

**Die Schatten der himmlischen Dinge**  
**Typologie im HebräerbrieF**

By

**Carsten Friedrich**

A mini-thesis submitted in partial fulfilment of the  
requirements for the

Degree of Master of Theology

in

New Testament

At the

South African Theological Seminary

In partnership with Martin Bucer Seminar

01.10.2015

Supervisor: Thomas Kinker

## **Declaration**

I, the undersigned, hereby declare that the work contained in this dissertation is my own original work and has not previously in its entirety or in part been submitted to any academic institution for a degree.

*Carsten Friedrich*

# MARTIN BUCER SEMINAR

Studienzentrum Bonn

## **Die Schatten der himmlischen Dinge**

*Typologie im Hebräerbrief*

Diese Abschlussarbeit kann dem South African Theological Seminary zur Anrechnung vorgelegt werden

*This thesis may be presented to South African Theological Seminary in candidacy for a degree*

Verfasser / *author*: Carsten Friedrich

Betreuer / *supervisor*: Prof. Thomas Kinker

Fach / *subject*: Neues Testament

Datum / *date*: 01.10.2015



---

Abkürzungsverzeichnis.....	4
Ziel und Aufbau der Arbeit.....	5
<b>Teil A: Einführung in die Typologie .....</b>	<b>7</b>
1. Grundlinien der Typologie.....	7
1.1 Herkunft, Definition und Merkmale der Typologie.....	7
1.2 Typologie und Allegorie: Ihr Verhältnis zueinander .....	9
1.2.1 Theologische Abgrenzung .....	9
1.2.2 Literaturwissenschaftliche Einordnung .....	10
1.3 Typologie und Prophetie: Das prophetische Element in der Typologie.....	12
1.4 Typologie und Hermeneutik: Die Typologie als hermeneutische Methode .....	14
1.4.1 Das Problem.....	14
1.4.2 Lösung A: Das prophetische Element .....	15
1.4.3 Lösung B: Der sensus plenior .....	17
1.4.4 Lösung C: Der sensus literalis .....	20
1.4.5 Lösung D: Das Wirkungspotential .....	21
1.5 Typologie und Theologie: Die theologische Aufgabe der Typologie .....	23
2. Typologie im AT .....	26
3. Typologie im NT .....	29
3.1 Der Begriff.....	29
3.2 Vorkommen und Gebrauch des Begriffs im NT.....	29
3.2.1 Bei Paulus .....	29
3.2.2 Im Hebräerbrief.....	31
3.2.3 Im ersten Petrusbrief.....	32
3.3 Weitere Beispiele für Typologie im NT .....	32
3.4 Exkurs: Typologie im Frühjudentum.....	33
4. Typologie in der Auslegungsgeschichte .....	35
4.1 Typologie in der Frühen Kirche.....	35
4.2 Typologie im Mittelalter .....	36
4.3 Typologie in der Reformation.....	37
4.4 Typologie in der Neuzeit bis heute .....	37
<b>Teil B: Melchisedek als Beispiel typologischer Auslegung im Hebräerbrief .....</b>	<b>40</b>
1. Melchisedek in Genesis 14 .....	41
1.1 Auslegung von Genesis 14,18-20 .....	41
1.2 Die Funktion der Melchisedek-Episode in Genesis 14.....	43
2. Melchisedek in Psalm 110 .....	45
2.1 Auslegung von Psalm 110,4 .....	45
2.2 Die Funktion von Melchisedek in Psalm 110.....	48
3. Melchisedek in außerbiblischer Literatur .....	50
4. Melchisedek in Hebräer 5-7.....	53
4.1 Aufbau und Argumentation von Hebräer 7 .....	53
4.2 Auslegung von Hebräer 7,1-3 .....	54
4.3 Melchisedek als Typos.....	58
4.3.1 Die typologische Funktion Melchisedeks in Hebräer 5-7 .....	58
4.3.2 Die typologischen Merkmale Melchisedeks in Hebräer 5-7 .....	60

---

4.4 Anwendung der verschiedenen Typologie-Ansätze auf die Melchisedek-Typologie .....	61
<b>Teil C: Der typologische Schriftgebrauch des Hebräerbriefes.....</b>	<b>64</b>
1. Das Urbild-Abbild-Denken im Hebräerbrief und sein philosophischer Hintergrund. 64	
1.1 Die Verwendung typologischer Begriffe im Hebräerbrief .....	64
1.1.1 Hebräer 8,5.....	64
1.1.2 Hebräer 9,23f .....	65
1.1.3 Hebräer 10,1.....	67
1.2 Exkurs: Platons Ideenlehre .....	68
1.3 Metaphysisch-vertikales und heilsgeschichtlich-horizontales Denken im Hebräerbrief.....	69
1.4 Fazit: Die diagonale Typologie des Hebräerbriefes .....	74
2. Die hermeneutische Methodik .....	78
2.1 Der Verfasser als Schrifttheologe .....	78
2.2 Typologie als ideale Methode für den Verfasser des Hebräerbriefes.....	80
2.3 Die Verwendung rabbinischer Auslegungsregeln innerhalb der Typologie.....	81
2.3.1 Überblick über die rabbinische Literatur .....	82
2.3.2 Merkmale und Regeln der rabbinischen Schriftauslegung .....	83
2.3.3 Beispiele rabbinischer Schriftauslegung im Hebräerbrief.....	84
2.3.4 Fazit .....	87
2.4 Philo und der Hebräerbrief .....	88
2.4.1 Philo's Denken .....	89
2.4.2 Philo's Allegorese .....	91
2.4.3 Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Philo und dem Hebräerbrief	92
2.4.4 Ronald H. Nash's Hypothese .....	95
3. Fazit und Anwendung des Wirkungspotential-Konzeptes auf Teil C .....	98
Abschließende Überlegungen .....	100
Verzeichnis der verwendeten Literatur .....	104

## Abkürzungsverzeichnis

### Philo von Alexandrien

Conf.	De Confusione Linguarum
Congr.	De congressu eruditionis gratia
De Abr.	De Abrahamo
Ebr.	De Ebrietate
Fug.	De Fuga et Inventione
Heres	Quis Rerum Divinarum Heres
Leg. All.	Legum Allegoria
Migr.	De migratione Abrahami
Mos.	De Vita Mosis
Opif.	De opificio mundi
Spec.	De Specialibus Legibus

### Josephus

Ant.	Antiquitates
Bell.	Bellum Iudaicum

### Kirchenväter

#### *Augustinus*

De civ. Dei	De civitate Dei
-------------	-----------------

#### *Irenäus*

Adv. haer.	Adversus haereses
------------	-------------------

#### *Justin*

Dial.	Dialogus cum Tryphone Judaeo
-------	------------------------------

### Sonstige

a.a.O.	am angegebenen Ort
AT	Altes Testament
Ebd.	Ebenda
Jh.	Jahrhundert
LXX	Septuaginta
MT	masoretischer Text
NT	Neues Testament
V	Vers
Vf.	Verfasser

## Ziel und Aufbau der Arbeit

οἵτινες ὑποδείγματι καὶ σκιᾷ λατρεύουσιν τῶν ἐπουρανίων, καθὼς κεκρημάτισται  
Μωϋσῆς μέλλων ἐπιτελεῖν τὴν σκηνὴν· ὅρα γὰρ φησιν, ποιήσεις πάντα κατὰ τὸν  
τύπον τὸν δειχθέντα σοι ἐν τῷ ὄρει·

*[Die Priester,] die dem Abbild und Schatten der himmlischen Dinge dienen, wie Mose eine göttliche Weisung empfing, als er im Begriff war, das Zelt aufzurichten; denn „Sieh zu“, spricht er, „dass du alles nach dem Muster (Typos) machst, das dir auf dem Berge gezeigt worden ist!“*

*Hebr 8,5*

Diesem Vers ist der Titel der vorliegenden Arbeit entnommen: „Die Schatten der himmlischen Dinge“. Dieser einzelne Vers gibt schon viele Hinweise, die das Thema der Arbeit betreffen: Typologie im Hebräerbrief. Es kommt darin eine spezielle Ausformung des typologischen Denkens zum Ausdruck, die von einer Entsprechung zwischen himmlischen Urbildern und irdischen Abbildern ausgeht. Jedoch, und auch das macht der Vers schon deutlich, sieht der Hebräerbrief das irdische Abbild nicht durch sein himmlisches Vorbild aufgewertet wie im Judentum üblich; vielmehr sieht er in den Abbildern des Alten Bundes einen bloßen Schatten der himmlischen Dinge, zu denen die Gläubigen durch den Neuen Bund Zugang erhalten. Weiterhin spricht dieser Vers von den himmlischen Dingen als Typen (entsprechend Hebr 9,24 von den irdischen Abbildern als Antitypen). Damit ist die typologische Terminologie im Vergleich zu Paulus, Petrus und dem bis heute üblichen Gebrauch vertauscht: Ist der Antitypos sonst die gesteigerte Erfüllung des Typos, ist er im Hebräerbrief der schwache irdische Schatten der wahren himmlischen Realitäten. So macht schon allein dieser eine Vers die Relevanz des Themas deutlich. Denn der Hebräerbrief bedient sich eines sehr charakteristischen typologischen Denkens, wie es sich sonst in dieser Form nirgends im NT findet.

In dieser Arbeit soll nun dieses typologische Denken des Hebräerbriefes dargestellt werden. Dazu gliedert sie sich in drei Teile. Im Teil A wird eine allgemeine Einführung in das Thema Typologie gegeben, indem zuerst die wichtigsten Grundlinien der Typologie aufgezeichnet werden. Dazu zählen Punkte wie Begriffsbestimmung und die Bestimmung des Verhältnisses zwischen Typologie und jeweils Allegorie, Prophetie, Hermeneutik und Theologie. Im Anschluss soll ein Überblick über die Verwendung der Typologie im Alten und Neuen Testament sowie in der Auslegungsgeschichte gegeben werden. Der für den Hebräerbrief spezifische Gebrauch der Typologie wird auf zwei Weisen herausgearbeitet: Zum einen wird ein konkretes Beispiel für Typologie im Hebräerbrief detailliert dargestellt, zum anderen wird dann der typologische Schriftgebrauch des Hebräerbriefes im Allgemeinen erläutert.

Im Teil B wird daher Melchisedek exemplarisch für die Typologie des Hebräerbriefes beleuchtet. Dazu werden zuerst die beiden alttestamentlichen Vorkommen von Melchisedek untersucht, indem jeweils eine kurze Auslegung des Textes sowie eine Bestimmung der Funktion vorgenommen wird, die Melchisedek im entsprechenden Text hat. Im Anschluss daran wird dann der typologische Gebrauch Melchisedeks im Hebräerbrief dargestellt.

Mit dem typologischen Schriftgebrauch des Hebräerbriefes im Allgemeinen beschäftigt sich Teil C. Dabei werden das für den Hebräerbrief charakteristische Urbild-Abbild-Denken sowie dessen philosophischer Hintergrund untersucht. In einem zweiten Schritt

steht die Hermeneutik des Hebräerbriefautors im Mittelpunkt, wie sie in seinem typologischen Schriftgebrauch zum Tragen kommt.

Im ersten Teil der Arbeit wird das literaturwissenschaftliche Konzept vom Wirkungspotential eines Textes vorgestellt und auf die typologische Auslegung biblischer Texte bezogen. Im Laufe der Arbeit wird immer wieder an geeigneten Stellen auf dieses Konzept Bezug genommen, um so nachzuweisen, dass es einen geeigneten literaturwissenschaftlichen Zugang zur biblischen Typologie ermöglicht.

Um eine bessere Lesbarkeit zu erreichen, wurden in Zitaten Abkürzungen ausgeschrieben und die Verwendung von -ß- und -ss- der neuen deutschen Rechtschreibung angeglichen. Auch eine Umschrift und Übersetzung griechischer und hebräischer Ausdrücke wurde aus diesem Grunde beigelegt.



## Teil A: Einführung in die Typologie

In diesem ersten Teil der Arbeit geht es um eine allgemeine Einführung in die biblisch-theologische Typologie. Dazu werden als erstes wichtige Grundlinien der Typologie aufgezeichnet: Nachdem der Begriff Typologie definiert wurde und Merkmale eines Typos dargestellt wurden, wird das Verhältnis zwischen Typologie und Allegorie sowohl aus theologischer als auch aus literaturwissenschaftlicher Sicht diskutiert. Weiterhin wird auf die Frage nach dem prophetischen Element der Typologie sowie nach ihrer Eignung als hermeneutische Methode eingegangen. Nachdem dazu das Problem im Verhältnis von Typologie und Hermeneutik aufgezeigt wurde, werden vier unterschiedliche Lösungsansätze für dieses Problem dargestellt. Nach einem Überblick über die Typologie im AT folgt dann eine Darstellung der neutestamentlichen Typologie, die sich in erster Linie an dem Vorkommen und Gebrauch typologischer Begriffe orientiert. Den Abschluss dieses ersten Teils der Arbeit bildet ein Überblick über die Verwendung der Typologie in der Auslegungsgeschichte.

### 1. Grundlinien der Typologie

#### 1.1 Herkunft, Definition und Merkmale der Typologie

Typologie als biblisch-theologischer Begriff bezeichnet eine hermeneutische Methode, die nach Entsprechungen zwischen bestimmten historischen Gegebenheiten und Gestalten in verschiedenen Phasen der biblischen Heilsgeschichte sucht. Dabei werden Geschehnisse, Personen und Institutionen des AT als Vorbilder oder Vorausdarstellungen betrachtet, die ihre Entsprechung im NT haben. Durch diese Gegenüberstellung von Typos (AT) und Antitypos (NT) soll im Glauben eine Kontinuität der Geschichte entdeckt werden, die das AT als Präfiguration der vollkommenen Wirklichkeit im NT betrachtet.<sup>1</sup>

Drei Punkte können über die *Herkunft* der Typologie als hermeneutische Methode festgehalten werden:<sup>2</sup>

1. Die Typologie ist der außerbiblisch-hellenistischen Umwelt des Urchristentums fremd.
2. Sie findet sich allein in der jüdischen Umwelt, und dort nur als ein Prinzip der Eschatologie.
3. Diese im Judentum auftretende Typologie hat eine Vorgeschichte in der Eschatologie des AT. (Siehe dazu Punkt A.2.: „Typologie im AT“.)

Auf den ersten Blick scheinen die *Definitionen*, die in der wissenschaftlichen Literatur für Typologie aufgestellt wurden, recht einheitlich zu sein. Dies liegt darin begründet, dass zumeist die Definition *Leonhard Goppelts* von 1939 rezipiert wird. Sie lautet: „Gegenstand typologischer Deutung können nur geschichtliche Fakta, d.h. Personen, Handlungen, Ereignisse und Einrichtungen, sein, Worte und Darstellungen nur insofern, als sie von solchen handeln. Eine typologische Deutung dieser Objekte liegt vor, wenn

---

<sup>1</sup> Christoph Dohmen, Erwin Dirscherl. „Typologie“. Sp. 321-325 in Walter Kasper (Hg.). Lexikon für Theologie und Kirche. Bd. 10. Herder: Freiburg, 2001. Sp.321f.

<sup>2</sup> Leonhard Goppelt. „Apokalyptik und Typologie bei Paulus“. Theologische Literaturzeitung. 89 (1964) Mai: 322-344, hier Sp. 334.

sie als von Gott gesetzte, vorbildliche Darstellungen d.h. ‚Typen‘ kommender, und zwar vollkommenerer und größerer Fakta aufgefasst werden.“<sup>3</sup>

Es gibt jedoch auch Definitionsversuche, die sich bewusst von Goppelt abgrenzen wollen. *Schunack* beispielsweise legt eine Definition vor, die sehr stark vom überlieferungsgeschichtlichen Aspekt geprägt ist: „Typologie‘ als überlieferungsgeschichtliche Hermeneutik liegt vor, wenn eine geschichtlich neue, meist endzeitliche Stiftung von Heil und Gericht in *der* Weise zur Sprache gebracht wird, dass sie einer zeitlich vorausgehenden Stiftung entspricht – und so überhaupt sagbar wird, aber diese endzeitlich überbietet bzw. kritisch-antithetisch aufhebt, und deshalb die erste als überholte Vorausdarstellung der zweiten erscheint.“<sup>4</sup> *Schunack* vermeidet dabei den Bezug auf geschichtliche Fakten und spricht stattdessen allgemeiner von endzeitlichen Stiftungen. Besonders betont er dabei ihre Überlegenheit gegenüber früheren: Die endzeitlichen Stiftungen heben die alten in einer kritisch-antithetischen Weise auf und lassen diese so als überholt erscheinen. Weiterhin ist bei *Schunack* nicht mehr davon die Rede, dass Gott Typen als solche bestimmt hat. Vielmehr spricht er von einer überlieferungsgeschichtlichen Hermeneutik.<sup>5</sup> Ein Typos wird also nicht mehr durch eine vermeintlich göttliche Vorausbestimmung charakterisiert, sondern durch den rückblickenden Vergleich eines menschlichen Autors.

*Friedbert Ninow*<sup>6</sup> hingegen betont sehr stark den prospektiven Aspekt der Typologie. Er legt seiner Studie „Indicators of Typology within the Old Testament: the Exodus Motif“ eine Definition von *Richard M. Davidson*<sup>7</sup> zu Grunde, mit der er sich bewusst von einem nur überlieferungsgeschichtlich geprägten Typologieverständnis abgrenzen möchte. Er definiert biblische Typologie als das Studium von bestimmten heilsgeschichtlichen Fakten des AT wie Personen, Ereignisse und Institutionen, die Gott als prospektive bzw. vorhersagende Präfiguration speziell dafür bestimmt hat, mit den Aspekten ihrer zwangsläufigen und vollkommen gesteigerten eschatologischen Erfüllung

<sup>3</sup> Leonhard Goppelt. *Typos: Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt, 1969. Nachdruck von 1939. S.18f.

<sup>4</sup> G. Schunack, „τύπος ἀντίτυπος τυπικῶς“. Sp. 892-901 in: Horst Balz / Gerhard Schneider (Hg.). *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Bd. 3. Kohlhammer: Stuttgart, 1993<sup>2</sup>. Sp. 899. Craig Blomberg definiert Typologie im Anschluss an R.T. France als das „Erkennen einer Übereinstimmung zwischen Ereignissen des Neuen und des Alten Testaments, basierend auf der Überzeugung des unveränderlichen Charakters der Prinzipien im Handeln Gottes, und ein sich daraus ergebendes Verständnis einer Beschreibung der Ereignisse des Neuen Testaments in Form des alttestamentlichen Vorbildes“. Craig Blomberg. *Jesus und die Evangelien: Einführung und Überblick*. Verlag für Theologie und Religionswissenschaft: Nürnberg, 2000. S. 194.

<sup>5</sup> So auch die Definition von Typologie in der TRE von 2002: „Das Wort [Typologie] bezeichnet eine schon im Neuen Testament einsetzende Methode christlicher Schriftdeutung, die in alttestamentlichen Personen, Ereignissen und Einrichtungen τύποι [*typoi*], „Typen“, d.h. Muster oder Vorwegabbildungen Jesu Christi, seines Evangeliums und seiner Kirche sieht.“ Stuart George Hall. „Typologie“. S. 208-224 in: Gerhard Müller (Hg.). *Theologische Realenzyklopädie*. Bd. 34. Walter de Gruyter: Berlin, 2002. S. 208.

<sup>6</sup> Friedbert Ninow. *Indicators of Typology within the Old Testament: The Exodus Motif*. Friedensauer Schriftenreihe. Reihe A Theologie. Bd.4. Peter Lang Europäischer Verlag der Wissenschaften: Frankfurt am Main, 2001. S. 18.

<sup>7</sup> Richard M. Davidson. *Typology in Scripture: A Study of Hermeneutical Typos Structures*. Andrews University Doctoral Dissertation Series. Vol. 2. Andrews University Press: Berrien Springs, 1981. S. 405f.

„R. M. Davidson defines biblical typology as „the study of certain OT salvation-historical realities (persons, events, or institutions) which God has specifically designed to correspond to, and be prospective/predictive prefigurations of their ineluctable (devoir-être) and absolutely escalated eschatological fulfillment aspects (Christological / ecclesiological / apocalyptic) in NT salvation history.“ Zitiert nach: Friedbert Ninow. *Indicators of Typology*. a.a.O. S. 18.

übereinzustimmen. Diese Definition sagt aber gegenüber der von Goppelt auch kaum etwas wirklich Neues. Sie legt nur die Betonung noch einmal speziell auf den von Gott bestimmten prospektiven Aspekt der Typologie, der später (unter 1.3) noch einmal gesondert diskutiert wird.

Der vorliegenden Arbeit soll folgende Synthese als Definition für Typologie zu Grunde gelegt werden: Typologie als hermeneutische Methode liegt vor, wenn eine geschichtlich neue, meist endzeitliche Stiftung (=Antitypos) in der Weise zur Sprache gebracht wird, dass sie einer zeitlich vorausgehenden Stiftung entspricht (=Typos), diese aber endzeitlich überbietet, bzw. kritisch-antithetisch aufhebt. Typen können alttestamentliche Personen, Ereignisse und Einrichtungen sein, die ihre Entsprechung, aufgrund ihrer göttlichen Bestimmung, in den meisten Fällen im NT, aber auch schon im AT selbst finden.

Diese Definition der Typologie lässt sich sinnvoll durch die von *Thomas Kinker* aufgestellten *Merkmale* eines Typos ergänzen:<sup>8</sup>

1. Die Historizität des Typos.
2. Die Analogie zwischen Typos und Antitypos in *einem wesentlichen* Punkt. In anderen Punkten können beide aber durchaus sehr verschieden sein.
3. Die Steigerung vom Typos zum Antitypos: Der Vergleichspunkt ist beim Antitypos größer als beim Typos.<sup>9</sup>
4. Die Einbettung des Typos in den alttestamentlichen Kontext.
5. Eine echte und erkennbare Ähnlichkeit in Form oder Gedanken zwischen dem alttestamentlichen Bezugspunkt und dem neutestamentlichen Gegenstück.
6. Anzeichen für eine von Gott gewollte typologische Bedeutung.<sup>10</sup>
7. Die Versinnbildlichung von etwas Zukünftigem durch den Typos.

## **1.2 Typologie und Allegorie: Ihr Verhältnis zueinander**

### **1.2.1 Theologische Abgrenzung**

Um die Typologie als hermeneutische Methode sowohl vor Missbrauch als auch vor der oft daraus resultierenden Kritik an der Typologie zu schützen, sind Theologen bemüht,

---

<sup>8</sup> Thomas Kinker. *Die Bibel verstehen und auslegen: Ein praktischer Hermeneutikkurs*. Verlag für Kultur und Wissenschaft: Bonn, 2003. S. 621.

<sup>9</sup> „Typ und Antityp sind formal durch eine Entsprechung verbunden, die eine Steigerung einschließt. ... Diese formale Art des Zusammenhangs ergibt sich aus der sachlichen. Nach Dtjes. gilt: ‚Auch hinfort bin ich derselbe ...‘ und zugleich: ‚Siehe, nun schaffe ich Neues‘ (Jes 43,13.19)“ Leonhard Goppelt. „Apokalyptik und Typologie bei Paulus“. a.a.O. Sp. 330.

Die Steigerung „hängt damit zusammen, dass der Typos ebenso wie das ganze alttestamentliche Heilsgeschehen ja nur eine Vorstufe des Heils in Christus bedeutet und an dessen Vollkommenheit nicht heranreichen kann.“ Walther Eichrodt. „Ist die Typologische Exegese sachgemäße Exegese?“ S. 205-226 in: Claus Westermann (Hg.). *Probleme alttestamentlicher Hermeneutik: Aufsätze zum Verstehen des Alten Testaments*. Chr. Kaiser Verlag: München, 1960. Nachdruck aus: *Theologische Literaturzeitung*. 1956. 81: 641-654, hier S. 206f.

<sup>10</sup> „Nicht schon die reine Tatsächlichkeit dieser Personen, Ereignisse und Ordnungen des Alten Testaments macht sie wegen irgendeiner daran entdeckten Ähnlichkeit mit entsprechenden neutestamentlichen Größen als Typen geeignet, sondern der durch sie dargestellte, verbürgte und verwirklichte Verkehr Gottes mit seinem Volk; d.h. ihre religiöse oder theologische Bedeutung in der alttestamentlichen Geschichtsoffenbarung gibt ihnen die Bedeutung gottgewirkter Vorausdarstellungen wichtiger Momente des in Christus erscheinenden Heils.“ Walther Eichrodt. „Ist die Typologische Exegese sachgemäße Exegese?“ a.a.O. S. 207.

eine klare Unterscheidung zwischen Typologie und Allegorie zu treffen. *Bernard Ramm* unterscheidet beispielsweise folgendermaßen zwischen Typologie und Allegorie:

„*Allegorische Interpretation* ist die Interpretation eines Dokuments, wobei etwas *nicht Dazugehöriges, Besonderes* oder *Verstecktes* in die Deutung des Textes hineingebracht wird, so dass er angeblich eine tiefere oder wahre Bedeutung bekommt. ...

*Typologische Interpretation* im spezifischen Sinne ist die Interpretation des Alten Testaments, die sich auf die fundamentale Einheit der beiden Testamente gründet, wobei etwas im Alten Testament etwas anderes im Neuen vorschattet, versinnbildlicht, umreißt. Demzufolge ist das, was im Alten Testament interpretiert wird, nicht etwas, das nicht dazugehört, besonders oder versteckt ist, sondern etwas, das aufgrund der Beziehung zwischen beiden Testamenten natürlich aus dem Text aufsteigt.“<sup>11</sup>

Zur Unterscheidung von der Allegorese betont Ramm weiterhin, dass es die göttliche Absicht ist, die einen Typos erst zum Typos macht. Typologie setzt voraus, dass eine Absicht Gottes von Zeitalter zu Zeitalter erreicht wird. Während bei der allegorischen Interpretation die Phantasie des Auslegers die Verbindung zwischen den beiden Bedeutungsebenen herstellt, ist es bei der Typologie die göttliche Absicht, dass Dinge in einem Zeitalter stellvertretend für ein folgendes Zeitalter stehen.<sup>12</sup>

Auf die Ahistorizität der Allegorese macht *Goppelt* aufmerksam: „Die Allegorese klammert sich an den Wortlaut; denn sie deutet die Worte metaphorisch, ohne den Wortsinn oder gar die Geschichtlichkeit zu berücksichtigen, vielmehr meist um sich von beidem zu distanzieren.“<sup>13</sup> Dagegen ist für die Typologie der historische Bezug von besonderer Bedeutung.<sup>14</sup> Schon *Patrick Fairbairn* unterstrich im 19. Jh. in der Auseinandersetzung mit der historisch-kritischen Auslegung die historische Wahrheit als Grundlage der Typologie: „Als Leitlinie war es nötig, die historische Wahrheit der geheiligten Texte vorauszusetzen; denn abseits von der Wirklichkeit und der göttlichen Natur der darin berichteten Vorgänge hat die Typologie im eigentlichen Sinn keine Grundlage, auf der sie stehen kann.“<sup>15</sup>

Aus der theologischen Perspektive unterscheidet sich die Typologie also vor allem in ihrer Historizität, ihrem göttlich-prospektiven Charakter und ihrem Bezug auf den biblischen Text von der Allegorese.

### ***1.2.2 Literaturwissenschaftliche Einordnung***

Stehen in der theologischen Abgrenzung Typologie und Allegorie als zwei zu unterscheidende Begriffe nebeneinander, so wird die Typologie in der Literaturwissenschaft eher als eine spezielle Art der Allegorie gesehen.<sup>16</sup>

<sup>11</sup> Bernard Ramm. *Biblische Hermeneutik*. International Correspondence Institute – Deutsches Büro: Asslar, 1998<sup>2</sup>. S. 236f.

<sup>12</sup> Ebd. S. 238f.

<sup>13</sup> Leonhard Goppelt. „Apokalyptik und Typologie bei Paulus“. a.a.O. Sp. 329.

<sup>14</sup> Stuart George Hall. „Typologie“. S. 208-224 in: Gerhard Müller (Hg.). *Theologische Realenzyklopädie*. Bd. 34. Walter de Gruyter: Berlin, 2002. S. 209.

<sup>15</sup> Patrick Fairbairn. *The Typology of Scripture viewed in connection with the entire scheme of the divine dispensations*. Clark: Edinburgh, 1870<sup>5</sup> zitiert nach Stuart George Hall. „Typologie“. TRE. a.a.O. S. 216.

Auch Eichrodt weist auf dieses Problem hin, wenn er die Frage diskutiert, ob die Typologie heute noch als exegetische Methode zu gebrauchen sei: „Dabei wird vor allem unser durch die historische Kritik bestimmtes modernes Geschichtsverständnis eine Rolle spielen, weil es uns hindert, das Alte Testament einfach so zu lesen, wie es Jesus und die neutestamentlichen Zeugen gelesen haben.“ Walther Eichrodt. „Ist die Typologische Exegese sachgemäße Exegese?“ a.a.O. S. 214.

<sup>16</sup> Gerhard Kurz. *Metapher, Allegorie, Symbol*. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1997<sup>4</sup>. S. 43ff.

Allegorie wird definiert als ein Text mit zwei Bedeutungen und auch als „Andersrede“ bezeichnet. Ein allegorischer Text erlaubt zwei Deutungen zugleich, und zwar zwei systematisch an allen relevanten Textelementen durchgeführte Deutungen. In der exegetischen Tradition werden diese Bedeutungen als wörtliche (*sensus literalis*, *historia*, *verbum*) und als allegorische Bedeutung (*sensus allegoricus*, *sensus translatus*) bezeichnet. Die Allegorie sagt etwas direkt und etwas anderes indirekt. Dabei gibt sie zu verstehen, dass sie diese zwei Bedeutungsebenen hat. Sie ist also ein indirekter Sprechakt. Etwas wird gesagt und durch dieses Gesagte etwas anderes gemeint.<sup>17</sup> Die Allegorese (die allegorische Auslegung von Texten) gibt dem Text so eine zusätzliche Tiefendimension und macht ihn bedeutsam. Die Interpretationsanweisung der allegorischen Rede lautet:

„Verstehe mich und verstehe durch mich auch noch etwas anderes“.<sup>18</sup>

Um die Funktionsweise einer Allegorie zu beschreiben, werden auch die Begriffe *Praetext* und *Text* verwandt. Dabei meint *Praetext* die allegorische Bedeutung, *Text* die wörtliche oder auch „initiale“ Bedeutung. Zwischen beiden besteht ein wechselseitiges Verhältnis.<sup>19</sup> Von Typologie spricht man nun, wenn *Praetext* und *Text* in einem Verhältnis der Erfüllung zueinander stehen. Der *Praetext* erfüllt den *Text*. Im theologischen Zusammenhang ist dann das NT der *Praetext*, der das AT als *Text* erfüllt. Zwischen beiden herrscht zeitliche Kontinuität: Aus der Perspektive des Textes liegt der *Praetext* in der Zukunft, aus der Perspektive des Gläubigen wird der *Praetext*, die Botschaft des Neuen Testaments, vorausgesetzt. Die Deutung geschieht aus dem Wissen um den *Praetext*: Christus. Er steigert und überbietet, was vor ihm war, in ihm finden die Verheißungen des AT ihre Erfüllung.<sup>20</sup>

Trennt man in der Theologie meist zwischen Allegorie und Typologie, so unterscheidet die Literaturwissenschaft nun zwischen der *allegoria in factis* und der *allegoria in verbis*. Mit der *allegoria in factis* wird die typologische Allegorie bezeichnet, bei der die Bedeutung erhalten bleibt. Bei der *allegoria in verbis* ändert sich die Bedeutung. *Gerhard Kurz* bestimmt beide Begriffe folgendermaßen: „Die *allegoria in factis* bezieht zwei Ereignisse (,factis‘) der Heilsgeschichte aufeinander. *Text* (Typus) und *Praetext* (Antitypus) stehen in einem typologischen Verhältnis zueinander. Sie stehen in einem

---

Andreas Kablitz. „Allegorische Interpretation“. S. 8-10 in: Ansgar Nünning (Hg.). Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie: Ansätze, Personen, Grundbegriffe. Verlag J.B. Metzler: Stuttgart, Weimar, 2001<sup>2</sup>. S. 9f.

<sup>17</sup> Gerhard Kurz. *Metapher, Allegorie, Symbol*. a.a.O. S. 31+35.

Weiter bemerkt Kurz: „Der Begriff ‚wörtliche Bedeutung‘ meint die Bedeutung, die ohne weiteres, ohne weiteres Nachdenken verstanden wird. Die wörtliche Bedeutung scheint daher eine von interpretativen Akten unabhängige, festgelegte Bedeutung zu sein und wird auch meist so missverstanden ... In Wahrheit haben wir den Eindruck einer unabhängigen Bedeutung, weil ein interpretativer Akt schon stattgefunden hat, aber so in die Verstehens Erwartung eingepasst ist, dass er nicht als ein solcher erscheint. Es gibt keine vom Verstehen unabhängige Bedeutung. Der Unterschied von ‚wörtlicher‘ und ‚allegorischer‘ Bedeutung ist also nicht einer zwischen uninterpretierter und interpretierter Bedeutung, sondern der zwischen interpretierter Bedeutung, die als solche nicht mehr, und interpretierter Bedeutung, die als interpretierte bewusst ist.“ Ebd. S. 31.

<sup>18</sup> Ebd. S. 45+64.

<sup>19</sup> Ebd. S. 41ff.

„Text und *Praetext* überlagern und durchkreuzen sich. Sie illuminieren sich dabei wechselseitig. Der *Text* lenkt und konzentriert die Aufmerksamkeit auf Züge des *Praetextes*, die sonst nicht aufgefallen wären. Er modelliert das Verständnis, die Bewertung und affektive Einstellungen auf den *Praetext*. Er deutet ihn und deutet ihn daher auch neu. Umgekehrt erhält der *Text* durch den *Praetext* eine perspektivische Tiefendimension.“ Ebd. S. 64f.

<sup>20</sup> Ebd. S. 43f.

von Gott gewollten Erfüllungsverhältnis. Die *allegoria in verbis* entspricht der Metapher. Bildspender und Bildempfänger stehen nicht in einem notwendigen Verhältnis, sondern werden aufeinander bezogen kraft der Imagination.“<sup>21</sup>

Mit dieser Begriffsbestimmung ist eine klare Unterscheidung zwischen Typologie und Allegorie möglich (ungeachtet der Frage, ob sie in einem neben- oder untergeordneten Verhältnis stehen). Wenn in dieser Arbeit von Typologie gesprochen wird, dann ist damit eine *allegoria in factis* im oben genannten Sinne gemeint. Mit dem Begriff Allegorie wird im Weiteren eine *allegoria in verbis* bezeichnet.

Warum die Allegorie im Sinne der *allegoria in verbis* als hermeneutische Methode in der Theologie unbrauchbar ist, wird aus dem oben genannten Zitat von Kurz ersichtlich: Die Imagination des Auslegers allein schafft das Verhältnis zwischen Text und Praetext, wobei auch die wörtliche Bedeutung des Textes noch verloren geht. In der Theologie, die sich mit biblischen Texten als göttliche Offenbarung auseinandersetzt, kann weder allein die Imagination des Auslegers der Maßstab der Hermeneutik sein, noch kann eine Auslegung als brauchbar erscheinen, bei der offensichtlich die wörtliche Bedeutung des Textes keinen Platz mehr hat.

### **1.3 Typologie und Prophetie: Das prophetische Element in der Typologie**

Schon bei der Diskussion verschiedener Definitionen für Typologie kam die Frage nach dem prophetischen Element in der Typologie auf. Besitzt ein Typos einen prospektiven Charakter, mit dem er in die Zukunft vorausweist? Oder handelt es sich bei Typologie nur um das nachträgliche Feststellen von gewissen Ähnlichkeiten im heilsgeschichtlichen Handeln Gottes, womit sie lediglich einen retrospektiven Charakter hätte?

*Bernhard Ramm* vertritt den prospektiven, und damit prophetischen, Charakter der Typologie. Für ihn ist Typologie eine spezielle Form der Prophetie. Er unterscheidet zwischen wörtlich und typologisch voraussagenden Prophetien.<sup>22</sup> „Ein Typ ist also eine Form der Prophetie und sollte deshalb mit unter die prophetischen Studien gerechnet werden. Die typologische Interpretation wird also damit gerechtfertigt, dass sie ein Teil der Prophetie ist, deren Natur ja gerade die Verknüpfung zwischen den beiden Testamenten herstellt.“<sup>23</sup>

Sieht man die Typologie als Form der Prophetie, dann entspricht der Typos einer Weissagung und der Antitypos der entsprechenden Erfüllung.<sup>24</sup> Diese Einordnung der Typologie in das Schema von Weissagung und Erfüllung wurde vor allem durch *Rudolf Bultmann* kritisiert, indem er die Typologie dem Gedanken der Wiederholung und damit einem zyklischen Weltbild zuordnete.<sup>25</sup> Diese Behauptung Bultmanns wurde jedoch schon mehrfach widerlegt.<sup>26</sup>

---

<sup>21</sup> Ebd. S. 44.

<sup>22</sup> Bernhard Ramm. *Biblische Hermeneutik*. a.a.O. S. 230.

<sup>23</sup> Ebd.

<sup>24</sup> „Die Typologie lässt sich dem Schema Weissagung/Erfüllung zuordnen. Jedoch handelt es sich bei ihr nicht um die Erfüllung eines alttestamentlichen *Schriftwortes*, sondern eines *Geschehens*, das indes für israelitisches Denken auch nichts anderes als ein Sprechen Gottes war, ein Sprechen durch die *Tat*.“ Herbert Haag. „Typologisches Verständnis des Pentateuch?“ S. 234-249 in: Bernhard Lang (Hg.). *Das Buch des Bundes: Aufsätze zur Bibel und zu ihrer Welt*. Patmos Verlag: Düsseldorf, 1980. S. 236.

<sup>25</sup> Bultmann schreibt: „Verwandt ist diese exegetische Methode [die Typologie] derjenigen, die in Worten des Alten Testaments *Weissagungen* findet, die in der Heilszeit ihre Erfüllung gefunden haben oder noch finden werden. Beide Methoden sind aber streng voneinander zu unterscheiden. Die Typo-

Betrachtet man also nun die Typologie weiterhin als Prophetie mit den Elementen Weissagung und Erfüllung, dann ergibt sich notwendigerweise die Frage, ob der Typos allein schon als solcher erkannt werden kann, oder ob er nicht vielmehr erst durch die Erfüllung im Antitypos sichtbar wird: „Eine wichtige Frage ist in diesem Zusammenhang, ob die Typologie prospektiv (prophetisch) oder retrospektiv ist, d.h. ob typologische Bedeutungen in der ursprünglichen Absicht des alttestamentlichen Autors angelegt sind, oder ob typologische Bedeutungen erst im Nachhinein erkannt werden, also der ursprünglichen, vom Autor intendierten Bedeutung eine neue Bedeutungsnuance hinzufügen.“<sup>27</sup>

Nun besteht allgemeine Übereinstimmung darin, dass sich die Menschen in alttestamentlicher Zeit sicher nicht im Klaren darüber waren, was in ihrem Umfeld ein Typos war – zumindest haben sie nicht alle Typen auch als solche erkannt.<sup>28</sup> Der Typos ist letztlich nur vom Antitypos her zu entdecken.<sup>29</sup> „Vom Gekommenen her entschlüsselt sich deshalb auch das Vergangene.“<sup>30</sup> Eichrodt spricht vom Typos als „objektivisierte

---

logie steht unter dem Gedanken der *Wiederholung*, der Weissagungsbeweis unter dem der *Vollendung*. Den beiden Methoden entspricht ein verschiedenes Zeitverständnis; der Weissagungsbeweis rechnet mit einem gradlinigen Lauf der Zeit, die Typologie mit dem zyklischen. Der Weissagungsbeweis entspringt der genuin alttestamentlichen Anschauung von dem durch göttlichen Plan geleiteten teleologischen Lauf der Geschichte, von der Heilsgeschichte, die zu ihrem Ende, ihrer Vollendung geht. Der Gedanke der Wiederholung stammt dagegen nicht aus einem echten Verständnis von Geschichte, sondern ist der kosmologische Gedanke von der zyklischen Bewegung des Weltlaufs, der nicht eine Vollendung, sondern eine Wiederholung, die Wiederkehr des Gleichen, kennt“. Rudolf Bultmann. „Ursprung und Sinn der Typologie als Hermeneutische Methode“. S. 369-380 in: Erich Dinkler (Hg.). *Exegetica: Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments*. J.C.B. Mohr: Tübingen, 1967. S. 369f.

<sup>26</sup> Haag schreibt: „Es kann *Bultmann* nicht zugestimmt werden ... Denn sicher wird der neubundliche Antitypus von den neutestamentlichen Schriftstellern nicht als Wiederholung, sondern als Erfüllung und Vollendung des alttestamentlichen Typus begriffen. Zwar ist die Art der gegenseitigen Bezugnahme verschieden – die Typologie ist retrospektiv, die Weissagungsidee zukunftsweisend –, dennoch führen beide Schemata zum gleichen Ergebnis: Das Spätere ist Befriedung eines vorausgehenden Geschehens oder Redens.“ Herbert Haag. „Typologisches Verständnis des Pentateuch?“. a.a.O. S. 236-237

Besonders intensiv hat sich hat sich auch Eichrodt in seinem Artikel „Ist die Typologische Exegese sachgemäße Exegese?“ mit den Einwänden gegen Typologie befasst. Zu Bultmann schreibt er: „... die Wiederkehr des Gleichen ist tatsächlich nicht die konstitutive Idee der Typologie. Es handelt sich vielmehr ... im Unterschied von der antiken Kreislaufidee um die Vorausbildung einer eschatologischen, also unüberbietbaren Größe, die dem Typus gegenüber im Verhältnis der Steigerung oder der antithetischen Andersartigkeit steht. Die zugrundeliegende Geschichtsanschauung ist die gleiche wie diejenige des Weissagungsbeweises, indem die Geschichte als teleologisch bestimmt aufgefasst wird, d.h. als Heilsgeschichte, die zu ihrem Ende, der Vollendung, hinstrebt. Diese Anschauung entspringt offenbar der genuin alttestamentlichen Geschichtsschreibung, die aus der Erfahrung göttlicher Erwählung und Wundertat eine ähnliche Wundertat in den kommenden Notzeiten erhofft.“ Walther Eichrodt. „Ist die Typologische Exegese sachgemäße Exegese?“ a.a.O. S. 214.

<sup>27</sup> Eckhard J. Schnabel. „Die Verwendung des Alten Testaments im Neuen.“ S. 207-232 in: Heinz-Werner Neudorfer, Eckhard J. Schnabel (Hg.). *Das Studium des Neuen Testaments*. Bd. 2. R. Brockhaus: Wuppertal, 2000. S. 228.

<sup>28</sup> Friedbert Ninow. *Indicators of Typology*. a.a.O. S. 92.

<sup>29</sup> Christoph Dohmen, Erwin Dirscherl. „Typologie“. a.a.O. Sp. 322.

Goppelt sieht diesen Grundsatz sogar schon bei Paulus angedeutet: „Dass der Sinn des alttestamentlichen Typos letztlich erst vom neutestamentlichen Antityp her erfasst werden kann, war Paulus selbst als hermeneutischer Grundsatz in der Gestalt geläufig, dass sich der Sinn der Schrift (d.h. des Alten Testaments) erst von dem Glauben an Christus her erschließt (2. Kor. 3,15f).“ Leonhard Goppelt. „Apokalyptik und Typologie bei Paulus“. a.a.O. Sp. 329.

<sup>30</sup> Gerhard Maier. *Biblische Hermeneutik*. R. Brockhaus: Wuppertal, 2003<sup>4</sup>. S. 71.

Weissagung“, weil er, unabhängig von einem menschlichen Medium, rein durch seine objektive Faktizität, eine in die Zukunft weisende Bedeutung hat.<sup>31</sup>

Aber ist eine Weissagung, die erst ihm Nachhinein erkannt werden kann, noch eine Weissagung und damit Prophetie im eigentlichen Sinn? Ist Typologie dann nicht doch vielmehr die retrospektive Suche nach Analogien, die, anstatt in die Zukunft zu weisen, die Vergangenheit erklären will?

Auch wenn das Schema Weissagung – Erfüllung in den meisten Fällen erst durch die Erfüllung im Antitypos erkannt werden kann, so ist es doch in der Typologie vorhanden. Hinzu kommt, dass die Entsprechungen zwischen Typos und Antitypos ja auch das Ergebnis der göttlichen Bestimmung sind. In 1Kor 10,6+11 werden sowohl die typologischen Ereignisse selbst als auch ihre Aufzeichnung einer göttlichen Absicht zugeschrieben, die auf die neutestamentliche Gemeinde abzielt. Daher ist das prospektive Element aus der Sicht Gottes auf jeden Fall vorhanden, wenn auch nicht immer von Anfang an für die Menschen zu erkennen: „Dass der menschliche Autor des Typos normalerweise den vorausweisenden Zug seines Schreibens nicht beabsichtigte oder verstand, mag zugestanden werden. Jedoch ist die Schrift ein sowohl göttliches als auch menschliches Produkt: Gott ist die Quelle und der Mensch nur das Kommunikationsmittel. In der Hinsicht, dass die Schrift damit letztlich von Gott kommt, muss seine Intention, dass die alttestamentliche Offenbarung auf die neutestamentliche vorausschauen sollte, anerkannt werden. In dieser Hinsicht machen wir den voraussagenden Charakter als grundlegenden Zug eines Typos geltend.“<sup>32</sup>

Der Grundsatz, dass der Typos meist erst vom Antitypos her entdeckt werden kann, gilt aber nur für die Fälle, in denen ein neutestamentlicher Antitypos einem alttestamentlichen Typos entspricht. Die Ausnahme davon bildet die inneralttestamentliche Typologie. *Friedbert Ninow* hat am Beispiel des Exodus-Motivs nachgewiesen, dass es sowohl im Pentateuch als auch bei den Propheten als Typos zur Ankündigung eines noch ausstehenden Antitypos gebraucht wird.<sup>33</sup> Die inneralttestamentliche Typologie wird gesondert unter 2. Typologie im AT behandelt.

Abschließend kann hier also festgehalten werden, dass das retrospektive Element in der Typologie sicher stärker zum Tragen kommt als das prospektive. Letzteres ist zwar auch vorhanden, jedoch mehr auf der Ebene der göttlichen Vorausbestimmung als auf der des für die Zeitgenossen des Typos Erkennbaren.

## **1.4 Typologie und Hermeneutik: Die Typologie als hermeneutische Methode**

### **1.4.1 Das Problem**

Unter 1.1 wurde die Typologie bereits als hermeneutische Methode definiert. Jedoch ist die Zuordnung der Typologie zur Hermeneutik ähnlich umstritten wie die zur Prophetie. Deshalb soll hier noch einmal gesondert auf diese Diskussion eingegangen werden.

<sup>31</sup> Walther Eichrodt. „Ist die Typologische Exegese sachgemäße Exegese?“ a.a.O. S. 210.

<sup>32</sup> „That the human author of the type did not usually so intend or understand the forward-looking features of his writing may be granted. But Scripture is a divine as well as human product: God is the source and man only the agent in its communication. In the sense that Scripture ultimately comes from God, His intention that the Old Testament revelation should look forward to the New must be acknowledged. In this sense, then, we assert that predictiveness is an essential feature of a type.” S. Lewis Johnson: *The Old Testament in the New: An Argument for Biblical Inspiration*. Zondervan Publishing House: Edinburgh, 1980. S. 56.

<sup>33</sup> Friedbert Ninow. *Indicators of Typology within the Old Testament*. a.a.O. S. 98ff.



Was spricht gegen eine Einordnung der Typologie als hermeneutische Methode? Unter anderem wurden folgende Einwände vorgebracht:

*David Baker* meint, Typologie sei keine Methode der Exegese, sondern das Studium von historischen und theologischen Entsprechungen zwischen den beiden Testamenten der Bibel, die auf Gottes Handeln an seinem Volk zu unterschiedlichen Zeiten beruhen.<sup>34</sup>

*Francis Foulkes* unterscheidet Exegese von Typologie, weil die typologische Interpretation eine Lesart in den Text einbezieht, die dem Text als solchem fremd ist und über den Literalsinn hinausgeht. Stattdessen liest die Typologie einen Text im Licht der Geschichte und ihrer Erfüllung. Damit ist Typologie keine Exegese, die versucht, herauszuarbeiten, was der menschliche Autor verstanden und intendiert hat, als er den Text schrieb.<sup>35</sup>

Deshalb geht Typologie über die Hermeneutik hinaus: Sie ist schon Anwendung, so *Richard T. France*. Die Schreiber des NT manifestierten nämlich ihre theologische Überzeugung in ihrem Gebrauch des AT. Sie wendeten dabei ihren Glauben an, dass Gott in einer beständigen Art und Weise handle und dass sich im Kommen Christi alttestamentliche Handlungsweisen Gottes wiederholen und vollenden. Weiterhin beinhaltet Typologie kein prophetisches Element, sondern sei vielmehr eine Rückschau vom Christusgeschehen<sup>36</sup> aus.<sup>37</sup>

Mit ihrem retrospektiven Charakter stellt die Typologie damit eines der grundlegendsten, wenn nicht sogar *das* grundlegendste, Paradigma heutiger Hermeneutik in Frage. Es besagt, dass ein Text keine andere Bedeutung haben kann als diejenige, welche die ursprünglichen Adressaten des Textes erkennen konnten bzw. sollten. Die *„einzig angemessene Kontrolle für hermeneutische Aussagen [ist] nur in der ursprünglichen Bedeutung zu finden ...* Sonst könnte man einem Bibeltext willkürlich jede beliebige Deutung zuordnen. Eine solche Hermeneutik wäre völlig subjektiv ... *Ein Text kann nicht bedeuten, was er nie bedeutet hat.* Oder, um es positiv auszudrücken, die wahre Bedeutung eines Bibeltextes für uns ist das, was er nach Gottes Absicht aussagen sollte, als er zum ersten Mal formuliert wurde.“<sup>38</sup> Im Folgenden sollen verschiedene Lösungsmöglichkeiten für diese Problematik dargestellt und bewertet werden.

#### **1.4.2 Lösung A: Das prophetische Element**

*Friedbert Ninow* sieht im prophetischen Element die Berechtigung, die Typologie als hermeneutische Methode anzuerkennen. Denn damit wäre der typologische Gebrauch

---

<sup>34</sup> David L. Baker. *Two Testaments, One Bible: A Study of Some Modern Solutions on the Theological Problem of the Relationship Between the Old and New Testament*. InterVarsity: Downers Grove, 1991. S. 197f. zitiert nach Friedbert Ninow. *Indicators of Typology*. a.a.O. S. 17.

<sup>35</sup> Francis Foulkes. *The Acts of God: A Study of the Basis of Typology in the Old Testament*. Tyndale: London, 1958, S. 38f. zitiert nach Friedbert Ninow. *Indicators of Typology*. a.a.O. S. 45.

<sup>36</sup> Wenn in dieser Arbeit vom Christusgeschehen die Rede ist, so ist damit das Leben, Leiden, Sterben und Auferstehen Jesu Christi gemeint, wie es das NT und die altkirchlichen Bekenntnisschriften bezeugen.

<sup>37</sup> Richard T. France. *Jesus and the Old Testament: His Application of Old Testament Passages to Himself and His Mission*. Tyndale: London, 1971. S. 39ff. zitiert nach Friedbert Ninow. *Indicators of Typology*. a.a.O. S. 45f.

<sup>38</sup> Gordon D. Fee, Douglas Stuart. *Effektives Bibelstudium*. ICI: Aßlar, 1996<sup>3</sup>. S. 26f. Kursiv im Original. Weiter heißt es dort zu der Frage, ob ein Text nicht auch eine zusätzliche oder umfassendere oder tiefere Bedeutung haben kann: „Im Fall der Prophetie wollen wir solch einer Möglichkeit nicht die Tür verschließen und einräumen, dass bei sorgfältiger Kontrolle eine zweite oder umfassendere Bedeutung möglich ist.“ S. 27.

der Texte in ihnen selbst intendiert. „Die Frage, ob Typologie auf gründlicher Exegese aufbaut, ist mit der Frage verbunden, ob Typologie prophetisch ist oder nicht. ... ,Wenn Typologie als teilweise prophetisch eingestuft wird, dann kann sie als eine exegetische Methode betrachtet werden, da dann die neutestamentlichen Entsprechungen retrospektiv die tiefere prophetische Bedeutung des alttestamentlichen Typen herausarbeiten, welche ursprünglich vom göttlichen Autor her beinhaltet war.‘ Dieses Konzept setzt die Bedeutung des Textes nicht völlig mit der Autorenintention gleich. Das prophetische Argument würde der typologischen Interpretation ein großes Maß an Autorität verleihen.“<sup>39</sup> Deshalb versucht Ninow in seiner Studie nachzuweisen, dass es schon im AT Indikatoren gibt, dass das Exodus-Motiv typologisch-prophetisch gebraucht wird.

Folgende Aspekte eines Typos weist Ninow an alttestamentlichen Texten nach, die das Exodus-Motiv verarbeiten: den historischen, prophetischen und eschatologischen Aspekt sowie den Aspekt der Steigerung und der göttlichen Bestimmung. Im Pentateuch hat er dazu 2Mose 15; 4Mose 23+24; 5Mose 18,15-19 und 5Mose 28+30 untersucht, bei den Propheten Jes 11,10-16; Jes 35; Jes 40,3-5; Jes 41,17-20; Jes 43,1-3+16-31; Jes 49,8-12; Jes 51,1-52,15; Jer 23,5-8; Jer 30-31; Hos 2,16f; Hos 12,10; Mi 4,9f; Mi 7,14f und Sach 10,6-12.

Diese von ihm untersuchten Texte machen sowohl die Stärke als auch den Schwachpunkt seines Ansatzes deutlich. Das Exodusmotiv wird vor allem bei den Propheten zur Ankündigung der Befreiung aus dem Exil gebraucht. Diese wird mit der Befreiung aus Ägypten parallelisiert und so als ein zweiter Exodus dargestellt, der den ersten noch übertreffen wird. Es handelt sich also um eine typische inneralttestamentliche Typologie, auf die in Punkt 2. Typologie im AT noch näher eingegangen wird. Nun liegt es bei diesen Beispielen der inneralttestamentlichen Typologie in der Natur der Sache, dass sie einen deutlichen prospektiven Charakter haben: Der Prophet malt das Bild einer zukünftigen Befreiung in den Farben des ersten Exodus und bedient sich dabei typologischer Elemente. Da es sich hier aber um ein zukünftiges, noch ausstehendes Ereignis handelt, muss sachgemäß ein prospektiver Charakter erkennbar sein. Die Frage, ob Typologie ein prophetisches Element enthält, entzündet sich im Normalfall ja nicht an den Texten der Propheten, die ein zurückliegendes Ereignis zur typologischen Ankündigung eines noch ausstehenden verwenden, sondern an der typologischen Deutung, die neutestamentliche Autoren an alttestamentlichen Texten vollziehen, die diesen prospektiven Charakter eben nicht immer in einem erkennbaren Maße einschließen.

Daher kommt den von Ninow untersuchten Texten aus dem Pentateuch besonderes Gewicht zu. Hier könnte man beispielsweise erwarten, dass er in Erzähltexten ein prophetisches Element aufspürt, das dem Leser bisher verborgen war. Doch auch bei den untersuchten Texten handelt es sich um direkte Prophetien, die sich Begrifflichkeiten des Exodus zu eigen machen. In 4Mose 24 kündigt Bileam einen siegreichen König für Israel an, beschrieben in Begriffen des Exodus. In 5Mose 18,15-19 findet sich die Verheißung eines Propheten wie Mose. Und in 5Mose 28+30 werden dem Volk Strafen bei Ungehorsam gegenüber dem mosaischen Gesetz angekündigt, die ausdrücklich mit den Strafen Gottes gegen die Ägypter beim Exodus verglichen werden (28,17+59f). In

---

<sup>39</sup> „The question as to whether typology is based on sound exegesis is linked to the question of whether or not typology is prophetic. ... ,if typology is classified as partially prophetic, then it can be viewed as an exegetical method since the New Testament correspondence would be drawing out retrospectively the fuller meaning of the Old Testament type which was originally included by the divine author.’ This concept does not equate the meaning of the text exhaustively with the author’s intention. The argument from prophecy would attach a great measure of authority to the typological interpretation.“ Friedbert Ninow. *Indicators of Typology*. a.a.O. S. 88f.

28,68 wird sogar eine Rückkehr in die ägyptische Sklaverei angedroht. 30,1-5 beschreibt die drohende Zerstreung des Volkes, verheißt jedoch auch eine Rückkehr ins Land Israel nach einer Buße des Volkes. Und im Dankeslied des Mose sieht Ninow in 2Mose 15,17 eine prophetische Verheißung. Somit handelt es sich bei den von ihm untersuchten Pentateuchtexten auch immer um direkte Prophetien. Dass sich hier ein prophetisches Element findet, ist nicht überraschend.

Die aus der Untersuchung Ninows abgeleitete Erkenntnis über das prophetische Element in der Typologie kann also kaum lauten: Typologie ist in jedem Fall prophetisch, d.h. der Typos enthält immer ein erkennbar prospektives Element. Dieses Element ist in den von ihm untersuchten Texten naturgemäß vorhanden. Vielmehr ist festzuhalten: Diese Texte, bei denen es sich um direkte, erkennbare Prophetien handelt, verwenden andere Elemente, die für die Typologie typisch sind. Ninow hat also gezeigt, dass es Texte gibt, die Typologie verwenden und dabei ein klares prophetisches Element beinhalten! Typologie und Prophetie sind also keine zwei voneinander streng zu trennenden Dinge. Jedoch kann nun nicht im Umkehrschluss gefolgert werden, dass jeder AT-Text, der im NT typologisch gedeutet wird, bereits einen im AT erkennbaren prophetischen Charakter hat. Aber genau das ist ja der Punkt, an dem die Kritiker der typologischen Methode ihre Zuordnung zur Hermeneutik bestreiten – und da hilft Ninows Ansatz in den meisten Fällen leider nicht weiter.

#### **1.4.3 Lösung B: Der *sensus plenior***

Der *sensus plenior* wird als zusätzliche tiefere Bedeutung in den Worten des biblischen Textes (oder Gruppen von Texten oder eines ganzen Buches) definiert, die zwar von Gott, jedoch nicht vom menschlichen Autor klar intendiert ist. Dass diese Bedeutung in den Texten enthalten ist, wird erst erkannt, wenn diese Texte im Lichte späterer Offenbarungen studiert werden.<sup>40</sup>

Donald Guthrie scheint beim Autor des Hebräerbriefes ein solches Schriftverständnis anzunehmen, wenn er der Frage nachgeht, ob der Autor beim Gebrauch alttestamentlicher Texte deren eigentlichen Kontext beachtet. Die Behauptung, dass für den Autor der Kontext keine Bedeutung gehabt hätte, hält er für übertrieben. Stattdessen „wäre es korrekter zu sagen, dass der Autor die verborgene und erweiterte Bedeutung des ursprünglichen Textes“ herausarbeitet.<sup>41</sup>

Dieses Konzept des *sensus plenior* wird nun in Verbindung mit Typologie gebracht: Wenn Gott auch die typologische Bedeutung eines Textes intendiert hat, ist es unter hermeneutischen Gesichtspunkten vertretbar, diese Bedeutung herauszufinden, auch wenn sie dem menschlichen Autor des Textes nicht bekannt war. *Sensus plenior* ist dann einfach ein anderer Weg zu schauen, in welchem Verhältnis eine spätere Offenbarung zu einer früheren steht. Indem aufgezeigt wird, in welcher Art und Weise die

---

<sup>40</sup> Friedbert Ninow. *Indicators of Typology*. a.a.O. S. 83f.

„Die Lehre vom *sensus plenior* sieht hinter vielen Schrifttexten eine tiefere Bedeutung, die Gott, der Autor der Schrift, im Sinne hatte, als er den Hagiographen veranlasste zu schreiben, die aber dem Schreiber zunächst selbst verborgen sein konnte und im Lichte nachfolgender Offenbarungen von späteren Auslegern erst erkannt und dargelegt zu werden vermag.“ Friedrich Schröger. *Der Verfasser des Hebräerbriefes als Schriftausleger*. *Biblische Untersuchungen*. Bd. 4. Verlag Friedrich Pustet: Regensburg, 1968. S. 19.

<sup>41</sup> „One question which arises is whether the writer always does justice to the Old Testament context. Some have suggested that for him the context held no significance, but this would be an exaggeration. ... It would be more correct to say that our author brings out the latent and extended meaning of the original text.“ Donald Guthrie. *The Letter to the Hebrews*. *Tyndale New Testament Commentaries*. Inter-Varsity Press: Leicester, 1999 Reprint. S. 40.

spätere Offenbarung die frühere widerspiegelt und vervollständigt (Typologie), kann die frühere Offenbarung als solche eine erweiterte Bedeutung erhalten (*sensus plenior*), die zwar für uns, jedoch nicht für die ersten Leser offenkundig ist.<sup>42</sup> Das Aufspüren von typologischen Entsprechungen ist dann ein spezielles Beispiel für das Ermitteln des *sensus plenior* im AT.<sup>43</sup>

Nun wird der Theorie vom *sensus plenior* oft entgegengehalten, dass mit einem solchen Schriftverständnis einer wild auswuchernden Exegese bzw. Eisegeese Tür und Tor geöffnet werden. Diese Bedenken erscheinen berechtigt. Goppelt sieht schon in der hermeneutischen Methode der Typologie, wie sie sich im NT findet, kein starres System von Auslegungsregeln, sondern eher eine „pneumatische Betrachtungsweise“<sup>44</sup>, die nicht in erster Linie Aussagen über das AT machen will, sondern vielmehr über das neutestamentliche Heil. Dies tut sie, indem sie die Beziehungen zwischen dem neutestamentlichen Heil und dem AT aufzeigt.<sup>45</sup>

Von Rad geht auf dieser Basis noch wesentlich weiter (und sicher zu weit), wenn er aus diesem Tatbestand eine Ablehnung jeglicher hermeneutischer Regeln für den Gebrauch von Typologie ableitet: „Über die Handhabung dieser typologischen Deutung an den einzelnen Texten kann und darf keine lehrgesetzliche Norm aufgestellt werden; sie kann hermeneutisch nicht mehr reguliert werden, sondern geschieht in der Freiheit des Heiligen Geistes.“ Nur so kann er auch schlussfolgern: „Die Zahl alttestamentlicher Typen ist unbegrenzt.“<sup>46</sup>

Ein weiterer Vertreter der These, dass der *sensus plenior* eine Voraussetzung für ein typologisches Schriftverständnis darstellt, ist im deutschsprachigen Raum Gerhard Maier<sup>47</sup>. Jedoch macht sein Typologie-Ansatz, der im Folgenden kurz dargestellt werden soll, deutlich, dass sich die Annahme eines *sensus plenior* und eine solide kontrollierbare Hermeneutik nicht gegenseitig ausschließen. Maier sieht im typologischen Schriftverständnis eine Möglichkeit, die Bibel umfassender zu verstehen. Voraussetzungen für ein solches Verständnis sind für ihn:

- Etwas „Typisches“, Vergleichbares, sich Wiederholendes zwischen dem damals Geschehenen und dem heute Geschehenden
- Gott hat die Aufzeichnung des damals Geschehenen veranlasst, um dadurch späteren Generationen eine Mitteilung zu machen, die über das bloße Erinnern hinausgeht.
- Die Schrift muss neben dem Literalsinn auch noch einen geistlichen Sinn besitzen. Maier ist zwar mit dem Begriff „geistlicher Sinn“ nicht zufrieden, sieht ihn jedoch aufgrund der Kirchengeschichte als nicht mehr zu entfernen an.

<sup>42</sup> D. McCartney, Charles Clayton. Let the Reader Understand: A Guide to Interpreting and Applying the Bible. Victor Books: Wheaton, 1994. S. 153 in: Friedbert Ninow. Indicators of Typology. a.a.O. S. 84.

<sup>43</sup> Donald. A. Hagener. „The Old Testament in the New Testament“. S. 78-104 in: Samuel J. Schultz (Hg.). Interpreting the Word of God (FS Steven Barabas). Moody Press: Chicago, 1976. S. 94 zitiert nach Friedbert Ninow. Indicators of Typology. a.a.O. S. 84.

<sup>44</sup> Leonhard Goppelt. Typos. a.a.O. S. 244.

<sup>45</sup> Ebd. S. 242. Goppelt erläutert weiter: „Ausgangspunkt und Ziel der Typologie ist die Heilsgegenwart. Die ntl Typologie fragt nicht: Welchen Sinn hat jene atl Geschichte oder Einrichtung? Sondern sie vergleicht Jesus und das in ihm erschienene Heil mit den atl Parallelen und stellt fest, was sich daraus für das Neue und von hier aus unter Umständen für das Alte ergibt.“ Ebd. S. 243.

<sup>46</sup> Gerhard von Rad. „Typologische Auslegung des AT“. S. 272-288 in: Gerhard von Rad (Hg.). Gesammelte Studien zum Alten Testament. Bd. 2. Kaiser: München, 1973. S. 286+288.

<sup>47</sup> Gerhard Maier. Biblische Hermeneutik. a.a.O. S. 69ff.

Dass sich ein typologisches Verständnis der göttlichen Offenbarung anbietet, steht für Maier außer Frage. Er verweist dazu auf die neutestamentlichen Beispiele für Typologie. Viel brennender ist für ihn aber die Frage nach dem Recht und den Grenzen heutigen typologischen Verstehens. Die Frage nach dem Recht der typologischen Auslegung beantwortet er mit dem Verweis auf den teleologischen Charakter des Handelns Gottes: In Gottes Wort und Tat liegt eine Absicht, die schon das Kommende im Blick hat. Vom Gekommenen her entschlüsselt sich daher auch das Vergangene. Da dabei die Zeit des Neuen Bundes als Zeit der Erfüllung einen zentralen Platz einnimmt, hat die heutige Gemeinde das Recht der typologischen Deutung der Schrift. „Die typologische Deutung, die das NT am AT vollzieht, ist also nicht nur eine historisch zu erklärende Vergangenheit. Sondern sie ist eine Möglichkeit und Aufgabe, die die Offenbarung auch und gerade für die heute Lebenden eröffnet.“<sup>48</sup>

Als Grenzen des typologischen Schriftverständnisses sieht er drei Regeln, die es vor der Gefahr der „wilden Exegese“ bewahren sollen :

1. Das typologische Schriftverständnis ist immer ein zusätzliches, welches neben das historische tritt, es aber (im Gegensatz zum allegorischen Verständnis) niemals ersetzt. Denn die Typologie setzt das geschichtliche Ereignis von damals in all seiner Konkretheit und Einmaligkeit voraus.
2. Das typologische Verstehen der Schrift schafft niemals neue Offenbarungsinhalte. Es unterstreicht, illustriert und verstärkt nur, was auch sonst in klaren Worten verkündet wird. „Typologisches Verstehen bereichert, aber ersetzt nicht das bisherige Offenbarungsverständnis. Es hat seine Schranke am philologisch-grammatischen Verstehen.“<sup>49</sup>
3. Typologische Schriftdeutung ist eine christologische Deutung: Jesus Christus ist die Norm einer typologischen Deutung der Schrift, nur durch das Christusgeschehen wurde sie ermöglicht.

Unter Beachtung dieser drei Regeln sieht Maier eine typologische Deutung des ganzen AT und der Geschichtsberichte des NT als grundsätzlich möglich an. „Allerdings sollte man in jedem einzelnen Falle prüfen, ob sich der konkrete Text nicht gegen eine typologische Deutung sperrt und ob er ohne Widerspruch zu seinem Scopus (Aussageziel) typologisch zur Sprache gebracht werden kann.“<sup>50</sup>

Damit zeigt sich jedoch deutlich, dass Maier trotz des von ihm einbezogenen *sensus plenior* ein klares System auch bezüglich der heutigen Anwendbarkeit der Typologie und der damit verbundenen Grenzen hat. Im Vergleich zwischen Maier und von Rad wird somit deutlich, dass allein das Paradigma des *sensus plenior* noch nicht einer wilden Exegese Tür und Tor öffnet. Maier zeigt klare Regeln auf, die trotz einer Annahme des *sensus plenior* noch eine solide Exegese gewährleisten. Hier wird nun das eigentliche Problem bei der Annahme eines *sensus plenior* als Voraussetzung der Typologie deutlich: Mit einem gewissen Regelwerk und vielen Erklärungen ist ein Gebrauch des *sensus plenior* durchaus möglich. Doch postuliert man eben diesen als Grundvoraussetzung der Typologie, wird wohl in den häufigsten Fällen gar nicht mehr nach den zusätzlichen Erklärungen und Regeln gefragt. Vielmehr ist mit einer ablehnenden Haltung schon allein wegen des Begriffes *sensus plenior* zu rechnen, der als unwissenschaftlich

<sup>48</sup> Ebd. S. 72.

<sup>49</sup> Ebd.

<sup>50</sup> Ebd.

verschrien ist und somit die ebenfalls kritisierte Methode der Typologie nur noch weiter angreifbar macht.

#### 1.4.4 Lösung C: *Der sensus literalis*

Die Frage, ob Typologie einen doppelten Schriftsinn voraussetzt, ist stark umstritten. *Bernard Ramm* verneint diese Frage: „... die typologische Bedeutung ist nicht eigentlich ein anderer oder höherer Sinn ... , sondern eine andere oder höhere Anwendung *deselben Sinns*.“<sup>51</sup>

Auch *Walter C. Kaiser*<sup>52</sup> wendet sich stark gegen die Lehre eines *sensus plenior*: „Es wäre falsch von einem Literalsinn des alten historischen Wortes, der zeitlich mit der Ankündigung zusammenfiel, und von einem tieferen, mystischen oder doppelten Sinn zu sprechen, der erst klar wurde, als die Ankündigung erfüllt wurde.“<sup>53</sup> Für ihn beinhaltet der Literalsinn (im Bezug auf Prophetie) jedoch drei Aspekte: 1) das göttliche Wort, 2.) die zeitlich nahen Erfüllungen dieses Wortes und 3.) die klimaktische eschatologische Realisation. Für ihn sind das drei Aspekte ein und desselben Sinnes, ein doppelter oder mehrfacher Schriftsinn ist für ihn daher nicht (mehr) nötig.<sup>54</sup>

Dazu vertritt er die Auffassung, dass weder 1Petr 1,10-12 noch Dan 12,6-9 zu entnehmen sei, dass die Propheten selbst nicht immer verstanden hätten, was sie schrieben. In beiden Texten sei nicht davon die Rede, dass die Propheten nicht den Inhalt ihrer Ankündigungen verstanden hätten, sondern nur nicht den Zeitpunkt wussten, wann diese eintreffen würden.<sup>55</sup> Daher ist er bemüht, auch in seiner Interpretation von 1Kor 10,1-13 zu zeigen, dass Paulus hier in seiner typologischen Auslegung nicht über den Literalsinn des AT hinausgeht.<sup>56</sup> So sieht er in dem dort von Paulus erwähnten Felsen, der von Paulus mit Christus identifiziert wird, keinen Felsen im eigentlichen Sinn, sondern eine Bezeichnung Gottes als Fels und somit als eine alttestamentliche Christophanie.<sup>57</sup>

Bei seiner Auslegung von 1Kor 10,1-13 stellt er fest, dass es bei der dort angewandten typologischen Methode weniger um eine Auslegung der Worte als vielmehr um eine Interpretation des Ereignisses geht.<sup>58</sup> Er kommt daher zu dem Schluss, dass man die voraussagenden Prophetensprüche nicht mit dem vorausweisenden Charakter von Typen gleichsetzen kann. Typen seien vielmehr den symbolischen Handlungen der Propheten ähnlich.<sup>59</sup>

<sup>51</sup> Bernard Ramm. *Biblische Hermeneutik*. a.a.O. S. 238.

<sup>52</sup> Walter C. Kaiser. *The Uses of the Old Testament in the New*. Moody Press: Chicago, 1985. S. 101ff.

<sup>53</sup> It „would be wrong to speak of a literal sense of the ancient historic word, which was contemporaneous with its announcement, and of a deeper, mystical, or double sense that became clear when the ‘prediction’ was fulfilled.“ Walter C. Kaiser. „Legitimate Hermeneutics“ S. 117-147 in: Norman L. Geisler (Hg.). *Inerrancy*. Zondervan: Grand Rapids, 1995. S. 137. Zitiert nach: Friedbert Ninow. *Indicators of Typology*. a.a.O. S. 90.

<sup>54</sup> Walter C. Kaiser. *The Uses of the Old Testament in the New*. a.a.O. S. 70.

<sup>55</sup> Ebd. S. 17ff. Dagegen sieht S. Lewis Johnson den Schlüssel für ein korrektes Verständnis alttestamentlicher Prophetie und deren Gebrauch im NT in der Unterscheidung zwischen dem, was der Prophet sagt, und dem, was Gott durch ihn sagt. Dementsprechend ist es möglich, dass Gott mehr durch die Propheten gesagt hat, als diesen selbst bewusst war. S. Lewis Johnson: *The Old Testament in the New*. a.a.O. S. 79.

<sup>56</sup> Walter C. Kaiser. *The Uses of the Old Testament in the New*. a.a.O. S. 111ff.

<sup>57</sup> Ebd. S. 116.

<sup>58</sup> Ebd. S. 115.

<sup>59</sup> Ebd. S. 110.

Für Kaiser setzt Typologie also keineswegs etwas anderes als allein den Literalsinn voraus. Für ihn ist der wesentliche Kern der Typologie der, dass sie unserer Auslegung des AT eine theologische Perspektive hinzufügt. Er sieht darin nichts Mystisches oder Subjektives, sondern vielmehr die Tatsache, dass der gleiche göttliche Plan durch beide Testamente verläuft.<sup>60</sup>

Sicherlich ist die zuletzt genannte Tatsache grundlegend für biblische Typologie. Jedoch erscheint Kaisers Erklärung der neutestamentlichen Texte wie 1Kor 10 doch sehr ‚bemüht‘: Die neutestamentliche Auslegung soll unbedingt in Einklang mit dem *sensus literalis* des AT stehen. Meines Erachtens versucht Kaiser hier nicht mehr den neutestamentlichen Autor zu verstehen, indem er fragt, was ihn zu einer solchen Auslegung veranlasst haben könnte und ob diese Auslegung nach den Regeln seiner damaligen Zeit verständlich ist. Stattdessen versucht er die neutestamentliche Auslegung für heutige Maßstäbe passend zu machen. Außerdem wäre zu fragen, ob nicht die Annahme der ‚klimaktischen eschatologischen Realisation‘ als Bestandteil des *sensus literalis* doch eine Hintertür bietet, den *sensus plenior* bei Bedarf unter einem anderen Namen wieder einzuführen.

#### **1.4.5 Lösung D: Das Wirkungspotential**

An dieser Stelle soll ein weiterer Lösungsansatz vorgeschlagen werden. Er soll belegen, dass die Typologie unter literaturwissenschaftlichen Gesichtspunkten eine legitime hermeneutische Methode ist. Das bisher behandelte Problem kann in zwei Fragen zusammengefasst werden: 1.) Liest Typologie retrospektiv etwas in einen Text hinein, was der Autor nie intendiert hat? 2.) Geht die Typologie damit nicht klar über die Exegese hinaus und schafft stattdessen historisch-theologische Bezüge?

Die im Folgenden dargestellten Überlegungen gehen auf einen literaturwissenschaftlichen Ansatz zurück, der von Roy Sommer in seinem Artikel ‚Funktionsgeschichten: Überlegungen zur Verwendung des Funktionsbegriffs in der Literaturwissenschaft und Anregungen zu seiner terminologischen Differenzierung‘ im Literaturwissenschaftlichen Jahrbuch 2000 dargelegt wurde.<sup>61</sup> Sommer unterteilt den Funktionsbegriff in drei zentrale Aspekte:<sup>62</sup>

1. Wirkungsabsicht: Intention des Autors, „Postulierter Endzweck“
2. Wirkungspotential
3. Wirkung: Rezeption durch das zeitgenössische Lesepublikum

Das Wirkungspotential eines Textes beschreibt er folgendermaßen: „Im Gegensatz zur Wirkungsabsicht handelt es sich hierbei um eine vom Text her begründbare Annahme über die möglichen Effekte der narrativen Strategien, die den nacherzählbaren Inhalt eines literarischen Textes strukturieren und organisieren und damit für den Sinn entscheidend sind.“<sup>63</sup> Die Wirkungsabsicht wird also vom Wirkungspotential eines Textes unterschieden. Fragt die Wirkungsabsicht nach der Intention des Autors, betont das Wirkungspotential die möglichen Effekte, die der Text auf den Leser haben kann. Diese Effekte können jedoch nicht beliebig sein; stattdessen muss es sich um eine vom Text her begründbare Annahme handeln.

---

<sup>60</sup> Ebd. S. 120.

<sup>61</sup> Roy Sommer. ‚Funktionsgeschichten: Überlegungen zur Verwendung des Funktionsbegriffs in der Literaturwissenschaft und Anregungen zu seiner terminologischen Differenzierung‘. 319-341 Literaturwissenschaftliches Jahrbuch 41, 2000.

<sup>62</sup> Ebd. S. 327.

<sup>63</sup> Ebd. S. 328.

Weiterhin geht Sommer auf die spezifischen Voraussetzungen der Leser und des daraus folgenden Verständnisses des Textes ein: „Erst im Leseprozess wird in Abhängigkeit von den spezifischen Voraussetzungen der Leser ein bestimmter Teil des Wirkungspotentials realisiert und in einer Lesart konkretisiert, während andere Möglichkeiten der Interpretation verworfen werden. Durch die für das Verstehen des Textes notwendige ‚selektive Vereindeutigung‘ wird eine der denkbaren Lesarten privilegiert.“ Diese Privilegierung ermöglicht einen „Einblick in kollektiv geteilte Deutungsmuster, Werte und Normen vergangener Zeiten“.<sup>64</sup> Die spezifischen Voraussetzungen des Lesers sind also dafür verantwortlich, welcher Teil des möglichen Wirkungspotentials im Verständnis des Textes zum Tragen kommt. Diese selektive Vereindeutigung des Textes wird durch kollektive Deutungsmuster, Werte und Normen beeinflusst.

An dieser Stelle sei auch noch einmal auf *Gerhard Kurz* und seine Ausführungen zur Verstehenserwartung verwiesen: Es gibt keine vom Verstehen unabhängige Bedeutung eines Textes. Ein interpretativer Akt findet beim Leser in jedem Fall statt – bewusst oder unbewusst. Unbewusst bleibt die Interpretation dann, wenn sie ganz in die Verstehenserwartung des Lesers eingepasst ist.<sup>65</sup> Es gibt also bei jedem Leser eine Verstehenserwartung, von der aus ein Text interpretiert wird, auch wenn diese dem Leser nicht immer bewusst ist. Diese Verstehenserwartung kommt besonders dort zum Tragen, wo der Text im besonderen Maße für eine Interpretation offen ist: den sogenannten Unbestimmtheitsstellen: „Der virtuelle Interaktionsprozess zwischen Text und Leser wird sowohl von den Textstrukturen als auch von den Erfahrungen und Werthaltungen des Lesers geprägt. ... Eine entscheidende Bedeutung kommt dabei den Unbestimmtheitsstellen zu, die – metaphorisch gesprochen – die offenen Einfallstore für die Phantasie des Lesers in den Text sind. Diese Unbestimmtheitsstellen sind nicht sein Mangel, sondern sein eigentliches Wirkungspotential: Die Wirkung geht von dem aus, was nicht geschrieben ist. Dieser Prozess des objektiv im Text verankerten, subjektiv realisierten Potentials ermöglicht und erfordert es, bisher Unbekanntes aus dem Hintergrund der eigenen Erfahrungsgeschichte zu beleuchten. Gespeist werden diese Lücken aus dem Vorrat von Haltungen, Einstellungen und Bildern, über den Leser zum Zeitpunkt des Leseakts verfügen.“<sup>66</sup>

Bis hierher kann das Konzept des Wirkungspotentials also folgendermaßen beschrieben werden:

- Jeder Text besitzt ein Wirkungspotential, das nicht mit der Autorenintention übereinstimmen muss.
- Das Wirkungspotential sind die möglichen Effekte, die ein Text im Interaktionsprozess mit dem Leser entfalten kann.
- Zwei Komponenten bestimmen das Wirkungspotential:
  - 1.) die Textstrukturen
  - 2.) die Verstehenserwartung des Lesers

---

<sup>64</sup> Ebd. S. 330f.

<sup>65</sup> Gerhard Kurz. *Metapher, Allegorie, Symbol*. a.a.O. S. 31.

<sup>66</sup> Martin Lensch. *Spielen, was (nicht) im Buche steht: Die Bedeutung der Leerstelle für das literarische Rollenspiel*. Waxmann: Münster, 2000. S. 9f. zitiert nach [http://www.teachsam.de/deutsch/d\\_literatur/d\\_int/herm/werktrans/rezept/herm\\_rezept\\_txt\\_7.htm](http://www.teachsam.de/deutsch/d_literatur/d_int/herm/werktrans/rezept/herm_rezept_txt_7.htm) (23.05.05)



- Da das Wirkungspotential also auch von der Textstruktur bestimmt wird, führt das Postulat eines dem Text eigenen Wirkungspotentials<sup>67</sup> nicht zu einer beliebigen Interpretation. Stattdessen handelt es sich um vom Text her begründbare Annahmen.
- Die Verstehenserwartung des Lesers wird von dessen Erfahrungen, Werthaltungen und kollektiven Deutungsmustern, wie z.B. zeitgenössischen hermeneutischen Regeln, geprägt.
- Besonders deutlich kommt die Verstehenserwartung an den sogenannten Unbestimmtheitsstellen eines Textes zum Tragen.
- Man kann daher vom Wirkungspotential als dem objektiv im Text verankerten, aber subjektiv realisierten Potential eines Textes sprechen.

Wendet man dieses Konzept auf die typologische Methode an, heißt das: Die typologische Bedeutung muss nicht zwangsläufig vom menschlichen Autor intendiert gewesen sein, damit eine typologische Deutung des Textes legitim ist. Vielmehr handelt es sich bei Typologie um einen Effekt, der im Wirkungspotential (nicht unbedingt in der Wirkungsabsicht) eines Textes angelegt ist. Eine typologische Deutung wird dann von zwei Faktoren ermöglicht: von der Textstruktur, die die typologische Deutung im Rahmen begründbarer Annahmen erlaubt, und von der Verstehenserwartung der Leser. Diese Verstehenserwartung wird im Falle der Typologie von der Erwartung bzw. dem Erleben einer eschatologischen Erfüllung bzw. Vollendung geprägt. Für die neutestamentliche Typologie heißt das: Das Christusgeschehen bestimmt die Verstehenserwartung gegenüber einem alttestamentlichen Text. Dieser Text besitzt ein von Gott beabsichtigtes Wirkungspotential, das diese typologische Deutung im Lichte der eschatologischen Christusoffenbarung ermöglicht oder sogar nahe legt. Des weiteren wäre zu erwarten, dass diese typologische Deutung auch durch kollektive Deutungsmuster, wie z.B. zeitgenössische hermeneutische Regeln, geprägt ist. Auch würde nahe liegen, dass sich die Typologie besonders der Unbestimmtheitsstellen eines Textes bedient, um eine Deutung im Sinne des Christusgeschehens zu ermöglichen. Beides soll im Laufe dieser Arbeit belegt werden. Dann kann festgehalten werden: Bei der biblischen Typologie wird ein objektiv im Text verankertes und von Gott intendiertes Potential durch die subjektive Erwartungshaltung des Auslegers realisiert. Diese Erwartungshaltung ist in erster Linie von einer eschatologischen Vollendung, aber auch von zeitgenössischen hermeneutischen Regeln geprägt.

### ***1.5 Typologie und Theologie: Die theologische Aufgabe der Typologie***

Die theologische Aufgabe der Typologie kann als heilsgeschichtliche Hermeneutik definiert werden. Der heilsgeschichtliche Aspekt der Typologie ist in der Regel unbestritten. Im neutestamentlichen Denken und auch später in der patristischen und mittelalterlichen Auslegung des NT wird die Methode der Typologie dazu benutzt, den

---

<sup>67</sup> Bei dem dem Text zugeschriebenen Wirkungspotential handelt es sich „um ein weiteres literaturwissenschaftliches Konstrukt, mit dem der Offenheit des Textes für unterschiedliche, sogar konkurrierende Interpretationen Rechnung getragen werden soll“. Roy Sommer. „Funktionsgeschichten“ a.a.O. S. 330. Es handelt sich bei dem Wirkungspotential-Konzept um einen leserorientierten Ansatz. Genau diese Ausrichtung macht ihn für die Typologie mit ihrem vorwiegend retrospektiven Charakter geeignet. Dies heißt jedoch nicht, dass der eigentliche Sinn des Textes in dem liege, was darin nicht geschrieben ist oder gar in seinen vermeintlichen Widersprüchen zu suchen wäre. Siehe dazu die weiteren Ausführungen zum Konzept des Wirkungspotentials.

Christusglauben mit alttestamentlichen Sachverhalten bzw. Personen zu verknüpfen. Das, was Gott in Christus offenbart hat, ist nach neutestamentlichem Verständnis in der vorangegangenen Heilsgeschichte Gottes mit seinem Volk im Voraus abgebildet worden. Die theologische Dimension eines solchen Denkansatzes liegt darin, dass dadurch die Kontinuität der Heilsökonomie Gottes herausgearbeitet wird. Damit stellt die Typologie die strukturelle Parallelität zwischen alttestamentlichen und neutestamentlichen Glaubensaussagen dar.<sup>68</sup> Die Typologie stellt also einen heilsgeschichtlichen Zugang zur Bibel her, indem sie die in der Heilsgeschichte deutlich werdenden Muster von Gottes Handeln betont.<sup>69</sup>

*Leonhard Goppelt* sieht in der Typologie eine „pneumatische Betrachtungsweise“<sup>70</sup>, die nicht in erster Linie Aussagen über das AT machen will, sondern vielmehr über das neutestamentliche Heil. Dies tut sie, indem sie die Beziehungen zwischen dem neutestamentlichen Heil und dem AT aufzeigt. Goppelt erläutert weiter: „Ausgangspunkt und Ziel der Typologie ist die Heilsgegenwart. Die neutestamentliche Typologie fragt nicht: Welchen Sinn hat jene alttestamentliche Geschichte oder Einrichtung? Sondern sie vergleicht Jesus und das in ihm erschienene Heil mit den alttestamentlichen Parallelen und stellt fest, was sich daraus für das Neue und von hier aus unter Umständen für das Alte ergibt.“<sup>71</sup>

Damit stellt sich wieder die schon zuvor diskutierte Frage nach der Berechtigung, die Typologie als hermeneutische Methode zu betrachten. Diese Berechtigung setzt die oben dargelegte Definition ihrer theologischen Aufgabe als heilsgeschichtliche Hermeneutik ja voraus. Zu den im vorhergehenden Abschnitt vorgebrachten Argumenten soll hier besonders auf die Notwendigkeit hingewiesen werden, die Bibel als Ganzes, im Sinne eines zusammengehörigen literarischen Werkes, zu verstehen. *Walther Eichrodt* schreibt dazu: „Wie bei jedem anderen Literaturwerk, so muss auch bei der Bibel die Auslegung über die reine Feststellung des Wortsinnes hinausgehen, um die Bedeutung einer Stelle in dem größeren geistesgeschichtlichen Zusammenhang, in dem sie steht, zu bestimmen und ihre Auswirkungen auf die Folgezeit abzuschätzen. Im Alten Testament aber kann das in sachgemäßer Weise nur so geschehen, dass die Funktion seiner Geschichte als Vorstufe des neutestamentlichen Heilsgeschehens berücksichtigt wird. Denn das ist es ja, was die christliche Exegese von der jüdischen und allen anderen Auslegungsarten unterscheidet, dass sie als die grundlegende Bestimmtheit des Alten Testaments seine Ausrichtung auf das Neue Testament hin glaubt und erkennt. Dieses Gefälle zum Neuen Testament gilt es sichtbar zu machen, und diesem Zweck dient die Typologie.“<sup>72</sup>

<sup>68</sup> W. Rebell. „Typologie“. S. 2490-2492 in: Das große Bibellexikon. Hg. Helmut Burkhardt (u.a.). Bd. 6. R. Brockhaus: Wuppertal & Brunnen: Gießen, 1. Taschenbuchauflage 1996. S. 2491.

<sup>69</sup> „Endlich weist die Typologie auf eine Konstanz in den Beziehungen Gottes zum Menschen hin, die der Vertikalen der göttlichen Offenbarungstat die Horizontale eines Heilsgeschehens hinzufügt, das die alt- und neutestamentliche Gemeinde über allen Wechsel der Zeiten zu einem Volk Gottes zusammenschließt, weil die Kontinuität des göttlichen Liebesvollzuges ihre Zusammengehörigkeit verbürgt. Dass sich in allen diesen Punkten der christliche Glaube unmittelbar angesprochen fühlen muss, bedarf keines Beweises. Es geht ja hier nicht um ein rationales Beweisverfahren ..., sondern um das glaubende Verstehen der göttlichen Geschichtsgestaltung aus der in Christus begründeten Erfahrung des geschichtsmächtigen Gottes heraus.“ *Walther Eichrodt*. „Ist die Typologische Exegese sachgemäße Exegese?“ a.a.O. S. 221.

<sup>70</sup> *Leonhard Goppelt*. *Typos*. a.a.O. S. 244.

<sup>71</sup> Ebd. S. 242f.

<sup>72</sup> *Walther Eichrodt*. „Ist die Typologische Exegese sachgemäße Exegese?“ S. 223.

Wesentlich zugespitzter formuliert Goppelt, wenn er in der Typologie den in der Treue Gottes begründeten Zusammenhang der beiden Testamente sieht: „Der eigentliche Zusammenhang zwischen

Dabei stellt die Typologie mit ihrer Bezogenheit auf das neutestamentliche Heil eine hermeneutisch-heilsgeschichtliche Verbindung zum AT her, ohne das AT dadurch seiner Selbständigkeit zu berauben. Sie bringt so eine Haltung der ersten Christen gegenüber dem AT zum Ausdruck, die Eichrodt als „dialektisches Doppelverhältnis“ bezeichnet, das einerseits von Abgrenzung gegenüber dem AT, andererseits von einer Aneignung des AT geprägt ist.<sup>73</sup> Typologie als heilsgeschichtliche Hermeneutik erlaubt damit einen differenzierten Umgang mit biblischen Texten.<sup>74</sup>

Die theologische Aufgabe der Typologie, heilsgeschichtliche Hermeneutik zu sein, kann also durch folgende Punkte umrissen werden:

- Die Typologie arbeitet die Kontinuität der Heilsökonomie Gottes heraus.
- Dadurch verknüpft sie den neutestamentlichen Christusglauben mit alttestamentlichen Sachverhalten bzw. Personen.
- Sie vergleicht Jesus und das in ihm erschienene Heil mit den alttestamentlichen Parallelen und stellt fest, was sich daraus für das Neue und von hier aus unter Umständen für das Alte Testament ergibt.
- Sie stellt eine hermeneutisch-heilsgeschichtliche Verbindung zum AT her, ohne das AT dadurch seiner Selbständigkeit zu berauben.

---

den beiden Testamenten ist mit dem Neuen Testament in der Treue Gottes zu suchen, die das Israel Widerfahrene ... durch Jesus vollendete, d.h. in dem Zusammenhang von Verheißung und Erfüllung, Typ und Antityp.“ (Leonhard Goppelt. „Apokalyptik und Typologie bei Paulus“. a.a.O. Sp. 339) Typologie ist für ihn „die im Schriftgebrauch des NT vorherrschende und für ihn charakteristische Deutungsweise“ des AT. (Leonhard Goppelt. Typos. a.a.O. S. 239.)

<sup>73</sup> „Einerseits begreift sie [die neutestamentliche Gemeinde] aus der neuen Heilssituation heraus die bisherige Heilsgeschichte als zu Ende gekommen und zur Vollendung gebracht, andererseits aber fühlt sie ganz in derselben Weise wie der Herr der Gemeinde, Jesus Christus selber, die Kräfte und Gaben dieser Heilsgeschichte in der eigenen Existenz noch so lebendig und unmittelbar wirksam, dass sie, weit entfernt von allem rationalen Antinomismus, dieses Buch ganz in ihr eigenes Leben hereinnimmt und in ihm voll staunender Freude den eigenen Heilsbesitz bezeugt und also von langer Hand her durch Gottes Treue planmäßig vorbereitet findet. Aus diesem eigentümlichen Lebensgefühl heraus kommt es gleichzeitig zu einer bewussten Abgrenzung gegen das Alte Testament wie zur Ergreifung und Aneignung seines Zeugnisses, und zwar auf der vom Alten Testament selbst vorgezeichneten Linie der Offenbarung, die es erlaubt, hier Gottes aktuelles Wort an sein Volk zu hören und doch sein Verhältnis zum neutestamentlichen Gotteswort als Verheißung und Erfüllung zu verstehen.“ Walther Eichrodt. „Ist die Typologische Exegese sachgemäße Exegese?“ a.a.O. S. 211f.

<sup>74</sup> „Wesentliche Teile des Neuen Testaments beruhen auf Typologie. Diese Denkform zu erfassen ist eine notwendige Voraussetzung für ein kritisches Verständnis des Neuen Testaments. Darüber hinaus ist zu bedenken: besteht Einvernehmen, dass man von den Worten der Bibel nicht unmittelbar zu theologischen Sätzen oder Dogmen fortschreiten kann, dann bedarf es eines Ansatzes, den Wert, die Tragweite und die Bedeutung der Heiligen Schrift als Wort Gottes zu erkennen. Geschieht das nach dem Maßstab des Handelns Gottes, dann ist in allen Teilen des von Gott gegebenen Textes ein gleiches Grundmuster dieses Handelns zu erwarten. Eben das ist der Kern der Typologie.“ Stuart George Hall. „Typologie“. TRE. a.a.O. S. 221.

## 2. Typologie im AT

Lange Zeit beschränkte sich die typologische Auslegung auf die Beziehung des alttestamentlichen Typos zum neutestamentlichen Antitypos. *Gerhard von Rad* stieß in den 1950er Jahren eine Diskussion über eine neue Dimension der Typologie an: die inneralttestamentliche Typologie: „Im A.T. ... herrscht eine wesentlich andere Form typologischen Denkens vor, nämlich die der eschatologischen Entsprechung von Urzeit und Endzeit.“<sup>75</sup> Dieser Entwurf stellt in einem gewissen Sinne die völlige Umkehrung des herkömmlichen Typologieverständnisses dar, bei dem der Typus rückwärts vom Antitypos, also von seiner Erfüllung her gedeutet wird. Bei „der inneralttestamentlichen Typologie wird vom Typus (z.B. 1. Exodus) auf den Antitypus (2. Exodus) geschlossen – der Antitypus wird vom Typus her gedeutet.“<sup>76</sup> Diese Umkehrung geschieht vor allem bei den Propheten, bei denen sich – durch die Natur ihrer Verkündigung bedingt – nämlich die meisten der Beispiele für inneralttestamentliche Typologie finden.<sup>77</sup> Die verheißenen Heilsgeschehnisse stehen selbst zwar noch aus, sind aber durch die die Kontinuität des Heilshandelns Gottes mit seinem Volk mit den bisherigen Geschehnissen vergleichbar und werden diese sogar noch übertreffen. Die Propheten übertragen Muster des Heilshandelns Jahwes aus der Vergangenheit in eine noch ausstehende, aber verheißene, Zukunft.<sup>78</sup> Besonders stark werden die Traditionen von Exodus und Landnahme durch die Propheten als Typen aufgenommen. Mit ihrer Hilfe verheißen die Propheten die Befreiung aus dem Exil als Antitypos, der das Vorausgegangene noch überbietet wird.<sup>79</sup>

<sup>75</sup> Gerhard von Rad. „Typologische Auslegung des AT“. a.a.O. S. 273.

<sup>76</sup> Herbert Haag. „Typologisches Verständnis des Pentateuch?“ a.a.O. S. 243.

<sup>77</sup> „Dieses Korrespondenzverhältnis der Propheten zur Weltgeschichte ist geradezu der Schlüssel zu ihrem rechten Verständnis; denn das von den Propheten wahrgenommene neue Geschichtshandeln Gottes trat für sie ja völlig gleichrangig neben die alten kanonischen Geschichtssetzungen; ja, bei den Propheten wuchs von Mal zu Mal die Erkenntnis, dass dieses neue Geschichtshandeln Gottes das alte überbietet und deshalb mehr oder minder ablösen werde.“ Die Propheten zeigen, „dass sie das neue Heilsgeschehen ja ganz in den Formen des alten erwarteten, dass sie also auch bei der Entfaltung des Neuen auf die alten Heilssetzungen Jahwes zurückgegriffen haben.“ Gerhard von Rad. *Theologie des Alten Testaments*. Bd. 2: Die Theologie der prophetischen Überlieferung Israels. Kaiser: München, 1980<sup>7</sup>. S. 122+127.

<sup>78</sup> „Dagegen sehen die Propheten das, was sie für die Zukunft erwarten, als vollkommenen und unüberbietbaren ‚Antitypus‘ bestimmter, von Jahwe einst in die Geschichte hineingegebener ‚Typen‘, denen solche Vollkommenheit noch abgeht. Es sind hier in erster Linie Ereignisse, genauer: Handlungen Jahwes, die als Typus unüberbietbarer eschatologischer Taten Jahwes erscheinen.“ F. Hesse. „Typologie“ (I. Im AT). Sp. 1094-1098 in: Kurt Galling (Hg.). *Die Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. Bd. 6. J.C.B. Mohr: Tübingen, 1962<sup>3</sup>. Sp. 1094.

*Leonhard Goppelt* schreibt (in Anspielung auf Bultmann und dessen Einordnung der Typologie in ein zyklisches Weltbild) über die Verwendung der Typologie bei den Propheten: „In prophetischen Weisungen wird die kommende Heilszeit vielfach mit den Farben der vergangenen als ein neuer Exodus, ein neuer Bund, ein neuer David usw. geschildert. Welchen Sinn hat dieses Zurückgreifen auf die Vergangenheit? Geben die vergangenen Heilserfahrungen hier lediglich Ausdrucksmittel an die Hand, mit denen nach dem Schema der Wiederkehrvorstellung der neue Anfang gemalt wird? M.E. ist dieses Zurückgreifen vielmehr mit v. Rad in erster Linie als Ausdruck eines heilsgeschichtlichen Denkens zu verstehen, durch das sich Israel gerade von dem zyklischen Denken seiner altorientalischen Umwelt schied.“ *Leonhard Goppelt*. „Apokalyptik und Typologie bei Paulus“. a.a.O. Sp. 334-335.

<sup>79</sup> „Im AT sind Beispiele typologischer Auslegung vor allem bei den Propheten zu finden. Was die Propheten als zukünftiges Heil erwarten, wird gelegentlich als ‚Antitypus‘ (gesteigertes, vollkommenes Gegenbild) zu bereits geschehenen Heilereignissen entworfen. Die wichtigste Rolle im Sinne einer Präfiguration des Kommenden spielt dabei die Herausführung Israels aus Ägypten mitsamt dem Wüstenzug und der Landnahme. ... Typologisch ausgelegt wird die Exodustradition auch von Jeremia

Folgende Texte machen die inneralttestamentliche Typologie bei den Propheten besonders deutlich:

**Jer 23,7-8:** *Darum siehe, Tage kommen, spricht der HERR, da wird man nicht mehr sagen: So wahr der HERR lebt, der die Söhne Israel aus dem Land Ägypten herausgeführt hat! – sondern: So wahr der HERR lebt, der die Nachkommen des Hauses Israel heraufgeführt und sie gebracht hat aus dem Land des Nordens und aus all den Ländern, wohin ich sie vertrieben hatte! Und sie sollen in ihrem Land wohnen.*

Hier wird die Entsprechung zwischen erstem und zweitem Exodus von Gott selbst gesetzt. Besonders deutlich werden hier die Steigerung zwischen Typos und Antitypos („da wird man nicht mehr sagen: ... sondern ...) sowie der zukünftige Charakter des Antitypos („Siehe, Tage kommen ...“).

**Jes 43,14-21:** *So spricht der HERR, euer Erlöser, der Heilige Israels: Um euretwillen habe ich nach Babel gesandt. Und ich stoße herunter all die Riegel. Und die Chaldäer – zur Klage wird ihr Jubel. Ich bin der HERR, euer Heiliger, der Schöpfer Israels, euer König. So spricht der HERR, der einen Weg gibt im Meer und einen Pfad in mächtigen Wassern, der ausziehen lässt Wagen und Pferd; Heer und Held – zusammen liegen sie da, stehen nicht wieder auf; sie sind erloschen, verglommen wie ein Docht –: Denkt nicht an das Frühere, und auf das Vergangene achtet nicht! Siehe, ich wirke Neues! Jetzt sprosst es auf. Erkennt ihr es nicht? Ja, ich lege durch die Wüste einen Weg, Ströme durch die Einöde. Die Tiere des Feldes werden mich ehren, Schakale und Strauße, weil ich in der Wüste Wasser gegeben habe, Ströme in der Einöde, um mein Volk zu tränken, mein auserwähltes. Dieses Volk, das ich mir gebildet habe, sie sollen meinen Ruhm erzählen.*

Hier wird die Befreiung Israels aus dem babylonischen Exil durch verschiedene Motive der Exodustradition beschrieben. Gottes machtvolleres Handeln wird die Israeliten auch bei der jetzigen Heimkehr wieder vor der Verfolgung durch ihre Unterdrücker bewahren und sie auf dem Rückweg mit allem Nötigen versorgen.

F.F. Bruce weist auf eine mögliche Typologie im Zusammenhang mit der Schöpfung hin, wie sie dieser Text auch zum Ausdruck bringt („der Schöpfer Israels“, „Siehe ich wirke Neues!“): „Im AT gibt es zwei archetypische Epochen, die wiederholt in dieser Art dargestellt werden: Die Schöpfung und der Exodus aus Ägypten. Der Exodus wird als eine neue Schöpfung gesehen oder zumindest als eine Wiederholung der ursprünglichen Schöpfungstätigkeit. ... Die Wiederherstellung Israels nach dem babylonischen Exil wird nun auf beide Weisen dargestellt: als neue Schöpfung und als ein neuer Exodus. Die Verben, welche in Genesis 1 und 2 die Tätigkeit des Schöpfers beschreiben (Heb. *bārā*, *yāsār*, *’āšāh*), werden ebenso für seine Tätigkeit der Wiederherstellung Israels aus dem Exil verwendet (vgl. Jes 43,7, wo alle drei Verben gemeinsam gebraucht werden).“<sup>80</sup>

---

(23,7) und besonders von Jesaja, der immer wieder die Befreiung aus dem Exil mit der Befreiung aus Ägypten parallelisiert (Jes 40,3; 41,17ff; 42,16; 43,16ff; 48,20f, 49,10; 52,11f).“ W. Rebell. „Typologie“. Das große Bibellexikon. a.a.O. S. 2491.

„Die wichtigste Rolle spielt das Geschehen von der Ausführung Israels aus Ägypten über den Wüstenzug hin zur Landnahme; hierin sehen Hosea, Jeremia, Ezechiel, dann vor allem Dtn – jeweils in verschiedener Weise – das Vorbild kommender, letztgültiger Ereignisse“ F. Hesse. „Typologie“ a.a.O. Sp. 1094.

<sup>80</sup> “There are two archetypal epochs in the OT which are repeatedly presented in this way: the creation and the Exodus from Egypt. The Exodus is viewed as a new creation, or at least as a repetition of the original creative activity. ... The restoration of Israel from the Babylonian captivity is portrayed as both a new creation and a new exodus. The verbs which are used of the Creator’s workmanship in

---

***Jes 48,20-21: Zieht aus Babel fort! Flieht aus Chaldäa! Mit jubelnder Stimme verkündet, lasst es hören, breitet es aus bis an die Enden der Erde! Sprecht: Erlöst hat der HERR seinen Knecht Jakob! Und sie dürsteten nicht, als er sie durch die Trümmerstätten führte. Wasser aus dem Felsen ließ er ihnen rinnen, er spaltete den Felsen, und Wasser floss heraus.***

Auch hier sind die Anspielungen auf Gottes Handeln im ersten Exodus nicht zu übersehen. Jedoch können auch schon bei der inneralttestamentlichen Typologie nicht nur Ereignisse wie der Exodus gebraucht werden. Auch Personen wie David können zum Typos werden:

***Jes 11,1+10: Und ein Spross wird hervorgehen aus dem Stumpf Isais, und ein Schössling aus seinen Wurzeln wird Frucht bringen. ... Und an jenem Tag wird es geschehen: der Wurzelspross Isais, der als Feldzeichen der Völker dasteht, nach ihm werden die Nationen fragen; und seine Ruhestätte wird Herrlichkeit sein.***

Eine besondere Art der Typologie stellt im AT die Stiftshütte dar. Sie ist ein Typos für das himmlische Heiligtum. „Neben der heilsgeschichtlichen Typologie findet sich im AT noch eine weitere, der platonischen Abbildlehre verwandte Form des typologischen Denkens. Hierbei wird davon ausgegangen, dass irdische Phänomene ein ‚Modell‘ im Himmel haben.“<sup>81</sup>

So ist in ***Ex 25,8-9+40*** über die Stiftshütte zu lesen:

*Und sie sollen mir ein Heiligtum machen, damit ich in ihrer Mitte wohne. Nach allem, was ich dir zeige, nämlich dem Urbild der Wohnung und dem Urbild all ihrer Geräte, danach sollt ihr es machen. ... Und sieh zu, dass du alles nach ihrem Urbild machst, das dir auf dem Berg gezeigt worden ist.*

Wie wichtig diese Annahme eines himmlischen Urbildes für das typologische Denken des Hebräerbriefes ist, wird noch im Teil C deutlich werden. Die hier aufgeführten Beispiele zeigen, wie stark Typologie auch schon bei den alttestamentlichen Propheten zum Tragen kam, indem sie bekannte heilsgeschichtliche Motive zur Ankündigung des kommenden Handeln Gottes verwendeten. Auch charakteristische Merkmale wie die Steigerung vom Typos hin zum Antitypos sind bereits im AT deutlich zu erkennen.

---

*Gn. 1 and 2 (Heb. bārā', yāsār, 'āšāh) are used of his activity in the restoration of the exiles (cf. Is. 43:7, where all three verbs appear together)."*

F.F. Bruce. "Typology" in: D. R. W. Wood (Hg.). The New Bible Dictionary: Third Edition. InterVarsity Press: Downers Grove, 2001. CD-ROM "The Essential IVP Reference Collection"

<sup>81</sup> W. Rebell. „Typologie“. Das große Bibellexikon. a.a.O. S. 2491.

## 3. Typologie im NT

### 3.1 Der Begriff

Der Begriff Typologie bzw. Typos/Typus ist vom griechischen τυπός *typos* (Vorprägung, Muster, Abdruck, Abbild, Vorausdarstellung) abgeleitet. „Die Grundbedeutung von τυπός [*typos*] in der Gräzität ergibt sich aus dem Vorgang des Schlagens als Prägen und Formen: das Geprägte und Prägende, sei es Hohlform und deren Abdruck (z.B. Siegelring, Münzstempel), sei es erhabene Form als Relief oder Statue.“<sup>82</sup> Verwandt sind die Begriffe ἀντίτυπος *antitypos* (gegenbildlich; als Substantiv Gegenbild, Abbild) und das Adverb τυπικῶς *tytikōs* (musterhaft).<sup>83</sup>

τυπός *typos* kommt im NT in folgenden Bedeutungsspektren vor.<sup>84</sup>

1. der sichtbare Eindruck (Joh 20,25)
2. das Geformte (Apg 7,43)
3. die Form, die Gestalt (Röm 6,17)
4. der Typus, das Vorbild, das Muster
  - a. technisch: die Vorlage, das Modell (Apg 7,44; Hebr 8,5)
  - b. im sittlichen Leben: das Vorbild, das Muster (1Tim 4,12; Phil 3,17; 1Thess 1,7; 2Thess 3,9; Tit 2,7; 1Petr 5,3)
5. die durch Gott als Hinweis auf die Zukunft gegebenen Typen, Personen oder Sachen (Röm 5,14; 1Kor 10,6+11)

Neben Bedeutungsaspekt Nummer 5 wird es im Weiteren auch um Nummer 4a gehen, da die dort angegebenen Bibelstellen von der himmlischen Vorlage zur Stiftshütte sprechen, die auch im Hebräerbrief eine wichtige Rolle spielt.

### 3.2 Vorkommen und Gebrauch des Begriffs im NT

Im Folgenden soll ein Überblick über diejenigen neutestamentlichen Stellen gegeben werden, in denen Begriffe aus dem Wortfeld τυπός *typos* als hermeneutische Termini für eine „Vorausdarstellung, die auf eine überlegene Entsprechung hinweist“<sup>85</sup> gebraucht werden.

#### 3.2.1 Bei Paulus

Zuerst begegnet der Ausdruck in einem hermeneutischen Sinn bei Paulus. In **Röm 5,14** bezeichnete er Adam als Typos des Kommenden bzw. Künftigen: Ἀδὰμ ὅς ἐστιν τύπος τοῦ μέλλοντος. *Adam hos estin typos tou mellontos Adam, der ein Typos des Kommenden ist.* „Nach Röm 5,14 ist Adam ‚ein Bild dessen der kommen soll‘, τύπος τοῦ μέλλοντος [*typos tou mellontos Typos des Kommenden*], nämlich Christi. Der Vergleichspunkt ist die universale Wirkung: Wie die Herrschaft der Sünde und des Todes

<sup>82</sup> G. Schunack „τυπός ἀντίτυπος τυπικῶς“ a.a.O. Sp. 894.

<sup>83</sup> Ebd. Sp. 892.

<sup>84</sup> „τυπός“ Sp. 1654-1655 in: Walter Bauer. Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur. Walter de Gruyter: Berlin, 1988<sup>6</sup>. Sp. 1654.

<sup>85</sup> Leonhard Goppelt. „τύπος ἀντιτύπος τυπικός ὑποτύπωσις“. Sp. 246-260 in: Gerhard Friedrich (Hg.). Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Bd. 8. Kohlhammer: Stuttgart, 1969. S. 253.

seit Adam universal war, so ist auch die Geltung der Gnade und des Lebens durch Jesus Christus universal (Röm 5,21; vgl. 1Kor 15,22)<sup>86</sup> Die Adam-Christus-Typologie macht damit einen zuvor schon erwähnten Punkt noch einmal besonders deutlich: Die Analogie zwischen Typos und Antitypos muss nur in *einem* wesentlichen Punkt begründet liegen (hier die universale Wirkung des Handelns). In anderen Punkten können beide aber durchaus sehr verschieden sein (hier die Art der Wirkung: Verdammnis und Gerechtersprechung sowie der Ungehorsam Adams und der Gehorsam Christi).

In **1Kor 10,1-13** beschreibt Paulus das Verhalten Israels in der Wüste und das darauf folgende Gericht als ein warnendes Beispiel für die Gemeinde. Dieser Abschnitt macht „das Grundmuster für die Verwendung der Typologie in der Schriftauslegung“<sup>87</sup> deutlich. In **1Kor 10,6** heißt es:

Ταῦτα δὲ τύποι ἡμῶν ἐγενήθησαν, εἰς τὸ μὴ εἶναι ἡμᾶς ἐπιθυμητὰς κακῶν, καθὼς κάκεῖνοι ἐπεθύμησαν.

*Diese Dinge aber sind als Typen für uns geschehen, damit wir nicht nach Bösem gierig sind, wie jene gierig waren.*

Und in **Vers 11** schreibt Paulus:

ταῦτα δὲ τυπικῶς συνέβαινε ἐκείνοις, ἐγράφη δὲ πρὸς νοουθεσίαν ἡμῶν, εἰς οὓς τὰ τέλη τῶν αἰώνων κατήντηκεν.

*Alles dies aber widerfuhr jenen in typologischer Weise und ist geschrieben worden zur Ermahnung für uns, über die das Ende der Zeitalter gekommen ist.*

Dieser Text macht wohl wie kein anderer im NT den von Gott intendierten vorausweisenden Charakter der alttestamentlichen Typen deutlich. Paulus spricht hier davon, dass diese Dinge sowohl in typologischer Weise geschehen sind als auch in dieser Weise aufgeschrieben wurden. „Zielpublikum“ für beides ist die neutestamentliche Gemeinde.<sup>88</sup>

Für **Leonhard Goppelt** macht Paulus in 1Kor 10,11 im Bezug auf Typologie drei Punkte deutlich:<sup>89</sup>

1. Der Typos ist ein Handeln Gottes in Gnadenerweisen und in Gerichten auf das endgültige Heil hin, nicht das generelle Geschehen in Schöpfung und Geschichte.
2. Dieses besondere Handeln Gottes ist in der Schrift aufgezeichnet. Paulus bindet sich an das, was die Schrift im Auftrag Gottes bezeugt. Diese Bezeugung ist nur möglich, wenn der Typos ein von Wortoffenbarung getragenes Handeln Gottes war.
3. Dieses Handeln Gottes weist nicht auf irgendwelche Vorgänge in der Geschichte hin und wurde nicht für eine beliebige spätere Generation aufgezeichnet; der Typos wie seine Aufzeichnung beziehen sich vielmehr auf die Gemeinde der Endzeit.<sup>90</sup>

<sup>86</sup> Stuart George Hall. „Typologie“. TRE. a.a.O. S. 209.

<sup>87</sup> Ebd.

<sup>88</sup> E. Earl Ellis. Paul's Use of the Old Testament. Baker Book House: Grand Rapids, 1981 (Reprint). S. 127.

<sup>89</sup> Leonhard Goppelt. „Apokalyptik und Typologie bei Paulus“. a.a.O. Sp. 329f.

<sup>90</sup> Daraus schlussfolgernd charakterisiert Goppelt den Typos so: „Der Typos ist demnach ein Geschehen zwischen Gott und Mensch auf das in Christus erschienene Heil hin, das von der Schrift bezeugt wird und ein entsprechendes Geschehen in der Endzeit vorausdarstellt.“ Ebd. Sp. 330. Und auf die Frage, was Paulus seinen Lesern mit der Verwendung von Typologie deutlich machen will, antwortet er:



Die Verwendung der Typologie bleibt in ihrer Ausrichtung damit stets pastoral-theologisch. Wenn Paulus Typologie verwendet, dann will er damit „einen Zusammenhang aufdecken, den Gott in der Geschichte setzt und für die Gemeinde in der Schrift aufzeichnen ließ (1.Kor. 10,11). Dieser Zusammenhang soll die Gemeinde im Glauben ihre Situation verstehen lassen. ... Indem der Blick zwischen der gegenwärtigen und der von der Schrift bezeugten vorlaufenden Begegnung Gottes mit den Menschen hin und her geht, werden beide aufeinander hin und voneinander her gedeutet und dadurch die Existenz des Menschen unter dem Evangelium umschrieben.“<sup>91</sup> Damit schafft die Typologie Einblicke in die Wesenszüge des Heilshandelns Gottes, ohne dabei ein in sich geschlossenes dogmatisches Modell von Heilsgeschichte entwickeln zu wollen.

### 3.2.2 Im Hebräerbrief

Auch der Autor des Hebräerbriefes macht von der Typologie Gebrauch. Er knüpft dabei stark an die alttestamentliche Vorstellung des himmlischen Urbilds für die irdische Stiftshütte an (Ex 25,8-9+40)<sup>92</sup>.

Dies macht **Hebr 8,5** deutlich:

οἷτινες ὑποδείγματι καὶ σκιᾷ λατρεύουσιν τῶν ἐπουρανίων, καθὼς κεχρημάτισται Μωϋσῆς μέλλων ἐπιτελεῖν τὴν σκηνήν· ὅρα γὰρ φησιν, ποιήσεις πάντα κατὰ τὸν τύπον τὸν δειχθέντα σοι ἐν τῷ ὄρει·

*[Die Priester,] die dem Abbild und Schatten der himmlischen Dinge dienen, wie Mose eine göttliche Weisung empfing, als er im Begriff war, das Zelt aufzurichten; denn „Sieh zu“, spricht er, „dass du alles nach dem Muster (Typos) machst, das dir auf dem Berge gezeigt worden ist!“*

In den rabbinischen Kreisen war ein kultätiologisches Interesse für die Auslegung von Ex 25,40 ausschlaggebend: sie legitimierten ihren Dienst im Tempel mit dessen indirekten himmlischen Ursprung. Der Verfasser des Hebräerbriefes beweist mit dem Zitat hingegen die Nutzlosigkeit des alttestamentlichen Kults und seine Aufhebung durch das himmlische Hohepriestertum Christi. Jedoch wäre ohne das Entsprechungsverhältnis von himmlischem Urbild und irdischem Abbild die komparative Hermeneutik des Verfassers gar nicht möglich. Gerade weil sie Gegenbild der himmlischen ist, weist die alte Ordnung über sich hinaus. Somit ist der göttliche Ursprung des alttestamentlichen Kultus die Voraussetzung für die typologische Hermeneutik des Verfassers.<sup>93</sup>

### **Hebr 9,24**

οὐ γὰρ εἰς χειροποίητα εἰσῆλθεν ἅγια Χριστός, ἀντίτυπα τῶν ἀληθινῶν, ἀλλ' εἰς αὐτὸν τὸν οὐρανόν

*Denn Christus ist nicht eingegangen in das Heiligtum, das mit Händen gemacht und nur ein Abbild (Antitypos) des wahren ist, sondern in den Himmel selbst.*

---

„Aus dem Typos wird nicht eine Lehre gezogen, sondern geschlossen, dass Gott und wie Gott in der Endzeit handelt. Dem Typos wird nicht ein einzelnes in Korinth zu erwartendes Eingreifen Gottes entnommen, sondern die Wesensgestalt seines Handelns, die die Gemeinde der Endzeit zu erwarten hat“. Ebd.

<sup>91</sup> Ebd. Sp. 332.

<sup>92</sup> In diesem Sinn kommt der Begriff auch noch in Apg 7,44 in der Verteidigungsrede des Stephanus vor: Ἡ σκηνὴ τοῦ μαρτυρίου ἦν τοῖς πατράσιν ἡμῶν ἐν τῇ ἐρήμῳ καθὼς διετάξατο ὁ λαλῶν τῷ Μωϋσῆ ποιῆσαι αὐτὴν κατὰ τὸν τύπον ὃν ἑώρακε  
*Es hatten unsre Väter die Stiftshütte in der Wüste, wie der es angeordnet hatte, der zu Mose redete, dass er sie machen sollte nach dem Vorbild (Typos), das er gesehen hatte.*

<sup>93</sup> Erich Gräber. An die Hebräer. 2. Teilband. Hebr 7,1-10,18. Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament. XVII/2. Neukirchener Verlag: Neukirchen-Vluyn, 1993. S. 89ff.

Zu beachten ist hier die „vertauschte“ Terminologie. Hier ist die alttestamentliche Einrichtung nicht Typos, sondern Antitypos. Typos ist das himmlische Vorbild (8,5). Deswegen ist es besser, im Bezug auf den Hebräerbrief von Urbild und Abbild zu sprechen; siehe dazu Teil C der Arbeit, der sich mit dem Urbild-Abbild-Denken des Hebräerbriefes befasst. Vorerst sei hier auf *Schunack* verwiesen, der das Urbild-Abbild-Denken des Hebräerbriefes im Blick auf 9,24 folgendermaßen charakterisiert: „Eindeutig ist im Hebräerbrief das Entsprechungsschema ‚himmlisches Urbild – irdisches Abbild‘ bewusst gewähltes hermeneutisches Mittel, freilich nicht im Dienst ‚vertikal‘ entworfenen, kosmologischer Heilslehre, sondern in ‚typologischer‘ Funktion: Das eschatologisch unüberbietbare, einmalige Opfer des wahren Hohenpriesters und Mittlers wird im jetzt geschehenen Ereignis des Todes Jesu vergegenwärtigt, das (deshalb!) die alttestamentliche Heilssetzung endgültig aufhebt und in dieser Aufhebung zu seinen sprachlichen ‚Abbildern‘ und geschichtlichen ‚Abschattungen‘ macht.“<sup>94</sup>

### 3.2.3 Im ersten Petrusbrief

Auch im ersten Petrusbrief wird Typologie verwendet und auch als solche bezeichnet. Hier ist die Rettung durch die Arche ein Typos für die neutestamentliche Taufe:

#### 1Petr 3,21

ὁ καὶ ὑμᾶς ἀντίτυπον νῦν σώζει βάπτισμα

*Das Gegenbild (der Antitypos) dazu errettet jetzt auch euch, das ist die Taufe*

Hier findet sich der Begriff Antitypos wieder in der gewohnten Weise als Bezeichnung für die neutestamentliche Entsprechung. Dabei ist allerdings der tiefe wesensmäßige Zusammenhang zwischen Typ und Antityp zu beachten. Denn sie finden ihre Entsprechung „nicht in äußerlichen Berührungen, sondern in dem theologischen Wesen der Vorgänge. ... nicht schon als Hindurchgehen durch Wasser [ist es ein] Typos der Taufe, sondern erst als Gottes grundlegende Rettungstat.“<sup>95</sup>

### 3.3 Weitere Beispiele für Typologie im NT

Viele neutestamentliche Stellen verwenden Typologie, ohne sie ausdrücklich zu benennen. Folgende Beispiele verdeutlichen dies:<sup>96</sup>

- Christus wurde als unser Passahlamm geopfert und die Gläubigen müssen sich von der Bosheit als einem üblen Sauerteig freimachen (1Kor 5,6-8).
- Mose hat in der Wüste die Schlange erhöht. So musste der Menschensohn am Kreuz erhöht werden, um die Welt zu erretten (Joh 3,14-16).
- Wie Jona drei Tage und drei Nächte im Bauch des Fisches war, so wird der Menschensohn drei Tage und Nächte in der Erde begraben sein (Mt 12,40).
- Melchisedek dient als Typos Christi, um den Tempelkult und das levitische Priestertum zu werten. (Hebr 5,5ff).

Wie schon einige der genannten Beispiele zeigen, gebraucht auch Jesus selbst die Typologie. Er bezieht seine Person und sein Wirken typologisch auf die alttestamentliche Heilsgeschichte: „Siehe, hier ist mehr als Jona“, d.h. ein Bußruf, der gewichtiger ist als der der Propheten (Mt. 12,41 par. Luk.). „Siehe, hier ist mehr als Salomo“, d.h. eine

<sup>94</sup> G. Schunack „τύπος ἀντίτυπος τυπικώς“ a.a.O. Sp. 900f.

<sup>95</sup> Leonhard Goppelt. „Apokalyptik und Typologie bei Paulus“. a.a.O. Sp. 331.

<sup>96</sup> Stuart George Hall. „Typologie“. TRE. a.a.O. S. 209f.

Weisheitsrede, bedeutender als die Salomos (Mt. 12,42 par. Luk.). Hier ist Größeres als David (Mk. 2,25 f par.), Größeres als der Tempel (Mt. 12,3)! Hier ist der Gerechte schlechthin! Sein Sterben ist das Blut des (neuen) Bundes (Mk. 14,24 par.)! ... Alle diese Logien weisen ebenso schlicht wie vielsagend auf eine Entsprechung, die das bisherige Handeln Gottes an seinem Volk grundsätzlich überbietet. Sie sind ... Ausdruck einer typologischen Betrachtungsweise. ... Ein neues Offenbarungsgeschehen ließ Typologie in neuer Gestalt erstehen. Sie war wie einst in der Prophetie vom Vollendungsgedanken geprägt. Diese Art, die Gegenwart zu deuten, entsprach genau dem Wesen des Wirkens Jesu. Er bringt das Heil verborgen, d.h. für den Glauben. Daher [erschließt sich] der Erfüllungscharakter des durch Jesus Geschehenden ... den Nachfolgenden durch den typologischen Vergleich und eine entsprechende wesenhafte Auswertung der Weissagung“.<sup>97</sup> Hierbei wird deutlich, welchen hohen Stellenwert die Typologie für das NT hat und wie stark sie als heilsgeschichtlich-theologische Betrachtungsweise auch im Wirken Jesu selbst begründet liegt.

### **3.4 Exkurs: Typologie im Frühjudentum**

Die Bedeutung dieser Hier-ist-mehr-als-Worte Jesu wird erst im Vergleich mit dem frühjüdischen Schrifttum aus der neutestamentlichen Zeit sichtbar. Dort beschränkt sich die typologische Schriftauslegung nämlich im Wesentlichen auf die Eschatologie. Denn ganz im Gegensatz zum frühen Christentum sieht das Judentum dieser Zeit die vergangene biblische Geschichte nicht als das geringere Vorbild an, um die nun gekommene größere Gegenwart zu deuten. Vielmehr empfindet man die biblische Vergangenheit im Vergleich mit der Gegenwart als geradezu „Goldenes Zeitalter“. Höchstens für das zukünftige Eschaton erwartet man noch eine Steigerung.<sup>98</sup> Dies macht die Eschatologie zum letzten Raum, wo typologisches Denken mit dem ihm eigenen Gedanken der Steigerung vom Typos zum Antitypos noch seine Berechtigung findet. Auf diesem Hintergrund heben sich die Hier-ist-mehr-als-Worte Jesu um so deutlicher als ein Anspruch auf den in ihm gekommenen Anbruch einer neuen und alles bisherige überbietenden Heilszeit ab.

Generell war die Schriftauslegung im Frühjudentum im Allgemeinen und auch der Gebrauch der Typologie im Besonderen weniger von einem theoretischen Interesse als vielmehr von den praktischen Bedürfnissen der Gegenwart geleitet. Das Ergebnis dieser Schriftauslegung ist dementsprechend durch die Fragen und die Anschauungen des jeweiligen Auslegers bestimmt. Je nach der theologisch-philosophischen Grundhaltung unterscheiden sich die Anwendung der Deutungsgrundsätze (wörtlich, symbolisch, typologisch, allegorisch) und der Gebrauch der formalen Hilfsmittel zur Ableitung von Auslegungen (Parallelstellenkombination, Etymologie, Sach- und Begriffssymbolik) und somit auch die erzielten Ergebnisse erheblich.<sup>99</sup> Trotz dieser Unterschiede kann zusammenfassend festgehalten werden, dass sich bei den jüdischen Pseudepigraphen und den Rabbinern eine grundsätzlich wörtlich-symbolisch-typologische Auslegung findet, bei Philo dagegen eine symbolisch-allegorische.<sup>100</sup> (Auf Philo wird in Teil C noch näher eingegangen.)

Zur Typologie im NT kann also festgehalten werden: Der Begriff Typos wird im NT sowohl mit dem technischen Bedeutungsaspekt Vorlage und Muster als auch mit dem heilsgeschichtlichen Aspekt des von Gott gegebenen Hinweises auf die Zukunft ge-

<sup>97</sup> Leonhard Goppelt. „Apokalyptik und Typologie bei Paulus“. a.a.O. Sp. 336f.

<sup>98</sup> Leonhard Goppelt. Typos. a.a.O. S. 68.

<sup>99</sup> Ebd. S. 67.

<sup>100</sup> Ebd. S. 68.

braucht. Er wird bei Paulus und im ersten Petrusbrief einheitlich gebraucht, im Hebräerbrief ist die Terminologie zwischen Typos und Antitypos vertauscht und inhaltlich um den Aspekt eines himmlischen Musters erweitert. Auch die Evangelien bezeugen Beispiele, in denen Jesus die typologische Methode anwandte, jedoch ohne sie ausdrücklich so zu nennen. Sowohl im Umfang als auch im Gebrauch unterscheidet sich die neutestamentliche Typologie von ihrem frühjüdischen Umfeld.

## 4. Typologie in der Auslegungsgeschichte

In diesem Abschnitt soll grob umrissen werden, wie die Typologie als hermeneutische Methode in der Geschichte der Kirche gesehen und gebraucht wurde.

### 4.1 Typologie in der Frühen Kirche

Allgemein kann für die Zeit der Frühen Kirche festgestellt werden: „Nach dem Vorbild des Neuen Testaments deuteten patristische Autoren aller Schulen das Alte Testament typologisch. Dabei führten sie vorgefundene Typen weiter aus und fanden neue.“<sup>101</sup>

Im **Barnabasbrief** (Kap. 11+12) werden die Taufe und das Kreuz mit Hilfe der Typologie ausgelegt.<sup>102</sup> Jedoch unterscheidet sich die Typologie des Barnabasbriefes schon erheblich von der des NT: Das AT erscheint dort nämlich nicht mehr als eine dem NT gegenüber abgegrenzte Einheit, die zwar auf das NT hinweist, jedoch auch eine eigene Existenzberechtigung hat. Vielmehr wird das AT zu einer Sammlung christlicher Lehre. „Die Hineindichtung des christlichen Heilsstandes in das AT bedeutet eine Verfälschung des AT und der Wirklichkeit Christi zugleich.“<sup>103</sup> Ein solches Verständnis des AT findet sich bald des öfteren in der Frühen Kirche:

**Justin der Märtyrer** behauptet zum Beispiel, er könne nachweisen, dass alle Anordnungen Moses Vorbilder, Symbole und Hinweise auf Christus seien. (Dial. 42,4) Neben der typologischen Deutung der Beschneidung und des Passahlammes sieht er auch das Mehlopfers von Lev 14,10 als Typos des Brotes beim Abendmahl.<sup>104</sup>

Für **Irenäus** hat das AT eine dreifache Bedeutung. Es ist 1.) Typos der himmlischen Dinge; es zeigt 2.) im Voraus Bilder von dem, was in der Kirche sein sollte; und es beinhaltet 3.) Prophezeiungen künftiger Dinge. (Adv. haer. IV, 32,2)<sup>105</sup>

Immer wieder stand die Typologie in der Gefahr, zur reinen Allegorese zu werden. Gerade bei der **alexandrinischen Schule** vermengt sich die Typologie immer mehr mit zeitlosen, ahistorischen Deutungsmustern.

Demgegenüber betont die **antiochenische Schule** den buchstäblichen und historischen Sinn der Texte. Zwar erkennt auch sie die Typologie an, rückt dabei aber die Intention der biblischen Autoren in den Vordergrund.<sup>106</sup>

**Augustin** versucht einen Mittelweg zu gehen, indem er sowohl einseitig historisches als auch einseitig allegorisches Verständnis *für alle Texte* ablehnt. Nach seiner Ansicht

<sup>101</sup> Stuart George Hall. „Typologie“. TRE. a.a.O. S. 210.

<sup>102</sup> „Wenn wir nun untersuchen wollen, ob Gott im Voraus etwas über das Wasser der Taufe und das Kreuz offenbaren wollte ...“ Nachdem der Autor aus dem AT zitiert hat, fährt er im Bezug auf Ps 1 fort: „Habt ihr gemerkt, dass der Prophet über das Wasser und das Kreuz zugleich gesprochen hat? Denn er preist die selig, die ihre Hoffnung auf das Kreuz, symbolisiert durch den Baum, gegründet haben und zum ‚Wasser‘ hinabgestiegen sind.“ (11,1+8) Klaus Berger, Christiane Nord. Das Neue Testament und frühchristliche Schriften. Insel Verlag: Frankfurt am Main, 2001<sup>5</sup>. S. 251.

<sup>103</sup> Leonhard Goppelt. Typos. a.a.O. S. 245ff. Bei dieser Argumentation Goppelts ist allerdings zu fragen, inwieweit das NT nicht schon selbst den Boden für ein solches typologisches Verständnis bereitet, wenn z.B. Bestimmungen über den dreschenden Ochsen nicht um des Tieres Willen, sondern um der Bezahlung der neutestamentlichen Apostel geschrieben sind (1Kor 9,9f.).

<sup>104</sup> E. Fascher „Typologie“ (III. Auslegungsgeschichtlich). Sp. 1094-1098 in: Kurt Galling (Hg.). Die Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Bd. 6. J.C.B. Mohr: Tübingen, 1962<sup>3</sup>. Sp. 1095f.

<sup>105</sup> E. Fascher „Typologie“ RGG. a.a.O. Sp. 1096.

<sup>106</sup> Stuart George Hall. „Typologie“. TRE. a.a.O. S. 211.

müssen nämlich drei Arten von Texten unterschieden werden: 1.) Texte, die nur historisch ausgelegt werden können; 2.) Texte, die nur allegorisch ausgelegt werden können; 3.) Texte, die auf beide Weisen ausgelegt werden können. (De civ. Dei XVII,3)<sup>107</sup>

Die Typologie der Frühen Kirche kann somit folgendermaßen zusammengefasst werden:<sup>108</sup>

1. Typologische Betrachtung geht davon aus, dass hinter beiden Testamenten derselbe Gott steht und aus den Propheten wie aus den Aposteln derselbe Geist redet.
2. Da manche Texte des AT anstößig oder schwer verständlich sind, muss ihr eigentlicher Sinn mit Hilfe des Geistes aufgespürt werden.
3. Die richtige Auslegung des AT führt zu Christus hin.
4. Typologische und allegorische Auslegung greifen öfter ineinander über.
5. Beliebte typologische Motive sind zum Beispiel:
  - a. Die eherne Schlange
  - b. Issaks Opfer
  - c. Die ausgebreiteten Arme des Mose als Kreuzzeichen
  - d. Synagoge und Kirche sind vorgebildet in Jakob und Esau, Jakobs zwei Ehen und in Lots Töchtern
  - e. Jakob mit den Fellen ist ein Typos Christi.

Auch die christliche Kunst, besonders die der frühkirchlichen Zeit und die des Mittelalters, ist voller Beispiele für die Typologie.<sup>109</sup> Als eigene Gebäude für den Gottesdienst errichtet wurden, erhielten sie oft eine Bildausstattung mit typologischen Motiven der Liturgie. Dabei begegnen besonders drei Motive häufig:

1. das Gott angenehme Opfer Abels (Gen 4,4)
2. Melchisedeks Darbringung von Brot und Wein (Gen 14,18)
3. die Opferung Isaaks durch Abraham (Gen 22,1-18)<sup>110</sup>

Eine ganz andere Anwendung erfuhr die Typologie bei der Eucharistie. **Ambrosius** sah z.B. noch die Sakramente im AT vorausgeschattet und die Sakramente selbst als einen Hinweis auf die Zukunft. Dagegen wurde später der Heilstod Christi ein Typos für die Eucharistie; die eucharistischen Elemente werden zu Antitypen des Leibes und Blutes Christi.<sup>111</sup>

## 4.2 Typologie im Mittelalter

Die mittelalterliche Schriftauslegung führt die patristische Tradition weiter. In der mittelalterlichen Liturgie und Kunst erlebte die Typologie eine hohe Blüte. Sie hatte zu dieser Zeit einen festen Platz als exegetische und theologische Methode sowie als Haftpunkt volkstümlicher Frömmigkeit.<sup>112</sup>

<sup>107</sup> E. Fascher „Typologie“ RGG. a.a.O. Sp. 1096.

<sup>108</sup> Ebd. Sp. 1096f.

<sup>109</sup> Ebd. Sp. 1097.

<sup>110</sup> Stuart George Hall. „Typologie“. TRE. a.a.O. S. 211.

<sup>111</sup> Ebd. S. 212.

<sup>112</sup> Ebd. S. 212+215.

Im **scholastischen Denken** wird die typologische Exegese bei der Suche nach dem geistlichen Sinn der Schrift angewendet. Dabei wird nach der Bedeutung der Typen in Kontext des vierfachen Schriftsinnes (literarisch, christologisch, moralisch und eschatologisch) gefragt.<sup>113</sup>

**Thomas von Aquin** wird die Vorwegnahme der modernen Unterscheidung zwischen Typologie und Allegorese zugeschrieben, auch wenn sich diese Unterscheidung bei ihm nur in der Theorie und weniger in seiner Auslegungspraxis findet. Er setzt beim buchstäblichen bzw. historischen Sinn eines Textes ein. Die in ihm bezeichneten historischen Personen, Gegebenheiten und Einrichtungen können selbst einen geistlichen Bedeutungsgehalt haben, der von Gott gewollt ist. Dieser hängt aber für Thomas nicht an den einzelnen Wörtern, wo die Allegorese ihn sucht, sondern vielmehr in den bezeichneten Größen selbst.<sup>114</sup>

### **4.3 Typologie in der Reformation**<sup>115</sup>

In der Reformationszeit gewann die Suche nach dem Literalsinn wieder mehr an Bedeutung. Die Reformatoren, unter ihnen besonders Luther und Calvin, bekämpften die Allegorese scharf, griffen jedoch selbst auf die Typologie zurück.

**Luther** beschreibt die Opferung Isaaks und die Einkerkung Josephs in Ägypten als Vorausbildungen des Leidens Christi. Jedoch weist er darauf hin, dass der Glaube nicht auf Typen beruhen darf, da diese fehlgedeutet werden können, sondern auf den klaren und direkten Aussagen der Schrift. Die letzteren sollten vielmehr die Grundlage für die typologische Deutung sein. (Das Evangelium am Sonntag nach dem Christtag Luce secunda, WA 10/1,1,410-448, bes. 413-421.)

**Calvin** greift auf Typologie zurück, um das Verhältnis von AT und NT deutlich zu machen. Er unterscheidet dabei zwischen „buchstäblich“ und „geistlich“.

**Zwingli** benutzt die Typologie zur Rechtfertigung der Kindertaufe, indem er auf die Beschneidung verweist.

### **4.4 Typologie in der Neuzeit bis heute**<sup>116</sup>

Mit dem einsetzenden Rationalismus wurde die Typologie zurückgedrängt. Je mehr die geschichtliche Wahrheit des AT in Frage gestellt wurde, desto mehr entzog man der Typologie ihre Grundlage.<sup>117</sup> In diesem Zusammenhang ist besonders Johann Salomo **Semler** (1725-1791) zu erwähnen. Er unterschied die menschlichen, jüdischen, gesetz-

<sup>113</sup> Christoph Dohmen, Erwin Dirscherl. „Typologie“. a.a.O. Sp. 323.

<sup>114</sup> Stuart George Hall. „Typologie“. TRE. a.a.O. S. 212.

<sup>115</sup> Ebd. a.a.O. S. 215.

<sup>116</sup> Ebd. S. 215ff.

<sup>117</sup> Von Rad bemerkt über den Rationalismus: „In dieser Zeit hat die Auslegung des A.T. einen Bezug auf die im N.T. bezeugten Fakten verloren, den sie bis heute nicht wieder gewonnen hat.“ Auch wenn er sich in seinem Aufsatz stark für die Rückbesinnung auf die *Fakten* des AT einsetzt, so sieht von Rad doch für die geschichtlichen Darstellungen des AT, die auch für ihn die Grundlage der Typologie bilden, oft Übertreibungen als charakteristisches Merkmal an: „In diesem Zusammenhang muss noch eine charakteristische Eigenschaft der Darstellung göttlichen Geschichtshandelns und heilsgeschichtlicher Ereignisse erwähnt werden. Die Erzähler sind von der doxa des jeweiligen Ereignisses so gefesselt, sie sehen und zeigen in dem Ereignis die Herrlichkeit der göttlichen Gabe so ausschließlich, dass sie damit das geschichtliche Bild offenkundig verzeichnen. Es ist also sehr häufig in der Darstellung des Faktums etwas, das das tatsächlich geschehene transzendiert. ... die ‚Überlieferung‘ eifert derart für Gott, dass sie die Ereignisse schon ins Typische hinaus ausweitet.“ Gerhard von Rad. „Typologische Auslegung des AT“. a.a.O. S. 276+285.

lichen Teile der Schrift von den geistlichen und evangelischen. Damit hob er die für eine typologische Deutung notwendige Beziehung zwischen AT und NT auf.

Es gab jedoch auch immer wieder vereinzelte Bemühungen, die Typologie als hermeneutische Methode zu verteidigen und fortzuführen. So versuchten zum Beispiel F.A.G. **Tholuck** (1799-1877), Patrick **Fairbairn**<sup>118</sup> (1805-1874) und J. Ch. K. **von Hofmann** (1810-1877) in der Auseinandersetzung mit der kritischen Theologie der Typologie wieder eine Berechtigung zu verschaffen. Von Hofmann versucht z.B. „die Berufung des Neuen Testaments auf das Alte durch tieferes theologisches Verstehen der Texte und der Sachzusammenhänge auch für eine historische Betrachtung der Schrift grundsätzlich zu rechtfertigen und das Neue Testament weiterhin von diesem seinem Selbstverständnis her auszulegen.“<sup>119</sup>

Für einen Forschungsüberblick über das 20. Jh. sei auf Herbert Haags „Typologisches Verständnis des Pentateuch?“<sup>120</sup> verwiesen. Gleichzeitig ist dieser Aufsatz ein Beispiel für die Ablehnung der typologischen Methode. Als Vertreter der typologischen Methode im 20. Jh. sind vor allem Leonhard Goppelt<sup>121</sup>, Gerhard von Rad<sup>122</sup> und Walther Eichrodt<sup>123</sup> zu nennen.

**Leonhard Goppelt** verfasste 1939 sein Buch „Typos: Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen“. Nach einem Überblick über die Verwendung der Typologie bei Philo und in der rabbinischen Exegese untersucht er die unterschiedlichen typologischen Methoden, die die Verfasser des NT anwandten, um grundlegenden neutestamentlichen Vorstellungen und Themen Gestalt zu geben. Er betont, dass die Schrift ein heilsgeschichtliches Weiterschreiten beschreibt.

**Gerhard von Rad** macht (wie schon unter „Typologie im AT“ dargestellt) in seiner Theologie des AT vor allem auf die inneralttestamentliche Typologie aufmerksam. Darüber hinaus stellte er folgendes hermeneutisches Prinzip auf: „das Alte Testament sei grundsätzlich im Sinne seiner Deutung im Neuen Testament, d.h. typologisch, auf die Erfüllung durch Christus hin auszulegen; dies entspreche seiner eigenen Grundlinie. Dieses hermeneutische Prinzip stellte das in der neutestamentlichen Exegese vorherrschende in Frage; denn dann müsste das Neue Testament über ‚Analogie und Korrelation‘ hinaus seinem eigenen Anspruch gemäß grundsätzlich als die Erfüllung des Alten Testaments verstanden werden.“<sup>124</sup>

Auch **Walther Eichrodt** verteidigt die typologische Methode. Er zeigt, dass in den neutestamentlichen Beispielen Typos und Antitypos einander nur im begrenzten Maß entsprechen und Typologie strikt von Allegorie zu unterscheiden ist. Er setzt sich mit den ebenfalls schon oben erwähnten Ansichten Bultmanns über das angeblich zyklische Weltbild auseinander, das die Typologie enthalte. Für Eichrodt hingegen ist Geschichte teleologisch zu verstehen.

---

<sup>118</sup> Patrick Fairbairn. *The Typology of Scripture*. a.a.O. 1847<sup>2</sup>.

<sup>119</sup> Leonhard Goppelt. „Apokalyptik und Typologie bei Paulus“. a.a.O. Sp. 322.

<sup>120</sup> A.a.O.

<sup>121</sup> Leonard Goppelt. *Typos: Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen*. a.a.O.

Leonhard Goppelt. „Apokalyptik und Typologie bei Paulus“. a.a.O.

Leonhard Goppelt. τύπος ἀντιτύπος τυπικός υποτύπωσις .a.a.O.

<sup>122</sup> Gerhard von Rad. *Theologie des Alten Testaments*. 2 Bde. Kaiser: München, 1978<sup>7</sup> (Bd.1), 1980<sup>7</sup> (Bd.2).

Gerhard von Rad. „Typologische Auslegung des AT“. a.a.O.

<sup>123</sup> Walther Eichrodt. „Ist die Typologische Exegese sachgemäße Exegese?“ a.a.O.

<sup>124</sup> Leonhard Goppelt. „Apokalyptik und Typologie bei Paulus“. a.a.O. Sp. 323.



In der **katholischen Kirche** ist die Typologie auch heute noch weit verbreitet. Dies beruht auf der katholischen Unterscheidung zwischen buchstäblichem und geistlichem Sinn der Schrift, wobei Typologie ein fester Bestandteil des geistlichen Sinns ist. So bekennt sich das Rundschreiben von Papst Pius XII „Divino afflante Spiritu“ von 1943 ausdrücklich zum typologischen Sinn der Schrift: „Aussprüche und Geschehnisse des Alten Testaments hat Gott in seiner Weisheit so angeordnet und eingerichtet, dass das Vergangene geistigerweise das vorausbedeutete, was im Neuen Bund der Gnaden geschehen sollte. Wie darum der Exeget den Literalsinn der Worte, den der heilige Schriftsteller beabsichtigte und ausdrückte, auffinden und erklären muss, so auch den geistigen ... Diesen Sinn zeigt und lehrt uns in den Evangelien der göttliche Heiland selbst; ihn verkünden auch nach dem Beispiel des Meisters die Apostel in Wort und Schrift; ihn zeigt die ununterbrochene Überlieferung der Kirche; ihn beweist endlich die uralte Verwendung in der Liturgie ...“<sup>125</sup>

Als ausführlicherer Überblick über die unterschiedliche Verwendung und Einschätzung der Typologie in der Auslegungsgeschichte sei hier abschließend verwiesen auf: Friedbert Ninow. *Indicators of Typology*. a.a.O.

---

<sup>125</sup> Zitiert nach: Herbert Haag. „Typologisches Verständnis des Pentateuch?“. a.a.O. S. 239.

## **Teil B: Melchisedek als Beispiel typologischer Auslegung im Hebräerbrief**

Nachdem der erste Teil der Arbeit eine grundlegende Einführung in die Typologie gegeben hat, beschäftigt sich der nun folgende mit der konkreten Verwendung der typologischen Methode im Hebräerbrief. Dazu wird in diesem zweiten Teil an Melchisedek exemplarisch demonstriert, wie Typologie im Hebräerbrief funktioniert.

Obwohl Melchisedek in der Bibel nur in Gen 14, Ps 110 und im Hebräerbrief vorkommt, war und ist die Melchisedek-Gestalt immer wieder Gegenstand wissenschaftlicher Forschung. Dazu hat unter anderem auch die Tatsache beigetragen, dass Melchisedek in verschiedenen jüdischen Traditionen eine Rolle spielte und damit neben der Bibel noch weitere Zeugnisse über Melchisedek vorhanden sind. Im Rahmen dieser Arbeit ist es daher notwendig, Melchisedek als Typos so zu beleuchten, wie es der Hebräerbrief tut. Dabei kann nicht immer detailliert auf alle Gebiete der wissenschaftlichen Diskussion eingegangen werden, die die Rolle Melchisedeks in anderen Überlieferungen betreffen.

Um die Verwendung Melchisedeks im Hebräerbrief korrekt erfassen zu können, ist eine Beschäftigung mit Gen 14 und Ps 110 unerlässlich, da der Autor des Hebräerbriefes ja eindeutig auf diese alttestamentlichen Stellen zurückgreift. Mit der Auslegung der betreffenden Texte soll in erster Linie herausgearbeitet werden, welche *Funktion* Melchisedek in diesen Texten hat. Nach einem Überblick über außerbiblische Melchisedek-Traditionen soll dann die typologische Bedeutung Melchisedeks im Hebräerbrief erläutert werden. Dazu werden in einem ersten Schritt der Aufbau und die Argumentation des gesamten Kapitels 7 des Hebräerbriefes im Überblick dargestellt. In einem zweiten Schritt wird dann Hebr 7,1-3 als Schlüsseltext für das typologische Verständnis der Melchisedek-Figur im Hebräerbrief untersucht. Als Ergebnis dieser beiden Schritte werden dann die typologische Funktion und die typologischen Merkmale Melchisedeks dargestellt. Zum Abschluss wird das Konzept des Wirkungspotentials auf die Melchisedek-Typologie angewandt.

## 1. Melchisedek in Genesis 14

### 1.1 Auslegung von Genesis 14,18-20

Melchisedek kommt in der Bibel das erste Mal in Gen 14,18-20 vor. Er ist damit auch der erste Priester, der in der Tora als solcher in Erscheinung tritt. Er begegnet Abram, der gerade siegreich seinen Neffen Lot aus der Hand einer Koalition von Großkönigen befreit hat:

18	וּמֶלֶךְ-צָדֵק מֶלֶךְ שָׁלֵם הוֹצִיא לֶחֶם וַיָּיִן וְהוּא כֹהֵן לְאֵל עֵלְיוֹן:	Und Melchisedek, König von Salem, brachte Brot und Wein heraus; und er war Priester von El Eljon.
19	וַיְבָרְכֵהוּ וַיֹּאמֶר בָּרוּךְ אַבְרָם לְאֵל עֵלְיוֹן קִנְהַ שָׁמַיִם וָאָרֶץ:	Und er segnete ihn und sprach: Ge- segnet sei Abram von El Eljon, der Himmel und Erde geschaffen hat!
20	וּבָרוּךְ אֵל עֵלְיוֹן אֲשֶׁר-מִגֹּן צָרֶיךָ בְּיָדָךְ וַיִּתֶן-לוֹ מֵעֵשֶׂר מִכָּל:	Und gepriesen sei El Eljon, der deine Feinde in deine Hand ausgeliefert hat! - Und er gab ihm den Zehnten von al- lem.

Melchisedek wird als König von Salem vorgestellt. Salem wird zumeist als Kurzform für Jerusalem verstanden.<sup>126</sup> Die Identifikation von Salem mit Jerusalem findet sich im AT in Ps 76. Dort heißt es in V 2f: *Bekannt ist Gott in Juda, in Israel ist groß sein Name. In Salem entstand seine Hütte, und seine Wohnung auf dem Zion.* Die Kurzform Salem für Jerusalem erklärt sich daraus, dass das erste Element des zusammengesetzten Stadtnamens Jerusalem aus dem sumerischen Wort für Stadt „uru“ abgeleitet ist.<sup>127</sup>

Der Name Melchisedek ist problemlos ableitbar, wenn auch mehrdeutig. Folgende Deutungen sind möglich:<sup>128</sup>

1. Mein König (= Gott) ist Gerechtigkeit.
2. Mein König ist (der Gott) Sedeq.
3. (Der Gott) Melek ist Gerechtigkeit.
4. König (-sgott) ist Sedeq.

Die wahrscheinlichste Bedeutung ist 1. Mein König (= Gott) ist Gerechtigkeit.

Melchisedek begrüßt Abram außerhalb der Stadt mit Brot und Wein. Diese Gabe der Gastfreundschaft an Vorbeiziehende ist im AT (5Mose 23,5; Neh 13,2) und auch in den

<sup>126</sup> Andere, aber wesentlich unwahrscheinlichere Traditionen, die Salem nicht mit Jerusalem in Verbindung bringen, finden sich u.a. bei dem hellenistisch-jüdischen Schriftsteller Eupolemus im 2. Jh. v. Christus, der den Vorgang nach Salim bei Sichem verlegt. Karl-Heinz Bernhardt. „Melchisedek I“ S. 414-417 in: Gerhard Müller u.a. (Hg.). Theologische Realenzyklopädie. Bd. 22. Walter de Gruyter: Berlin, 1992. S. 415.

<sup>127</sup> Victor P. Hamilton. The Book of Genesis, Chapters 1-17. The New International Commentary on the Old Testament. Eerdmans: Grand Rapids, 1990. S. 409f.

<sup>128</sup> Karl-Heinz Bernhardt. „Melchisedek I“. TRE. a.a.O. S. 414.

Armanabriefen (EA 226,15ff; 324,10ff; 325,15ff) bezeugt,<sup>129</sup> wenn sie auch in ihrer genaueren Bedeutung heute nicht mehr zu fassen ist.<sup>130</sup>

Melchisedek ist nicht nur König von Jerusalem, sondern auch Priester des El Eljon. In Melchisedek findet sich also eine Kombination von König- und Priestertum. Im Folgenden werden dementsprechend auch zwei priesterliche Tätigkeiten aufgeführt: Segen und Lobpreis<sup>131</sup> im Namen El Eljons sowie der Empfang des Zehnten<sup>132</sup>.

Der Gottesname El Eljon hat zu vielerlei Spekulationen Anlass gegeben. El kann hier als prädikativer Gattungsname („Der höchste Gott“) oder als attributiver Eigenname („El, der Höchste“) verstanden werden. Wahrscheinlich ist jedoch, dass El Eljon in Gen 14 schon als festgeprägter Gottesname begegnet.<sup>133</sup> Diese Gottesbezeichnung wird in V 19 noch präzisiert, wenn El Eljon als der Erschaffer des Himmels und der Erde bezeugt wird:

אֵל עֲלִיּוֹן קִנְהָ שָׁמַיִם וָאָרֶץ

*ʿēl ʿēlyōn qōnēh šāmaim wāʿārēš. El Eljon, der Himmel und Erde geschaffen hat.*

Vielfach wurde vermutet, dass El Eljon ein kanaanäischer Gott sei, der im vorisraelitischen Pantheon Jerusalems eine hervorragende Stellung, vielleicht als Stadtgott, hatte<sup>134</sup>. Dass der Text jedoch El Eljon eindeutig mit Jahwe identifiziert, macht V 22 deutlich:<sup>135</sup> Dort schwört Abram gegenüber dem König von Sodom bei שָׁמַיִם וָאָרֶץ אֵל עֲלִיּוֹן יְהוָה JHWH ʿēl ʿēlyōn qōnēh šāmaim wāʿārēš. Jahwe El Eljon, der

<sup>129</sup> Ebd. S. 415.

<sup>130</sup> „Gerne wüsste man, ob auch sein Anbieten von Brot und Wein in besonderer Weise in den Umkreis priesterlichen Tuns gehört und etwas von sakraler Würde enthält. Man wird es nicht ausschließen können.“ Walther Zimmerli. 1. Mose 12-25: Abraham. Zürcher Bibelkommentare AT Bd. 1.2. TVZ: Zürich, 1976. S. 44.

<sup>131</sup> „Es ist ein rhythmisch gedichtetes Segenswort, das diese gedichtete Form durch den feierlichen Vorgang erhält, dem es angemessen ist ... Geprägt ist es von dem zweimaligen כָּרַךְ am Anfang jeder der beiden Zeilen, das bewusst und betont in beiden Zeilen einen verschiedenen Sinn hat.“ Claus Westermann. Genesis 12-36: 2. Teilband. Biblischer Kommentar Altes Testament. Bd. 1/2. Neukirchener Verlag: Neukirchen-Vluyn, 1981. S. 242.

<sup>132</sup> „Das Geben des Zehnten war ein alter und weit verbreiteter Brauch im alten Orient. Zehnte wurden sowohl an Heiligtümer als auch an Könige entrichtet. Melchisedek vertritt beides. Hier jedoch ist es wahrscheinlich, dass Abram aufgrund des Priestertums Melchisedeks diesem den Zehnten gibt. Weil Abram einen priesterlichen Segen von Melchisedek empfangen hat, ist es angebracht, dass er in der üblichen Weise darauf antwortet.“

*“Tithing was an old and widespread custom in the ancient orient. Tithes were given to both sanctuaries and kings. Melchizedek qualifies on both counts. Here, however, it is probably in virtue of his priesthood that Abram gives him a tithe. For as Abram has received a priestly blessing from Melchizedek, it is fitting that he should respond in the customary fashion.”*

Gordon J. Wenham. Genesis 1-15. Word Biblical Commentary. Volume 1. Word Books: Dallas, 1998. CD-ROM.

<sup>133</sup> Karl-Heinz Bernhardt. „Melchisedek I“. TRE. a.a.O. S. 415f.

<sup>134</sup> Ebd. S. 416.

<sup>135</sup> Zimmerli sieht in der Übernahme des Gottesnamens El Eljon auf Jahwe einen für den israelitischen Monotheismus typischen religionsgeschichtlichen Vorgang: „Damit aber lässt die Melchisedekgeschichte in einen höchst bedeutsamen Vorgang alttestamentlicher Religionsgeschichte hineinschauen. Der ‚Gott, Allerhöchster‘, den der historische Melchisedek verehrt hat, dürfte ein im kanaanitischen Pantheon Jerusalems an höchster Stelle verehrter Gott (El) gewesen sein, dem das andernorts als selbständiger Gottesname begegnende Prädikat ‚Allerhöchster‘ beigegeben worden ist. Es ist für Israel undenkbar, dass dieser Gott ein zweiter neben oder gar über seinem einzigen Herrn Jahwe gewesen sein könnte. Es ehrt seinen Gott Jahwe in der Folge nun auch mit der Bezeichnung ‚El (Gott), eljon (Allerhöchster)‘, wobei diese Bezeichnung aus dem Rang eines selbständigen Gottesnamens in den Rang eines Prädikates Jahwes einrückt.“ Walther Zimmerli. 1. Mose 12-25: Abraham. a.a.O. S. 46.

*Himmel und Erde geschaffen hat.* Der Gottesname El Eljon kommt in dieser Form im AT nur noch in Ps 78,35 vor. Dagegen begegnet Eljon einzeln des Öfteren (u.a. Num 24,16; Deut 32,8). In Ps 7,18 findet sich

יְהוָה עֲלֵיוֹן *JHWH élyôn Jahwe Eljon.*

## **1.2 Die Funktion der Melchisedek-Episode in Genesis 14**

Gen 14,18-20 wird von der historisch-kritischen Forschung als eindeutig sekundärer Einschub gesehen. Dieser Gedanke ist insofern einfach nachzuvollziehen, als sich Gen 14,21 nahtlos an V 17 anschließen würde. Als Folge dieser Sicht wird in vielen Fällen nicht mehr gefragt, welche Funktion diese Perikope in ihrem jetzigen Kontext von Gen 14 hat. Man sieht in der Melchisedek-Szene einen späteren Legitimationsversuch für den nachexilischen Zehntenanspruch oder gar für die Übernahme eines Angehörigen der kanaanäischen Jerusalemer Königsfamilie als Oberpriester in den Jahwe-Kultdienst.<sup>136</sup>

Am deutlichsten hat dagegen *Horst Seebass* herausgearbeitet, dass die Melchisedek-Perikope den unverzichtbaren Skopus der Erzählung von Gen 14 bildet: „Allgemein hält man V 18-20 für einen Einschub zwischen V 17 und V 21-24; aber man nähme dem Text wohl die Hauptsache, wenn man ihn herauslöste ... Um [der Endfassung von Gen 14] zu folgen, muss man von der weiteren Einsicht Gebrauch machen, dass V 18-20 trotz ihrer unverkennbaren Nachträglichkeit den Skopus der Abram-Lot-Tradition gebildet haben müssen.“<sup>137</sup> Auch *Alberto Soggin* sieht in den Versen 18-20 das „Schlüsselement des ganzen Berichtes“<sup>138</sup>.

Gen 14 berichtet von fünf aufständischen Stadtkönigen (darunter der König von Sodom), die sich gegen die Oberherrschaft von vier Großkönigen erheben. Der Aufstand scheitert und die Großkönige plündern Sodom und Gomorra. Auch Abrams Neffen Lot verschleppen sie mit seinem Besitz aus Sodom. Als Abram davon erfährt, jagt er mit 318 Leuten den siegreichen Großkönigen hinterher, besiegt sie, nimmt ihnen ihre Beute ab und befreit alle Gefangenen. Auf dem Rückweg von diesem Sieg begegnet ihnen Melchisedek.

Abram wurde in Gen 12,2-4 und 13,14-16 von Gott verheißen, dass er ihn segnen wolle und ihn zu einer großen Nation und seinen Namen groß machen würde. Dieser Abram besiegt nun mit 318 Leuten eine Koalition von vier Großkönigen und vollbringt damit etwas, woran kurz zuvor fünf Stadtkönige mit vereinten Kräften gescheitert sind. Die Melchisedek-Episode macht nun deutlich, dass dieser große Sieg allein durch den Segen Gottes auf Abram möglich war: „Und gepriesen sei El Eljon, der deine Feinde in deine Hand gab“ (V 20). „Eingeleitet durch den Bittgang des Königs von Sodom um seine Beute (V 17) folgt nun der Höhepunkt (V 18-20). Melchisedek von Salem spricht das lösende Wort zum Ganzen der Ereignisse: Abram ist in seiner familialen Tat ein vom höchsten Gott Gesegneter und bleibt im Segen. Es macht Abrams ganzen Adel aus, dass seine gewaltige Tat nicht auf der Bühne menschlicher Stärken oder Schwächen, sondern auf der großen des herrlichen Waltens des höchsten Gottes spielt. Denn die Welt kam nicht nur ins Lot, sie bekam auch ein bisschen Glanz, als Abram einen politisch unbedeutenden Verwandten einer Großmachtkoalition entriss – wie wäre das ohne Mit-

<sup>136</sup> Karl-Heinz Bernhardt, „Melchisedek I“. TRE. a.a.O. S. 415.

<sup>137</sup> Horst Seebass, Genesis II: Vätergeschichte I (11,27-22,24). Neukirchener Verlag: Neukirchen-Vluyn, 1997, S. 45f.

<sup>138</sup> J. Alberto Soggin, Das Buch Genesis: Kommentar. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt, 1997, S. 233.

wirkung des Schöpfers und Weltengottes, des Höchsten, zu denken? ... Die Erzählung betont den empfangenen Segen des noch Abhängigen.“<sup>139</sup> Wie bewusst Abram diese seine Abhängigkeit ist, verdeutlicht seine bereitwillige Gabe des Zehnten an Melchisedek und sein persönlicher Verzicht auf die Beute Sodoms, die er zurückerobert hatte (V 21-24) im Namen des **יְהוָה אֱלֹהֵי יֶזְרְעֵל קָנָה שָׂמַיִם וָאָרֶץ** JHWH `el élyôn qōnēh šāmaim wā`ārēs. *Jahwe El Eljon, der Himmel und Erde geschaffen hat.*

Melchisedek lenkt also den Blick der Erzählung vom siegreichen Abram auf den segnenden Gott, der diesen Sieg erst ermöglichte.<sup>140</sup> „Die Demonstration der göttlichen Unterstützung Abrams ist der Kern dieser Geschichte. Die Städte am Toten Meer wurden zweimal von der Koalition der Könige aus dem Osten geschlagen. Jetzt zerschlägt Abram, dem wesentlich weniger Truppen zur Verfügung stehen, die Invasoren, vertreibt sie aus Kanaan und rettet Lot und die verschleppten Frauen. Für die, die wie Melchisedek offene Augen haben, ist das der Beweis, dass ‚El Eljon, Gott der Höchste, deine Feinde in deine Hand ausgeliefert hat‘. Und mit diesem Ausspruch Melchisedeks über der Situation stimmt der Erzähler zweifellos überein. Hier beginnt sich die Verheißung des HERRN, Abrams Namen groß und ihn zu einem Segen zu machen, zu erfüllen.“<sup>141</sup> Damit wird deutlich, dass Melchisedek als Person überhaupt nicht im Mittelpunkt der Perikope 18-20 steht. Es geht dem Erzähler nicht um Melchisedek, sondern um Gott und dessen Segen auf Abram. Melchisedek segnet Abram in seiner Funktion als Priesterkönig<sup>142</sup> und preist El Eljon, der für den Erzähler mit Jahwe identisch ist (s.o.), für den geschenkten Sieg<sup>143</sup>. Melchisedeks Aufgabe in Gen 14 besteht also darin, dass er den Blick auf Gott und dessen Segen für Abram lenkt.<sup>144</sup>

<sup>139</sup> Horst Seebass. Genesis II. a.a.O. S. 46ff.

<sup>140</sup> „Die Erzählung will die überraschende Hilfstat, die Abraham an seinem Neffen hat tun können und die zunächst ganz profan berichtet war, in den weiten Horizont einer Segnung durch den Schöpfer des Himmels und der Erde rücken. Sie will festhalten, dass, was an und durch Abraham geschehen, nicht ein lokales Geschehen am Rande, sondern Segnung des Schöpfergottes gewesen ist.“ Walther Zimmerli. 1. Mose 12-25: Abraham. a.a.O. S. 46.

<sup>141</sup> „It is the demonstration of divine support for Abram that is the clearest thrust of this story. The Dead Sea cities are twice defeated by the coalition of Eastern kings. Yet Abram, who has much smaller forces at his disposal, smashes the invaders, expelling them from Canaan, and rescues Lot and the captured women. For those with eyes to see, such as Melchizedek, this is proof that ‘El-Elyon, God most high, has delivered your oppressors into your hand.’ And with his verdict on the situation the narrator doubtless concurs. Here the LORD’s promise - to make Abram’s name great, and for him to be a blessing - begins to be fulfilled.“

Gordon J. Wenham. Genesis 1-15. a.a.O.

<sup>142</sup> Vgl. Gen 12,3 „Und ich will segnen, die dich segnen ...“.

<sup>143</sup> „Damit ist der Sieg zur Gottesgabe geadelt und Gott darüber gepriesen. Auch der Krieg mit den Königen ist einbezogen in das große Geschehen des Segens an Abraham.“ Walther Zimmerli. 1. Mose 12-25: Abraham. a.a.O. S. 44.

<sup>144</sup> Auch Zimmerli hebt die wichtige Funktion der V 18-20 in Gen 14 hervor: „Man wird mit einiger Verwunderung fragen, wie diese so profan berichtete Erzählung [von Gen 14] Eingang in die biblische Abrahamerzählung hat finden können. Auf diese Frage ist zu antworten: Sie verdankt ihren Einbau in die übrige Abrahamgeschichte der in 18-20 eingefügten Melchisedek-Szene. Diese hebt das, was von Abraham erzählt wird, auf eine ganz andere Ebene und versieht es mit einem eigenartigen, neuen Akzent, der auch diese Geschichte zu einem Geschehen zwischen Abraham und Gott macht.“ Ebd. S. 43.

## 2. Melchisedek in Psalm 110

### 2.1 Auslegung von Psalm 110,4

Psalm 110 ist nicht nur der meist zitierte Psalm im NT, sondern die am meisten zitierte Stelle des ganzen AT.<sup>145</sup> Er wird im NT als Schriftbeweis für den Messias gebraucht. Er stellt den Exegeten jedoch vor vielerlei Herausforderungen. Neben den textkritischen Problemen in den Versen 3+6f kommt die Frage nach dem Ursprung und der Bedeutung dieses Psalms hinzu. „Kein Psalm hat in der Forschung so viele Hypothesen und Diskussionen ausgelöst wie der 110. Psalm.“<sup>146</sup>

- |  |  |
|--|--|
| 1: לְדָוִד מְזֻמָּוֹר<br>נָאֵם יְהוָה לְאֹדְנִי שֵׁב לְיְמִינִי<br>עַד-אֲשִׁית אִיבִיךָ הָדָם לְרַגְלֶיךָ: | 1 <i>Von David. Ein Psalm.</i><br>Spruch des HERRN für meinen Herrn:<br>„Setze dich zu meiner Rechten, bis ich<br>deine Feinde gemacht habe zum Schemel<br>deiner Füße!“ |
| 2 מִמַּטֵּה-עֶזְרָךְ יִשְׁלַח יְהוָה מִצִּיּוֹן<br>רְדֵה בְּקִרְבֵּי אִיבִיךָ:                             | 2 Den Stab deiner Macht wird der<br>HERR aus Zion ausstrecken. Herrsche<br>inmitten deiner Feinde!   |
| 3 עַמְּךָ נִדְבַת בַּיּוֹם חִילֶךָ<br>בְּהִרְרֵי-קֹדֶשׁ מִרְחֹם מִשְׁחָר לָךְ<br>טַל יִלְדֹתֶיךָ:          | 3 Dein Volk ist voller Willigkeit am<br>Tage deiner Macht. In heiliger Pracht,<br>aus dem Schoß der Morgenröte habe ich<br>dich wie Tau gezeugt.                         |
| 4 נִשְׁבַּע יְהוָה וְלֹא יִנָּחֵם<br>אַתָּה-כֹּהֵן לְעוֹלָם עַל-דִּבְרֹתַי<br>מִלְכֵי-צָדֵק:               | 4 Geschworen hat der HERR, und es<br>wird ihn nicht gereuen: „Du bist Priester<br>in Ewigkeit nach der Weise Melchisedeks!“  |
| 5 אֹדְנִי עַל-יְמִינֶךָ מִחַיִּץ<br>בַּיּוֹם-אֲפֹ מְלָכִים:  | 5 Der Herr zu deiner Rechten zerschmettert<br>Könige am Tag seines Zorns.  |
| 6 יָדִין בְּגוֹיִם מָלֵא גְוִיּוֹת מִחַיִּץ<br>רֹאשׁ עַל-אֶרֶץ רְבֵה:                                      | 6 Er wird richten unter den Nationen, er<br>füllt Täler mit Leichen. Das Haupt über<br>ein großes Land zerschmettert er.   |
| 7 מִנַּחַל בְּדֶרֶךְ יִשְׁתָּה עַל-בֵּן<br>יְרִים רֹאשׁ:   | 7 Auf dem Weg wird er trinken aus dem<br>Bach, darum wird er das Haupt erheben.  |

<sup>145</sup> Hermann L. Strack, Paul Billerbeck. Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. Bd. 4: Exkurse zu einzelnen Stellen des Neuen Testaments. Teil 1/2. C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung: München, 1961<sup>3</sup>. S. 452. „Ganz anders im altrabbinischen Schrifttum: bis hin in die zweite Hälfte des dritten nachchristlichen Jahrhunderts stößt man hier auch nicht auf die geringste Spur von einem messianischen Verständnis des 110. Psalms, erst von da an treten messianische Erwartungen hervor, die aber mehr der Zeit als der Person des Messias gelten.“ In dem Fehlen solcher Belege sieht Billerbeck eine bewusste Abgrenzung der Rabbiner gegen das Christentum, da ein vorchristlich-jüdisches messianisches Verständnis von Ps 110,4 als sicher gilt. Ebd. S. 452f.+458f.

<sup>146</sup> Hans-Joachim Kraus. Psalmen: 2. Teilband. Biblischer Kommentar Altes Testament. Bd. 15. Neukirchener Verlag: Neukirchen, 1961<sup>2</sup>. S. 754.

Für die Interpretation des Psalms können zwei grundlegende Richtungen verfolgt werden: die zeitgeschichtliche Interpretation und die messianisch-prophetische. Die zeitgeschichtliche Interpretation sieht in Ps 110 einen Inthronisationspsalm für den König Israels. Demnach wurde der Psalm wahrscheinlich von einem Hofdichter aus Anlass der Eroberung Jerusalems durch David verfasst.<sup>147</sup> Andere Auslegungsvarianten sehen Ps 110 als Worte eines Propheten an einen späteren König in der Nachfolge Davids.<sup>148</sup> Die messianisch-prophetische Auslegung sieht im Anschluss an das NT (vor allem Mk 12,35ff par und Apg 2,34ff) David selbst als Sprecher des Psalms, der in prophetischer Schau zum Messias spricht.<sup>149</sup> Beide Interpretationsrichtungen müssen sich jedoch nicht in unvereinbarer Weise gegenüberstehen.<sup>150</sup>

<sup>147</sup> „Der Komponist von Ps 110 war offensichtlich ein Hofpoet, dessen Sprache, ebenso wie die des Autors von Ps 45, so gewandt ist wie die eines Experten im Schreiben. Unglücklicherweise wirft sein Lied viele Jahrhunderte später für den Exegeten viele Probleme auf, die behutsame Entscheidungen erfordern. Auch eine Rekonstruktion seines Sitzes im Leben und seiner ursprünglichen Bedeutung kann nur unter Vorbehalt geschehen. Der Dichter scheint die Eroberung Jerusalems und die Übernahme des jebusitischen Throns durch David zu feiern. Zwei göttliche Orakel, die in den Versen 1 und 4 zitiert werden, bilden die Grundlage für seine Komposition. Das erste Orakel ist eine Einladung Jahwes an den König, sich auf den Ehrenplatz an seiner rechten Seite zu setzen. Diese Metapher unterstreicht die Tatsache, dass Gott der eigentliche König ist. David herrscht nicht in eigener Vollmacht, sondern als Co-Regent und Repräsentant, der seine Autorität von seinem göttlichen Pendant herleitet. Diese Zusicherung von Ansehen und Macht drückt ein typisch israelitisches Ideal von einem abgeleiteten und verantwortlichen Königtum anstatt eines autokratischen aus. Die Basis für diese Einladung scheint zu sein, dass Jahwe selbst seit alters her der göttliche König von Jerusalem ist: als Melchisedeks Gott, dem Höchsten (vgl. V. 4; Gen 14,18-23). Dem menschlichen König wird bildhaft die Herrschaft über seine nationalen Feinde versprochen. Jahwe wird für ihn kämpfen, während der König gelassen und sicher auf seinem Platz sitzt.“

„The composer of Ps 110 was evidently a court poet whose tongue, like that of the author of Ps 45, was as fluent as the pen of an expert scribe. Unfortunately, for the exegete so many centuries later his song poses many problems requiring sensitive decisions, and a reconstruction of its setting and original meaning can be only tentative. The poet appears to celebrate the capture of Jerusalem and David's accession to the Jebusite throne. His composition is based on two divine oracles, which are cited in vv 1, 4. The first oracle is an invitation from Yahweh for the king to take up a seat of honor beside him. The metaphor underlines the fact that God is the real king. David rules not in his own right but as co-regent and representative, deriving his authority from his divine counterpart. This assurance of prestige and power expresses a typically Israelite ideal of kingship as derivative and responsible rather than autocratic. It seems that the basis of the invitation is that Yahweh himself is the age-old divine king of Jerusalem as the Most High God of Melchizedek (cf. v 4; Gen 14:18-23). The human king is picturesquely promised dominion over his national foes. Yahweh would fight on his behalf, while the king sat, as it were, serene and secure.“

Leslie C Allen. Psalms 101-150. Word Biblical Commentary. Volume 21. Word Books: Dallas, 1998. CD-ROM.

<sup>148</sup> „Wer ist der Sprecher? Man wird an einen im Staatsheiligtum wirkenden, vielleicht sogar beamteten Propheten denken können, der bei einem feierlichen Anlass den König anredet. Diese Anrede enthält drei Elemente, die mit Bestimmtheit festzustellen sind: Orakel, Wünsche und Situations schilderungen.“ Hans-Joachim Kraus. Psalmen: 2. Teilband. a.a.O. S. 755.

<sup>149</sup> „So spricht König David als der Prophet, der das Inthronisationsorakel verkündet, zum messianischen König, entsprechend dem Orakel, was den anderen Königen bei ihrer Salbung oder Krönung verkündet wurde (Vgl. 1Sam 10,1f; 2Kön 11,12). Deshalb verfehlen diejenigen, die die Verfasserschaft Davids für diesen Psalm verneinen, weil er sich wie ein Inthronisationsorakel liest, ausgerechnet den entscheidenden Punkt. Es ist eben ein solches Orakel. Was daran aber einzigartig ist, ist der königliche Sprecher, der zu einer Person redet, die mehr als königlich ist.“

„So King David speaks in the psalm as the prophet who declaims the enthronement oracle to the Messianic King, corresponding to the oracle given to the other kings at their anointing or crowning (cf 1 Sa 10:1f; 2Ki 11:12). Therefore those who deny David's authorship of the psalm on the ground that



Die meisten Ausleger stimmen darin überein, dass die beiden Gottessprüche in V 1+4 die Hauptaussagen dieses Psalms bilden und die übrigen Verse die Hauptaussagen nur weiter auslegen.<sup>151</sup> V 1 bezieht sich dann auf die Einsetzung in das Amt des Königs und V 4 mit seiner Bezugnahme auf Melchisedek auf die Einsetzung in das Amt des Priesters. Und damit ist die entscheidende Parallele zu Gen 14 gegeben. Dort erscheint auch Melchisedek als Priesterkönig, der beide Ämter in seiner Person verbindet. Auch der in Ps 110 Angesprochene wird von Gott in beide Ämter eingesetzt: „Denn wer hier auch angeredet sein mag, immer liegt in den Worten, dass der Angeredete nach Melchisedeks Vorbild (s. Gen 14,18) eben beides sein sollte, König und Priester zugleich.“<sup>152</sup>

Vergleicht man die Gottessprüche, so fällt in V 4 die gesteigerte Intensität der Aussage auf. Wird V 1 mit der für Psalmen unüblichen prophetischen Formel נָאִם יְהוָה *n<sup>e</sup>um JHWH Spruch Jahwes* eingeleitet, so ist in V 4 von einem unwiderrufbaren Schwur für alle Ewigkeit die Rede<sup>153</sup>:

נִשְׁבַּע יְהוָה וְלֹא יִנָּחֵם אֶתְּהָ כֹהֵן לְעוֹלָם  
*nišba' JHWH w<sup>e</sup>lō`yināh□ēm`attāh kōhen l<sup>e</sup>'ōlām.*

*Geschworen hat Jahwe und es wird ihm nicht gereuen: Du bist Priester in Ewigkeit.*

Dieser Schwur Jahwes als unwiderrufliche eidliche Erklärung legt die Betonung auf לְעוֹלָם *l<sup>e</sup>'ōlām in Ewigkeit*. Dieser Ausdruck „wird gebraucht, um eine ununterbrochene Fortdauer zu bezeichnen oder einen gegebenen Zustand als endgültig und unabänderlich zu fixieren ... Das Schwergewicht liegt daher bei לְעוֹלָם [*l<sup>e</sup>'ōlām in Ewig-*

---

*the psalm reads like an enthronement oracle, curiously miss the point. It is just such an oracle. What is unique is the royal speaker, addressing this more-than-royal person.“*

Derek Kindner. *Psalms 73-150: A Commentary on the Books III-V of the Psalms*. Tyndale Old Testament Commentaries. Inter-Varsity Press: Leicester, 1975. S. 392.

<sup>150</sup> Kraus spricht sich stark für die Beachtung beider Aspekte aus. Seine Aussage kann man mit den Stichworten „100% Gotteswort und gleichzeitig 100% Menschenwort“ zusammenfassen: „Es ist falsch, ein übergeschichtliches, christologisch geprägtes Messiasbild an die alttestamentlichen Texte heranzutragen. ... Ps 110 bezieht sich auf den ‚regierenden‘ bzw. inthronisierten König. Allerdings sind nun zwei Gesichtspunkte theologisch von größter Wichtigkeit: 1) Ps 110 ist Zeugnis von einem grundlegenden Reden Jahwes. Auch wenn die Worte, die der prophetische Sprecher mitteilt, motivgeschichtlich eine schrankenlose menschliche und (religions)geschichtliche Bedingtheit erkennen lassen ..., so kann es doch nicht die Aufgabe des Exegeten sein, das Faktum der Jahwe-Rede aufzulösen und die Einzelaussagen in einen gemeinorientalischen ‚Hofstil‘ oder eine ‚sakrale Königsideologie‘ abzuschreiben. Das Ereignis des Wortes Gottes, das die alttestamentliche Geschichte durchwirkt und zur Erfüllung im Neuen Testament hinführt, ist auch in Ps 110 maßgebend. 2) Dieses Wort Gottes erhebt die religionsgeschichtlich und traditionsgeschichtlich bedingten Einzelaussagen zu einer Kunde, die den in Jerusalem jeweils inthronisierten König, sein Amt und sein Wirken, weit transzendiert. Diese Kunde ist, wiewohl sie in voller Kraft dem alttestamentlichen Regenten gilt, offen – hin zu einer letzten Erfüllung. – Der Ausleger ist also gehalten, seinen Blick nicht in der Welt der Motivursprünge haften zu lassen, nicht im Kultischen und Historischen zu verharren, sondern nach sorgsamer Untersuchung aller dieser Komplexe das Erfüllungsträchtige der Aussagen zu erkennen. Wer ist der angemessene Träger jenes officium sacerdotale et regium, das in Ps 110 übertragen wird? Das Judentum hat die hohen Worte des 110. Psalms immer wieder betrachtet und umkreist. Den zahlreichen neutestamentlichen Hinweisen auf das alttestamentliche Lied geht eine Geschichte des Fragens und Erwartens, Nachdenkens und Spekulierens voraus.“ Hans-Joachim Kraus. *Psalmen*: 2. Teilband. a.a.O. S. 763f.

<sup>151</sup> Anders Kraus, der in 3b einen weiteren Orakelspruch sieht, auch wenn dieser nicht wie die beiden anderen durch eine besondere Formel eingeführt wird. Ebd. S. 754f.

<sup>152</sup> Hermann L. Strack, Paul Billerbeck. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*. Bd. 4. a.a.O. S. 460f.

<sup>153</sup> Vgl. dazu Ps 132,11, wo von Gottes Bund mit David ebenfalls als Schwur Gottes, den er nicht bereuen wird, die Rede ist.

keit] nicht so sehr auf dem zeitlichen Begriff der äußersten fernen Zukunft, sondern auf den verschiedenen, im ganzen Ausdruck liegenden qualitativen Bestimmungen der Dauerhaftigkeit, Endgültigkeit, Unabänderlichkeit usw.“<sup>154</sup>

Das Amt wird dem Angeredeten nach der Weise Melchisedeks übertragen. Der modale Gebrauch von **דִּבְרָתֵי** *dibrātī Ordnung* impliziert eine nicht näher bestimmte Sukzession.<sup>155</sup> „Was konkret gemeint ist, bleibt ungewiss.“<sup>156</sup>

## 2.2 Die Funktion von Melchisedek in Psalm 110

Fragt man nun nach der *Funktion* von Melchisedek in Ps 110, so wird die Antwort in dessen Priesterkönigtum liegen. Er erscheint als „Prototyp“<sup>157</sup> eines Königs, der gleichzeitig auch sakrale Funktionen ausübt.<sup>158</sup> „Im vorexilischen Inthronisationspsalm 110 ist Melchisedek Ahnherr des königlichen Priestertums, in dessen Nachfolge für immer der davidische König tritt.“<sup>159</sup>

Auch hier wird wie schon in Gen 14 deutlich, dass der Skopus nicht auf der Person Melchisedeks ruht.<sup>160</sup> In Ps 110 liegt das Interesse nicht bei Melchisedek selbst, sondern bei dessen Priesterkönigtum, für das er eine Art Prototyp darstellt und das nun auf den Angesprochenen übergeht.<sup>161</sup>

<sup>154</sup> Hans-Joachim Kraus. Psalmen: 2. Teilband. a.a.O. S. 760.

<sup>155</sup> Leslie C Allen. Psalms 101-150. CD-ROM

<sup>156</sup> Karl-Heinz Bernhardt. „Melchisedek I“. TRE. a.a.O. S. 416.

<sup>157</sup> Stefan Schreiner. „Melchisedek I“. Sp. 1016f. in: Hans Dieter Betz (Hg.). Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Bd. 5. Mohr Siebeck: Tübingen, 4. Aufl. 2002. Sp. 1016.

<sup>158</sup> „Er war der Typus für die Vereinigung von zivilem und religiösem Leben, welches das Ideal eines perfekten Staates sein muss“ (A. F. Kirkpatrick, *The Psalms* [Cambridge: CUP, 1902] 668). Der davidische König war Priester, zumindest in dem Sinne, dass er zu einer priesterlichen Nation gehörte (Ex 19,6), zwischen Gott und Israel vermittelte und am Lobpreis teilnahm (2Sam 6,14), sowohl das Opfer leitete als auch das Volk segnete (2Sam 6,17-18; 1Kön 8,14+55.62f). Gen 14 impliziert, dass aufgrund der Segnung Abrahams durch Melchisedek auch auf seinen Nachfolgern, den Priesterkönigen in Jerusalem, der göttliche Segen ruhen würde.“

„He was the type of that union of civil and religious life, which must be the ideal of the perfect state“ (A. F. Kirkpatrick, *The Psalms* [Cambridge: CUP, 1902] 668). *The Davidic king was priest, at least in the sense that he belonged to a priestly nation (Exod 19:6), mediated between God and Israel, and participated in worship (2 Sam 6:14), both directing sacrifice and blessing the people (2 Sam 6:17-18; 1 Kgs 8:14, 55, 62-63). Gen 14 implies that because Melchizedek blessed Abram, divine blessing would rest on his successors, the priest-kings in Jerusalem.“*

Gordon J. Wenham. Genesis 1-15. a.a.O.

<sup>159</sup> Stefan Brandenburger. „Melchisedek I“ Sp. 79-81 in: Walter Kasper (Hg.). Lexikon für Theologie und Kirche. Bd. 7. Herder: Freiburg, 1998. Sp. 80.

<sup>160</sup> „Melchisedek wird nur zweimal im Alten Testament erwähnt. Und das in Passagen, die sehr starke Probleme bezüglich Text, Sprache und Datierung aufwerfen. Die Schwierigkeit die Hinweise auf Melchisedek in diesen Passagen zu verstehen, wird weiterhin dadurch erhöht, dass in beiden Passagen das primäre Interesse nicht auf Melchisedek ruht, sondern auf anderen Personen: auf Abram im ersten Fall und auf dem Jerusalemer König im zweiten.“

„Melchizedek is mentioned only twice in the Old Testament in passages involving extreme difficulty in text, language, and date. The difficulty in understanding the references to Melchizedek in these passages is further increased by the fact that in both passages primary interest does not focus upon Melchizedek but upon other figures: Abram in the first instance, and the Jerusalemite king in the second.“

Fred L. Horton. *The Melchizedek Tradition: A Critical Examination of the Sources to the fifth Century A.D. and in the Epistle to the Hebrews*. Cambridge University Press: Cambridge, 1976. S. 12.

<sup>161</sup> „Zum Priester hat er seinen Gesalbten bestimmt und eingesetzt. Wie derselbe Gottes Stellvertreter auf Erden ist, so soll er zugleich der Stellvertreter der Menschen vor Gott sein, ein Priester- und Mittleramt bekleiden, wie dies 1. Mos. 14,18 von Melchisedek, dem König von Salem, der zugleich ein Priester des höchsten Gottes war, berichtet wird.“ Helmut Lamparter. *Das Buch der Psalmen II: Psalm*

Dass David und seine Nachfolger in besonderen Situationen auch priesterliche Handlungen ausführten, bezeugen Texte wie 2Sam 6,14+18 (David führt die Bundeslade tanzend und mit einem Efod [= Priesterkleidung] bekleidet nach Jerusalem, bringt Opfer dar und segnet das Volk), 2Sam 24,17 (David tritt vor Gott fürbittend für das Volk ein) und 1Kön 8,14+55+62ff (Salomo segnet das Volk bei der Einweihung des Tempels und bringt Opfer dar).<sup>162</sup>

Ferner ist zwischen Gen 14,18-20 und Ps 110 ein geographischer Bezug gegeben. Die Könige der Davidsdynastie regierten wie Melchisedek in Jerusalem und auch der priesterliche Dienst wurde dort verrichtet.<sup>163</sup>

---

73-150. Die Botschaft des Alten Testaments. Bd. 15. Calwer Verlag: Stuttgart, 1990<sup>4</sup>. S. 228f. Hier muss allerdings gefragt werden, inwieweit die Bezeichnung Stellvertreter Gottes auf Erden für den israelitischen König passend ist. Siehe auch folgende Fußnote.

<sup>162</sup> Hans-Joachim Kraus. Psalmen: 2. Teilband. a.a.O. S. 760.

Dabei muss aber gleichzeitig der enorme Unterschied zwischen dem israelitischen Königspriestertum und dem heidnischen Verständnis des Königtums betont werden. Nach dem Zeugnis des AT sind Israel „drei ganz wesentliche Momente der altorientalischen Königsideologie fremd geblieben: a) Identität von Gott und König, b) Der König als Objekt des Kultus, c) Die Gewalt des Königs über die Kräfte der Natur ...“. Hans-Joachim Kraus. Theologie der Psalmen. Biblischer Kommentar Altes Testament. Bd. 15/3. Neukirchener Verlag: Neukirchen, 1979. S. 139.

<sup>163</sup> „In Gen 14 gibt Abraham den Zehnten an Melchisedek, König von Salem und Priester El Eljons, welcher durch das Attribut ‚der Höchste‘ mit Jahwe gleichgesetzt wird. Dieselbe Identifikation ist offensichtlich hier vorausgesetzt, mit dem Zweck, sowohl Jerusalem in der jahwistischen Tradition Israels als auch das priesterliche Vorrecht der davidischen Monarchie zu legitimieren.“

„In Gen 14 ... Abraham pays tithes to Melchizedek, king of Salem as priest of ‘El Elyon’ who is equated with Yahweh in the form of an epithet, ‘God Most High’. The same identification is presupposed here evidently with the purpose of legitimating both Jerusalem in the Yahwistic tradition of Israel and the priestly prerogative of the Davidic monarchy.“

Leslie C Allen. Psalms 101-150. a.a.O.

### 3. Melchisedek in außerbiblischer Literatur

Die Gestalt des Melchisedek findet sich auch in außerbiblischer Literatur.<sup>164</sup> Diese Tatsache hat in der Vergangenheit immer wieder die Frage nach Abhängigkeiten oder gemeinsamen Quellen mit dem Hebräerbrief aufgeworfen.

Bei **Philo von Alexandrien** (De Abr. 235f; Congr. 99; Leg. All. III, 79-82) finden sich gnostische Gedanken im Bezug auf Melchisedek. Er ist der Vermittler der Gotteserkenntnis und Repräsentant des Logos. „Melchisedech ist hier keine personenhafte, geschichtliche Wirklichkeit, ... Gen 14,18-20 spiegelt einen ideellen Vorgang wider, Melchisedech ist einmal eine seelische Verhaltensweise, eine Sinnesart: der zu königlicher Herrschaft gekommene Sinn und zum anderen die von oben stammende göttliche Kraft, die das vernunftmäßige Denken zur reinen Schau des wahren Seins führt. Die konkrete, geschichtliche Wirklichkeit ist verallgemeinert... Melchisedech ist das Prinzip der Vernunft, das in jeden Menschen gelegt ist.“<sup>165</sup> Außerdem sieht Philo in Melchisedek den König des Friedens und stellt ihn als gerechten König als Gegenbeispiel zu einem Tyrannen dar.<sup>166</sup> Das Priestertum Melchisedeks ist für Philo ein selbst-erlerntes und instinktives.<sup>167</sup>

**Josephus** erwähnt den „Kanaanäerfürsten“ Melchisedek in Bell VI 10 § 438 als den „ersten Gründer“ Jerusalems, der „Gott als erstes Priesterdienst leistete“ und „als erster das Heiligtum erbaute“.<sup>168</sup> In Ant I 10 § 179-181 gibt Josephus Gen 14 paraphrasiert wieder. Dabei steht Abraham und dessen Tugendhaftigkeit im Vordergrund; die Rolle Melchisedeks wird verfremdet: „Melchisedechs Segen wird ein frommer Trinkspruch beim Siegesmahl, aus dem Empfangen des ‚Zehnten‘ ein Annehmen eines Geschenkes, das Abraham Melchisedech macht.“<sup>169</sup>

In **Qumran** wurden apokalyptische Erwartungen mit Melchisedek verbunden. 11QMelch, ein 1956 gefundener und aus dreizehn Bruchstücken bestehender Text, stellt eine Art eschatologischen Midrasch dar. Ein direkter Bezug von 11QMelch auf Gen 14 und Ps 110 lässt sich nicht nachweisen.<sup>170</sup> Melchisedek führt hier den endzeitlichen Kampf gegen Belial an und vollzieht an ihm das Gericht. Melchisedek hat also in diesem Text keine priesterliche Rolle, sondern nur eine königliche und richterliche.<sup>171</sup>

Es stellt sich nun die Frage, ob der Autor des Hebräerbriefes das von ihm geschilderte himmlische und ewige Wesen Melchisedeks nur aus Ps 110 oder auch noch aus anderen

---

<sup>164</sup> Ausführliche Darstellungen zu diesem Thema sind:

- Fred. L. Horton. The Melchizedek Tradition. a.a.O.

- Gerd Theißen. Untersuchungen zum Hebräerbrief. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn: Gütersloh, 1969.

Eine Darstellung der Rolle der Melchisedek-Exegese im Laufe der Kirchengeschichte bietet:

- Gottfried Wuttke. Melchisedech der Priesterkönig von Salem: Eine Studie zur Exegese. Alfred Töpelmann: Gießen, 1927.

Eine ausführliche Beschäftigung mit 11QMelch findet sich bei:

- Paul J. Kobelski. Melchisedek and Melchiresa. The Catholic Biblical Quarterly Monograph Series 10. The Catholic Biblical Association of America: Washington, 1981.

<sup>165</sup> Gottfried Wuttke. Melchisedech der Priesterkönig von Salem. a.a.O. S. 14ff.

<sup>166</sup> Gerd Theißen. Untersuchungen zum Hebräerbrief. a.a.O. S. 19+143ff.

<sup>167</sup> Thomas Willi. „Melchisedek II“. S. 417-420 in: Gerhard Müller u.a. (Hg.). Theologische Realenzyklopädie. Bd. 22. Walter de Gruyter: Berlin, 1992. S. 418.

<sup>168</sup> Ebd.

<sup>169</sup> Gottfried Wuttke. Melchisedech der Priesterkönig von Salem. a.a.O. S. 18.

<sup>170</sup> Gerd Theißen. Untersuchungen zum Hebräerbrief. a.a.O. S. 136.

<sup>171</sup> Ebd. S. 118.

Quellen erschlossen hat. Hier wurde nun oftmals eine Verbindung zu 11QMelch gesehen, wo Melchisedek ebenfalls als eine himmlische Person dargestellt wird.<sup>172</sup> Kobelski zeigt in seiner Untersuchung, dass eine solche Beziehung nicht nachweisbar ist: „Zur Zeit ist 11QMelch das einzig erhaltene Dokument aus der Zeit vor dem NT, in welchem Melchisedek eindeutig als himmlisches Wesen dargestellt wird. ... Daher ist es natürlich, in diesem Dokument Informationen über die Melchisedekgestalt aus Hebr 7 zu suchen. Unglücklicherweise bietet 11QMelch nur wenig, wenn überhaupt irgendeinen, direkten Beweis für dessen Gebrauch bei der Darstellung von Melchisedek im Hebräerbrief. 11QMelch und Hebr 7 stellen Melchisedek auf unterschiedliche Weise dar. In 11QMelch ist Melchisedek der überlegene Krieger und Richter Gottes. ... Im Hebräerbrief ist Melchisedek in erster Linie der ewige Priester, dessen Priesterschaft mit der von Jesus verglichen wird. ... Auf der einen Seite beruft sich der Hebräerbrief direkt auf den biblischen Befund über Melchisedek, auf der anderen Seite spielen die erhaltenen Teile von 11QMelch nicht einmal auf die biblischen Quellen bezüglich Melchisedek an. ... **Auf jeden Fall erscheint es unmöglich zu beweisen, dass der Hebräerbrief in Kapitel 7 direkt von den Traditionen eines himmlischen Melchisedek aus 11QMelch geschöpft hat.** Vielleicht ist alles, was gesagt werden kann, Folgendes: Beide Schreiben stellen einen himmlischen Melchisedek dar, aber sie unterscheiden sich in ihrem Schwerpunkt und ihrer Perspektive auf beträchtliche Weise.“<sup>173</sup>

Die **rabbinische Exegese** identifiziert Melchisedek mit Sem, dem Sohn Noahs. Manche Ausleger sahen in Psalm 110 den Sieg Abrahams aus Gen 14 angesprochen. Vers 4 bestätigt dann Abrahams Priestertum.<sup>174</sup>

Die **Samaritaner** verbanden kultätiologische Interessen mit Melchisedek. Sie betrachteten Gen 14,18-20 als Gründungslegende des Kultes am Garizim und Melchisedek als seinen ersten Priester.<sup>175</sup>

Im **Gnostizismus** ist Melchisedek als „Lichtreiniger“ ein wichtiges Glied des ewigen Erlösungsprozesses. Er bringt entrissene Lichtteile zum Lichtschatz zurück und entstammt dem „gereinigten, ganz reinen Licht des 5. Baumes“<sup>176</sup>. Im Melchisedek-Traktat

<sup>172</sup> So zum Beispiel: M. de Jonge, A. S. van der Woude. „11QMelchizedek and the New Testament“. *New Testament Studies* 12 (1965/66): 301-326.

<sup>173</sup> „At present time, 11QMelch is the only preserved pre-NT writing that clearly presents Melchizedek as a heavenly being ... It is natural, then, to look to this document for information on the background of the Melchizedek figure in Hebrews 7. Unfortunately, 11QMelch offers little, if any, direct evidence of its having been used in the portrayal of Melchizedek in Hebrews. 11QMelch and Hebrews 7 present Melchizedek differently. In 11QMelch, Melchizedek is above all God's warrior and judge. ... In Hebrews, Melchizedek is, first of all, the eternal priest whose priesthood is likened to that of Jesus. ... Hebrews, on the one hand, appeals directly to the biblical evidence about Melchizedek; the preserved portions of 11QMelch, on the other hand, do not even allude to the biblical sources regarding Melchizedek. ... In any case, it would seem impossible to establish that Hebrews in chap. 7 drew directly upon the traditions of the heavenly Melchizedek of 11QMelch. Perhaps all that can be said is that both writings present a heavenly Melchizedek, but differ considerably in emphasis and perspective.“  
Paul J. Kobelski. Melchisedek and Melchiresa. a.a.O. S. 127ff. Hervorhebungen in der Übersetzung hinzugefügt.

So auch Gräßer: „Denn obwohl der Hohepriester Melchisedek und seine Göttlichkeit als vorchristliche Traditionselemente nachweisbar sind, kommt doch keiner der entsprechenden Texte in vollem Umfang in Frage (Auch nicht 11QMelch!) Man kann annehmen, dass unser Verf. allein von Ps 110,4 her zu seinem Melchisedekverständnis gekommen ist ... Außerbiblische Vorlagen muss unser Verf. jedenfalls nicht gekannt haben.“ Erich Gräßer. *An die Hebräer*. 2. Teilband. a.a.O. S. 11.

<sup>174</sup> Gottfried Wuttke. Melchisedek der Priesterkönig von Salem. a.a.O. S. 19ff.

<sup>175</sup> Gerd Theißen. Untersuchungen zum Hebräerbrief. a.a.O. S. 17.

<sup>176</sup> Gottfried Wuttke. Melchisedek der Priesterkönig von Salem. a.a.O. S. 28.

aus der gnostischen Bibliothek Nag Hammadi (NHC IX/1) hat Melchisedek als der „Priester des höchsten Gottes“ die Funktion des Offenbarungsträgers und -mittlers. Durch ihn offenbart sich Jesus Christus, der Sohn Gottes.<sup>177</sup>

Schon dieser kurze Überblick macht deutlich, dass diese außerbiblischen Zeugnisse über Melchisedek wenig hilfreich sind, wenn es um das Verstehen der biblischen Melchisedektradition, vor allem im Hebräerbrief, geht; zumal der Verfasser des Hebräerbriefes auch nur auf die Überlieferungen aus Gen 14 und Ps 110 direkt Bezug nimmt. Auch eine direkte Verbindung zu Schriften, die nach dem Hebräerbrief entstanden sind, wie Nag Hammadi, lässt sich nur schwer belegen. So kommt auch Gerd Theißen nach seiner Untersuchung vorchristlicher Melchisedektraditionen zu folgendem Ergebnis: **„Die skizzierten vorchristlichen Melchisedektraditionen sind zwar interessant, aber werfen kein allzu großes Licht auf den Hb. Der Nachweis, dass es überhaupt solche Spekulationen gab, ist jedoch schon wichtig genug. Zumindest die Möglichkeit muss nun zugestanden werden, dass auch die Melchisedekgestalt des Hb von irgendwelchen Traditionen abhängig ist. Direkte Verbindungen lassen sich leider nicht ziehen. ... [Es] lassen sich jedoch keine genealogischen Zusammenhänge rekonstruieren. ... Entscheidend ist daher die Rekonstruktion der Melchisedektradition aus dem 7. Kapitel des Hb selbst.“**<sup>178</sup>

Dieser Weg soll deshalb auch im Folgenden beschritten werden: Die vorliegende Arbeit versucht, die Melchisedektypologie aus dem Hebräerbrief heraus zu erklären, ohne dabei von einer direkten Verbindung zu außerbiblischen Melchisedektraditionen auszugehen.

---

<sup>177</sup> Hans Friedrich Weiß. Der Brief an die Hebräer. Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament. Bd. 13. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1991. S. 385f.

<sup>178</sup> Gerd Theißen. Untersuchungen zum Hebräerbrief. a.a.O. S. 20. Hervorhebungen hinzugefügt. Zu einem ähnlichen Schluss kommt Lane: „Im Hebräerbrief ist Melchisedek keine Erlösergestalt und er vollzieht auch keine rettende Tat. Er ist eine historische Person, die als Präzedenzfall für eine Priesterschaft dient, welche nicht durch Abstammung oder Gesetz begründet wird. Es ist möglich, dass der Autor des Hebräerbriefes einige der Traditionen bezüglich Melchisedek kannte und ihnen kritisch gegenüberstand. Aber es ist heute unmöglich, genau zu sagen, welche Traditionen der Schreiber gekannt haben könnte. Seine Entwicklung der Melchisedekgestalt ist im Wesentlichen unabhängig von außerbiblischen Ideen. Sie ist abgeleitet von dem Text aus Gen 14,17-20, welcher typologisch aus der Perspektive von Ps 110,4 angegangen wird.

„In Hebrews Melchizedek is not a redeemer, and he performs no saving act. He is a historical figure who serves as a precedent for a priesthood not based on lineage or law. It is possible that the writer of Hebrews was aware of and stood critically against some of the traditions concerning Melchizedek, but it is now impossible to specify which traditions the writer may have known. His development of Melchizedek is essentially independent from extrabiblical ideas. It is derived from Gen 14:17-20, which has been approached typologically from the perspective of Ps 110:4.“

William L. Lane. Hebrews 1-8. Word Biblical Commentary. Volume 47a. Word Books: Dallas, 1998. CD-ROM.

## 4. Melchisedek in Hebräer 5-7

Die Gestalt Melchisedeks kommt achtmal im NT vor, und zwar ausschließlich in Hebr 5-7 (5,6+10; 6,20; 7,1+10f+15+17). Alle Bezugnahmen stehen im engen Zusammenhang mit der Hohenpriesterchristologie des Hebräerbriefes.<sup>179</sup> Hebr 7,1-3 bietet den Schlüssel für das Melchisedekverständnis des Hebräerbriefes. Deshalb wird im Folgenden nur dieser Abschnitt genauer untersucht. Um die Verse 1-3 besser in den Kontext einordnen zu können, wird zuvor ein Überblick über die Argumentation des Autors in Kap 7 gegeben. Im letzten Abschnitt kann dann die typologische Funktion Melchisedeks im Hebräerbrief ausgewertet werden.

### 4.1 Aufbau und Argumentation von Hebräer 7

Der Aufbau von Kapitel 7 ist folgender:<sup>180</sup>

1. Verhältnisbestimmung von Melchisedek und levitischem Priestertum als Auslegung von Gen 14,18-20 *V 1-10*
  - a. Vorstellung Melchisedeks als ewiger Priester *V 1-3*
  - b. Darstellung der Überlegenheit Melchisedeks gegenüber Abraham und damit auch gegenüber Levi *V 4-10*
2. Darstellung der Überlegenheit des ewigen Priestertums nach der Ordnung Melchisedeks gegenüber dem Priestertum Levis als Auslegung von Ps 110,4 *V 11-28*
  - a. Die Notwendigkeit der Ablösung des Priestertums Levis *V 11-19*
  - b. Jesus als Bürge eines besseren Bundes *V 20-25*
  - c. Christologisch-soteriologische Doxologie *V 26-28*

Die Argumentation des Kapitels 7 lässt sich folgendermaßen zusammenfassen:

1. Melchisedek gleicht Jesus, weil beide ihr Priestertum in Ewigkeit besitzen. (V 3,15-17)
2. Dieses Priestertum nach der Ordnung Melchisedeks ist dem levitischen überlegen:
  - a. Weil Levi in seinem Vorfahren Abraham den Zehnten an Melchisedek bezahlte und so dessen Überlegenheit anerkannte. (V 4-10)
  - b. Weil sich Levi in seinem Vorfahren Abraham von Melchisedek segnen ließ und so dessen Überlegenheit anerkannte. (V 6-7)
  - c. Weil das levitische Priestertum nach dem Gesetz keine Vollendung bringen konnte und aufgehoben wurde. (V 11f,18f)
  - d. Weil es auf der Kraft eines unauflöslchen Lebens beruht und nicht auf einem fleischlichen Gesetz. (V 15-17)
  - e. Weil es mit einem Eidschwur zugesagt wurde. (V 20-22)

<sup>179</sup> Horst Balz. „Melchisedek III“. S. 420-423 in: Gerhard Müller u.a. (Hg.). Theologische Realenzyklopädie. Bd. 22. Walter de Gruyter: Berlin, 1992. S. 420.

<sup>180</sup> Hans Friedrich Weiß. Der Brief an die Hebräer. a.a.O. S. 373. Erich Gräber. An die Hebräer. 2. Teilband. a.a.O. S. 8f.

- f. Weil es sich um ein unveränderliches Priestertum in Ewigkeit handelt, bei dem der Hohepriester nicht mehr stirbt. (V 23-25)
- g. Weil Jesus als Hoherpriester sündlos ist und nicht für seine eigenen Sünden opfern muss. (V 26)
- h. Weil Jesus sich selbst als ein ewig gültiges Opfer dargebracht hat. (V 27)

#### 4.2 Auslegung von Hebräer 7,1-3

Der Autor des Hebräerbriefes stellt in seinem 7. Kapitel dar, was es heißt, dass Jesus (wie in 6,20 gesagt) Hoherpriester nach der Ordnung Melchisedeks ist. Hauptmerkmal dieser von Melchisedek repräsentierten Ordnung ist das Priestertum in Ewigkeit. Um die Überlegenheit des Hohenpriestertums Christi über das levitische Priestertum mit der Schrift zu beweisen, legt der Autor Gen 14,18-20 aus. Als Grundlage für diese Auslegung dient ihm Ps 110,4, wobei er aus diesem Vers die Ewigkeit des Priestertums Melchisedeks ableitet. Mit der demonstrativen Formel οὗτος γὰρ ὁ Μελχισέδεκ *houtos gar ho Melchisedek dieser Melchisedek nämlich* lenkt der Autor in 7,1 den Blick nun endgültig auf jenen geheimnisvollen Unbekannten, den er im Vorfeld zwar schon erwähnt hatte, ohne aber nähere Ausführungen zu dieser Person zu machen. In 7,1-3 bietet der Autor nun eine Nacherzählung der Genesisepisode und stellt Melchisedek als Abbild des Sohnes Gottes dar.<sup>181</sup>

- |   |  |
|---|--|
| 1 Οὗτος γὰρ ὁ Μελχισέδεκ, βασιλεὺς Σαλήμ, ἱερεὺς τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου, ὁ συναντήσας Ἀβραάμ ὑποστρέφοντι ἀπὸ τῆς κοπῆς τῶν βασιλέων καὶ εὐλογήσας αὐτόν, | Dieser Melchisedek nämlich, König von Salem, Priester Gottes, des Höchsten, der Abraham entgegenging, als er von der Niederwerfung der Könige zurückkehrte, und ihn segnete, |
| 2 ὧ καὶ δεκάτην ἀπὸ πάντων ἐμέρισεν Ἀβραάμ, πρῶτον μὲν ἐρμηνευόμενος βασιλεὺς δικαιοσύνης ἔπειτα δὲ καὶ βασιλεὺς Σαλήμ, ὃ ἐστὶν βασιλεὺς εἰρήνης,       | dem auch Abraham den Zehnten von allem zuteilte, übersetzt zunächst König der Gerechtigkeit, dann aber auch König von Salem, das ist König des Friedens,                     |
| 3 ἀπάτωρ ἀμήτωρ ἀγενεαλόγητος, μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν μήτε ζωῆς τέλος ἔχων, ἀφωμοιωμένος δὲ τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ, μένει ἱερεὺς εἰς τὸ διηνεκές.                   | vaterlos, mutterlos, ohne Stammbaum, weder Anfang der Tage noch Ende des Lebens habend, gleichgestaltet dem Sohn Gottes, bleibt Priester für immer.                          |

Die Hauptaussage der Verse 1-3 ist: Οὗτος γὰρ ὁ Μελχισέδεκ ... μένει ἱερεὺς εἰς τὸ διηνεκές. *houtos gar ho Melchisedek ... menei hiereus eis diēnekes Dieser Melchisedek nämlich ... bleibt Priester für immer.* Eigentlicher Zielpunkt der Vorstellung Melchisedeks in den Versen 1-3 ist also die abschließende Aussage in V 3, auf die hin die gesamte syntaktische Konstruktion der Verse ausgerichtet ist und die das Verbum finitum enthält.<sup>182</sup> Doch ein langer Einschub bereitet die abschließende und eigentliche Aussage des Satzes vor.

Nach einer kurzen Einordnung der nachzuerzählenden Episode in die Abrahamgeschichte („der Abraham entgegenging, als er von der Niederwerfung der Könige zurückkehrte“) werden zwei Geschehnisse aus Gen 14 erwähnt: die Segnung Abrahams durch Melchisedek und die Gabe des Zehnten durch Abraham. Die Darreichung von

<sup>181</sup> Erich Gräßer. An die Hebräer. 2. Teilband. a.a.O. S. 7-12.

<sup>182</sup> Hans Friedrich Weiß. Der Brief an die Hebräer. a.a.O. S. 374.



Brot und Wein, die in der späteren Kirchengeschichte gern typologisch auf die Eucharistie gedeutet wurde, erwähnt der Autor ebenso wenig wie den Lobpreis Melchisedeks. „Eine Fülle von exegetischen Möglichkeiten, die man an diese Begegnung hätte anschließen können, bleibt unbenutzt.“<sup>183</sup> Er beschränkt sich bei der Nacherzählung auf die Elemente, die ihm für seine weitere Argumentation wichtig sind, und auf eine Beschreibung der charakteristischen Züge Melchisedeks.<sup>184</sup> Dabei stellt er „aus dem Text vor allem Zeugnisse der Hoheit des Melchisedek heraus und vermehrt sie mit Hilfe eines Schlusses *e selentio* noch“.<sup>185</sup> Melchisedek selbst wird wie in Gen 14 als βασιλεὺς Σαλήμ *basileus Salem - König von Salem* und ἱερεὺς τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου *hiereus tou theou tou hypsistou - Priester Gottes, des Höchsten* vorgestellt.

Damit ist die eigentliche Nacherzählung abgeschlossen und die Kommentierung beginnt. Sie betrifft zunächst die Gestalt des Melchisedek (V 2b-3), später dann auch seine Begegnung mit Abraham (V 6-10). Ab Vers 2b legt der Autor den Namen und den Königstitel Melchisedeks etymologisch aus: Der Name „Melchisedek“ wird als βασιλεὺς δικαιοσύνης *basileus dikaiosynēs*, also „König der Gerechtigkeit“, übersetzt; der Titel „König von Salem“ als βασιλεὺς εἰρήνης *basileus eirēnēs*, „König des Friedens“. Dabei geht der Autor von dem auch bei Philo begegnenden Grundsatz aus, dass auch in Eigennamen von Menschen und Orten oft Geheimnisse liegen. Es ist eine volkstümliche Etymologie, die hier verwendet wird und die wie schon bei Philo aus dem Gleichklang von „Salem“ in der topographischen Angabe des Königstitels und „Schalom“ eine Eigenschaft des Melchisedek heraushört. Eine weitere Deutung auf die neutestamentlichen Heilsgüter Frieden und Gerechtigkeit bleibt aber aus.<sup>186</sup>

Vielmehr ist der Verfasser an der metaphysischen Wesenheit Melchisedeks interessiert, die er in V 3 zum Ausdruck bringt und die den eigentlichen Vergleichspunkt zwischen Jesus und Melchisedek darstellt. Zunächst wird Melchisedek als ἀπάτωρ *apatōr vaterlos* und ἀμήτωρ *amētōr mütterlos* beschrieben. Was mit dieser Elternlosigkeit gemeint ist, wird vom Ende der Klimax her deutlich: Wer ohne Anfang und Ende in der Zeit ist, verdankt seinen Ursprung nicht einer natürlichen Zeugung; vielmehr ist er ein Geheimnis.<sup>187</sup>

Schon diese ersten beiden Attribute Melchisedeks haben die Ausleger zu vielerlei Spekulationen veranlasst. Es bleibt dabei aber festzuhalten: „Zunächst steht soviel fest, dass ἀπάτωρ, ἀμήτωρ [*apatōr, amētōr - vaterlos, mütterlos*] usw. nicht anders als in ihrer eigentlichen Bedeutung gefasst werden können. ... 7,3 ist eine Einheit, der man nicht gerecht wird, wenn man sie wie im Additionsverfahren in Einzelglieder zerlegt und für jedes derselben den philologischen Einzelnachweis erbringt. Die Aussagen ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, ἀγενεαλόγητος [*apatōr, amētōr, agenealogētos - vaterlos, mütterlos, ohne Stammbaum*] sind inhaltlich viel zu stark von dem folgenden μήτε ἀρχὴν ... μήτε ζωῆς τέλος [*mēte archēn ... mēte zōēs telos - weder Anfang ... noch Ende des Lebens*] bestimmt, als dass für ἀπάτωρ [*apatōr vaterlos*] eine ‚natürliche‘ Erklärung und für ἀμήτωρ [*amētōr mütterlos*] eine mythologische gesucht werden könnte. 7,3 ist eine Einheit metaphysischer Struktur.“<sup>188</sup>

<sup>183</sup> Otto Michel. Der Brief an die Hebräer. Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1975<sup>7</sup>. S. 259.

<sup>184</sup> Erich Gräber. An die Hebräer. 2. Teilband. a.a.O. S. 12f.

<sup>185</sup> Harald Hegermann. Der Brief an die Hebräer. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament. Bd. XVI. Evangelische Verlagsanstalt: Berlin, 1988. S. 143.

<sup>186</sup> Erich Gräber. An die Hebräer. 2. Teilband. a.a.O. S. 16ff.

<sup>187</sup> Ebd. S. 18ff.

<sup>188</sup> Gottfried Wuttke. Melchisedek der Priesterkönig von Salem. a.a.O. S. 8f.

Weiß bemüht sich, in seiner Übersetzung diese Einheit von Vers 3 zu verdeutlichen: „vaterlos, mutterlos, ohne Stammbaum, der (als solcher) weder einen Anfang der Tage noch ein Lebensende hat, gleichgestaltet (bei alledem) dem Sohne Gottes – (dieser Melchisedek) bleibt Priester für immer.“<sup>189</sup>

Des Weiteren wird Melchisedek als ἀγενεαλόγητος *agenealogētos ohne Stammbaum/Geschlechtsregister* beschrieben. Von ihm sind keine Vorfahren und keine Nachfahren bekannt. Wie der weitere Kontext zeigt, hat dieser Hinweis eine priesterrechtliche Relevanz. Wer kein levitisches Geschlechtsregister vorzuweisen hat, kann auch kein Priester nach der Ordnung des Gesetzes sein (7,6+13ff). Anlass, auf dieses Fehlen des Stammbaums hinzuweisen, ist Jesus, der ebenfalls keinem Priestergeschlecht entstammt (7,14). Aber wenn nun der Urpriester Melchisedek stammbaumlos amtieren kann, dann kann es auch Jesus. Zumal die Stammbaumlosigkeit Melchisedeks aus der Sicht des Autors auch keine Qualifikationsminderung, sondern eine Qualifikationssteigerung bedeutet. Denn dieses Priestertum wird nicht durch fleischliche Satzungen legitimiert, sondern durch die Kraft eines unauflöslichen Lebens (7,16).<sup>190</sup>

Diese ewige Existenz Melchisedeks wird nun durch μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν μήτε ζωῆς τέλος ἔχων *mēte archēn hēmerōn mēte zōēs telos echōn - weder Anfang der Tage noch ein Ende des Lebens habend* verdeutlicht. Melchisedek entbehrt die für ein natürliches Leben charakteristischen Anfangs- und Endpunkte: Geburt und Tod. Aus dieser Überzeitlichkeit Melchisedeks folgert der Autor die Präexistenz und die Ewigkeit dieser Person. Die negativen Attribute Melchisedeks in V 3 beschränken sich also nicht auf Aussagen über dessen priesterrechtliche Herkunft, sondern unterstreichen auch dessen Transzendenz.<sup>191</sup>

Am deutlichsten wird dies im letzten Teil des Verses: Melchisedek ist ἀφωμοιωμένος δὲ τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ *aphōmoiōmenos de tō huiō theou - dem Sohn Gottes gleichgestaltet* und μένει ἱερεὺς εἰς τὸ διηνεκές *menei hierēus eis to diēnekes - bleibt Priester für immer*.<sup>192</sup> In der Kette der Melchisedek beigelegten Attribute stellt das letzte den Höhe-

---

Ähnlich auch de Jonge und van der Woude. Auch sie gehen davon aus, dass der Verfasser des Hebr Melchisedek tatsächlich ewige Existenz zuschreibt: „Es scheint eher einleuchtend anzunehmen, dass der Verfasser wirklich meinte, was er schrieb.“ Einen Beleg dafür sehen sie auch in der von ihnen angenommenen Beziehung zu 11QMelch. M. de Jonge, A. S. van der Woude. „11QMelchizedek and the New Testament.“ a.a.O. S. 321.

<sup>189</sup> Hans Friedrich Weiß. Der Brief an die Hebräer. a.a.O. S. 373.

<sup>190</sup> Erich Gräßer. An die Hebräer. 2. Teilband. a.a.O. S. 21.

<sup>191</sup> Ebd.

<sup>192</sup> „Dabei spielt die geschichtliche Frage nach Melchisedeks Lebensanfang (Inkarnation?) und -ende (Himmelfahrt wie Henoch und Elia?) sowenig eine Rolle wie andere, ob er ein Engel sei (Origenes), ein himmlisches Wesen (11QMelch), Michael (jüd. Tradition) oder die Inkarnation des Gottessohnes (Kirchenväter). Der Hebr will nur dartun, inwiefern das Schriftwort recht hat: ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα [*hierēus eis to aiōna - Priester in Ewigkeit*]“. Auch die Frage, ob der als engelsähnliches, himmlisches Wesen aufzufassende Melchisedek ‚noch lebt und als Priester tätig ist (vgl V 8)‘, dürfte der Hebr-Autor kaum gestellt haben. ... Als Argument der christologischen Ewigkeitsaussage ist das Melchisedekmotiv ‚rein literarischer Art‘ ... “ und hat eine hermeneutische Funktion. Der Hebräerbrief setzt es nicht ein, um über die Person des Melchisedek etwas Dogmatisches geltend zu machen, sondern um das Wesen des Hohenpriestertums Christi und dessen Verhältnis zum levitischen Priestertum zu bestimmen. Ebd. S. 17f.+21f.+23.

Einen ganz anderen Ansatz verfolgt dagegen Jakob van Bruggen: „Melchisedek ist auch jetzt noch Priester Gottes des Höchsten. Für uns ist es schwierig, diese Angabe in einen größeren Zusammenhang einzufügen, zumal wir nur einen Zipfel des Schleiers gelüftet sehen. Im Text geht es ja um den Hohenpriester Christus und nicht um den Priester Melchisedek. Dennoch können wir aufgrund von Hebräer 12,22-24 vermuten, wo Melchisedeks Platz als Priester heute ist. Im himmlischen Jerusalem sind nicht nur Zehntausende von Engeln, sondern da ist auch eine festliche und feierliche Ver-

punkt dar: Melchisedek ist Jesus gleichgestaltet bzw. ähnlich gemacht. ἀφωμοιωμένος *aphōmoiōmenos gleichgestaltet* drückt eine Entsprechung aus, lässt aber gleichzeitig keine Identifikation beider Personen zu. Der Autor will auch nicht sagen, dass Melchisedek dem Sohn Gottes in allen Stücken gleicht, wohl aber in der Hauptsache: der ewigen Existenz. Diese Beschreibung Melchisedeks legt die Versuchung nahe, sie aus dogmatischer Rücksichtnahme abzuschwächen. Eine solche Abschwächung würde aber letztlich gerade Jesus treffen. Denn der Hebräerbrief sieht in ihm ja die „Vorlage“ für Melchisedek. Beschneidet man die in den Versen 1-3 ausgedrückte Transzendenz Melchisedeks, fällt es letztlich auf die Transzendenz Jesu zurück.<sup>193</sup>

„Unser Verfasser hat nicht das Empfinden, die Gestalt Jesu durch die Hervorhebung des Melchisedek zu beeinträchtigen, sondern im Gegenteil: je mehr man über Melchisedek aussagen kann, desto mehr strahlt die Herrlichkeit des Sohnes Gottes auf.“<sup>194</sup>

„Man wird in der Tat sagen dürfen, dass Hebr 7 von Hebr 1,2f+5-10 her denkt. Melchisedek wird als Abbild des Urbildes, des präexistenten Christus, von diesem her gedacht. Diese Aussage steht im Zusammenhang mit dem Sein des Präexistenten als Abglanz der Herrlichkeit und Prägebild der Wirklichkeit“.<sup>195</sup>

Der Vers endet mit dem Prädikat μένει ἱερεὺς εἰς τὸ διηνεκές *menei hiereus eis to diēnekes er bleibt Priester für immer*.<sup>196</sup> Alles vorher Gesagte ist Hinführung auf diesen Satz, der nun erklärt, was die schon in Hebr 5,6+10; 6,20 erwähnte τάξις Μελχισέδεκ *taxis Melchisedek Ordnung Melchisedeks* meint: Priester in Ewigkeit. Das Priestertum nach der Ordnung Melchisedeks ist unveränderlich, weil ewig (7,24).<sup>197</sup>

In dieser Ewigkeit besteht die Überlegenheit des Hohenpriestertums Christi nach der Ordnung Melchisedeks gegenüber dem levitischen Priestertum. Nicht nur inhaltlich läuft der gesamte Gedankengang in Kap 7 darauf hinaus. Auch formal bildet die Wendung εἰς τὸν αἰῶνα *eis ton aiōna - in Ewigkeit* die Inclusio für das ganze Kapitel (6,20; 7,28).<sup>198</sup>

Liegt in 7,3 eine außerbiblische Tradition zu Grunde? Wird hier ein Melchisedekhymnus aufgegriffen und verarbeitet, wie ihn *Gerd Theißen* rekonstruiert?<sup>199</sup> *Erich Gräßer*

---

sammlung von Erstgeborenen, die in den Himmel eingeschrieben ist. Den genauen Platz, den dort Melchisedek als Priester Gottes einnimmt, kennen wir nicht.“ Jakob van Bruggen. *Wie lesen wir die Bibel? Eine Einführung in die Schriftauslegung*. Hänssler: Neuhausen-Stuttgart, 1998. S. 182.

Sicherlich ist Gräßer zuzustimmen, wenn er festhält, dass das Interesse des Hebräerbriefes an Melchisedek nur dazu dient, die Überlegenheit des Hohenpriestertums Christi darzulegen. Jedoch ist zu fragen, inwieweit es die Argumentation des Hebräerbriefes zulässt, in den Aussagen über Melchisedek ein *rein* literarisches Motiv zu sehen. Damit wäre der gesamten Argumentation der (historische) Boden entzogen, den der Autor des Hebräerbriefes doch deutlich sucht. Gegen van Bruggen ist einzuwenden, dass es wohl schwerlich mit dem Denken des Hebräerbriefes zu vereinbaren ist, einen zweiten ewigen Hohepriester an der Seite Christi zu sehen. Hier ist nun wieder Gräßer zuzustimmen: Der Hebräerbrief lässt diese Fragen völlig unbeantwortet bzw. sie stellen sich ihm gar nicht.

<sup>193</sup> Erich Gräßer. *An die Hebräer*. 2. Teilband. a.a.O. S. 22f.

<sup>194</sup> Otto Michel. *Der Brief an die Hebräer*. a.a.O. S. 263.

<sup>195</sup> Jürgen Habermann. *Präexistenzaussagen im Neuen Testament*. Europäische Hochschulschriften. Bd. 362. Verlag Peter Lang: Frankfurt am Main, 1990. S. 314.

<sup>196</sup> Zur Diskussion über den Gebrauch von εἰς τὸ διηνεκές *eis to diēnekes - für immer* und εἰς τὸν αἰῶνα *eis to aiōna - in Ewigkeit* siehe Paul Ellingworth. *The Epistle to the Hebrews*. *The New International Greek Testament Commentary*. Eerdmans: Grand Rapids, 1993. S. 359. Er kommt zum Ergebnis, dass es sich lediglich um zwei stilistische Varianten handelt.

<sup>197</sup> Erich Gräßer. *An die Hebräer*. 2. Teilband. a.a.O. S. 23.

<sup>198</sup> Hans Friedrich Weiß. *Der Brief an die Hebräer*. a.a.O. S. 372.

<sup>199</sup> Gerd Theißen. *Untersuchungen zum Hebräerbrief*. a.a.O. S. 24f.

verneint dies: „Außerbiblische Vorlagen muss der Verfasser nicht gekannt haben. Und was infolge der Häufung von Ehrennamen, mit Artikeln versehenen Partizipien und Relativsätzen wie ein antiker Prädikationsstil aussieht, lässt nicht zwingend auf einen verarbeiteten Hymnus schließen. ‚Ein rhetorisches Schmuckstück‘ – falls denn 7,2b-3 eines sein sollte – darf unserem stilistisch geschliffenen Verfasser ohne weiteres zuge-  
traut werden.“<sup>200</sup>

Woher bezieht der Verfasser dann seine Kenntnis über die Ewigkeit Melchisedeks? Aus seiner „Exegese“ von Ps 110,4 und Gen 14,18-20. Für den Verfasser erläutern sich beide Stellen gegenseitig. Nachdem er die Ewigkeit Melchisedeks einmal in Ps 110,4 entdeckt hat, findet er sie auch in Gen 14 verborgen ausgedrückt: im Schweigen des Textes über die irdische Abstammung Melchisedeks. „Nicht, was der Genesis-Text wirklich sagt (V 1.2), sondern was er wirklich *nicht* sagt (V 3) erhält durch die Hermeneutik unseres Verfassers den Ton. ‚Deutekanon‘ ist in diesem konkreten Falle Ψ 109,4, wie das letzte Attribut in V 3 (μένει ἱερεὺς εἰς τὸ διηνεκές [*menei hieruus eis to diēnekes – er bleibt Priester für immer*]) zeigt, das von dort stammt. D.h., der Hebräerbrief folgt *formal* ... der zweiten der sieben Auslegungsregeln Hillels. Sie besagt, dass identische (oder gleichbedeutende) Wörter, die an zwei verschiedenen Schriftstellen vorkommen – in unserem Fall Μελχισέδεκ [*Melchisedek*], das alttestamentlich nur in Gen 14,18 und Ps 110,4 steht –, sich gegenseitig erläutern. *Inhaltlich* aber ist das hermeneutische Prinzip ein ganz anderes: Von der Erfüllung her wird die Christuswahrheit vom Hebräerbrief in den alttestamentlichen Text hineingeschaut, ja sie gestaltet das Schriftwort um, über den Weg von Ψ 109,4.“<sup>201</sup> Somit ist deutlich, dass der Verfasser des Hebräerbriefes durch-  
aus ohne direkte Abhängigkeit von außerbiblischen Quellen, rein durch seine Art der AT-Auslegung, zu seinen Ergebnissen kommen konnte.

### 4.3 Melchisedek als Typos

#### 4.3.1 Die typologische Funktion Melchisedeks in Hebräer 5-7

Der Verfasser des Hebräerbriefes hat weniger Interesse an Melchisedek selbst als am christologischen Beweis.<sup>202</sup> Er dient als Typos, um die Hohepriesterchristologie<sup>203</sup> zu

<sup>200</sup> Erich Gräßer. An die Hebräer. 2. Teilband. a.a.O. S. 11f. Ebenso Harald Hegermann. Der Brief an die Hebräer. a.a.O. S. 142f.: „Grundsätzlich muss an einer so bedeutenden Stelle der Komposition, wie sie hier zu Beginn der großen Lehrdarbietung vorliegt, die Erwartung den Vorrang haben, der Verfasser selbst werde seine reichen sprachlichen Mittel einsetzen, um den Text so auszuzeichnen.“

Anders Weiß, Michel und Ellingworth, die eine hymnische Vorlage vermuten. Hans Friedrich Weiß. Der Brief an die Hebräer. a.a.O. S. 379f. Otto Michel. Der Brief an die Hebräer. a.a.O. S. 263. Paul Ellingworth. The Epistle to the Hebrews. a.a.O. S. 357.

<sup>201</sup> Erich Gräßer. An die Hebräer. 2. Teilband. a.a.O. S. 12f. Ψ 109,4 meint Ps 110,4 in der LXX.

Anders Weiß, der in den Prädikationen des V 3 deutliche Anlehnungen an eine hellenistische Theologie sieht. Hans Friedrich Weiß. Der Brief an die Hebräer. a.a.O. S. 376f.

<sup>202</sup> Stefan Brandenburger. „Melchisedek I“. a.a.O. Sp. 80.

<sup>203</sup> Die Darstellung Christi als Hohepriester könnte mit der Erwartung eines priesterlichen Messias zusammenhängen. In der Qumrangemeinde und den ihr nahestehenden Testamenten der Zwölf Patriarchen hat man zwei Messiasse erwartet: einen priesterlichen Gesalbten aus dem Haus Aaron und den Messias Israels aus Davids Geschlecht. Der Erstere galt als geistlicher Führer, als endzeitlicher Erforscher und Ausleger der Thora, der Letztere wurde als „Fürst der Gemeinde“ bezeichnet und als Retter Israels erwartet. (Otto Betz. „Messias, Messiaserwartung“. S. 1332f in Helmut Burkhardt u.a. (Hg.). Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde. Wuppertal: R. Brockhaus, 1998<sup>2</sup>. S. 1332.) Für Friedrich Schröger „ist es aber durchaus möglich, dass der Verfasser des Hebräerbriefes die Erwartung eines messianischen Hohenpriesters kennt, ebenso wie die Erwartung eines Messias aus dem Hause Davids, so dass also auf diese Erwartung hin der Verfasser mit Betonung sagt: Jesus ist der erwartete Messias aus dem Hause David, und: Jesus ist der erwartete Hohepriester, wenn er auch nicht aus dem Stamme Levi ist. Bei Jesus sind Königtum und Priestertum vereint wie bei

stützen. Das Hauptmerkmal der von Melchisedek repräsentierten τάξις *taxis* *Ordnung* des Priestertums ist Ewigkeit. Das durch ‚Schriftgnosis‘ exegetisch zu sichern ist das eigentliche Beweisziel von Hebr 7 und Ps 110,4 ist Ausgangs- und Angelpunkt dafür.<sup>204</sup> „Zugespitzt formuliert: Die τάξις [*taxis* *Ordnung*] des Priestertums des Melchisedek interessiert den Autor des Hebr, nicht Gestalt und Geschichte des Melchisedek als solche. Und ist das Ziel der exegetischen Argumentation des Autors einmal erreicht, so tritt die Gestalt des Melchisedek selbst alsbald wieder in das Dunkel jener Vorgeschichte zurück, aus der sie der Autor des Hebr lediglich zum Zwecke seiner im Dienste der Christologie stehenden Beweisführung hervorgeholt hatte.“<sup>205</sup> Es handelt sich im Hebräerbrief um eine „hilfsweise Heranziehung“ Melchisedeks, ihm selbst wird dabei keinerlei selbständige Bedeutung beigemessen. Als Abbild des Sohnes ist er dem Verfasser lediglich hermeneutisch dienstbar. Sobald klar geworden ist, dass Jesus nach seiner Ordnung Priester geworden ist, tritt der Priesterkönig von Salem von der Bühne ab. Von V 18 an ist von ihm nicht mehr die Rede.<sup>206</sup>

Die Funktion Melchisedeks liegt im Hebräerbrief also darin, dass er ein Abbild des Sohnes Gottes ist: „Melchisedek hilft, den präexistenten Christus besser zu verstehen, dessen Urbild er abbildet und aufgrund der Zusage Gottes (Ps 110,4) zugleich vorbildet.“<sup>207</sup> Zeitlich gesehen ist Melchisedek eine Vorausschattung Jesu. Dieser Blickwinkel scheint in 7,15 angedeutet zu sein: εἰ κατὰ τὴν ὁμοιότητα Μελχισέδεκ ἀνίσταται ἱερεὺς ἕτερος *ei kata tēn homoiotēta Melchisedek anistatai hiereus heteros* – *wenn nach der Art Melchisedeks ein anderer Priester eingesetzt wird*, nämlich Jesus. Aus der Perspektive der Ewigkeit gesehen ist Melchisedek Jesus, dem Sohn Gottes, nachgebildet: ἀφωμοιωμένος δὲ τῷ υἱῷ *aphōmōiōmenos de tō hiō* (7,3) Nach diesem Denken ist also Melchisedek Christus nachgebildet, nicht etwa umgekehrt. Christus ist das himmlische Urbild, Melchisedek das irdische Abbild.<sup>208</sup>

Melchisedek „ist das Abbild des Urbildes, des präexistenten Christus. Andererseits hat aber gerade Melchisedek eine Zusage Gottes (Ps 110,4), die ihn zum Urbild des Hohenpriesters Christus werden lässt. Beides gehört u.E. zusammen und darf nicht auseinander gerissen werden. ... Jesus wird nach Ps 110,4 der Ordnung Melchisedeks eingegliedert, um Jesu willen spielt also dieser Priesterkönig der Urzeit eine Rolle, nicht um seiner selbst willen.“<sup>209</sup>

Die Argumentation in Hebr 7 greift stark auf den Dualismus „Irdisch-Himmlisch“ als Qualifizierung des heilsgeschichtlichen „Alt-Neu“ zurück, um nachzuweisen, dass aus der Sicht des Hohepriestertums des Neuen Bundes das des Alten als nutzlos und daher als aufgehoben erscheint. Das Hohepriestertum Melchisedeks existiert „nach der Kraft eines unauflöselichen Lebens“ (V 16b) und kann daher als bleibend und himmlisch-ewig charakterisiert werden. Das levitische Hohepriestertum gründet sich dagegen auf ein „fleischliches Gebot“ (V 16a). Damit gehört es dem Bereich des Irdisch-Vergänglichen

---

Melchisedech: Melchisedech ist der Typus für den Hohenpriester Jesus.“ Friedrich Schröger: Der Verfasser des Hebräerbriefes als Schriftausleger. a.a.O. S. 151.

<sup>204</sup> Erich Gräber. An die Hebräer. 2. Teilband. a.a.O. S. 8.

„Das ewige Leben des Hohenpriesters bleibt im weiteren Verlauf des 7. Kapitels für den Verfasser die einzige Aussage von Wert.“ Gottfried Wuttke. Melchisedech der Priesterkönig von Salem. a.a.O. S. 5.

<sup>205</sup> Hans Friedrich Weiß. Der Brief an die Hebräer. a.a.O. S. 375.

<sup>206</sup> Erich Gräber. An die Hebräer. 2. Teilband. a.a.O. S. 12.

<sup>207</sup> Ebd. S. 23.

<sup>208</sup> „Ersichtlich wird im Hebr dieses hellenistisch gedachte Verhältnis des ‚vollkommenen himmlischen Urbilds‘ zum ‚irdischen Abbild und Schatten‘ in die geschichtliche Dimension des eschatologischen Christusgeschehens übersetzt...“ G. Schunack „τύπος ἀντίτυπος τυπικῶς“ a.a.O. Sp. 900.

<sup>209</sup> Jürgen Habermann. Präexistenzaussagen im Neuen Testament. a.a.O. S. 314.

an (V 23). Somit dient hier die vertikale Denklinie der ontologischen Qualifizierung und Unterscheidung zweier Bereiche. Auch die Verknüpfung dieser Linie mit der heilsgeschichtlich-horizontalen ist deutlich: das eschatologisch Neue, jetzt qualifiziert als ewig und bleibend, lässt das Alte als irdisch-vergänglich und damit als abgetan erscheinen. Dadurch wird der metaphysische Dualismus „Irdisch-Himmlisch“ im Sinn von Heilsgeschichte vergeschichtlicht und zur „vertikalen Typologie“, wie *Franz Laub* es nennt, modifiziert. Mit dieser „vertikalen Typologie“, die eine Antithese zwischen dem Hohepriestertum des Alten und dem des Neuen Bundes darstellt, schafft sich der Verfasser des Hebräerbriefes den Hintergrund, auf dem er das Christusheil in seiner unüberbietbaren Größe und eschatologischen Endgültigkeit eindrucksvoll darstellen kann.<sup>210</sup>

Im dritten Teil der Arbeit soll noch einmal gesondert auf diese für den Hebräerbrief charakteristische Art der Typologie eingegangen werden. Dabei soll das Verhältnis zwischen der heilsgeschichtlichen horizontalen Linie und der metaphysischen vertikalen Linie beleuchtet werden. Außerdem sollen der philosophische Hintergrund dieser beiden Linien sowie die im typologischen Schriftgebrauch des Hebräerbriefes verwendete Hermeneutik untersucht werden.

#### **4.3.2 Die typologischen Merkmale Melchisedeks in Hebräer 5-7**

Zuvor sollen nun die in Teil A dieser Arbeit zitierten Merkmale eines Typos an Melchisedek nachgewiesen werden, um abschließend Melchisedek noch einmal deutlich als Typos darzustellen. Wie schon erwähnt, ist im Hebräerbrief die Begrifflichkeit von Typos und Antitypos im Vergleich zu Paulus und der heute üblichen Terminologie vertauscht, weswegen es treffender ist, im Hebräerbrief vom Urbild und Abbild zu sprechen. Jetzt sollen jedoch die bisherigen Ergebnisse noch einmal in die herkömmliche Terminologie gekleidet werden, um die Anwendbarkeit der typologischen Merkmale auf Melchisedek besser darstellen zu können. Das heißt: Typos ist Melchisedek als Priester in Ewigkeit, Antitypos ist Jesus Christus als Hoherpriester in Ewigkeit.

*Die Historizität des Typos:* Der Autor des Hebräerbriefes greift auf Melchisedek als eine historische Person zurück. Er wird in Entsprechung zu Gen 14 als „König von Salem“ und „Priester des Höchsten“ eingeführt.

*Die Analogie zwischen Typos und Antitypos in einem wesentlichen Punkt:* Melchisedek und Christus sind beide ewig und besitzen so auch ein ewiges Priestertum.

*In anderen Punkten können beide aber durchaus sehr verschieden sein:* Melchisedek ist nicht mit dem Sohn Gottes identisch, er ist ihm nur nachgebildet. Melchisedek ist weder sündlos noch hat er sich selbst geopfert.

*Die Steigerung vom Typos zum Antitypos (Der Vergleichspunkt ist beim Antitypos größer als beim Typos):* Christus ist als Hoherpriester „heilig, sündlos, unbefleckt, abgesondert von den Sündern und höher als die Himmel“ und hat es nicht nötig „zuerst für die eigenen Sünden Schlachtopfer darzubringen, ... denn dies hat er ein für allemal getan, als er sich selbst dargebracht hat“ (Hebr 7,26f). Diese Eigenschaften machen Christus zu einem Hohepriester, der denen der levitischen Ordnung überlegen ist. Darüber hinaus stellen sie aber auch eine Steigerung gegenüber Melchisedek dar. Denn weder Sündlosigkeit noch ein ewig gültiges Opfer werden diesem vom Hebräerbrief zugeschrieben.

---

<sup>210</sup> Franz Laub. Bekenntnis und Auslegung. a.a.O. S. 241ff.

*Die Einbettung des Typos in den alttestamentlichen Kontext:* Melchisedek wird im Kontext seiner in Gen 14 geschilderten Begegnung mit Abram aufgegriffen. Aus dieser zieht der Autor des Hebräerbriefes auch wichtige Argumente für die Überlegenheit des Priestertums nach der Ordnung Melchisedeks.

*Eine echte und erkennbare Ähnlichkeit in Form oder Gedanke zwischen dem alttestamentlichen Bezugspunkt und dem neutestamentlichen Gegenstück:* Diese Ähnlichkeit bringt der Hebräerbrief am deutlichsten in 7,3 zum Ausdruck. In seiner ewigen Existenz ist Melchisedek dem Sohn Gottes ähnlich gemacht.

*Anzeichen für eine von Gott gewollte typologische Bedeutung:* Dieses Anzeichen findet der Autor in Ps 110,4.

*Die Versinnbildlichung von etwas Zukünftigem durch den Typos:* Melchisedek war aus der zeitlichen und irdischen Perspektive vor Jesus Christus als Priester tätig.

Alle Merkmale eines Typos lassen sich also auf Melchisedek anwenden. Der Hebräerbrief gebraucht die Gestalt des Melchisedek also in typologischer Weise. Er tut dies durchgehend im Rahmen der Hohepriesterchristologie, um die Ewigkeit des Priestertums Christi zu beweisen.

#### **4.4 Anwendung der verschiedenen Typologie-Ansätze auf die Melchisedek-Typologie**

Im Teil A dieser Arbeit wurden vier Ansätze vorgestellt und diskutiert, die die Typologie als hermeneutische Methode erklären sollten: 1.) das prophetische Element, 2.) der *sensus plenior*, 3.) der *sensus literalis* und 4.) das Wirkungspotential. Im Folgenden soll nun die Anwendbarkeit dieser einzelnen Ansätze auf die Melchisedek-Typologie überprüft werden.

##### **Das prophetische Element**

Soll das prophetische Element die Legitimation der Typologie als hermeneutische Methode darstellen, dann müsste in Gen 14 und Ps 110 ein prospektiver Charakter zu erkennen sein. In Gen 14 ist dieses Element ganz klar nicht zu finden. Nichts an diesem Text ist erkennbar prophetisch. Vielmehr hat die Bestimmung der Funktion der Melchisedek-Episode innerhalb ihres Kontextes von Gen 14 deren Wichtigkeit in der Erzählung der Abrahamgeschichte gezeigt.

Weniger eindeutig ist die Suche nach dem prophetischen Element in Ps 110. Auf die Schwierigkeiten der Deutung dieses Psalms zwischen einem zeitgeschichtlichen und einem messianischen Verständnis wurde ja schon hingewiesen. Nimmt man beides an, nämlich dass sich der Psalm zunächst einmal an den israelitischen König wendet, als solcher aber zugleich auch auf den messianischen König hinweist, wäre diesem Text ein prophetisches Element nicht abzusprechen. Bietet dieses Element jedoch eine ausreichende Erklärung für die Melchisedek-Typologie, wie sie sich im Hebräerbrief findet? Es erklärt die generelle Anwendung des Hohenpriesteramtes nach der Ordnung Melchisedeks auf den Messias Jesus. Das prophetische Element allein bietet aber keine ausreichende Erklärung für die detaillierteren Aussagen des Hebräerbriefes. Wieso schlussfolgert er eine ewige Existenz Melchisedeks als Person, wenn in Ps 110 nur vom ewigen Bestand einer Ordnung die Rede ist? Auch die Auslegung, die der Hebräerbrief an Gen 14 vollzieht, kann allein durch ein prophetisches Element nicht erklärt werden.

##### **Der *sensus plenior***

Der *sensus plenior* bietet eine einfache Erklärung für die Melchisedek-Typologie. Die menschlichen Autoren von Gen 14 und Ps 110 müssen weder ein prophetisches Element intendiert noch müssen die ursprünglichen Leser ein solches erkannt haben. Erst durch das Studium der Texte im Lichte späterer Offenbarung wird eine typologische Bedeutung erkannt.

Die Annahme eines *sensus plenior* würde auch hier wieder die allgemeine Übertragung des Hohepriestertitels auf Jesus Christus erklären. Aber auch hier stellt sich wieder die Frage, ob ein verborgener Schriftsinn die Details der Melchisedek-Typologie im Hebräerbrief erklären kann. Er kann dies, wenn man seine Grenzen nicht wie Maier an dem historisch-grammatischen Textinhalten festmacht. Dann ist man aber wieder sehr schnell bei der Typologie als „pneumatischer Betrachtungsweise“, die nicht mehr mit hermeneutischen Regeln erfasst werden kann.

### **Der sensus literalis**

Innerhalb der Melchisedek-Typologie geht der Autor auch konkret auf den *sensus literalis* der alttestamentlichen Texte ein. So bietet er zum Beispiel zu Beginn von Kapitel 7 eine Nacherzählung und Einordnung der Melchisedek-Episode, die erst einmal nicht über den Literalsinn hinausgeht. Aber spätestens wenn Melchisedek als ein vater- und mutterloses ewiges Wesen ohne Stammbaum dargestellt wird (7,3) und Levi durch seinen Stammvater Abraham an Melchisedek den Zehnten gibt, geht das wohl über das hinaus, was der menschliche Autor erkennbar im Text intendiert hat.

### **Das Wirkungspotential**

Meines Erachtens bietet das Konzept des Wirkungspotentials die beste, weil umfassendste und passendste, Erklärung für die typologische Auslegung, die der Hebräerbrief an Melchisedek vollzieht. Folgendes ergibt sich durch eine Anwendung dieses Konzeptes auf die Typologie:

Die typologische Bedeutung Melchisedeks muss nicht zwangsläufig von den menschlichen Autoren von Gen 14 und Ps 110 intendiert gewesen sein, noch muss sie von Lesern unbedingt schon vor dem Christusgeschehen erkannt worden sein (wie es sowohl bei dem prophetischen Element als auch beim *sensus literalis* notwendig wäre). Jedoch handelt es sich bei der typologischen Auslegung der Texte keineswegs um freie Interpretationen, die ihre eigentliche Textgrundlage verlassen (wie es zumindest beim *sensus plenior* zu befürchten wäre). Vielmehr ist die typologische Auslegung von der Textstruktur begründbar. So sieht der Verfasser des Hebräerbriefes die ewige Existenz Melchisedeks in Ps 110,4 begründet und in Gen 14,18-20 untermauert. Dabei bedient er sich besonders der Unbestimmtheitsstellen des Textes, die ihm als Grundlage für die Details seiner Auslegung dienen (einen Punkt, den die anderen Lösungsansätze nicht befriedigend erklären können): Aus dem plötzlichen Auftauchen und „lautlosen“ Verschwinden Melchisedeks, d.h. dem Fehlen von Angaben über seine irdische Abstammung und seinen Tod, sieht der Hebräerbriefautor einen Beleg für die von ihm aufgrund Ps 110,4 angenommene ewige Existenz des Priesterkönigs. Auch die Rolle, die Melchisedek in außerbiblicher Literatur spielt, ist ein Hinweis darauf, dass die Texte durch ihre charakteristischen Unbestimmtheitsstellen viel Anlass zu einer weiteren Ausdeutung der Melchisedek-Figur gegeben haben. Andererseits nimmt der Verfasser auch immer wieder direkten Bezug auf die in Gen 14 berichteten Ereignisse und deren Kontext (7,1f+4) und macht so deutlich, dass es sich bei seiner Auslegung um für ihn vom Text her begründbare Annahmen handelt.



Neben den Textstrukturen prägt auch die Verstehenserwartung des Autors seine Auslegung der biblischen Texte sehr deutlich. Das wird am stärksten sichtbar, wenn er Melchisedek als dem Sohn Gottes nachgebildet bzw. ähnlich gemacht beschreibt. Die Verstehenserwartung wurde also von der Erfahrung des Christusgeschehens geprägt und bestimmt. Im Lichte dieser eschatologischen Offenbarung Gottes werden nun retrospektiv die alttestamentlichen Texte verstanden und in Bezug zu dieser Offenbarung gesetzt. Sicherlich erhält man bei der Betrachtung der sich daraus ergebenden Auslegung aus heutiger Sicht den Eindruck, dass die Verstehenserwartung des Autors das realisierte Wirkungspotential stärker bestimmt als die eigentliche Textstruktur. Hat der Autor in seiner Auslegung also doch mehr oder weniger willkürlich gehandelt? Um diese Frage zu beantworten, soll in dem sich anschließenden dritten Teil der Arbeit dargestellt werden, wie die Verstehenserwartung ebenfalls von kollektiven Deutungsmustern geprägt war. Dazu befasst sich dieser Teil mit dem philosophischen Hintergrund des typologischen Denkens des Hebräerbriefes sowie mit der dabei verwendeten zeitgenössischen Hermeneutik.

## Teil C: Der typologische Schriftgebrauch des Hebräerbriefes

Nachdem in Teil B der Arbeit Melchisedek exemplarisch für die Verwendung der typologischen Methode im Hebräerbrief dargestellt wurde, soll es im folgenden Teil C um den typologischen Schriftgebrauch des Hebräerbriefes im Allgemeinen gehen. Dazu wird das für den Hebräerbrief charakteristische Urbild-Abbild-Denken im Mittelpunkt stehen. Im Rahmen der Untersuchung dieses Urbild-Abbild-Denkens wird zwei Fragen nachgegangen: Welcher philosophische Hintergrund beeinflusste den Gebrauch dieses Denkens im Hebräerbrief und in welcher Weise? Und: Welche hermeneutische Methodik liegt der Verwendung der Typologie durch den Verfasser zu Grunde? Dazu soll im Besonderen auf die rabbinischen Auslegungsregeln eingegangen werden, die er im Rahmen der Typologie verwendet. Dabei soll in keiner Weise die theologische Eigenleistung des Hebräerbriefautors in Frage gestellt werden. Vielmehr soll der Frage nachgegangen werden, aus welchem religionsgeschichtlichen Boden diese Eigenleistung erwachsen konnte.

### 1. Das Urbild-Abbild-Denken im Hebräerbrief und sein philosophischer Hintergrund

Um einen Einblick in den typologischen Schriftgebrauch des Hebräerbriefes zu bekommen, geht es im Folgenden zuerst um die Stellen im Hebräerbrief, die die Begriffe *Typos* oder *Antitypos* direkt gebrauchen. Die Beschäftigung mit diesen Stellen wird zu einer eingehenderen Betrachtung darüber führen, wie der Autor des Hebräerbriefes diese Begriffe verwendet. Daraufhin muss der Frage nachgegangen werden, welcher philosophische Hintergrund zu dieser Verwendung der Begrifflichkeiten führte. Im Bezug auf das Konzept des Wirkungspotentials heißt dies: Es wird ein Teil der *Deutungsmuster* dargestellt, die dem typologischen Schriftgebrauch des Hebräerbriefes zu Grunde liegen.

#### 1.1 Die Verwendung typologischer Begriffe im Hebräerbrief

##### 1.1.1 Hebräer 8,5

Der Begriff *Typos* kommt als solcher nur in Hebr 8,5 vor:

οἵτινες ὑποδείγματι καὶ σκιᾷ λατρεύουσιν τῶν ἐπουρανίων, καθὼς κεχρημάτισται Μωϋσῆς μέλλων ἐπιτελεῖν τὴν σκηνὴν· ὅρα γὰρ φησιν, ποιήσεις πάντα κατὰ τὸν τύπον τὸν δειχθέντα σοι ἐν τῷ ὄρει·

*[Die Priester,] die dem Abbild und Schatten der himmlischen Dinge dienen, wie Mose eine göttliche Weisung empfing, als er im Begriff war, das Zelt aufzurichten; denn „Sieh zu“, spricht er, „dass du alles nach dem Muster (Typos) machst, das dir auf dem Berge gezeigt worden ist!“*

Das Zitat aus Ex 25,40 stimmt weder mit der LXX noch mit dem MT genau überein. So hat weder die LXX noch der MT πάντα [*panta* alles], jedoch aber Philo (All 3,102). Die Übereinstimmung des Zitats mit der Textform, die auch Philo benutzt, um den Kosmos oder die Seele als vom Urbild unterschiedenes Heiligtum Gottes zu kennzeichnen<sup>211</sup>,

<sup>211</sup> Diese Übereinstimmung schließt jedoch „die entscheidende Differenz in der konkreten Aneignung der Tradition zwischen Philon und Hebr nicht aus. So steht bei dem ersteren die Entsprechung zu seinem Grundanliegen, das Judentum als ‚die wahre Philosophie‘ zu erweisen, der metaphysisch-ontologische bzw. der kosmologische Aspekt des platonischen Urbild-Abbild-Schemas programmatisch im Vor-

kann so erklärt werden, dass beide einem besonderen LXX-Text folgen oder dass der Hebräerbrief das πάντα [*panta* alles] aus Ex 25,8.9 übernimmt. Damit lässt der Verfasser des Hebräerbriefes „entgegen frühjüdischer und rabbinischer Textauslegung das irdische Heiligtum vom Urbild her nicht auf-, sondern abgewertet sein: Es ist bloß minderwertige ‚Kopie‘ des im Himmel befindlichen Originals. Entsprechend überlegen ist die Selbstdarbringung Christi dem Kult des alten Bundes, und zwar genau in dem Maße, wie sich die Wirklichkeit vom Symbol, der Himmel von der Erde, das Ewige vom Vergänglichem unterscheidet.“<sup>212</sup>

Während es der biblische Kontext offen lässt, ob es sich bei dem „Muster“ um ein reales himmlisches Gebäude handelt oder lediglich um einen Bauplan, ist für die rabbinische Exegese klar, dass Mose bei seinem Aufenthalt auf dem Sinai sowohl den himmlischen Tempel als auch die Lade, den Schaubrottisch und den Leuchter im Original gesehen hat. In den rabbinischen Kreisen ist also ein kultätiologisches Interesse für die Auslegung von Ex 25,40 ausschlaggebend, d.h. die Auslegung sollte den Tempeldienst legitimieren. Der Verfasser des Hebräerbriefes beweist mit dem Zitat nun das Gegenteil: nämlich die Nutzlosigkeit des alttestamentlichen Kults und seine Aufhebung durch das himmlische Hohepriestertum Christi. Jedoch ist dabei Folgendes zu beachten: Ohne das Entsprechungsverhältnis von himmlischem Urbild und irdischem Abbild wäre die komparative Hermeneutik des Verfassers gar nicht möglich. Erst die Tatsache, dass das Heiligtum des alten Bundes mitsamt seinem Kult nicht in menschlichen Entscheidungen begründet ist, sondern in der göttlichen Offenbarung einer transzendenten Wirklichkeit, macht einen Vergleich der beiden Bünde im Schema von Andersartigkeit, Entsprechung und Überbietung möglich. Die alte Ordnung weist über sich hinaus, gerade weil sie Gegenbild der himmlischen ist. Der göttliche Ursprung des alttestamentlichen Kultus ist somit die Voraussetzung für die typologische Hermeneutik des Verfassers.<sup>213</sup>

### 1.1.2 Hebräer 9,23f

Der gerade dargelegte Befund lässt sich auch auf die zweite Textstelle übertragen, in der der Begriff Antitypos vorkommt. Hebr 9,23-24:

23 Ἀνάγκη οὖν τὰ μὲν ὑποδείγματα τῶν ἐν τοῖς οὐρανοῖς τούτοις καθαρῖσθαι, αὐτὰ δὲ τὰ ἐπουράνια κρείττοσιν θυσίαις παρὰ ταύτας.

24 οὐ γὰρ εἰς χειροποίητα εἰσῆλθεν ἅγια Χριστός, ἀντίτυπα τῶν ἀληθινῶν, ἀλλ' εἰς αὐτὸν τὸν οὐρανόν, νῦν ἐμφανισθῆναι τῷ προσώπῳ τοῦ θεοῦ ὑπὲρ ἡμῶν.

23 *Es ist nun nötig, dass die Abbilder der himmlischen Dinge hierdurch gereinigt werden, die himmlischen Dinge selbst aber durch bessere Schlachtopfer als diese.*

24 *Denn Christus ist nicht hineingegangen in ein mit Händen gemachtes Heiligtum, ein Abbild (Antitypos) des wahren Heiligtums, sondern in den Himmel selbst, um jetzt vor dem Angesicht Gottes für uns zu erscheinen.*

Zu beachten ist hier die „vertauschte“ Terminologie. Nach 9,24 wird die irdische alttestamentliche Entsprechung als Antitypos bezeichnet; 8,5 legt nahe, dass das himmlische Vorbild als Typos bezeichnet wird.

Auch Bultmann macht auf die „konfuse Terminologie“ im Hebräerbrief aufmerksam. Er sieht ihren Ursprung im hellenistischen Denken, auch wenn die Übereinstimmung mit

---

dergrund, während im Hebr jene ‚dualistische‘ Lesart von Ex 25,40 ihrerseits wiederum ganz dem christologisch-soteriologischen Grundanliegen zugeordnet erscheint.“ Hans Friedrich Weiß. Der Brief an die Hebräer. a.a.O. S. 438.

<sup>212</sup> Erich Gräßer. An die Hebräer. 2. Teilband. S. 89f.

<sup>213</sup> Ebd. S. 89ff.

dem dort vorzufindenden Begrifflichkeiten nur eine teilweise ist: „Während bei Paulus τύπος [typos] die Bezeichnung des alttestamentlichen Urbilds ist (Röm 5,14; 1Kor 10,6.11), demgegenüber die eschatologische Wiederholung der ἀντίτυπος [antitypos] ist (1Petr 3,21), heißt Hebr 8,5 τύπος [typos] das himmlische Urbild bzw. Vorbild oder Modell der Stiftshütte. Das entspricht der (platonisch-) philonischen Terminologie, wie 9,24 bestätigt, wo die χειροποίητα ἅγια [*cheiropoiēta hagia* - mit Händen gemachte Heiligtümer] als ἀντίτυπα τῶν ἀληθινῶν [*antitypa tōn alēthinōn* - Antitypen des Wahren] bezeichnet werden (vgl. Apg. 7,44). Ebenso entspricht es der philonischen dualistischen Metaphysik, wenn das irdische Abbild als σκιά τῶν ἐπουρανίων [*skia tōn epouraniōn* - Schatten des Himmlischen] 8,5 bzw. τῶν μελλόντων [*tōn mellontōn* - des Zukünftigen] 10,1 gilt. ... Die Terminologie ist allerdings konfus, wenn nach 8,5 die irdischen Priester den Kult vollziehen: ὑποδείγματι καὶ σκιά τῶν ἐπουρανίων [*hypodeigmati kai skia tōn epouraniōn* - Bild und Schatten des Himmlischen], weil nach hellenistischer Terminologie ὑπόδειγμα [*hypodeigma*] das himmlische Urbild bezeichnet. ... So hat Goppelt wohl recht, wenn er sagt, dass Hebr nicht die ‚vertikale‘ Typologie Philons vertritt, nicht aber, wenn er leugnet, dass sich in Hebr die ‚vertikale‘ und die ‚horizontale‘ Typologie kreuzen.“<sup>214</sup>

Um diesem Gebrauch der Begriffe im Hebräerbrief, bei dem sich also vertikale (himmlisches Urbild – irdisches Abbild) und horizontale (d.h. heilsgeschichtliche) Typologie kreuzen, gerecht zu werden, ohne dabei die übliche Terminologie<sup>215</sup> auf den Kopf zu stellen, sollte man im Bezug auf das typologische Denken des Hebräerbriefes besser vom Urbild und vom Abbild sprechen.<sup>216</sup>

Die „konfuse Terminologie“ weist nur auf die dahinter stehende Frage hin: Welches philosophische Verständnis liegt dem typologischen Denken des Hebräerbriefes zu Grunde? Weiß konstatiert: „Das ist eine Redeweise, mit der der Autor eindeutig in der Kontinuität des Urbild-Abbild-Schemas der platonischen Schultradition steht, in jener Tradition also, wie sie am historischen Ort des Hebr im hellenistischen Judentum alexandrinischer Prägung vor allem von Philon vertreten wurde.“<sup>217</sup>

Schon 8,5 führt durch die Begriffe ὑπόδειγμα (*hypodeigma* Bild), σκιά (*skia* Schatten), ἐπουράνια (*epourania* himmlisch) und τύπος (*typos* Typos) nahe an die platonische Ideenlehre heran: Irdisches und himmlisches Heiligtum stehen sich nicht wie „unten“

<sup>214</sup> Rudolf Bultmann. „Ursprung und Sinn der Typologie als Hermeneutische Methode“. a.a.O. S. 378. Nach dem Denkschema des Hebräerbriefes gilt also im Bezug auf Melchisedek: „Das Priestertum Melchisedeks ist der irdische Antitypus eines anderen, des der himmlischen Ordnung angehörenden Priestertums Christi.“

Helmut Feld. Der Hebräerbrief. Erträge der Forschung. Bd. 228. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt, 1985. S. 37.

So auch Kobelski: „Es wurde argumentiert, dass der Vergleich zwischen Jesus und Melchisedek in Hebräer 7 dem Vergleich zwischen dem himmlischen und dem irdischen Heiligtum in Hebräer 9 ähnelt. Dieses Argument impliziert, dass Jesus dem Typ und Melchisedek dem irdischen Antityp entspricht.“

„It has been argued that the comparison between Jesus and Melchizedek in Hebrews 7 is similar to the comparison between the heavenly and earthly sanctuaries in Hebrews 9. The implication of the argument is that Jesus corresponds to the ‘type’ and Melchizedek to the earthly ‘antitype’.“

Paul J. Kobelski. Melchisedek and Melchiresa. a.a.O. S. 125.

<sup>215</sup> In der herkömmlichen Terminologie ist gerade der Typos „irdisches Abbild eines himmlischen Vorbilds“. G. Schunack „τύπος ἀντίτυπος τυπικῶς“ a.a.O. Sp. 902.

<sup>216</sup> Im Bezug auf Melchisedek heißt das: Im Hebr ist Melchisedek das Abbild eines ewigen Priesters. Das Urbild, nach welchem er gestaltet wurde, ist Christus, der ewige Hohepriester.

<sup>217</sup> Hans Friedrich Weiß. Der Brief an die Hebräer. a.a.O. S. 437.

und „oben“ gegenüber, also in positiver Entsprechung wie in Apokalyptik und Rabbinat, sondern wie (gutes) Original und (mindere) Kopie, wie Wirklichkeit und Schein, also in qualitativ-ontologischer Verschiedenheit. Neben den genannten Begriffen zeigen das vor allem auch die Prädikate *σάρκινος* (*sarkinos fleischlich*) in 7,16 (vgl. 9,10+13) und *χειροποίητος* (*cheiropoiētos mit Händen gemacht*) in 9,11+24. Vor allem beweisen 9,24 und 10,1 das dualistisch-metaphysische Verständnis von *σκιά* (*skia Schatten*) und *ἐπουράνια* (*epourania himmlisch*). Dort stehen *gegensätzlich* einander gegenüber *der Himmel selbst* und *das mit Händen gemachte (irdische) Heiligtum* bzw. *die wirkliche Gestalt der Dinge selbst* und *der Schatten der künftigen Güter*. Die *ἐπουράνια* (*epourania himmlisch*) bezeichnen im Hebräerbrief durchweg die urbildlichen Wirklichkeiten, ja sie sind der eigentliche Ort und Gegenstand der Erlösung (3,1; 6,4; 11,16; 12,22), an dem die „besseren Opfer“ dargebracht werden (9,23). Umgekehrt ist die Stiftshütte das mit Händen gemachte „kosmische Heiligtum“ (9,1), an dem ein zur Vollendung führender Gottesdienst gar nicht möglich ist.<sup>218</sup>

### 1.1.3 Hebräer 10,1

Als drittes ist nun noch auf Hebr 10,1 einzugehen. Auch dort findet sich typologische Terminologie:

Σκιάν γὰρ ἔχων ὁ νόμος τῶν μελλόντων ἀγαθῶν, οὐκ αὐτὴν τὴν εἰκόνα τῶν πραγμάτων, κατ' ἐνιαυτὸν ταῖς αὐταῖς θυσίαις ἅς προσφέρουσιν εἰς τὸ διηνεκές οὐδέποτε δύναται τοὺς προσερχομένους τελειῶσαι·

*Weil nämlich das Gesetz (nur) den Schatten der künftigen (Heils-)Güter hat, nicht (aber) die „Gestalt der Dinge“ selbst, (deshalb) kann es niemals vermittelt derselben Opfer, die man Jahr für Jahr darbringt, für immer die (zum Opferkult) Hinzutretenden vollenden.*<sup>219</sup>

Dieser Vers ist der Anfang einer Texteinheit, die die Verse 1-4 umfasst. Bestimmend für sie ist der Gedanke des Unvermögens der alten, auf dem Gesetz beruhenden Kult- und Opferordnung. Ständig wiederholt dargebrachte Opfer können als solche nicht bewirken, was sie bewirken sollen: eine für immer gültige Vollendung derjenigen, die zum Opferaltar hinzutreten. Das Verb „vollenden“ steht in diesem Kontext im kultischen Sinne der durch die Opfer bewirkten bzw. nicht bewirkten Reinigung von den Sünden. Solche Reinigung vermag jedoch das Gesetz und die darauf gegründete Kult- und Opferordnung niemals zu bewirken. Die Ursache dafür nennt der hier angeführte V 1: Das Unvermögen ist im Wesen des Gesetzes selbst begründet, nämlich in seinem schattenhaften Charakter. Damit wird das bereits aus 8,5 und 9,23f bekannte Urbild-Abbild-Schema auch auf das Gesetz angewandt: Das Gesetz hat nur die „Schatten der

<sup>218</sup> Erich Gräßer *An die Hebräer*. 2. Teilband. S. 88f.

Auch Wilfried Eisele betont die ontologische Qualifizierung: „Aus dieser Perspektive unterscheidet der Hebräerbriefautor in bezug auf Welt, Stadt und Heiligtum stets zwischen der himmlischen und der irdischen Wirklichkeit der Größen. Dabei sind Himmel und Erde nicht nur lokal, sondern vor allem ontologisch qualifiziert: Das wahre Sein, die bleibende und unveränderliche Wirklichkeit befindet sich im Himmel, während die irdischen Wirklichkeiten nur Abbilder davon sind. Dasselbe gilt analog für die zeitliche Differenzierung der verschiedenen Wirklichkeiten: Sie werden nicht einfach aufgegeben oder aufgehoben, erhalten aber einen zutiefst ontologischen Sinn.“ Wilfried Eisele. *Ein unerschütterliches Reich: Die mittelplatonische Umformung des Parusiegedankens im Hebräerbrief*. Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und Kunde der älteren Kirche. Bd. 116. Walter de Gruyter: Berlin, 2003. S. 380.

<sup>219</sup> Übersetzung: Hans Friedrich Weiß. *Der Brief an die Hebräer*. a.a.O. S. 499.

kommenden Güter“, nicht aber die „Gestalt der Dinge“ selbst, die mit den „kommenden Gütern“ identisch ist.<sup>220</sup>

Hier tritt nun deutlich eine enge Verknüpfung zwischen metaphysisch-vertikaler (himmliches Urbild – irdisches Abbild) und heilsgeschichtlich-horizontaler Denklinie zu Tage, auf die noch genauer einzugehen sein wird. 10,1 verbindet die Vertikale, also die Gegenüberstellung von Urbild und Abbild, von Wirklichkeit und Schatten, und die Horizontale, das zeitliche Nacheinander von vorläufiger Abschattung und kommenden, d.h. zukünftigen Gütern.

Die schattenhaften Abbildungen des Urbildes, der eigentlichen Realität, setzen voraus, dass jenes Urbild als solches bereits vorhanden ist, nur eben noch nicht sichtbar. Somit hat der Schatten die Funktion, auf das Urbild hinzuweisen. In diesem Sinn geht es in 10,1 weniger um eine radikale Abwertung als vielmehr um eine Relativierung des Gesetzes: Nur und nicht anders als in seiner Relation zur eigentlichen Wirklichkeit hat es sein Wesen – eben als Schatten dieser Wirklichkeit. Das hat nun zur notwendigen Konsequenz, dass das Gesetz und die darauf sich gründende Kult- und Opferordnung als solche nicht die wirkliche Reinigung und Vollendung schaffen können. Diese Vollendung ist vielmehr der eigentlichen Wirklichkeit vorbehalten, die mit dem Ausdruck „künftige Güter“ beschrieben wird. Nach 9,11 handelt es sich hierbei um die Heilsgüter, die durch das hohepriesterliche Werk Christi realisiert wurden. Weiß empfiehlt für die Wendung εἰκῶν τῶν πραγμάτων *eikōn tōn pragmatōn* die Übertragung *Gestaltwerdung bzw. Verwirklichung der Dinge* oder auch *sichtbare Manifestation der Dinge*, d.h. der durch Christus bereits verwirklichten eschatologischen Heilsgüter.<sup>221</sup>

Nach diesem Überblick über den Gebrauch typologischer Begriffe im Hebräerbrief kann mit Weiß festgehalten werden: „So gewiss sich der Autor des Hebr an dieser Stelle einer Sprache und Terminologie bedient, die als solche in die Nähe der platonischen und (philonischen) Überlieferung weist, so gewiss auch erscheint hier diese Terminologie ganz in den christologisch-eschatologischen Kontext des Hebr einbezogen.“<sup>222</sup> Bevor noch näher auf das Verhältnis von platonischem Denken und hellenistischer Terminologie auf der einen Seite und heilsgeschichtlich-eschatologischem Denken auf der anderen Seite eingegangen wird, soll der folgende Exkurs einen Überblick über die Lehre Platons geben.

## 1.2 Exkurs: Platons Ideenlehre

Die Ideenlehre ist das zentrale Lehrstück der Philosophie Platons (427-347 v.Chr.)<sup>223</sup> und des Platonismus. Sie nimmt die Existenz besonderer, nicht-empirischer Gegenstände an. Da die Theorie von Platon nie in expliziter Form formuliert wurde, ist ihr Interpretation bis heute umstritten.

Platon postuliert die Existenz besonderer (stets gleichbleibender, unveränderlicher, ewiger) Gegenstände: die Ideen. Diese Ideen stellt er der (veränderlichen) Welt der Erscheinungen gegenüber und voran. Nur den Ideen, die den unvollkommenen Gegenständen der Erscheinungswelt als unwandelbare Vorbilder und Ursachen dienen, wird wahre Realität zugesprochen. Daher ist sicheres allgemeingültiges Wissen auch nicht im Bereich der sinnlichen Wahrnehmungen, der Abbilder, zu erlangen, sondern

<sup>220</sup> Ebd. S. 499f.

<sup>221</sup> Ebd. S. 500ff.

<sup>222</sup> Ebd. S. 502.

<sup>223</sup> Horst Seidel. „Platon“. S. 1574-1577 in: Helmut Burkhardt, Uwe Swarat (Hg.). Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde. Bd. 2. R. Brockhaus: Wuppertal, 1998<sup>2</sup>. S. 1574.

nur im Bereich der Ideen. Dieser Bereich der Ideen ist hierarchisch geordnet, mit der Idee des Guten an der Spitze.

Da diese Vorstellung zwei strikt von einander begrenzte Seinsbereiche nahe legt, musste Platon sich mit zwei systematischen Problemen auseinandersetzen:

- 1) Um die Möglichkeit einer Verbindung der sinnlichen Welt mit den als raum- und zeitunabhängig gesetzten Ideen erklären zu können, führte er die Lehre der Teilhabe (Methexis) an: Zwar kommt (im Gegensatz zu den Einzelgegenständen) nur den Ideen wahre Realität zu, und sie sind auch nicht in den Einzelgegenständen, aber diese haben als Abbilder der Ideen doch eine Art von Teilhabe am wahren Sein der Ideen.
- 2) Um die Möglichkeit einer Erkenntnis der raum- und zeitunabhängigen Ideen zu erklären, postuliert Platon die Unsterblichkeit der Seele. Der Mensch kann die Ideen erkennen, weil seine unsterbliche Seele vor ihrer Verkörperung, unbehindert von einem materiellen Körper, die Ideen selbst „schauen“ konnte: Durch ihre Einkörperung hat sie dieses Wissen zwar verloren, aber sie kann sich wiedererinnern. Zu dieser Wiedererinnerung (Anamnesis) soll die eigens dafür von Platon entwickelte Methode der Dialektik anleiten, einer geregelten Form der dialogischen Gesprächsführung in Frage und Antwort, die den Gesprächspartner durch Begriffserklärungen von den Erscheinungen der Sinnenwelt zur Wahrheit der Ideen führen soll.<sup>224</sup>

Das sogenannte „Höhlengleichnis“ aus Platons „Staat“ (514a-517a) ist die bekannteste Veranschaulichung seiner Ideenlehre. Das Höhlengleichnis beschreibt die Situation von Menschen, die mit dem Blick zur Wand in einer Höhle angekettet sind und so nur die Schatten von künstlichen Gegenständen sehen können, die von einem Feuer an die Höhlenwand geworfen werden. Diese Schatten werden von ihnen für die erkennbare Wirklichkeit gehalten. Die Befreiung des Menschen von diesem Scheinwissen und den Aufstieg zur Seinerkenntnis beschreibt Platon als den Weg aus der Höhle hinaus über die Stufen des Erkennbarwerdens der künstlichen Gegenstände, des Feuers, der Spiegelungen natürlicher Dinge außerhalb der Höhle, der natürlichen Dinge selbst und schließlich der Sonne. Platon sieht den stufenweisen Aufstieg der Erkenntnis als mühevollen Vorgang, der eine Umwandlung der gesamten Erkenntnishaltung und eine Formung des ganzen Menschen erfordert.<sup>225</sup>

Um 385 v.Chr. gründete Platon in Athen eine Akademie, die seine Lehre fortführte. Sie existierte bis 529 n. Chr., als Kaiser Justinian die Schließung der Schule anordnete. Zu dieser Zeit verkörperte die Athener Akademie das Erbe der heidnisch-antiken Kultur in Opposition zum Christentum.<sup>226</sup>

### **1.3 Metaphysisch-vertikales und heilsgeschichtlich-horizontales Denken im Hebräerbrief**

Wie die drei zuvor behandelten Textstellen deutlich machen, findet sich im Hebräerbrief ein vertikales Urbild-Abbild Denken. Wie ist diese Tatsache einzuordnen? Handelt

<sup>224</sup> Jürgen Villers. „Ideenlehre“. S. 248f in: Peter Prechtl und Franz-Peter Burkhard (Hg.). Metzler Philosophielexikon. Verlag J.B. Metzler: Stuttgart, 1999<sup>2</sup>. S. 248-249.

<sup>225</sup> Franz-Peter Burkhard. „Höhlengleichnis“. S. 237f in Peter Prechtl und Franz-Peter Burkhard (Hg.). Metzler Philosophielexikon. Verlag J.B. Metzler: Stuttgart, 1999<sup>2</sup>. S. 237f.

<sup>226</sup> Joachim Söder. „Akademie“. S. 13 in: Peter Prechtl und Franz-Peter Burkhard (Hg.). Metzler Philosophielexikon. Verlag J.B. Metzler: Stuttgart, 1999<sup>2</sup>. S. 13.

es sich tatsächlich um eine einfache Übernahme hellenistischer Denktraditionen? Der Schlüssel zu dieser Frage liegt im eschatologischen Denken des Hebräerbriefes. Dies hat *Franz Laub* in äußerst treffender Weise beschrieben. Die folgenden Ausführungen lehnen sich deshalb stark an seine Darlegungen an.<sup>227</sup>

Zuerst einmal ist festzuhalten, dass sich im Hebräerbrief keineswegs nur ein vertikales Denken findet. In der Gegenüberstellung von Altem und Neuem Bund erscheint das Christusheil in der zeitlich-heilsgeschichtlichen, also horizontalen, Perspektive. Dies wird besonders darin deutlich, dass der Hebräerbrief die mit dem Kommen Christi angebrochene Zeit als das „Ende der Zeit“ qualifiziert (9,26; 1,2). Wenn im selben Zusammenhang gesagt wird, dass Christus ein zweites Mal ohne Bezug zur Sünde erscheinen wird zum Heil denen, die auf ihn warten, dann ist hier ganz offensichtlich die horizontale Eschatologie des apokalyptischen Zeitschemas lebendig. In den paränetischen Passagen spiegelt sich dieser Sachverhalt in dem deutlichen Hervortreten des Gerichtsmotivs wider (2,2f; 3,12ff; 4,11; 6,6ff; 10,26ff; 12,14ff; 12,26ff).

Auf der anderen Seite ist nicht zu übersehen, dass der Autor sein Heilsverständnis auch in Begriffen einer transzendenten Räumlichkeit formuliert. So spielt vor allem bei der Entfaltung der Hohepriesterchristologie die Gegenüberstellung von irdisch – himmlisch eine wichtige Rolle. Auch dies wird wieder in den Paränesen deutlich. Das Ziel der Glaubensausdauer wird den Lesern in Begriffen und Anschauungen vertikaler Räumlichkeit vor Augen geführt: die himmlische Stadt (11,10+16; 12,22; 13,14), das himmlische Vaterland (11,14) und das unerschütterliche Reich (12,27f). Besonders der Abschnitt 12,18-29 bewegt sich ganz in Vorstellungen metaphysischer Räumlichkeit: Im typologischen Gegenüber zur Sinai-Offenbarung wird im Schema irdisch – himmlisch die neutestamentliche Heilswirklichkeit geschildert. Die himmlische Gotteswelt, der die Glaubenden schon angehören, wird dabei als das Unerschütterliche (12,27f) und das Bleibende charakterisiert – im Gegensatz zum wahrnehmbaren irdischen, vergänglichen Bereich, dem die alte Heilsordnung angehörte (12,18+26f; 13,14).

Nun laufen diese heilsgeschichtlich-horizontale und die räumlich-vertikale Linie nicht einfach nebeneinander her oder stehen gar im Widerspruch zueinander. Sie sind vielmehr aufs Engste ineinander verwoben: „**Die unsichtbare himmlische Welt der vertikalen Eschatologie ist zugleich das Zukünftige der horizontalen Eschatologie.**“<sup>228</sup> Die schon existierende himmlische Welt der neuen Heilswirklichkeit ist zugleich die kommende eschatologische Zukunft. Die himmlische Stadt liegt beispielsweise nicht nur oben, sondern ist zugleich auch die kommende (11,10+16; 12,22; 13,14). „Besteht also die eschatologische Zukünftigkeit im Kommen dessen, was in der vertikalen Denklinie die jetzt schon existierende und im Christusgeschehen begründete Heilswelt Gottes ist, erfasst in Anschauungen und Begriffen statisch-räumlichen Charakters, so bedeutet die Gegenwärtigkeit des Heils, jetzt schon an dieser unsichtbaren kommenden Welt Gottes teilzuhaben. Die Glaubenden haben die ‚himmlische Gabe‘ schon gekostet und diese ist nichts anderes als ‚die Kräfte des kommenden Aion‘ (6,4f). Sie sind schon jetzt hinzutreten zur himmlischen Stadt (12,22), die doch zugleich in der eschatologischen Zukunft liegt (13,14).“<sup>229</sup>

<sup>227</sup> Franz Laub. Bekenntnis und Auslegung: Die paränetische Funktion der Christologie im Hebräerbrief. Biblische Untersuchungen Bd. 15. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 1980. S. 221ff.

<sup>228</sup> Ebd. S. 222. Hervorhebung hinzugefügt.

<sup>229</sup> Ebd. S. 223.

„Das apokalyptische ‚Noch nicht‘ – ‚Dann aber‘ wird im Hebräerbrief nicht gleichsam ‚in die Vertikale gedreht‘, sondern vielmehr in der Vertikalen begründet.“ Bertold Klappert. Die Eschatologie des Hebräerbriefes. Theologische Existenz heute Nr. 156. Chr. Kaiser Verlag: München, 1969. S. 50.



Hier verbindet sich also die hellenistisch-jüdische Vorstellung der himmlischen Wirklichkeit und ihres irdischen Abbildes mit der apokalyptischen Konzeption von dem im Himmel bereits verwirklichten und erfahrbaren Heil, demgegenüber das Einstige abgetan ist. Auf diese Weise wird der Blick der Heilsuchenden zugleich nach oben und nach vorne gelenkt. Deutlich tritt diese Sichtweise in 11,1 hervor: „Der Glaube ist aber eine Verwirklichung dessen, was man hofft, ein Überführtsein von Dingen, die man nicht sieht.“ (Rev. Elberfelder Übersetzung). Entsprechend dem Heilsverständnis des Autors ist in diesem Glaubensbegriff das gehoffte Zukünftige mit dem Unsichtbaren, also dem Himmlischen, verbunden, wenn nicht sogar schon austauschbar.

Was hat den Verfasser aber dazu bewegt, zeitlich-apokalyptische und metaphysisch-dualistische Kategorien zu verschmelzen?<sup>230</sup> Eine beliebte Antwort auf diese Frage lautet: die Parusieverzögerung.<sup>231</sup> Aufgrund der ausbleibenden Wiederkunft Christi versuche der Autor die urchristliche apokalyptische Eschatologie in das philosophische Denkmuster von Diesseits und Jenseits zu transponieren. Damit wäre die Bewältigung der Parusieverzögerung letztlich auch die Zielstellung der gesamten Hohepriesterchristologie. Diese Auffassung wird aber schon durch das bereits festgestellte Ineinandergreifen der beiden Linien stark in Frage gestellt. Denn der Hebräerbrief sieht in diesen beiden Denkweisen offensichtlich keine zwei miteinander konkurrierenden Anschauungen, von denen die eine die andere ersetzen soll. Man kann bei dem auffälligen Ineinander der beiden Linien vielmehr damit rechnen, dass die Anschauungen transzendenter Räumlichkeit dem Autor dazu dienen, das in der zeitlich-eschatologischen Perspektive geschehene Christus-Heil neu zu verdeutlichen und zu profilieren.

**„In der Intention des Hebr wird nicht das eschatologische Heilsverständnis des apokalyptischen Zeitschemas in die philosophische Vertikale transponiert, sondern umgekehrt, diese der urchristlichen Eschatologie dienstbar gemacht.“<sup>232</sup> Daher gilt:**

<sup>230</sup> Andere Forscher verneinen eine solche Verschmelzung schlechthin. *William L. Lane* beispielsweise bestreitet, dass der Verfasser des Hebräerbriefes durch Philo oder alexandrinische Bildung vom platonischen Dualismus beeinflusst sei. Er betont, dass die Ähnlichkeit zum Platonismus lediglich in den Begrifflichkeiten liege. Entscheidend für dieses Ergebnis sei, dass der Hebräerbrief Jesus als reale historische Person sehe, was im Widerspruch zu den unhistorischen metaphysischen Spekulationen Platons stehe. Die Unterscheidung zwischen „himmlisch“ und „irdisch“ sei viel mehr eschatologisch als philosophisch. *William L. Lane*. *Hebrews 1-8*. a.a.O. Hier ist jedoch Gräßer zuzustimmen, wenn er schreibt: „Doch verfängt solche Argumentation überhaupt nicht, weil sie von der falschen Besorgnis geleitet ist, ‚Philosophisches‘ und ‚Biblich-Eschatologisches‘ voneinander zu trennen wie Heterodoxes und Orthodoxes.“ *Erich Gräßer*. *An die Hebräer*. 2. Teilband. a.a.O. S. 88. Außerdem wird eine Sicht, wie Lane sie darlegt, dem Hebräerbrief nicht gerecht, wie die oben aufgeführten Beispiele für die Vertikale zeigen.

*Ulrich Luz* meint beide Linien im Hebräerbrief trennen zu können. Er unterscheidet deshalb zwei Arten von Typologie im Hebräerbrief: die Typologie des Urchristentums, die auf dem Gegenüber zweier Äonen basiert, und das Denken des hellenistischen Judentums, das auf dem der ontologischen Gegenüberstellung von himmlischem Urbild und irdischem Abbild beruht. *Ulrich Luz*. „Der alte und der neue Bund bei Paulus und im Hebräerbrief“. *Evangelische Theologie* 27 (1967): 318-336, hier S. 331.

<sup>231</sup> So zum Beispiel *Bertold Klappert*: Wir folgern „nicht etwa das allmähliche Zurücktreten des apokalyptischen Zeitschemas hinter die grundlegende Diastase Irdisch/Himmlisch, vielmehr spricht die Prävalenz der futurisch-apokalyptischen Begrifflichkeit gerade in der Paränese als dem Zielpunkt der dogmatisch-christologischen Partien dafür, dass der alexandrinische Dualismus und die transzendenträumliche Begrifflichkeit im Dienst einer angesichts der Parusieverzögerung notwendig gewordenen Neubegründung der futurischen Eschatologie stehen. ... Der Hebräerbrief ist also Zeugnis einer angesichts der Parusieverzögerung vollzogenen Radikalisierung der urchristlich-apokalyptischen Horizontale mittels der alexandrinisch-hellenistischen Vertikale.“ *Bertold Klappert*. *Die Eschatologie des Hebräerbriefes*. a.a.O. S. 49ff.

<sup>232</sup> *Franz Laub*. *Bekenntnis und Auslegung*. a.a.O. S. 225. Hervorhebung hinzugefügt.

„Eine Entweder-Oder-Interpretation – apokalyptisches oder alexandrinisch-philosophisches Denken – wird den Intentionen des Hebr am allerwenigsten gerecht.“<sup>233</sup>

Im Unterschied zur Apokalyptik kennt der Hebräerbrief, wie schon anfangs erwähnt, in seinem Urbild-Abbild-Denken die qualitative ontologische Verschiedenheit zwischen einem irdischen und einem himmlischen Bereich. Dabei wird das Heil in Christus immer dem Letzteren zugeordnet und damit als das Eigentliche, Bleibende und Ewige qualifiziert. Andererseits wäre es nun falsch, aus dieser Beobachtung heraus den Hebräerbrief ausschließlich im alexandrinisch-hellenistischen Sinn interpretieren zu wollen, wobei die heilsgeschichtliche Kontinuität und die heilsgeschichtlich-eschatologische Perspektive völlig im metaphysisch-dualistischen Diesseits-Jenseits-Denken aufginge. Was den Autor des Hebräerbriefes in jedem Fall und ganz wesentlich von Philo, auf den später noch im Rahmen der hermeneutischen Methoden genauer eingegangen werden soll, unterscheidet, ist sein heilsgeschichtliches Denken und die damit verbundene typologische Schriftauslegung.<sup>234</sup>

Gehört es somit zum wesentlichen Charakteristikum des Hebräerbriefes, dass er sein Heilsverständnis in einem auffälligen Ineinander von zeitlich-apokalyptischen und räumlich-metaphysischen Denkstrukturen formuliert, so stellt sich im Folgenden nun die Frage, in welchen Verhältnis beide Linien zueinander stehen, und ob und wie sie sich gegenseitig auslegen und modifizieren.

Im Rahmen der heilsgeschichtlich-typologischen Betrachtungsweise werden die Begriffe kultischer Räumlichkeit zu Chiffren für das Christusgeschehen, das dadurch kulttheologisch interpretiert wird. Somit werden diese Begriffe zu Daten der Christologie und des Heilsgeschehens. Dies hat aber weitreichende Konsequenzen: Irdisches Heiligtum und irdischer Kult, himmlisches Heiligtum und himmlischer Kult können damit zunächst nicht als ein Gegenüber im Sinn eines dualistischen „Unten-Oben“, „Irdisch-Himmlisch“ betrachtet werden. Vielmehr liegt der primäre Gesichtspunkt bei dem heilsgeschichtlichen „Alt-Neu“, weil der himmlische Kult im himmlischen Heiligtum nichts anderes ist als das mit kulttheologischen Anschauungen und Begriffen interpretierte Heilshandeln Gottes im Sohn, in dem das Ende der Zeiten eingeleitet ist (9,26). Dem wiederholten Darbringen der irdischen Priester steht nicht etwa ein immerwährender Kult des Hohenpriesters Jesus im Himmel gegenüber, sondern das einmalige Darbringen und Hineingehen in das wirkliche Allerheiligste mit dem eigenen Blut. Somit wird das wiederholte „einmal“ und „ein für alle Mal“ zum stärksten Ausdruck des heilsgeschichtlichen Denkens. Es unterstreicht mit seiner zeitlichen und sachlichen Di-

<sup>233</sup> Ebd. S. 225f. Erich Gräßer schreibt in Bezug auf diese Entweder-Oder-Interpretationen: Die „scheinbar am meisten alttestamentlich-jüdisch fundierte Schrift des NT erwies sich zugleich als eine fundamental hellenistische Schrift. Diese scheinbare Ungereimtheit führte einen großen Teil der Exegeten in die Irre, indem sie sich nämlich dazu verleiten ließen, die religionsgeschichtliche Problematik unseres Briefes *alternativ* zu stellen: alttestamentlich-jüdisch-palästinensisch (dann orthodox!); oder hellenistisch-alexandrinisch (dann heterodox!). Mit anderen Worten: Das alttestamentliche Erbe gilt dieser Forschung *a priori* als legitimes Erbe, während das hellenistische Erbe ebenso *a priori* als ‚Fremdeinfluss‘ abgewertet und auf ein Minimum reduziert wird. Diese alternative Fragestellung in ihrer dogmatischen Handhabung erwies sich lange Zeit (und zum Teil noch bis heute) als verhängnisvolle Blockierung einer methodisch-sachlichen religionsgeschichtlichen Erklärung unseres Briefes.“ Erich Gräßer. „Der Hebräerbrief 1938 - 1963“. S. 1-99 in Martin Evang und Otto Merk (Hg.). Aufbruch und Verheißung: Gesammelte Aufsätze zum Hebräerbrief (FS Erich Gräßer). Walter de Gruyter: Berlin, 1992. S. 30.

<sup>234</sup> Otto Michel bemerkt dazu: „Was Hebr von Philo trennt, ist diese eschatologische Freudigkeit, die keinen Rückbezug ins Geistige offen lässt, auch nicht die Welt des Leiblichen preisgibt. Transzendenz ist also ein Erzogenwerden und eine Ausrichtung, die die Welt der Immanenz umklammert, aber nicht preisgibt.“ Otto Michel. Der Brief an die Hebräer. a.a.O. S. 518.

mension die Einzigartigkeit und Endgültigkeit dieses hohepriesterlichen Werkes und führt gleichzeitig die Ansicht von einem himmlischen Kult, der mit der Himmelfahrt beginnt und den Angelpunkt der Glaubensgewissheit darstellen soll, ad absurdum.<sup>235</sup>

Diese Sicht verlangt aber nun um so mehr nach einer Erklärung für die vertikale Denklinie „Irdisch-Himmlisch“, „Abbild-Urbild“. Denn so gewiss der Autor am urchristlichen eschatologisch-heilsgeschichtlichen Denken festhält, so wenig darf man das Urbild-Abbild-Schema, wie es in Rahmen der Hohepriesterchristologie zu Tage tritt, einfach im zeitlichen Schema aufgehen lassen. Die Eigenart des vertikalen Denkens des Hebräerbriefes ist darin zu sehen, dass er das Heil und Heilsgeschehen nicht einfach nur unter der heilsgeschichtlich-apokalyptischen Zeiten- und Äonenabfolge erscheinen lässt, sondern unter der ontologischen Qualifizierung zweier Bereiche, des irdischen und des himmlischen. Auf diese qualitativ-ontologische Verschiedenheit der beiden Bereiche wurde ja schon bei der Betrachtung von Hebr 8,5; 9,23f und 10,1 hingewiesen.<sup>236</sup>

*Claus-Peter März* schreibt zum Verhältnis der beiden Denklinien im Hebräerbrief: „Der Vergleich zeigt, dass Vf sich zwar durchaus alexandrinischer Sprach- und Denkmittel bedient, diese aber durchweg seinem eigenen theologischen Entwurf dienstbar macht. ... Er löst nicht Heilsgeschichte in Metaphysik auf, versucht aber das eschatologisch-apokalyptische Denken durch metaphysische Kategorien zu verdeutlichen, um ihm so neue Aktualität zu verleihen. ... Das ‚Schon-jetzt‘ des Heiles wird vor Augen gestellt, um die ‚objektive Befestigung des Heiles‘ zu erweisen; das mit dem Christusgeschehen

---

<sup>235</sup> Franz Laub. Bekenntnis und Auslegung. a.a.O. S. 228f. „Es ist durchaus legitim, im Anschluss an die Terminologie des Hebr von einem himmlischen Kult zu sprechen, nur darf man dabei die Ausgelegt-heit dieses ‚himmlisch‘ im Hebr selbst nicht von religionsgeschichtlichen oder philosophischen Voraussetzungen her überdecken. Der himmlische Kult ist nichts anderes als das eschatologische Perfekt, das kulttheologisch interpretierte Heilshandeln Gottes in Erniedrigung und Erhöhung des Sohnes, und der Blick des Glaubenden wird durch die Hohepriesterchristologie primär nicht nach oben gelenkt, sondern zunächst erneut und verstärkt bei der zeitlich-heilsgeschichtlichen Perspektive verhaftet.“ Ebd. S. 230.

<sup>236</sup> Auch *Wilfried Eisele* geht in seiner Untersuchung „Ein unerschütterliches Reich: Die mittelplatonische Umformung des Parusiegedankens im Hebräerbrief“ von einer Vermischung von apokalyptischen und platonischen Gedanken aus. Jedoch sieht er das apokalyptische Schema platonisch interpretiert und nicht wie *Franz Laub* das platonische in den Dienst des apokalyptischen gestellt. Übereinstimmung findet sich zwischen Laub und Eisele in dem Punkt der ontologischen Qualifizierung, die das Urbild-Abbild Schema im Hebräerbrief beinhaltet: „Ohne Zweifel übernimmt der Hebräerbriefautor das Urbild-Abbild-Schema in Hebr 8-9 unmittelbar aus Ex 25,40. Das schließt aber keinesfalls aus, dass er dieses Schema in einem platonischen Sinne versteht. Auch eine Verknüpfung apokalyptischer und platonischer Traditionen wäre dadurch denkbar, dass beide sich im zentralen Denkschema von Urbild und Abbild überlappen können. ... Nun besteht selbst bei zugestandener Konvergenz zwischen apokalyptischem und platonischem Denken hinsichtlich des Urbild-Abbild-Schemas unbestritten eine entscheidende Divergenz zwischen beiden in der Art und Weise, wie sie das Urbild als dem Abbild überlegen qualifizieren. Die Überlegenheit des Urbildes wird in der Apokalyptik an Raum und Zeit bemessen: Es befindet sich, räumlich betrachtet, im Himmel und nicht wie das Abbild auf der Erde; in zeitlicher Hinsicht liegt es als Verheißungsgut bereit für das Ende der Tage und wird erst dann erreicht. Das Urbild hat also einen anderen Ort und eine andere Zeit als das Abbild, liegt aber nicht außerhalb von Raum und Zeit. Im Gegensatz dazu ist das platonische Urbild in raumzeitlichen Kategorien nicht adäquat zu erfassen. Es unterscheidet sich vom wahrnehmbaren Abbild in Raum und Zeit gerade dadurch, dass es als Idee den ontologischen Status einer rein verstandesmäßigen Realität hat. Das ideale Urbild ist aber dadurch keineswegs weniger real als sein Abbild; ganz im Gegenteil: Das Urbild ist als Idee das Allerrealste, das man sich denken kann, wohingegen das greifbare Abbild als Abbild notwendig einen Mangel an Realität aufweist. Aufs ganze gesehen ist es also möglich, dass der Hebräerbriefautor das apokalyptische Schema von Urbild und Abbild übernommen und platonisch interpretiert hat.“ *Wilfried Eisele*. Ein unerschütterliches Reich. a.a.O. S. 376f.

begründete ‚eschatologische Perfekt‘ wird in den Blick gehoben, um die Gewissheit der kommenden Vollendung neu einzuschärfen.“<sup>237</sup>

Damit ergibt sich folgendes Bild:

Im Rahmen der Hohepriesterchristologie kommen sowohl Aussagen heilsgeschichtlich-apokalyptischer Zeitlichkeit als auch metaphysisch-dualistischer Räumlichkeit zum Tragen. Dabei handelt es sich jedoch nicht um konkurrierende Anschauungen in dem Sinn, dass im Zug eines „Enteschatologisierungsprogramms“ die eine durch die andere ersetzt werden soll. Zentral für das Heilsverständnis des Hebräerbriefes bleibt das Christusgeschehen, das als das eschatologische Heilshandeln Gottes schlechthin verstanden wird. Dies wird den Adressaten mit Hilfe metaphysischer Kategorien neu bewusst und gewiss gemacht.<sup>238</sup>

### **1.4 Fazit: Die diagonale Typologie des Hebräerbriefes**

Ohne den metaphysischen Dualismus alexandrinisch-hellenistischer Herkunft ist das an Platon angelehnte Urbild-Abbild-Denken des Hebräerbriefes, bei dem die irdische und die himmlische Sphäre im Verhältnis von Schatten und Wirklichkeit zueinander stehen, nicht verständlich zu machen. Allerdings erfährt der philosophische Dualismus in der Begegnung mit dem heilsgeschichtlich-apokalyptischen Zeitschema eine wesentliche Modifizierung. Die Art und Weise dieser Modifizierung verrät die theologische Intention, die hinter der Verflechtung der horizontalen und vertikalen Denklinie steht. Man kann sagen, dass „der metaphysische Dualismus des Urbild-Abbild-Denkens im Sinn von Heilsgeschichte vergeschichtlicht und damit zur vertikalen Typologie, d.h. aber zugleich zum theologisch verbindlichen und gültigen Argument geworden ist. Indem Hebr mit Hilfe der vertikalen Typologie die alte Heilsordnung, wie sie sich im Kult des Alten Bundes ausspricht, als irdisch-fleischlich und damit als ὑπόδειγμα [*hypodeigma* Bild] und σκιά [*skia* Schatten] erklärt, schafft er sich eine Folie, in der er das christologische Heilsgeschehen als das himmlische, d.h. als das eigentliche, wirkliche und endgültige eintragen kann.“<sup>239</sup> Damit benutzt der Hebräerbrief das Urbild-Abbild-Denken zur Qualifizierung des christologischen Heilsgeschehens, das er im alttestamentlichen Kult im Voraus dargestellt sieht.

Dabei verfolgt der Verfasser mit seiner ganzen Hohepriesterchristologie kein anderes Ziel, als das Heilshandeln Gottes in Erniedrigung und Erhöhung des Sohnes für seine Leser gewiss zu machen. Dies tut er, indem er durch die antithetische Gegenüberstellung von Neuem und Altem Bund das Christusgeschehen als ein himmlisches, d.h. nicht mehr zu überbietendes und endgültiges Heilsgeschehen qualifiziert. Dadurch wird den Adressaten die Schwerpunktparänese des ganzen Schreibens, nämlich am Bekenntnis festzuhalten, christologisch-soteriologisch begründet.<sup>240</sup>

Der Verfasser des Hebräerbriefes profiliert die zeitlich-heilsgeschichtliche Struktur der Christologie durch die von ihm verwendeten philosophischen Kategorien auf eine ganz eigene Weise. Dabei geht die heilsgeschichtliche Kontinuität nicht an den metaphysischen Dualismus verloren, sondern wird neu betont: Er hebt im Rahmen des typo-

<sup>237</sup> Claus-Peter März. Hebräerbrief. Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Neuen Testament mit der Einheitsübersetzung. Hrsg. Joachim Gnlika und Rudolf Schnackenburg. Bd. 16.. Echter Verlag: Würzburg, 1990<sup>2</sup>. S. 10+13.

<sup>238</sup> Franz Laub. Bekenntnis und Auslegung. a.a.O. S. 236.

<sup>239</sup> Ebd. S. 231f.

<sup>240</sup> Ebd. S. 234. „Die den metaphysisch-ontologischen Dualismus platonisch-alexandrinischer Provenienz rezipierende spekulative Theologie des Hebr verfolgt gleichwohl kein kosmologisches, sondern ein dezidiert parakletisches Interesse.“ Erich Gräßer. An die Hebräer. 2. Teilband. a.a.O. S. 92.

logischen Vergleichs zwischen Alten und Neuen Bund den letzteren als unüberbietbares eschatologisches Heilsgeschehen hervor.<sup>241</sup>

Dabei geht es dem Verfasser nicht darum, in polemischer Weise die Unwirksamkeit der alttestamentlichen Heilsordnung nachzuweisen, sondern er will vielmehr die überragende Größe des Neuen auf dem Hintergrund des Alten darstellen. Ihn interessiert daher am AT das durch Gottes kontinuierliches Heilshandeln gesetzte Entsprechungsverhältnis, das ihm zum Anlass wird, den Alten und den Neuen Bund in paränetischer Gezieltheit zu konfrontieren.<sup>242</sup>

Der von Laub gebrauchte Begriff der „vertikalen Typologie“ als Bezeichnung für das typologische Denken des Hebräerbriefes ist insofern geeignet, als der Begriff Typologie schon die horizontale heilsgeschichtliche Linie impliziert. Jedoch wäre es eindeutiger, von einer „**diagonalen Typologie**“ zu sprechen. Dieser Begriff spiegelt den Sachverhalt der Verknüpfung bzw. Kreuzung der horizontalen und der vertikalen Denklinie im Hebräerbrief auf deutlichere Weise wider. Die diagonale Typologie des Hebräerbriefes lässt sich folgendermaßen grafisch darstellen:

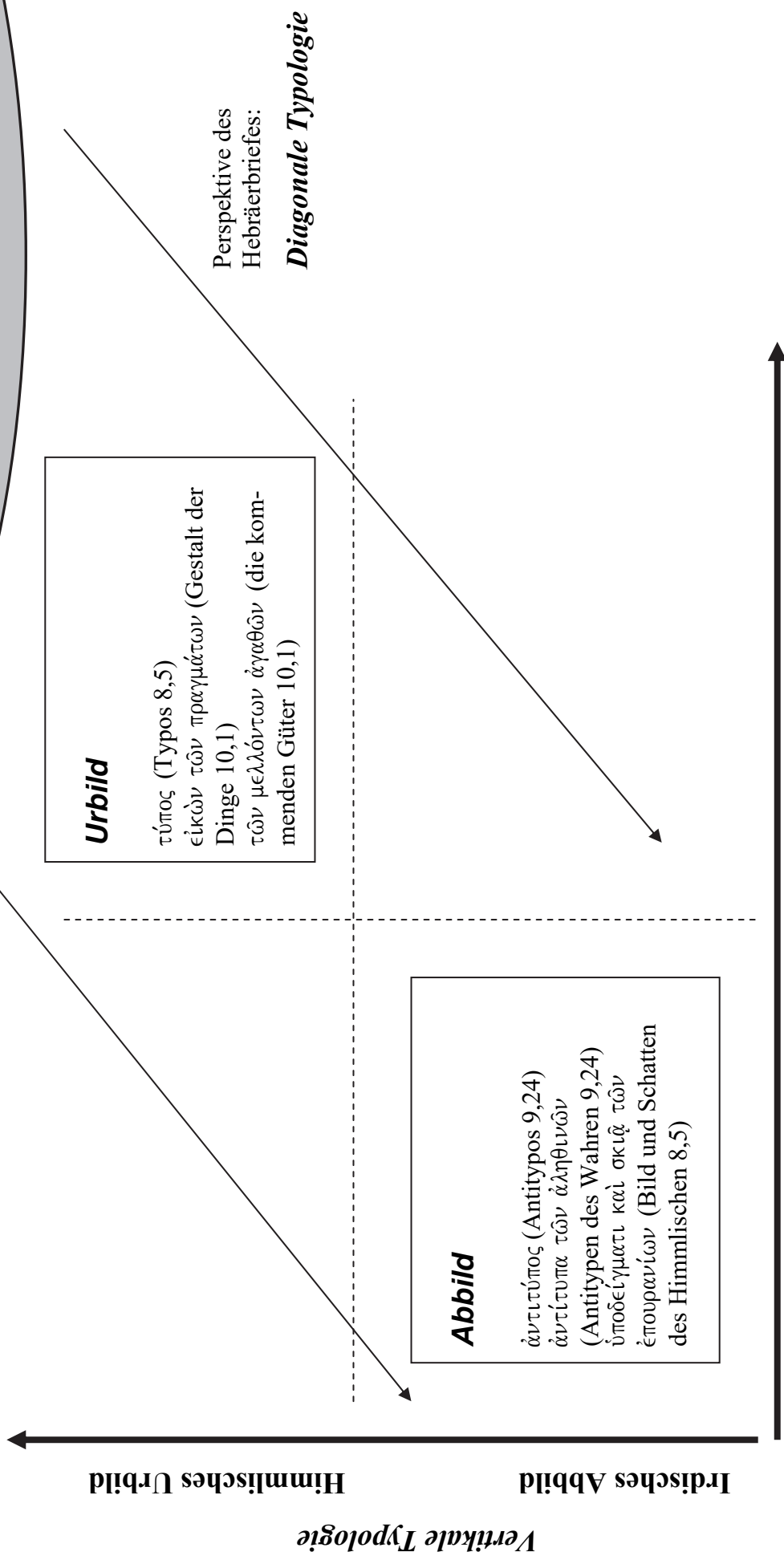
---

<sup>241</sup> Franz Laub. Bekenntnis und Auslegung. a.a.O. S. 235

<sup>242</sup> Ebd.

Die diagonale Typologie  
des Hebräerbriefes

Christusgeschehen



Himmilisches Urbild

Irdisches Abbild

Vertikale Typologie

Alter Bund

Neuer Bund

Horizontale Typologie

Die Grafik veranschaulicht das zuvor dargestellte typologische Denken des Hebräerbriefes. Es handelt sich dabei um eine „diagonale“ Sichtweise, weil sie horizontale und vertikale Typologie vereinigt. Die horizontale Typologie ist heilsgeschichtlich strukturiert: Sie arbeitet mit dem Vergleich zwischen Altem und Neuem Bund. Die vertikale Typologie dagegen besitzt eine metaphysische Struktur, in der einem himmlischen Urbild ein minderes irdisches Abbild gegenüber steht.

Die Vereinigung dieser beiden typologischen Linien geschieht aus der Perspektive des Christusgeschehens: Das Christusgeschehen ist das Licht, das die alttestamentlichen Kulteinrichtungen als Schatten der eigentlichen Heilsgüter erscheinen lässt. Dabei sind die Abbilder horizontal-heilsgeschichtlich betrachtet im Bereich des Alten Bundes angesiedelt. Vertikal-metaphysisch gesehen, gehören sie in den Bereich des minderen Irdischen. Die Urbilder dagegen gehören auf dieser Linie zur himmlischen Welt. Auf der horizontal-heilsgeschichtlichen Ebene sind die Urbilder im Bereich des Neuen Bundes anzusiedeln.

Damit ergibt sich eine eindeutige Wertung: Der Alte Bund hat nur irdische Abbilder einer himmlischen Welt, zu der erst im Neuen Bund der Zugang eröffnet wurde. Diese Wertung wird auch in der Terminologie deutlich: Im Licht des Christusgeschehens werden die alttestamentlichen Kulteinrichtungen zu ἀντίτυπα τῶν ἀληθινῶν (*antitypa tōn alēthinōn* Antitypen des Wahren 9,24) und zu ὑποδείγματι καὶ σκιᾷ τῶν ἐπουρανίων (*hypodeigmati kai skia tōn epouraniōn* Bild und Schatten des Himmlischen 8,5). Sie stehen der neutestamentlichen εἰκὼν τῶν πραγμάτων (*eikōn tōn pragmatōn* Gestalt der Dinge 10,1) und den τῶν μελλόντων ἀγαθῶν (*tōn mellontōn agathōn* die kommenden Güter 10,1) gegenüber.

## 2. Die hermeneutische Methodik

Nachdem im vorhergehenden Abschnitt der philosophische Hintergrund des Urbild-Abbild-Denkens im Mittelpunkt stand, soll es jetzt um die hermeneutische Methodik gehen, die der Verfasser des Hebräerbriefes im Bezug auf den typologischen Schriftgebrauch anwendet. Natürlich ist die Typologie als solche schon eine hermeneutische Methode. Sie eignet sich, wie im Folgenden dargestellt, in hervorragender Weise für den Verfasser. Jedoch macht er auch innerhalb seiner typologischen Auslegung von weiteren hermeneutischen Regeln Gebrauch. Ja, diese Regeln ermöglichen ihm an vielen Stellen sogar erst die typologische Deutung. Daher ist es aus zwei Gründen notwendig, diese Regeln herauszuarbeiten: Einerseits ermöglicht dies, zu erkennen, wie der Verfasser auf seine typologischen Interpretationen gekommen ist. Diese muten heute an verschiedenen Stellen etwas befremdlich an, da wir von einem anderen zeitgeschichtlich-hermeneutischen Hintergrund her denken als der Verfasser. Andererseits ist die Kenntnis dieser der Typologie zu Grunde liegenden Regeln notwendig, um über die Berechtigung der typologischen Methode in der heutigen Hermeneutik diskutieren zu können.

### 2.1 Der Verfasser als Schrifttheologe

Der Verfasser versteht seine Ausführungen nicht als freie theologische Spekulation, sondern als Schriftauslegung. Der Hebräerbrief nimmt daher intensiver als alle anderen neutestamentlichen Schriften auf das AT Bezug.<sup>243</sup> Der Verfasser orientiert sich dabei am Text der LXX. Die Texte des AT werden fast durchweg als Rede Gottes (etwa 1,5-9+13; 4,4; 5,5f; 6,13f), Christi (2,12f) oder des Heiligen Geistes (3,4; 10,15) eingeführt (anders nur 2,6). Darüber hinaus enthält das AT auch Gottes Rede an Christus (1,5ff; 5,5). Der Verfasser sieht den Schrifttext also in der unumstößlichen Autorität des Wortes Gottes und schließt sich damit der Inspirationslehre der jüdisch-hellenistischen Synagoge an<sup>244</sup>: Die Einleitung der Zitate als Rede Gottes lässt darauf schließen, dass der Verfasser gewohnt war, beim Gebrauch der heiligen Schrift des Alten Bundes vorwiegend daran zu denken, dass Gott in derselben rede. Der Gedanke an die verschiedenen menschlichen Mittelpersonen, derer sich Gott bediente, scheint für ihn dagegen kaum eine Rolle gespielt zu haben. Aus dem Umstand, dass nicht unbedingt Genaueres über die Herkunft der Zitate gesagt ist, und der Tatsache, dass die gleichen Formeln Zitate aus beinahe allen Büchern der Bibel einführen, lässt sich schließen, dass für den Verfasser das gesamte Alte Testament eine autoritative Größe ist. Die ganze Bibel nach der LXX ist das inspirierte Buch:<sup>245</sup> „Für unseren offensichtlich hochgebildeten Autor hat – ganz der vorausgehenden jüdisch-hellenistischen Exegese entsprechend – die Septuaginta als solche unmittelbare Offenbarungsautorität. Nirgends sieht er die Notwendigkeit einer Rückfrage zum hebräischen Urtext hin. Dieser offenbarungstheologische Rang der Septuaginta wird keineswegs durch den manchmal recht freien Umgang mit dem Wortlaut der Texte in Frage gestellt, wohl aber interessant beleuchtet.“<sup>246</sup>

Der Verfasser versteht jedoch das AT nicht etwa als eine Sammlung von Orakeln, die alle in gleicher Weise gelten und nun durch kunstvolle Auslegung in ihrem Tiefsinn erschlossen werden müssen (vgl. etwa den Ansatz Philos). Er sieht das Reden Gottes vielmehr von der eschatologischen Offenbarung in Jesus Christus her heilsgeschichtlich strukturiert (1,1.2a).

<sup>243</sup> „Was im Hebr insgesamt vorliegt ist somit das Zeugnis einer aus biblischen Quellen sich speisenden Theologie – mit einem Wort: Biblische Theologie.“ Hans Friedrich Weiß. Der Brief an die Hebräer. a.a.O. S. 173.

<sup>244</sup> Claus-Peter März. Hebräerbrief. a.a.O. S. 7f.

<sup>245</sup> Friedrich Schröger. Der Verfasser des Hebräerbriefes als Schriftausleger. a.a.O. S. 253f.

<sup>246</sup> Harald Hegermann. Der Brief an die Hebräer. a.a.O. S. 59.

Einen Überblick über die Forschungsergebnisse bezüglich der Frage, welche Textgrundlage der Hebräerbriefautor genau benutzte, bietet Helmut Feld. Der Hebräerbrief. a.a.O. S. 29ff.



Darauf macht *Claus-Peter März*<sup>247</sup> aufmerksam: Weil Gott in dieser Endzeit endgültig im Sohn zu den Menschen geredet hat, müssen die vielfältigen Offenbarungen der Vorzeit im Lichte dieses eschatologischen Wortes verstanden werden. Dieser hermeneutische Ansatz ermöglicht es dem Verfasser, die Kontinuität des Redens Gottes zu betonen und das AT ungeboren als Wort Gottes aufzunehmen, zugleich aber die Diskontinuität zwischen altem und neuem Heilsgeschehen scharf herauszuarbeiten. Die Texte des AT werden von daher theologisch differenziert ausgewertet:

- Einzelne Anweisungen erscheinen als Regelungen von zwischenzeitlicher Geltung, die nun durch Jesus Christus abgelöst wurden (etwa 7,18; 8,13) und höchstens noch eine übertragene Bedeutung haben (9,7ff).
- Andere Texte werden als aktuelle Weisung an die christliche Gemeinde qualifiziert (3,7; 4,7f; 12,5; 13,5).
- Wieder andere werden als vormals gesprochene Ankündigungen des schon gegenwärtigen Heils verstanden (8,12).

Der Verfasser versteht das Wort Gottes als lebendige Größe (4,12f), die heilsgeschichtlich differenziert verstanden und vom Christusgeschehen her ausgelegt werden muss.<sup>248</sup> Über die Frage, was den Verfasser bewogen hat, so stark auf das AT Bezug zu nehmen und welche Gewichtung dem AT-Bezug im Rahmen der Theologie des Hebräerbriefes zukommt, finden sich recht unterschiedliche Meinungen. *Friedrich Schröger* sieht „das ganze Gebäude der Theologie des Hebräerbriefes ... vom Verfasser auf die Säulen des Alten Testamentes gestellt“<sup>249</sup>. Den Grund dafür sieht Schröger in dem Anliegen des Verfassers, der Gemeinde, der er schreibt, in einer Periode der Ermattung zu helfen, indem er ihr weiterführende theologische Erkenntnis (die Darlegung vom Hohenpriestertum Jesu) vermittelt und direkte Mahnungen ausspricht. Er sieht den Verfasser des Hebräerbriefes vor die Aufgabe gestellt, das AT auf die Glaubensaussagen des Neuen Bundes hin zum Sprechen zu bringen und so seine Thesen vom AT her begründen zu können.<sup>250</sup>

*Harald Hegermann* dagegen bestreitet, dass alttestamentliche Schriftzeugnisse für den Hebräerbrief theologisch fundamental seien. Zwar begegneten sie gehäuft an kompositionstheologisch hervorragender Stelle, jedoch hätten sie dabei nur dienenden Charakter<sup>251</sup>: „Nirgends leitet der Autor seine Lehr- und Mahnaussagen der Sache nach aus dem AT als einer Art Bibel der Urkirche ab. Seine AT-Heranziehung ist vielmehr durchweg theologisch orientiert am Christusbekenntnis und damit an der neuen Verkündigung, wie sie mit dem Ostergeschehen auf den Plan tritt. ... dass ein apologetisches Interesse oder gar ein zwingendes Erfordernis am Anfang der Heranziehung des AT steht, die ‚Schriftgemäßheit‘ und damit Legitimität des neuen Glaubens zu erweisen, wird nicht erkennbar; ... Nicht religiöse Beweisnot, sondern überraschende Entdeckungen führten also den österlich aufbrechenden Jesusglauben so früh zu dem intensiven Rückbezug auf das AT.“<sup>252</sup>

<sup>247</sup> Claus-Peter März. Hebräerbrief. a.a.O. S. 7f.

<sup>248</sup> Ebd. *Graham Hughes* sieht drei zentrale Funktionen, die das AT für die Wort-Gottes-Theologie des Verfassers hat: 1.) Die wesentliche Rolle der Schrift ist die Paränese. 2.) Christus ist der letztendliche Inhalt des Wortes Gottes. 3.) Die Beziehung zwischen dem Alten und dem Neuen Bund ist eine historische. *Graham Hughes*. *Hebrews and Hermeneutics: The Epistle to the Hebrews as a New Testament example of biblical interpretation*. Cambridge University Press: Cambridge, 1979. S. 54-63.

<sup>249</sup> Friedrich Schröger. Der Verfasser des Hebräerbriefes als Schriftausleger. a.a.O. S. 11.

<sup>250</sup> Ebd. S. 311.

<sup>251</sup> Harald Hegermann. Der Brief an die Hebräer. a.a.O. S. 58ff.

<sup>252</sup> Ebd.

Bei genauerem Hinsehen sind diese beiden Positionen jedoch gar nicht so unvereinbar, wie sie vielleicht auf den ersten Blick scheinen. Sie stimmen nämlich im grundlegenden Punkt überein: Der Verfasser interpretiert das AT immer vom Christusgeschehen her. Der Glaube an Jesus Christus bestimmt die Auslegung der alttestamentlichen Texte. Die neue Offenbarung Gottes lässt die vorhergehenden in einem neuen Licht erscheinen, in dem sie einen auf das neue Heilsgeschehen hinweisenden Charakter erhalten. Der „Verfasser des Hebräerbriefes sieht das Alte Testament als ein Buch der Weissagung auf Christus und sein Werk“<sup>253</sup>. *Otto Michel* spricht von einer „eschatologischen Aufdeckung der Schrift“, welche sich im Gespräch zwischen dem alttestamentlichen Text und dem christologischen Bekenntnis vollzieht.<sup>254</sup>

Die Voraussetzung für diese Sichtweise des AT ist, dass es derselbe Gott ist, der einst in den Propheten, jetzt im Sohn gesprochen hat (1,1-2). So wird das Zeugnis der Schrift durchgehend als Christuszeugnis geltend gemacht. „Die Schrift wird als Instrument, ja geradezu als ‚Material‘ zur Auslegung des Christusbekenntnisses benutzt, indem aus der Schrift die unüberholbare Einmaligkeit und Endgültigkeit der Rede Gottes ‚im Sohn‘ argumentativ erschlossen und entfaltet wird. ... Im Grunde ist die Schrift ein christliches Buch, genauer: das die christliche Gemeinde bzw. die Adressaten des Hebr in ihrer gegenwärtigen Glaubensanfechtung anredende Wort Gottes. ...“<sup>255</sup> In dieser Überzeugung gebraucht der Autor des Hebräerbriefes das AT. Und diese Überzeugung ist es auch, die ihn in seinem Gebrauch von Typologie leitet und genau diese Art der Auslegung für ihn so passend macht.

## **2.2 Typologie als ideale Methode für den Verfasser des Hebräerbriefes**

„Was die *exegetische Methode* als solche anbetrifft, so sind sich die Forscher darin einig, dass der Autor ad Hebr. die verschiedensten Möglichkeiten damals gängiger Auslegungskunst beherrschte und anwandte. Besonders in der *typologischen* Auslegung zeigt er sich als Meister ...“<sup>256</sup> Da die typologische Auslegung davon ausgeht, dass die Diskontinuität der Heilsordnungen doch immer noch von der Kontinuität des Redens und Handelns Gottes umschlossen ist und sich deshalb zwischen altem und neuem Heilsgeschehen von Gott selbst gesetzte Bezüge und Anknüpfungen aufweisen lassen, eignet sie sich hervorragend für den Verfasser, um seine theologische Sichtweise darzulegen.<sup>257</sup> Dies wird durch drei Gedankenlinien verdeutlicht, die *Otto Michel*<sup>258</sup> herausgearbeitet hat und die die Sichtweise des Hebräerbriefes auf das AT beschreiben:

1. *Die Übereinstimmung.* Was das AT hat, hat auch der neue Bund: Opfer, Priester, Bund, Heiligtum. Damit werden die Kategorien und Begriffe des AT übernommen.
2. *Die Überbietung.* Wenn schon das AT göttliche Gaben und Stiftungen kennt, dann hat der Neue Bund bessere und wirksamere: Engel – Sohn; Moses – Sohn; levitisches – messiani-

<sup>253</sup> Friedrich Schröger. Der Verfasser des Hebräerbriefes als Schriftausleger. a.a.O. S. 23.

<sup>254</sup> Otto Michel. Der Brief an die Hebräer. a.a.O. S. 515.

<sup>255</sup> Hans Friedrich Weiß. Der Brief an die Hebräer. a.a.O. S. 175f. Auch Weiß sieht die Art und Weise, wie der Autor des Hebräerbriefes das AT gebraucht, mit einem pastoraltheologischen Anliegen verbunden: „In diesem Sinne verbindet sich mit der Art und Weise der Rezeption der Schrift im Hebr zugleich im Blick auf die Adressaten ein gleichsam didaktisches Anliegen: Wer die Schrift so zu lesen und zu verstehen lernt, wie der Autor des Hebr es seinem Adressaten vorführt, der gewinnt damit auch die Möglichkeit der Vergewisserung seines Glaubens.“ Ebd.

<sup>256</sup> Erich Gräßer. „Der Hebräerbrief 1938 - 1963“. a.a.O. S. 72.

<sup>257</sup> Claus-Peter März. Hebräerbrief. a.a.O. S. 8.

<sup>258</sup> Otto Michel. Der Brief an die Hebräer. a.a.O. S. 285.

sches Priestertum; Priester ohne Eid – Priester mit Eid; Vergänglichkeit – Ewigkeit des Priestertums. κρείττων kreittōn besser ist das typische Wort der Überbietung.

3. *Die Vollkommenheit.* Der Neue Bund hat gegenüber dem Alten das wahre Opfer, das himmlische Heiligtum, den ewigen Hohepriester. Begriffe wie „wahr“, „himmlisch“ und „ewig“ sind Kennzeichen dieser Vollkommenheit.

Diese Gedankenlinien machen schon deutlich, dass die typologische Methode das ideale Werkzeug für den Verfasser des Hebräerbriefes war: Durch die Übereinstimmung von Kategorien und Begriffen für AT und NT ergibt sich der jeweilige Vergleichspunkt für die Typologie. Die Überbietung bezieht sich dann auf den jeweiligen Vergleichspunkt und resultiert aus der Vollkommenheit des Neuen Bundes.

Dabei begreift der Verfasser Ereignisse, Personen und Institutionen des alten Bundes als verheißende Vorausdarstellung des Heilswerkes Christi bzw. der durch Christus begründeten Heilswirklichkeit. Durch den Aufweis von Entsprechung, Überbietung und eschatologischer Unvergleichlichkeit wird das Christusgeschehen dabei zwar im Anschluss an die Gegebenheiten des AT ausgesagt und theologisch bestimmt, zugleich aber in seiner eschatologischen Einzigartigkeit verdeutlicht. Daher kommt *Claus-Peter März* in Anschluss an *Leonhard Goppelt* zu dem Resultat: „Die typologisch-heilsgeschichtliche Betrachtungsweise erweist sich nach Umfang und Konsequenz ihrer Durchführung als repräsentativ für den theologischen Standort des Hebräerbriefes“<sup>259</sup>

Nun besteht aber auch ein direkter innerer Zusammenhang zwischen dem oben angeführten Schriftverständnis des Verfassers des Hebräerbriefes und seinem typologischen Ansatz, der von dem schon beschriebenen Ineinander von horizontalem und vertikalem Denken geprägt ist. Dies unterstreicht *Hans Friedrich Weiß*, wenn er den hermeneutischen Ansatz des Hebräerbriefes im Verstehen der Schrift als Wort Gottes sieht und dann fortfährt: Es „ergibt sich für den Hebr vom eschatologisch-christologischen Ansatz seiner Hermeneutik her ein bestimmtes Grundverständnis der Schrift, das – bei allen auch im Hebr festzustellenden ‚dualistischen‘ Tendenzen – der Geschichtlichkeit des Redens Gottes verbunden bleibt. ... Eben unter dieser Voraussetzung aber, dass es derselbe Gott ist, der einst ‚zu den Vätern‘ und jetzt ‚zu uns‘ geredet hat, wird alle Geschichte – als Geschichte des Redens Gottes – als ein Ereignis- und Sinnzusammenhang verstanden, in dem die Geschehnisse von damals und heute nicht zufällig aufeinanderfolgen, sondern das Alte und Vergangene dem Neuen und Gegenwärtigen zugeordnet ist. Bestimmend für diese Zuordnung sind im Hebr die Kategorien der Entsprechung und der Überbietung.“<sup>260</sup> Hier zeigt sich noch einmal, wie stark die spezielle Art der diagonalen Typologie des Hebräerbriefes mit dem Schrift- und Heilsverständnis des Autors verbunden ist.

### **2.3 Die Verwendung rabbinischer Auslegungsregeln innerhalb der Typologie**

Grundlegend für die Theologie und damit auch die Hermeneutik des Hebräerbriefautors ist das Christusgeschehen: „Christus ist das Zeichen Gottes, auf das der Alte Bund hindeutet, und das der Neue Bund bezeugt. Ein alttestamentliches Wort kann aufleuchten auf Grund des Wortes und Werkes Jesu. ... Diese exegetische Beziehung kann begrifflich, bildhaft und personhaft ausgerichtet sein ... . Diese Beziehung ist an die exegetischen Voraussetzungen der damaligen Zeit gebunden...“<sup>261</sup> Um genau diese exegetischen Voraussetzungen soll es im

<sup>259</sup> Claus-Peter März. Hebräerbrief. a.a.O. S. 9.

<sup>260</sup> Hans Friedrich Weiß. Der Brief an die Hebräer. a.a.O. S. 178f.

<sup>261</sup> Otto Michel. Der Brief an die Hebräer. a.a.O. S. 151f.

Folgenden gehen. Dabei soll gezeigt werden, inwieweit der Hebräerbrief innerhalb der typologischen Auslegung auf hermeneutische Regeln des Rabbinentums zurückgreift. Auf diese Weise soll dargestellt werden, dass der Autor des Hebräerbriefes in seiner Auslegung des AT nicht willkürlich verfahren, sondern durchaus den zu seiner Zeit gebräuchlichen Regeln gefolgt ist.

### 2.3.1 Überblick über die rabbinische Literatur

Die Grundlage des orthodoxen Judentums zur Zeit des NT war das alttestamentliche Gesetz. Dies wurde jedoch durch eine Tradition ergänzt, die zuerst mündlich weitergegeben, später aber aufgezeichnet wurde. Der Prozess der Niederschrift dauerte bis zum Ende des 2. Jh., so dass sich eine gewisse zeitliche Nähe dieser Schriften zum NT ergibt. Es entstanden folgende Werke<sup>262</sup>:

- Die **Mischna** behandelt in sechs Büchern mit insgesamt 63 Traktaten das gesamte Recht und Brauchtum des damaligen Judentums. Sie ist eine Systematisierung und auf spätere Verhältnisse bezogene Anwendung der alttestamentlichen Anweisungen für das kultische und tägliche Leben.

Allmählich wurde auch die Mischna wieder ausgelegt und erweitert. Deshalb wurde später die Mischna zusammen mit dem dazugehörigen Kommentar als der **Talmud** herausgegeben. Dieser Kommentar heißt **Gemera** und existiert in zwei Formen, die zusammen mit der Mischna die beiden Talmude darstellen, den **Babylonischen und den Jerusalemer Talmud**. Sie wurden um 500 n. Chr. in den beiden Hauptzentren rabbinischer Lehrtätigkeit herausgegeben. Obwohl somit das Datum der Schlussredaktion ziemlich spät liegt, enthalten die beiden Talmude doch vieles, das alt genug ist, um für neutestamentliche Studien wichtig zu sein.

- Die **Tosefta** hat in etwa denselben Inhalt und fast die gleiche Einteilung wie die Mischna, hat jedoch nicht die gleiche Autorität erlangt.
- Die **Midraschim** sind eine Art Kommentarwerke zu den gesetzlichen Teilen des Pentateuchs. Unterschieden werden heute der Auslegungsmidrasch und der Homilienmidrasch.
  - Beim **Auslegungsmidrasch** wird die Schrift in kurzen Abschnitten zitiert und gleich erklärt. Charakteristisch ist dabei die Frage- und Antwortmethode: Worte aus der zitierten Schriftstelle werden in eine Frage umgewandelt, um dann mit weiteren Worten aus der zitierten Stelle beantwortet zu werden.
  - Der **Homilienmidrasch** behandelt einzelne Texte, meist die Anfänge der Schriftlektionen. Bei diesen Schriftlektionen handelt es sich entweder um die Pentateuchperikopen nach dem dreijährigen palästinischen Zyklus oder um diejenigen Abschnitte des Pentateuch und der prophetischen Bücher, die für die Festtage und besondere Sabbate zur Lesung bestimmt waren.

Inhaltlich unterteilt man die gesamte rabbinische Literatur zusätzlich in Halacha und Haggada<sup>263</sup>:

<sup>262</sup> Friedrich Schröger. Der Verfasser des Hebräerbriefes als Schriftausleger. a.a.O. S. 269ff.

Charles Kingsley Barrett, Claus-Jürgen Thornton. Texte zur Umwelt des Neuen Testaments. a.a.O. S. 215f.

<sup>263</sup> Charles Kingsley Barrett, Claus-Jürgen Thornton. Texte zur Umwelt des Neuen Testaments. a.a.O. S. 216.

Otto Betz. „Talmud und Midrasch“. S.2361-2363 in: Das große Bibellexikon. Hg. Helmut Burkhardt (u.a.). Bd. 6. R. Brockhaus: Wuppertal. Brunnen: Gießen, 1. Taschenbuchauflage 1996. S. 2363.

- Die **Halacha** (vom hebräischen Wort für „gehen“ abgeleitet) meint dabei die Auslegung, die den Wandel, d.h. das ethische Handeln des Menschen aufgrund der biblischen Gebote, darstellen will und Weisungen für das Halten der Gebote bietet.
- Die **Haggada** (vom hebräischen Wort für „erzählen“ abgeleitet) soll trösten und erbauen. Es handelt sich dabei um eine praktisch-homiletische, oft anschaulich-erfinderische und sogar phantasievolle Auslegung der Schrift.

Das im Talmud gesammelte Material ist zum größten Teil der Halacha zuzuordnen. In den Midraschim überwiegt die Haggada.

### 2.3.2 Merkmale und Regeln der rabbinischen Schriftauslegung

Friedrich Schröger<sup>264</sup> nennt vier Hauptmerkmale der rabbinischen Schriftauslegung, wie sie in den genannten Werken praktiziert wird:

1. Das Hauptmerkmal des rabbinischen Schriftverständnisses ist der Glaube an die **wörtliche Inspiration und göttliche Heiligkeit des Textes**. So heißt es im Traktat Sanhedrin 10,1 der Mischna: „Und die folgenden sind es, die keinen Anteil an der zukünftigen Welt haben: Wer sagt: ... ‚Die Tora ist nicht vom Himmel‘“<sup>265</sup>. Der babylonische Sanhedrin 99a mahnt: „Wer da sagt, dass Moses auch nur einen Vers aus eigenem Wissen geschrieben habe, der ist ein Leugner und Verächter des Wortes Gottes.“ Weil die heilige Schrift die vollkommene Offenbarung Gottes enthält, muss sie unfehlbar sein. Auch dort, wo Aussagen widerspruchsvoll erscheinen mögen, muss sie eine in sich geschlossene Einheit sein, weil sie ja von einem Autor, dem sich offenbarenden Gott, stammt.
2. Ein weiteres Charakteristikum des rabbinischen Schriftverständnisses ist der Grundsatz, dass **alles, d.h. alle Weisheit, in der Thora enthalten ist**. Dazu muss man allerdings auf das scheinbar Nebensächliche und Zufällige achten. Auch in scheinbar überflüssigen Worten kann demnach ein wichtiges Reden Gottes verborgen sein. Auch der Umkehrschluss wurde in der Schriftauslegung praktiziert: **Was nicht in der Thora steht, ist auch nicht in der Welt (Schluss e selentio scriptura)**.<sup>266</sup>
3. Der **Wortsinn** bleibt in der rabbinischen Auslegung theoretisch die Norm, praktisch kam es aber aus den zuvor genannten Gründen immer wieder zu allegorischen Auslegungen.
4. Das **Paradoxon**, das offenbar Unsinnige kann dennoch die Hülle der Wahrheit oder das Gewand eines Problems sein. Darin zeigt sich der Hang zu paradoxer, abgekürzter oder sogar verschleiender Ausdrucksweise, der später in der Haggada zur vollen Entfaltung kommt.

Schon in vorchristlicher Zeit hat sich das Rabbinentum ein hermeneutisches System geschaffen, nach dem es die Schrift auslegte. So hatte man sich beispielsweise auf die sieben Regeln geeinigt, die Rabbi Hillel ca. 20 v. Chr. aufgestellt hatte<sup>267</sup>:

1. **Der Schluss a minori ad maius**, also vom Leichten auf das Schwere bzw. vom Geringeren zum Größeren oder umgekehrt („Wenn schon da ..., wie dann erst dort“).

<sup>264</sup> Friedrich Schröger. Der Verfasser des Hebräerbriefes als Schriftausleger. a.a.O. S. 271ff.

<sup>265</sup> Charles Kingsley Barrett, Claus-Jürgen Thornton. Texte zur Umwelt des Neuen Testaments. a.a.O. S. 244.

<sup>266</sup> Friedrich Schröger. Der Verfasser des Hebräerbriefes als Schriftausleger. a.a.O. S. 159.

Claus-Peter März. Hebräerbrief. a.a.O. S. 8.

<sup>267</sup> Charles Kingsley Barrett, Claus-Jürgen Thornton. Texte zur Umwelt des Neuen Testaments. a.a.O. S. 217  
Friedrich Schröger. Der Verfasser des Hebräerbriefes als Schriftausleger. a.a.O. S. 274f.

2. **Der Analogieschluss.** Zwei Stellen, in denen gleichlautende oder gleichbedeutende Worte vorkommen, legen sich gegenseitig aus:
  - a. Schluss aus der zweifellosen Bedeutung eines Ausdrucks an einer Stelle des Gesetzes auf die Bedeutung desselben an einer anderen Stelle
  - b. Schluss aus feststehenden Bestimmungen eines Gesetzes auf die näheren Bestimmungen eines anderen verwandten Charakters
3. **Die Verallgemeinerung von einer Schriftstelle aus.** Danach können mehrere einander ähnliche Schriftstellen durch eine nur bei einer einzigen unter ihnen zu findenden Besonderheit erklärt werden.
4. **Die Verallgemeinerung von zwei Schriftstellen aus.** Noch sicherer ist die Folgerung, wenn die in Regel 3 erwähnte Deduktion nicht nur auf einer, sondern auf zwei Schriftstellen beruht.
5. **Der Schluss vom Generellen auf das Spezielle und vom Speziellen auf das Generelle.** Das Allgemeine kann also durch das Besondere näher bestimmt werden und das Besondere durch das Allgemeine.
6. **Der Schluss aus anderen Stellen der Schrift.** Eine unklare Stelle kann mit Hilfe einer ähnlichen, aber klaren Stelle erklärt werden.
7. **Der Schluss vom Kontext her.** Eine unklare Stelle ist aus dem Zusammenhang zu erklären.

Eine weitere Regel der rabbinischen Schriftauslegung lautet: **Eine neue Tat Gottes hebt die alte auf.**<sup>268</sup>

Erscheinen diese Regeln auch als Grundsätze einer vernünftigen Exegese, so ist die Art und Weise, wie sie dann oft in der Praxis gehandhabt wurden, sehr zweifelhaft. „Es sind das im Grunde alles ganz brauchbare und wirklich gute Regeln exegetischer Auslegung. Aber man übertreibt sie bis ins Unangemessene, man setzt mit ihrer Hilfe alles und jedes miteinander in Beziehung; man holt den Beweis aus dem Fernstliegenden und Willkürlichsten. Es gilt jedoch als Endziel die möglichst lückenlose Ableitung der gegenwärtigen Praxis“. Die heilige Schrift ist die alleinige Autorität; gewiss. Aber man ist im Besitze einer kunstvollen Exegese, durch welche man die gesamte Tradition aus ihr abzuleiten imstande ist.“<sup>269</sup> Der Autor des Hebräerbriefes gebraucht die hermeneutischen Grundsätze nun nicht, um etwas Bestehendes zu legitimieren. Vielmehr verwendet er sie, um aus der Schrift neue theologische Erkenntnisse (wie die des Hohepriestertums Jesu) abzuleiten und die gegenwärtige Praxis des Kultes zu hinterfragen.

### ***2.3.3 Beispiele rabbinischer Schriftauslegung im Hebräerbrief***

Im Folgenden sollen einige Beispiele aufgeführt werden, die zeigen, dass der Verfasser des Hebräerbriefes sich des Spektrums der oben dargestellten rabbinischen Auslegungsregeln bedient. Besonderes Gewicht kommt dabei denjenigen Regeln zu, die innerhalb der Typologie verwendet werden.

#### **Schriftauslegung im Literalsinn:**

*Hebr 8,8ff (zitiert Jer 31,31ff)*

<sup>268</sup> Friedrich Schröger. Der Verfasser des Hebräerbriefes als Schriftausleger. a.a.O. S. 159.  
Claus-Peter März. Hebräerbrief. a.a.O. S. 8.

<sup>269</sup> Friedrich Schröger. Der Verfasser des Hebräerbriefes als Schriftausleger. a.a.O. S. 275f.

8 Denn tadelnd spricht er zu ihnen: „Siehe, es kommen Tage, spricht der Herr, da werde ich mit dem Haus Israel und mit dem Haus Juda einen neuen Bund schließen,

9 nicht nach der Art des Bundes, den ich mit ihren Vätern machte an dem Tag, da ich ihre Hand ergriff, um sie aus dem Land Ägypten herauszuführen; denn sie blieben nicht in meinem Bund, und ich kümmerte mich nicht um sie, spricht der Herr.

10 Denn dies ist der Bund, den ich dem Haus Israel errichten werde nach jenen Tagen, spricht der Herr: Meine Gesetze gebe ich in ihren Sinn und werde sie auch auf ihre Herzen schreiben; und ich werde ihnen Gott und sie werden mir Volk sein.

11 Und nicht werden sie ein jeder seinen Mitbürger und ein jeder seinen Bruder lehren und sagen: Erkenne den Herrn! Denn alle werden mich kennen, vom Kleinen bis zum Großen unter ihnen.

12 Denn ich werde gegenüber ihren Ungerechtigkeiten gnädig sein, und ihrer Sünden werde ich nie mehr gedenken.“

*Hebr 9,19f (zitiert Ex 24,8)*

19 Denn als jedes Gebot nach dem Gesetz von Mose dem ganzen Volk mitgeteilt war, nahm er das Blut der Kälber und Böcke mit Wasser und Purpurwolle und Ysop und besprenge sowohl das Buch selbst als auch das ganze Volk

20 und sprach: „Dies ist das Blut des Bundes, den Gott für euch geboten hat.“

*Hebr 11,17f (zitiert Gen 21,12)*

17 Durch Glauben hat Abraham, als er geprüft wurde, den Isaak dargebracht, und er, der die Verheißungen empfangen hatte, brachte den einzigen Sohn dar,

18 über den gesagt worden war: „In Isaak soll deine Nachkommenschaft genannt werden“.

### **Schluss vom Kleineren zum Größeren:**

*Hebr 2,1ff*

1 Deswegen müssen wir umso mehr auf das achten, was wir gehört haben, damit wir nicht etwa am Ziel vorbeigleiten.

2 Denn wenn das durch Engel verkündete Wort fest war und jede Übertretung und jeder Ungehorsam gerechte Vergeltung empfangt,

3 wie werden wir entfliehen, wenn wir eine so große Rettung missachten? Sie ist ja, nachdem sie ihren Anfang damit genommen hatte, dass sie durch den Herrn verkündet wurde, uns gegenüber von denen bestätigt worden, die es gehört haben.

*Hebr 3,3*

3 Denn er ist größerer Herrlichkeit gewürdigt worden als Mose, insofern größere Ehre als das Haus der hat, der es erbaut hat.

### **Auslegungsmidrasch:**

*Hebr 3,15ff*

15 Wenn gesagt wird: „Heute, wenn ihr seine Stimme hört, verhärtet eure Herzen nicht wie in der Erbitterung“,

16 welche haben denn gehört und sich aufgelehnt? Waren es denn nicht alle, die durch Mose von Ägypten ausgezogen waren?

17 Welchen aber zürnte er vierzig Jahre? Nicht denen, welche gesündigt hatten, deren Leiber in der Wüste fielen?

18 Welchen aber schwor er, dass sie nicht in seine Ruhe eingehen sollten, wenn nicht denen, die ungehorsam gewesen waren?

19 Und wir sehen, dass sie wegen des Unglaubens nicht hineingehen konnten.

### **Was nicht in der Thora steht, ist nicht in der Welt:**

*Hebr 7,3*

3 Ohne Vater, ohne Mutter, ohne Geschlechtsregister, hat er weder Anfang der Tage noch Ende des Lebens, er gleicht dem Sohn Gottes und bleibt Priester für immer.

*Hebr 7,14*

14 Denn es ist offenbar, dass unser Herr aus Juda entsprossen ist, von welchem Stamm Mose nichts in bezug auf Priester geredet hat.

**Eine neue Tat Gottes hebt die alte auf:**

*Hebr 7,11f*

11 Wenn nun die Vollendung durch das levitische Priestertum erreicht worden wäre - denn in Verbindung mit ihm hat das Volk das Gesetz empfangen - welche Notwendigkeit bestand dann noch, einen anderen Priester nach der Ordnung Melchisedeks aufzustellen und nicht nach der Ordnung Aarons zu nennen?

12 Denn wenn das Priestertum geändert wird, so findet notwendig auch eine Änderung des Gesetzes statt.

*Hebr 8,13*

13 Indem er von einem „neuen“ Bund spricht, hat er den ersten für veraltet erklärt; was aber veraltet und sich überlebt, ist dem Verschwinden nahe.

*Hebr 10,9*

9 Dann sprach er: „Siehe, ich komme, um deinen Willen zu tun“ – er nimmt das Erste weg, um das Zweite aufzurichten.

**Verknüpfung von Schrifttexten:**

*Hebr 1,5*

5 Denn zu welchem der Engel hat er jemals gesagt: „Mein Sohn bist du, ich habe dich heute gezeugt“? und wiederum: „Ich werde ihm Vater und er wird mir Sohn sein“?

*Hebr 4,4f*

4 Denn er hat irgendwo von dem siebten Tag so gesprochen: „Und Gott ruhte am siebten Tag von allen seinen Werken.“

5 Und an dieser Stelle wiederum: „Sie sollen nimmermehr in meine Ruhe eingehen!“

*Hebr 7,1ff und 7,17*

1 Denn dieser Melchisedek, König von Salem, Priester Gottes, des Höchsten – der Abraham entgegenging und ihn segnete, als er von der Niederwerfung der Könige zurückkehrte,

2 dem auch Abraham den Zehnten von allem zuteilte – heißt übersetzt zunächst König der Gerechtigkeit, dann aber auch König von Salem, das ist König des Friedens.

3 Ohne Vater, ohne Mutter, ohne Geschlechtsregister, hat er weder Anfang der Tage noch Ende des Lebens, er gleicht dem Sohn Gottes und bleibt Priester für immer.

17 Denn ihm wird bezeugt: „Du bist Priester in Ewigkeit nach der Ordnung Melchisedeks.“

Die drei zuletzt genannten Grundsätze der Auslegung sind von besonderer Bedeutung innerhalb der typologischen Auslegung. Der Grundsatz „Was nicht in der Thora steht, ist nicht in der Welt“ erlaubt dem Verfasser des Hebräerbriefes eine gewisse Freiheit in der Ausdeutung alttestamentlicher Texte. Wie im Abschnitt „Melchisedek als Beispiel typologischer Auslegung“ bereits ausgeführt wurde, sieht der Verfasser in dem Schweigen von Gen 14 über die Abstammung Melchisedeks eine Bestätigung von dessen ewigem Leben, das er zuvor aus Ps 110,4 abgeleitet hat.

Der Grundsatz „Eine neue Tat Gottes hebt die alte auf“ erscheint geradezu prädestiniert für eine Verwendung innerhalb der typologischen Auslegung. In Verbindung mit dem typo-



logischen Schema der Überbietung des Alten durch das Neue ermöglicht er sogar, dass das Alte für ungültig erklärt werden kann. So überbietet der Neue Bund nicht nur den Alten, sondern er setzt ihn sogar außer Kraft.

Des Weiteren bedient sich der Autor im Rahmen seiner Typologien gern der Verknüpfung zweier Schriftstellen. Dies ist zum einem für die Melchisedek-Typologie charakteristisch (Gen 14,18-20 und Ps 110,4). Zum anderen findet sich dieses Prinzip auch in der Typologie der Ruhe für das Volk Gottes (Hebr 3,7-4,13). Hier verbindet der Verfasser Ps 95,7-11 mit Gen 2,2.

Bei der gesamten Thematik der verwendeten Auslegungsprinzipien kann mit *Claus-Peter März* festgehalten werden: „Die im Hebr praktizierte Art der exegetischen Beweisführung erscheint dem heutigen Leser weithin fremd und willkürlich, bewegt sich aber durchaus im Rahmen der zeitgenössischen Auslegungsmethoden. ... Dieses hermeneutische Instrumentarium steht dem Hebr allerdings ganz im Dienst des christologischen Schriftverständnisses und dient Vf dazu, für einzelne atl. Texte einen angemessenen Bezug zum Christusgeschehen herauszuarbeiten.“<sup>270</sup>

#### 2.3.4 Fazit

Der Verfasser des Hebräerbriefes arbeitet auf Grundlage der LXX als Schrifttheologe und betreibt auf diese Art biblische Theologie. Diese Theologie hat ihr Zentrum im Christusgeschehen, das auch das alttestamentliche Reden Gottes beleuchtet und heilsgeschichtlich strukturiert. Die Typologie erweist sich vom theologischen Standpunkt des Hebräerbriefes als ideale Methode zur Auslegung alttestamentlicher Texte im Licht der eschatologischen Christusoffenbarung. Die Linien von Übereinstimmung, Überbietung und Vollkommenheit im Verhältnis zwischen dem Alten und dem Neuen Bund bieten den Nährboden, auf dem die typologische Auslegung des Autors gedeiht. Innerhalb dieser Methodik benutzt er Regeln der rabbinischen Schriftauslegung. Hier kommen besonders die Grundsätze „Was nicht in der Thora steht, ist nicht in der Welt“ und „Eine neue Tat Gottes hebt die alte auf“ sowie die Verknüpfung zweier Schrifttexte zum Tragen. Damit wird deutlich, „dass der Verfasser nach festen – zu seiner Zeit auch sonst üblichen Methoden – die ‚Schrift‘ auslegt.“<sup>271</sup>

*Hans Friedrich Weiß* macht nun darauf aufmerksam, dass man aus der Tatsache, dass der Hebräerbrief Methoden und Regeln benutzt, die als solche auch im rabbinischen Schrifttum geläufig sind, noch keineswegs die Schlussfolgerung ziehen sollte, dass der Hebräerbrief in dieser Hinsicht unmittelbar in der Tradition einer spezifisch rabbinischen Schriftauslegung steht. Zwar benutzt er zumindest einige der nach rabbinischer Überlieferung auf Hillel zurückgeführten exegetischen Regeln; diese sind als solche keineswegs spezifisch rabbinisch, sondern gehören zum exegetischen Instrumentarium des spätantiken Judentums insgesamt (einschließlich der Diasporasynagoge) und sind darüber hinaus auch der hellenistischen Rhetorik nicht fremd.<sup>272</sup>

Daher kommt *Claus-Peter März* zu dem Schluss, dass man den Hebräerbrief somit nicht von einem sehr speziellen religionsgeschichtlichen Hintergrund her erklären dürfe, sondern generell das hellenistische Judentum mit seinen sehr komplexen religionsgeschichtlich-philosophischen Bezügen im Auge behalten müsse. Man müsse weiter die Eigenständigkeit

<sup>270</sup> Claus-Peter März. Hebräerbrief. a.a.O. S. 8.

<sup>271</sup> Friedrich Schröger. Der Verfasser des Hebräerbriefes als Schriftausleger. a.a.O. S.27. Schröger betont dies trotz seiner Feststellung, dass man sich über die Bezeichnung der einzelnen angewandten Methoden nur schwer zu einigen vermag.

<sup>272</sup> Hans Friedrich Weiß. Der Brief an die Hebräer. a.a.O. S. 177.

des Verfassers beachten, der zwar die verschiedensten religionsgeschichtlichen Vorgaben aufnehme, sie aber mit großer systematischer Kraft für seine Konzeption in Dienst nehme.<sup>273</sup>

Dennoch kann nach dem hier aufgezeigten Vorgehen festgehalten werden, dass der zeitbedingte Versuch, die Einheit des göttlichen Wortes exegetisch zu entfalten, „konsequent im hellenistischen Raum [steht] und trägt auch, viel stärker als etwa Josephus und Philo, echte semitische Traditionen in diese Welt der Diaspora. Wir haben also nicht nur mit einer hellenistische-jüdischen Diaspora, sondern auch mit einer von dorthier kommenden rabbinischen Schriftgelehrsamkeit zu rechnen.“<sup>274</sup>

Aber nicht nur die Einflüsse der rabbinischen Schriftgelehrsamkeit haben immer wieder das Interesse der Forscher erregt. So stand im Bereich des hellenistischen Einflusses immer wieder Philo im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit. Nachdem dieser Punkt im Laufe der Arbeit schon mehrfach zur Sprache kam, soll im Folgenden die Beziehung zwischen dem Hebräerbrief und Philo noch einmal näher betrachtet werden.

## 2.4 Philo und der Hebräerbrief

Immer wieder wird das Verhältnis zwischen Philo und dem Hebräerbrief diskutiert. Das Paradebeispiel dafür ist der Hebräerbriefkommentar, den *Ceslas Spicq* in den Jahren 1952-53 veröffentlichte<sup>275</sup>. Darin vertritt er die Meinung, dass der Schreiber des Hebräerbriefes ein zum Christentum übergetretener „Philonist“ gewesen sei, der wahrscheinlich Philo persönlich gekannt und vielleicht dessen Auslegung des Alten Testaments in den Synagogen Alexandrias mitgehört habe. Der schriftliche und mündliche Einfluss Philos habe dann Form und Inhalt der im Hebräerbrief verkündeten christlichen Botschaft beeinflusst.<sup>276</sup> 1970 veröffentlichte *Ronald Williamson* sein Werk „Philo and the Epistle to the Hebrews“, mit dem er die Thesen von Spicq widerlegen wollte<sup>277</sup>. Er will dabei betonen, dass bei aller Ähnlichkeit im Vokabular die dahinter stehenden Gedanken und Vorstellungen dennoch verschieden sind.<sup>278</sup>

Von besonderem Interesse ist dabei das Verhältnis zwischen Philo und dem Hebräerbriefautor im Bezug auf ihre Auslegung des AT.<sup>279</sup> Schon im Abschnitt „Der philosophische Hintergrund des Urbild-Abbild-Denkens“ kam Philo im Zusammenhang mit einem metaphysisch-platonischen Weltbild mehrfach zur Sprache. Dort wurde auch schon auf die Unterschiede zwischen Philos Denken und dem des Hebräerbriefes aufmerksam gemacht. Der folgende Abschnitt soll einen kurzen Überblick über Philos Denken geben, sowie die Gemeinsamkeiten und Unterschiede im Bereich der Hermeneutik zwischen ihm und dem Hebräerbrief darstellen.

<sup>273</sup> Claus-Peter März. Hebräerbrief. a.a.O. S. 11.

<sup>274</sup> Otto Michel. Der Brief an die Hebräer. a.a.O. S. 515f.

<sup>275</sup> Ceslas Spicq. L'Épître aux Hébreux. Etudes Bibliques. 2 Bde. Gabalda: Paris, 1952-53.

<sup>276</sup> Ceslas Spicq. L'Épître aux Hébreux. Etudes Bibliques. Bd. 1. Gabalda: Paris, 1952. S. 89.

<sup>277</sup> Ronald Williamson. Philo and the Epistle to the Hebrews. Arbeiten zur Literatur und Geschichte des hellenistischen Judentums. Bd. 4. Brill: Leiden, 1970.

<sup>278</sup> Helmut Feld. Der Hebräerbrief. a.a.O. S. 38ff. Dort findet sich eine noch detailliertere und kritische Darstellung der Diskussion.

<sup>279</sup> Als Beispiel sei hier angeführt: James W. Thompson. The Beginnings of Christian Philosophy: The Epistle to the Hebrews. The Catholic Biblical Quarterly Monograph Series. Bd. 13. The Catholic Biblical Association of America: Washington, DC, 1982. S. 116ff. Thompson sieht zum Beispiel Hebr 7 als Midrasch mit einer deutlichen Nähe zu Philo, auch wenn er eine literarische Abhängigkeit verneint: „Die dualistische Lesart des AT, die Verwendung hellenistischer Terminologie in 7,3 und der Fokus auf dem Festhalten an dem Erhöhten haben ihre nächsten Analogien in Philos Werk.“

„The dualistic reading of the OT, the use of the Hellenistic terminology in 7:3, and the focus on the abiding of the exalted one have their closest analogies in the work of Philo.“ James W. Thompson. The Beginnings of Christian Philosophy a.a.O. S. 127.

### 2.4.1 Philo's Denken<sup>280</sup>

Philo lebte von ca. 15 v.Chr. bis 45 n.Chr. Er stammte aus einer der einflussreichsten jüdischen Familien in Alexandria in Ägypten. Der Reichtum der Familie ermöglichte ihm ein ganz der Wissenschaft gewidmetes Leben. So konnte er sich eine umfassende philosophische Bildung aneignen und in seinem umfangreichen literarischen Werk fruchtbar machen. Es ist zum größten Teil überliefert, meist in der griechischen Originalsprache, teilweise in armenischer Übersetzung. Philo's Schriften werden meist in drei Gruppen gegliedert: philosophische Traktate, historisch-apologetische Schriften und biblisch-theologische Schriften.

Philo verstand sich selbst als gesetzestreuer Jude. Heidnische Religiosität und damit auch den zu seiner Zeit modischen hellenistischen Synkretismus lehnte er ab. Er meinte dagegen, bei den griechischen Philosophen, vor allem bei Platon und seinem dualistischen Denken, anknüpfen zu können, auch im Bereich der Religionsphilosophie. Diese unbefangene Anknüpfung war ihm möglich, weil er, entsprechend einer Überlieferung des hellenistischen Judentums, davon überzeugt war, dass die griechische Philosophie in dem, was sie Wahres enthielt, historisch von Mose abhängig war. Hauptwerkzeug der Integration griechischer Philosophie in das jüdische Denken ist die aus der hellenistischen (Homer-)Philologie übernommene allegorische Auslegungsmethode. In ihrer Anwendung vor allem auf geschichtliche Texte führt sie tendenziell zur Umformung des geschichtsgebundenen biblischen Denkens in zeitlose Wahrheiten. Im Zentrum des philonischen Denkens steht die Überzeugung von der radikalen Jenseitigkeit und Weltüberlegenheit Gottes. Er ist besser als das Gute an sich. Damit transzendiert er die platonische Ideenwelt noch einmal.<sup>281</sup>

Wie sich hellenistisch-dualistisches Denken bei Philo mit jüdischer Gesetzestreue verbindet, macht folgender Text von ihm deutlich:

*„Es gibt nämlich Leute, die in der Annahme, die verkündeten Gesetze seien nur Symbole von Gedachtem, letzterem (dem Gedachten) mit höchstem Eifer nachgehen, erstere leichtsinnig vernachlässigen; diese muss ich wegen ihrer Leichtfertigkeit tadeln. Denn sie hätten an Zweifaches denken sollen: sowohl das Unsichtbare (den Sinn) recht genau zu erforschen, alsdann auch das Offene (den Wortlaut) tadellos zu beachten. ... Sie belehrt die heilige Schrift [logos], auf eine gute Meinung zu achten und nichts von den Satzungen aufzuheben, die gottbegnadete, uns überlegene Männer gegeben haben. Denn weil die Sieben uns die Macht des Ungeschaffenen (=Gottes) und die Unwirksamkeit der Geschöpfe lehrt, so dürfen wir deshalb die Gesetze für diesen Tag nicht aufheben ... Und weil der Feiertag ein Symbol seelischer Freude und des Dankes gegen Gott ist, sind die jahreszeitlichen Festversammlungen nicht aufzugeben. ... Denn auch den Dienst im Tempel und vieles andere müssten wir vernachlässigen, wenn wir nur das symbolisch Gemeinte achten wollten. Vielmehr muss man glauben, dass dieses dem Körper, jenes der Seele gleicht. Wie man nun für den Körper, der ja die Wohnstätte der Seele ist, Vorsorge trifft, so muss man auch auf den Wortlaut der Gesetze achten. Werden sie nämlich recht beobachtet, so wird auch das klarer erkannt, wofür sie*

<sup>280</sup> Helmut Burkhardt. „Philo“. S. 1564f in: Helmut Burkhardt u.a. (Hg.). Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde. Bd. 2. R. Brockhaus: Wuppertal, 1998<sup>2</sup>. S. 1564.

Helmut Burkhardt. „Philo“. S. 1857-1859 in: Helmut Burkhardt u.a. (Hg.). Das große Bibellexikon. Bd. 4. R. Brockhaus: Wuppertal. Brunnen: Gießen, 1. Taschenbuchauflage 1996. S. 1857.

<sup>281</sup> Helmut Burkhardt. „Philo“. S. 1564-1565 in: Helmut Burkhardt u.a. (Hg.). Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde. a.a.O. S. 1564f.

Helmut Burkhardt. „Philo“. S. 1857-1859 in: Helmut Burkhardt u.a. (Hg.). Das große Bibellexikon. a.a.O. S. 1858.

---

*Symbole sind, abgesehen davon, dass man dann auch den Vorwürfen und Anklagen vieler entgeht.* <sup>282</sup>

Seine starke platonische Prägung kommt noch einmal deutlich zum Ausdruck, wenn er die Ideenlehre zur Erläuterung des ersten Schöpfungstages aus Gen 1 heranzieht:

*„Von dem Inhalt (dieses Tages) müssen wir das anführen, was wir zu sagen imstande sind; denn alles zu sagen, ist unmöglich. Er ist nämlich vor allen bevorzugt und umfasst die Schöpfung der gedachten Welt, wie der Bericht (der Bibel) über ihn besagt. Da Gott nämlich bei seiner Göttlichkeit im voraus wusste, dass eine schöne Nachahmung niemals ohne ein schönes Vorbild entstehen kann und dass keines von den sinnlich wahrnehmbaren Dingen tadellos sein würde, das nicht einem Urbilde und einer geistigen Idee nachgebildet wäre, bildete er, als er diese sichtbare Welt schaffen wollte, vorher die gedachte, um dann mit der Benutzung eines unkörperlichen und gottähnlichen Vorbildes die körperliche – das jüngere Abbild eines älteren – herzustellen, die ebenso viele sinnlich wahrnehmbare Arten enthalten sollte, wie in jener Gedachte vorhanden waren.“* <sup>283</sup>

Unsere Kenntnis über Philo ist fast ausschließlich auf sein Selbstzeugnis in seinen erhalten gebliebenen Werken angewiesen. Dass ein Mann von der geistigen Bedeutung und schriftstellerischen Produktivität eines Philo so geringe Spuren in der nächsten geschichtlichen Umgebung hinterlassen hat, ist kein Zufall, sondern eine Folge der Stellung Philos in seiner Zeit: Er wollte Vorkämpfer und Verkünder des Judentums inmitten der hellenistischen Bildungswelt sein, in der er aufwuchs und lebte. Und so wurde er in der bald folgenden Periode der

---

<sup>282</sup> Migr. 89-93. Zitiert nach: Charles Kingsley Barrett, Claus-Jürgen Thornton. Texte zur Umwelt des Neuen Testaments. J.C.B. Mohr: Tübingen, 1991<sup>2</sup> S. 289.

<sup>283</sup> Opif. 15f. Zitiert nach: Charles Kingsley Barrett, Claus-Jürgen Thornton. Texte zur Umwelt des Neuen Testaments. a.a.O. S. 290f.

Verschiedene Ausleger sehen nun in Hebr 11,3 ein an Philon und sein platonisches Denken angelehntes Schöpfungsverständnis: Πίστει νοοῦμεν κατηρτίσθαι τοὺς αἰῶνας ῥήματι θεοῦ, εἰς τὸ μὴ ἐκ φαινομένων τὸ βλεπόμενον γεγονέναι. *Durch Glauben verstehen wir, dass die Welten durch Gottes Wort bereitet worden sind, so dass das Sichtbare nicht aus Erscheinendem geworden ist.*

So schreibt *Wilfried Eisele* zu diesem Vers: „Gott schafft vermittels seines Wortes sowohl die unsichtbare als auch die sichtbare Welt, wobei er diese vollständig aus jener heraussetzt, so dass eine Materialursache im gängigen Sinne des Wortes überflüssig wird. Damit gewinnt Gott im Hebräerbrief nicht nur – wie bei Philon und Platon – die Souveränität über die unsichtbare, ideale Welt als Modell der sichtbaren Welt, sondern zugleich – über Philon und Platon hinaus – die Souveränität über die ‚Materialursache‘, die in Hebr 11,3 eben keine materiale Ursache mehr ist, sondern eine von Gott selbst geschaffene, geistige, nämlich unsichtbare Welt.“ *Wilfried Eisele*. Ein unerschütterliches Reich. a.a.O. S. 382. Eisele stimmt damit *Erich Gräßer* zu, der sich ebenfalls gegen eine Auslegung von Hebr 11,3 im Sinne einer creatio ex nihilo wendet: „die creatio ex nihilo, eine seit den Kirchenväter-Tagen unter Bezug auf 2Makk 7,28 weitverbreitete Falschauslegung unserer Stelle – als sei 11,3 zu entnehmen, dass ‚an die Stelle des Nichtwahrnehmbaren (im Sinne des Nichtexistierenden) das (nur für die Augen des Glaubens als Schöpfung) Sichtbare‘ als von Gottes Wort im Himmel und auf Erden gesetzte Realität getreten sei. ... 11,3 belegt also nicht eine Schöpfung aus dem Nichts, sondern bringt zum Ausdruck, dass ‚das Unsichtbare als das Überlegene ... der Ursprung ... des minderen Sichtbaren‘ ist.“ Entsprechend übersetzt er Hebr 11,3 auch: „*Aufgrund des Glaubens erkennen wir, dass die Welten durch Gottes Wort hergestellt sind; und so ist aus Dingen, die nicht in Erscheinung treten, das Sichtbare hervorgegangen.*“ *Erich Gräßer*. An die Hebräer. 3. Teilband. Hebr 10,19-13,25. Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament. XVII/3. Neukirchener Verlag: Neukirchen-Vluyn, 1997. S. 103.

*Otto Michel* lehnt diese Sicht ab, indem er meint, dass sich die unsichtbare Welt im Hebr auf die apokalyptische Verheißung beziehe, jedoch nicht Urbild und Ursprung im metaphysischen Sinne sei. *Otto Michel*. Der Brief an die Hebräer. a.a.O. S. 383.

Einen weiteren Überblick über diese Diskussion bietet: *Helmut Feld*. Der Hebräerbrief. a.a.O. S. 85f. Dort werden auch noch weitere vorgeschlagene Übersetzungen von Hebr 11,3 vorgestellt.

Abschließung des Judentums gegen alle Einflüsse der hellenistischen Welt mit Konsequenz abgelehnt. Die Reste seiner Werke wurden über den Weg der alten Kirche überliefert.<sup>284</sup>

### 2.4.2 *Philos Allegorese*

Eines von Philos Hauptzielen bestand darin, „die Lehren der hellenistischen Religionsphilosophie aus den kanonischen Schriften des Judentums herauszulesen. Diese Aufgabe war keine leichte, da die Lehren, die Philo zu finden wünschte, in den Quellen, in denen er sie suchte, nicht enthalten waren. Sie existierten in Philos Vorstellung; das Mittel, durch das er sie von ihrem ursprünglichen Platz dorthin, wo er sie zu finden hoffte, übertrug, war die Allegorie.“<sup>285</sup> Philo versucht also, das Alte Testament durch Allegorese mit der hellenistischen Weisheit zu harmonisieren. Über die Motive zu diesem Tun ist sich die Forschung nicht im Klaren: entweder will Philo das Alte Testament vor dem Hellenismus verteidigen, um das Judentum zu retten, oder er unternimmt den Versuch, seine philosophisch-mystische Weltanschauung im Alten Testament unterzubringen. Für Philo ist die Schrift des Alten Testaments maßgebend, aber nicht nur im reinen Wortlaut; er sieht hinter dem Buchstaben einen weiteren, verborgenen Sinn. Philo müht sich aufzuzeigen, was hinter dem vordergründig geschriebenen Wort von Gott her hintergründig gemeint ist; um das zu erreichen, muss er allegorisieren.<sup>286</sup>

Folgende Grundsätze sind für die Allegorese Philos typisch<sup>287</sup>:

1. Die Schrift deutet auf tieferen Sinn, wenn ein Ausdruck verdoppelt wird.
2. Durch einen scheinbar überflüssigen Ausdruck weist die Schrift auf einen zugrunde liegenden tieferen Sinn hin.
3. Ein Hinweis auf einen tieferen Sinn liegt auch in der Wiederholung bekannter, bereits früher erwähnter Dinge.
4. Ein Wechsel im Ausdruck verdient besondere Beachtung.
5. Es ist zulässig, die Worte, abgesehen von dem Sinn, der sich aus dem Zusammenhang ergibt, ohne Interpunktion zu verknüpfen. Der sich dann ergebende Sinn ist ebenfalls von der Schrift beabsichtigt.
6. Besonderer Wert ist auf die Unterschiede synonymen Ausdrücke zu verwenden. Es ist jeweils ein Grund zu ermitteln, weshalb die Schrift im vorliegenden Falle gerade diesen Ausdruck gebraucht.
7. Auch Kombinationen, die sich aus Wortspielen ergeben, sind für den tieferen Schriftsinn nutzbar zu machen.
8. Aus einzelnen Partikeln, aus Adverbien, Präpositionen und dergleichen kann ein bestimmter allegorischer Sinn erschlossen werden.
9. Sogar aus einzelnen Bestandteilen eines Wortes kann ein besonderer allegorischer Sinn erschlossen werden.
10. Die Wortbedeutung ist gründlich nach ihrem ganzen Umfang zu ermitteln. Durch verschiedene Wortbedeutungen kann ein vielfacher Sinn erschlossen werden.

<sup>284</sup> Harald Hegermann. „Das hellenistische Judentum“. S. 292-341 in: Johannes Leipolt, Walter Grundmann (Hg.). Umwelt des Urchristentums. Bd. 1. Darstellung des neutestamentlichen Zeitalters. Evangelische Verlagsanstalt: Berlin, 1966<sup>5</sup>. S. 326.

<sup>285</sup> Charles Kingsley Barrett, Claus-Jürgen Thornton. Texte zur Umwelt des Neuen Testaments. a.a.O. S. 294f.

<sup>286</sup> Friedrich Schröger. Der Verfasser des Hebräerbriefes als Schriftausleger. a.a.O. S. 292f.

<sup>287</sup> Ebd. 293ff. Dort finden sich auch jeweils Beispiele aus Philos Werk für die einzelnen Grundsätze.

11. Es ist gestattet, durch geringe Änderungen innerhalb eines Wortes einen neuen Sinn zu erschließen.
12. Etwas Auffallendes im Ausdruck berechtigt, einen tieferen Sinn zu suchen.
13. Auffallende Numeri und Tempora berechtigen gleichfalls dazu, nach einem tieferen Sinn des Schriftwortes zu suchen.
14. Auch das Geschlecht der Wörter ist wichtig und kann auf einen tieferen Sinn schließen lassen.
15. Auch das Vorhandensein oder Fehlen des Artikels kann auf eine besondere Bedeutung hinweisen.
16. Symbolische Ausdrücke einer Stelle werden auch zur Erklärung anderer Schriftstellen benutzt.
17. Wichtig ist auch die Stellung der Verse.
18. Auch eine auffallende Versverbindung kann auf einen höheren Sinn hinweisen.
19. Auch das Fehlen eines Wortes oder Ausdrucks weist auf einen höheren Schriftsinn hin.
20. Auch auffallende Angaben sind von Bedeutung.
21. Die Symbolik der Zahlen spielt eine große Rolle in der Allegorese.
22. Die Symbolik der Dinge ist von wesentlicher Bedeutung zur Erschließung des geistigen Schriftsinnes: Alle in der Schrift vorkommenden Wesen, Verhältnisse und Zustände werden zu Trägern geistiger Vorgänge,
23. Es ist auf die Symbolik der Namen zu achten.

Ein Beispiel, welches einige der zuvor aufgeführten Prinzipien veranschaulicht, findet sich in Philos Schrift *De Abrahamo*, wo er in die Namensänderung von Abram zu Abraham stoische Gedanken hinein allegorisiert:

*„Ein Beweis für das Gesagte ist auch der Wechsel und die Veränderung des Namens. Sein ursprünglicher Name war nämlich Abram, später jedoch wurde er Abraham (griech: Abraam) genannt; zwar ist hier lautlich nur ein Buchstabe, das Alpha, verdoppelt, er zeigt aber in bedeutsamer Weise eine Veränderung der Sache und der Anschauung an. Abram nämlich wird verdolmetscht ‚der hochstrebende Vater‘, Abraham dagegen ‚der auserwählte Vater des Tones‘; der frühere Name bezeichnet den sogenannten Sterndeuter und Himmelskundigen, der sich um die chaldäischen Anschauungen ebenso kümmert wie ein Vater um seine Kinder, der spätere dagegen den Weisen. Mit dem ‚Ton‘ nämlich meint die hl. Schrift den ausgesprochenen Gedanken und mit dem ‚Vater‘ die leitende Vernunft – denn der in unserem Inneren gefasste Gedanke ist seiner Natur nach der Vater des ausgesprochenen, da er der ältere ist und gewissermaßen das erzeugt, was zu sagen ist –, mit den ‚auserwählten‘ aber den sittlich guten Menschen, denn unnütz und gemein ist der schlechte Charakter, der gute aber auserwählt und verdienterweise vor allen ausgezeichnet.“<sup>288</sup>*

#### **2.4.3 Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Philo und dem Hebräerbrief**

Zwischen Philo und dem Hebräerbrief finden sich Ähnlichkeiten in der Methode der Schriftauslegung. Beide wenden folgende Methoden an<sup>289</sup>:

<sup>288</sup> De Abr. 81-83. Zitiert nach: Charles Kingsley Barrett, Claus-Jürgen Thornton. *Texte zur Umwelt des Neuen Testaments*. a.a.O. S. 297f.

<sup>289</sup> Friedrich Schröger. *Der Verfasser des Hebräerbriefes als Schriftausleger*. a.a.O. S. 302.

- a) Den Schluss e silentio scriptura (Hebr 7,2f; Ebr. 60.61)
- b) Den Schluss a minori ad maius (Hebr 2,1-4; Spec. II 255; Fug. 84; Mos. II 162; Conf. 161)
- c) Die Regel, dass ein neues Ereignis das alte aufhebt (Hebr 7,11; Hebr 8,13; Heres 278)
- d) Den Schluss aus der Etymologie (Hebr 7,1f; Leg. All. III 79)

„Die Abhängigkeit ist jedoch problematisch, da wir keine positive Bezeugung der Abhängigkeit haben. „Es ist immer misslich, durch bloße Vergleichung die Abhängigkeit zweier Schriftsteller einer vergangenen Zeit zu konstatieren, wenn man nicht genau das Maß der Allgemeinbildung der Zeit kennt.“<sup>290</sup> Schlüsse auf eine direkte Benutzung Philos durch den Verfasser des Hebräerbriefes sind deshalb nur unter größtem Vorbehalt zu ziehen, denn in den allermeisten Fällen liegt sicher die Beeinflussung durch den gleichen geistigen Hintergrund und die alexandrinische Allgemeinbildung näher als eine unmittelbare literarische Abhängigkeit.<sup>291</sup>

Unterschiede und Gemeinsamkeiten zwischen dem Hebräerbrief und Philo im Bezug auf ihr Urbild-Abbild-Denken macht Philo Kommentar zu Ex 25,40 deutlich. Hierbei handelt es sich um die Anweisung an Mose, die Stiftshütte genau nach einem himmlischen Muster zu errichten, die auch Hebr 8,5 zitiert:

*„Es schien also gut, ein hochheiliges Werk zu bauen, ein Zelt, über dessen Errichtung Moses durch göttliche Wahrsprüche auf dem Berge unterwiesen wurde, wo er für die künftige Herstellung der körperlichen Gegenstände körperlose Bilder im Geiste schaute, nach denen wie von einer urbildlichen Zeichnung und von rein geistigen Mustern sinnlich wahrnehmbare Nachbildungen angefertigt werden sollten ... Die Form des Urbildes prägte sich dem Geiste des Propheten ein, unsichtbar stofflos in unsichtbaren Ideen sich in ihm nachgestaltend und abformend, und dieser Form entsprechend wurde der Bau ausgeführt, indem der Künstler diese Eindrücke in den für jeden Gegenstand passenden Stoffen getreu abbildete.“<sup>292</sup>*

Philo betont hier immer wieder entsprechend der platonischen Ideenlehre, dass es sich bei dem himmlischen Urbild um ein stoff- und körperloses, rein geistiges Muster handelt, das dann durch das Abbild in die sinnlich wahrnehmbare stoffliche Realität umgesetzt wurde. Im Hebräerbrief findet sich diese Unterscheidung nicht. Was der Hebräerbrief mit Philo allerdings gemein hat, ist ihre Wertung des himmlischen Urbildes im Vergleich zum irdischen Abbild. Das Judentum sah das Abbild immer durch sein himmlisches Vorbild aufgewertet. Bei Philo impliziert die Übertragung der platonischen Ideenlehre eine entgegengesetzte Wertung: Das irdische Abbild ist das Geringere gegenüber dem stofflosen geistigen Vorbild im Reich der Ideen. Diese Wertung teilt nun auch der Hebräerbrief, wenn auch mit einer anderen Begründung: Das irdische Heiligtum ist nur ein unvollkommener Schatten, der dem Alten Bund angehört. Jesus ist als Hoherpriester des Neuen Bundes in das wahre und himmlische Heiligtum eingegangen.

Zudem lassen sich weitere Unterschiede zwischen Philo und dem Hebräerbrief aufzeigen:<sup>293</sup>

<sup>290</sup> Ebd. S. 305.

<sup>291</sup> Ebd. S. 306.

<sup>292</sup> Mos. II 74.76 zitiert nach: Franz Laub. Hebräerbrief. Stuttgarter Kleiner Kommentar NT Bd. 14. Katholisches Bibelwerk: Stuttgart, 1999<sup>2</sup>. S. 100.

<sup>293</sup> Friedrich Schröger. Der Verfasser des Hebräerbriefes als Schriftausleger. a.a.O. S.305f. Auf weitere Unterschiede macht aufmerksam: Richard N. Longenecker. Biblical Exegesis in the Apostolic Period. The Biblical and Theological Classics Library. Paternoster Press: Carlisle, 1995. S. 173f.

- a) Die Hohepriestervorstellung bei Philo ist eine ganz andere als im Hebräerbrief. Im Hebräerbrief ist er eine geschichtliche Gestalt; er hat ein Selbstopfer dargebracht, um die Seinen zu erlösen. Bei Philo heißt es, er sei weder Gott noch Mensch.
- b) Bei Philo fehlt die Erwartung eines Messias, oder sie ist ganz nebensächlich und schattenhaft.
- c) Philo hat einen anderen hermeneutischen Ansatz in der Auslegung der Schrift als der Verfasser des Hebräerbriefes. Während dieser das Alte Testament so ansieht, dass es Weissagungen enthält, die jetzt in Christus Jesus erfüllt sind, und dass es Vorentwürfe dessen enthält, was in der Heilszeit sein wird, ist die Auffassung Philos, dass alles in der Thora enthalten sei. Alle Wahrheiten der Welt müssen in ihr ausgedrückt sein, demnach muss auch alle Weisheit der Griechen in der Thora enthalten sein.<sup>294</sup>

Die rabbinische und spätjüdische Schriftauslegung (letztere vom Hellenismus unterwandert) entwickelt sich in zwei Richtungen: In eine allegorische Richtung mit Philo als bekanntestem Vertreter und in eine heilsgeschichtliche Richtung. Der Hebräerbrief gehört dieser zweiten, heilsgeschichtlichen Richtung an. Die Apokalyptiker und die Leute von Qumran bilden ebenfalls einen Zweig dieser Richtung.<sup>295</sup>

Zusammenfassend für das bisher Festgestellte kann Hans Conzelmann und Andreas Lindemann zugestimmt werden: „Überhaupt verwendet der Hebr im starken Maße Begriffe, Gedanken und Methoden des hellenistischen Judentums, wobei besonders enge Berührungen mit Philo bestehen: Hier wie dort ist Melchisedek als König der Gerechtigkeit verstanden, hier wie dort wird typologische und allegorische Exegese betrieben (Allegorese im Hebr: 11,13ff.; 13,11ff.). Dennoch bestehen entscheidende Differenzen: Die Typologie im Hebr ist heilsgeschichtlich bestimmt – im Vordergrund stehen Kategorien wie die vom alten und neuen Bund. Philo dagegen denkt ungeschichtlich – das Paradies zum Beispiel ist für ihn das zeitlose Reich der Tugenden, und die Personen des AT stellen (zeitlose) Typen für den Weg zu Gott dar. Im Gegensatz zum Hebr kennt die philonische Lehre auch keine Eschatologie. Man wird deshalb mit einiger Sicherheit sagen können, dass eine literarische Beziehung des Hebr

---

<sup>294</sup> Paul Feine schreibt dazu in Bezug auf die Melchisedek-Typologie des Hebräerbriefes: „Aber über der Gemeinsamkeit darf man die Verschiedenheit nicht übersehen. Eigentlich allegorisch ist die Schriftauslegung des Hebr nicht, sondern vielmehr typologisch. Melchisedek wird als Typus des neutestamentlichen, ewigen Hohenpriesters dargestellt, die irdische Stiftshütte als das Abbild des himmlischen Stiftszeltes, die alttestamentlichen Ordnungen sind unvollkommene Abbilder und Vorausdarstellungen der vollen Wirklichkeit in der neutestamentlichen Heilszeit. Diese Wendung in der Schriftbetrachtung hat aber ihren guten Grund in der veränderten Bedeutung, welche das AT für den christlichen Schriftsteller gewinnt. Philo fühlte sich als Jude an das AT als die Offenbarung Gottes gebunden. Der Inhalt seines Bewusstseins war aber ein anderes als der im AT niedergelegte. ... Die Bildung seiner Zeit ... war ihm ja vorausgegangen mit allegorischer Ausdeutung heiliger Schriften. Daher sah er ein vollständig legitimes Verfahren darin, durch allegorische Auslegung die ihn erfüllenden philosophischen Gedanken an das AT heranzutragen und in dasselbe einzutragen. Auf diese Weise freilich wird das AT in den Dienst fremden Geistes gestellt. Der Verfasser des Hebr ist aber erfüllt und getragen von der Kraft Christi, die er so überschwänglich erfahren hat, dass ihm auch das AT mit allen seinen Ordnungen und Einrichtungen verblasst ist. ... Daher betrachtet er das AT unter dem Schema des Vergänglichen gegenüber dem Unvergänglichen der Heilszeit, und dazu gesellt sich als zweiter Gesichtspunkt der der Weissagung und Erfüllung, wie er in der Christenheit lebendig war. Da ihn der Gedanke an die Güter der Heilszeit beherrscht, benutzt er das AT nur insoweit, als es ihm die Beweismittel für die Erhabenheit dieser darbietet und Weissagung auf den ewigen Hohenpriester ist, dessen Wirkungskraft er den in ihrem Glaubensleben erschlaffenden Christen deutlich vor Augen stellen will. So ist seine Schriftbetrachtung unter ein anderes Prinzip gestellt als diejenige Philos. ... Der Hebr vertritt nicht einen philosophischen Dualismus, sondern schildert den Entwicklungsgang der Heilsgeschichte vom Unvollkommenen zum Vollkommenen.“ Paul Feine. *Theologie des Neuen Testaments*. Evangelische Verlagsanstalt: Berlin, 1953. Nachdruck der 8. Auflage. S. 380f.

<sup>295</sup> Friedrich Schröger. *Der Verfasser des Hebräerbriefes als Schriftausleger*. a.a.O. S. 307.



zu Philo nicht besteht.<sup>296</sup> Diese Erkenntnis hat sich in der heutigen Forschung weitgehend durchgesetzt. Dennoch gibt es immer wieder neue Ansätze, die das Verhältnis zwischen Philo und dem Hebräerbrief noch genauer erklären wollen. Einer dieser Ansätze soll im Folgenden dargestellt werden.

#### **2.4.4 Ronald H. Nashs Hypothese**

Welcher Art ist die Beziehung zwischen dem Hebräerbrief und Philo genau? Man kann sich, wie zuvor dargestellt, bei der Frage nach der Beziehung zwischen beiden auf den gemeinsamen zeitgenössischen Hintergrund zurückziehen – als kleinsten gemeinsamen Nenner, der sicher kaum bestritten werden kann. Andere Forscher wagen sich in ihren Thesen weiter vor: Wie eingangs schon erwähnt, vertritt *Spicq* die These einer direkten Abhängigkeit des Hebräerbriefes von Philo.<sup>297</sup> *Williamson* will genau das Gegenteil beweisen: Seiner Meinung nach war der Hebräerbriefautor vor seiner Hinwendung zum Christentum weder ein Philonist, noch hätte er dessen Werke gelesen und sei nie unter dessen direkten oder indirekten Einfluss geraten.<sup>298</sup> Nun gibt es aber viele Forscher, die einen Mittelweg zwischen *Spicq* und *Williamson* suchen. Im Folgenden soll die These von *Ronald H. Nash* als Beispiel dafür vorgestellt werden, dass es auch im Bezug auf das Verhältnis zwischen Philo und dem Hebräerbrief nicht nur ein Entweder-Oder geben muss. In seinem Buch „Christianity and the Hellenistic World“<sup>299</sup> untersucht er, inwieweit das Urchristentum unter anderem auch von Einflüssen der hellenistischen Philosophie geprägt worden ist. Nash sieht mindestens fünf Punkte, die den alexandrinischen Hintergrund des Hebräerbriefes belegen:<sup>300</sup>

1. Der Hebräerbrief enthält eine implizite Weisheitschristologie, die Verwandtschaften zu der alexandrinischen Sophia-Lehre aufweist.
2. Der Hebräerbrief enthält eine implizite Logos-Christologie, ähnlich der alexandrinischen Logos-Lehre.<sup>301</sup>
3. Der Hebräerbrief schreibt Jesus Funktionen eines Mittlers zu, die denen der alexandrinischen Mittler ähnlich sind, nämlich eine kosmologische und epistemologische Funktion des Logos.
4. Der Hebräerbrief erklärt die Überlegenheit Jesu gegenüber einer Gruppe von Individuen und Klassen, die im alexandrinischen Denken Mittlerfunktionen einnahmen: Logos, Sophia, die Engel, Moses, Melchisedek und der Hohepriester.
5. Der Hebräerbrief manifestiert die platonische Unterscheidung zwischen einem schattenhaften und unvollkommenen irdischen und dem vollkommenen himmlischen Tempel.

Nach diesem Befund lautet seine These: Ein Ziel, wenn nicht sogar das Hauptziel, das der Schreiber des Hebräerbriefes verfolgte, bestand darin, die Unzulänglichkeit der alexandrinischen Anschauungen bezüglich ihrer Mittler zwischen irdischer und himmlischer Welt aufzudecken. Der Hebräerbriefautor will seinen Lesern sagen: „Jesus ist besser. Er ist besser als euer alexandrinischer Logos und eure alexandrinische Sophia. Er ist als Mittler euren Pries-

<sup>296</sup> Hans Conzelmann, Andreas Lindemann. Arbeitsbuch zum Neuen Testament. J.C.B. Mohr: Tübingen, 1980<sup>5</sup>. S. 309.

<sup>297</sup> Ceslas Spicq. L'Épître aux Hébreux. a.a.O. S. 89.

<sup>298</sup> Ronald Williamson. Philo and the Epistle to the Hebrews. a.a.O. S. 579.

<sup>299</sup> Ronald H. Nash. Christianity and the Hellenistic World. Zondervan Publishing House: Michigan, 1984. S. 89ff.

<sup>300</sup> Ebd. S. 92ff.

<sup>301</sup> Auch Franz Laub sieht im Hebräerbrief Bezugnahmen auf das Logos- und Sophia-Denken: „Hebr spricht in 1,2b.3 über den Sohn so wie jüdische Theologie, wo sie, von griechischer Philosophie beeinflusst, über die göttliche Weisheit (*sophia*) oder die göttliche Vernunft (*logos*) spricht.“ Franz Laub. Hebräerbrief. a.a.O. S. 24.

tern und Engeln genauso wie Moses und Melchisedek überlegen.“ Die Leser standen nach Nashs These in der Gefahr, mehr und mehr zu ihren früheren Mittlern zurückzukehren. Nash sieht drei Vorzüge dieser These: 1.) Sie erklärt die entscheidenden Echos, die der Platonismus im Hebräerbrief findet. 2.) Sie erklärt auch die Stellungnahmen des Autors, mit denen er im Widerspruch zum alexandrinischen Denken steht. 3.) Die These bietet eine Perspektive, um die Schlüsselpassagen des Hebräerbriefes zu interpretieren.<sup>302</sup>

Drei entscheidende Bereiche führt Nash auf, in denen deutlich wird, dass der Hebräerbriefautor den Platonismus verwirft:<sup>303</sup>

1. Hebr 8 ist mehr eine Korrektur als eine Billigung des platonischen Dualismus. Zwar zeigt dieses Kapitel eine enge Vertrautheit mit dem alexandrinischen Platonismus, jedoch stellt es bei genauerem Hinsehen einen Bruch mit diesem Gedankengut dar: Wäre 8,5 wirklich platonisch, dann wäre zu erwarten, dass der Dienst Jesu im himmlischen Heiligtum schon immer ein ewiger gewesen wäre. Stattdessen sei die Idee, dass ein solcher Dienst das Ergebnis eines irdischen Ereignisses sei sowie die Kreuzigung des fleischgewordenen Logos weit von einem echten Platonismus entfernt. Damit lehrt der Autor in Hebr 8 weder Platonismus, noch ordnet er die ihm offenbarte christliche Wahrheit der platonischen Philosophie unter. Vielmehr adaptiert er die Terminologie und einige Konzepte des Platonismus, um einen entscheidenden Bestandteil christlicher Theologie zu illustrieren.
2. Der Hebräerbriefautor und die alexandrinischen Platonisten vertreten unterschiedliche Theorien über Zeit und Geschichte. Der Schreiber des Hebräerbriefes sieht Zeit als linear und nicht als zyklisch. Diese Perspektive erlaubt es ihm, Geschichte als auf ein Ziel hin zulaufend zu sehen, nämlich den endgültigen Sieg Gottes. Dadurch ist es ihm möglich, einzelne Momente der Geschichte wie die Kreuzigung als einzigartig und nicht wiederholbar anzusehen. Dies ist mit dem zyklischen Weltbild des Alexandrinismus unvereinbar.
3. Der Hebräerbriefautor und die alexandrinischen Platonisten haben unterschiedliche Meinungen bezüglich der materiellen irdischen Welt. Philo teilt Platons Missachtung gegenüber der körperlichen, mit den Sinnen erfassbaren Welt. Dies tut der Schreiber des Hebräerbriefes nicht. Für ihn ist die Bühne für das göttliche Erlösungsdrama weder der Himmel noch eine Welt der Ideen, sondern die Erde selbst. Gott erlöst die Menschheit nicht in der Ewigkeit, sondern in Zeit und Raum. Die eschatologische Offenbarung Gottes findet damit in einer Sphäre statt, die für einen Platonisten wie Philo unakzeptabel wäre.

So kommt Nash zu dem Schluss, dass der Autor sehr gut mit dem Platonismus vertraut war und aller Wahrscheinlichkeit nach die Schriften Philos kannte. Jedoch setzt er selbstbewusst und mit voller Absicht sein Verständnis der christlichen Botschaft in Gegensatz zu der Philosophie, die er einst selbst akzeptiert hatte und die seine Leser immer noch sehr attraktiv finden.<sup>304</sup> „Es ist klar, dass der Autor des Hebr die Sprache und die Lehre des alexandrinischen Judentums persönlich gekannt hat. Aller Wahrscheinlichkeit nach kannte er sogar die Schriften Philos. Jedoch sticht in unserer Untersuchung des Hebr die Tatsache hervor, dass der Autor die Sprache und Ideen benutzt, die er aus der Zeit vor seinem Übertritt zum Christentum

<sup>302</sup> Ronald H. Nash. *Christianity and the Hellenistic World*. a.a.O. S. 98.

<sup>303</sup> Ebd. S. 99ff.

<sup>304</sup> Ebd. S. 101.

kannte, um die alexandrinische Philosophie und Theologie zu widerlegen und die Überlegenheit Christi und die der christlichen Botschaft zu beweisen.“<sup>305</sup>

Sicher muss man der These Nashs nicht in allen Punkten zustimmen, besonders dann, wenn er den gesamten Adressatenkreis des Hebräerbriefes in zum Christentum bekehrte Platonisten sieht, die von einer Rückkehr zu dieser Philosophie abgehalten werden sollen. Jedoch zeigt Nash deutlich, dass es zwischen den Extremen, den Ansätzen von Spicq und Williamson, Mittelwege gibt, die dem differenzierten Umgang des Hebräerbriefes mit der platonischen Gedankenwelt eher gerecht werden. In diesem Sinne sollte sein Ansatz gehört und weiterverfolgt werden.

---

<sup>305</sup> „It is clear that the writer of Hebrews knew personally the language and teachings of Alexandrian Judaism. In all likelihood, he knew the writings of Philo. But what stands out in our study of Hebrews is the fact that the author uses the language and ideas he knew before his conversion to confute the Alexandrian philosophy and theology and to prove the superiority of Christ and the Christian message.“ Ebd. S. 111.

### 3. Fazit und Anwendung des Wirkungspotential-Konzeptes auf Teil C

Im ersten Abschnitt dieses dritten Teils der Arbeit ging es um die Frage nach dem philosophischen Hintergrund des Urbild-Abbild-Denkens im Hebräerbrief. Letztlich konnte das Verhältnis von platonischem Denken und hellenistischer Terminologie auf der einen Seite und heilsgeschichtlich-eschatologischem Denken auf der anderen Seite als „diagonale Typologie“ gekennzeichnet werden. Der Verfasser des Hebräerbriefes bringt dabei den eschatologischen Charakter des Christusgeschehens auf drei Weisen zum Ausdruck:<sup>306</sup>

- 1) Er stellt das Christusgeschehen innerhalb des Urbild-Abbild-Schemas dar und versetzt es somit gleichzeitig in die urbildliche Sphäre.
- 2) Er deutet den alttestamentlichen Kultus typologisch als Vorausdarstellung des Christusgeschehens.
- 3) Er interpretiert damit das Verhältnis zwischen alttestamentlichem Kult und Christusgeschehen auch im Schema Verheißung – Erfüllung.

Der auf diese Weisen herausgearbeitete eschatologische Charakter wird nun mittels des alexandrinischen Dualismus „radikalisiert“, d.h. der eschatologische Aspekt der Horizontalen wird durch die Vertikale deutlich verstärkt.<sup>307</sup>

Der zweite Teil beschäftigte sich mit der hermeneutischen Methodik des Verfassers, wie sie in der Typologie zum Tragen kommt. Dabei konnte festgestellt werden, dass der Verfasser feste Methoden verwendet, die zu seiner Zeit üblich waren. Die Herkunft dieser Methoden ist am ehesten im Rabbinentum zu suchen, auch wenn sie über diesen Kreis hinaus Verbreitung und Benutzung erfuhren. Was das Verhältnis zwischen dem Hebräerbrief und Philo, besonders in Bezug auf ihre Verwendung des AT, betrifft, kann zusammenfassend festgehalten werden, dass es zwar viele Gemeinsamkeiten zwischen den beiden Autoren gibt, was ihre exegetischen Methoden im Einzelnen anbetrifft, aber ihre grundlegenden hermeneutischen Prinzipien völlig verschieden sind.<sup>308</sup>

So ist also *Friedrich Schröger* zuzustimmen, wenn er in Bezug auf die Frage, ob die Grundhaltung des Hebräerbriefes jüdisch-rabbinisch oder hellenistisch ist, antwortet: „In Bezug auf die Schriftauslegung muss wohl die Frage zu Gunsten einer jüdisch-rabbinischen Grundhaltung des Briefes entschieden werden. Was hellenistisch ist im Schriftgebrauch des Hebräerbriefes, ist die hellenistische Terminologie und das, was auch sonst die Diasporasynagoge an hellenistischem Gut bereits aufgenommen hat.“<sup>309</sup> Zu diesem hellenistischen Gut ist sicherlich die metaphysisch-vertikale Linie des typologischen Denkens im Hebräerbrief zu rechnen.

<sup>306</sup> Bertold Klappert. Die Eschatologie des Hebräerbriefes. a.a.O. S. 59ff.

<sup>307</sup> „Der Charakter des Eschatologischen wird dabei vom Hebräerbrief mittels des alexandrinischen Dualismus radikalisiert ... Der Hebräerbrief ist also nicht das Dokument einer Transformation der Horizontalen in die Vertikale (J. Cambier), auch nicht das einer polemischen Rücktransposition der gnostischen Vertikale in eine apokalyptische Horizontale (U. Wilckens), sondern das Zeugnis einer radikaleren Fassung der futurisch-apokalyptischen Horizontale mittels der alexandrinischen Vertikale.“ Ebd.

<sup>308</sup> „There is much in common between the two writers' detailed exegetical procedures ... – but their basic hermeneutical principles are quite distinct.“ F. F. Bruce. The Epistle to the Hebrews. Revised Edition. The New International Commentary on the New Testament. Eerdmans Publishing Company: Grand Rapids, 1990. S. 28.

<sup>309</sup> Friedrich Schröger. Der Verfasser des Hebräerbriefes als Schriftausleger. a.a.O. S. 287.

So kann also festgehalten werden: Hellenistisch-jüdisch ist der philosophische Hintergrund des Urbild-Abbild-Denkens, bei dem sich vertikale und horizontale Linien kreuzen, wobei die vertikale stets im Dienste der horizontalen Eschatologie steht. Rabbinisch sind dagegen in erster Linie die hermeneutischen Regeln, die der Verfasser innerhalb der Typologie anwendet.

Im Zusammenhang mit der Frage nach der Berechtigung der Typologie als hermeneutische Methode wurde in Teil A dieser Arbeit das Konzept des Wirkungspotentials vorgestellt. Dieses wurde als die möglichen Effekte, die ein Text im Interaktionsprozess mit dem Leser entfalten kann, definiert. Das Wirkungspotential eines Textes wird von zwei Komponenten bestimmt: den Textstrukturen und der Verstehenserwartung der Leser. Letztere wird wiederum auch von den kollektiven Deutungsmustern des in seiner Zeit verankerten Lesers bestimmt. Indem sich dieser dritte Teil mit dem philosophischen Hintergrund des typologischen Denkens im Hebräerbrief und der dabei verwendeten hermeneutischen Regeln beschäftigt hat, wurden somit genau solche kollektiven Deutungsmuster untersucht, die die Verstehenserwartung des Hebräerbriefautors und damit das Wirkungspotential der von ihm verwendeten alttestamentlichen Texte bestimmten.

Zuvor wurde in Teil B dieser Arbeit dargestellt, inwieweit die Verstehenserwartung des Verfassers durch das Christusgeschehen geprägt war. Dies ermöglichte ihm, die von ihm ausgelegten Texte in direkten Bezug zu diesem Geschehen zu setzen und sie somit typologisch zu deuten. Die Unbestimmtheitsstellen der Melchisedek-Texte boten ihm dabei besonders Gelegenheit, retrospektiv Beziehungen zwischen dem neutestamentlichen Heilsgeschehen und den alttestamentlichen Texten als solchen aufzuzeigen.

Damit konnte in dieser Arbeit dargestellt werden, wie treffend sich das literaturwissenschaftliche Konzept des Wirkungspotentials auf die Typologie, in diesem Falle konkret die Typologie des Hebräerbriefes, anwenden lässt und so zum Verständnis eines Schriftgebrauchs beiträgt, der aus heutiger Sicht nicht immer einfach nachzuvollziehen ist.

## Abschließende Überlegungen

Es herrscht im Allgemeinen eine große Übereinstimmung darüber, dass die typologische Auslegung des AT, wie sie der Hebräerbrief im Allgemeinen und in Bezug auf Melchisedek im Besonderen praktiziert, den heutigen Ansprüchen an Schriftauslegung nicht standhält.<sup>310</sup> Jedoch muss in der heutigen Einschätzung der im Hebräerbrief gemachten AT-Auslegung berücksichtigt werden, dass sich der Autor verständlicherweise nur der exegetischen Mittel seiner Zeit bedienen konnte.<sup>311</sup> Das hatte zur (natürlich vom Autor beabsichtigten) Folge, dass seiner AT-Exegese durch ihre Nähe zu frühjüdischen exegetischen Gepflogenheiten in ihrer eigenen Zeit große Plausibilität zukam.<sup>312</sup> Außerdem bleibt festzuhalten, dass es dem Autor des Hebräerbriefes gelungen ist, in theologisch begründeter Weise das AT vom Ende her zu lesen. Im Ganzen liegen seiner AT-Exegese hermeneutische Entscheidungen zugrunde, die auch heute große Aufmerksamkeit verdienen, da sie sich durchweg am Christusgeschehen orientieren.<sup>313</sup>

Wenn der Autor also eine nach den Maßstäben seiner Zeit korrekte christologische Auslegung des AT betrieben hat, welche Konsequenzen hat das dann für unseren Umgang mit seinem typologischen Schriftgebrauch? Als erstes ist dabei wohl festzuhalten, dass die Ergebnisse, zu denen der Autor kommt, für uns verbindlich sind. Seine Hohepriesterchristologie, die ja den Rahmen für die Melchisedek-Typologie bildet, kann nicht einfach mit dem Argument vom Tisch gewischt werden, dass seiner Argumentation hermeneutische Regeln zu Grunde liegen, die wir heute so nicht mehr teilen. Als zweites muss betont werden, dass zwar die Ergebnisse des Autors für uns verbindlich sind, jedoch nicht seine Methodik.<sup>314</sup> Der Verfasser des Hebräerbriefes hat seinen Lesern gezeigt, wie sie das AT lesen müssen, um den von Gott intendierten Sinn zu erkennen. Dies tat er natürlich in der Art und Weise seiner Zeit und Kultur. Eine heutige Exegese sollte dasselbe Ziel verfolgen, aber neue Wege zu diesem Ziel finden, denn „die neutestamentlichen Schriftsteller können uns dabei allerdings keine unfehlbaren Maßstäbe an die Hand geben.“<sup>315</sup>

Mangels unfehlbarer Maßstäbe finden sich in der Forschung zwei Extrempositionen, was die Suche nach Typologien angeht: a) Wir beschränken uns auf die im NT vorkommenden Typen und suchen nicht nach weiteren.<sup>316</sup> b) Die Bibel bietet uns eine unzählige Fülle von Typen, die wir entdecken sollten.<sup>317</sup> Sicherlich ist der zuerst genannte Weg der sicherste, d.h. derjenige, der nicht die Gefahr einer wilden Ex- bzw. Eisegese in sich birgt. Aber welches Kriterium wäre für einen guten Mittelweg ausschlaggebend? Eine Exegese muss in ihren angewendeten Methoden und den daraus erzielten Ergebnissen nachvollziehbar sein, d.h. eine

<sup>310</sup> „Das ganze Gebäude der Theologie des Hebräerbriefes ist vom Verfasser auf die Säulen des Alten Testaments gestellt. Aber schon beim ersten Lesen des Briefes fällt auf, dass die alttestamentlichen Texte oft in einem Sinne gebraucht werden, der nach dem Stande der heutigen Exegese nicht mehr als wirklich beweiskräftig anerkannt werden kann.“ Ebd. S. 11.

<sup>311</sup> Ebd. S. 312.

<sup>312</sup> Harald Hegermann. *Der Brief an die Hebräer*. a.a.O. S. 61.

<sup>313</sup> Ebd.

<sup>314</sup> Richard N. Longenecker. *Biblical Exegesis in the Apostolic Period*. a.a.O. S. 218f.

<sup>315</sup> Friedrich Schröger. *Der Verfasser des Hebräerbriefes als Schriftausleger*. a.a.O. S. 313.

Anders Fritz Laubach: „Es besteht eine geistliche Berechtigung, unter der Leitung des Heiligen Geistes die Art und Methodik apostolischer Schriftauslegung auch heute anzuwenden ...“ Fritz Laubach. *Der Brief an die Hebräer*. Wuppertaler Studienbibel. R. Brockhaus: Wuppertal, 2000<sup>10</sup>. S. 28.

<sup>316</sup> Beispielsweise: Roy B. Zuck. *Basic Bible Interpretation: A Practical Guide to Discovering Biblical Truth*. Victor Books: Wheaton, 1991. S. 176 zitiert nach Friedbert Ninow. *Indicators of Typology within the Old Testament*. a.a.O. S. 73

<sup>317</sup> Beispielsweise: Gerhard von Rad. „Typologische Auslegung des AT“. a.a.O. S. 288.

Exegese muss begründbar sein! Die Maßstäbe für das, was begründbar *erscheint*, sind jedoch kulturell und zeitlich unterschiedlich. Im ersten Jahrhundert war die Methode, wie sie der Autor des Hebräerbriefes im Bezug auf Melchisedek anwendet, in jüdischen Kreisen allgemein verbreitet und damit nachvollziehbar. Für heutige Maßstäbe ist sie es nicht mehr. Wie kann also konkret eine typologische Auslegung des AT aussehen, die sowohl begründbar als auch christologisch orientiert ist? Dazu sei noch einmal auf die schon dargestellten Regeln hingewiesen, die *Gerhard Maier* als Richtlinien für eine typologische Auslegung des AT vorschlägt:<sup>318</sup>

1. *Das typologische Verständnis ist immer ein zusätzliches, welches neben das historische tritt, es aber (im Gegensatz zum allegorischen Verständnis) niemals ersetzt. Denn die Typologie setzt das geschichtliche Ereignis von damals in all seiner Konkretheit und Einmaligkeit voraus.*

2. *Das typologische Verstehen der Schrift schafft niemals neue Offenbarungsinhalte. Es unterstreicht, illustriert und verstärkt nur, was auch sonst in klaren Worten verkündet wird. „Typologisches Verstehen bereichert, aber ersetzt nicht das bisherige Offenbarungsverständnis. Es hat seine Schranke am philologisch-grammatischen Verstehen.“<sup>319</sup> Auch wenn diese Schranke nach unseren heutigen Maßstäben im NT vielleicht überschritten wird, so tut jeder heutige Ausleger gut daran, diese Grenze einzuhalten, um so seine Auslegung begründbar und nachvollziehbar zu machen.*

3. *Typologische Schriftdeutung ist eine christologische Deutung: Jesus Christus ist die Norm einer typologischen Deutung der Schrift, nur durch das Christusgeschehen wurde sie ermöglicht. Auch wenn diese Regel die inneralttestamentliche Typologie außer Acht lässt, so ist sie doch hilfreich, um die eigentliche Zielrichtung der neutestamentlichen Typologie nicht aus dem Blick zu verlieren.*

4. *Man sollte in jedem einzelnen Falle prüfen, ob sich der konkrete Text nicht gegen eine typologische Deutung sperrt und ob er ohne Widerspruch zu seinem Scopus typologisch zur Sprache gebracht werden kann.*

Diese Richtlinien dürften wohl eine typologische Auslegung ermöglichen, die auch unter den Gesichtspunkten moderner Exegese tragbar ist.<sup>320</sup> Neben den Regeln muss aber auch nach den theologischen Voraussetzungen gefragt werden, die eine typologische Interpretation ermöglichen. *Friedrich Schröger* sieht die Überzeugung, dass es Heilsgeschichte gibt, als elementare Voraussetzung für Typologie. Nach seiner Meinung ist diese Überzeugung allein dem

<sup>318</sup> Gerhard Maier. *Biblische Hermeneutik*. a.a.O. S. 72.

<sup>319</sup> Ebd.

<sup>320</sup> Die heutige Bedeutung der Typologie sieht Maier darin, dem Leser einen aktuellen Zugang zur Bibel zu ermöglichen: „Die typologische Deutung, die das NT am AT vollzieht, ist ... eine Möglichkeit und Aufgabe, die die Offenbarung auch und gerade für die heute Lebenden eröffnet.“ Gerhard Maier. *Biblische Hermeneutik*. a.a.O. S. 72 Auch *Franz Laub* sieht dem gegenwartsbezogenen Umgang mit der Bibel, wie ihn der Autor des Hebräerbriefes betreibt, in gewisser Weise ein Vorbild: „Solcher Umgang mit der Schrift ist getragen von der grundsätzlichen gläubigen Überzeugung, dass sie unumstößliche Autorität hat, weil in ihr, so man sie nur recht zu lesen versteht, Gottes Wort für die Deutung der jeweiligen Gegenwart zu finden ist. Letztlich steht Verkündigung immer und auch heute, wenn anders die biblische Botschaft die Gegenwart erreichen soll, auf der Basis eines solchen Schriftverständnisses. Die heutige streng wissenschaftliche Bibelauslegung, also die historisch-kritische Exegese, unterscheidet sich davon insofern, als sie erklärtermaßen sich gerade nicht von der Frage leiten lässt: Was besagt uns dieser Bibeltext heute? Vielmehr hat sie es sich zur primären Aufgabe gemacht, einen Text in seiner Geschichtlichkeit und der geschichtlichen Bedingtheit seiner Aussagen zu begreifen. Beide Zugangsweisen zur Schrift sollten nicht gegeneinander ausgespielt werden, sondern sollten sich ergänzen. Dabei hätte das historische Bibelverständnis eine kritische wegweisende Funktion auszuüben in dem Bemühen, in der Schrift Orientierung zu finden für Christ- und Kirchsein im jeweiligen Heute.“ Franz Laub. *Hebräerbrief*. a.a.O. S. 54f.

Glauben zuzurechnen.<sup>321</sup> Gegen eine bloße Einordnung der Typologie in den Bereich des Glaubens, im Sinne einer nicht vom Text belegbaren Beziehung, wendet sich *W. Vischer*. Nach seiner Meinung sei der Rückzug auf den Glauben in diesem Falle eine unerlaubte Ausflucht. „Falls Jesus wirklich der verborgene Sinn der alttestamentlichen Schriften ist, dann muss eine ehrliche philologische Exegese irgendwie darauf stoßen.“<sup>322</sup>

So wenig der Glaube an die Heilsgeschichte als teleologisches Handeln Gottes in dieser Welt als Voraussetzung für Typologie bestritten werden soll, genauso wenig darf die Verankerung der Typologie in den biblischen Texten unter den Tisch fallen. Es muss nachprüfbar sein, „ob das Behauptete drin steht oder nicht“<sup>323</sup>. Dies weist wieder auf die Frage nach den literaturwissenschaftlichen Grundlagen der Typologie hin. Im ersten Teil der Arbeit wurden im Zuge der Verhältnisbestimmung zwischen Allegorie und Typologie die Begriffe Praetext und Text verwendet: Text als die wörtliche oder auch „initiale“ Bedeutung und damit als Typos; Praetext als Antitypos und allegorische Bedeutung, der das schon Gesagte, Bekannte und Gewusste als Verstehenshorizont einschließt. Nach *Gerhard Kurz* gibt es damit für biblische Texte immer einen kanonischen Praetext.<sup>324</sup> Beachtet werden muss nun das Verhältnis zwischen beiden: „Text und Praetext überlagern und durchkreuzen sich. Sie illuminieren sich dabei wechselseitig. Der Text lenkt und konzentriert die Aufmerksamkeit auf Züge des Praetextes, die sonst nicht aufgefallen wären. Er modelliert das Verständnis, die Bewertung und affektive Einstellungen auf den Praetext. Er deutet ihn und deutet ihn daher auch neu. Umgekehrt erhält der Text durch den Praetext eine perspektivische Tiefendimension.“<sup>325</sup> Es ist also unablässig, Typos bzw. Text und Antitypos bzw. Praetext aufeinander zu beziehen. Der biblische Kanon bietet dazu eine literarische Größe, innerhalb derer sich diese wechselseitigen Beziehungen entfalten können. Die gegenseitige Beleuchtung von Text und Praetext ist also eine literaturwissenschaftlich begründbare Tatsache, die keineswegs allein nur im Bereich des Glaubens angesiedelt ist.

Zum Abschluss sei an dieser Stelle auch noch einmal auf das Konzept eines dem Text eigenen Wirkungspotentials hingewiesen. Im Laufe dieser Arbeit wurde mehrfach dargelegt, wie treffend sich dieses literaturwissenschaftliche Modell auf die Typologie anwenden lässt. Typologische Auslegung eines biblischen Textes basiert demnach auf einem objektiv im Text verankerten, wenn auch nicht zwangsläufig mit der Autorenintention identischen, Potential, das der Ausleger auf eine subjektive Weise realisiert. Die Art der Realisation wird in erster Linie von einer eschatologischen Vollendung, nämlich dem Christusgeschehen, aber auch von zeitgenössischen hermeneutischen Regeln geprägt sowie von Deutungsmustern bestimmt, die wie im Falle des Urbild-Abbild-Denkens vom zeitgenössischen philosophischen Hintergrund her erklärt werden können. Auch hier wird wiederum deutlich, dass es sich bei der Typologie nicht um ein beliebiges Konstrukt der biblischen Autoren handelt, sondern um ein auch heute literaturwissenschaftlich grundsätzlich begründbares Vorgehen, das auf der von heils-

---

<sup>321</sup> „Von einem theologischen Standpunkt aus muss die grundlegende Überzeugung – eine Überzeugung, die allein dem Glauben zugehört und nicht durch historisches Wissen ersetzt werden kann – in Ansatz gebracht werden, dass es Heilsgeschichte gibt, d.h. dass Gott, der in der ‚Schrift‘ einst gesprochen hat und jetzt in den letzten Tagen in seinem Sohne spricht, der gleiche ist und sich deshalb eine große Zahl von Beziehungen zwischen Einst und Jetzt, zwischen Weissagung und Erfüllung ergeben, ja dass das Ereignis in Jesus Christus das einzig von der Schrift immer schon gemeinte ist.“ Friedrich Schröger. Der Verfasser des Hebräerbriefs als Schriftausleger. a.a.O. S. 312.

<sup>322</sup> Ebd. S. 22f. Er zitiert *W. Vischer*. Das Christuszeugnis des Alten Testaments. 1. Bd: Das Gesetz, München 1934. S. 32-33.

<sup>323</sup> Ebd.

<sup>324</sup> *Gerhard Kurz*. Metapher, Allegorie, Symbol. a.a.O. S. 42.

<sup>325</sup> Ebd. S. 64f.



geschichtlicher Kontinuität und Diskontinuität geprägten Einheit von Alten und Neuem Testament basiert.

## Verzeichnis der verwendeten Literatur

- Allen, Leslie C. Psalms 101-150. Word Biblical Commentary. Volume 21. Word Books: Dallas, 1998. CD-ROM.
- Baker, David L. Two Testaments, One Bible: A Study of Some Modern Solutions on the Theological Problem of the Relationship Between the Old and New Testament. Inter Varsity: Downers Grove, 1991.
- Balz, Horst. „Melchisedek III“. S. 420-423 in: Gerhard Müller u.a. (Hg.). Theologische Realenzyklopädie. Bd. 22. Walter de Gruyter: Berlin, 1992.
- Barrett, Charles Kingsley, Claus-Jürgen Thornton. Texte zur Umwelt des Neuen Testaments. J.C.B. Mohr: Tübingen, 1991<sup>2</sup>.
- Bauer, Walter. Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur. Walter de Gruyter: Berlin, 1988<sup>6</sup>
- Berger Klaus, Christiane Nord. Das Neue Testament und frühchristliche Schriften. Insel Verlag: Frankfurt am Main, 2001<sup>5</sup>.
- Bernhardt, Karl-Heinz. „Melchisedek I“. S. 414-417 in: Gerhard Müller u.a. (Hg.). Theologische Realenzyklopädie. Bd. 22. Walter de Gruyter: Berlin, 1992.
- Betz, Otto. „Messias, Messiaserwartung“. S. 1332f in Helmut Burkhardt u.a. (Hg.). Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde. Wuppertal: R. Brockhaus, 1998<sup>2</sup>.
- Betz, Otto. „Talmud und Midrasch“. S.2361-2363 in: Das große Bibellexikon. Hg. Helmut Burkhardt (u.a.). Bd. 6. R. Brockhaus: Wuppertal. Brunnen: Gießen, 1. Taschenbuchauflage 1996.
- Blomberg, Craig. Jesus und die Evangelien: Einführung und Überblick. Verlag für Theologie und Religionswissenschaft: Nürnberg, 2000.
- Brandenburger, Stefan. „Melchisedek I“. Sp. 79-81 in: Walter Kasper (Hg.). Lexikon für Theologie und Kirche. Bd. 7. Herder: Freiburg, 1998.
- Bruce, F. F. The Epistle to the Hebrews. Revised Edition. The New International Commentary on the New Testament. Eerdmans Publishing Company: Grand Rapids, 1990.
- Bruce, F.F. „Typology“ in: D. R. W. Wood (Hg.). The New Bible Dictionary: Third Edition. InterVarsity Press: Downers Grove, 2001. CD-ROM „The Essential IVP Reference Collection“.
- Bruggen, Jakob van. Wie lesen wir die Bibel? Eine Einführung in die Schriftauslegung. Hänssler: Neuhausen-Stuttgart, 1998.
- Bultmann, Rudolf. „Ursprung und Sinn der Typologie als Hermeneutische Methode“. S. 369-380 in: Erich Dinkler (Hg.). Exegetica: Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments. J.C.B. Mohr: Tübingen, 1967.
- Burkhard, Franz-Peter. „Höhlengleichnis“. S. 237-238 in Peter Prechtel und Franz-Peter Burkhard (Hg.). Metzler Philosophielexikon. Verlag J.B. Metzler: Stuttgart, 1999<sup>2</sup>.
- Burkhard, Franz-Peter. „Platonismus“. S. 450 in Peter Prechtel und Franz-Peter Burkhard (Hg.). Metzler Philosophielexikon. Verlag J.B. Metzler: Stuttgart, 1999<sup>2</sup>.

- 
- Burkhart, Helmut. „Philo“. S. 1564f in: Helmut Burkhart u.a. (Hg.). Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde. Bd. 2. R. Brockhaus: Wuppertal, 1998<sup>2</sup>.
  - Burkhart, Helmut. „Philo“. S. 1857-1859 in: Helmut Burkhart u.a. (Hg.). Das große Bibellexikon. Bd. 4. R. Brockhaus: Wuppertal. Brunnen: Gießen, 1. Taschenbuchauflage 1996.
  - Conzelmann, Hans, Andreas Lindemann. Arbeitsbuch zum Neuen Testament. J.C.B. Mohr: Tübingen, 1980<sup>5</sup>.
  - Davidson, Richard M. Typology in Scripture: A Study of Hermeneutical Typos Structures. Andrews University Doctoral Dissertation Series. Vol. 2. Andrews University Press: Berrien Springs, 1981.
  - Dohmen, Christoph, Erwin Dirscherl. „Typologie“. Sp. 321-325 in Walter Kasper (Hg.). Lexikon für Theologie und Kirche. Bd. 10. Herder: Freiburg, 2001.
  - Eichrodt, Walther. „Ist die Typologische Exegese sachgemäße Exegese?“ S. 205-226 in: Claus Westermann (Hg.). Probleme alttestamentlicher Hermeneutik: Aufsätze zum Verstehen des Alten Testaments. Chr. Kaiser Verlag: München, 1960. Nachdruck aus: Theologische Literaturzeitung 81 (1956): 641-654.
  - Eisele, Wilfried. Ein unerschütterliches Reich: Die mittelplatonische Umformung des Parusiegedankens im Hebräerbrief. Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und Kunde der älteren Kirche. Bd. 116. Walter de Gruyter: Berlin, 2003.
  - Ellingworth, Paul. The Epistle to the Hebrews. The New International Greek Testament Commentary. Eerdmans: Grand Rapids, 1993.
  - Ellis, E. Earl. Paul's Use of the Old Testament. Baker Book House: Grand Rapids, 1981 (Reprint).
  - Fairbairn, Patrick. The Typology of Scripture viewed in connection with the entire scheme of the divine dispensations. Clark: Edinburgh, 1847<sup>2</sup>.
  - Fascher, E. „Typologie“ (III. Auslegungsgeschichtlich). Sp. 1094-1098 in: Kurt Galting (Hg.). Die Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Bd. 6. J.C.B. Mohr: Tübingen, 1962<sup>3</sup>.
  - Fee, Gordon D., Douglas Stuart. Effektives Bibelstudium. ICI: Aßlar, 1996<sup>3</sup>.
  - Feine, Paul. Theologie des Neuen Testaments. Evangelische Verlagsanstalt: Berlin, 1953. Nachdruck der 8. Auflage.
  - Feld, Helmut. Der Hebräerbrief. Erträge der Forschung. Bd. 228. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt, 1985.
  - Foulkes, Francis. The Acts of God: A Study of the Basis of Typology in the Old Testament. Tyndale: London, 1958.
  - France, Richard T. Jesus and the Old Testament: His Application of Old Testament Passages to Himself and His Mission. Tyndale: London, 1971.
  - Goppelt, Leonhard. „Apokalyptik und Typologie bei Paulus“. Theologische Literaturzeitung 89 (1964) Mai: 322-344.
  - Goppelt, Leonhard. „τύπος ἀντιτύπος τυπικός ὑποτύπωσης“. Sp. 246-260 in: Gerhard Friedrich (Hg.). Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Bd.8. Kohlhammer: Stuttgart, 1969.

- 
- Goppelt, Leonhard. Typos: Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt, 1969. Nachdruck von 1939.
  - Gräßer, Erich. „Der Hebräerbrief 1938 - 1963“. S. 1-99 in Martin Evang und Otto Merk (Hg.). Aufbruch und Verheißung: Gesammelte Aufsätze zum Hebräerbrief (FS Erich Gräßer). Walter de Gruyter: Berlin, 1992.
  - Gräßer, Erich. An die Hebräer. 2. Teilband. Hebr 7,1-10,18. Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament. Bd. XVII/2. Neukirchener Verlag: Neukirchen-Vluyn, 1993.
  - Gräßer, Erich. An die Hebräer. 3. Teilband. Hebr 10,19-13,25. Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament. XVII/3. Neukirchener Verlag: Neukirchen-Vluyn, 1997.
  - Guthrie, Donald. The Letter to the Hebrews. Tyndale New Testament Commentaries. Inter-Varsity Press: Leicester, 1999 (Reprint).
  - Haag, Herbert. „Typologisches Verständnis des Pentateuch?“. S. 234-249 in: Bernhard Lang (Hg.). Das Buch des Bundes: Aufsätze zur Bibel und zu ihrer Welt. Patmos Verlag: Düsseldorf, 1980.
  - Habermann, Jürgen. Präexistenzaussagen im Neuen Testament. Europäische Hochschulschriften. Bd. 362. Verlag Peter Lang: Frankfurt am Main, 1990.
  - Hagener, Donald A. „The Old Testament in the New Testament“. S. 78-104 in: Samuel J. Schultz (Hg.). Interpreting the Word of God (FS Steven Barabas). Moody Press: Chicago, 1976.
  - Hall, Stuart George. „Typologie“. S. 208-224 in: Gerhard Müller (Hg.). Theologische Realenzyklopädie. Bd. 34. Walter de Gruyter: Berlin, 2002.
  - Hamilton, Victor P. The Book of Genesis, Chapters 1-17. The New International Commentary on the Old Testament. Eerdmans: Grand Rapids, 1990.
  - Hegermann, Harald. „Das hellenistische Judentum“. S. 292-341 in: Johannes Leipolt, Walter Grundmann (Hg.). Umwelt des Urchristentums. Bd. 1. Darstellung des neutestamentlichen Zeitalters. Evangelische Verlagsanstalt: Berlin, 1966<sup>5</sup>.
  - Hegermann, Harald. Der Brief an die Hebräer. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament Bd. 16. Hrg. Erich Fascher, Joachim Rohde u.a. Evangelische Verlagsanstalt Berlin, 1988.
  - Hesse, F. „Typologie“ (I. Im AT). Sp. 1094-1098 in: Kurt Galling (Hg.). Die Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Bd. 6. J.C.B. Mohr: Tübingen, 1962<sup>3</sup>.
  - Horton, Fred L. The Mechizedek Tradition: A Critical Examination of the Sources to the fifth Century A.D. and in the Epistle to the Hebrews. Cambridge University Press: Cambridge, 1976.
  - Hughes, Graham. Hebrews and Hermeneutics: The Epistle to the Hebrews as a New Testament example of biblical interpretation. Cambridge University Press: Cambridge, 1979.
  - Johnson, S. Lewis. The Old Testament in the New: An Argument for Biblical Inspiration. Zondervan Publishing House: Edinburgh, 1980.

- 
- Jonge, M. de, A. S. van der Woude. „11QMelchizedek and the New Testament.“ *New Testament Studies* 12 (1965/66): 301-312.
  - Kablitz, Andreas. „Allegorische Interpretation“. S. 8-10 in: Ansgar Nünning (Hg.). *Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie: Ansätze, Personen, Grundbegriffe*. Verlag J.B. Metzler: Stuttgart, Weimar, 2001<sup>2</sup>.
  - Kaiser, Walter C. „Legitimate Hermeneutics“ S. 117-147 in: Norman L. Geisler (Hg.). *Inerrancy*. Zondervan: Grand Rapids, 1995.
  - Kaiser, Walter C. *The Uses of the Old Testament in the New*. Moody Press: Chicago, 1985.
  - Kindner, Derek. *Psalms 73-150: A Commentary on the Books III-V of the Psalms*. Tyndale Old Testament Commentaries. Inter-Varsity Press: Leicester, 1975.
  - Kinker, Thomas. *Die Bibel verstehen und auslegen: Ein praktischer Hermeneutikkurs*. Verlag für Kultur und Wissenschaft: Bonn, 2003.
  - Klappert, Bertold. *Die Eschatologie des Hebräerbriefes*. Theologische Existenz heute 156. Chr. Kaiser Verlag: München, 1969.
  - Kobelski, Paul J. *Melchisedek and Melchiresa*. The Catholic Biblical Quarterly Monograph Series 10. The Catholic Biblical Association of America: Washington, 1981.
  - Kraus, Hans-Joachim. *Psalmen: 2. Teilband. Biblischer Kommentar Altes Testament*. Bd. 15/2 Neukirchener Verlag: Neukirchen, 1961<sup>2</sup>.
  - Kraus, Hans-Joachim. *Theologie der Psalmen. Biblischer Kommentar Altes Testament*. Bd. 15/3. Neukirchener Verlag: Neukirchen, 1979.
  - Kurz, Gerhard. *Metapher, Allegorie, Symbol*. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1997<sup>4</sup>.
  - Lamparter, Helmut. *Das Buch der Psalmen II: Psalm 73-150. Die Botschaft des Alten Testaments*. Bd. 15. Calwer Verlag: Stuttgart, 1990<sup>4</sup>.
  - Lane, William L. *Hebrews 1-8*. Word Biblical Commentary. Volume 47a. Word Books: Dallas, 1998. CD-ROM.
  - Laub, Franz. *Bekenntnis und Auslegung: Die paränetische Funktion der Christologie im Hebräerbrief*. *Biblische Untersuchungen* Bd. 15. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 1980.
  - Laub, Franz. *Hebräerbrief*. *Stuttgarter Kleiner Kommentar NT* Bd. 14. Katholisches Bibelwerk: Stuttgart, 1999<sup>2</sup>.
  - Laubach, Fritz. *Der Brief an die Hebräer*. *Wuppertaler Studienbibel*. R. Brockhaus: Wuppertal, 2000<sup>10</sup>.
  - Lensch, Martin. *Spielen, was (nicht) im Buche steht: Die Bedeutung der Leerstelle für das literarische Rollenspiel*. Waxmann: Münster, 2000. zitiert nach: [http://www.teachsam.de/deutsch/d\\_literatur/d\\_int/herm/werktrans/rezept/herm\\_rezept\\_txt\\_7.htm](http://www.teachsam.de/deutsch/d_literatur/d_int/herm/werktrans/rezept/herm_rezept_txt_7.htm) (23.05.05)
  - Longenecker, Richard N. *Biblical Exegesis in the Apostolic Period*. The Biblical and Theological Classics Library. Paternoster Press: Carlisle, 1995.
  - Luz, Ulrich. „Der alte und der neue Bund bei Paulus und im Hebräerbrief“. *Evangelische Theologie* 27 (1967): 318-336.

- 
- Maier, Gerhard. *Biblische Hermeneutik*. R. Brockhaus: Wuppertal, 2003<sup>4</sup>.
  - März, Claus-Peter. *Hebräerbrief. Die Neue Echter Bibel Kommentar zum Neuen Testament mit der Einheitsübersetzung*. Bd. 16. Echter Verlag: Würzburg, 1990<sup>2</sup>.
  - McCartney, D., Charles Clayton. *Let the Reader Understand: A Guide to Interpreting and Applying the Bible*. Victor Books: Wheaton, 1994.
  - Michel, Otto. *Der Brief an die Hebräer. Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament*. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1975<sup>7</sup>.
  - Nash, Ronald H. *Christianity and the Hellenistic World*. Zondervan Publishing House: Michigan, 1984.
  - Ninow, Friedbert. *Indicators of Typology within the Old Testament: the Exodus Motif*. Friedensauer Schriftenreihe. Reihe A Theologie. Bd. 4. Peter Lang: Frankfurt am Main, 2001.
  - Rad, Gerhard von. „Typologische Auslegung des AT“. S. 272-288 in: Gerhard von Rad (Hg.). *Gesammelte Studien zum Alten Testament*. Bd. 2. Kaiser: München, 1973.
  - Rad, Gerhard von. *Theologie des Alten Testaments*. Bd. 2: *Die Theologie der prophetischen Überlieferung Israels*. Kaiser: München, 1980<sup>7</sup>.
  - Ramm, Bernard. *Biblische Hermeneutik*. International Correspondence Institute – Deutsches Büro: Aßlar, 1998<sup>2</sup>.
  - Rebell, W. „Typologie“. S. 2490-2492 in: Hg. Helmut Burkhardt u.a. (Hg.). *Das große Bibellexikon*. Bd. 6. R. Brockhaus: Wuppertal & Brunnen: Gießen, 1. Taschenbuchauflage 1996.
  - Schnabel, Eckhard J. „Die Verwendung des Alten Testaments im Neuen.“ S. 207-232 in: Heinz-Werner Neudorfer, Eckhard J. Schnabel (Hg.). *Das Studium des Neuen Testaments*. Bd. 2. R. Brockhaus: Wuppertal, 2000.
  - Schreiner, Stefan. „Melchisedek I“. Sp. 1016f in: Hans Dieter Betz (Hg.). *Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. Bd. 5. Mohr Siebeck: Tübingen, 4. Aufl. 2002.
  - Schröger, Friedrich: *Der Verfasser des Hebräerbriefes als Schriftausleger*. *Biblische Untersuchungen*. Bd. 4. Verlag Friedrich Pustet: Regensburg, 1968.
  - Schunack, G. „τυπός ἀντίτυπος τυπικῶς“ Sp. 892-901 in: Horst Balz / Gerhard Schneider (Hg.). *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Bd. 3. Kohlhammer: Stuttgart, 1993<sup>2</sup>.
  - Seebass, Horst. *Genesis II: Vätergeschichte I (11,27-22,24)*. Neukirchener Verlag: Neukirchen-Vluyn, 1997.
  - Seidel, Horst. „Platon“. S. 1574-1577 in: Helmut Burkhardt, Uwe Swarat (Hg.). *Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde*. Bd.2. R. Brockhaus: Wuppertal, 1998<sup>2</sup>.
  - Söder, Joachim. „Akademie“. S. 13 in: Peter Prechtel und Franz-Peter Burkhard (Hg.). *Metzler Philosophielexikon*. Verlag J.B. Metzler: Stuttgart, 1999<sup>2</sup>.
  - Soggin, J. Alberto. *Das Buch Genesis: Kommentar*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt, 1997.

- Sommer, Roy. „Funktionsgeschichten: Überlegungen zur Verwendung des Funktionsbegriffs in der Literaturwissenschaft und Anregungen zu seiner terminologischen Differenzierung“. *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch* 41 (2000) 319-341.
- Spicq, Ceslas. *L'Épître aux Hébreux. Etudes Bibliques*. 2 Bde. Gabalda: Paris, 1952-53.
- Strack, Hermann L., Paul Billerbeck. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*. Bd. 4: Exkurse zu einzelnen Stellen des Neuen Testaments. Teil 1/2. C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung: München, 1961<sup>3</sup>.
- Theißen, Gerd. *Untersuchungen zum Hebräerbrief*. Güterloher Verlagshaus Gerd Mohn: Gütersloh, 1969.
- Thompson, James W. *The Beginnings of Christian Philosophy: The Epistle to the Hebrews*. *The Catholic Biblical Quarterly Monograph Series*. Bd. 13. The Catholic Biblical Association of America: Washington, DC, 1982.
- Villers, Jürgen. „Ideenlehre“. S. 248f in: Peter Prechtel und Franz-Peter Burkhard (Hg.). *Metzler Philosophielexikon*. Verlag J.B. Metzler: Stuttgart, 1999<sup>2</sup>.
- Weiß, Hans Friedrich. *Der Brief an die Hebräer. Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament*. Bd. 13. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1991.
- Wenham, Gordon J. *Genesis 1-15. Word Biblical Commentary. Volume 1*. Word Books: Dallas, 1998. CD-ROM.
- Westermann, Claus. *Genesis 12-36: 2. Teilband. Biblischer Kommentar Altes Testament*. Bd. 1/2. Neukirchener Verlag: Neukirchen-Vluyn, 1981.
- Willi, Thomas. „Melchisedek II“. S. 417-420 in: Gerhard Müller u.a. (Hg.). *Theologische Realenzyklopädie*. Bd. 22. Walter de Gruyter: Berlin, 1992.
- Williamson, Ronald. *Philo and the Epistle to the Hebrews. Arbeiten zur Literatur und Geschichte des hellenistischen Judentums*. Bd. 4. Brill: Leiden, 1970.
- Wuttke, Gottfried. *Melchisedech der Priesterkönig von Salem: Eine Studie zur Exegese*. Alfred Töpelmann: Gießen, 1927.
- Zimmerli, Walther. *1. Mose 12-25: Abraham*. *Zürcher Bibelkommentare AT* Bd. 1.2. TVZ: Zürich, 1976.
- Zuck, Roy B. *Basic Bible Interpretation: A Practical Guide to Discovering Biblical Truth*. Victor Books: Wheaton, 1991.

## **Abstract**

### ***A shadow of the heavenly things: Typology in the epistle to the Hebrews***

In this dissertation, I present the typological thinking of the epistle to the Hebrews. The dissertation is divided into three parts. In part A, I give a general introduction to the concept of typology by outlining the main aspects of typology. This includes a definition of typology as well as the identification of the respective relationships between typology and allegory, prophecy, hermeneutics and theology. I subsequently give an overview of the use of typology in the Old and New Testament and in the history of interpretation. The use of typology specific to the epistle to the Hebrews is elaborated in two ways: Firstly by a detailed presentation of a concrete example of typology in the epistle to the Hebrews, secondly by discussing typological use of the Scriptures in the epistle to the Hebrews in general.

For this purpose, Melchizedek is examined as an example of the typology in the epistle to the Hebrews in part B. In a first step, I examine the two Old Testament occurrences of Melchizedek by providing a short exegesis of the texts as well as Melchizedek's function in those texts. In a second step, I present the typological use of Melchizedek in the epistle to the Hebrews.

In part C, I discuss the typological use of Scripture in the epistle to the Hebrews in general. To that end, I examine the 'prototype-image' thinking characteristic of the epistle to the Hebrews, as well as its philosophical background. I then focus on the hermeneutics of the writer of Hebrews as evidenced in his typological use of Scripture.

In the first part of the dissertation, I present the idea of the 'potential effect' of a text, which is a concept drawn from the field of literary studies. I apply this concept to the typological exegesis of biblical texts. I refer to this concept at relevant points throughout the dissertation in order to show that it opens up a suitable way of approaching biblical typology.

The result of applying the concept of 'potential effect' to the typology of the epistle to the Hebrews can be summed up as follows: The typological interpretation of a biblical text is based on the potential effect of a text, which is objectively present in the text, although not necessarily identical with the author's intention. This potential effect is subjectively actualised by the interpreter. The kind of actualisation is influenced primarily by an eschatological completion, namely the Christ event, but also by contemporary hermeneutical convention. It is also determined by patterns of interpretation that, as is the case with the 'prototype-image' thinking, can be explained against the contemporary philosophical backdrop. This illustrates the fact that typology is not an arbitrary construct of the biblical writers, but an approach that is generally justifiable even today based on literary studies and which is founded on the unity of the Old and New Testament in continuity and discontinuity through salvation history.