

1. Der Hebr – einleitungswissenschaftliche Vorbemerkungen

1.1 Abfassungsort und Abfassungszeit

Insbesondere aufgrund der Einlassungen des *auctor ad Hebraeos* in Hebr 13,23f. – hier v.a. aufgrund des mitgeteilten Grußes bzw. Grußauftrages ἀσπάζονται ὑμᾶς οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας in Hebr 13,24b – plädiert eine durchaus nicht unbeträchtliche Anzahl von Exegeten für die Abfassung des Hebr in Rom¹, eine These, für die immer wieder auch die mögliche Aufnahme von Hebr 1,3–5.7.13 in 1Clem 36,2–5² und die Bezeichnung der Gemeindevorsteher als ἡγουμένοι bzw. προηγουμένοι (Hebr 13,7.17.24; 1Clem 1,3; 21,6), einem Terminus, der „in kirchlich-titularem Sinn ... nur in Rom“³ belegt sei, ins Feld geführt werden⁴. Allerdings scheint die o.cit. Wendung eher eine römische Adresse des Hebr als einen römischen Abfassungsort dieser Epistel zu indizieren⁵, da auffällig ist, dass der *auctor ad Hebraeos*, schriebe er aus Rom, dann im Rahmen seines Grußauftrages dieses nicht auch explizit zum Ausdruck brächte, also etwa formulierte: ἀσπάζονται ὑμᾶς οἱ ἀπὸ τῆς Ῥώμης⁶. In jedem Falle indiziere sie jedoch „eine wie auch immer geartete Beziehung des Hebr zu Italien“⁷.

Der Gruß oder Grußauftrag ἀσπάζονται ὑμᾶς οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας lässt sich nun allerdings durchaus unterschiedlich interpretieren⁸: (a) Diese Wendung stelle einen Gruß

¹ Vgl. hierzu etwa U. Schnelle, Einleitung, 445, A. 8.

² E. Gräßer, Hebr I, 22 macht insgesamt folgende Bezüge zwischen 1Clem und Hebr namhaft: 1Clem 36,2–5 – Hebr 1,3–5.7.13; 1Clem 36,1 – Hebr 2,18; 3,1; 1Clem 17,5;43,1 – Hebr 3,2,5; 1Clem 56,2–3.16 – Hebr 12,4–11.

³ K. Backhaus, Hebräerbrief, 198. Backhaus verweist hier auf 1Clem 1,3; 21,6 und Herm vis II 2,6; III 9,7.

⁴ Vgl. zu diesen Argumenten U. Schnelle, Einleitung, 445.

⁵ Vgl. hierzu K. Backhaus, Hebräerbrief, 197; vgl. hierzu auch m.R. U. Schnelle, Einleitung, 445: „Der Anspruch des Hebräerbriefes, in Rom geschrieben zu sein, kann auch als Indiz für einen anderen Herkunftsort gewertet werden, etwa aus dem Osten des Reiches“.

⁶ Vgl. hierzu bereits T. Zahn, Einleitung II, 147f.: „Aber befremdlich bleibt es in diesem Fall, dass er [d.h. der Verfasser des Hebr] die Christen seiner Umgebung nicht entweder als die um ihn befindlichen Brüder oder Heiligen oder als die Gemeinde des Orts, wo es sich aufhält [!] ..., sondern stattdessen nach ihrer Herkunft als Leute aus Italien bezeichnet“. Zahn verweist in diesem Zusammenhang auf 1Pet 5,13. Diese Beobachtung Zahns gewinnt, wie der weitere Verlauf der Studie zeigt, durchaus einen erheblichen argumentationslogischen Wert (vgl. hierzu ausführlich u. 125f.)

⁷ K. Backhaus, Hebräerbrief, 197.

⁸ Vgl. hierzu auch, allerdings deutlich weniger ausdifferenziert, U. Schnelle, Einleitung, 445, A. 7.

einer in Rom oder auch in der Ἰταλία ansässigen Gruppe dar, zu der der Verfasser des Hebr selbst ebenfalls zu zählen sei, eine Interpretation, die implizierte, dass der Verfasser des Hebr ebenfalls in Rom ansässig gewesen wäre und seine Epistel ebendort verfasst hätte.

(b) Die Wendung sei zu verstehen als Grußauftrag einer in Rom oder auch in der Ἰταλία ansässigen Gruppe, zu der der Verfasser des Hebr, selbst ebenfalls in Rom oder der Ἰταλία zu verorten, unmittelbar allerdings nicht zu rechnen sei. Auch diese Deutung stütze die These einer römischen oder aber zumindest einer italischen Provenienz des Hebr.

(c) Die Wendung müsse interpretiert werden als Gruß entweder einer in der Fremde ansässigen, ursprünglich jedoch aus Rom oder der Ἰταλία stammenden oder aber einer römischen bzw. italischen, zur Zeit der Abfassung des Hebr aber auf Reisen befindlichen Gruppe inclusive des Verfassers des Hebr, gerichtet an römische, italische⁹ oder aber auch gänzlich anderswo zu verortende Adressaten. Eine solche Interpretation trüge für die Frage nach dem Abfassungsort des Hebr nichts aus.

(d) Die Wendung beschreibe einen Grußauftrag einer entweder aus Rom oder auch der Ἰταλία stammenden, nun aber in der Fremde ansässigen oder aber einer römischen oder italischen, sich zur Zeit der Abfassung des Briefes jedoch auf Reisen befindlichen Gruppe, den der Verfasser des Hebr, selbst nicht Mitglied derselben, an römische, italische oder aber gänzlich anderswo wohnhafte Adressaten ausrichte. Ein solches Verständnis helfe im Blick auf die Frage nach dem Abfassungsort des Hebr ebenfalls nicht weiter.

Die übrigen o. bereits angesprochenen traditionsgeschichtlichen und sprachlichen Beobachtungen¹⁰ vermögen die Annahme der Lokalisierung der Adressaten in Rom in gleicher Weise zu untermauern wie auch Überlegungen zur äußeren Bezeugung des Hebr¹¹, zu seiner textgeschichtlichen Überlieferung¹² und zur Sozialstruktur der in ihm angeschriebenen Christen¹³. Daher steht – trotz hier letzten Endes natürlich nicht zu gewinnender letzter Sicherheit¹⁴ – durchaus mit

⁹ In diese Richtung denkt neben anderen etwa K. Backhaus, Hebräerbrief, 197: „Schon immer wurde beobachtet, dass der Gruß 13,24 am ehesten verständlich wird, wenn die ‚οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας‘ als profilierte Gruppierung, also wohl in der Fremde, ihre Landsleute in der italischen Heimat grüßen“. Zugunsten dieser separativen Deutung dieses Syntagmas verweist etwa K. Backhaus als weitere neutestamentliche Belege noch auf Mt 21,11; Joh 12,21 und Apg 6,9 (vgl. 197).

¹⁰ Über das bereits Ausgeführte weist K. Backhaus, Hebräerbrief, 198f. darauf hin, dass die in Hebr 6,10 vorfindliche *captatio benevolentiae* in ähnlicher Weise in „anderen nach Rom gerichteten Schreiben“ (196) wie etwa IgnRöm, Herm sim IX 27 und dem Brief des Dionysius von Korinth, überliefert bei Eusebios, *hist.eccl.* IV 23,9f., belegt ist.

¹¹ Vgl. hierzu K. Backhaus, Hebräerbrief, 197f.

¹² K. Backhaus, Hebräerbrief, 198 weist hier auf die in P⁴⁶ bezeugte Einordnung des Hebr hinter den Röm und vor die beiden Korintherbriefe hin.

¹³ Vgl. hierzu K. Backhaus, Hebräerbrief, 199: „Soziokulturell ist jedenfalls angesichts des von Hebr vorausgesetzten Bildungsstandards an eine von großstädtischer Kultur beeinflusste Gemeinde zu denken“.

¹⁴ Vgl. hierzu nur die Ausführungen von A. Vanhoye, Art. Hebräerbrief, in: TRE 14, 496f. und die diesen Abschnitt beschließende Aufzählung.

Grund zu vermuten, dass „der Hebr ... mit hoher Wahrscheinlichkeit an die Gemeinde bzw. eine Gemeindegruppe in Rom gesandt worden“¹⁵ sei¹⁶.

Bei alledem wird vorausgesetzt, dass der Verfasser des Hebr – zumindest in der primären Kommunikationssituation – einen konkreten Adressatenkreis im Blick gehabt hat¹⁷. Die Annahme, der Verfasser habe mit seinem Schreiben nicht nur eine konkrete Gemeinde oder Gemeindegruppe¹⁸, sondern die gesamte Kirche¹⁹ anreden wollen, scheidet nicht zuletzt an den auf eine konkrete Adressatenschaft bezogenen Ausführungen in Hebr 5,11–6,12²⁰ und 13,22–25²¹.

Im Blick auf die Datierung dieser Epistel gehen die meisten Exegeten heute von einem Datum am Ende des ersten nachchristlichen Jahrhunderts aus, wobei der

¹⁵ K. Backhaus, Hebräerbrief, 196, der dies hier als These formuliert; diese These wird etwa akzeptiert von P. Pokorný/U. Heckel, Einleitung, 687.

¹⁶ Zu Hebr 10,32–34 und den dort thematisierten Bedrängnissen der Gemeinde, die der Annahme einer römischen Adresse des Hebr entgegenstehen könnten, vgl. K. Backhaus, Hebräerbrief, 199. Ob Hebr 10,32–34 auf die nderonische Verfolgung zu beziehen ist, muss doch mehr als fraglich bleiben. Konkrete Textsignale lassen sich zugunsten dieser Annahme in jedem Falle nicht anführen.

¹⁷ Zur in dieser Studie zugrundegelegten gattungskritischen Einordnung des Hebr vgl. bereits o. 9 A. 3.

¹⁸ Vgl. hierzu W.L. Lane, Hebr I, liii: „The communication in Hebrews was prepared for a specific local group, who are distinguished from their leaders and from others with whom they form a Christian presence in that social setting“. Ähnlich H.-F. Weiß, Hebr, 75. Vgl hierzu auch ausführlich u. 121–123.

¹⁹ Vgl. hierzu neben anderen etwa M. Dibelius, Kultus, 161f.: „Der Verfasser blickt also bei seiner Mahnung nicht auf eine Gemeinde, deren besonderes Schicksal ihm am Herzen läge; er blickt auf das, was alle oder die meisten Gemeinden regelmäßig erleben: er blickt auf die Kirche“.

²⁰ Zu diesem Abschnitt des Hebr vgl. etwa A. Strobel, Hebr, 130: „Der Verfasser hatte offenbar über den wenig erfreulichen Zustand der ihm näher bekannten Gemeinde Nachricht erhalten“.

²¹ M. Karrer, Hebr I, 99 stellt im Blick auf die Formulierung μεθ' οὔ [d.h. Timotheus] ἐὰν τάχιον ἔρχεται ὄψομαι ὑμᾶς Hebr 13,23 fest: „Die Kommensankündigung 13,23 löst im 1. Jh. nicht die vordringliche Erwartung eines einzelnen Adressatenortes aus, sondern ergibt sich aus der Konvention, ein schriftlicher Kontakt vertrete die direkte Begegnung, die folgen solle“. Selbst wenn dies zutrifft, so lässt doch der Hinweis ἀπάζονται ὑμᾶς οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας Hebr 13,24 kaum einen Zweifel daran, dass der Verfasser des Hebr bei der Abfassung seines Schreibens zumindest primär eine konkrete Adressatengruppe im Blick gehabt hat. Vgl. hierzu etwa H.-F. Weiß, Hebr, 38, der mit Blick auf Hebr 13,22–25 formuliert: „Dementsprechend ist der Hebr insgesamt als eine schriftlich fixierte ... ‚Rede‘ zu bezeichnen, die der Autor einem bestimmten Leserkreis zugesandt hat“. Zum Zusammenhang von Hebr 13,22–25 mit dem Rest des Hebr vgl. H. Hegermann, Hebr, 2: „Demnach ist der Hebr ein Brief, ein urchristlicher Verkündigungsbrief nach Art der Paulusbriefe“. U. Schnelle, Einleitung, 451 sieht in Hebr 13,22–25 ein „briefliches Begleitschreiben“, nach K. Backhaus, Hebräerbrief, 194–196 verweist Hebr 13,22–25 auf Kontakte zwischen dem Autor des Hebr und seinen Adressaten, H.-F. Weiß, Hebr, 761 sieht in diesem Abschnitt ein persönliches Begleitwort des Verfassers des Hebr.

Hebr offensichtlich vor dem zwischen 96 und 100 n.Chr. datierten 1Clem²² entstanden sei²³. Diese Datierung wird immer wieder mit dem vom Verfasser des Hebr betonten zeitlichen Abstand zwischen ihm und den Anfängen der Jesusüberlieferung²⁴, mit der im Hebr angesprochenen „Erinnerung an die verstorbenen Gemeindeglieder“²⁵ wie auch mit für die zweite Generation der Christen durchaus typischen Ermüdungserscheinungen²⁶ begründet. Weitgehende Einigkeit besteht darüber hinaus darin, dass fehlende Hinweise auf die Zerstörung des Jerusalemer Tempels²⁷ kaum als Beleg für eine Datierung des Hebr in die Zeit vor 70 n.Chr. gewertet werden können, da der Verfasser des Hebr in seiner Argumentation nicht auf die „kultische Praxis, sondern ... [lediglich deren] theologische Deutung“²⁸ abhebe und allein an der „abstrahierte[n] Reflexion“²⁹, nicht aber am Jerusalemer Kultzentrum und dem dort praktizierten Opferkult als einer bestehenden Größe interessiert sei. Für die vorliegende Studie ist die Frage nach der präzisen Datierung des Hebr eher von geringerer Bedeutung; mit der Mehrheit der Forschung wird dessen Entstehung in die Zeit zwischen 80 und 90 n.Chr. angenommen³⁰, wobei natürlich auch dessen noch spätere Ansetzung durchaus denkbar bleibt. Immerhin nämlich lassen sich die o. aufgelisteten traditionsgeschichtlichen Parallelen zwischen Hebr einer- und 1Clem und Herm andererseits³¹ durchaus auch *vice versa* interpretieren, d.h. im Sinne einer traditionsgeschichtlichen Abhängigkeit des Hebr von 1Clem und Herm, eine Annahme, die es erforderte, die Abfassung des Hebr später zu datieren als diejenigen von 1Clem und Herm.

²² Zu dem (möglichen) traditionsgeschichtlichen Zusammenhang zwischen beiden Schreiben, konkret zwischen Hebr 1,3f. und 1Clem 36,2–5 vgl. bereits o. 12. Immerhin schränken P. Pokorný/U. Heckel, Einleitung, 687, A. 236 ein: „Wenn es kein Zitat sein sollte, handelt es sich zumindest um eine gemeinsame Tradition“. Damit aber wäre auch eine spätere Datierung der Hebr ermöglicht.

²³ Vgl. hierzu P. Pokorný/U. Heckel, Einleitung, 688 und auch U. Schnelle, Einleitung, 446. Anders hier F.F. Bruce, Hebr 22; A. Vanhoye, Art. Hebräerbrief, in: TRE 14, 497 und A. Strobel, Hebr, 11, die die Epistel vor bzw. um 70 n.Chr. datieren. In diese letzte Richtung denkt neustens auch G. Gäbel; vgl. hierzu u.

²⁴ Vgl. hierzu P. Pokorný/U. Heckel, Einleitung, 688, die in diesem Zusammenhang auf Hebr 2,3 verweisen.

²⁵ P. Pokorný/U. Heckel, Einleitung, 688 mit Verweis auf Hebr 13,7.

²⁶ Vgl. hierzu P. Pokorný/U. Heckel, Einleitung, 688.

²⁷ M. Karrer, Hebr I, 97 sieht Hebr 8,13 als einen möglichen Hinweis auf die Zerstörung des Jerusalemer Heiligtums.

²⁸ P. Pokorný/U. Heckel, Einleitung, 688.

²⁹ M. Karrer, Hebr I, 97.

³⁰ In diesem Sinne auch U. Schnelle, Einleitung, 446.

³¹ Vgl. hierzu o. 12.

In neuerer Zeit votiert G. Gäbel im Rahmen seiner kulttheologischen Interpretation des Hebr³² unter Hinweis auf Hebr 9,9f.³³; 13,7–17³⁴ für die Datierung der Abfassung des Hebr in die Zeit vor der Zerstörung des Jerusalemer Tempels und vor dem Ende des an ihm praktizierten Kultus, d.h. in die Zeit vor 70 n.Chr., wird in diesen beiden Texten doch ein „kritische[r] Bezug auf den irdischen Opferkult als eine bestehende Größe, die der Heilsaneignung durch Teilnahme am himmlischen Kult entgegensteht“, entwickelt³⁵. Zunächst stellt Gäbel im Blick auf Hebr 9,9f. fest, dass hier mit dem *καιρὸς ἐνεστηκῶς* und dem *καιρὸς διορθώσεως* zwei „gleichsam überlappende Zeiten geschildert [würden], in denen die Adressaten – als auf Erden lebende Menschen einerseits, als im himmlischen Jerusalem hinzugetretene Kultteilnehmer andererseits – existierten“³⁶. Diese Argumentation setze angesichts der Bedeutung des irdischen Heiligtums und dessen *στάσις* für den Kult der *πρώτη διαθήκη* und den durch diesen bestimmten *καιρὸς ἐνεστηκῶς* „den Bestand des irdischen Heiligtums und Kults voraus“³⁷.

Gegen die von G. Gäbel im Blick auf Hebr 9,9f. vorgelegte Deutung spricht – und dies unabhängig von der Frage, ob die *Syntagmata καιρὸς ἐνεστηκῶς* und *καιρὸς διορθώσεως*, so wie Gäbel es vorschlägt, zwei überlappende oder zwei aufeinanderfolgende Zeitsegmente bzw. Äonen bezeichnen³⁸ –, dass die Ausführungen in Hebr 9,8–10 insgesamt nun offensichtlich gerade nicht vom Jerusalemer Tempel und auch nicht von der Stadt Jerusalem als solcher, sondern von der Stiftshütte, der *πρώτη σκηνή*³⁹, und dem an ihr praktizierten Kult sprechen. Diesen Einwand versucht Gäbel zu kontern, indem er einerseits darauf hinweist, dass die Textpragmatik des Hebr die Annahme eines zur Zeit der Abfassung desselben noch existierenden Jerusalemer Tempelkultes erfordere, der durchaus eine gewisse Anziehungskraft auf dessen Adressaten ausübe⁴⁰. Andererseits macht er gelten, dass im Rahmen der von ihm untersuchten frühjüdischen tempel- und kulttheologischen Diskurse „der Rückgriff auf die Gründungszeiten des Kults ... ein[en] verbreitete[n] Topos der Kritik am je zeitgenössischen Jerusalemer Tempel und Kult [darstelle], wobei dieser Tempel und Kult selbst häufig nicht ausdrücklich erwähnt“⁴¹ würden. Schließlich erschlosse sich der Sinn der im

³² Vgl. zur Position von Gäbel auch U. Schnelle, Einleitung, 446, A. 11.

³³ Vgl. hierzu Kulttheologie, 485f.

³⁴ Vgl. hierzu Kulttheologie, 486.

³⁵ Kulttheologie, 485.

³⁶ Kulttheologie, 485.

³⁷ Kulttheologie, 485; im Anschluss formuliert Gäbel: „Die Rede von der *στάσις* des irdischen Heiligtums und des ihm entsprechenden irdischen Opferkults als Signatur des *καιρὸς ἐνεστηκῶς* wäre nach der Zerstörung des Jerusalemer Tempels nicht möglich“ (485f.).

³⁸ In letzterem Sinne etwa E. Gräßer, Glaube, 161f. und auch G. Theißen, Untersuchungen, 69f.; Theißen formuliert: „Man merkt, daß der Verfasser auf eine ganz bestimmte Deutung zu-steuert. Ein Nebensatz spricht sie aus: das erste Zelt ist *παραβολή εἰς τὸν καιρὸν τὸν ἐνεστηκῶτα*, Symbol des gegenwärtigen Äons, der bald vergehen wird, um dem *καιρὸς διορθώσεως* Platz zu machen“ (69).

³⁹ Auf diesen Sachverhalt ist immer wieder hingewiesen worden; vgl. hierzu etwa E. Gräßer, Hebr I, 25 und U. Schnelle, Einleitung, 446, ähnlich auch P. Pokorný/U. Heckel, Einleitung, 688.

⁴⁰ Vgl. hierzu Kulttheologie, 486f.; mit diesem Hinweis scheint Gäbel zugleich andeuten zu wollen, dass die Adressaten des Hebr in der Gefahr stehen, wieder zu ihren jüdischen Wurzeln zurückkehren zu wollen. Dies hieße, dass der Abfassungszweck des Hebr darin bestünde, die Adressaten vor einer ‚jüdischen relapse‘ (vgl. hierzu auch u. 40–42) zu bewahren.

⁴¹ Kulttheologie, 487.

Hebr vorliegenden Argumentation erst dann, „wenn man sie in den Kontext [der] ... frühjüdischen Tempel- und Kultkritik stellt“⁴². Dieser Konter muss aber letzten Endes ins Leere laufen, weil die diesem zugrundeliegende Argumentation voraussetzt, dass es sich bei den Adressaten des Hebr nahezu vollständig um eine jüdisch geprägte christliche Gruppe oder Gemeinschaft handele, „die [offensichtlich noch dazu unmittelbar] unter dem Eindruck irdischer opferkultischer Praxis stehen“⁴³, somit also am wahrscheinlichsten in Jerusalem zu verorten wäre. Dieser Annahme widerraten jedoch einerseits die Verortung des Hebr in Italien bzw. in Rom und eben gerade nicht in Palästina⁴⁴, andererseits auch die Ausführungen in Hebr 6,1bf.; 9,14, die sich, wenn überhaupt, so nur mit großer Mühe vor einem judenchristlichen Hintergrund interpretieren lassen⁴⁵ und letzten Endes wohl das Postulat einer zumindest in ihrer Mehrheit heidenchristlich geprägten Adressatenschaft des Hebr erfordern⁴⁶.

Im Blick auf Hebr 13,7–17 möchte Gäbel den Begriff der παρεμβολή als Argument zugunsten der von ihm vorgeschlagenen Datierung des Hebr in Anschlag bringen. Dieser Terminus bezeichne „in frühjüdischer und rabbinischer Kulttheologie ... [den] Jerusalemer Tempel bzw. die Stadt Jerusalem“⁴⁷, was bedeute, dass in dieser Passage des Hebr die παρεμβολή der Wüstenzeit mit dem Jerusalemer Tempel bzw. Jerusalem selbst gleichgesetzt werde, was seinerseits die Behauptung widerlege, „Hebr beziehe sich rein schriftgelehrt auf Traditionen über die Kultgründungszeit Israels, ohne auf das zeitgenössische Jerusalem als Kultort Bezug zu nehmen“⁴⁸. Darüber hinaus sei in Hebr 13,9 auf die Teilnahme an irdischen Kultmählern, die offensichtlich mit dem Jerusalemer Tempel in Verbindung stehend zu denken seien, gedacht⁴⁹.

Kritisch gegenüber den Ausführungen Gäbels ist – unabhängig von der Frage, inwieweit die von ihm angeführten Nachweise zur Interpretation des Terminus παρεμβολή diese wirklich zu tragen vermögen – zunächst anzumerken, dass sich in Hebr 13,9

⁴² Kulttheologie, 487.

⁴³ Kulttheologie, 488; Gäbel selbst räumt ein, dass „diese Annahme ... in der Hebr-Exegese der letzten Jahrzehnte (zumindest in der deutschsprachigen), ..., nur mehr selten vertreten worden“ (488) sei.

⁴⁴ Vgl. hierzu bereits o. 12–14.

⁴⁵ Auch diesem Einwand versucht Gäbel zu begegnen, indem er vorschlägt, das Tun der ἔργα νεκρά als Abkehr von Gott zu interpretieren (Kulttheologie, 488), ein Vorschlag, der allerdings durch die Ausführungen in Hebr 9,14 ausgehebelt wird; hier nämlich wird die Vorstellung der Reinigung des Gewissens von den ἔργα νεκρά verknüpft mit dem Gedanken des unmittelbar an diese Reinigung anschließenden und aus dieser erwachsenden Dienstes für den θεός ζῶν. Diese Charakterisierung des nun neu zu verehrenden Gottes als ζῶν lässt das vorherige und nunmehr überwundene Tun der ἔργα νεκρά in einem heidnischen Licht erscheinen; vgl. hierzu auch ausführlich u. 26–37. Bemerkenswert ist, dass Gäbel in seinen Ausführungen auf Hebr 9,14 gerade nicht eingeht.

⁴⁶ Vgl. hierzu auch ausführlich u. 26–37 und etwa U. Schnelle, Einleitung, 447, der auf weitere Vertreter dieser These verweist, selbst allerdings zur Vorsicht rät und für die Annahme einer gemischt heiden- und judenchristlich geprägten Adressatenschaft votiert: „Die Gemeinde setzte sich wahrscheinlich aus Heidenchristen und hellenistischen Judenchristen zusammen, für deren Glauben offenbar der im Hebr entfaltete Rückbezug auf das Alte Testament und dessen jüdisch-hellenistische Auslegungstraditionen von großer Bedeutung waren“. In diese Richtung denken auch P. Pokorný/U. Heckel, Einleitung, 687.

⁴⁷ Kulttheologie, 486.

⁴⁸ Kulttheologie, 486.

⁴⁹ Vgl. hierzu Kulttheologie, 486.

keinerlei Textsignale finden lassen, die das hier Ausgeführte auch nur im Ansatz mit am Jerusalemer Tempel abgehaltenen oder auf diesen in irgendeiner Form bezogenen Kultmahlzeiten in Verbindung bringen könnten. Allenfalls ließe sich Hebr 13,10⁵⁰, dann aber lediglich *via negativa*, in diesem Sinne interpretieren; hier geht es nämlich nicht um einen Opferaltar im Jerusalemer Tempel, sondern um das θυσιαστήριον der christlichen Adressaten des Hebr⁵¹. Darüber hinaus erforderten die Ausführungen in Hebr 13,13 – hier werden die Adressaten des Hebr aufgefordert, die παρεμβολή zu verlassen: τοίνυν ἐξερχώμεθα πρὸς αὐτὸν ἔξω τῆς παρεμβολῆς τὸν ὀνειδιζομὲν αὐτοῦ φέροντες –, sollen sie, wie die von Gäbel propagierte Interpretation des παρεμβολή-Begriffs es notwendig macht, wörtlich und nicht metaphorisch verstanden werden, die Annahme, die Adressaten des Hebr, sämtlich Judenchristen, hielten sich in Jerusalem auf, eine These, die sich letzten Endes in Sonderheit auch in dieser extremen Zuspitzung nicht aufrechterhalten lässt und auch in der Literatur nicht vertreten wird⁵². Schließlich ist keinesfalls mit Notwendigkeit anzunehmen, dass sich der in Hebr 13,11.13 bezeugende Terminus παρεμβολή mit Notwendigkeit auf die real existierende Stadt Jerusalem und einen noch real existierenden Tempel beziehen muss. Durchaus denkbar ist, diese Aufforderung metaphorisch oder metonymisch im Sinne einer „Scheidung von der irdischen Welt und dem irdischen Wesen überhaupt“⁵³ zu verstehen

Die Diskussion der von G. Gäbel formulierten Erwägungen zur Datierung der Abfassung des Hebr hat gezeigt, dass eine Datierung der Abfassung dieser Epistel in die Zeit vor 70 n.Chr. und der Bezug der in ihm vorfindlichen Aussagen auf einen zur Zeit seiner Abfassung noch real existierenden und bedeutsamen Jerusalemer Tempelkult einerseits mit der Annahme einer explizit jüdisch-kultisch geprägten und interessierten Adressatenschaft des Hebr⁵⁴, andererseits mit der Annahme von Jerusalem als Aufenthaltsort eben dieser Adressatenschaft einhergehen muss⁵⁵, zwei Annahmen, die sich aus durchaus unterschiedlichen Gründen kaum aufrechterhalten lassen. Das aber heißt, dass sich die These einer Abfassung des Hebr vor 70 bzw. – eigentlich – vor 66 n.Chr. letzten Endes kaum wahrscheinlich machen lässt.

⁵⁰ Zur Hebr 13,10 als einem gegenüber Hebr 13,9 entwickelten argumentationslogischen Neuansatz vgl. etwa H.-F. Weiß, Hebr, 732, A. 58 mit Verweis auf J.E.L. Oulton.

⁵¹ Vgl. hierzu etwa H.-F. Weiß, Hebr, 722: „Als solche aber haben sie nicht die Vollmacht, von dem (Opfer-)Altar zu essen, den ‚wir‘, die Christen, ‚haben‘“.

⁵² Vgl. hierzu o. 12–14.

⁵³ H. Windisch, Hebr, 119; Windisch formuliert im Vorgang zu dem o. Zitat: „Der Verfasser meint aber weder die Auswanderung aus Jerusalem ... noch Trennung von der jüdischen Gemeinde, insbesondere von ihren Mahlgemeinschaften, ...“. Vgl. hierzu auch u. 26–37.

⁵⁴ Vgl. zu diesem Gesichtspunkt auch G. Gelardini, Herzen, 88–91, die auf der Basis der Einbettung des Religionsbegriffs in einen Ethnizitätsdiskurs im Blick auf die Adressaten des Hebr von Angehörigen einer jüdisch-christlichen Ethnie ausgeht, eine These, mit der sie auf die Frage, ob es sich bei jenen um Juden- oder Heidenchristen handelte, allerdings letzten Endes eine Antwort schuldig bleiben muss.

⁵⁵ Dies hat derjenige, der dem Hebr die *inscriptio* πρὸς Ἑβραίους voranstellte, durchaus richtig erkannt; zu dieser *inscriptio* vgl. auch ausführlich u. 28 und etwa H.-F. Weiß, Hebr, 67–69.

1.2 Die Gliederung des Hebr

In der exegetischen Forschung der Gegenwart wird der Hebr allermeist in drei oder aber in fünf Hauptteile untergliedert. Ein Beispiel für die Dreiteilung des Hebr bietet der von H.-F. Weiß vorgelegte Gliederungsvorschlag⁵⁶. Der erste Hauptteil, der nach Weiß Hebr 1,1–4,13 umfasst, hat ihm zufolge „die Funktion einer Grundlegung und Hinführung der Leser zum eigentlichen Thema“⁵⁷. Innerhalb dieses ersten Hauptteils unterscheidet Weiß folgende Einzelabschnitte: Hebr 1,1–4 als das Exordium, Hebr 1,5–14 als dessen Entfaltung in eine bestimmte Richtung, Hebr 2,1–4 als eine an die Leser gerichtete kurze Ermahnung, Hebr 2,5–18 als eine „erste lehrhafte Darlegung, an deren Ende zum ersten Mal der Titel des ‚Hohenpriesters‘ auftaucht“⁵⁸, Hebr 3,1–6 als eine an diese Darlegung im Sinne einer Schlussfolgerung anschließenden, nun zweiten Paränese, die dann in Hebr 3,7–4,13 in die Aufforderung zum Festhalten am Bekenntnis und zum Hören auf das Wort Gottes einmünde. Hebr 4,14–16 versteht Weiß als einen „Schlüsseltext“⁵⁹, der einerseits an die Paränese Hebr 3,1–6 anknüpfe, andererseits aber auch zum folgenden zweiten Hauptteil überleite⁶⁰.

Im zweiten Hauptteil seines Briefes, dem Abschnitt Hebr 5,1–10,18, greife der Verfasser des Hebr nach Weiß die in Hebr 4,14–16 zugespitzt formulierte Thematik auf und führe hier aus, „was das heißt, ‚einen großen Hohenpriester zu haben‘ ([Hebr] 4,14)“⁶¹. Im Einzelnen gliedert Weiß diesen zweiten Hauptteil

⁵⁶ Zu diesem Gliederungsvorschlag vgl. insgesamt H.-F. Weiß, Hebr, 42ff. In der deutschsprachigen exegetischen Forschung wird mehrheitlich die Dreiteilung des Hebr vertreten; vgl. hierzu etwa auch E. Gräßer, Hebr I, 28–30 und U. Schnelle, Einleitung, 448–450.

⁵⁷ Hebr, 49. Hierbei versteht Weiß Hebr 1,1f. und 4,12f. als *inclusio* des gesamten ersten Hauptteils.

⁵⁸ Hebr, 49.

⁵⁹ Hebr, 49; vgl. hierzu auch 48: „Für die Frage nach der Komposition des Hebr hat sich somit der Ansatz bei [Hebr] 4,14–16 ... als fruchtbar für ein *Gesamtverständnis des Hebr* als ‚*Trost- und Mahnrede*‘ im Sinne von Hebr 13,22 erwiesen“. Der Passage Hebr 4,14–16 korrespondieren nach Weiß einerseits die Perikope Hebr 3,1–6 und andererseits der Abschnitt Hebr 10,19ff; in Hebr 3,1–6 „finden sich in auffälliger Häufung bestimmte Stichwörter, die auch für [Hebr] 4,14–16 und 10,19ff bestimmend sind“ (48).

⁶⁰ Hebr, 50. Nach Weiß zeichnet sich „in der Abfolge [Hebr] 3,1–6 – 4,14–16 – 10,19ff ein ganz bestimmtes Vorgehen des Autors des Hebr ab, und zwar in dem Sinne, dass er sich der Auslegung des (überlieferten) Bekenntnisses im Sinn der im zweiten Hauptteil entfalteten Hohenpriester-Christologie gleichsam schrittweise annähert: über 3,1ff hin zu 4,14–16, um dann endlich im dritten Teil (10,19ff) auf des Basis der zuvor erfolgten Aktualisierung des traditionellen Gemeindebekenntnisses die Adressaten zum Festbleiben im Glauben (und damit auch zum Festhalten am Bekenntnis!) aufzurufen“ (49).

⁶¹ Hebr, 50.

folgendermaßen: Hebr 5,1–10 stelle eine erste lehrmäßige Grundlegung⁶² dar, auf die dann in Hebr 5,11–6,20 eine ausführliche Paränese folge. In Hebr 6,19f. greife der Verfasser des Hebr dann sein Hauptthema, die Hohepriester-Christologie, wieder auf und entfalte sie in Hebr 7,1–10,18, der „zentralen Sektion“⁶³ des gesamten Schreibens.

Diese „zentrale Sektion“ Hebr 7,1–10,18 gliedert Weiß im Inhaltsverzeichnis⁶⁴ seines Kommentars zunächst in zwei Unterabschnitte auf: Hebr 7,1–28: Der Hohepriester ‚nach der Ordnung des Melchisedek‘, und: Hebr 8,1–10,18: Der Priesterdienst der neuen Heilsordnung. Diese beiden Unterabschnitte werden dann noch weiter unterteilt: Hebr 7,1–3: Vorstellung der Gestalt des Melchisedek, Hebr 7,4–10: Die Überlegenheit des Priestertums ‚nach der Ordnung des Melchisedek‘ gegenüber Abraham und dem levitischen Priestertum, Hebr 7,11–19: Die Nutzlosigkeit des aaronitisch-levitischen Priestertums, Hebr 7,20–28: Die Überlegenheit des neuen Priestertums, bzw.: Hebr 8,1–6: Der alte und der neue Priesterdienst (Exposition), Hebr 8,7–13: Die alte und die neue Heilsordnung, Hebr 9,1–10: Heiligtum und Priesterdienst der ersten Heilsordnung, Hebr 9,11–14: Grundlegung und Ertrag der neuen Heilsordnung, Hebr 9,15–23: Die Notwendigkeit des Todes des Mittlers der neuen Heilsordnung, Hebr 9,24–28: Perspektiven des Priestertums am himmlischen Heiligtum, Hebr 10,1–18: Die endgültige Wirksamkeit des Opfers Christi⁶⁵.

Im dritten Hauptteil des Hebr, den Kapiteln Hebr 10,19–13,21, entfalte der Verfasser des Hebr im Anschluss an seine die Lehre betreffenden Ausführungen in Hebr 7,1ff. dann deren paränetische Konsequenzen, konkret die Mahnung zum Glauben. Hebr 10,19–12,29 seien zunächst auf „die besondere Glaubensanfechtung“⁶⁶ seiner Adressaten ausgerichtet, in Hebr 13,1ff. handele er über Aspekte einer „generell-grundsätzliche[n] Paränese“⁶⁷. Dieser dritte Hauptteil werde durch eine Doxologie, Hebr 13,20f., abgeschlossen, auf die dann mit Hebr 13,22–25 noch ein „stilgerechter Briefschluß“⁶⁸ folge. Gleichsam zusammenfassend folgert Weiß: „Mit alledem ergibt sich für die drei Hauptteile des Hebr in ihrer Abfolge ein bestimmtes Gefälle, das dem traditionellen Schema der ‚Mahnrede‘ bzw. ‚Mahnpredigt‘ insofern entspricht, als dadurch die Adressaten erneut zum Hören von Gottes Wort ([Hebr] 1,1–4,13), weiter zum rechten Bekennen des

⁶² Nach H.-F. Weiß wird in dieser Grundlegung „das überlieferte Bekenntnis zum ‚Sohn Gottes‘ in eine Beziehung zu seiner Auslegung in Gestalt einer ‚Hohenpriester‘-Christologie gesetzt“ (Hebr, 50).

⁶³ Hebr, 50.

⁶⁴ Vgl. zum Folgenden Hebr, 8f.

⁶⁵ Der Abschnitt Hebr 10,1–18 wird von H.-F. Weiß noch weiter untergliedert: Hebr 10,1–4: Das Unvermögen der auf dem Nomos basierenden Kultordnung, Hebr 10,5–10: Der christologische Grund der Negation des alten Opferkults, Hebr 10,11–18: Das einmalige Opfer Christi und seine für immer gültige Wirkung (vgl. Hebr, 9).

⁶⁶ Hebr, 50.

⁶⁷ Hebr, 50.

⁶⁸ Hebr, 50.

Glaubens (5,1–10,18) und auf dieser Grundlage schließlich zur Bewährung des Gehorsams des Glaubens (10,19–13,21) veranlaßt werden sollen“⁶⁹.

Dem Inhaltsverzeichnis seines Kommentars⁷⁰ zufolge setzt sich dieser dritte Hauptteil nach Weiß aus folgenden Unterabschnitten zusammen: Hebr 10,19–39: Einleitung der Glaubensparaklese, Hebr 11,1–40: Das Glaubenszeugnis der Alten, Hebr 12,1–29: Ausführungen der Glaubensmahnung, Hebr 13,1–17: Die Gestalt des gottwohlgefälligen Gottesdienstes, Hebr 13,18–25: Der Briefschluss. Diese vier Unterabschnitte werden dann noch weiter ausdifferenziert: Hebr 10,19–25: Aufforderung zur Wahrnehmung der ‚im Blut Jesu‘ begründeten *παρηγορία*, Hebr 10,26–31: Warnung vor dem Zornesgericht Gottes, Hebr 10,32–39: Erinnerung an den früheren Glaubensstand, Hebr 11,1f.: Das Wesen des Glaubens (Einleitung), Hebr 11,3–7: Die Glaubenszeugen der Urzeit, Hebr 11,8–22: Das Glaubenszeugnis der Patriarchen, Hebr 11,23–31: Das Glaubenszeugnis in der Geschichte des Mose und des Volkes Israel, Hebr 11,32–40: Das Glaubenszeugnis der Alten und die Vollendung des Gottesvolkes, Hebr 12,1–3: Glaube als Geduld im Leiden – unter christologischem Aspekt, Hebr 12,4–13: Glaube als Geduld im Leiden – unter weisheitstheologischem Aspekt, Hebr 12,14–17: Mahnung zur Wahrnehmung der Verantwortung füreinander, Hebr 12,18–24: Der Heilsstand der Christen (Sinai-Zions-Typologie), Hebr 12,25–29: Anwendung der Sinai-Zions-Typologie im Stile einer Gerichtsparänese, Hebr 13,1–6: Generelle Mahnungen für das Verhalten der Christen, Hebr 13,7–17: Christologische Vertiefung der Mahnung zum gottwohlgefälligen Gottesdienst, Hebr 13,18–21: Mahnung zu Fürbitte und Segenswunsch⁷¹, Hebr 13,22–25: Persönliches Begleitwort.

Kritisch gegenüber dem von Weiß vorgelegten dreiteiligen Gliederungsvorschlag ist anzumerken, dass er die Tendenz enthält, den außerordentlich differenzierten literarischen Aufbau des Hebr gliederungsschematisch einzuebnen. So vermag er etwa dem Sachverhalt, dass der Verfasser des Hebr bereits im ersten Hauptteil in paränetischen Abschnitten von durchaus signifikantem Umfang, nämlich in Hebr 2,1–4; 3,1–6 und auch 4,1–13, seine Leser zum Glaubensgehorsam ermahnt⁷², nicht angemessen gerecht zu werden⁷³.

Als Beispiel für eine Fünfteilung des Hebr mag der in der exegetischen Forschung zum Hebr vielbeachtete Gliederungsvorschlag A. Vanhoyes dienen, der

⁶⁹ Hebr, 49; hierbei verweist Weiß explizit u.a. auf W. Nauck, Aufbau, 204–206.

⁷⁰ Vgl. hierzu Hebr, 9f.

⁷¹ Hier zeigt sich eine Inkongruenz innerhalb der von Weiß vorgelegten Gliederungssystematik. Während er im Rahmen der Diskussion seines Gliederungsvorschlags die Doxologie Hebr 13,20f. als separates Element nennt (vgl. hierzu o. 20), wird sie in seinem Inhaltsverzeichnis unter dem Stichwort: „Hebr 13,18–21: Mahnung zur Fürbitte und Segenswunsch“ subsumiert (vgl. hierzu o. 19, A. 56).

⁷² Vgl. hierzu bereits E. Gräßer, Hebr I, 28.

⁷³ Zu dieser Kritik vgl. auch M. Karrer, Hebr I, 72; nach Karrer scheint das etwa von H.-F. Weiß und auch W. Nauck vertretene dreiteilige Gliederungsschema des Hebr „manchmal doch zu zielgerichtet“. Ähnlich auch H.W. Attridge, Hebr, 15: „A more serious problem with a simple tripartite scheme is that it does little to illuminate the complex interrelationships of sections within the text“.