohne Einleitungsformel und anderen Formen der Schriftrezeption andererseits. In den mit Einleitungsformel eingeführten Schriftziten spricht das vom Verfasser bezeichnete Subjekt, in erster Linie Gott, Jesus Christus oder der Heilige Geist, aber auch die Gemeinde, ein aktuell, im eschatologischen „Jetzt“ relevantes Wort⁵. Der Paraphrase und der Anspielung dagegen bedient sich der Verfasser des Hebr in aller Regel, um sein eigenes Wort mit Hilfe der Schrift argumentativ zu entfalten⁶. Um diesem unterschiedlichen Schriftgebrauch Rechnung zu tragen, werden im Folgenden nur solche Aufnahmen alttestamentlicher Texte als Zitate

¹ Vgl. u. a. Theobald, Text, 755 (33 Zitate), Schröger, Verfasser, 5f (35 Zitate), Rascher, Schriftauslegung, 22f (36 Zitate), sowie Karrer, Epistle, 337f, der 32 + 4 („Most commentators add“)
zählt; anders Löhr, Stimme, 226 („59 direkte Zitate“).

² Vgl. bes. Schröger, Verfasser, 201–241.

³ Vgl. ebd., bes. 202–206.

⁴ Einleitungsformeln sind im Hebr verschiedene Begriffe des Redens sowie, im Anschluss an ein vorangehendes Zitat, καὶ πάλιν; vgl. dazu Schröger, Verfasser, 252f.

⁵ Vgl. dazu bes. Theobalds Aufsatz mit dem programmatischen Titel: „Vom Text zum ‚lebendigen Wort‘ (Hebr 4,12)“.

⁶ Selbstverständlich sind auch die mit Einleitungsformel versehenen Schriftzitate Teil der Argumentation des Verfassers des Hebr. Im Unterschied zu den Schriftparaphrasen und -anspielungen bringt er in den Zitaten aber ein anderes Subjekt als aktuell Redenden zu Gehör. – Der einzige Grenzfall ist m. E. Hebr 10,37f. Die Stelle weist keine Einleitungsformel auf, obwohl Gott in v38//Hab 2,4 als in der 1. Pers. Redender sichtbar wird. Dass hier dennoch keine Einleitungsformel verwendet wird, dürfte dem Umstand geschuldet sein, dass verschiedene Schriftverse kombiniert (Jes 26,20; Hab 2,3.4) und die beiden Halbverse von Hab 2,4 nicht in der im Text vorgegebenen Reihenfolge dargeboten werden.

bezeichnet, die mit Einleitungsformel versehen sind⁷. Schriftstellen, die teilweise erhebliche, auch wörtliche Übereinstimmungen mit den LXX-Texten aufweisen, ohne jedoch mit einer Einleitungsformel eingeführt zu werden⁸, werden der Paraphrase zugewiesen⁹, die die freie, aber relativ eng am ursprünglichen Wortlaut orientierte Wiedergabe bezeichnet¹⁰. Eine Anspielung liegt vor, wenn eine Schriftaufnahme „Verweischarakter“ hat, sie also auf einen „als bekannt vorausgesetzten Text(zusammenhang) hindeutet“¹¹.

Eine Auswertung der im Hebr rezipierten Pentateuchstellen zeigt, dass der Verfasser des Briefes viermal aus Dtn, genauer: den nichtgesetzlichen Schlusskapiteln 31 und 32, dreimal aus Gen und einmal aus Ex zitiert¹², nicht aber aus Lev und Num. Obwohl nicht explizit zitiert, sind Lev und Num – ebenso wie das nur einmal zitierte Buch Ex – für den Hebr gleichwohl von überragender Bedeutung. Zentrale Teile des Briefes, insbesondere die Kapitel 7–9 mit ihren für die Christologie und Soteriologie des Briefes unabdingbaren Passagen, wären ohne diese Bücher nicht denkbar. Es stellt sich dabei die Frage nach den Gründen für die unterschiedliche Form der Rezeption der Bücher des Pentateuch im Hebr. Martin Karrer, der sich bezogen auf Lev dieser Fragestellung gewidmet hat, erwägt zwei Gründe¹³. Zum einen wirft er die Frage auf, ob der Verfasser des Briefes zu allen Pentateuchhandschriften gleichermaßen Zugang hatte. Zum anderen erwägt er, ob der Verfasser deshalb zögere, aus Lev zu zitieren, weil für ihn das Kultgesetz nicht mehr als ein Schatten der kommenden Dinge sei (Hebr 10,1)¹⁴. Gegen diese Vermutung spricht freilich bereits die Tatsache, dass die einzige vom Verfasser aus den drei mittleren Pentateuchbüchern zitierte Stelle der zum Kultgesetz gehörige Vers Ex 25,40 ist.

Im Zentrum der folgenden Überlegungen steht deshalb die Frage, warum der Verfasser Ex, Lev und Num zwar ähnlich intensiv rezipiert wie Gen und Dtn, sie anders als diese beiden Bücher aber kaum zitiert. Dazu wird zunächst anhand einiger exemplarisch ausgewählter Stellen aus dem Abschnitt Hebr 7–9, der durch

⁷ Diese sich vom Befund im Hebr her nahelegende Definition stimmt mit der leserorientierten Definition von Zitaten überein; vgl. dazu Stanley, Paul, 34–37, und Rascher, Schriftauslegung, 24 f.

⁸ Im hiesigen Zusammenhang betrifft dies v. a. Gen 14,17–20//Hebr 7,1f (dazu s. u. S. 361 f.) und Num 12,7//Hebr 3,5 (dazu s. u. S. 376). Vgl. auch Karrer, Epistle, 338: „our author indicates a greater poetic license where he abstains from introductory formulae“.

⁹ So mit Rascher, Schriftauslegung, 25.

¹⁰ Vgl. Noormann, Irenäus, 26.

¹¹ Noormann, Irenäus, im Anschluss an Koch, Schrift, 17.

¹² Dies ergibt eine Auswertung der von Karrer, Epistle, 337f, dargebotenen Übersicht. Von den ebd. aufgeführten Pentateuchtexten handelt es sich bei Gen 2,2//Hebr 4,4; Gen 22,17//Hebr 6,13f; Gen 21,12//Hebr 11,18; Ex 25,40.39//Hebr 8,5; Dtn 31,6//Hebr 13,5; Dtn 32,35//Hebr 10,30a; Dtn 32,36//Hebr 10,30b um mit Einleitungsformel versehene Schriftzitate. Zu Ex 24,8//Hebr 9,20 s. u. S. 369–372.

¹³ Vgl. Karrer, Epistle, 342 f.

¹⁴ Vgl. ebd., 343.

eine intensive Rezeption von Ex, Lev und Num gekennzeichnet ist, der Umgang des Hebr mit diesen Büchern im Kontext seiner sonstigen Pentateuchrezeption untersucht (1). Sodann werden die gewonnenen Ergebnisse im weiteren Kontext des Hebr interpretiert (2), bevor abschließend der Frage nachgegangen wird, warum der Verfasser des Hebr nur im Zusammenhang mit den kultgesetzlichen Partien des Pentateuch, nicht aber in Bezug auf die übrigen Teile der Schrift explizite schrifthermeneutische Überlegungen anstellt (3).

1. Pentateuchrezeption in Hebr 7–9

(1.1) Der erste Textausschnitt in Hebr 7–9 mit bedeutender Pentateuchrezeption ist *Hebr 7,1–19*. Hier wird das als Hohepriestertum „nach der Ordnung des Melchizedek“ gedeutete Hohepriestertum Jesu im Gegenüber zum levitischen Priestertum entfaltet. Dessen genealogische Inferiorität und sachliche Unvollkommenheit machten dem Hebr zufolge die Einführung eines neuen Priestertums nach der Ordnung Melchizedeks notwendig (v11.18f).

Das Kapitel setzt mit einer Charakterisierung Melchizedeks ein (7,1–3) und folgt dabei zunächst weitgehend Gen 14,17–20. Der Text lautet:

- 1a Dieser *Melchizedek* nämlich, *König von Salem, Priester des höchsten Gottes,*
- 1b *der dem Abraham begegnete, als er zurückkehrte von der Niederwerfung der Könige,*
- 1c *und der ihn segnete,*
- 2a dem auch *Abraham den Zehnten von allem* zuteilte -
- 2b zuerst bedeutet er (sc. sein Name) in Übersetzung: *König der Gerechtigkeit,*
- 2c dann aber auch *König von Salem*, d. h. *König des Friedens*¹⁵ -
- 3a vaterlos, mutterlos, ohne Stammbaum,
- 3b der (als solcher) weder einen Anfang der Tage noch ein Lebensende hat,
- 3c gleichgestaltet (in alledem) dem Sohn Gottes -
- 3d (dieser Melchizedek) bleibt ein Priester für immer¹⁶.

¹⁵ Für den griechischen Text ergibt sich folgendes Bild:

- v1 Οὗτος γὰρ ὁ *Μελχισέδεκ, βασιλεὺς Σαλήμ*, [...] *ιερεὺς τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου*, (= Gen 14,18)
- ὁ *συναντήσας* Ἀβραὰμ *ὑποστρέφοντι ἀπὸ τῆς κοπῆς* [...] *τῶν βασιλείων* (= Gen 14,17)
- καὶ *εὐλόγησας* αὐτόν, (= Gen 14,19)
- v2 ὧ καὶ *δεκάτην ἀπὸ πάντων* ἐμέρισεν Ἀβραὰμ, (= Gen 14,20)
- πρῶτον μὲν ἐρμηνευόμενος βασιλεὺς δικαιοσύνης
- ἔπειτα δὲ καὶ *βασιλεὺς Σαλήμ*, ὃ ἐστὶν βασιλεὺς εἰρήνης (= Gen 14,18)

Die im Text kursiv gesetzten Wörter und Wendungen sind wörtliche Übernahmen aus Gen 14,17–20, die kursiv gesetzten und zugleich unterstrichenen Wörter haben eine sprachliche Basis in Gen 14, ohne jedoch wörtlich zitiert zu sein. Die eckigen Klammern stehen für Auslassungen gegenüber dem Gen-Text.

¹⁶ Die deutsche Wiedergabe des Textes des Hebr lehnt sich hier und im Folgenden an die Übersetzung von Weiß, Brief, an.

Bei den kursiv gesetzten Wörtern handelt es sich nach den oben formulierten Kriterien nicht um ein Zitat im strengen Sinn¹⁷, sondern um eine verdichtende Schriftparaphrase¹⁸. Abfolge, Syntax und Auswahl des Zitierten sind das Werk des Hebr: In v1a reiht der Verfasser zwei Wendungen aus Gen 14,18 LXX aneinander, die dort jedoch unverbunden sind. In v1b orientiert er sich zwar sprachlich an Gen, geht stilistisch aber eigene Wege; auch überspringt er diverse Einzelheiten. In v1c.2a steuert er unter Auslassung zahlreicher Details zielgerichtet auf die beiden für ihn zentralen Gedanken zu, nämlich auf die Segnung Abrahams durch Melchizedek und Abrahams Übergabe des Zehnten an diesen.

Sodann (v2b.c) werden die dem LXX-Text zugrunde liegenden hebräischen Begriffe übersetzt. In v3 schließlich macht sich der Verfasser eine Leerstelle des biblischen Textes zunutze, der die Einzelheiten der Herkunft Melchizedeks offenlässt. Diese genealogische Unbestimmtheit wiederum, die in zeitlicher Perspektive im Sinne eines offenen Anfangs und Endes gedeutet wird, ist im weiteren Kontext des Hebr für den Sohn Gottes transparent¹⁹.

In Hebr 7,4–10 erfolgt sodann die Auslegung von Schriftparaphrase und genealogischer Deutung. Neben den Namen Abraham und Melchizedek sind die entscheidenden Begriffe aus Hebr 7,1–3, auf die die Auslegung zurückgreift, „Segen“ (v1), „Zehnter“ (v2) und „ohne Stammbaum“ (v3). Ziel der Auslegung ist es, die Überlegenheit des Priestertums „nach der Ordnung des Melchizedek“ im Verhältnis sowohl zu Abraham als auch zum levitischen Priestertum nachzuweisen (v4)²⁰. Dazu bedient sich der Verfasser eines hierarchisch-genealogischen Arguments, das er mit Hilfe weiterer Schriftstellen aus dem Pentateuch entfaltet, auf die sachlich, teilweise aber auch terminologisch angespielt wird: Der Verfasser erinnert zunächst (v5) an den aus Num 18,20f bekannten Sachverhalt, dass das Gesetz den „Söhnen Levis“ den Zehnten als Ausgleich für den Priesterdienst zuweist²¹. Zu deren genealogischer Näherbestimmung nimmt er eine Formulierung aus Gen 35,11 auf, ohne jedoch deren Kontext zu berücksichtigen. Aus der Verheißung an Jakob, dass Völker aus ihm abstammen sollen und „Könige aus deinen Lenden hervorgehen werden“ (καὶ βασιλεῖς ἐκ τῆς ὀσφύος σου ἐξελεύσονται), greift er die Wendung „aus den Lenden hervorgehen“ heraus, passt sie syntaktisch in seinen eigenen, in der 3. Person formulierten Text ein und bezieht sie statt auf Jakob und die Könige auf Abraham und die Leviten.

Auf der Grundlage seiner Melchizedekdarstellung in Hebr 7,1–3 und der beiden Schriftanspielungen aus Num 18 und Gen 35 bestimmt der Verfasser im Folgenden (7,6–10) das Verhältnis Melchizedeks zu Abraham einerseits und den Leviten andererseits. Im Gegensatz zu den Leviten entstammt Melchizedek

¹⁷ So meist; vgl. Karrer, *Epistle*, 338.

¹⁸ S. auch Löhr, *Stimme*, 237, und Rascher, *Schriftauslegung*, 23.

¹⁹ S. ähnlich Löhr, *Stimme*, 237 f.

²⁰ „Seht doch, wie groß dieser (Melchizedek) ist“ (v4a); vgl. dazu Weiß, *Brief*, 388.

²¹ Vgl. Hebr 7,5//Num 18,21.

nicht den Lenden Abrahams. Vielmehr hat er diesem den Zehnten auferlegt und ihn gesegnet (v6). Daraus folgt für den Verfasser „ohne jede Widerrede“, dass Melchizedek größer ist als der unbestrittenermaßen große Abraham (v7)²². Entsprechendes gilt für das Verhältnis von Melchizedek zu den Leviten: Diese nehmen den Zehnten als sterbliche Menschen, während ihn mit Melchizedek einer nimmt, von dem die Schrift „bezeugt“, dass er lebt (v8). Eine solche Aussage findet sich in ihr jedoch nicht; sie ergibt sich erst aus der Deutung des in sich vielfältigen Zeugnisses der Schrift²³. Außerdem hat Melchizedek mit dem Zehnten Abrahams bereits den Zehnten Levis erhalten, der in den Lenden des Patriarchen war (v9f). Die biblischen Texte und Versatzstücke in Verbindung mit logischen Schlussfolgerungen ergeben so die Begründung für die Überlegenheit Melchizedeks sowohl gegenüber Abraham als auch gegenüber den Leviten.

In Hebr 7,11–19 spitzt der Verfasser das Argument zu und deutet die hierarchisch-genealogische Überlegenheit Melchizedeks gegenüber den levitischen Priestern soteriologisch aus: Die Einsetzung eines Priesters „nach der Ordnung Melchizedeks“ zeigt, dass das levitische Priestertum nicht zur Vollendung zu führen vermag (v11)²⁴. Der Verfasser des Hebr begründet diese These mit zwei Argumenten. Das erste Argument ist wiederum historisch-genealogischer Art: Das Gesetz spricht bezüglich des Priestertums nur über die levitischen Priester. Derjenige aber, der die Veränderung des Priestertums verkörpert, „unser Herr“, geht aus einem anderen Stamm hervor, über dessen Priestertum Mose nichts verlauten lässt, nämlich aus Juda (ἐξ Ἰουδα; v14). Dies wird allgemein als Anspielung auf Gen 49,10 verstanden, wo es heißt: „nicht wird aufhören ein Herrscher aus Juda (ἄρχων ἐξ Ιουδα) ...“, und er ist die Erwartung der Völker“. Diese Anspielung umschreibt nicht einfach die irdische Herkunft Jesu, sondern hat bereits die frühchristliche messianologische Schriftauslegungstradition zur Voraussetzung²⁵.

Wie jedoch das nachfolgende „metahistorische“ Argument (v15–17) zeigt, ist das Priestertum Jesu für den Hebr grundsätzlich nicht mit der historisch-irdischen Kategorie der Stammeszugehörigkeit zu fassen²⁶. Es beruht nicht auf einer irdisch-vergänglichen, nämlich „fleischlichen“ Ordnung (κατὰ νόμον ἐντολῆς σαρκίνης), sondern auf einer überzeitlichen, nämlich „der Kraft unzerstörbaren Lebens“ (κατὰ δύναμιν ζωῆς ἀκαταλύτου; v16). An dieser Stelle, an der der Verfasser zu seinem zentralen christologischen Argument vorstößt, fügt er nun das erste mit einer Einleitungsformel (μαρτυρεῖται γὰρ ὅτι) versehene Schriftzitat ein (v17), Ps 109,4 LXX: „Du bist Priester in Ewigkeit gemäß der Ordnung Melchizedeks“. Aufgabe des Schriftwortes ist es, den Ewigkeitscharakter des Christus

²² Vgl. bes. die Hebr 7 vorausgehende Aussage Hebr 6,13ff; s. ferner Hebr 11,8–19.

²³ Vgl. Karrer, Brief (ÖKNT 20/2), 80, unter Hinweis auf Hebr 7,3 und 6,20.

²⁴ Vgl. Weiß, Brief, 394.

²⁵ Vgl. ebd., 398, sowie Karrer, Brief (ÖKNT 20/2), 83 f.

²⁶ Vgl. Weiß, Brief, 399.

anvertrauten Hohenpriestertums nach der Ordnung Melchizedeks in dem in ihm laut werdenden Gotteswillen zu verankern. In diesem Wort redet Gott im eschatologischen „Jetzt“ zum Sohn als einem Du. Die Schrift wird m.a.W. zum Zitat, weil sie das „jetzt“ angesichts des Redens Gottes im Sohn (Hebr 1,2) aktuelle, lebendige Gotteswort enthält.

Für den Schriftgebrauch in Hebr 7,1–19 ist damit festzuhalten, dass der Verfasser die Schrift im Kontext eines metahistorischen Arguments zitiert. In dem Zitat selbst, einem Psalmwort, redet das Ich Gottes „jetzt“ zum Du des Sohnes. Nicht zitiert werden demgegenüber diejenigen Schriftstellen, die für die historisch-irdischen Verhältnisse transparent sind. Dies gilt sowohl für die für Melchizedek in seinem Verhältnis zu Abraham und den Leviten rezipierten Stellen Gen 14,17–20; 35,11 und Num 18,20f als auch für die christologisch relevante Anspielung Gen 49,10, die wie die anderen Pentateuchstellen auch Teil eines historisch-genealogischen Arguments ist. Bei der Anspielung auf Gen 35,11 fällt zudem auf, dass der Verfasser eine direkte Rede in eine indirekte verwandelt.

(1.2) Der zweite Zusammenhang mit bedeutender Pentateuchrezeption in Hebr 7–9 ist *Hebr 8,1–5*. In diesem Abschnitt arbeitet der Verfasser die Unterschiedlichkeit der beiden Gestalten des Priesterdienstes, des levitischen Dienstes einerseits und des Priestertums Christi andererseits, in einem ersten, vorläufigen Durchgang heraus. Ihre Unterschiedlichkeit zeigt sich für ihn wesentlich im Gegensatz von irdisch und himmlisch. Beiden Gestalten des Priesterdienstes korrespondiert ein Kultort, der vom Hebr „Zelt“ genannt und mit Hilfe von Pentateuch-Texten illustriert wird.

Bei der Beschreibung des himmlischen Kultorts, in Hebr 8,2 als „wahres Zelt“ bezeichnet, macht der Verfasser eine Anleihe an Num 24, ohne jedoch den Kontext der Num-Stelle zu berücksichtigen. Den für ihn entscheidenden Gedanken, dass „der Herr“ das Zelt „errichtet“ habe (ἦν ἔπηξεν ὁ κύριος) und „nicht ein Mensch“, formuliert er mit Hilfe von Num 24,6 LXX: σκηναί, ἃς ἔπηξεν [ὁ] κύριος²⁷, einer Stelle aus dem letzten Bileamlied, die sich dort aber auf die durch und durch irdischen Zelte Jakobs bezieht. Insofern handelt es sich hier um eine übertragene Verwendung der Num-Stelle²⁸.

²⁷ Wie der Hebr ergänzen eine Reihe von MSS ὁ.

²⁸ Diese steht aber, wie Gheorghita, Role, 83, wahrscheinlich macht, in einer frühjüdischen Auslegungstradition, die das von Gott errichtete Zelt auf das himmlische Zelt deutet. – Der dritte Anklang an den Pentateuch in Hebr 8,1–5 findet sich in v3, der eine für jeden Hohenpriester zutreffende Tatsache benennt: Er ist eingesetzt, „um Gaben und Opfer darzubringen (εἰς τὸ προσφέρειν δῶρά τε καὶ θυσίας)“. προσφέρειν δῶρα o.ä. ist eine in Lev und Num häufig wiederkehrende Wendung; vgl. Lev 1,2.14; 2,1.4 u. ö.; Num 7,10.13.19 u. ö. Was die Darbringung der Opfer anbelangt, so lautet die Wendung meist προσφέρειν τὴν θυσίαν; vgl. Lev 2,8.14 u. ö.; Num 28,26. Die im Hebr vorfindliche Wortverbindung findet sich in der LXX nicht. So handelt es sich hier um eine teils sprachliche, teils sachliche Orientierung am biblischen Text, der vom Hebr in den eigenen Sprach- und Textfluss eingepasst wird.

Auch bei der Näherbestimmung des irdischen Zeltes in v5 greift der Verfasser auf den Pentateuch zurück, nun aber mit einem Zitat. V5 lautet:

Die levitischen Priester „dienen einem Bild (ὕποδειγματι) und Schatten (σκιᾷ) der himmlischen Dinge – dementsprechend, dass Mose, als er das Zelt errichten wollte, die Weisung erhielt (κεχρημάτισται): ‚Siehe zu‘ – sagt (diese Weisung) nämlich (γάρ φησιν) –, ‚dass du alles gemäß dem Urbild machst, das dir auf dem Berg gezeigt wurde‘ (ποιήσεις πάντα κατὰ τὸν τύπον τὸν δειχθέντα σοι ἐν τῷ ὄρει; Ex 25,40)“.

Das Zitat weicht leicht von der LXX-Hauptüberlieferung ab. Der Verfasser fügt mit einigen Handschriften und Philo, Leg. All. 3,102, πάντα ein und bietet ein Partizip Aorist statt des mehrheitlich belegten Partizips Perfekt²⁹. πάντα bezieht sich nicht nur in Ex 25 selbst³⁰, sondern auch im weiteren Kontext des Hebr³¹ auf die sichtbare Seite des Kultes, d. h. auf Zelt und Kultgeräte. Das Zitat ist mit zwei Einleitungsformeln versehen, dem passivum divinum κεχρημάτισται und dem eingeschobenen Verbum φησίν. Dadurch wird Gott als redendes Subjekt sichtbar gemacht, das sich an ein menschliches „Du“, Mose, wendet. In seinem argumentativen Zusammenhang hat das kultgesetzliche Schriftzitat die Funktion, die kulttheologische Grundaussage des Briefes, dass der irdische Kult „nur“ Bild und Schatten des himmlischen ist, in Gottes Weisung zu verankern³². Als Bild und Schatten wird er im Licht der Charakterisierung des Mose auf dem Berg gezeigten himmlischen Kultortes als Typos erkannt. Damit ist es die Schrift selbst, die die Bedeutung des von ihr vorgeschriebenen irdischen Kultes relativiert.

Mit Blick auf die übergeordnete Fragestellung ist es an dieser Stelle notwendig, über die Frage der Pentateuchrezeption im engeren Sinn hinauszugehen und einen kurzen Blick auf das übrige Kapitel zu werfen (8,6–13). Die Fortsetzung wird mit der schlussfolgernden Wendung Νυν[ι] δέ eingeleitet (v6), die zugleich zeitlich-eschatologische Dimension hat³³. Das „Jetzt“ ist dadurch gekennzeichnet, dass Christus einen „priesterlichen Dienst erlangt hat, der in dem Maße vorzüglicher ist (sc. als der irdische Priesterdienst), in dem er auch Mittler eines besseren Bundes ist, der (als solcher) in besseren Verheißungen seine (gesetzliche) Grundlage hat“. Dieser bessere Bund wurde, so der Hebr, deshalb notwendig, weil der erste Bund unvollkommen war (v7). Der Verfasser entnimmt dies der Tatsache, dass Gott durch den Propheten Jeremia von der Errichtung eines „neuen Bundes“ spricht und damit andeutet, dass der erste Bund „tadelnswert“ war (v8). Dazu zitiert er den Abschnitt Jer 38,31–34 LXX, in dem Gott die Errichtung eines neuen Bundes ankündigt. Dieser ist in der Person des Bundesmitteilers Christus bereits „jetzt“ Realität geworden (8,6) und hat, so die

²⁹ Diesem Tempuswechsel wird in der neueren Forschung kaum Bedeutung zugemessen; vgl. Weiß, Brief, 438 Anm. 38.

³⁰ Vgl. Ex 25,9; 25,40 (MSS).

³¹ Vgl. bes. Kap 9.

³² Zur Bedeutung von σκιά und ὑπόδειγμα s. u. S. 377 f.

³³ Vgl. Weiß, Brief, 439.

Interpretation des Hebr, den ersten Bund veralten lassen und beinahe zum Verschwinden gebracht (8,13).

Das Jer-Zitat wird zusätzlich zu der bereits im Zitat selbst erhaltenen Wendung λέγει κύριος³⁴ mit der Einleitungsformel: „denn sie tadelnd sagt er (sc. Gott; μεμώμενος γὰρ αὐτοὺς λέγει)“, eingeführt. Die Stelle wird vom Verfasser damit als lebendiges, aktuell relevantes Gotteswort aufgerufen, in dem Gott in der ersten Person „jetzt“, d. h. unter dem Vorzeichen des Christusgeschehens, spricht. Die Aktualität des Wortes liegt in dem doppelten Geschehen der Aufrichtung des besseren Bundes in der Person des Hohenpriesters Christus im eschatologischen „Jetzt“ und in dem damit einhergehenden Veralten des ersten Bundes. Inhaltlich sind beide Bünde durch ihr jeweiliges Kultgeschehen bestimmt³⁵.

Die beiden Schriftzitate Ex 25,40 und Jer 38,31–34 LXX sind in ihrer Bedeutung für das Verständnis des Kultes im Hebr schwerlich zu überschätzen. Ausweislich von Hebr 9 findet der Verfasser in diesen Zitaten die beiden für die Gegenüberstellung von altem und neuem Kultgeschehen zentralen Interpretationskategorien. Den räumlichen Gegensatz von irdisch und himmlisch entnimmt er Ex 25, den zeitlichen Gegensatz von alt und neu, einst und jetzt Jer 38 LXX. Zitiert werden die beiden Texte, weil Gott hier explizit oder implizit in der ersten Person sein aktuell gültiges Wort spricht. Dies gilt nicht nur, wie gesehen, für Jer 38 LXX, sondern, wie noch zu zeigen sein wird, auch für Ex 25,40, und zwar trotz der Tatsache, dass der Text vom irdischen Zelt im Raum des ersten Bundes handelt. Nicht zitiert wird demgegenüber Num 24,6 LXX, obwohl sich diese Stelle auf das himmlische Zelt bezieht, in dem sich gegenwärtig der Kult des Hohenpriesters Christus vollzieht. Wenigstens zwei Gründe dürften dafür ausschlaggebend sein. Zum einen spricht in diesem Text kein Ich zu einem Du, zum anderen hat er in seinem neuen Kontext nur im übertragenen Sinn Gültigkeit.

(1.3) Der wichtigste Zusammenhang für die Rezeption kultgesetzlicher Texte aus dem Pentateuch ist das 9. Kapitel des Hebr, aus dem zwei besonders aussagekräftige Passagen aufzugreifen sind. Das erste hier zu erörternde Beispiel ist *Hebr* 9,1–10, wo der Verfasser die in 8,5 abgebrochene Erörterung des irdischen Kultortes wieder aufnimmt. Er beginnt mit der Beschreibung des irdischen Zeltes und seiner Ausstattung (v2–5), bevor er sich vor diesem Hintergrund seinem eigentlichen Thema zuwendet, dem im irdischen Zelt stattfindenden Priesterdienst (v6f). Insgesamt ist festzustellen, dass die Darstellung wiederum von den argumentativen Notwendigkeiten des Hebr bestimmt ist. Dies zeigt insbesondere die klare Unterscheidung eines ersten und eines zweiten irdischen Zeltes, die zwar in Ex 26 einen Anhaltspunkt hat, dort aber nicht zum Postulat eines zweiten Zeltes führt³⁶.

³⁴ So der Hebr in Übereinstimmung mit den MSS A und S.

³⁵ Vgl. dazu bes. die Ausführungen von Theobald, *Bünde*, 315.

³⁶ In Ex 26,31.33 wird von einem Vorhang berichtet, der zwischen dem vorderen und hinteren Teil des Zeltes trennt; vgl. dazu u. a. Hofius, *Zelt*, und Karrer, *Brief* (ÖKNT 20/2), 141 ff.

Der Verfasser beginnt mit der Aufzählung der Kultgegenstände der beiden Zelte; dabei orientiert er sich an den Angaben in Ex 25f und 38. Seine Aussagen über den Priesterdienst nehmen auf Stellen aus Ex 30 und Lev, bes. Lev 16, Bezug. Zitate finden sich in Hebr 9,1–7 nicht, wohl aber mehr oder weniger direkte Anspielungen. Wie die Beschreibung der Bundeslade zeigt, können auch Stellen aus verschiedenen Büchern miteinander verbunden werden. So entnimmt Hebr 9,4 zwar Ex 25,16.21 die Information, dass in der Bundeslade³⁷ das „Zeugnis“, die Zehn Gebote, aufbewahrt werden solle, dies „Zeugnis“ aber wird mit dem in Dtn 9,9.11 verwendeten Begriff *πλάκες (τῆς) διαθήκης* bezeichnet.

Das besondere Interesse des Hebr gilt der Ausstattung des zweiten Zeltes, nämlich der Lade des Bundes und dem Rauchopferaltar³⁸. Was den Rauchopferaltar angeht, so zeigt sich hier eine wichtige Verschiebung gegenüber Ex 30,6: Steht er dort vor dem Vorhang, der zwischen dem vorderen und dem hinteren Teil des Zeltes trennt, so befindet er sich nach Hebr 9,3f „hinter dem zweiten Vorhang“ im zweiten Zelt, dem „Allerheiligsten“, wo auch die Bundeslade steht³⁹.

Diese „heilige Geographie“ wird in Hebr 9,6f für die Beschreibung des Priesterdienstes fruchtbar gemacht. In lockerer Anlehnung an Num 18,3f stellt der Verfasser fest, dass die (levitischen) Priester „ständig (*διὰ παντός*) in das erste Zelt hineingehen, um (dort) ihre gottesdienstlichen Handlungen zu verrichten“ (9,6). Demgegenüber darf das zweite Zelt „allein der Hohepriester einmal im Jahr“ betreten, und zwar „nicht ohne Blut“ (v7). Die Wendung „einmal im Jahr“ – *ἅπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦ* – stimmt wörtlich mit Ex 30,10 und Lev 16,34 überein. Zwei Gründe sprechen jedoch dafür, dass der Verfasser des Hebr hier v. a. im Horizont von Lev 16 argumentiert. Ex 30 zufolge soll Aaron täglich zweimal, am Morgen und am Abend, ein Rauchopfer auf dem Rauchopferaltar darbringen (v7f); außerdem soll er den Altar einmal im Jahr mit dem Blut des Sündopfers entsühnen (v10). Demgegenüber darf er nach Lev 16,34 das Allerheiligste tatsächlich nur einmal im Jahr, am Versöhnungstag, betreten, um dort, nun allerdings nicht am Rauchopferaltar, sondern an der Deckplatte der Lade eine Kulthandlung mit Blut zu vollziehen. Auf Lev 16 als Referenztext weist zudem die Aussage in Hebr 9,7b hin, der zufolge der Hohepriester das Blut „für sich und für die unwissentlichen Vergehen des Volkes darbringen“ soll. Bei dieser Formulierung orientiert sich der Verfasser an Lev 16,6.11.15; ansonsten nimmt er in freier Weise auf Lev 16 Bezug⁴⁰.

³⁷ τὴν κιβωτὸν τῆς διαθήκης – so allerdings ohne Artikel in Übereinstimmung mit Ex 25,15 LXX MS A.

³⁸ Mit dem Sprachgebrauch anderer Autoren des 1. Jh.s, namentlich Philo und Josephus, wird der Rauchopferaltar im Hebr im Unterschied zu den bekannten LXX-Handschriften mit dem Begriff *θυμιατήριον* bezeichnet; vgl. Weiß, Brief, 451 Anm. 14.

³⁹ Vgl. Ex 26,33; zu den möglichen Gründen dieser Verschiebung vgl. bes. Weiß, Brief, 451, Gheorghita, Role, 88f, und Karrer, Brief (ÖKNT 20/2), 144.

⁴⁰ Zur Rezeption von Lev 16 in Hebr 9,6–10 vgl. Karrer, Brief (ÖKNT 20/2), 147f, und die hier genannte Literatur.

Anschließend erörtert der Hebr die Frage der Wirksamkeit des Kultes im irdischen Zelt (9,8ff). Obgleich der Text keine nennenswerte Pentateuchrezeption aufweist, ist er für unsere Fragestellung dennoch von zentraler Bedeutung, weil er Grundlegendes zum hermeneutischen Umgang des Hebr mit kultgesetzlichen Texten des Pentateuch zu erkennen gibt. Der Abschnitt lautet:

8 Damit zeigt der Heilige Geist an, dass der Zugang zum Heiligtum noch nicht (μήπω) offenbar geworden ist, solange noch (ἔτι) das erste Zelt Bestand hat – 9 welches ein Gleichnis ist für die gegenwärtige Zeit (παραβολή εἰς τὸν καιρὸν τὸν ἐνεστηκότα) –, sofern ihm (sc. jenem ersten Zelt) entsprechend Gaben und Opfer dargebracht werden, die den Kultdiener nicht im Blick auf das Gewissen zu vollenden vermögen; 10 (sie vermögen) nur etwas (im Zusammenhang) mit Speisen, Getränken und verschiedenen Waschungen⁴¹, (die) Satzungen des Fleisches (sind), die bis zum Zeitpunkt der richtigen Anordnung (μέχρι καιροῦ διορθώσεως) erlassen sind.

Als neuer Akteur tritt hier der Heilige Geist als Medium der göttlichen Kommunikation in der eschatologisch bestimmten Gegenwart in Erscheinung. Der Heilige Geist gibt die entscheidende Leseanleitung für das Zeugnis der Schrift. Er enthüllt, wovon die Schrift als solche nichts weiß, nämlich die Tatsache, dass die in ihr niedergelegten kultischen Gegebenheiten, insbesondere die Existenz des ersten Zeltes, den Zugang zum Allerheiligsten versperren. Dies gilt allerdings nur vorläufig, d. h. solange der Zugang zum Heiligtum noch nicht wirksam eröffnet worden ist⁴². Wie die Leserinnen und Leser jedoch wissen, ist dieser Zugang durch den Hohenpriester Jesus faktisch bereits eröffnet⁴³. Damit erweist sich die in Ex, Lev und Num beschriebene Kultordnung als Zeugnis einer vergangenen bzw. im Verschwinden begriffenen Ordnung (8,13). Die zeitliche Begrenztheit des Kultes des ersten Bundes wird in Hebr 9,8–10 zudem durch die beiden sich gegenseitig interpretierenden Wendungen καιρὸν τὸν ἐνεστηκότα und μέχρι καιροῦ διορθώσεως zum Ausdruck gebracht⁴⁴. Die beiden Ausdrücke bezeichnen die Zeit, in der das Unvermögen der alten Kultordnung einerseits und der Weg ins Heiligtum, wie ihn der Hohepriester Jesus gebahnt hat, andererseits offenbar geworden sind⁴⁵. Der Gedanke der zeitlichen Begrenztheit des Kultes des ersten Zeltes ist für Hebr 9,8–10 damit schlechterdings zentral.

Eine weitere Relativierung der Bedeutung des alttestamentlichen Kultes verbindet sich mit seiner Bestimmung als παραβολή, als Gleichnis bzw. Sinnbild⁴⁶.

⁴¹ Zu dieser Übersetzung vgl. Braun, Hebräer, 262, und Karrer, Brief (ÖKNT 20/2), 132.134.

⁴² Vgl. Weiß, Brief, 456.

⁴³ Vgl. bes. Hebr 4,16; 5,9 f.

⁴⁴ Vgl. Laub, Bekenntnis, 193, und Weiß, Brief, 459; anders Rascher, Schriftauslegung, 159 f.

⁴⁵ Vgl. Weiß, Brief, 459.

⁴⁶ Wenn hier der παραβολή-Begriff über seinen unmittelbaren sprachlichen Referenzpunkt, das erste Zelt (vgl. v8f), hinaus auf den atl. Kult insgesamt, d. h. auf das Kultgeschehen im ersten und zweiten Zelt ausgeweitet wird, so ist dies darin begründet, dass das erste Zelt funktional auf das zweite bezogen ist (vgl. 9,6f) und so in der Nennung des ersten Zeltes das zweite impliziert ist. S. auch Karrer, Brief (ÖKNT 20/2), 133.

Die παραβολή hat in der klassischen Rhetorik vergleichend-veranschaulichende Funktion⁴⁷. Sie wird von der Sache her entworfen, die sie veranschaulichen soll⁴⁸, und stellt die Ähnlichkeiten zwischen der gemeinten Sache und dem zum Vergleich herangezogenen Gegenstand heraus⁴⁹. Dem Verfasser des Hebr geht es mit der παραβολή damit nicht in erster Linie um eine sachgetreue Wiedergabe der Pentateuchtexte zum Kult im irdischen Zelt, sondern um die bestmögliche Veranschaulichung der gemeinten Sache, des Kultes im himmlischen Zelt, wie er in der „gegenwärtigen Zeit“ offenbar geworden ist⁵⁰, mit Hilfe der zum Vergleich ausgewählten Texte. Dies erklärt auch den freien Umgang des Verfassers mit Einzelheiten der in Hebr 9,2–7 verarbeiteten Traditionen aus Ex, Lev und Num. Zitiert werden diese Texte darum nicht, weil sie „lediglich“ der Veranschaulichung der Sache dienen, nicht aber dieser selbst, wie sie sich im eschatologischen Jetzt zeigt.

(1.4) Der letzte hier aufzunehmende Abschnitt mit intensiver Pentateuchrezeption ist *Hebr 9,18–22*. Der Text hat in seinem Kontext (9,15–23) die Funktion, die Notwendigkeit des Todes des Mittlers des neuen Bundes (v15) kultgesetzlich zu begründen⁵¹. Er lautet:

18 Daher (sc. weil keine διαθήκη⁵² ohne Tod, und d. h. ohne Blutvergießen, in Kraft gesetzt wird,) ist auch die erste (διαθήκη) nicht ohne Blut inauguriert worden.

⁴⁷ Vgl. Zymner, Parabel, 503.

⁴⁸ Die παραβολή gehört wie das παράδειγμα der antiken Rhetorik zufolge zu den „von außen einem Fall zugeführt(en)“ Beweismitteln (Quintilianus, Inst. Rhet. V 11.1; s. auch Aristoteles, Rhet. II 20.1f). Der Wert der zugeführten Beweismittel bemisst sich an ihrem Nutzen für die übergeordnete Argumentation; vgl. Quintilianus, Inst. Rhet. V 11.6: „Am stärksten ist von dem, was hierher (sc. zur Beweisführung) gehört, das, was wir im eigentlichen Sinn Beispiel nennen“ – das Beispiel (exemplum) umfasst bei Quintilianus sowohl „das, was im Griechischen παραβολή heißt“, als auch das, was als παράδειγμα bezeichnet wird (V 11.2) –, „das heißt die Erwähnung eines zur Überzeugung von dem, worauf es dir ankommt, nützlichen, wirklichen oder angeblich wirklichen Vorganges. Man muß also im Auge behalten, ob das Ganze ähnlich ist oder nur ein Teil, damit wir entweder alles von dem Vorgang heranziehen oder nur, was nützen kann“ (Hvb. G. H.). Vgl. auch Karrer, Brief (ÖKNT 20/2), 136 f.

⁴⁹ Vgl. Aristoteles, Rhet. II 20.2; III 4.4; Quintilianus, Inst. Rhet. V 11.22ff; s. auch Anderson, Glossary, 38 f.86 f. Auch wenn sich der Begriff der παραβολή im Hebr (vgl. 9,9; 11,19) nicht exakt in den sonst geläufigen Sprachgebrauch einzeichnen lässt – vgl. Anderson, Glossary, 87, und Rascher, Schriftauslegung, 155 –, so sind die oben genannten Bestimmungen der παραβολή in Hebr 9,9 doch durch den näheren (v9f) und weiteren (v12 f.14; v19–22.23–26) Kontext gedeckt.

⁵⁰ Vgl. Weiß, Brief, 459. Anders Rascher, Schriftauslegung, 160, der zufolge hier nicht das „Verhältnis von himmlischem und irdischem Heiligtum“ thematisiert wird, da von einem himmlischen Heiligtum nicht gesprochen werde. Davon ist jedoch in v11f die Rede (Χριστός δέ...). Ähnlich großformatig zeigt sich die Gegenüberstellung von himmlischem und irdischem Heiligtum auch im Kontext (vgl. Hebr 8,1–5; 9,18–22.23–28).

⁵¹ Vgl. Weiß, Brief, 475.

⁵² διαθήκη ist hier in der Doppelbedeutung von Testament und Bund zu verstehen; zur ersten Bedeutung vgl. Hebr 9,16f, zur letzteren Hebr 9,15.20.

19a Denn nachdem jedes Gebot gemäß dem Gesetz von Mose dem ganzen Volk (παντὶ τῷ λαῷ) mitgeteilt worden war,

19b nahm er das Blut der Jungstiere und der Böcke mitsamt Wasser und karmesinfarbener Wolle und Ysop

19c und besprengte das Buch selbst und das ganze Volk

20 und sprach (λέγων): Dies ist das Blut des Bundes, den Gott für euch verfügt hat.

21 Aber auch das Zelt und alle Geräte des Kultes besprengte er in gleicher Weise mit Blut.

22 Und in Blut wird fast alles gemäß dem Gesetz gereinigt, und ohne Blutvergießen gibt es keine Vergebung.

Pentateuchrezeption findet sich in v19–21, und zwar im Rekurs auf Stellen aus Ex, Lev und Num. Der Grundtext, an dem sich der Hebr orientiert, ist die Erzählung vom Bundesschluss am Sinai Ex 24,3–8. Diese wird aber erheblich verkürzt und zugleich um verschiedene Elemente aus Lev und Num angereichert. Dadurch entsteht ein Neues, das sachlich über den Ausgangstext Ex 24 hinausweist. V19a ist eine freie Paraphrase von Ex 24,3, die mit πᾶς ὁ λαός aber einen direkten sprachlichen Bezugspunkt hat. V19b.c orientiert sich bei der Aussage: „und er (sc. Mose) nahm das Blut ... und besprengte das Volk“, in der Struktur und teilweise auch terminologisch an Ex 24,8. Bei dem Blut der geschlachteten Tiere handelt es sich nach Hebr 9,19 um das Blut von Jungstieren und Böcken (τὸ αἶμα τῶν μόσχων [καὶ τῶν τράγων]). Jungstiere werden zwar auch in Ex 24,5 als Opfertiere (μοσχάρια) erwähnt, die Formulierung im Hebr aber steht Lev 4 und 16 näher⁵³. Wasser, Karmesin und Ysop spielen in Ex 24 keine Rolle. Sie werden dagegen in Lev 14 und Num 19 erwähnt und sind dort mit Reinigungsriten verbunden, die in Zusammenhang mit der Verunreinigung durch Aussatz und Tod stehen⁵⁴. Die Wendung: λαβών (v19b) ... τὸ βιβλίον (v19c), geht auf Ex 24,7 zurück, ist dort aber der Auftakt für die Verlesung des Bundesbuches und nicht wie in Hebr 9 für seine Besprengung mit Blut. Die Besprengung des Volkes mit Blut wird in Hebr 9,19c.20 ähnlich wie in Ex 24,8 direkt mit dem Deutewort des Blutritus verbunden.

Dieses Wort wird in Hebr 9,20 mit dem Partizip λέγων eingeleitet, das hier aber nicht den Einleitungsformeln von Ex 25,40 und Jer 38,31–34 LXX vergleichbar ist, sondern lediglich eine syntaktisch-stilistisch veränderte Wiedergabe des Verbums εἶπεν, das in Ex 24,8 das Deutewort einleitet, ist, also Teil der Schriftparaphrase. Entsprechendes gilt folgerichtig auch für das Deutewort selbst, das entgegen einer weit verbreiteten Ansicht kein Zitat im eingangs beschriebenen Sinne ist, sondern Teil der Schriftparaphrase des Hebr, die dem biblischen Text nur teilweise wörtlich folgt. Innerhalb des Deutewortes: „Dies ist

⁵³ Vgl. Lev 4,5; 16,14f.18 (τὸ αἶμα τοῦ μόσχου). Böcke (τράγοι) werden an diesen Stellen nicht genannt. Sie werden als Opfertiere zwar in Num 7,17.23 u. ö. erwähnt, die Wendung αἶμα τράγων o.ä. findet sich aber nur im Kontext der Opferkritik außerhalb des Pentateuch; vgl. Ps 49,13 LXX; Jes 1,11.

⁵⁴ Vgl. Lev 14,2–7; Num 19,5f.

das Blut des Bundes, den Gott für euch verfügt hat (τοῦτο τὸ αἷμα τῆς διαθήκης ἧς ἐνετείλατο πρὸς ὑμᾶς ὁ θεός)“, sind nur die kursiv gesetzten Begriffe wörtliche Entsprechungen zum LXX-Text von Ex 24,8⁵⁵. Die entscheidende Veränderung aber besteht in der Verkürzung des Zitats, das in Ex 24,8 in seiner vollen Länge folgendermaßen lautet: „Siehe, das ist das Blut des Bundes, den der Herr mit euch errichtet hat über allen diesen Worten“. Indem der Hebr die kursiv gesetzten Wörter auslässt, verlagert er den Schwerpunkt des Bundesopfers weg von der Verpflichtung des Volkes auf das Gesetz hin zu seiner Reinigung und, sofern man in der Wendung „das Blut der Jungtiere“ eine Anspielung auf Lev 16 sieht, zur Sühne durch Blut⁵⁶. Über Ex 24 hinausgehend wird in 9,21 schließlich die der Reinigung und Sühne dienende Besprengung mit Blut im Anschluss an Lev 8 auf das irdische Zelt und die dort befindlichen Kultgegenstände ausgeweitet⁵⁷. Zweck dieses Reinigungs- und Sühnegeschehens ist nach Hebr 9,22 die Vergebung.

Diese Zuspitzung ergibt sich keineswegs zwingend aus der vorausgehenden Argumentation⁵⁸, sondern ist in der Deutung des Opfertodes Christi als Tod zur Aufhebung der Sünden (v26.28) begründet. Ähnlich bestimmen die Bundesmittlerschaft Christi im Blut (9,14f) und sein als kultisches Reinigungs- und Sühnegeschehen interpretiertes Hohepriestertum Auswahl und Kombination der in Hebr 9,19–21 herangezogenen Texte des Pentateuch. Der im Gesetz verfügte irdische Kult, der für den Verfasser des Hebr, wie gesehen, παραβολή ist, wird so auch hier von der gemeinten Sache, dem Kult des Hohenpriesters Christus, her entworfen.

Bemerkenswert ist hier schließlich die Tatsache, dass auf einen Abschnitt dichter Pentateuchrezeption erneut eine hermeneutische Reflexion auf das Verhältnis von alttestamentlichem und neutestamentlichem Kult folgt (9,23f). Dabei bedient sich der Verfasser hier anders als in Hebr 9,8ff nicht zeitlicher Kategorien, sondern greift auf die in Hebr 8,5 eingeführten Begriffe ὑπόδειγμα und (ἀντί-)τύπος und damit auf den räumlichen Gegensatz von irdisch und himmlisch zurück⁵⁹: Die irdische Reinigung, die Mose dem Hebr zufolge mit dem Blut des Bundes vollzog, ist Bild (ὑπόδειγμα) der durch den Hohenpriester Christus erwirkten himmlischen Reinigung. Auch ging dieser in das himmlische Heiligtum, während sich der im Gesetz geforderte Kult im irdischen Zelt als dem Prägebild (ἀντίτυπος) des himmlischen Zeltes als seines Urbildes (τύπος; 8,5)

⁵⁵ Die von Hebr 9,20 vertretenen Lesarten – ἐνετείλατο für διέθετο in Ex 24,8 und ὁ θεός für κύριος – finden sich noch in zwei der drei Textzeugen umfassenden x-Gruppe der LXX-Überlieferung (sie gehören beide ins Spätmittelalter), ὁ θεός außerdem in zwei alten Übersetzungen. In beiden Fällen dürfte es sich um eine Angleichung an den Text des Hebr handeln.

⁵⁶ Vgl. u. a. Weiß, Brief, 480f, Grässer, Hebräer 2, 180, und Karrer, Brief (ÖKNT 20/2), 163.

⁵⁷ Vgl. Lev 8,11.15.19; s. auch Ex 40,9f, wo allerdings die Salbung, nicht die Besprengung mit Blut Thema ist.

⁵⁸ Die Sündenvergebung verbindet sich bei den in Hebr 9,19ff rezipierten Texten nur mit einem Text, Lev 16.

⁵⁹ Der Begriff οὐρανός o.ä. wird in beiden Versen verwendet.

vollzieht. Insgesamt fällt auf, dass diese und ähnliche Kategorien⁶⁰ im Hebr allein zur Deutung der kultgesetzlichen Texte des Pentateuch verwendet werden. In anderen Passagen des Hebr mit starker Schriftrezeption fehlt eine solche explizite Schrifthermeneutik.

Zusammenfassend ist festzuhalten: Ex 24,8 wird vom Hebr nicht als Zitat rezipiert, sondern ist Teil einer Paraphrase von Ex 24,3–8, die um Anspielungen auf andere Texte aus Lev und Num angereichert wird. Die Rezeption von Ex 24,8 vollzieht sich damit vom Grundsatz her nicht anders als die der übrigen hier angespielten Texte, auch wenn die Bezugnahme auf diesen Vers aufgrund der aufgezeigten wörtlichen Übereinstimmungen deutlicher ist. Damit fügt sich der Rezeptionsmodus dieser Stelle in das bislang gezeichnete Bild ein: Für die Darstellung des Kult- und Heilsgeschehens im ersten Bund verzichtet der Verfasser auf das Mittel des Zitates, dessen Aufgabe die Artikulation der im eschatologischen Jetzt ergehenden Stimme Gottes (usw.) ist, und greift stattdessen zum Mittel der Schriftparaphrase.

2. Pentateuchrezeption im weiteren Kontext des Hebr

Nachdem die Hauptformen der Pentateuchrezeption in Hebr 7–9 an ausgewählten Texten aufgezeigt worden sind, ist nun die eingangs gestellte Frage aufzunehmen, warum der Verfasser des Hebr keine Texte aus Lev und Num und nur einen aus Ex zitiert, obwohl entscheidende Dimensionen seiner Christologie und Soteriologie nur in Analogie zu dem in diesen Büchern beschriebenen Kult aussagbar sind. Dazu ist der weitere Kontext des Hebr hinzuzunehmen und in diesem Rahmen zunächst den Gründen nachzugehen, die den Verfasser zum Schriftzitat greifen lassen.

Wie am Beispiel von Ps 109 LXX und Jer 38 LXX gesehen, zitiert der Verfasser Texte dann mit Einleitungsformel, wenn sie Gott im eschatologischen Jetzt als wirksam Redenden zu erkennen geben, sie also über Aktualisierungspotential für die Gegenwart verfügen. Ähnlich gilt dies auch für die mit Einleitungsformel versehenen Zitate aus dem Pentateuch, die im Hebr Verwendung finden. Mit Ausnahme des in Hebr 1,6 zitierten Verses Dtn 32,43 LXX aus dem psalmartigen Moselied⁶¹, der Teil der christologischen Argumentation von Hebr 1 ist, finden sich die übrigen Zitate aus dem Pentateuch ausschließlich in paränetischen Zusammenhängen, wo sie unmittelbare Anrede Gottes an die Gemeinde sind⁶².

⁶⁰ Vgl. auch Hebr 10,1 mit der Gegenüberstellung von σκιά und εἰκόν.

⁶¹ Vgl. Karrer, Epistle, 338.

⁶² Bei den mit Einleitungsformel versehenen Dtn-Stellen bedarf dies keiner eigenen Begründung, da sie sämtlich in den paränetischen Schlussteil des Abschnitts fallen; vgl. Hebr 10,30a//Dtn 32,35; Hebr 10,30b//Dtn 32,36; Hebr 13,5//Dtn 31,6. Einen vergleichbaren Aktualitätsgehalt haben aber auch die Gen-Zitate, wenn auch nur mittelbar. Der in Hebr 4,4 in einem

Instruktiv ist hier insbesondere der Passus *Hebr 13,5f*. In v5 wird zunächst eine Verheißung des Mose an das Volk Israel zitiert: οὐ μὴ σε ἀνῶ οὐδ' οὐ μὴ σε ἐγκαταλίπω. Der Text wird im Kern meist auf Dtn 31,6(.8) zurückgeführt, wo er jedoch in der 3. Person formuliert ist. Die Transformation des Textes in die 1. Person verdankte sich dann dem Verfasser des Hebr, der die Formulierung von Dtn 31,6(.8) unter Einfluss der inhaltlich ähnlichen, jedoch in der 1. Person formulierten Verheißungen Gen 28,15 und Jos 1,5 verändert hätte. Sollte diese Annahme zutreffen, hätte der Verfasser ein Wort des Mose *über* Gott zu einem Gotteswort gemacht⁶³.

Nun weist allerdings M. Karrer u. a. darauf hin, dass das Zitat in Hebr 13,5 wörtlich mit einem als Gottesspruch (λόγιον) eingeführten Zitat bei Philo (Conf. 166) übereinstimmt. Er erklärt dies mit einem beiden Autoren gemeinsamen Deuteronomiumstext, der von den bekannten Texttraditionen der LXX abweicht⁶⁴. Das ist möglich, aber keinesfalls sicher, da Philo und der Hebr bei den wenigen von beiden zitierten Texten sonst keine spezifischen Übereinstimmungen gegen die bekannten Texttraditionen aufweisen⁶⁵. Es kommt hinzu, dass sowohl

paränetischen Kontext zitierte Vers Gen 2,2 ist mit einer Einleitungsformel versehen, ist aber in der 3. Pers. formuliert. Der Vers ist das Schriftzeugnis für das Ruhen Gottes am siebten Tag, das vom Verfasser des Hebr für die eschatologisch bestimmte Gegenwart aktualisiert wird. Es dient der Entfaltung der These: „Denn als die Glaubenden kommen wir in die Ruhe“ (v3). Die Schrift (Ps 95,11) bezeugt, dass Gott sich zur Zeit der Wüstenwanderung geschworen hat, die Väter definitiv nicht in seine Ruhe eingehen zu lassen, und dies, obwohl die Ruhe als Werk Gottes seit der Erschaffung der Welt bereitgestellt ist (v3). Das an dieser Stelle folgende Schriftzitat Gen 2,2 hat eine doppelte Funktion. Zum einen ist es der Schriftbeweis für die unmittelbar vorausgehende Aussage, zum anderen deutet es auf das eschatologische Jetzt als die Zeit, in der die von Gott geschaffene Ruhe der der Gemeinde verheißene Ort ist, der angesichts des göttlichen Schwurs in der Väterzeit in der Gegenwart noch weitgehend unbewohnt ist (v6–10). Die Gegenwartsbedeutung der von Gott geschaffenen Ruhe wird in v7 mit dem doppelten σήμερον besonders deutlich zum Ausdruck gebracht (vgl. aber auch v8f). Der Zusammenhang schließt mit einer paränetischen Aussage (v11). Die in Hebr 6,14 zitierte Stelle Gen 22,17 ist Teil der Aktualisierung der Abrahamgeschichte für die Gemeinde unter dem Stichwort des Erbes der Verheißung (6,12f). In diesem Horizont ist auch das in Hebr 11,18 zitierte Wort Gen 21,12 zu beurteilen, das eine Verheißung an Abraham enthält. Es wird zwar nicht unmittelbar für die Gemeinde abgezweckt, erhält aber im weiteren Kontext (v39f) eine entsprechende Bedeutung.

⁶³ Vgl. Hegermann, Brief, 270, und Koester, Hebrews, 559.

⁶⁴ Vgl. Karrer, Epistle, 347 f. S. auch die Diskussion bei Schröger, Verfasser, 194 ff.

⁶⁵ Dies gilt auch für Ex 25,40, wo das beiden Autoren gemeinsame πάντα auch von anderen Texttraditionen bezeugt wird (F b 129–146 127 s 126 und 509); zudem zeigt die Wiedergabe von Ex 25,40 in Philo, Leg. All. 3,102, weitere, teilweise gravierende Abweichungen von den bekannten Texttraditionen, die dem Hebr ebenfalls unbekannt sind. Karrer, Epistle, 345, weist im Anschluss an Jobes, Achievement, 390–392, darauf hin, dass sowohl in Ex 25,40//Leg. All. 3,102 als auch in Ex 25,40//Hebr 8,5 eine phonetische Assonanz vorliege, die durch die spezifische, Mündlichkeit und Schriftlichkeit verbindende Texttransmission bedingt sei. Dabei ist jedoch zum einen zu beachten, dass sich die Verbindung πάντα ποιήσεις auch in den genannten Texttraditionen findet. Zum anderen ist zu bemerken, dass dem dritten mit π- beginnenden Begriff in Leg. All. 3,102, παράδειγμα, im Hebr kein Wort mit dem Anfangsbuchstaben π korrespondiert. Das Äquivalent dazu ist τύπος (Hebr 8,5). Zudem scheint die Wahl des Begriffes παράδειγμα in Ex 25,40, den Philo aus der verwandten Stelle Ex 29,5 übernommen haben wird,

im Hebr als auch im Corpus philonicum der umgekehrte Weg von der 1. Person im LXX-Text zur 3. Person bei den Rezipienten beschriftet wird⁶⁶. Im Hebr verbindet sich dies an einer Reihe von Stellen mit der Änderung des in der Schrift vorgegebenen Sprechers⁶⁷. Zudem ist ausweislich des Fortgangs in Hebr 13,6 die Ich-Rede Gottes in v5 essentiell. Deshalb ist es keineswegs ausgeschlossen, dass die Textform von Hebr 13,5 und damit Gott als Ich-Sprecher auf den Verfasser selbst zurückgeht.

Das Besondere dieses Zusammenhangs liegt nun freilich darin, dass das gegenwartsrelevante Wort des göttlichen Ich-Sprechers⁶⁸, mit dem er der Gemeinde seine bleibende Gegenwart zusagt, in Hebr 13,6 in die einzige in Zitatform gegebene Antwort der Gemeinde mündet⁶⁹. Diese bekennt sich mit dem letzten Zitat im Hebr⁷⁰, dem ebenfalls mit einer Einleitungsformel versehenen Vers Ps 117,6 LXX, zu dem Gott, der im gesamten Brief im Sohn „jetzt“ zu ihr spricht und sie damit zu dem ihr fraglich gewordenen Bekenntnis zurückzuführen sucht⁷¹. So kommt in diesem Zitaten-Dialog zwischen dem redenden Gott und der antwortenden Gemeinde die Absicht des Verfassers literarisch an

weniger den Gesetzen der Transmission denn inhaltlichen Gründen geschuldet zu sein, da das Wort zu den tragenden Begriffen seiner Urbild-Abbild-Vorstellung gehört (vgl. u. a. Opif 16.18 f.25.29.36.71).

⁶⁶ Vgl. Hebr 3,5 und Leg. All. 3,103, wo Num 12,7 LXX jeweils von der 1. in die 3. Pers. transponiert wird. Hebr 3,5 ändert das Possessivpronomen (αὐτοῦ statt μου), Philo das Verbum, so dass aus dem in den bekannten LXX-Handschriften nachgewiesenen λαλήσω αὐτῷ (Num 12,6,8) des göttlichen Ich-Sprechers λαλήσει wird.

⁶⁷ Vgl. Hebr 1,6 (Sprecher: Gott)//Dtn 32,43 LXX + Ps 96,7 LXX (Mose); Hebr 1,7 (Gott)//Ps 103,4 LXX (das betende Ich); Hebr 1,8 (Gott)//Ps 44,7f LXX (ein Dichter); Hebr 1,10ff (Gott)//Ps 101,26ff LXX (Psalmeter); Hebr 2,6ff (τῆς)//Ps 8,5f (David); Hebr 2,12 (der Sohn)//Ps 21,23 LXX (David); Hebr 2,13a.b (der Sohn)//Jes 8,17.18 (der Prophet); Hebr 3,7–11 (der heilige Geist)//Ps 95,7–11 (Beter und zugleich Mahner des Volkes); Hebr 4,4 („er“, d. h. der heilige Geist oder die Schrift)//Gen 2,2 (Erzähler); Hebr 10,5–10 (Christus)//Ps 39,7f LXX (David); Hebr 10,15ff (Geist)//Jer 38,33f LXX (Gott); Hebr 12,5f (Mahnung)//Spr 3,11f (der Weisheitslehrer und König Salomo); Hebr 13,5 (Gott)//Dtn 31,6 (Mose); Hebr 13,6 (die betende Gemeinde)//Ps 117,6 LXX (die Gottesfürchtigen).

⁶⁸ Ein solches für die Gegenwart relevantes Wort Gottes in der 1. Pers., das von einem späteren Autor in einer neuen historisch-theologischen Situation aufgerufen wird, stellt im Rahmen der frühjüdischen Literatur die Tempelrolle 11QT 19 dar. Anders als im Hebr erscheint jedoch der Gesamthalt der Schrift als direkte Gottesoffenbarung an Mose, ein von Gott unterschiedener Autor wird hier nicht sichtbar.

⁶⁹ Theobald, Text, 764f, weist darauf hin, dass für das zweite im Hebr in menschlichem Mund erscheinende Schriftzitat (Ps 8,5ff//Hebr 2,6ff) der menschliche Beter angesichts der im Zitat enthaltenen göttlichen Wahrheit „offensichtlich keine Rolle“ spielt.

⁷⁰ S. ähnlich Theobald, Text, 765 (das Zitat als „gläubige responsio“); anders Gheorghita, Role, 51 („reminder“), und Rösen-Weinhold, Septuagintapsalter, 205 („Trost“ des Verfassers).

⁷¹ Vgl. dazu Wider, Theozentrik, 206. – Aufgrund des singulären Sprechers des Zitates und dessen Stellung im Kontext wird hier davon ausgegangen, dass der Ps-Vers nicht nur die gläubige Antwort der Gemeinde auf die ihr unmittelbar vorausgehende Zusage Gottes ist (vgl. Theobald, Text, 765), sondern sich auf die Mahnrede, die der Brief darstellt (13,22), insgesamt bezieht; vgl. dazu u. a. Hegermann, Brief, 270f, Weiß, Brief, 706f, und Gräßer, Hebräer 3,361 f.

ihr Ziel⁷². Damit zeigt sich abschließend noch einmal die Funktion des mit einer Einleitungsformel versehenen Schriftzitats im Hebr: Dieses ist das aktuell – im eschatologischen Jetzt – ergehende lebendige Gotteswort⁷³, das am Ende nicht ungehört verhallt, sondern im Bekenntnis der Gemeinde kulminiert.

Ein solches Aktualisierungspotential hat die überwiegende Mehrzahl der vom Hebr rezipierten Pentateuchstellen nicht. Dies gilt, wie für Hebr 7–9 gesehen, sowohl für die kultgesetzlichen als auch für die narrativen Traditionen und ließe sich anhand einer Vielzahl weiterer Stellen erhärten⁷⁴. Abgesehen von den Zitaten dienen die aus dem Pentateuch rezipierten Texte im Hebr als Zeugen für die historisch-irdische Sphäre, die als solche allerdings zugleich für das eschatologische Jetzt transparent ist. In Hebr 7 werden die Pentateuchtexte für die Entfaltung der historisch-zeitlichen Argumente verwendet, die für den auf das Hohepriestertum Christi zielenden Argumentationsgang Hebr 7,1–19 zwar unentbehrlich sind, im Vergleich zum metahistorischen, auf die eschatologische Wirklichkeit des Priesters nach der Ordnung Melchizedeks bezogenen Argument Hebr 7,15ff aber von nachrangiger Bedeutung sind. In Hebr 9 wird die auf Pentateuchtexten fußende Darstellung des ersten Zeltens als παραβολή und damit als veranschaulichendes Gleichnis der eigentlich gemeinten Sache – des himmlischen Zeltens – bestimmt. Dies gilt ähnlich auch für den paränetischen Zusammenhang Hebr 11, in dem die von der christlichen Gemeinde geforderte Standhaftigkeit des Glaubens am Beispiel der „Wolke der Zeugen“ v. a. mit Hilfe von Texten aus dem Pentateuch, insbesondere aus Gen und Ex, illustriert wird. Wie die παραβολή in der antiken Rhetorik die Aufgabe hat, den zur Debatte stehenden Fall zu veranschaulichen, so gilt dies ähnlich auch für das Beispiel, das παράδειγμα⁷⁵. Seine rhetorische Funktion liegt Aristoteles zufolge in der Beeinflussung von Handlungen in der Gegenwart mit Hilfe „früher geschehener Taten“⁷⁶. Für beide der Erhellung des sich „jetzt“ vollziehenden Redens Gottes im Sohn dienenden rhetorischen Figuren greift der Verfasser des Hebr in erster Linie auf Texte aus den Mosebüchern

⁷² Das dialogische Moment ist für die mit Einleitungsformel versehenen Zitate insgesamt charakteristisch. Der Großteil der Zitate ist entweder explizit in der 1. Pers. Sgl. formuliert und/oder wendet sich explizit an die 2. Pers.; vgl. dazu im Einzelnen die Übersicht bei Theobald, Text, 754. Aus diesem dialogischen Muster, in dem mindestens entweder die 1. Pers. oder die 2. Pers. sprachlich explizit gemacht werden, teilweise aber auch beide Personen, fällt von den mit einer Einleitungsformel versehenen Schriftzitaten lediglich die Stelle Hebr 4,4//Gen 2,2 heraus. Dies gilt formal zwar auch für Hebr 1,6//Dtn 32,43 LXX und Hebr 1,7//Ps 103,4 LXX, erscheint hier aber dennoch in einem anderen Licht, weil die Zitate mit der Einführungsformel λέγει eröffnet werden, die Gott im Rahmen der Zitatensätze als Sprecher identifiziert. Entsprechendes gilt für Hebr 10,30b//Dtn 32,36 (καὶ πάντι).

⁷³ Bis auf Hebr 13,6, wo die Gemeinde mit einem mit Einleitungsformel versehenen Zitat spricht, reden im Hebr nur Gott, der Sohn und der Heilige Geist im Wort der Schrift. In diesem „trinitarischen“ Sinn ist hier der Terminus „Gotteswort“ verstanden.

⁷⁴ Vgl. neben Hebr 11 bes. Hebr 3,5//Num 12,7 LXX; Hebr 6,19//Lev 16,2; Hebr 12,15//Dtn 29,17 LXX; Hebr 12,20//Ex 19,13.

⁷⁵ Dazu s. o. Anm. 48.

⁷⁶ Aristoteles, Rhet. II 20.2.

zurück. So hat der Pentateuch, von den wenigen Zitaten abgesehen, in seinen kultischen wie nichtkultischen Passagen v. a. Verweischarakter auf das Geschehen im eschatologischen Jetzt⁷⁷, ohne jedoch zum unmittelbaren Zeugen für die Gegenwart zu werden. Dies ist auch der Grund, weshalb die große Mehrzahl der Pentateuchtexte nicht zum zitierbaren, lebendigen Gotteswort wird, in dem „jetzt“ ein Ich zu einem Du spricht.

Erhärten lässt sich diese These aus dem Zusammenhang *Hebr 3,1–6*, an dem die gegenläufige Bewegung zu der jedenfalls nicht auszuschließenden Bearbeitung des Zitats Dtn 31,6 in *Hebr 13,5* zu beobachten ist, nämlich die Transformation einer sich an ein Du richtenden Ich-Rede Gottes in eine Aussage in der dritten Person, wie sie bereits im Zusammenhang mit *Hebr 7,5//Gen 35,11* begegnet ist. In *Hebr 3,1–6* werden Mose und Jesus mit dem Ziel verglichen, die Überlegenheit Jesu über den Offenbarungsmittler des ersten Bundes herauszustellen. Als Schriftzeugnis für Mose greift der Verfasser auf die Stelle *Num 12,7 LXX* zurück, die er teilweise wörtlich übernimmt, an dem in unserem Zusammenhang entscheidenden Punkt aber verändert. In *Num* ist der Schriftvers Teil der Gottesrede und lautet: „Nicht so *mein* Diener Mose: In *meinem* ganzen Haus ist er zuverlässig“⁷⁸. Der Verfasser des *Hebr* baut die Stelle in seinen eigenen Text ein und verwandelt dabei die Gottesrede der *Num*-Stelle in eine Aussage über Gott: „Und Mose ... war zuverlässig in *seinem* Haus“⁷⁹. Der *Num*-Text ist Zeuge für die Geschichte des Mose, die nicht unmittelbar die eschatologisch bestimmte Gegenwart bezeugt, und wird deshalb nicht zitiert.

Vor diesem Hintergrund ist festzustellen, dass sich die Rezeption des Buches *Lev* im *Hebr* weitgehend in den Umgang des Verfassers mit anderen nicht zitierten Stellen aus dem Pentateuch einfügt. Erklärungsbedürftig ist also anders, als es die eingangs erwähnten Äußerungen M. Karrers nahelegen, nicht die Rezeption von *Lev*, sondern die Zitierung des kultgesetzlichen Textes *Ex 25,40* in *Hebr 8,5*. Die Gründe dafür liegen nach dem Gesagten auf der Hand. Die Stelle wird zitiert, weil sie im Unterschied zu den übrigen kultgesetzlichen Texten zum lebendigen, in die eschatologische Gegenwart unmittelbar hineinsprechenden Gotteswort taugt. Als dieses aktuelle Wort Gottes wird *Ex 25,40* durch die Wirksamkeit des Heiligen Geistes erkannt. In seiner Funktion als eschatologischer Offenbarer

⁷⁷ S. auch Rascher, *Schriftauslegung*, 155, im Anschluss an Theißen, *Untersuchungen*, 69 f.

⁷⁸ οὐχ ὅπως ὁ θεράπων μου Μωυσῆς· ἐν ὅλῳ τῷ οἴκῳ μου πιστός ἐστιν.

⁷⁹ Im *Hebr* zeigen sich zudem syntaktische Veränderungen gegenüber dem Haupttext der *LXX*. Karrer, *Epistle*, 346 Anm. 42, hebt die diesbezüglichen Übereinstimmungen mit Philo, *Leg. All.* 3,204.228, hervor, der wie der *Hebr* πιστός an den Anfang des Satzes stellt (s. ferner *Leg. All.* 2,67; 3,103). Karrer scheint dies als Indiz für eine Philo und dem *Hebr* gemeinsame Texttradition zu verstehen; s. auch ders., *Brief (ÖKNT 20/1)*, 196: „wir stoßen wie an anderen Stellen des Pentateuch ... wahrscheinlich auf einen heute verlorenen *LXX*-Nebenstrang“. Dies dürfte jedoch kaum der Fall sein, da beide Autoren den Text in je eigener Weise relativ frei aufnehmen. So fehlt etwa bei Philo durchgängig das Possessivpronomen μου (*Num 12,7*) bzw. αὐτοῦ (*Hebr 3,5*).

und Schrifthermeneut (Hebr 9,8) erschließt der Geist der Gemeinde den „jetzt“ gültigen Sinn des Verses, der darin besteht, dass der irdische Kult „nur“ Bild und Schatten des himmlischen Kultes ist. Dieses Verständnis ist der Schrift als solcher nicht inhärent. Deshalb ist der Sinn von Ex 25,40 bei dem zeitgenössischen jüdischen Ausleger Philo von Alexandrien, der die Voraussetzung des Hebr, dass Gott „jetzt“ im Sohn durch den Geist redet, nicht teilt, notwendig ein anderer⁸⁰. In dem dem Verfasser durch den Geist erschlossenen Verständnis wird Ex 25,40 zum hermeneutischen Schlüssel seiner Deutung des „jetzt“ gültigen Verhältnisses von erster und zweiter Kultordnung. Damit ist Ex 25,40 das in kultischen Fragen aktuelle Gotteswort par excellence und kann deshalb wie die übrigen mit Einleitungsformeln versehenen Schriftzitate ebenfalls zitiert werden.

Die hier gegebene Antwort auf die eingangs gestellte Frage nach den Gründen für die weitgehende Nichtzitation von Texten aus Lev, Num und Ex beantwortet zugleich die andere von M. Karrer gestellte und als unentscheidbar beurteilte Frage, nämlich ob der Verfasser des Hebr Zugang zu einer Lev-Handschrift hatte. Die vorgetragenen Argumente sprechen dafür, dass er aus inhaltlichen Gründen, nicht wegen der Unerreichbarkeit eines entsprechenden Manuskriptes auf die Zitierung von Lev verzichtet. Es kommt hinzu, dass sich im Hebr wenigstens an zwei Stellen wörtliche Anspielungen auf Lev finden. Dies gilt zum einen für den bereits berührten Ausdruck ἅπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦ (16,34 [par Ex 30,10]) in Hebr 9,7, zum anderen für den Ausdruck εἰς τὸ ἅγιον ἐσώτερον τοῦ καταπετάσματος (Lev 16,2), der bis auf ἅγιον wörtlich in Hebr 6,19 erscheint⁸¹.

3. Pentateuchrezeption und explizite Schrifthermeneutik im Hebr

Auffällig ist, wie bereits erwähnt, dass sich im Hebr nur im Zusammenhang mit den aus den kultgesetzlichen Partien des Pentateuch entnommenen Texten, d. h. in Hebr 8,1–10,1, eine explizite Schrifthermeneutik findet. Dies verlangt nach einer Erklärung.

Wie gesehen, sind die kultgesetzlichen Partien des Pentateuch für den Hebr das veranschaulichende Gleichnis für die soteriologische Seite des Christusgeschehens. Die alttestamentliche παραβολή hat eine zeitliche und eine räumliche Dimension⁸², wobei letztere durch die auf den himmlischen Typos (8,5) bezogenen Begriffe ὑπόδειγμα (Bild), σκιά (Schatten) und ἀντίτυπος (Prägebild) kon-

⁸⁰ Philo leitet von der Abbildhaftigkeit des irdischen Heiligtums vom himmlischen παράδειγμα die unüberbietbare Dignität des irdischen Zeltes ab; vgl. bes. Leg. All. 3,99–103; Mos 2,71ff und QE 2,82. Vgl. dazu Laub, Verständnis, 73, und Rascher, Schriftauslegung, 165.

⁸¹ Vgl. noch Hebr 10,22 mit Lev 16,4.

⁸² Dies wird in Hebr 9,8f nahegelegt, wo der παραβολή-Begriff auf das „erste“ Zelt als Teil des irdischen Zeltes bezogen ist, das zwar im unmittelbaren Kontext zeitlich (9,8ff), im weiteren Kontext aber auch räumlich (vgl. 8,1f.5; 9,24) bestimmt ist; s. auch Rascher, Schriftauslegung, 161.

kretisiert wird. Die Forschung sieht in diesen Kategorien vielfach eine Abwertung des irdischen Kultes impliziert. Dabei ist jedoch zu beachten, dass keiner dieser hermeneutischen Kategorien⁸³ von Hause aus exklusiv abwertender Sinn eignet⁸⁴. Sie erhalten diesen Bedeutungsaspekt vielmehr erst in Verbindung mit der rhetorischen Figur der σύγκρισις (comparatio), die wie die παραβολή den Vergleich bezeichnet, allerdings im Modus der Überbietung⁸⁵. In Verbindung mit der σύγκρισις führt Hebr 8,1–10,1 den Vergleich zwischen irdischem und himmlischem Kultgeschehen in drei Durchläufen durch. Dabei wird die alttestamentliche παραβολή jeweils durch die auf den Vergleich folgende σύγκρισις als das Geringere im Verhältnis zum Besseren und Vollkommeneren des Christusgeschehens erwiesen. So folgt auf die in sich wertneutrale vergleichende Gegenüberstellung von Typos und Bild bzw. Schatten (8,5), durch *vvvi dé* abgesetzt, in Hebr 8,6 ein dreifacher Komparativ, der im Zusammenhang mit *v1f* den Dienst am irdischen Zelt als das Geringere im Verhältnis zum Besseren erweist. Dies wiederholt sich in 9,18–23a.23b–24, wo der zunächst analogische Vergleich und damit die in sich wertneutralen Kategorien von Bild (*v23a*) und Prägebild (*v24*) durch die Verbindung mit dem expliziten Komparativ der besseren Opfer (*v23b*) und dem impliziten Superlativ des „wahren“ Heiligtums (*v24*; 8,2) das Gefälle des Geringeren im Verhältnis zum Höheren bekommen. Entsprechendes gilt für die παραβολή des ersten Zeltes (9,1–10) im Verhältnis zum „besseren und vollkommeneren Zelt, das nicht mit Händen gemacht ist“ (*v11*), durch das Christus auf seinem Weg zum himmlischen Heiligtum geschritten ist.

So wird zwar die alttestamentliche παραβολή durch ihre Verbindung mit der σύγκρισις in ihrem Wert relativiert. Ausweislich anderer Zusammenhänge aber, in denen die σύγκρισις ebenfalls verwendet wird, ist es nicht die Überbietung, die eine explizite Schrifthermeneutik für die kultgesetzlichen Pentateuch-Stellen notwendig macht. Die Ursache liegt vielmehr darin begründet, dass der im Pentateuch beschriebene Kult seinem Selbstverständnis nach eben das leistet, was dem Hebr zufolge das Proprium des Priesterdienstes Christi ist, die Reinigung von den Sünden. Dieses potentielle Konkurrenzverhältnis löst der Verfasser des Hebr, indem er das alttestamentliche Kultgesetz gegen den Eigensinn der Schrift als das Geringere im Verhältnis zu dem im Christusgeschehen offenbarten Kult deutet.

Die Notwendigkeit, die Aussagen der Schrift zu relativieren, besteht für den Verfasser des Hebr bei allen anderen Schriftstellen nicht. An diese knüpft er

⁸³ Vgl. Weiß, Brief, 458.479.486.

⁸⁴ Vgl. Rascher, Schriftauslegung, 162 f. Im Einzelnen vgl. zu *ὑπόδειγμα* Braun, Hebräer, 232 und Karrer, Brief (ÖKNT 20/2), 111; zu *σκιά* vgl. Braun, Hebräer, 232f („Philos *σκιά* steht nicht gegen die himmlischen Dinge“; Zitat 233), und Koester, Hebrews, 377 („Hebrews retains the ambivalence of ‚shadow‘“ in der antiken Literatur); zu *ἀντίτυπος* vgl. Braun, Hebräer, 282, Weiß, Brief, 486, und bes. Ostmeyer, Taufe, 25 ff.39 ff.

⁸⁵ Vgl. Lausberg, Elemente, §78.

positiv an, und zwar selbst dann, wenn sie im Rahmen der σύγκρισις das Geringere im Verhältnis zum Größeren repräsentieren. Dies zeigt der Vergleich des Sohnes mit den Engeln in Hebr 1,5–14 besonders deutlich. Die für den Nachweis der Unterlegenheit der Engel im Verhältnis zum Sohn herangezogenen Zitate bezeugen, wenn man sie in der Weise des Hebr neben die für den Sohn ausgewählten Schriftverse stellt, die geringere Würde der Engel. Entsprechendes gilt auch für den in Hebr 10,5–10 zitierten, christologisch ausgelegten Zusammenhang Ps 39,7–9 LXX. Christus vermag die vom Psalmisten gesprochenen Worte direkt nachzusprechen, weil sie „richtig“, d. h. christologisch interpretiert, beides enthalten, die Kritik am Opferkult und die Aussage, „deinen Willen, o Gott, zu tun“, die vom Hebr auf das einmalige Opfer des Leibes Jesu bezogen wird⁸⁶.

Eine solch ungebrochen positive Anknüpfung an die Schrift ist dem Verfasser des Hebr bei den kultgesetzlichen Passagen des Pentateuch nicht möglich, weil er angesichts der neuen, durch das Reden Gottes im Sohn erschlossenen Wirklichkeit die „Reinigung von den Sünden“ als exklusives Handeln des Sohnes (1,3) erkannt hat. Deshalb stellt er sich gegen das Zeugnis des Teils der Schrift, der die Sündentilgung im irdischen Tempel verortet. Dies muss er als der Schrifttheologe, der er ist, jedoch begründen, und zwar mit Hilfe der Schrift selbst. Daraus erklären sich die drei erörterten expliziten schrifthermeneutischen Passagen in Hebr 8 und 9, in denen der Verfasser die Abwertung des Kultes des irdischen Zeltes mit Hilfe der sich ihm aus der Schrift erschließenden hermeneutischen Kategorien vollzieht: Geleitet vom Heiligen Geist folgert er aus dem von Mose nach Ex 25,40 geschauten Typus des himmlischen Kultortes, dass es sich beim irdischen Kult um dessen geringerwertiges Prägebild (9,24) und Schatten (8,5) bzw. dessen minderes Bild (8,5; 9,23) handeln muss. Jer 38,31–34 LXX dagegen entnimmt er das zeitliche Verhältnis der beiden Bundessetzungen und des in ihnen offenbarten Kultes im Sinne eines Nacheinanders und deutet auf dieser Grundlage den früheren als παραβολή für den sich „jetzt“ vollziehenden Kult. In der Autorität der Schrift wird so ein Teil der Schrift, nämlich die kultgesetzlichen Partien des Pentateuch, in seiner Bedeutung relativiert. Weil dies für den Verfasser des Hebr offenbar alles andere als selbstverständlich ist, bedarf es für diese Abwertung des Schriftzeugnisses einer Begründung, die er in Gestalt einer expliziten Schrifthermeneutik gibt.

Bibliographie

Anderson, R. D., Glossary of Greek Rhetorical Terms Connected to Methods of Argumentation, Figures and Tropes from Anaximenes to Quintilian (CEBT 24), Leuven 2000

⁸⁶ Weitere Beispiele ließen sich nennen; vgl. insbesondere Hebr 3,1–6 mit der Auslegung von Num 12,7 LXX; Hebr 3,7–4,12 mit der Auslegung von Ps 95,7–11 sowie Hebr 11.

- Aristoteles, Rhetorik. Übers., m. e. Bibliographie, Erläuterungen und einem Nachwort v. F. G. Sieveke, München ⁵1995
- Braun, H., An die Hebräer (HNT 14), Tübingen 1984
- Gheorgita, R., The Role of the Septuagint in Hebrews. An Investigation of its Influence with Special Consideration to the Use of Hab 2:3–4 in Hebr 10:37–38 (WUNT 2; 160), Tübingen 2003
- Gräßer, E., An die Hebräer (EKK XVII/1–3), Neukirchen-Vluyn/Zürich, 1990–1997
- Hegermann, H., Der Brief an die Hebräer (ThHK 16), Berlin 1988
- Hofius, O., Das „erste“ und das „zweite“ Zelt, ZNW 61 (1970) 271–277 (nachgedruckt in: ders., Neutestamentliche Studien [WUNT 132], 2000, 203–209)
- Hughes, G., Hebrews and Hermeneutics. The Epistle to the Hebrews as a New Testament example of biblical interpretation (SNTSMS 36), Cambridge u. a. 1979
- Jobes, K. H., Rhetorical Achievement in the Hebrews 10 ‚Misquote‘ of Psalm 40, Bib. 72 (1991) 387–396
- Karrer, M., The Epistle to the Hebrews and the Septuagint, in: Septuagint Research. Issues and Challenges in the Study of the Greek Jewish Scriptures (SBL. Septuagint Research 53), hg. v. W. Kraus/R. G. Wooden, Leiden/Boston 2006, 335–353
- ders., Der Brief an die Hebräer (ÖKNT 20) Gütersloh/Würzburg; ÖKNT 20/1, 2002; ÖKNT 20/2, 2008
- Koch, D.-A., Die Schrift als Zeuge des Evangeliums. Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus (BHTh 69), Tübingen 1986
- Koester, C., Hebrews (AB 36), New York 2001
- Laub, F., Bekenntnis und Auslegung. Die paränetische Funktion der Christologie im Hebräerbrief (BU 1), Regensburg 1980
- ders., „Ein für allemal hineingegangen in das Allerheiligste“ (Hebr 9,12) – Zum Verständnis des Kreuzestodes im Hebräerbrief, BZ 35 (1991) 65–85
- Lausberg, H., Elemente der literarischen Rhetorik, München ⁷1982
- Löhr, H., „Heute, wenn ihr seine Stimme hört ...“. Zur Kunst der Schriftenwendung im Hebräerbrief und in 1Kor 10, in: Schriftauslegung im antiken Judentum und im Urchristentum (WUNT 73), hg. v. M. Hengel/H. Löhr, Tübingen 1994, 226–248
- ders., ‚Umriß‘ und ‚Schatten‘. Bemerkungen zur Zitierung von Ex 25,40 in Hebr 8, ZNW 84 (1993) 217–232
- Noormann, R., Irenäus als Paulusinterpret. Zur Rezeption und Wirkung der paulinischen und deuteropaulinischen Briefe im Werk des Irenäus von Lyon (WUNT 2; 66), Tübingen 1994
- Ostmeyer, K.-H., Taufe und Typos. Elemente und Theologie der Tauftypologien in 1. Korinther 10 und 1. Petrus 3 (WUNT 2; 118), Tübingen 2000
- Marcus Fabius Quintilianus. Ausbildung des Redners. Zwölf Bücher. 2 Bde, hg. u. übers. v. H. Rahn, Darmstadt ³1995
- Rascher, A., Schriftauslegung und Christologie im Hebräerbrief (BZNW 153), Berlin 2007
- Rüsen-Weinhold, U., Der Septuagintapsalter im Neuen Testament. Eine textgeschichtliche Untersuchung, Neukirchen-Vluyn 2004
- Schröger, F., Der Verfasser des Hebräerbriefes als Schriftausleger (BU 4), Regensburg 1968
- Stanley, C. D., Paul and the Language of Scripture. Citation Technique in the Pauline Epistles and Contemporary Literature (MSSNTS 74), Cambridge 1990
- Theißen, G., Untersuchungen zum Hebräerbrief (StNT 2), Gütersloh 1969
- Theobald, M., Zwei Bünde und ein Gottesvolk. Die Bundestheologie des Hebräerbriefes im Horizont des christlich-jüdischen Gesprächs, ThQ 176 (1996) 309–325

- ders., Vom Text zum „lebendigen Wort“ (Hebr 4,12). Beobachtungen zur Schrifthermeneutik des Hebräerbriefes, in: *Jesus Christus als Mitte der Schrift*. FS O. Hofius (BZNW 86), hg. v. C. Landmesser et al., Berlin 1997, 751–790
- Weiß, H.-F., *Der Brief an die Hebräer* (KEK 13), Göttingen 1991
- Wider, D., *Theozentrik und Bekenntnis. Untersuchungen zur Theologie des Redens Gottes im Hebräerbrief* (BZNW 87), Berlin/New York 1997
- Zymner, R., Art. *Parabel*, *Historisches Wörterbuch der Rhetorik* 6 (2003), 502–514