

# Protokolle zur Bibel

Im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der AssistentInnen an  
bibelwissenschaftlichen Instituten in Österreich  
hg.v. Konrad Huber, Johannes Schiller und Agnethe Siquans

---

<b>Jahrgang 20</b>	<b>Heft 2</b>	<b>2011</b>
--------------------	---------------	-------------

---

D. Lanzinger: Der Verfasser des Hebräerbriefs als antiker Philologe. Zur Methodik der innerbiblischen Begriffsklärung in Hebr 4	81
U. Topczewska: Die Septuaginta als kanonischer Text	95
A. Siquans: Kontextuelle Bibelauslegung. Die Kirchenväter und die Prophetinnen	111
V. Tropper: Auseinandersetzung mit der Exegese nach Drewermann am Beispiel der „Schweineperikope“ Mk 5,1–20	125
M. Hasitschka: Christus ist „Bild Gottes“ (2Kor 4,4). Bibeltheologische Skizze zu einem besonderen Begriff bei Paulus	143

---

Österreichisches Katholisches Bibelwerk  
Klosterneuburg



# DER VERFASSER DES HEBRÄERBRIEFS ALS ANTIKER PHILOLOGE

## Zur Methodik der innerbiblischen Begriffsklärung in Hebr 4<sup>1</sup>

*Daniel Lanzinger, Münster*

**Abstract:** In Heb 4:3f. the author establishes an exegetical link between Ps 94:11b LXX and Gen 2:2b. The purpose of this argumentation is to elucidate the meaning of the term „God’s rest“ mentioned in the psalm by consulting another bible verse that contains the same key word. Most scholars regard this approach as a form of the rabbinic principle called *gezerah shawah*. However, a closer analysis shows that this method works actually in a different way than the one applied in Heb 4. Instead, an almost identical figure of exegetical argumentation can be found in scholia commenting on the Homeric epics. These bear witness to the scientific work performed in the library of Alexandria. Therefore, it is the main thesis of this article that the author of Hebrews uses a standard method of ancient philology to develop his argument.

In Hebr 3,7–4,11 findet sich die ausführlichste Auslegung eines alttestamentlichen Textes im Neuen Testament: Über zwei Kapitel hinweg wird dort Ps 94 LXX kommentiert.<sup>2</sup> Dazu wird in Hebr 4 ein weiteres Schriftzitat hinzugezogen, nämlich Gen 2,2b. Dieser Vorgang der Kombination zweier Bibelstellen wird in der kommentierenden Literatur überwiegend mit der rabbinischen Auslegungsregel der *gezerah shawah* in Verbindung gebracht.<sup>3</sup> Allerdings wurde bislang nicht

---

<sup>1</sup> Dieser Beitrag stellt ein zentrales Ergebnis meiner Diplomarbeit vor, die ich 2009 an der Universität Münster eingereicht habe. Einzelne Passagen sind direkt dieser Arbeit entnommen, ohne dass dies im Folgenden eigens ausgewiesen ist. Für wertvolle Hinweise danke ich Prof. Dr. Martin Ebner.

<sup>2</sup> Ein Überblick über diese beiden Kapitel incl. einer ausführlichen Darstellung des alttestamentlichen Hintergrunds findet sich in der vorhergehenden Ausgabe dieser Zeitschrift: Andrea Beyer/Delia Klingler, Ps 95 und die Ruhe in Hebr 3–4, PzB 20 (2011) 1–26.

<sup>3</sup> Vgl. z.B. (um nur eine Auswahl zu nennen) Erich Gräßer, An die Hebräer, 1. Hebr 1–6 (EKK 17/1), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1990, 209; Martin Karrer, Der Brief an die Hebräer, 1. Kapitel 1,1–5,10 (ÖTBK 20/1), Gütersloh 2002, 216; William L. Lane, Hebrews 1–8 (WBC 47A), Nashville 1991, 95; Otfried Hofius, Katapausis. Die Vorstellung vom endzeitlichen Ruheort im Hebräerbrief (WUNT 11), Tübingen 1970, 55; Herold Weiss, *Sabbatismos* in the Epistle to the

eingehend untersucht, ob das in Hebr 4 vorliegende Phänomen damit wirklich zutreffend beschrieben ist. Der vorliegende Beitrag möchte daher zunächst den hermeneutischen Übergang von Ps 94 LXX zu Gen 2,2b im Kontext der Argumentation von Hebr 4,1–10 einer Analyse unterziehen. Anschließend soll ein Vergleich mit der genannten rabbinischen Regel deren Brauchbarkeit zur Deutung des Befundes in Hebr 4 klären. Als Ergebnis soll eine alternative Möglichkeit vorgeschlagen werden, das vorgefundene Phänomen geistesgeschichtlich einzuordnen.

Betrachten wir zunächst den Kontext und rekapitulieren wir, was der *Auctor ad Hebraeos* in 3,7–4,1<sup>4</sup> vorträgt. Er beginnt mit einer vollständigen Zitierung des auszulegenden Textes (Ps 94,7–11 LXX), die er als Worte des Heiligen Geistes präsentiert. Bei dem Zitat handelt es sich um eine Mahnung: Der Psalmist warnt seine Adressaten vor der Verhärtung ihrer Herzen und stellt ihnen das Schicksal der Wüstengeneration Israels als abschreckendes Beispiel vor Augen. Diese hatte durch ihre Verbitterung den Zorn Gottes provoziert, weswegen ihr der Eingang in die göttliche Ruhe verweigert wurde. Für das Folgende ist wichtig, dass der Psalmtext zwei Ebenen bzw. Zeitstufen enthält:<sup>5</sup> einerseits die direkte mahnende Ansprache der Adressaten, andererseits die historische Rückschau auf die Wüstenzeit. Der rhetorische Zweck dieser Rückschau ist ein Analogieschluss, der ausformuliert etwa so lauten würde:

- Damals versündigten sich eure Väter an Gott – deshalb wurde ihnen das Erreichen ihres Ziels verweigert.
- Heute seid ihr in der Gefahr, euch an Gott zu versündigen – also passt auf, dass nicht auch euch das Erreichen des Ziels verweigert wird.

---

Hebrews, CBQ 58 (1996) 674–689: 681; David H. Wenkel, *Gezerah Shawah* as Analogy in the Epistle to the Hebrews, BTB 37 (2007) 62–68: 63; Susan E. Docherty, *The Use of the Old Testament in Hebrews. A Case Study in Early Jewish Bible Interpretation* (WUNT 2/260), Tübingen 2009, 190; Harold W. Attridge, „Let us Strive to Enter that Rest“. *The Logic of Hebrews 4:1–11*, in: ders., *Essays in John and Hebrews* (WUNT 264), Tübingen 2010, 260–267: 262; Gert J. Steyn, *The Reception of Psalm 95(94):7–11 in Hebrews 3–4*, in: Dirk J. Human/Gert J. Steyn (Ed.), *Psalms and Hebrews: Studies in Reception* (JSOT.S 527), New York 2010, 194–228: 219. Friedrich Schröger, *Der Verfasser des Hebräerbriefes als Schriftausleger* (BU 4), Regensburg 1968, 114, spricht von rabbinischer Auslegung, ohne die Regel beim Namen zu nennen. Wesentlich vorsichtiger ist Knut Backhaus, *Der Hebräerbrief* (RNT), Regensburg 2009, 161, der lediglich auf die spätere rabbinische Weiterentwicklung des Phänomens hinweist.

<sup>4</sup> Der Vers 4,1 ist m.E. wegen des οὖν eher als Fazit des vorhergehenden Abschnitts denn als Beginn des nachfolgenden zu betrachten.

<sup>5</sup> Vgl. Hermut Löhr, „Heute, wenn ihr seine Stimme hört ...“. *Zur Kunst der Schriftenanwendung im Hebräerbrief und in 1 Kor 10*, in: Martin Hengel/Hermt Löhr (Hg.), *Schriftauslegung im antiken Judentum und im Urchristentum* (WUNT 73), Tübingen 1994, 226–248: 227.

Während der erste Sachverhalt ausführlich dargestellt wird, wird beim zweiten nur die Voraussetzung genannt (bzw. zu deren Vermeidung gemahnt) – die Folgerung bleibt der geistigen Leistung des Lesers oder Hörers überlassen. Wichtig ist dabei festzuhalten, dass der Psalm selbst bereits eine bestimmte Form von Schriftauslegung betreibt, indem er die Geschichte Israels dahingehend interpretiert, dass er sie als Analogon zur Situation seiner Adressaten heranzieht.

Beide Ebenen des Psalms – direkte Ansprache und historische Rückschau mit Analogieschluss – macht sich in 3,12–19 auch der Verfasser des Hebr zu Eigen und aktualisiert damit den Psalmtext auf die Situation seiner Adressaten hin.<sup>6</sup> In V. 12–15 schließt er sich der Mahnung des Psalmisten an und warnt seine Adressaten seinerseits vor dem Glaubensabfall. Der Verfasser geht hier offensichtlich in einem recht wörtlichen Sinne von der bleibenden Gültigkeit des biblischen Wortes aus, so dass wir die direkte Übernahme und Aneignung des Psalminhalts als ein erstes hermeneutisches Prinzip ausmachen können.<sup>7</sup> Ein zweites Prinzip kennen wir aus dem Psalm selbst: Der Verfasser vertieft den bereits vom Psalmisten vorgetragenen Analogieschluss. In V. 16–19 wird auf biblischer Grundlage eine Analyse des Problems der Wüstengeneration vollzogen, indem die Aussagen im Psalm mit der Versuchungsgeschichte Num 14 zusammengelesen werden.<sup>8</sup> Als Ergebnis wird konstatiert, „dass sie nicht hineingehen konnten wegen ihres Unglaubens“ (Hebr 3,19). Da der Verfasser auch bei seinen Adressaten Unglauben wittert, folgt auf die historische Rückschau sogleich die Mahnung, sich auch selbst Sorgen um den Eingang in die göttliche Ruhe zu machen (Hebr 4,1).

Diese Mahnung hat ihren Sinn nur unter der Voraussetzung, dass die Verheißung, in die Ruhe einzugehen, noch aussteht (*καταλειπομένης ἐπαγγελίας* [Hebr 4,1]). Doch ist dies offenbar nicht selbstverständlich, denn es folgt nun eine ausführliche exegetische Herleitung, als deren Ergebnis das Noch-Ausstehen der göttlichen Ruhe erneut bekräftigt wird (Hebr 4,9). Die Argumentation ist etwas sprunghaft und deren Nutzen und Notwendigkeit nicht auf den ersten Blick erkennbar. So muss zunächst gefragt werden, wo eigentlich das Problem liegt.

<sup>6</sup> Dieses Anliegen der Aktualisierung wird bereits daran deutlich, dass der Verfasser das im LXX-Psalmtext stehende *ἐκείνη* in Hebr 3,10 durch *ταύτη* ersetzt.

<sup>7</sup> „Direkte Übernahme“ bedeutet freilich nicht, dass es sich dabei um eine naiv-unreflektierte Form der Auslegung handeln würde. Vielmehr wird – wie gleich noch ausführlicher darzustellen ist – schon allein aus der Notwendigkeit einer Auslegung deutlich, dass der Verfasser eine Distanz zwischen dem biblischen Text und seinen Adressaten annimmt; es besteht „ein Bewußtsein um das Unterschiedensein von Schriftwort und eigener Aussage“ (Löhr, Heute [Anm. 5] 232).

<sup>8</sup> Vgl. Albert Vanhoye, *Longue marche ou accès tout proche? Le contexte biblique de Hébreux 3,7–4,11*, Bib. 49 (1968) 9–26; Hofius, *Katapausis* (Anm. 3) 134–137.

Wie eben dargelegt, kamen bislang die beiden hermeneutischen Verfahrensweisen der direkten Anwendung und der Analogie zum Einsatz, wobei die letztere dem Psalm selbst entlehnt ist. Während der Psalm zum Fehlverhalten der Wüstengeneration ein Pendant bei seinen Adressaten nennt – nämlich das Verhärten der Herzen –, wird nicht ausdrücklich gesagt, vor welcher Gefahr oder göttlichen Strafe gewarnt wird bzw. welche Belohnung in Aussicht steht, wenn die Missstände beseitigt werden. Genau dies ist aber für die Adressaten des Hebr wichtig, denn sie sollen ja wissen, was eigentlich auf dem Spiel steht. An dieser Stelle gäbe es für den Verfasser eine einfache Lösung:<sup>9</sup> die Analogie weiterspinnen! Wenn die Begriffe des Verbitterns, Versuchens etc. mit dem Stichwort ἀπιστία zusammengefasst werden können, um eine Analogie herzustellen, dann wäre es mehr als naheliegend, den letzten Satz des Psalms („Niemals sollen sie eingehen in meine Ruhe!“) zu paraphrasieren mit „Der Wüstengeneration wurde das Erreichen ihres Ziels verweigert“, um daraus zu folgern: „Also passt auf, dass ihr euer Ziel nicht auch verfehlt!“, wobei sich das zu erreichende Ziel der Adressatengruppe entsprechend konkretisieren ließe.

Diesen Weg wählt der *Auctor ad Hebraeos* allerdings nicht; vielmehr zieht er die Analogie nur so weit, wie es der Psalm selbst tut. Da der Psalm kein Analogon zur Strafe der Wüstengeneration nennt, kommt jetzt wieder die Methode der direkten Anwendung zum Einsatz: Wenn der Psalm als abzuwendende Strafe nur angibt, dass Gott den Eingang in seine Ruhe verweigert, dann ist genau das auch heute die drohende Gefahr. Und – darauf kommt es bei unseren Überlegungen an – die Ruhe, um deren Erreichen oder Nicht-Erreichen es hier geht, ist genau diejenige, von der der Psalm spricht.

Damit handelt sich der Verfasser beim bibelkundigen Leser allerdings ein Verständnisproblem ein: Dem israelitischen Wüstenzug wurde, wie allgemein bekannt, der Einzug ins Gelobte Land verweigert. Dieser hat aber, wie ebenfalls bekannt, eine Generation später stattgefunden. In 1Kön 8,56 wird die Verheißung der Ruhe sogar explizit als eingelöst betrachtet.<sup>10</sup> Ist damit also die Strafe hinfällig, die Warnung gegenstandslos und auch die Belohnung schon längst eingelöst?<sup>11</sup> Die Fragestellung mag etwas artifiziell anmuten, zumal sich das Problem auf relativ naheliegende Weise hätte vermeiden lassen. Doch wirkt die Ar-

<sup>9</sup> Es ist natürlich methodisch immer problematisch zu fragen, warum ein antiker Autor diesen oder jenen Gedanken nicht vorträgt, der dem modernen Interpreten so selbstverständlich erscheint. Doch bewegt sich das hier vorgetragene Argument sehr eng im Rahmen des vom *Auctor ad Hebraeos* selbst verwendeten hermeneutischen Verfahrens, so dass ein Abweichen davon an dieser Stelle schon sehr auffällig ist.

<sup>10</sup> Darauf weist Karrer, Hebr (Anm. 3) 217, hin.

<sup>11</sup> Dass der Verfasser bei seinen Adressaten mit solchen Bibelkenntnissen und mit dem Aufkommen dieses Arguments rechnet, zeigt Hebr 4,8, wo er dieses Argument entkräftet.

gumentation in Hebr 4,1–10 nicht gerade so, als ob sie aus purer Freude an exegetischem Intellektualismus betrieben würde. Vielmehr nimmt der Verfasser den auszulegenden Bibeltext in seinem Wortlaut ernst – so sehr, dass er auch einer auftretenden Unstimmigkeit nicht aus dem Wege geht, sondern sich ihr argumentativ stellt.

Zu klären ist also die Frage, was in Ps 94,11b LXX unter Ruhe zu verstehen ist und – damit zusammenhängend – ob die Möglichkeit, diese Ruhe zu erreichen, noch besteht. Da die Argumentation etwas sprunghaft ist – der Verfasser setzt mehrfach Dinge voraus, die er erst noch begründen muss –,<sup>12</sup> sei es gestattet, den Text von hinten anzugehen. Denn sein Trumppfargument spielt der Verfasser erst am Ende aus: Er setzt den Psalmtext in eine zeitliche Relation zur biblischen Geschichte. Da der Psalter nach der *opinio communis* des antiken Judentums von David verfasst wurde, muss er deutlich nach der Landnahme durch Josua entstanden sein (μετὰ τοσούτου χρόνου [Hebr 4,7]). Dies bedeutet aber: Wenn David seine Adressaten vor dem Nichteinzug in Gottes Ruhe warnt, dann muss er damit etwas anderes als die Landnahme meinen, da diese ja schon stattgefunden hat (Hebr 4,8). Damit hat der Verfasser – unter Wahrung des Literalsinnes des Psalmtextes<sup>13</sup> – exegetisch nachgewiesen, dass mit der im Psalm genannten Ruhe eine Größe gemeint ist,<sup>14</sup> die mehr meint als den Einzug der Israeliten nach Kanaan und die deshalb nach Ansicht des Psalmisten nach wie vor erreichbar ist – gleichwohl auch die Möglichkeit besteht, diese Chance zu verspielen.

Damit ist nun geklärt, was der letzte Halbvers des Psalms nicht bedeutet – es bleibt aber noch zu klären, wie der Begriff „Ruhe“ inhaltlich zu füllen ist. Diese Frage beantworten die Verse 3–5. Der Verfasser stellt hier zwei biblische Zitate nebeneinander. Das eine ist der dem Leser bereits aus Hebr 3,11 bekannte Abschlussvers von Ps 94 LXX (zitiert in Hebr 4,3 und nochmals verkürzt in 5):

<sup>12</sup> Die beiden *genitivi absoluti* in Hebr 4,1 und 4,4 werden erst im Nachhinein begründet. Das Zitat in Hebr 4,3 belegt auf den ersten Blick das Gegenteil von dem, was der Hauptsatz des Verses aussagt. Auch dieser Zusammenhang wird erst nach Kenntnisnahme der gesamten Argumentation klar.

<sup>13</sup> Bemerkenswert ist, dass sich der *Auctor ad Hebraeos* mit seiner Interpretation in diesem Punkt nicht wesentlich von den Ergebnissen moderner historisch-kritischer Exegese unterscheidet: F.-L. Hossfeld attestiert dem Stichwort „Ruhe“ hier einen „Konnotationsreichtum vom Erbland über den Tempel zum Frieden mit Gott“ (Frank-Lothar Hossfeld/Erich Zenger, Psalmen 51–100 [HThKAT], Freiburg/Br. 2000, 663).

<sup>14</sup> Nach C. Frevel sei dieses Argument „logically circular“ (Christian Frevel, σήμερον – Understanding Psalm 95 within, and without, Hebrews, in: Dirk J. Human/Gert J. Steyn (Ed.), Psalms and Hebrews: Studies in Reception [JSOT.S 527], New York 2010, 165–193: 190), allerdings gibt er nicht an, wo genau der Logikfehler liegen soll, und m.E. ist ein solcher auch nicht erkennbar.

„... wie ich geschworen habe in meinem Zorn:  
Niemals sollen sie eingehen in meine Ruhe!“

Das andere Zitat – in Hebr 4,4 – stammt aus Gen 2,2b:

„Und es ruhte Gott am siebten Tag von allen seinen Werken.“<sup>15</sup>

Dieses Zitat teilt mit dem Psalmvers ein gemeinsames Stichwort, nämlich den Wortstamm καταπαυ-/„Ruhe“ – also genau den Begriff, dessen Bedeutung abgeklärt werden soll. Weiterhin teilt das Genesiszitat noch ein weiteres Stichwort mit der in Hebr 3,7–11 zitierten Langversion des auszulegenden Psalms, nämlich die „Werke“ Gottes (τὰ ἔργα μου bzw. τῶν ἔργων αὐτοῦ).<sup>16</sup> Der Verfasser widmet sich zunächst diesem zweiten Stichwort, indem er es in Hebr 4,3 als *genitivus absolutus* einführt. Dieser erweckt allerdings zumindest bei der ersten Lektüre den Eindruck, als ob er etwas in der Luft hänge, denn die „Werke“ werden eingeführt, noch bevor Gen 2,2b überhaupt vollständig zitiert wurde, und der Bezug zu Ps 94,9 LXX wird nicht explizit hergestellt. Die Verknüpfung über das Stichwort „Werke“ scheint deshalb gegenüber derjenigen über den Wortstamm „Ruhe“ von nachrangiger Relevanz zu sein. Indessen ist der Bezug des *genitivus absolutus* auf das nachfolgende Zitat Gen 2,2b inhaltlich eindeutig; da τῶν ἔργων im gleichen Kasus und Numerus auftaucht, ist wohl schon in Hebr 4,3 von einem vorweggenommenen und verkürzten Zitat zu sprechen.<sup>17</sup>

Die These des Verfassers in Vers 3 lautet nun: Wir, die Glaubenden, gehen in Gottes Ruhe ein. Dass er dies ausgerechnet mit Ps 94,11 LXX belegt, wo der Einzug in die Ruhe gerade nicht gewährt wird, ist auf den ersten Blick erstaunlich. Allerdings berücksichtigt der Verfasser das Zitat in seinem historischen Kontext: Die apodiktische Verweigerung der Ruhe gilt nur für die Erstadressaten der Gottesrede. Diesen – also den Vätern des Wüstenzugs – wurde die Ruhe tatsächlich verweigert. Für nachfolgende Generationen jedoch steht der Satz lediglich als Drohung im Raum. Diejenigen, die sich besser verhalten als die Vorväter und glauben (πιστεύσαντες), sind davon nicht betroffen; der Weg zur Ruhe steht noch offen (so ausdrücklich in Hebr 4,6f.). Deswegen kann Ps 94,11 LXX in Hebr 4,3 als Begründung dafür fungieren, dass die gläubige Christengemeinde in die Ruhe einziehen darf.

<sup>15</sup> Der Verfasser ergänzt gegenüber dem LXX-Wortlaut das Subjekt ὁ θεός sowie vor der Zeitangabe ein ἐν, was beides nichts am Inhalt ändert. Beide Varianten finden sich aber auch in einzelnen LXX-Handschriften sowie bei Origenes, es kann also gut sein, dass der Verfasser sie bereits vorfand. Vgl. dazu im einzelnen Herbert Braun, *An die Hebräer* (HNT 14), Tübingen 1984, 110.

<sup>16</sup> Der Verfasser hat in Hebr 3,10 ein διό in den ursprünglichen Psalmtext eingezogen und durch diese veränderte Satzabtrennung den ἔργα eine positive Deutung verliehen. Dies ermöglicht es, die Werke im Psalm und in Gen 2,2b aufeinander zu beziehen.

<sup>17</sup> Entsprechend ist es in NA<sup>27</sup> – wohl zu Recht – kursiv gesetzt.

Näheres zum Charakter dieser Ruhe soll der Bezug auf Gen 2,2b klären. Es heißt dort, dass Gott am siebten Tag von allen seinen Werken ruhte. Der Verfasser hält sich auch bei diesem Vers an den Wortlaut und berücksichtigt dabei insbesondere das Stichwort „alle“: Wenn Gott von *allen* seinen Werken ruhte, dann heißt dies, dass diese Ruhe endgültig ist; es gibt keine Werke mehr, die für Gott noch zu tun wären.<sup>18</sup> Dieser Gedanke ist für den Verfasser anscheinend so selbstverständlich in dem Toravers enthalten, dass er ihn gar nicht explizit anführt. Doch ist dies in Hebr 4,10 vorausgesetzt,<sup>19</sup> und es ist auch die Sinnspitze von Hebr 4,3c: Dort heißt es, dass die Werke von Grundlegung der Welt an geschaffen waren. Dies bedeutet, dass die göttliche Ruhe seit dem siebten Schöpfungstag existiert. Da sowohl im Psalm als auch in Gen 2,2b von der Ruhe Gottes die Rede ist, geht der Verfasser davon aus, dass in beiden Texten von derselben Größe die Rede ist. Dementsprechend ist die Ruhe im Psalm, deren Erreichbarkeit den Adressaten des Hebr als Ziel eingeschärft wird, identisch mit der Ruhe Gottes, in der er sich seit dem siebten Schöpfungstag befindet. Der *Auctor ad Hebraeos* kann schlussfolgern: „Also bleibt noch eine Sabbatruhe (σαββατισμός) für das Volk Gottes ausstehend“ (Hebr 4,9).

Während ein moderner Exeget drei verschiedene „Ruhens“ unterscheiden würde – Ruhe nach der Wüstenwanderung, Schöpfungsrue, eschatologische Ruhe –, kennt der Verfasser des Hebr nur *eine* Ruhe. Allerdings ist die Zusammenschau nicht, wie H. Braun meinte, „unhistorisch allegorisierend“<sup>20</sup>; vielmehr wird die Option „Ruhe = Landnahme“ mittels eines historischen Arguments ausgeschieden. Und wollte man die Auslegungskunst des Hebr an den Maßstäben moderner Hermeneutik messen – wie dies in manchen älteren Kommentaren mit-schwingt,<sup>21</sup> aber freilich wenig sinnvoll ist –, müsste man seine Gleichsetzung der κατάπαυσις im Psalm mit derjenigen in Gen 2,2b wohl eher als „zu buch-

<sup>18</sup> Vgl. Gräßer, Hebr (Anm. 3) 210; Backhaus, Hebr (Anm. 3) 162.

<sup>19</sup> Der Verfasser führt dort die bereits in Ex 20,10f. grundgelegte und zum biblischen Allgemeingut gehörende Analogie zwischen der göttlichen und der menschlichen Sabbatruhe weiter – mit der Besonderheit, dass er das Eintreten in die Ruhe nicht zyklisch (im Sinne eines Wochenrhythmus), sondern linear interpretiert. Das Argumentationsziel der Analogie, das endgültige Eintreten des Menschen in die Ruhe, wird nur erreicht, wenn auch für Gott fortdauernde Ruhe seit Ende der Schöpfungswerke vorausgesetzt ist.

<sup>20</sup> Braun, Hebr (Anm. 15) 109.

<sup>21</sup> Besonders deutlich ist dies in der Untersuchung von Schröger, Verfasser (Anm. 3), die neben einer Bestandsaufnahme der Methoden im Hebr stets deren „Richtigkeit“ überprüft. In eine ähnliche Richtung geht auch die Arbeit von Dale F. Leschert, *Hermeneutical Foundations of Hebrews. A Study in the Validity of the Epistle's Interpretation of Some Core Citations from the Psalms* (NABPR.DS 10), Lewiston/NY 1994.

stächlich“ denn als „zu allegorisch“ kritisieren.<sup>22</sup> Der Verfasser verbleibt – wie übrigens im gesamten Argumentationsgang Hebr 3,7–4,11 – konsequent auf der Ebene des Literalsinns.<sup>23</sup>

Damit kommen wir zu einem Fazit, was die in Hebr 3,3f. angewandte Methode betrifft. Sie lässt sich folgendermaßen beschreiben: Wenn in einem auszulegenden Text eine Wendung auftaucht, bei der aus dem Text selbst nicht eindeutig zu erschließen ist, worauf sie referiert, so kann man einen weiteren Text aus dem gleichen Textkorpus<sup>24</sup> heranziehen, in dem diese Wendung ebenfalls vorkommt, und den dort verwendeten Referenten<sup>25</sup> auch für den auszulegenden Text zugrunde legen.

Nun soll, wie eingangs angekündigt, der Frage nachgegangen werden, ob das vorgefundene Phänomen mit der rabbinischen Auslegungsregel der *gezerah shawah* treffend beschrieben ist. Diese findet sich in der Tosefta in einer Liste von sieben Regeln, die Rabbi Hillel zugeschrieben wird.<sup>26</sup> Was damit gemeint ist, wird dort nicht erläutert, es finden sich jedoch zahlreiche Stellen in der Mischna und Tosefta, in denen die Regel zur Anwendung kommt. Das klassische und vielfach zitierte Beispiel für eine *gezerah shawah* handelt von der Frage, ob das Pesach-Opfer dargebracht werden darf, wenn das Fest auf einen Schabbat fällt. Dieses Problem beantwortet Hillel mit mehreren exegetischen Argumenten, von denen eines auf der *gezerah shawah* beruht:

<sup>22</sup> Zur Profilierung des Unterschieds: (Pseudo-)Heraklit definiert in Quaest Hom 5.2 (Russell/Konstan 8; Übersetzung D.L.): „Eine Wendung, die zwar eine Sache benennt, aber auf eine andere Sache verweist, als sie sagt, wird demnach Allegorie genannt.“ Der Verfasser des Hebr kommt aber gar nicht auf die Idee, nach einer anderen Bedeutung von „Ruhe“ zu suchen. Eine Allegorie wäre dann gegeben, wenn der Verfasser davon ausginge, dass der Begriff „Ruhe“ im Psalm „Schöpfungsrufe“ *bedeutet*, obwohl er eigentlich etwas anderes *aussagt* (z.B. Ruhe nach der Landnahme). Doch aus Sicht des *Auctor ad Hebraeos* sagt die Wendung „Ruhe“ in beiden Texten dasselbe.

<sup>23</sup> Literalsinn ist freilich nicht im Sinne von „Verfasserintention“ zu verstehen (dies wäre modern gedacht), sondern gemeint ist, dass dem Text keine „tiefere“ Sinnebene zugesprochen wird, die sich vom Wortlaut kategorial unterscheidet.

<sup>24</sup> Der Verfasser kann Ps und Gen als Teil des gleichen Textkorpus betrachten, da für ihn beide Zitate Gottesworte (bzw. Worte des Heiligen Geistes [Hebr 3,7]) sind.

<sup>25</sup> Ich verwende den Begriff „Referent“, um zu verdeutlichen, dass es nicht um die abstrakte semantische Bedeutung eines sprachlichen Ausdrucks geht (was „Ruhe“ ist, ist allgemein bekannt), sondern um dessen konkretes außersprachliches Bezugsobjekt, also in diesem Fall um die Frage, *welche* Ruhe mit *welchen* Eigenschaften gemeint ist. Vgl. zum Begriff Hadumod Bußmann, *Lexikon der Sprachwissenschaft*, Stuttgart <sup>4</sup>2008, 574.

<sup>26</sup> tSanh 7.11 mit Parallelüberlieferungen; Texte (hebr./engl.) bei David Instone Brewer, *Techniques and Assumptions in Jewish Exegesis before 70 CE* (TSAJ 30), Tübingen 1992, 45f.

„Man sagt in bezug auf die tägliche Opferung: *zur festgesetzten Zeit* (Num 28,2), und man sagt auch in bezug auf das *Pesach*: *zur festgesetzten Zeit* (Num 9,2). So wie das tägliche Opfer, von dem man sagt, *zur festgesetzten Zeit*, wichtiger ist als der Sabbat, so ist auch das *Pesach*, von dem man sagt *zur festgesetzten Zeit*, wichtiger als der Sabbat.“<sup>27</sup>

Die Gemeinsamkeit zur Argumentation in Hebr 4 liegt lediglich darin, dass zwei Schriftverse, die ein gemeinsames Stichwort enthalten, aufeinander bezogen werden. Die Art und Weise, wie dieser Bezug hergestellt wird, ist aber höchst unterschiedlich: Während in Hebr 4 ein Vers herangezogen wird, der dasjenige Stichwort enthält, das näher erklärt werden soll, ist im oben zitierten Text das verbindende Stichwort als solches für die zu behandelnde Sachfrage völlig belanglos. Der Begriff „zur festgesetzten Zeit“ (im Hebräischen nur ein Wort) hat eine rein technische Funktion, nämlich die Brücke zu finden zum richtigen Vers, aus dem die Antwort auf das Problem gewonnen werden kann. Man könnte die Regel der *gezerah shawah* folgendermaßen formalisieren: „Wenn an der einen Stelle a+b, und wenn an der anderen Stelle c+b steht, dann lassen sich a und c aufeinander beziehen; sie führen zu einer neuen Aussage.“<sup>28</sup> Für diese Aussage ist das Element „b“ irrelevant. Nach G. Stemberger gehört es gerade zur Methode, dass das verbindende Stichwort „für die reine Sachaussage nicht unbedingt notwendig, somit als ‚Steuerzeichen‘ frei ist.“<sup>29</sup> Das Ziel ist dabei die Herstellung einer Sachanalogie (was für das eine Opfer gilt, gilt auch für das andere), in Hebr 4 geht es hingegen um eine Begriffserklärung (Was heißt Ruhe?). Es gibt zwar auch Beispiele, bei denen das Kriterium der Nichtnotwendigkeit des verbindenden Stichworts nicht angewendet wird, doch gelten dann verschärfte Regeln: Die verbindenden Stichwörter dürfen in der Tora ausschließlich an den beiden verwendeten Stellen vorkommen.<sup>30</sup> Für eine korrekte *gezerah shawah* im rabbinischen Sinne müssen ohnehin generell beide Texte aus der Tora stammen,<sup>31</sup> was in Hebr 4 nicht zutrifft.

<sup>27</sup> tPis 4.13f.; Übersetzung bei Jacob Neusner, *Judentum in frühchristlicher Zeit*, Stuttgart 1988, 80.

<sup>28</sup> Christoph Plag, *Paulus und die Gezera schawa: Zur Übernahme rabbinischer Auslegungskunst*, *Jud.* 50 (1994) 135–140: 137.

<sup>29</sup> Christoph Dohmen/Günter Stemberger, *Hermeneutik der jüdischen Bibel und des Alten Testaments* (KStTh 1/2), Stuttgart u.a. 1996, 86. Vgl. Louis Jacobs/David Derovan, *Art. Hermeneutics*, *EJ* 9 (2007) 25–29: 26: „The words of the *gezerah shawah* must not only be similar but also superfluous (*mufneh*, ‚free‘) in the context in which they appear, so that it can be argued that they were placed there for the express purpose of the *gezerah shawah* (Shab. 64a).“

<sup>30</sup> Vgl. dazu detailliert und mit Beispielen: Michael Chernick, *Internal Restraints on Gezerah Shawa's Application*, *JQR* 80 (1990) 253–282.

<sup>31</sup> Vgl. Jacobs/Derovan, *Hermeneutics* (Anm. 29) 26.

Es sollte deutlich geworden sein, dass bei der *gezerah shawah* eine andere, komplexere exegetische Regel vorliegt als in Hebr 4<sup>32</sup> – zumindest soweit wir dies aus den rabbinischen Quellen ersehen können, die freilich erst ab etwa 200 eine schriftliche Aufzeichnung erfahren haben. Man kann sich auf eine Spekulation einlassen, ob um 70 eine gegenüber der rabbinisch überlieferten Form vereinfachte Fassung der Regel existiert hat,<sup>33</sup> die der *Auctor ad Hebraeos* verwendete.<sup>34</sup> Die Frage ist aber, ob es wirklich weiterführend ist, alle Stellen, an denen zwei Schriftworte kombiniert werden, pauschal als *gezerah shawah* zu bezeichnen. Im Fall des Hebr würde dies jedenfalls voraussetzen, dass dessen Verfasser mit dem hebräischsprachigen Judentum vertraut war, was aber keineswegs als gesichert gelten kann.<sup>35</sup>

Dem Prinzip von *Ockham's razor* folgend, darf also gefragt werden, ob es für das vorgefundene Phänomen nicht eine einfachere und naheliegendere Erklärung gibt. Dies ist nun m.E. tatsächlich der Fall. Dazu lohnt es sich, einen Blick in ein von der Exegese bislang nahezu unbeachtetes Textkorpus zu werfen, nämlich in die antiken Scholien zu Homer.<sup>36</sup> Es handelt sich hierbei um Bemerkungen, die in den antiken Handschriften am Rand des Textes angebracht wurden, um einzelne Stellen zu erläutern. Viele dieser Scholien sind Auszüge aus den (ehemals zahlreich vorhandenen, heute nur noch in dieser fragmentarischen Form erreichbaren) fortlaufenden Kommentaren zu den homerischen Epen, die im Dunstkreis

<sup>32</sup> Dementsprechend erstaunt es wenig, dass in der bislang einzigen Monographie zum Thema „*gezerah shawah* im NT“ Hebr 4 nicht einmal erwähnt wird: Pasquale Basta, *Gezerah shawah. Storia, forme e metodi dell'analogia biblica* (SubBi 26), Roma 2006.

<sup>33</sup> Dass grundsätzlich schon im Judentum des Zweiten Tempels exegetische Regeln existierten, die evtl. sogar auf Hillel zurückgehen, wird von vielen Forschern zugestanden; doch ist mangels zeitgenössischer Quellen weithin unklar, wie diese in der konkreten Textarbeit aussahen. Hinzuweisen ist in diesem Zusammenhang auf Instone Brewer, *Techniques* (Anm. 26), der das hermeneutische Instrumentarium des rabbinischen Judentums vor 70 zu rekonstruieren versucht. Er nennt dabei auch eine Unterart der *gezerah shawah*, die zu verstehen sei als „the definition of an ill-defined phrase or word in one text by its use in another text where its meaning is clearer“ (17). Allerdings nennt er just für diese Methode keine Belegstellen. Auch ist in Anbetracht der detaillierten Analysen von Chernick, *Restraints* (Anm. 30) 253–282, zu fragen, ob hier wirklich das gleiche Phänomen vorliegt wie in Hebr 4.

<sup>34</sup> So ausdrücklich Wenkel, *Gezerah* (Anm. 3) 62–68, der den Hebr als Beleg für die Existenz einer solchen Regel sieht und diesen deshalb sogar zur Explizierung des Begriffs *gezerah shawah* heranzieht.

<sup>35</sup> Vgl. z.B. Backhaus, *Hebr* (Anm. 3) 22: „Insgesamt wird es ratsam sein, eine judenchristliche Herkunft des Vfs. als unwahrscheinlich einzustufen.“

<sup>36</sup> Eine gute quellenkundliche Einführung in dieses (und verwandtes) Material bietet Eleanor Dickey, *Ancient Greek Scholarship. A Guide to Finding, Reading, and Understanding Scholia, Commentaries, Lexica, and Grammatical Treatises*, Oxford 2007.

der Bibliothek von Alexandrien entstanden. Dort herrschte in den ersten drei Jahrhunderten vor Christus eine Blütezeit philologischer Wissenschaft, in der man sich intensiv um die Textausgabe und -kommentierung v.a. Homers bemühte.<sup>37</sup> Da auf eine gewisse geistige Nähe des *Auctor ad Hebraeos* zur alexandrini-schen Denkwelt schon vielfach hingewiesen wurde,<sup>38</sup> haben wir es mit Material zu tun, das zur Bestimmung des geistesgeschichtlichen Kontextes des Hebr von einiger Relevanz sein könnte.

In einem Scholion zur Ilias kann man nun Folgendes lesen:

<Διὸς δ' ἐτελείετο βουλή (I 5):> Διὸς βουλήν λέγει νῦν ὁ ποιητὴς τὴν ἐπαγγελίαν τὴν πρὸς Θέτιδα· „Ζεὺς μὲν ἄρα Τρώεσσι καὶ Ἑκτορι βούλετο κῦδος“ (XIII 347).<sup>39</sup>

Es handelt sich um einen Kurzkommentar zu Vers I 5 aus dem Prooemium der Ilias. Dort ist von den vielen Leiden und Schmerzen die Rede, die der Zorn Achills über die Achaier brachte, und es heißt, dass dies einem Plan des Zeus entsprach (Διὸς δ' ἐτελείετο βουλή). Allerdings ist dieser „Plan des Zeus“ hier noch völlig ohne Kontext, man erfährt weder, worin er genau besteht, noch, warum Zeus einen solchen Plan fasste. Dies fordert dem Scholiasten eine Erklärung ab. Er findet sie in genau der gleichen Weise wie der *Auctor ad Hebraeos*: Dieser sucht in der Bibel nach einem weiteren Beleg für „Ruhe Gottes“. Der Scholiast sucht in der Ilias nach einem weiteren Beleg für „Plan des Zeus“. Er findet ihn in XIII 347, wo ebenfalls Ζεὺς und das zu βουλή gehörige Verb βούλομαι vorkommen:

„Zeus also wollte den Ruhm für die Troer und Hektor.“

Welche Episode der Ilias damit gemeint ist, erläutert der Scholiast in seinem Kommentar:

„Als Plan des Zeus bezeichnet der Dichter nun die Zusage an Thetis.“

Diese Zusage an Achills Mutter Thetis ist eben, wie aus dem Zitat ersichtlich, des Inhalts, dass Zeus den Troern den Sieg verleihen will – zumindest so lange, bis Agamemnon von seinem schmähenden Verhalten gegenüber Achill ablässt. Die betreffende Episode, in der Zeus dies Thetis verspricht, steht in Il. I 495–530, doch bezeichnenderweise verweist der Scholiast nicht auf diese Stelle – denn dort kommt weder βουλή noch βούλομαι vor. Zum philologischen Nachweis bedarf es offensichtlich des Beleges im Wortlaut. Dies war nur *ein* Beispiel aus dem umfangreichen Material der Homer-Scholien, in dem dieses Verfahren des

<sup>37</sup> Zur antiken Philologie allgemein ist immer noch grundlegend: Rudolf Pfeiffer, *Geschichte der klassischen Philologie. Von den Anfängen bis zum Ende des Hellenismus*, München <sup>2</sup>1978.

<sup>38</sup> Vgl. z.B. Karrer, *Hebr* (Anm. 3) 79; Backhaus, *Hebr* (Anm. 3) 21, um nur die neuesten Kommentare zu nennen.

<sup>39</sup> Schol. 5c (Erbse I, 10); Übersetzung unten D.L.

Aufsuchens von Parallelstellen angewandt wird, dem sich zahlreiche weitere Belege hinzufügen lassen.<sup>40</sup>

Das hinter dieser Methode stehende hermeneutische Grundprinzip lautet: Homer aus Homer auslegen (‘Ὅμηρον ἐξ Ὀμήρου σαφηνίζειν). Der Satz wurde häufig dem alexandrinischen Bibliothekar Aristarch zugeschrieben,<sup>41</sup> taucht aber explizit erst bei Porphyrius auf.<sup>42</sup> Auch wenn über das genaue Alter des Satzes kaum mehr Gewissheit zu gewinnen ist, so dürfte doch feststehen, dass er erstens gut zum Ausdruck bringt, wie in der alexandrinischen Philologie seit dem 2. Jh. v.Chr. faktisch Texte ausgelegt wurden, und dass zweitens auch die Explizierung dieses Prinzips deutlich älter als Porphyrius ist.<sup>43</sup> Beispielsweise nennt auch Cicero in seinem Jugendwerk *De inventione* eine ähnliche Verfahrensweise zur Auslegung von Rechtstexten:

„Deshalb werde alles oder das meiste zweideutig erscheinen, wenn man die Worte nur gesondert aus sich selbst heraus betrachte; was aber aufgrund der Betrachtung des ganzen Testamentes klar werde, das dürfe man nicht für zweideutig halten.“<sup>44</sup>

Gemeint ist damit jedenfalls das Prinzip der textimmanenten Auslegung: Wenn sich in einem Text eine Unklarheit ergibt, so ist nach Stellen in demselben Text (oder zumindest in einem Text desselben Autors) zu suchen, die die Ausgangsstelle erhellen können. Dieses Prinzip ist nahezu selbsterklärend und bis heute ein Grundelement der Philologie. Es wird – um nun wieder zum Ausgangstext zurückzukommen – auch vom Verfasser des Hebr angewendet und macht seine Argumentation plausibel, sobald man ihm eine Prämisse zugesteht: Er betrachtet das Alte Testament als einheitlich. Auch wenn ihm bewusst ist, dass die Texte von verschiedenen Menschen aufgeschrieben wurden – dies zeigt Hebr 4,7 –, betrachtet und behandelt er sie primär als Gotteswort.<sup>45</sup> Deswegen haben für ihn

<sup>40</sup> Um zumindest noch ein weiteres Beispiel zu nennen, können die Scholien zum ersten Vers der Odyssee angeführt werden (Pontani I 5f.), wo die genaue Bedeutung von ἄνδρα diskutiert wird (zur Auswahl stehen: Angabe des natürlichen Geschlechts, „Mann“ im Sinne von Ehemann, die Bedeutung „mannhaft“ und „Mann“ im Gegensatz zum Knaben). Für die einzelnen Bedeutungen werden jeweils Belegstellen aus den homerischen Epen angeführt, in denen das Wort in der entsprechenden Bedeutung vorkommt.

<sup>41</sup> Zur Diskussion dieses Problems vgl. Pfeiffer, *Geschichte* (Anm. 37) 276–278.

<sup>42</sup> Porph., *Quaest Hom I* 11,1f. (Sodano 56).

<sup>43</sup> Vgl. Christoph Schäublin, *Homerum ex Homero*, MH 34 (1977) 221–227, sowie James I. Porter, *Hermeneutic Lines and Circles: Aristarchus and Crates on the Exegesis of Homer*, in: Robert Lamberton/John J. Keaney (Ed.), *Homer’s Ancient Readers. The Hermeneutics of Greek Epic’s Earliest Exegetes*, Princeton/NJ 1992, 67–114: 70–80.

<sup>44</sup> Cic., *Inv II* 117 (Übersetzung Nüßlein 117–119).

<sup>45</sup> Vgl. dazu ausführlich Michael Theobald, *Vom Text zum „lebendigen Wort“* (Hebr 4,12). Beobachtungen zur Schrifthermeneutik des Herbräerbriefs, in: Christof Landmesser/Hans-Joachim

Genesis und Psalmen den gleichen Urheber, und entsprechend kann, ja soll der eine Text zur Erläuterung des anderen herangezogen werden.

Man kann freilich einwenden, dass die Motivation des neutestamentlichen Autors eine andere ist als die eines Homercommentators: Während der letztere seinen Text zum Zweck des besseren Verstehens fortlaufend kommentiert, verwendet der Verfasser des Hebr den Bibeltext als Teil seiner Argumentation; er wählt nicht deswegen einen Psalm aus, weil er einen Psalmenkommentar schreiben möchte, sondern weil er gerade diesen Text für seine Zwecke (nämlich der Ermahnung seiner Adressaten) brauchen kann. Dies ist einerseits richtig; andererseits darf aber nicht übersehen werden, dass auch die antike Philologie kein Selbstzweck ist: Die Methoden der Philologie „dienen nicht primär dem Ziele objektiver Erklärung, sondern dem Ziel der Rechtfertigung“<sup>46</sup>, nämlich der Verteidigung Homers gegen den Vorwurf der Unglaubwürdigkeit, der sich nicht nur an der wildwüchsigen Textüberlieferung entzündete, sondern der insbesondere auch durch den großen zeitlichen wie auch sprachlichen und kulturellen Abstand zur homerischen Welt Nährboden erfuhr. Dem versuchte die antike Philologie durch kleinschrittige Detailarbeit am Text zu entgegenen, indem z.B. der Text mittels Text- und Literarkritik von späteren Zusätzen bereinigt wird oder – wie in unserem Fall – unklare Wendungen eine intratextuelle Aufklärung erfahren. Auch wenn es nicht an jedem einzelnen Scholion ablesbar ist, kann mit H. Dörrie als Grundtendenz festgehalten werden: „[P]hilologische Bemühung wird nur dann aufgewendet, wenn ein Abstand überwunden werden muß.“<sup>47</sup> Darin liegt eine grundlegende Gemeinsamkeit zum Hebr: Er geht zwar von einer bleibenden Gültigkeit der biblischen Worte aus – dies zeigt seine recht unmittelbare Übernahme der Mahnung des Psalmisten –, doch ist – zumindest für seine Adressaten – der Abstand zum biblischen Text zu groß, als dass dessen Bedeutung selbst-evident wäre. Es bedarf einer Auslegung, die die Gegenwartsrelevanz des Psalms expliziert.

Ziel dieses Beitrags war es zu zeigen, dass der *Auctor ad Hebraeos* dabei ein Verfahren anwendet, das *methodisch* seine nächste Parallele in der antiken Homerphilologie hat. Die Annahme, dass der Verfasser in Hebr 4,3f. ein Standardwerkzeug der griechischen Philologie anwendet, ist m.E. deutlich plausibler als

---

Eckstein/Hermann Lichtenberger (Hg.), *Jesus Christus als die Mitte der Schrift. Studien zur Hermeneutik des Evangeliums* (BZNW 86), Berlin/New York 1997, 751–790.

<sup>46</sup> Heinrich Dörrie, *Zur Methodik antiker Exegese*, ZNW 65 (1974) 121–138: 129.

<sup>47</sup> Dörrie, *Methodik* (Anm. 46) 122.

die bislang überwiegend vorherrschende Interpretation des Phänomens als *gezerah shawah*. Ein Bezug auf die antike Philologie ist damit freilich erst für *eine* Stelle im Hebr aufgewiesen. Es wäre verfrüht, hier allgemeine Aussagen über die Hermeneutik des Hebr anbringen zu wollen; doch hoffe ich, zumindest eine Richtung aufgezeigt zu haben, in die weitere Forschungen gehen könnten.