

Christliche Identität im Hebräerbrief

Beobachtungen zum Aufbau der Paränese

David Wider

Christliche Identität wurde seit den Anfängen des Glaubens durch den Bezug auf Jesus Christus definiert. Hier lag das unterscheidende Merkmal derer, die in Antiochia zuerst "Christen" genannt wurden (Apg 11, 26). Das Thema christlicher Identität ist heute angesichts des wachsenden Plausibilitätsverlustes des Christentums auf neue Weise aktuell geworden. Für die Minderheitenkirchen eines zur Hauptsache nichtchristlichen Landes wie Japan bedeutet diese Entwicklung eine besondere Herausforderung. Der folgende Beitrag soll die theologische Fakultät der Kwansei Gakuin Universität in Nishinomiya, Japan, zu ihrem 50 jährigen Bestehen ehren.

1. Ekklesiologische Linien im Hebräerbrief

Dass der auctor ad Hebraeos mit seinen christologischen und soteriologischen Aussagen am Gottesvolkgedanken orientiert sei, ist eine Vermutung, die sich in der Hebr-Exegese als sehr fruchtbar erwiesen hat,⁽¹⁾ auch wenn die daran geknüpften religionsgeschichtlichen Thesen keinen Konsens finden konnten. Nicht zu bestreiten ist, dass das ekklesiologische Denken des Hebr einige Eigentümlichkeiten aufweist. An der irdischen Kirche, an ihren Aemtern und Sakramenten hat der Verf wenig Interesse⁽²⁾. Der Begriff *ἐκκλησία* wird nur zweimal verwendet (2,12=LXX Ps 21,23 und 12,23) und bezeichnet beide Male nicht die irdische Gemeinde, sondern die himmlische Festversammlung⁽³⁾, mit der das irdische Gottesvolk freilich eine Einheit bildet (12,22; vgl. 11,39 f). Die irdische Gemeinde heisst schlicht *ἐπισυναγωγή* (10,25), die Gemeindeführer *ἡγούμενοι* (13,7.17.24). Von daher ist das Urteil verständlich: "Hebrews does not have a developed theology of the church."⁽⁴⁾

Nun zeigen aber die kulttheologisch orientierten Teile eine gezielt einsetzende (2, 17) und ausgiebige Verwendung des Begriffs *λαός*. Der Begriff steht – wie im übrigen Neuen Testament⁽⁵⁾ – für die Christen (2,17?; 4,9; 8,10; 10,30; 13,12) wie für Israel (5,13; 7,5.11.27; 9,7.19; 11,25). Zwischen beiden ist manchmal schwer zu entscheiden (vgl. 2,17; 11,25). Der Verf zeigt keine ekklesiologischen Abgrenzungsbedürfnisse

gegenüber Israel. Man gewinnt eher den Eindruck, dass er Ausdrücke vermeidet, die zu seiner Zeit bereits stark mit Abgrenzungsententionen besetzt waren. "Israel" begegnet lediglich in 8,8.10=Jer 31 (LXX Jer 38), 31.33 und 11,22, beide Male unpolemisch; das oft abwertende *Ἰουδαῖος* fehlt gänzlich. Auch die Verwendung von *οἶκος* (3,3.6) zeigt: "There is discontinuity between the covenants, but continuity both in God and in his people."⁽⁶⁾

Dieser Befund ist angesichts der übergreifenden "komparativen Hermeneutik"⁽⁷⁾ des Hebr einigermassen erstaunlich. Er ist Hinweis darauf, dass diese "komparative Hermeneutik" von der Theologie des Redens Gottes abhängt. Das Reden Gottes "zu den Vätern und zu uns" (1,1 f) schliesst altes und neues Gottesvolk zu einer Einheit zusammen. Von diesem Ansatz her sind christologische Entfaltung des Gottesredens und paränetische Konsequenz einander eng zugeordnet.⁽⁸⁾ Dem "Reden Gottes im Sohn" entspricht die Mahnung zum rechten Hören. Diese literarische Struktur ist für die Erhebung des ekklesiologischen Denkens von Bedeutung, zumal dieses besonders in den paränetischen Abschnitten ausgeprägt wird.⁽⁹⁾ Im folgenden soll die Mahnung zum rechten Hören der Heilsverkündigung in ihrem Aufbau und in ihrer ekklesiologischen Relevanz untersucht werden. Zuvor aber sei ein kurzer Blick auf die Situation der Adressaten geworfen.

2. Zur Situation der Adressaten

Die paränetischen Abschnitte zeichnen ein konkretes und zugleich typisches Bild der Glaubenssituation der Leser. Sie sind gegenüber der Heilsbotschaft "schwerhörig" geworden (5,11 ff; vgl. 3,7.15; 4,7). Die Diskrepanz zwischen irdischer Wirklichkeit und geglaubter eschatologischer Existenz hat dem überlieferten Bekenntnis⁽¹⁰⁾ die Kraft geraubt.⁽¹¹⁾ Angesichts dieser Situation droht nach Ansicht des Verfassers der endgültige Abfall vom lebendigen Gott (3,12; 10,26; 12,25), für welchen Fall es keine zweite Möglichkeit der Busse mehr gibt (6,4 ff). Im Zentrum der Paränese steht dementsprechend die Mahnung zum glaubenden Hören des Heilswortes und zum Festhalten am Bekenntnis (4,14; 10,23).

Die oft geäußerte Vermutung, dass die Adressaten als ehemalige Judenchristen versucht seien, zum Judentum zurückzukehren, halte ich für wenig wahrscheinlich, zumal der komparativisch angelegten Argumentation in den lehrhaften Teilen in der

Paränese keine polemisch-abwertende Spitze gegen die alte Heilsordnung folgt.⁽¹²⁾ Ich gehe davon aus, dass die Adressaten mehrheitlich Heidenchristen waren.⁽¹³⁾

3. Vier paränetische Schritte: Hören-Sehen-Glauben-Hinzutreten

Im Hebr finden sich sowohl in kleineren wie grösseren Einheiten konzentrische Strukturen. Für die Erfassung der Gesamtstruktur sind die einander entsprechenden Paränesen in 4,14–16 und 10,19 ff entscheidend. Sie bilden eine Klammer um die Ausführungen zum Hohepriestertum Christi.⁽¹⁴⁾ Von hierher lässt sich eine Dreiteilung des Schreibens begründen: 1,1–4,13; 4,14–10,31; 10,32–13,25. W. Nauck hat die paränetischen Gedankengänge der Hauptteile unter die Stichworte “Hören”, “Bekennen” und “Gehorchen” gestellt.⁽¹⁵⁾ Diesen Vorschlag halte ich für wenig befriedigend. Der erste Hauptteil steht - wie die Inklusion in 1,1–3 und 4,12 f zeigt - unter dem Thema des Redens Gottes. Von daher liegt es zwar nahe, die paränetischen Teile unter das Thema “Hören” zu stellen. Terminologisch gesehen aber sind die paränetischen Abschnitte dieses Teils keineswegs ausschliesslich an diesem Begriff orientiert. Vom Hören sprechen lediglich 2,1 f (“auf das Gehörte achten”) und 3,7.15 f (Ps 95,7 zitierend). In 4,1 ff tritt in der Erörterung der rechten Aufnahme des lebendigen Gottesredens der Begriff des Glaubens in den Vordergrund, und zwar so, dass der Verf mit dem Akt des Hörens ein in die Verborgenheit der *καρδία* (3,8.12.15; 4,2.7.12 f) dringendes Geschehen verknüpft.

Bereits an früherer Stelle innerhalb des ersten Hauptteils war der Begriff des Sehens aufgetaucht (2,9; 3,1). Auch mit diesem Stichwort scheint das geforderte Hören in einem bestimmten Sinne vertieft zu werden. Nimmt man die den Mittelteil rahmende Paränese in 4,14 ff und 10,19 ff hinzu, so enthält diese neben der Mahnung zum Festhalten am Bekenntnis noch jene, zum himmlischen Heiligtum hinzuzutreten. Gewiss meinen alle diese Mahnungen letztlich denselben Akt: “Im Festhalten des Taufbekenntnisses wird das Hinzutreten zum himmlischen Heiligtum realisiert”⁽¹⁶⁾, man könnte noch hinzufügen: auch das rechte Hören und Glauben. Dennoch stellt sich insgesamt die Frage, ob die Gedankenführung nicht differenzierter wahrgenommen werden muss. Betrachtet man den Aufbau genauer, so erhärtet sich die Vermutung, dass die lediglich als Varianten derselben Mahnung in den Blick genommenen Verben der Glaubensmahnung ein eigenes Profil haben und sich ihr gegenseitiges Verhältnis

“Hinzutreten” führt den ersten Hauptteil (1,1–4,13) zur Hohepriesterthematik des Mittelteils und vermittelt diesen dann wiederum an die nachfolgende Glaubenthematik. Die Erträge der expliziten Glaubensparänese fließen dabei mit ein.⁽¹⁹⁾ In 10,19–23 kehrt der Verf die Reihenfolge der Verben “Festhalten” und “Hinzutreten” um, um wieder zur Glaubenthematik überzuleiten.

Diese Anordnung der Begriffe weist darauf hin, dass der auctor ad Hebraeos die entsprechenden Verben bewusst verwendet hat. Ihr dürfte also eine bestimmte inhaltliche Entwicklung des paränetischen Gedankengangs entsprechen. Angesichts dessen befriedigt es nicht, die Paränese von vorneherein unter einen Oberbegriff – etwa den der *ὑπομονή* – zu stellen.⁽²⁰⁾ Der Verf versucht offenbar, das Problem der rechten Aufnahme des Gotteswortes spezifischer zu erörtern. Nach dem Spezifikum der leitenden Verben muss deshalb gefragt werden, um das Profil dieser mystagogischen Paränese⁽²¹⁾ genauer in den Blick zu bekommen. Dass der Glaubensbegriff des Hebr in verschiedener Hinsicht philonischen Aussagen nahe steht, ist oft erörtert worden.⁽²²⁾ Auch für die Unterscheidung von Hören und Sehen liegen philonische Parallelen in religionsgeschichtlicher Nähe. Dabei will freilich stets bedacht sein, dass sich die Abfolge von Hören, Sehen und Glauben unter dem Hauptthema des Redens Gottes im Sohn entfaltet und also stets darauf bezogen ist. Um den gedanklichen Fortschritt sichtbar zu machen, betrachte ich die beiden Teile der Inklusionen jeweils nacheinander.

Die Mahnung zum Hören (2,1–4; 12,25 ff)

Der offenbarungstheologische Ansatz des Hebr stellt Gott als redend dar (1,1 f.). Alles Heil in Vergangenheit wie Gegenwart begegnet als Reden Gottes. Das Reden Gottes kommt zunächst weniger nach seiner inhaltlichen Seite als in seiner Lebendigkeit und Mächtigkeit in den Blick. Dem transzendenten Wort steht die Welt in ihrer Vergänglichkeit und Hinfälligkeit gegenüber. Das göttliche Reden erhält und erschüttert, schafft und vernichtet alle Dinge (1,3.10 ff und 12,26). Ebenso konfrontiert der Logos auch den Menschen in einer fundamentalen Weise (4,12 f)⁽²³⁾, die ein bedingungsloses Anerkennen fordert. In der durchdringenden Nähe des Logos begegnet Gott in seiner Transzendenz. Die Mahnung zum Hören ist demnach offenbarungstheologisch motiviert. Der die Schöpfung bedingenden Mächtigkeit dieses

Geschehens gegenüber kann der Mensch nicht auf Distanz bleiben, auch wenn er es wollte. Vielmehr muss das rechte Hören – im Unterschied zur Wüstengeneration (3,16) – die Hingabe des Hörenden an den Logos und dessen Wirksamkeit in der *καρδία* des Menschen (4,2) implizieren.⁽²⁴⁾

Der zweite Teil der Inklusion (12,18–29) stellt das (bereits 1,7 anklingende) Theophanienmotiv in den Vordergrund. Der furchterregenden Gottesoffenbarung am Sinai steht die heilvolle Gottesoffenbarung “vom Himmel her” gegenüber. Aber auch in der kosmischen Manifestation des alten Bundes hat sich Gott offenbart, steht doch im Zentrum beider Theophanien sein Reden (12,9.25). Die Transzendenz des Gottesredens ist also nicht metaphysisch-kosmologisch, sondern als die Transzendenz des Heiligen gedacht. Solchem Reden gegenüber sind die Adressaten “Hörer” (12,19; 2,2). Das heisst, sie sind trotz geschichtlicher Distanz (2,3) Direktbetroffene (vgl. 12,28).

Die Erträge früherer paränetischer Ueberlegungen fließen in 12,18 ff zusammen: Die Motive des Sehens (die ganze Gegenüberstellung der beiden Offenbarungen hat “visionären” Charakter) und des Hinzutretens (12,18.22). Die hoheitliche Berufung der Söhne aus 2,10 ff wird vorausgesetzt. Die Hörer sind Teilnehmer an der himmlischen Festversammlung (12,22); sie sind zur Gemeinde der Erstgeborenen hinzugetreten, deren Namen im Himmel aufgeschrieben sind⁽²⁵⁾. Damit kommt der im Mittelteil erarbeitete Gedankenfortschritt zum Zug: Die Unbedingtheit des Gottesredens im Sohn hat gnadenhaften Charakter.

Die Mahnung zum Sehen (2,9; 3,1; 12,1 ff)

Nach der Erhöhung des Sohnes (1,5–14) kommt, ausgehend vom Schriftzitat Ps 8,5–7, ab 2,5 ff seine zeitweilige Erniedrigung als Bedingung für die Erhöhung in den Blick. Der Verf kontrastiert die Erhöhungsaussage mit der Erfahrung fortdauernder Unerlöstheit der Welt. Die Herrschaftsübernahme Christi ist noch keineswegs zu sehen (*οὐπω ὁρῶμεν*). Demgegenüber sagt 2,9 betont: “Wir sehen Jesus”. Der Kontrast wird unterstrichen durch die Verwendung unterschiedlicher Verben (*ὁράω* und *βλέπω*). Deutlich verbindet der Verf den Blick auf Jesus mit einem hermeneutischen Umschlag. Der sinnlichen Wahrnehmung stellt er die “Wahrnehmung des Glaubens” gegenüber.⁽²⁶⁾

Der Wechsel von der Terminologie des Hörens zu jener des Sehens geschieht an entscheidender Stelle. 2,8 formuliert das Grundproblem der Adressaten; 2,9–18 legt die Weichen zur Neuinterpretation des Gemeindebekenntnisses.⁽²⁷⁾ Dem Verf ist hier in besonderer Weise daran gelegen, die Aufmerksamkeit seiner Leser zu gewinnen. Im Verständnis der zeitgenössischen Rhetorik ist das Sehen eine intensivere Rezeptionsweise als das Hören. Sehen erzeugt Ergriffensein.⁽²⁸⁾ Bei Philo erscheint der Unterschied dualisiert: Das Sehen ist die der Seele eigene höhere Erkenntnisweise.⁽²⁹⁾ Zwar setzt der auctor ad Hebraeos beide Rezeptionsweisen nie explizit gegeneinander ab, unbestreitbar aber zielt er auf eine Vertiefung des Hörens. Die Nähe zu Philo erhöht sich dadurch, dass das "Sehen Jesu" in eine betonte Opposition zur sinnlichen Wahrnehmung gesetzt wird. Diese Opposition wird im nächsten paränetischen Schritt unter dem Stichwort "Glauben" ausgiebig reflektiert.

Der Ansatzpunkt für die Unterscheidung von Hören und Sehen ist im Hebr allerdings nicht die kosmologisch-psychologische Metaphysik Philos. Führt bei Philo der Fortschritt aus dem Profanen zum Heiligen und zur Schau des Himmlischen,⁽³⁰⁾ so bezieht Hebr das Motiv der Gottesschau auf das Christusgeschehen und vergeschichtlicht es damit. Irdische und himmlische Wirklichkeit sind verbunden im Weg Jesu. Diese Schau ist nicht das Ziel eines geistigen Uebungsweges, sondern der Ort, an dem die Adressaten schon stehen.

Was also sieht der Glaube? Nicht primär das christologisch erfüllte "schon jetzt",⁽³¹⁾ sondern den Erhöhten in unauflöslicher Einheit mit seiner irdischen Erniedrigung.⁽³²⁾ Was sinnlicher Wahrnehmung als absolut unvereinbar gilt, ebendies sieht der auf Jesus gerichtete Glaube als notwendige Einheit. Das "Hinsehen auf Jesus" impliziert folglich ein Absehen vom Sichtbaren und bietet die Voraussetzung für das später dem Glauben wesensmässig zugeschriebene Sehen des Unsichtbaren (11,1). Dieses Sehen setzt ein neues Selbstverständnis. Indem die Erniedrigung des Sohnes das völlige Gleichwerden mit den Menschen bedeutet (2,14.17), verwirklicht sie ihre himmlische Bestimmung (2,10.12 f.16).⁽³³⁾ Die Leser dürfen sich als Söhne (2,10), Brüder (2,12) und Kinder (2,13) Jesu sehen, weil sie am Geschick Jesu partizipieren (vgl. 3,1.14 *μέτοχος*).

Jesu zu betrachten mahnt auch die anschliessende Paränese in 3,1. *Katavόέω* ist gerade nicht "das distanzierte und abwägende Betrachten des Objektes mit

vorbehaltener Entscheidung”,⁽³⁴⁾ zumal im vorausgehenden “Sehen Jesu” das Selbstverständnis der Leser mitgesetzt ist. Dem visuellen Ansatz folgt das stärker rationale Durchdringen des Vorgegebenen. Entsprechend geht umgekehrt nach der Erörterung des Glaubens in Kp 11 der Gedanke in 12,2 ff wiederum zum “Sehen Jesu” zurück. Dabei bringt *ἀφορᾶν* das dem *βλέπειν* von 2,9 implizite Moment des Absehens vom Sichtbaren nun explizit zum Ausdruck.⁽³⁵⁾ Im übrigen betont auch 12,2 die paradoxe Einheit des Weges Jesu, sowohl in den Bezeichnungen *ἀρχηγὸς καὶ τελειωτής* wie in der knappen- und chiastisch angeordneten-Verbindung von Freude und Kreuz, Schande und Thron. Der Gedanke geht insofern über 2, 5 ff hinaus, als hier die Leidenssituation der Adressaten ausdrücklich mitthematisiert wird. Die Adressaten sollen “die Schmach Christi auf sich nehmen” und sich so in die Reihe der Glaubenszeugen stellen. Auch das Motiv der Sohnschaft wird gegenüber 2,10 ff auf die Leidenssituation bezogen (12,5.7). Gott spricht zu den Leidenden als zu Söhnen.⁽³⁶⁾

Die Mahnung zum Glauben (4,1 ff/10,38 ff)

Der Mahnung unter dem Stichwort des Sehens folgt jene unter dem Stichwort des Glaubens. Natürlich kann die ganze Paränese des Hebr als Glaubensmahnung bezeichnet werden; es soll hier aber der spezifischen Funktion von *πιστεύειν/πίστις* im Duktus der paränetischen Gedankenentwicklung gefolgt werden. Am häufigsten ist von der Pistis in Kp. 11 die Rede (31 Stellen), eingeleitet durch 10,22. 39 und ausgeleitet durch 12,2. Ansonsten stehen neben 4,2 f nur noch 2 Verwendungen (6,12; 13,7). Die eigentliche Ueberleitung zum Glaubensthema beginnt in 3,6, setzt sich in Zitierung und Auslegung von Ps 95,7–11 fort (*ἀπιστία* bildet in 3,12–19 eine Inklusion), bis es in 4,2 f erstmals terminologisch fassbar wird. Am deutlichsten besteht eine Inklusion zwischen 4, 2 f. und 10,39.

Im folgenden können nur einige Grundlinien nachgezeichnet werden.

Der Vergleich zwischen Jesus und Mose in 3,1–6 zielt auf eine ekklesiologische Pointe (3,6), bei der die Identität der Adressaten dialektisch bestimmt wird: Sie sind “Haus Gottes” unter der Bedingung, dass sie am Vertrauen und am Ruhm der Hoffnung festhalten. Der Begriff “Haus Gottes” umfasst altes und neues Gottesvolk. Der Grund dafür liegt im worttheologischen Ansatz: Die Verheissung ist damals wie heute dieselbe (4,1 f). Der Kontinuität des göttlichen Wortes entspricht die Kontinuität des

Gottesvolkes. Indem das Heil im Wortgeschehen da ist, kann es ein undialektisches Haben des Heils nicht geben. Das Verständnis von Heilsidentität als glaubendem Existenzvollzug bildet so die Voraussetzung für den Gedanken des einen Gottesvolkes.

Die anschliessende, zum Stichwort "Glauben" führende Paränese 3,7 ff, reflektiert das Hören als Verheissungsempfang. Im Hören muss sich der Hörer auf das transzendente Ziel weisen lassen (4,1). Der Glaube lässt es sich gesagt sein, dass die Verheissung über die Schöpfung hinausweist (4,4.9). Umgekehrt verfällt dem Betrug der Sünde (3,13), wer diesen Transzendenzbezug abweist. Wo das Zeitlich-Sichtbare (11, 3.25) über des Menschen Herz bestimmt (4,1; 3,7.15; 4,7), da droht der Abfall vom lebendigen Gott (3,12). Auf die Unterscheidung von blossem Hören und wirklicher Rezeption des Wortes legt der Verf-wie die Formulierung in 4,2 zeigt - besonderen Wert. Dabei lokalisiert er den Unterschied nicht bloss im Bereich menschlichen Tuns. Der den Menschen durchdringende Logos (4,12 f) muss sich selbst durch den Glauben mit dem Hörer verbinden.⁽³⁷⁾

Vom bisherigen Aufbau der Paränese her gesehen, wird im Uebergang zum Glaubensbegriff der im "Sehen Jesu" vollzogene hermeneutische Schritt auf dem Hintergrund von Zeit und Geschichte reflektiert und explizit gemacht. Die mit der Katapausis verbundene Opposition "Schöpfung-Schöpfungstranszendenz" bildet dazu den ersten Schritt.

Der Gedankengang wird im zweiten Teil der Inklusion durch die Opposition "sichtbar-unsichtbar" vertieft (Kp.11). Glaube sieht, auch wenn er nichts sieht (11,27). Das paradoxe Sehen des Glaubens wird verheissungsbezogen geltend gemacht. Die Verheissung relativiert das Irdische (4,1.7.8; 8,7; 11,13.39f ; auch in kultischer Hinsicht: 8,5.7 ff;9,8). Entsprechend vermittelt sich die Diastase "irdisch-himmlisch" in der Existenz des Glaubenden (vgl. die durch das göttliche *μαρτυρεῖν* gebildete Inklusion 11,2.39). Das Leidensthema, bisher v.a. in christologischer Hinsicht präsent (2,9.10.14.17.18; 5,7 ff.), wird ab 10,32 ff auch leserbezogen thematisiert, um schliesslich ab 12,1 ff (Inklusion zu 2, 9 ff) wieder ins "Sehen Christi" zurückgeholt zu werden.

So gesehen hat also die unter dem Stichwort "Glauben" stehende Paränese eine spezifische Funktion. Sie nimmt das Hören in zeitlich-geschichtlicher Perspektive als

Christliche Identität im Hebräerbrief Beobachtungen zum Aufbau der Paränese (Wider)

Bindung an die Verheissung wahr (3,7–4,11) und macht gleichzeitig die im “Sehen Christi” (2,9; 3,1) wirksame Hermeneutik des “Absehens vom Sichtbaren” explizit.

Die Mahnung zum Hinzutreten (4,14–16/10,19–23)

Die kulttheologische Deutung des Todes Jesu nimmt das in 2,17 ff angekündigte Hohepriester-Thema auf und führt es weiter. Sie steht hermeneutisch in der Linie des “Sehens Christi” und kann als “Tiefenschau des christologischen Geheimnisses” bezeichnet werden (vgl. die vorbereitende Paränese 5,11–6,20). Die Lehre vom Hohepriestertum Christi (7,1–10,18) führt in das christologische Geheimnis hinein, indem sie das Paradox von Erniedrigung und Erhöhung deutet. In dieser Auslegung wird das Sterben Jesu als Zutritt zur Transzendenz erkannt: Der Tod Jesu ist das Durchschreiten der Himmel, das Hineingehen ins Allerheiligste.

Die diese Auslegung rahmende Paränese (4,16–10,22) steht unter dem Stichwort “Hinzutreten”. Die Mahnung hinzutreten (7,25; 10,1; 12,18) bildet den Höhepunkt der auf die Rezeption des Wortes gerichteten paränetischen Ausführungen. Wichtig im Seitenblick auf Philo ist dabei, dass solches Hinzutreten präsentisch geschieht (10,20) und nicht an ein weiteres Aufsteigen bzw. geistiges Fortschreiten der Leser geknüpft wird.⁽³⁸⁾ Die Leser sind also kulttheologisch gesprochen schon am Ziel, obwohl sie zugleich in geschichtlicher Perspektive noch unterwegs sind. 13,11 f denkt beide Perspektiven zusammen: Das Hinzutreten verwirklicht sich eben im Hinausgehen zu Jesus vor das Lager, im Exodus aus dem Sichtbaren, der sich auch im gottesdienstlichen Lobopfer ausdrückt (7,25; 12,22–25; 13,15; vgl. 10,19–23).

Auch für das Verständnis der Mahnung zum Hinzutreten und die damit korrespondierende Bezeichnung der Adressaten als *λαός* ist der Aufbau der Paränese von Bedeutung. Der glaubensmässigen Identitätsdiffusion der Adressaten begegnet der Verf ja nicht schon von Anfang mit dem kulttheologischen Gottesvolkgedanken. Statt dessen werden die Leser zunächst in die unter den Stichworten “Sehen” und “Glauben” erfolgende Vertiefung des Hörens eingewiesen. Von daher dürfte es denn kaum zutreffen, dass im Hebr hinter dem Kollektivum *λαός* “das individuelle Christsein fast ganz zurücktrete.”⁽³⁹⁾ Das mit dem Begriff *λαός* verbundene kollektive Heilsdenken wird innerhalb des paränetischen Gedankengangs von der den Einzelnen betreffenden

Glaubensmahnung her kritisch rezipiert.

Zusammenfassung

Die Paränese des Hebr variert nicht bloss eine sich gleich bleibende Thematik von Glaube und Geduld. Sie geht vielmehr schrittweise vor und zeigt einen konzentrisch angelegten Aufbau unter den Stichworten "Hören", "Sehen", "Glauben" und "Hinzutreten".

Im Zeichen der Theologie des Redens Gottes konfrontiert die Mahnung zum Hören menschliches Selbst- und Weltverständnis (4,12 f) und bereitet dadurch die Vertiefung des Rezeptionsgeschehens vor. Die Mahnung zum Sehen stellt – im Kontrast zur sinnlichen Wahrnehmung (2,8) – Jesu Erniedrigung und Erhöhung als Einheit vor Augen, worin zugleich das neue Selbstverständnis gesetzt ist (2,9–18). Die Mahnung zum Glauben macht die hermeneutischen Implikationen dieses Selbstverständnis explizit, indem sie es in der Perspektive von Zeit und Geschichte als Bindung an die Verheissung reflektiert (4,1–11). Vorbereitet ist damit die zentrale Mittelparänese (4,14 ff), die unter den Stichworten "Festhalten am Bekenntnis" und "Hinzutreten zum Thron der Gnade" das neue Gottesverhältnis zeichnet.

Nach den Erörterungen des Mittelteils kehrt die Paränese wieder zum Leitwort "Glauben" zurück (10,39 ff). Mittels der Opposition "sichtbar-unsichtbar" wird der Verheissungsbezug radikalisiert und die Leidensthematik in das Selbstverständnis der Hörer eingebracht. Der Gedanke kehrt schliesslich zum "Sehen Jesu" und damit zum christologischen Ausgangspunkt zurück (12,2 ff). Im Rahmen der Schau des Hinzutretenseins zur Himmelswelt gilt die letzte Mahnung wieder dem Hören (12,18–29). Die worttheologisch angelegte Dialektik von Transzendenz und Immanenz, von Distanz und Nähe zwischen Gott und Mensch kommt hier zum Ziel. Am Ende durchdringen sich Himmel und Erde in der Existenz der Adressaten (12,22 ff).

Anmerkungen

(1) E. Käsemann bezeichnet den Gottesvolkgedanken bekanntlich als geheime Basis des Hebr; in: ders.,

Christliche Identität im Hebräerbrief Beobachtungen zum Aufbau der Paränese (Wider)

Das wandernde Gottesvolk 1938=1959 (3.Aufl.) 156. Ihm folgen eine Reihe von Auslegern; vgl. etwa N. A. Dahl, *Das Volk Gottes*, 1941, 196: "Das wandernde Gottesvolk ist das Thema der Stephanusrede wie des Hebräerbriefs"; A. Oepke, *Das neue Gottesvolk*, 1950, 57–74, freilich ohne das Motiv der Wanderschaft.

- (2) vgl. dazu H. Feld, *Der Hebräerbrief* (EdF 228), Darmstadt 1985, 93 ff.
- (3) K. L. Schmidt, Art. *ἐκκλησία*, ThW II 516.
- (4) B. Lindars, *The Theology of the Letter to the Hebrews*, 1991, 127.
- (5) Vgl. dazu: H. Strathmann, ThWNT IV, 53 f; A. Oepke, *Gottesvolk*, 57–74.
- (6) P. Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews*, NIC, Grand Rapids 1993, 68 f.
- (7) E. Grässer, *Mose und Jesus. Zur Auslegung von Hebr 3,1–6*, ZNW 75 (1984) 2–23; 22.
- (8) Zum Nacheinander von lehrhaften und paränetischen Teilen im Hebr vgl. bes. A. Vanhoye, *La structure littéraire de l'épître aux Hébreux*, 1963, passim.
- (9) Vgl. den Abschnitt "christliche Existenz" bei H. Feld, *Forschungsbericht* 89; ähnlich E. Grässer, *Der Hebräerbrief 1938–1963*, ThR. NF 30 (1964), 227–236: "Vom "christlichen Leben". Schon E. Käsemann hat die Gottesvolkthematik im wesentlichen von 3,7–4,13 her gewonnen.
- (10) Wie G. Bornkamm, *Das Bekenntnis im Hebräerbrief*, in: *Studien zu Antike und Christentum*, 1959, 188–203, gezeigt hat, legt der Verf die *ὁμολογία* der Gemeinde neu aus.
- (11) Vgl. U. Luck, *Himmliches und irdisches Geschehen im Hebräerbrief*; NT 6 (1963) 192–215, 201.
- (12) Vgl. E. Grässer, *Mose*, 2–23. Vom Schema "Entsprechung, Andersartigkeit, Ueberbietung" spricht F.J. Schierse, *Verheissung und Heilsvollendung. Zur theologischen Grundfrage des Hebräerbriefes* (MThS. H 9), 1955; vgl. A. Vanhoye, *Literarische Struktur und theologische Botschaft des Hebräerbriefes (1. Teil)*, SNTU 4, (1979), 49.
- (13) Die Argumente sind aufgelistet bei K. Backhaus, *Der neue Bund und das Werden der Kirche*, 1996, 275–282.
- (14) W. Nauck, *Zum Aufbau des Hebräerbriefes*, in: *Judentum, Urchristentum, Kirche*. BZNW 26, 1964 (2. Aufl.), 204.
- (15) W. Nauck, *Aufbau*, 204–206. Den zweiten Hauptteil grenzt Nauck etwas anders ab (5,1–10,18). Ihm folgt E. Grässer, ThR 30 (1964) 166 f: der Weg vom Hören zum Bekennen und zum Glauben sei "die methodologische Struktur jeder Predigt".
- (16) Nauck, *Aufbau*, 204.
- (17) Zu symmetrischen Strukturen im Hebr vgl. Vanhoye, *Struktur* 133 ff. Vanhoye nimmt Symmetrien in den lehrhaften Partien wahr. Unbefriedigend ist im Blick auf unsere Fragestellung die primär äusserlich-quantitativ orientierte Symmetrie zwischen 3,1–5,10 und 11,1–12,13 mit allgemeinen Anklängen an die Themen "Glauben" und "Leiden"; ebd. 134.
- (18) Verwendet wird freilich nicht nur ein Verb. Neben βλέπω 2,9 stehen κατανοέω 3,1 und ἀφοράω 12,2; dazu weiter unten.
- (19) Zur Korrespondenz der Abschnitte: J. Swetnam, *Form and Content in Hebrews 1–6*, Bib 53 (1972), 368–385; H. F. Weiss, *Der Brief an die Hebräer* (KEK 13), 1991; 291 f mit Anm. 4.
- (20) So (für viele): F. Laub, "Schaut auf Jesus" (Hebr 3,1). *Die Bedeutung des irdischen Jesus für den Glauben nach dem Hebräerbrief*, in: H. Frankemölle/K. Kertelge (Hg.), *Vom Urchristentum zu Jesus*, 1989, 421.
- (21) Th. Söding, *Zuversicht und Geduld im Schauen auf Jesus. Zum Glaubensbegriff des Hebräerbriefes*, ZNW 82 (1991), 241, bezeichnet den Hebr trefflich als "das erste Beispiel einer mystagogischen Theologie".
- (22) Vgl. dazu besonders die Monographie von E. Grässer, *Der Glaube im Hebräerbrief* (MThSt 2), Marburg 1965. Die Unterscheidung von "Hören" und "Sehen" wird hier freilich nicht thematisiert.
- (23) Der Logos deckt m.E. nicht etwas am Hörer auf (z.B. Unglaube), sondern bringt die fundamentale Nichtigkeit des Kreatürlichen zu Bewusstsein: D. Wider, *Theozentrik und Bekenntnis*, 1997, 72–88; H.

- Hegermann, *Das Wort Gottes als aufdeckende Macht. Zur Theologie des Wortes Gottes im Hebräerbrief*, in: FS G.Voigt, 1982, 83–98, interpretiert die Logosaktivität stärker von Philo her im Sinne eines heilvollen Durchdringens. Allgemein zur Theologie des Redens Gottes vgl. ders., *Der Brief an die Hebräer* (ThHK 16), Berlin 1988, 16–19.
- (24) Beim Hören unterscheidet auch Philo zwischen flüchtigem und einem tiefergehenden Hören (Dec 35), mit dem sich der Gehorsam verbindet (Quaest in Ex II 13; Ebr 157 ff). Das zur Erkenntnis führende Hören und Sehen der Seele *“τοῖς λεγομένοις προσέχει τὸν νοῦν”* (Ebr 158).
- (25) Der Ausdruck *ἐκκλησία πρωτοτόκων* ist in seiner Bedeutung umstritten; vgl. etwa H.-F. Weiss, *Der Brief an die Hebräer* (KEK 13), Göttingen 1991, 678 ff. Jedenfalls meint *ἐκκλησία* hier wie 2,12 nicht die irdische Kirche, sondern das himmlische Gottesvolk.
- (26) H. Braun, *An die Hebräer* (HNT 14), Tübingen 1984, 56, unter Hinweis auf 10,25; 11,1,7. Die Unterscheidung beider Wahrnehmungsweisen ist allerdings terminologisch nicht einheitlich. Für sinnliche Wahrnehmung steht auch in 13,23 *ὁράω*; dagegen verwendet 11,3 dafür *βλέπω*, womit in 3,9. 19; 10,25 das schlussfolgernde Erkennen gemeint ist. Terminologisch ähnlich uneinheitlich ist hier auch Philo; vgl. Michaelis, Art. *ὁράω*, ThWb V,335.
- (27) Vgl. dazu v.a. F.Laub, *Bekenntnis und Auslegung. Die paränetische Funktion der Christologie im Hebräerbrief* (BU 15), Regensburg 1980, *passim*.
- (28) Die *illustratio* bzw. *evidentia* lässt die Dinge wirklichkeitsgetreu vor dem inneren Auge erstehen: Quintilian, *Inst. Or. VI*, 32; ähnlich Cicero, *leg.agr.* 2,20,53. Dass der auctor ad Hebraeos Wert auf die *illustratio* legt, bestätigt etwa auch 5,7–10.
- (29) Fug 208; Quaest in Gen III 32; Abr 164 u.ö. Jakob ist Hörender, Israel Sehender: Ebr 82; Som I, 114; Her 78. Vom Hören zum Sehen führt der geistige Fortschritt (Migr 38). Das Sehen richtet sich auf die Welt Gottes (Migr 47 ff), bleibt aber doch letztlich ein *πόρρωθεν θεωρεῖν* (Som I 66; Post 169).
- (30) Vgl. etwa Fug 213: “he that is in gradual progress is on the borderland between the holy and the profane”; zit. nach F.H. Colson u.a. (Hg.), *Philo in ten volumes (and two supplementary volumes)*, in: LCL. London 1934, Bd. V.
- (31) So die traditionelle Perspektive in 10,1; vgl. 1 Kor 15,20–28; Apg 26,23.
- (32) Vgl. die Rahmung des Jesus-Namens durch Erniedrigungs- (*βραχύ τι πάρ ἀγγέλους ἡλαττωμένον*) und Erhöhungsaussage (*δόξη καὶ τιμῆ ἑστεφανωμένον*); H. Attridge, *Hebrews* 72 f. Mit der erstmaligen Nennung des Jesus-Namens liegt dabei ein besonderer Akzent auf dem irdischen Jesus; vgl. E. Grässer, *Der historische Jesus im Hebräerbrief*, ZNW 56 (1965) 64–9.
- (33) Zu der in 2,10–18 entfalteten soteriologischen Notwendigkeit der Erniedrigung vgl. F. Laub, *Bekenntnis*, 66–87.
- (34) So E. Grässer, *Glaube* 62, A.287, der *ἀφορώντες* 12,2 und *κατανόησατε* 3,1 in eine Linie mit *ἀναλογίζομαι* 12,3 setzt; vgl. ebd., 123. Philo verwendet *κατανόεω* für die schlussfolgernde, schattenhafte Erkenntnis Gottes (Leg. All. III, 99. 102; Somn I, 54) oder auch für die intensive Betrachtung der himmlischen Dinge (Cher 41,84).
- (35) Gemeint ist also nicht “das distanzierte und abwägende Betrachten des Objektes mit vorbehaltener Entscheidung” (E. Grässer, *Glaube* 123), auch nicht bloss ein allgemeines “Ab-Sehen von allem, was die konzentrierte Betrachtung hindert” (H. Hegermann, *Hebräer* 634). Philo bezeichnet mit *ἀφορᾶν* das entschlossene “Sich-Ausrichten” auf das Unsichtbar-Zukünftige; vgl. Sobr 43; symbolisiert durch Jakob: Migr 153.190; zukunfts ausgerichtet: Jos 259. Hebr hat die dualisierende Orientierung in den offenbarungstheologisch-christologischen Ansatz integriert.
- (36) Das *ὡς* hat präzisierenden Sinn: G. Bornkamm, *Sohnschaft und Leiden. Hebräer 12,5–11*, in: W. Eltester (Hg.), *Judentum, Urchristentum, Kirche* (BZNW 26), Berlin 1964 (2.Aufl.), 223.
- (37) Zum textkritischen Problem der Stelle vgl. v.a. H. Braun, *Hebräer* 104 f. Der ungewöhnliche Ausdruck *συγκεράννυμι* (zusammenmischen, verbinden) deutet jedenfalls auf “mehr als gehorsame Zustimmung”:

Christliche Identität im Hebräerbrief Beobachtungen zum Aufbau der Paränese (Wider)

E. Grässer, *Glaube* 15.

(38) Philo verwendet *προσέρχουμαι* für das Hinzutreten der Seele zu Gott als Ziel des religiösen Tugendweges: Deus 161; Plant 64 u.ö.

(39) So E. Grässer, *Glaube* 216 f; mit Bezug auf A. Oepke, *Gottesvolk* und E. Käsemann, *Gottesvolk*.