

THEOLOGISCHE REVUE

121. Jahrgang

– Februar 2026 –

„Bessere Theologie!“¹

Der Hebräerbrief in der neueren Forschung

Von Wilfried Eisele

1. Kultische Symbolisierung

Seit den Anfängen der christlichen Theologie wird dem Tod Jesu soteriologische Bedeutung beigegeben. Diese ergibt sich nicht aus dem historischen Ereignis selbst, sondern ist das Ergebnis ganz unterschiedlicher Symbolisierungsprozesse, die eine Vielfalt von Deutungen hervorbringen. Sie alle setzen voraus, dass faktische Geschichte für sich genommen überhaupt keine Bedeutung hat, sondern nur eine willkürliche Aneinanderreihung von Vorfällen darstellt. Um praktisches Wissen zu erwerben, ist es aber notwendig, dem Geschehenen einen Sinn abzugewinnen, indem man die einzelnen Ereignisse auf die eine oder andere Art und Weise miteinander verknüpft. So gewinnt man Lebenserfahrung, die für die Orientierung im alltäglichen Leben unerlässlich ist.

Biblische Symbolisierungen zeichnen sich – allgemein gesprochen – dadurch aus, dass der Gott Israels als der eigentliche Akteur in der menschlichen Geschichte zur Sprache gebracht wird. Von ihm her und auf ihn hin erschließt sich dem kollektiven Bewusstsein ein Sinn der Geschichte, der insofern religiös ist, als er das Ganze umfasst, indem er auf die Transzendenz Gottes ausgreift. Nichts in der Welt geschieht ohne Bezug auf diesen einen Gott, ob er nun unmittelbar selbst oder ob andere Akteure wie Engel oder Menschen handeln. Was ein Ereignis bedeutet, lässt sich letztlich nur aus der göttlichen Perspektive erkennen und sagen, indem man es mit den bisherigen Symbolisierungen in Beziehung setzt. Nichts anderes tut der Autor des Hebräerbriefes, wenn er den Tod Jesu am Kreuz mit atl. Opfer- und Bundesvorstellungen in Verbindung bringt und beides zu einer kreativen Neuinterpretation des Handelns Gottes in der Geschichte zusammenfügt. Damit hat er ein neues Symbol geschaffen, ein Ganzes, in dem die eine auf die andere Wirklichkeit verweist, wenn auch auf unterschiedliche Weise. Denn ohne die Deutung mithilfe atl. Texte und Traditionen bliebe der Tod Jesu sinnlos, und ohne die Initiative Gottes gäbe es Welt und Geschichte überhaupt nicht, während

¹ Erich GRÄSSER: An die Hebräer (Hebr 1–6) (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament XVII/1). Zürich/Neukirchen-Vluyn 1990, 27.

das Umgekehrte jeweils nicht gilt (ohne den Tod Jesu blieben die atl. Texte und Traditionen sinnlos, und ohne Welt und Geschichte gäbe es Gott nicht).²

Dabei ist zu beachten, dass Symbole nicht einfach Metaphern sind, auch wenn sie sich häufig metaphorischer Ausdrucksweisen bedienen. Metaphern unterscheiden sich von eigentlicher Rede dadurch, dass sie Zusammenhänge aus einem Wirklichkeitsbereich bildlich auf einen anderen übertragen. So überträgt der Hebräerbrief z. B. Beschreibungen des Kultes am irdischen Zeltheiligtum, wie sie in der Tora enthalten sind, auf den Tod Jesu, den er dadurch als Selbstopfer des Hohen Priesters Jesus im himmlischen Heiligtum deutet. Es wäre nun freilich ein Fehlschluss zu meinen, der Himmel wäre tatsächlich ein Ort, an dem wie auf Erden solch ein Opfer dargebracht würde. All das sind Bilder, um die soteriologische Bedeutsamkeit des Todes Jesu zu illustrieren. Das heißt aber nicht, dass das, was die Bilder beschreiben, weniger wirklich wäre als die irdische Wirklichkeit, aus der sie genommen sind. Das Gegenteil ist der Fall: Die Bilder sind zwar nur Bilder, aber sie weisen auf eine Realität hin, die ursprünglicher und wirklicher ist als die irdische, die aber selbst nur bildlich fassbar ist, weil sie die menschliche Wahrnehmung und Erkenntnis übersteigt. Das ist mit dem Begriff des Symbols gemeint: Ist die irdische Wirklichkeit ein *reale*, dann ist die symbolische das ihr entsprechende *realissimum*, das Allerrealste hinter dem Realen. Die Metapher vermittelt ein Bild von der Wirklichkeit, das Symbol geht der Wirklichkeit auf den Grund.

In diesem Sinne hat auch der Hebräerbrief eine symbolische Deutung des Todes Jesu unternommen. Er ist damit freilich nicht der Erste, sondern er greift bereits auf frühere Symbolisierungen zurück und spricht wiederholt von dem „Bekenntnis“ (όμολογία), an dem es festzuhalten und das es vertiefend zu betrachten gelte (Hebr 3,1; 4,14; 10,23). Dazu gehörten offenbar auch Ansätze, die dem Wirken und Tod Jesu eine kultische Bedeutung beimaßen, indem sie ihn z. B. als „Sühneort“ (ἱλαστήριον – Röm 3,25) oder „Hohen Priester“ (ἀρχιερεύς – 1 Clem 36,1; 61,3; 64)³ bezeichneten. Der Hebräerbrief ist darin originell, dass er solche sporadischen Ansätze in seiner „Mahn- und Mutmachrede“ (ὁ λόγος τῆς παρακλήσεως – Hebr 13,22) zum ersten Mal breit entfaltet hat:

Diese kultische Neuauslegung des Christusbekenntnisses ist die ureigenste theologische Leistung des Hebräerbriefautors. Sie verrät den theologischen Kopf: Geschärzte theologische Denkanstrengung wird eingesetzt als Waffe gegen den kirchlichen Niedergang. Bessere Theologie und nichts als bessere Theologie! Ein denk-würdiger Vorgang, der seine Wirkungsgeschichte immer wieder neu vor sich hat.⁴

Darin kann man Erich Gräßer nur zustimmen, und nicht umsonst ist sein Ausruf: „bessere Theologie!“ zum gern zitierten Bonmot in der Hebräerbriefforschung geworden. Diese ist in den letzten Jahren quicklebendig gewesen, und neuere Beiträge dazu werden im Folgenden besprochen.⁵

² Nachträgliche christologische Lektüren von atl. Texten werden dadurch zwar nicht ausgeschlossen, aber sie bestimmen die ursprüngliche Leserichtung nicht, weil sie erst dadurch möglich werden, dass das Schicksal Jesu aus dem AT eine christologische Bedeutung erhalten hat.

³ Meistens wird angenommen, der 1. Clemensbrief habe den Hebräerbrief benutzt. Ich halte auch das umgekehrte Benutzungsverhältnis für möglich. Auch dass beide unabhängig voneinander auf gemeinsame Traditionen zurückgegriffen haben, lässt sich keinesfalls ausschließen.

⁴ GRÄSSER: Hebräer 1 (s. Anm. 1), 27.

⁵ Ich beschränke mich hier auf Monographien und Sammelbd.e von einzelnen Vf.:innen.

2. Soteriologie: Tod, Opfer und Fürsprache des Sohnes Jesus

Im Abstand von wenigen Jahren sind zwei Diss. erschienen, die sich beide zur Aufgabe gemacht haben, das Verhältnis von Tod und Opfer Jesu im Hebräerbrief genauer zu bestimmen. Sie tun dies auf ganz unterschiedliche Weise, was als Glücksfall bezeichnet werden kann, weil dadurch die Optionen der Hebräerbriefauslegung in diesem zentralen Punkt offen auf dem Tisch liegen.

Bobby Jamieson unterscheidet zwischen der von ihm so genannten „formal question“ (Teil I: 21–94) als Frage nach dem Ort und Zeitpunkt des Selbstopfers Christi und der „material question“ (Teil II: 95–179), die danach fragt, was Jesus bei seinem Opfer eigentlich genau darbringt.⁶ Der Terminus „formal question“ irritiert zunächst, weil man darunter in der Tradition aristotelisch-scholastisch geprägter Metaphysik gerade nicht Akzidentien wie Raum und Zeit fassen würde. Der Begriff weist aber darauf hin, dass es nach Jamieson essentiell darauf ankommt, das Wann und Wo der hohepriesterlichen Selbstdarbringung Christi zu bestimmen, weil damit – so die Vorstellung – auch bereits das Urteil über ihre substantielle Bedeutung gesprochen ist. Zweifellos sind Erde und Himmel, sterbliches und ewiges Leben im Hebräerbrief nicht einfach Raum- und Zeitangaben, sondern wesentliche Qualifizierungen dessen, was sich jeweils darin zuträgt. Das sieht Jamieson ganz richtig. Trotzdem ist seine Auffassung davon zu eindimensional, um dem Welt- und Wirklichkeitsverständnis des Hebräerbriefes gerecht zu werden. Denn bei ihm bleiben Himmel und Ewigkeit einerseits dem Neben- und Nacheinander von Raum und Zeit andererseits stets verhaftet, während beides sich im Hebräerbrief wesentlich unterscheidet. Das führt dazu, dass in Jamiesons Welt nichts Irdisch-Zeiliches passieren kann, das zugleich himmlisch-ewige Bedeutung hätte. Für den Hebräerbrief ist das hingegen kein Problem, weil sein Realitätssinn mehrdimensional ist. Deshalb kann er im geschichtlichen Ereignis des Todes Jesu zugleich dessen himmlische Selbstdarbringung erkennen. Zeit und Ewigkeit greifen in seiner symbolischen Weltsicht ineinander und sind auf ihre je eigene Weise real und wirksam.

Anders Jamieson: Er unterscheidet fünf verschiedene Antworten, die in der Forschung bisher auf seine formale Frage gegeben worden sind (4–12). Am einen Ende der Skala steht „View 1: Jesus' self-offering begins and ends on the cross. His earthly self-offering precedes his entrance into the heavenly sanctuary.“ (5) Am andere Ende positioniert sich Jamieson selbst mit „View 5: Jesus offers himself at his post-resurrection entrance into the heavenly sanctuary.“ (5) Dazwischen stehen Sichtweisen, denen zufolge Jesu Selbstdarbringung mit seinem Tod am Kreuz beginnt, aber erst im himmlischen Heiligtum zum Abschluss kommt, entweder nach der unmittelbaren Erhöhung seines Geistes dorthin („View 3“) oder nach seiner leiblichen Auferstehung („View 4“). Die vier bisher genannten Meinungen haben alle gemeinsam, dass sie die Angaben des Hebräerbriefes zum Tod und Eintritt Jesu ins himmlische Allerheiligste zu einer zeitlichen Ereignisfolge verknüpfen. Damit erkennen sie, dass der Hebräerbrief zwar Elemente der Kulttora zur soteriologischen Deutung des Todes Jesu heranzieht, aber keinen räumlich und zeitlich abgeschlossenen christologischen Mythos erzählt. Von der diskursiven Verwendung atl. geprägter Kultmetaphorik ist daher überhaupt keine narrative Geschlossenheit zu erwarten. Diesen Umstand berücksichtigt allein „View 2: Jesus' self-offering is an earthly event with heavenly significance. His self-offering on the cross is metaphorically described as his entrance into the heavenly sanctuary.“ (5) Jamieson lehnt diese Sicht der Dinge

⁶ Bobby JAMIESON: Jesus' Death and Heavenly Offering in Hebrews (Society for New Testament Studies Monograph Series 172). Cambridge: Cambridge University Press 2019. (XII) 227 S., geb. £ 90,00 ISBN: 978-1-108-47443-6.

allerdings mit der Begründung ab, Jesus sei nicht nur im übertragenen Sinne, sondern tatsächlich und wirklich in das himmlische Heiligtum eingetreten, habe dort sein Opfer dargebracht und sich anschließend zur Rechten Gottes gesetzt (67–69). Dieser Einwand ist berechtigt, solange man die These so liest, dass ihre beiden Sätze synonyme Aussagen machen. Versteht man die These hingegen so, dass die himmlische Bedeutung des Todes Jesu im Hebräerbrief eigentlich symbolisch gemeint und lediglich metaphorisch beschrieben ist, dann werden die bildlich ausgedrückten himmlischen Tatsachen dadurch nicht weniger wirklich, sondern im Gegenteil in ihrer Wirklichkeit gegenüber den irdischen Ereignissen noch gesteigert. Ein solches Verständnis ist Jamieson fremd, weil es die geschichtlich-mythische Raumzeit sprengt, in die sich alle Interpretationen des Hebräerbriefes seines Erachtens einfügen müssen.⁷

Diese dem Text unangemessene Verengung der Perspektive kommt dadurch zustande, dass Jamieson das Ritual des Versöhnungstages (Lev 16) zur alles entscheidenden Grundlage seiner gesamten Auslegung macht (35–70). Nun ist unbestritten, dass der Sühnekult des Versöhnungstages dem Hebräerbrief zentrale Kategorien zur Deutung des Todes Jesu liefert. Schon die Beschreibung in Lev 16 bietet jedoch keinen mühelos stringenten Ablauf. Noch viel weniger ist dem Hebräerbrief an der Erzählung eines geschlossenen Mythos gelegen.⁸ Er greift lediglich Elemente aus Lev 16 auf und baut sie in seine Argumentation ein, ohne jedoch das Ritual als Ganzes seinen Ausführungen zugrunde zu legen. Dies tut Jamieson indes und verwickelt sich dadurch in Probleme, die er im Zuge der Beantwortung seiner „material question“ lösen muss, die dem Hebräerbrief selbst jedoch fremd sind. Um nur zwei davon zu nennen: Wenn im Ritual des Versöhnungstages die Schlachtung der Opfertiere keine weitere Bedeutung hat, als das Blut zu gewinnen, das anschließend als Opfermaterie im Allerheiligsten appliziert wird, wie kann dem Tod Jesu dann die soteriologische Bedeutung zukommen, die der Hebräerbrief ihm offenkundig zuschreibt (vgl. nur Hebr 2,9.14–15)? Darauf kann Jamieson noch mit einigem Recht antworten, dass

the death of the animal renders its blood a medium of life-for-life exchange, and the life that the blood exchanges is one that has been given in death. Hence the atoning significance Hebrews ascribes to blood is inseparable from death. It is as life-given-in-death that blood obtains forgiveness. (156)

Wenn aber Jesus erst bei seinem Eintritt in den Himmel zum Hohen Priester nach der Ordnung Melchisedeks bestellt wird (23–35), wie kann er dann bereits am Kreuz seinen Leib und damit sich

⁷ JAMIESON (8, Anm. 17) sieht in mir einen Vertreter von „View 3“; unter Verweis auf Wilfried EISELE: Ein unerschütterliches Reich. Die mittelplatonische Umformung des Parusiegedankens im Hebräerbrief (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 116). Berlin/New York 2003, 388–389. Das ist insofern richtig, als ich dort die himmlische Wirklichkeit zu skizzieren versucht habe, die der Hebräerbrief in raumzeitlichen Metaphern andeutet. Wenn dadurch der Eindruck entstanden sein sollte, ich hielte diese Metaphern für die vom Hebräerbrief gemeinte Wirklichkeit selbst, wäre dies allerdings ein Missverständnis. Tatsächlich neige ich eher zu „View 2“, freilich in der hier vertretenen Differenzierung.

⁸ Jamieson ([s. Anm. 6], 12–13) verweist selbst auf Hermut LÖHR: Wahrnehmung und Bedeutung des Todes Jesu nach dem Hebräerbrief. Ein Versuch, in: Jörg FREY/Jens SCHRÖTER (Hg.): Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 181). Tübingen 2005, 455–476, 471: „Dass Jesus sich geopfert hat, wird gesagt, aber das Opfergeschehen selbst wird nirgends geschildert. Die am Opfergottesdienst orientierte Christus-Fabel wird nicht als Erzählung soweit ausgeführt, daß ihre narrative Problematik, ja Unmöglichkeit zutage treten könnte. Es wird auch kein himmlischer Kult, etwa in Form einer Vision, ausführlich beschrieben.“ Dieses Urteil wird auch dadurch nicht widerlegt, dass Jamieson meint, die im Hebräerbrief fehlende Erzählung selbst aus den vorhandenen Versatzstücken konstruieren zu können (189).

selbst als Opfer dargebracht haben (Hebr 9,27–28; 10,5–10)?⁹ Nach Jamieson erfolgt diese Darbringung erst nach der Auferstehung Jesu im Heiligtum des Himmels: „That the Son assumed a body at his incarnation and remains embodied after his resurrection is crucial to Hebrews’ entire cultic construal of the Christ-event.“ (83) Dadurch wird das Problem jedoch nur verlagert; denn von Jesu Auferstehung, die in Jamiesons Auslegung die *condicio sine qua non* für die himmlische Selbstdarbringung des Hohen Priesters Jesus darstellt, ist im Hebräerbrief – wenn überhaupt – nur in einer Schlussbemerkung am Rande die Rede (Hebr 13,20). In diesem zentralen Punkt bleibt Jamieson dem einflussreichen Ansatz von David Moffitt verhaftet, der selbst bereits entsprechende Kritik auf sich gezogen hat.¹⁰

Gegenüber Jamieson wählt *Christian Lustig* in seiner Diss. den umgekehrten Weg: Er geht nicht vom Selbstopfer, sondern vom Tod Jesu im Hebräerbrief aus und widmet sich dadurch zuerst der Anthropologie und dann der Soteriologie des Schreibens.¹¹ Das hat mehrere Vorteile. Erstens folgt Lustig damit dem Gedankengang des Hebräerbriefes, der seine Argumentation im Laufe der Abhandlung sukzessive entfaltet. So kommt Jesu Tod zum ersten Mal in Hebr 2,9, sein Selbstopfer hingegen erstmals in Hebr 7,26–27 und beides zusammen erst in Hebr 9,11–15 zur Sprache. Zweitens entspricht die Abfolge dem geschichtlichen Symbolisierungsprozess, an dessen Beginn die historische Tatsache des Kreuzestodes Jesu steht, während die Deutungen dieses Ereignisses nachlaufende Entwicklungen im entstehenden Christentum darstellen. Drittens ist Lustig durch seinen anthropologischen Ansatz davor gefeit, dem Hebräerbrief fremde Vorstellungen vom Leben nach dem Tod in dessen Konzeption einzutragen oder randständige Ideen überzubetonen, wie dies z. B. dort geschieht, wo die Auferstehung Jesu zur Basis für die in kultischen Metaphern ausgeführte Soteriologie des Hebräerbriefes gemacht wird. Denn auch für Jesus gilt dann, was Lustig als grundlegend für alle Menschen herausstellt:

[D]er Mensch besteht – das lehrt Hebr 12,9 – aus zwei „Komponenten“. Eine davon ist irdischen Ursprungs (*σάρξ* [Fleisch]) und stammt von unseren fleischlichen Vätern. Die andere ist von himmlischer Herkunft (*πνεῦμα* [Geist]), kommt unmittelbar von Gott und hat ihn so zum Vater. Das Pneuma bewohnt eine Weile lang den irdischen Leib, hat Anteil an Blut und Fleisch (vgl. Hebr 2,14). (49)

Jeder menschliche Geist sei auf der einen Seite „Gottesgeist“ (50), der aber auf der anderen Seite „zum Persönlichkeitsbildenden Bestandteil eines sich selbst erfahrenden Individuums“ werde (63). Entsprechend versteht Lustig den Tod Jesu im Hebräerbrief „als ein bloß physisches Ableben der Person“, während seine „seelisch-geistige Komponente“¹² das Kreuz überlebt habe (74): „Die Ewigkeit wird in Hebr 9,14 ganz an Jesu *πνεῦμα* [Geist] gebunden. Die priesterliche Selbstdarbringung geschieht διὰ *πνεύματος αἰώνιου* [durch ewigen Geist].“ (52) Die Söhne der Sünden durch das Selbstopfer des ewigen Hohen Priesters falle in eins mit der Befreiung der Menschen aus der

⁹ Hebr 9,28 formuliert freilich im *Passivum divinum*, dass Christus „dargebracht worden sei“ (*προσενεχθείς*). Das steht jedoch nicht im Gegensatz zu seiner Selbstdarbringung. Vielmehr wirken Gott Vater und Sohn im Opfergeschehen zusammen. Das Passiv ist hier durch den Kontext des Vergleichs motiviert: „Der Passivität des Menschen beim Sterben entspricht die Passivität Christi bei seiner Darbringung“ (14).

¹⁰ Vgl. David MOFFITT: Atonement and the Logic of Resurrection in the Epistle to the Hebrews (Novum Testamentum Supplements 141). Leiden 2011; dazu die Rez. von Wolfgang KRAUS, in: Theologische Literaturzeitung 143 (2018) 217–221.

¹¹ Christian LUSTIG: Tod und Opfer Jesu im Hebräerbrief (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II 589). Tübingen: Mohr Siebeck 2023. (XII) 304 S., brosch. € 99,00 ISBN: 978-3-16-162128-4.

¹² Aus Hebr 4,12 schließt Lustig, „dass die Begriffe *ψυχή* [Seele] und *πνεῦμα* [Geist] geradezu synonym, vergleichbar oder wenigstens komplementär gebraucht werden“ (72).

Todesmacht des Teufels durch den Kreuzestod Jesu. Das schließt Lustig aus der Parallelität der Aussagen in Hebr 2,14–15 und 17 sowie in Hebr 9,27 und 28 (125–129.223–229). Im Ergebnis formuliert er die genaue Gegenposition zu Jamieson und ähnlichen Ansätzen:

Die jüngste Forschung tendiert dazu, Tod und Opfer Jesu zeitlich und örtlich voneinander zu scheiden. Der Tod ereigne sich auf Erden in der Profanität, die Darbringung dagegen erfolge nach der Auferstehung innerhalb des himmlischen Heiligtums. Da von Jesu Auferstehung im Hebräerbrief nicht gesprochen wird und die Schilderung einer eigenen himmlischen Opferdarbringung fehlt, ist dem zu widersprechen. (3)

Eine Crux der Interpretation ist für Lustig in diesem Zusammenhang auch Hebr 9,15–22: Nach dem Vorbild des Sinaibundes, der von Gott initiiert und von Mose vermittelt worden sei (Ex 24,8), werde der „neue Bund“ ($\deltaιαθήκη κανόνι$) durch Jesus in der Doppelrolle des „Initiators“ ($\deltaιαθέμενος$) und „Vermittlers“ ($\muεσίτης$) inauguriert. Als performatives Symbol des Bundesschlusses fungiere in beiden Fällen das Blut, das beim Mosebund von den Opfertieren, beim Bund Jesu hingegen von diesem selbst stammt. Nur deswegen sei der Tod Jesu für das Inkrafttreten des neuen Bundes notwendig, während erbrechtliche Auslegungen von Hebr 9,15–17 abzulehnen seien, weil sie im Kontext zwei verschiedene Bedeutungen von $\deltaιαθήκη$ („Bund“ bzw. „Testament“) voraussetzen (168–204). Freilich sei nach dem Hebräerbrief nicht nur das Blut, sondern auch der Leib Jesu (Hebr 10,5–10) Opfermaterie im Rahmen der neuen Bundessetzung, und beide zusammen verwiesen auf einen weiteren Verständnishorizont:

Alleine die Rahmung der Darbringung des Blutes und der Darbringung des Leibes durch die Aufnahme und Wiederaufnahme des Zitates aus Jer 38 LXX zum Neuen Bund [Hebr 8,8–12; 10,16–17] weist Blut und Leib als dazu notwendiges Opfer aus und lässt zwingend an die Abendmahlsparadosis denken (232–233),

in Verbindung mit Ex 24,8 und Jes 53,12 (Hebr 9,20.28) besonders an den „Einsetzungsbericht matthäischer Tradition“ (238). Ob sich der Hebräerbrief damit auch auf eine konkrete Abendmahlspraxis bezieht, lässt Lustig ausdrücklich offen (221). Einerseits setzt er „bei den Adressaten eine genaue Kenntnis der Abendmahlsworte“ voraus (222), andererseits hält er das Schlusskapitel (Hebr 13) mitsamt dem möglichen Hinweis auf ein gemeindliches Abendmahl (V. 10) für eine sekundäre Erweiterung des Textes, der ursprünglich mit Hebr 12,29 geendet habe (240–252).

Tod und Opfer Jesu, die Jamieson und Lustig in erster Linie beschäftigen, sind zweifellos zentrale, aber nicht die einzigen relevanten Aspekte in der kultisch gewendeten Soteriologie des Hebräerbriefes. So lenkt *Abeneazer G. Urga* die Aufmerksamkeit auf einen anderen Punkt im Heilgeschehen, nämlich die immerwährende Fürbitte des zur Rechten Gottes erhöhten Hohen Priesters.¹³ Urga zufolge hat Jesus nicht erst am Kreuz oder im himmlischen Heiligtum als Hoher Priester gewirkt, sondern zuvor bereits in seiner gesamten Lebenszeit auf Erden seit der Inkarnation. Für alle, die ihm auf dem irdischen Weg des Glaubens nachfolgen, sei aber seine Hilfe als Fürsprecher vom Himmel her entscheidend wichtig, um selbst in die himmlische Ruhe zu gelangen: „I will argue that his heavenly intercession is his primary function as a high priest in heaven.“ (2)

Angesichts der Tatsache, dass im Hebräerbrief nur an einer einzigen Stelle ausdrücklich von der Fürsprache Jesu die Rede ist (in Hebr 7,25 mit dem Verb $\epsilonντυγχάνειν$), scheint diese Funktionsbestimmung doch zumindest übertrieben. Zwar kann Urga an einer Reihe von Beispielen

¹³ *Abeneazer G. URGA: Intercession of Jesus in Hebrews. The Background and Nature of Jesus' Heavenly Intercession in the Epistle to the Hebrews* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II 585). Tübingen: Mohr Siebeck 2023. (XX) 291 S., brosch. € 99,00 ISBN: 978-3-16-161096-7.

aus AT, frühjüdischer Literatur und NT mehr oder weniger zutreffend zeigen, dass Fürbitte nicht nur dort stattfindet, wo auch entsprechendes Vokabular verwendet wird (33–154). Aber es gelingt ihm nicht, diese Einsicht in überzeugender Weise auf den Hebräerbrief zu übertragen und die Fürsprache als spezifisch priesterliche Funktion, geschweige denn die alles entscheidende Funktion des Hohen Priesters Jesus auszuweisen. So bleibt z. B. völlig offen, worin die Hilfeleistung Jesu in Hebr 2,17–18 und 4,14–16 eigentlich genau besteht und ob das Erscheinen Christi vor Gott im Himmel in Hebr 9,24 mit einer ausgesprochenen Fürbitte einhergeht. Umgekehrt wird in Hebr 5,7, wo „Bitten und Flehrufe“ Jesu tatsächlich erwähnt werden, ausdrücklich dazugesagt, dass er sie „demjenigen, der ihn aus dem Tod erretten konnte, darbrachte“ – hier bittet Jesus also für sich selbst und nicht für andere. Urgas weitreichendes Ergebnis, „that Jesus’ intercession is *vocalis et realis*, unique and efficacious“ und „that Jesus carries out his priestly intercession in heaven while sitting at God’s right hand“ (240), wird durch diese und die anderen herangezogenen Stellen aus dem Hebräerbrief in keiner Weise getragen.

Jedes anthropologische und soteriologische Verständnis von Tod, Opfer und Fürbitte Jesu im Hebräerbrief hat natürlich auch christologische Implikationen, die mehr oder weniger ausdrücklich gemacht werden. Auf die Christologie, speziell die Sohneschristologie des Hebräerbriefes hat es *Nick Brennan* mit seinem Beitrag abgesehen.¹⁴ Während nach Lustig (27–32) die artikelloos gebrauchte Bezeichnung „Sohn“ (*υιός*) Jesus als einen von „vielen Söhnen und Töchtern“ (*πολλοὺς υἱούς*) und zusammen mit diesen, die seine „Brüder und Schwestern“ (*ἀδελφοί*) sind, als Mensch qualifiziert (Hebr 1,2; 2,6.10–12), sieht es Brennan genau umgekehrt:

Though the language of sonship thus spans both Jesus and his many brothers, it clearly terminates on Jesus in a unique way. [...] Jesus’ sonship stands in unique relationship to his person, an identity to which human nature is essentially additive. (171)

Im Wesentlichen sei Jesu Identität als Sohn im Hebräerbrief von seiner Göttlichkeit bestimmt:

This unique designation of Jesus as the Son *par excellence* has frequently been seen as suggesting the Son’s divinity in Hebrews. [...] Thus in summarizing the implied narrative of Hebrews’ Christology, and understanding sonship as deity, it is tempting to summarize Jesus’ identity that though he becomes High Priest, he simply is, from eternity, the Son. (172)

Im Gegensatz zu Lustig (52–58), für den der „ewige Geist“ (Hebr 9,14) des Hohen Priesters Christus der Träger seines auch im Tode noch „unzerstörbaren Lebens“ (Hebr 7,16) ist, bezieht sich dieses nach Brennan auf

the eternal divine life of the Son, but one that in the argument is viewed through the lens of the resurrection from the dead, in which the office of eternal Priest *a parte post* is bestowed on a Person who is himself fittingly, and necessarily, *a parte ante* the eternal bearer of the divine life (122).

Auf diese Weise sucht Brennan (127), den von manchen empfundenen Widerspruch im Hebräerbrief zwischen dem Hohen Priester, der Jesus geworden ist (Hebr 6,20; 7,16), und dem Sohn, der er immer schon war (Hebr 1,2), aufzulösen. Als Sohn, durch den Gott „die Welten erschaffen hat“ (Hebr 1,2), und damit zugleich als „divine eschatological builder“ (73) sieht Brennan Jesus auch im Vergleich mit Mose charakterisiert (Hebr 3,1–6), sofern man nicht nur das Zitat aus Num 12,7 (Hebr 3,2.5), sondern

¹⁴ Nick BRENNAN: Divine Christology in the Epistle to the Hebrews. The Son as God (Library of New Testament Studies 656). London: T&T Clark 2022. (XII) 236 S., geb. £ 95,00 ISBN: 978–0–567–70100–8.

auch die seines Erachtens deutliche Anspielung auf die Nathanweissagung (2 Sam 7,14; 1 Chr 17,14) bei der Auslegung berücksichtigt:

Hebrews depicts the house of God as the home of God's people and the identity of the people as God's house(hold). The Nathan Oracle, read with Hebrews, clarifies that these two realities are deeply entwined: the building of the ultimate divine sanctuary and the establishment of a messianic people go together. (110)

Aufs Ganze gesehen will Brennan damit erweisen, dass Jesus im Hebräerbrief nicht nur am Anfang (Hebr 1,6.10–12), sondern durchgehend als Sohn gezeichnet wird, der mit göttlichen Privilegien ausgestattet ist.

Mir scheint, dass der Diskussion über den Sohnestitel eine falsche Alternative zugrunde liegt. Jesus ist als Sohn nicht entweder Gott oder Mensch. Vielmehr wird die offene Formulierung zu Beginn des Hebräerbriefes anschließend in beide Richtungen entfaltet. „Nachdem Gott seit Langem mannigfach und mannigfaltig zu den Vätern gesprochen hatte durch die Propheten (ἐν τοῖς προφήταις), hat er am Ende dieser Tage zu uns gesprochen durch einen, der Sohn ist (ἐν νίῳ).“ (Hebr 1,1–2a) Der Artikel, durch den die Propheten von Anfang an bestimmt sind, fehlt hier beim Sohn. Dadurch bleibt zunächst offen, um was für einen Sohn es sich handelt und was es ist, das ihn zum Sohn Gottes macht. Deutlich wird nur die besondere Nähe zwischen Gott und seinem Sohn, die anschließend zweifach begründet wird: Einerseits steht der Sohn über den Engeln und erhält göttliche Attribute (Hebr 1,2b–18), andererseits hat er Anteil an der Würde, die den Menschen als Kindern Gottes zugesprochen wird (Hebr 2,5–18). So ist es gerade die Gottessohnschaft, in der göttliche und menschliche Zuschreibungen zusammenlaufen, was nicht zuletzt dort deutlich wird, wo der Name des Sohnes zum ersten Mal fällt: „Den aber, der kurz unter die Engel erniedrigt worden ist, sehen wir, Jesus, wegen seines Todesleidens mit Herrlichkeit und Ehre bekränzt.“ (Hebr 2,9) Das Erleiden des Todes verbindet den Sohn Jesus mit den übrigen Söhnen und Töchtern Gottes, seinen menschlichen Geschwistern, und es ist zugleich das Tor, durch das er in seine göttliche Stellung zurückkehrt, die ihm als Schöpfungsmittler und Erbe des Alls zukommt (Hebr 1,2b–3; 2,10–11).

3. Eschatologie: Das eine Volk Gottes in Raum und Zeit

Der Hebräerbrief kennt nur ein Volk Gottes, zu dem die Glaubenden von Abel bis Jesus und in die Gegenwart hinein gehören (Hebr 11,1–12,4). Er spricht weder von „Juden“ oder „Judäern“ (*Iουδαῖοι*) noch von „Heiden“ oder „Völkern“ (*ἔθνη*). Der neue wie der erste Bund werden von Gott mit „Israel“ (*Ισραὴλ*) und „Juda“ (*Ιούδα*) geschlossen (Hebr 8,8.10), deren Väter die Angeschriebenen – unabhängig von ihrer Herkunft – auch als ihre eigenen Väter betrachten (Hebr 1,1; 2,16). Aufgrund seiner Rhetorik der Abwertung des Bundes und Kultes vom Sinai und ihrer Überbietung durch das ein für allemal dargebrachte Selbstopfer Jesu am Kreuz wird der Hebräerbrief jedoch vielfach als antijüdische Schrift wahrgenommen. Bei näherem Zusehen trifft dieses Urteil freilich weniger den Hebräerbrief selbst als seine späteren kirchlichen Ausleger.¹⁵

¹⁵ Vgl. Wilfried EISELE/Lena LÜTTICKE: „Was die ungläubigen Juden an ihm gethan [...]“ (B. Weiss). Antijüdische Auslegungsmuster in der neutestamentlichen Exegese am Beispiel des Hebräerbriefes, in: DERS./Edeltraud GAUS/DIES./Elisabeth MIGGE (Hg.): Judenfeindschaft und Theologie. Tübinger Studienwoche im November 2023 (Forum Christen und Juden 26). Berlin 2025, 17–33; Wilfried EISELE: Der Hebräerbrief, in: Eve-Marie BECKER/Friedrich Wilhelm HORN/Dietrich-Alex KOCH (Hg.): Der „Kritisch-exegetische Kommentar“ in seiner Geschichte. H. A. W. Meyers KEK von seiner Gründung 1829 bis heute Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, Sonderband). Göttingen 2018, 404–420.

So verwundert es nicht, dass der Hebräerbrief in der modernen Exegese nicht wenige Verteidiger gefunden hat, deren Ansätze *Andreas-Christian Heidel*¹⁶ im Anschluss an Gerd Theissen¹⁷ auf drei – nicht randscharf abgrenzbare – Grundtypen zurückführt (18–31): Der symbolische Grundtyp erkennt demnach im Hebräerbrief überhaupt keine „kontroverstheologische Antithese jüdisch/christlich“¹⁸, sondern nur eine zwischen der irdischen und der himmlischen Wirklichkeit. Der historische Grundtyp entschärft antijüdisch lesbare Aussagen, indem sie z. B. als Teil einer innerjüdischen Auseinandersetzung verstanden werden. Von diesem unterscheidet sich der – von Heidel bevorzugte – textimmanente Grundtyp dadurch, dass er sich verstärkt den kritisierten Textstellen selbst zuwendet und deren pragmatische Funktion bestimmt.

Eine Schlüsselstelle ist für Heidel Hebr 11,39–40, weil er hier die Fäden von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft des glaubenden Gottesvolkes zusammenlaufen sieht, wie seine Paraphrase der beiden Verse verdeutlicht:

Und alle diese früheren Generationen des glaubenden Gottesvolkes haben, obwohl sie sich im Vertrauen auf Gott ausgerichtet und so vor ihm Wohlgefallen gefunden hatten, den endgültigen Eintritt in die himmlische Ruhestadt in der ungetrübten Gemeinschaft mit Gott nicht vollzogen, weil Gott etwas Besseres für uns alle vorgesehen hat, damit all jene nicht ohne ohne uns, die Generation(en) des glaubenden Gottesvolkes[,] seit Gott in seinem Sohn gesprochen hat, und wir nicht ohne sie, die sie schon vor uns unseren gemeinsamen Weg angetreten sind, jenes Ziel unserer aller Vollendung erreichen würden. (178, kursiv im Original)

Das Problem ist nur, dass der Hebräerbrief hier wie auch sonst die entscheidende Frage nicht beantwortet, die Heidel von Röm 9–11 her kommend an ihn stellt, nämlich: Welche Zukunft hat der größere Teil Israels, der in seinem Glauben Jesus als Christus nicht anerkennt?

Ausgehend von Hebr 12,18–24 identifiziert Heidel in der Forschung zwei eschatologische Modelle, die implizit oder explizit eine Antwort darauf geben: Im Modell A steht der Himmel, seit Christus als Hoher Priester hineingegangen ist, den Glaubenden aller Generationen jetzt schon offen, während er ihnen allen im Modell B so lange verschlossen bleibt, bis anlässlich der Parusie Christi das Endgericht stattgefunden hat. Demgegenüber entwickelt Heidel ein Modell C, wonach die Glaubenden aller Generationen zwar schon Zugang zum himmlischen Jerusalem haben, seit Christus ihn erschlossen hat. In die verheiße Ruhe gelangen sie aber trotzdem erst durch die künftige Parusie und das Endgericht (214–249). Dadurch gelingt es Heidel, an seiner strikt christozentrischen Soteriologie festzuhalten, ohne vom geschichtlichen Volk Israel die vollständige Bekehrung zu Christus verlangen zu müssen.

¹⁶ Andreas-Christian HEIDEL: Das glaubende Gottesvolk. Der Hebräerbrief in israeltheologischer Perspektive (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II 540). Tübingen: Mohr Siebeck 2020. (XIV) 328 S., brosch. € 84,00 ISBN: 978-3-16-159608-7.

¹⁷ Vgl. Gerd THEISSEN: Aporien im Umgang mit den Antijudaismen des Neuen Testaments, in: Erhard BLUM/Christian MACHOLZ/Ekkehard W. STEGEMANN (Hg.): Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte (FS Rolf Rendtorff). Neukirchen-Vluyn 1990, 535–553.

¹⁸ Knut BACKHAUS: Das wandernde Gottesvolk – am Scheideweg. Der Hebräerbrief und Israel, in: DERS.: *Der sprechende Gott. Gesammelte Studien zum Hebräerbrief* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 240), Tübingen 2009, 195–213, hier 205. Dem symbolischen Grundtyp ordnet Heidel (19, Anm. 80) auch meinen Ansatz zu (vgl. EISELE: Reich [s. Anm. 7]). Das ist nicht falsch, aber im betreffenden Zusammenhang auch nicht ganz richtig, weil die israeltheologischen Fragen, die Heidel interessieren, von mir dort überhaupt nicht behandelt werden. Ob und gegebenenfalls wie diese in einen symbolischen Ansatz zu integrieren wären, ist für mich vorderhand eine offene Frage.

Dem Textbefund des Hebräerbriefes wird dieses Modell jedoch kaum gerecht. Denn die Frage, die Paulus in Röm 9–11 umtreibt, wird vom Hebräerbrief an keiner Stelle aufgeworfen. Er stellt die Christusgläubigen in die lange Tradition der Gottesgläubigen seit Abel. Damit verfolgt er einen von Grund auf universalen Ansatz, der auch im Nachhinein nicht durch das Nadelöhr eines einseitigen *solus Christus* gezwungen werden darf. Abel, Henoch, Noah und Rahab sind Zeugen eines vollwertigen Glaubens, obwohl sie noch nicht einmal zu Israel gehörten, geschweige denn den Juden Jesus als Christus anerkennen konnten (Hebr 11,4–7,31). Seit Christus die Himmel durchschritten hat (Hebr 4,14), steht der Eingang für alle Gläubigen wagenweit offen, ob sie nun zur christlichen Gemeinde gehören oder nicht. Folglich

wäre nach dem Hebr zwar die universale Bedeutung Christi festzuhalten, die Vorstellung von der Kirche aber zu modifizieren. Die Kirche würde nicht überallhin ausgreifen, dürfte jedoch die Verheißung von der himmlischen Vollendung in besonderer Weise hören und sich zugleich auf die Begegnung mit Menschen in Gottes heiligem Raum freuen, die sich nicht als Kirche verstehen.¹⁹

Letztlich scheitert Heidels eschatologisches Modell daran, dass er sich den Himmel nur als unendliche Raumzeit denken kann, nicht aber als den Anders-Ort schlechthin, dessen räumliche und zeitliche Beschreibungen immer nur Metaphern sind für eine Realität, die wir uns schlechterdings nicht anders als bildlich vorstellen können. Anders Heidel: „Die himmlische Stadt ist für Hebr dabei keine rein metaphorische Größe. Der ‚Himmel‘ ist die reale Wirklichkeit Gottes, die durch das Bild der Stadt eine konkrete Vorstellung erhält.“ (213) Aus diesem Paradox hilft nur eine symbolische Betrachtungsweise heraus, die bei aller Ähnlichkeit des Bildes die bleibende Unähnlichkeit nicht leugnen muss, durch die der metaphorisch beschriebene Himmel jedoch an Realität nicht verliert, sondern gewinnt. Es ist ja gerade die überbordende, menschliche Vernunft und Vorstellung überfordernde Realität des Himmels, die ihn nicht anders als metaphorisch begreiflich werden lässt.

Die Frage nach der Eschatologie des Hebräerbriefes wird in der modernen Forschung meist im Zusammenhang mit seiner religionsgeschichtlichen Einordnung behandelt. Nachdem ein gnostischer Hintergrund mittlerweile von niemandem mehr behauptet wird, stehen sich eine jüdisch-apokalyptische und eine hellenistisch-mittelplatonische Verortung als grundsätzliche Optionen gegenüber, die in vorrangig zeitlichen bzw. räumlichen Kategorien ihren jeweiligen Ausdruck finden.²⁰ Es wäre jedoch falsch, hierin sich ausschließende Alternativen zu sehen, weil die einzelnen Elemente im Hebräerbrief niemals luppenrein erscheinen, sondern als erkennbare und zugleich untrennbare Bestandteile eines selbständigen Entwurfs, der sich unterschiedlicher Denkmuster je nach Bedarf für die eigene Aussageabsicht bedient. So betont Knut Backhaus zu Recht, dass „sich uns hier nicht die Aufgabe stellt, eine Entscheidung zu treffen, sondern ein Verhältnis zu beschreiben.“²¹

¹⁹ Martin KARRER: Der Brief an die Hebräer. Kapitel 5,11–13,25 (Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament 20/2). Gütersloh 2008, 347. Für Heidel (210) geht Karrer damit „(auch hier) zu weit.“

²⁰ Vgl. Hans-Friedrich WEISS: Der Brief an die Hebräer (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 13). Göttingen 1991, 96–114.

²¹ Knut BACKHAUS: Der Hebräerbrief (Regensburger Neues Testament). Regensburg 2009, 54.

Dies macht sich *Elena Belenkaja* explizit zur Aufgabe,²² während *Jihye Lee* noch einmal exklusiv einen jüdisch-apokalyptischen Verständnishorizont für die Eschatologie des Hebräerbriefes reklamiert.²³

Nach Lee vertritt der Hebräerbrief eine Urzeit-Endzeit-Eschatologie, die am Ende auf die Wiederherstellung des paradiesischen Urzustands im Garten Eden hinausläuft, indem einerseits die immanente, irdische Schöpfung erneuert und andererseits das transzendentale, himmlische Heiligtum auf Erden offenbart wird (19–20). Beide Gedanken kommen ihr zufolge in der Idee vom Paradies als dem ursprünglichen Heiligtum mit Adam als seinem Priester zusammen, das im eschatologischen Heiligtum mit Israel als einem Volk von Priestern seine Vollendung finden solle. Dabei gehe die Landverheißung Gottes an Israel nach Hebr 3,7–4,11 nur stufenweise in Erfüllung: Während die ältere Generation der Wüstenzeit wegen ihres Aufruhrs gegen Gott das verheiße Land erst gar nicht erreicht habe, sei die jüngere Generation zwar hineingekommen, habe aber aufgrund ihres Ungehorsams die Ruhe Gottes in seinem Heiligtum dennoch nicht erlangt, welche dadurch zum ausstehenden Verheißungsgut für die eschatologische Generation der Gläubigen geworden sei (99–125). Dem entspricht Lees Auslegung von Hebr 12,26–29, wonach Himmel und Erde, die nach Hag 2,6 erschüttert werden (Meer und trockenes Land werden in Hebr 12,26 ausgelassen), nicht als Merismus die geschaffene Welt meinen, sondern die Erde als Gottes Schöpfung und den Himmel als seinen Wohnort, die beide zusammen von der eschatologischen Erschütterung betroffen seien: „Heb. 12:26–29 might envision that the heavenly world will come, unite with the renewed earth, and form the eternal kingdom“ (128; vgl. 127–145).

Vergleichbare eschatologische Vorstellungen will Lee im äthiopischen *Henochbuch*, einigen Qumrantexten, dem *Jubiläenbuch*, dem *Liber Antiquitatum Biblicarum*, dem 4. *Esrabuch*, dem 2. *Baruchbuch* und in der Johannesoffenbarung finden (21–98). Insgesamt gelingt es ihr jedoch kaum, die herangezogenen Texte als einschlägige Parallelen zu den eschatologischen Aussagen des Hebräerbriefes plausibel zu machen. Ein Beispiel mag dies verdeutlichen: Nach Lee „the people of God will inherit the temple as their eternal dwelling place with. [...] they will enjoy the restoration of Adam's identity as the firstborn and the priest and his dwelling with God in the first sanctuary.“ (118) Auf die Paralleltexte mag dies zutreffen, auf den Hebräerbrief aber jedenfalls nicht, denn ihm zufolge ist der aaronidisch-levitische Priesterdienst obsolet geworden, und nach der Ordnung Melchisedeks gibt es nur einen einzigen Priester, nämlich Jesus. Ein Volk von Priestern, wie es z. B. 1 Petr 2,9–10 im Anschluss an Ex 19,5–6 propagiert, wird dem Hebräerbrief zufolge nicht mehr gebraucht, im himmlischen als dem einzigen verbliebenen Heiligtum finden Priester außer Jesus schlichtweg keine Verwendung mehr.

Einen umfassenderen Ansatz als Lee wählt Belenkaja, indem sie unterschiedliche Zugänge zur Eschatologie des Hebräerbriefes sichtet und in eine differenzierte Gesamtsicht zu integrieren versucht. Ihre grundlegende These lautet:

Der Verfasser verschränkt eschatologisch-zeitliche und ontologisch-räumliche Aussagen ineinander, um das Christusgeschehen und die Unanschaulichkeit des Heils verständlich zu machen. Hierfür verwendet er einerseits perfektische, präsentierte

²² Elena BELENKAJA: Die Komplementarität räumlicher und zeitlicher Aspekte in der Eschatologie des Hebräerbriefes (Alber Theologie 2). Baden-Baden: Karl Alber 2024. 642 S., brosch. € 129,00 ISBN: 978-3-495-99479-5.

²³ Jihye LEE: A Jewish Apocalyptic Framework of Eschatology in the Epistle to the Hebrews. Protology and Eschatology as Background (Library of New Testament Studies 662). London: T&T Clark 2022. (X) 188 S., geb. £ 90,00 ISBN: 978-0-567-70305-7.

und futurische Aussagen. Andererseits nutzt er das Urbild-Abbild-Schema, um das unüberbietbare Heilswerk Christi darzustellen. (53–54)

Dabei sind die beiden Aspekte nach Belenkaja nicht durchgehend gleich gewichtet. Im Anschluss an *Thomas Witulski*²⁴ sieht sie vielmehr im – nach ihrer Gliederung – ersten Hauptteil des Hebräerbriefes (Hebr 1,1–4,13) vornehmlich zeitliche, im zweiten (Hebr 4,14–10,18) vorrangig räumliche und im dritten (Hebr 10,19–12,29 mit Hebr 13 als Nachtrag) sowohl zeitliche als auch räumliche Kategorien im Einsatz, mit denen der Autor insgesamt ein vielschichtiges und mehrdimensionales eschatologisches Panorama entwirft. Dieses Bild zeichnet Belenkaja durch eigene Analysen großer Teile des Hebräerbriefes umfassend nach und kommt, aufs Ganze gesehen, zu dem Ergebnis: „Die Dimensionen des Raumes und der Zeit bestimmen den Argumentationsgang des Hebr zu gleichen Teilen.“ (599) Diese Feststellung wird von ihr jedoch umgehend differenziert: „Die Dimension der Zeit zeichnet den Tod des Heilsmittlers als ein einmaliges Ereignis in der Geschichte. Eine Wiederholung ist ausgeschlossen. Zugleich definiert der Verfasser das einmalige Selbstopfer mithilfe der Dimensionen des Raumes als zeitlos und ewig gültig. Diese qualitative Überlegenheit ist das entscheidende Kennzeichen der neuen Heilssetzung.“ (599)

Hier scheint nun gleichwohl die räumliche Dimension das größere Gewicht zu bekommen, indem sie „das entscheidende Kennzeichen“ liefert, anhand dessen zwischen früherer und neuerlicher Heilssetzung unterschieden wird. Dadurch wird fraglich, was es eigentlich bedeuten soll, dass räumliche und zeitliche Aspekte die Eschatologie des Hebräerbriefes „zu gleichen Teilen“ bestimmen. Bildet am Ende nicht doch die räumlich-vertikale Perspektive, mit Hans-Friedrich Weiß zu sprechen, die „Grundlinie“, in die sich die zeitlich-horizontalen „Hilfslinien“ einzeichnen?²⁵ Denn natürlich steht auch für die Angeschriebenen des Hebräerbriefes die Vollendung noch aus, die sie erst in Zukunft durch ihr eigenes Sterben und die (damit einhergehende?) endgültige Erschütterung der geschaffenen Welt erlangen werden. Aber die Frage ist eben, ob der eigene Tod und das Ende der Welt für den Glaubenden nach Christus noch etwas entscheidend Neues bringen, oder ob dann nur offenbar wird, was jetzt schon gilt und was deshalb nicht nur ontologisch, sondern auch soteriologisch von größerer Bedeutung ist als das Kommende, dass wir nämlich schon jetzt zum himmlischen Jerusalem hinzugetreten sind und freien Zugang zur Gegenwart Gottes im himmlischen Allerheiligsten haben (Hebr 10,19; 12,22). Über diese und ähnliche Fragen muss weiter nachgedacht werden. Belenkaja kommt aber jedenfalls das Verdienst zu, alle wesentlichen Aspekte möglichst ausgewogen aufgearbeitet und dadurch einen Meilenstein in der Diskussion gesetzt zu haben.

²⁴ Vgl. Thomas WITULSKI: Zur Frage des Verhältnisses der Dimension von Raum und Zeit in der Konzeption der Eschatologie des Hebräerbriefes, in: BZ.NF 51 (2007) 161–192.

²⁵ Zu den Begriffen vgl. WEISS: Hebräer (s. Anm. 21), 97. Entsprechend habe ich selbst versucht, die räumlich-vertikale „Grundlinie“ in der Eschatologie des Hebräerbriefes herauszuarbeiten, indem ich einschlägige mittelplatonische Quellentexte (neben Philon die bis heute weitgehend ignorierten Referenztexte bei Plutarch, Seneca und Alkinoos) zum Vergleich herangezogen habe (vgl. EISELE: Reich [s. Anm. 7]). Dabei habe ich die zeitlich-horizontalen „Hilfslinien“ als solche nie geleugnet (vgl. z. B. EISELE: Reich [s. Anm. 7], 415–425), wenn auch vielleicht zu wenig in die Gesamtbetrachtung einbezogen. Das mag man mit Belenkaja (41) einseitig finden, es macht aber jedenfalls die Grundlinie deutlich, die den Hebräerbrief nach meinem Dafürhalten durchzieht und nicht verwischt werden sollte.

4. Schrifttheologie: Lebendiges Wort Gottes

Keine andere ntl. Schrift benutzt so intensiv das AT und zitiert so ausführlich daraus wie der Hebräerbrief.²⁶ Diesem Umstand hat Wolfgang Kraus in zahlreichen Studien Rechnung getragen, von denen etliche nunmehr gesammelt vorliegen.²⁷ Darin widmet er der Schriftverwendung in Hebr 13 sowie der Rezeption von Gen 14,18–20; Ps 109 LXX (Hebr 1,3.13; 8,1; 10,12), Ex 24,8; 25,39–40 (Hebr 8,5; 9,20), Ps 39,7–9 LXX (Hebr 10,5–10), Ps 94,7–11 LXX (Hebr 3,7–4,11), Ps 101,26–28 LXX (Hebr 1,10–12), Spr 3,11–12 (Hebr 12,5–6) und Jer 38,31–34 (Hebr 8,8–12; 10,16–17) jeweils eigene Beiträge (93–233). Nach Kraus lassen sich die ausführliche Schriftargumentation sowie der Wechsel von Belehrung und Ermahnung im Hebräerbrief am besten so erklären, dass die angeschriebene Gemeinde in Rom zum größten Teil aus „jesuanischen Juden“ (25.29.40.125.243) bestand, denen nicht nur ihre Glaubenspraxis beschwerlich, sondern auch ihr Glaubensbekenntnis aufgrund seiner Unanschaulichkeit unplausibel geworden war.

An dieses Bekenntnis, das sich in frühchristlicher Tradition auf die – noch nicht sichtbare (Hebr 2,8) – Erhöhung Jesu zur Rechten Gottes, sein Eintreten für die Gläubigen und seine hohepriesterliche Würde bezogen habe (112–114), erinnert der Hebräerbrief mehrmals (Hebr 3,1; 4,14; 10,23). Zugleich begründet er es Kraus zufolge neu durch den Rekurs auf den Priesterkönig Melchisedek, den Bundesschluss am Sinai, die neue Kultordnung (διαθήκη) und deren Vollzug durch Jesus im Himmel (Hebr 7,1–10,18): „Der Autor des Hebr verwendet die aus Jer 38(31) gewonnene *Diatheke*-Vorstellung, um seine Hohepriester-Christologie, die auf Ps 109,4 LXX aufbaut, biblisch zu legitimieren.“ (125) In die gleiche Richtung ziele seine Rezeption des Sinaibundes:

Der Hebr hat also den Bundesschluss aus Ex 24 als Reinigungs- bzw. Weiheritual verstanden und mit der Einweihung des Heiligtums aus Ex 40 „zu einem einzigen Kultakt“ verbunden (auch wenn dort von Salbung mit Öl die Rede ist). [...] Dies kann dann vom Autor des Hebr ausgewertet werden für die Einweihung der Neuen *Diatheke*. (139)

Dabei argumentiere er als Jude keinesfalls antijüdisch, auch wenn er in der christlichen Rezeption weithin so verstanden worden sei:

Mit der Überwindung der früheren durch die bessere/neue διαθήκη ist weder das Alte Testament, noch das Judentum noch auch der alte Bund als Chiffre für die Zeit vor Christus gemeint. [...] Es geht vielmehr ausschließlich um levitische Kultordnung, die aufgrund ihrer Schwachheit durch eine neue (Heils-)Ordnung ersetzt wird. Und diese Argumentation kann durchaus als innerjüdische Position verstanden werden. (72)

Dieser zentrale Punkt werde vom Hebräerbrief selbst hervorgehoben, wie Kraus zu Recht betont:

In Hebr 8,1ff kommt der Verfasser auf seine „Hauptsache“ zu sprechen. Bei der Formulierung: κεφάλαιον ἐπὶ τοῖς λεγομένοις, handelt es sich um ein rhetorisches Signal, bei κεφάλαιον um einen *terminus technicus*. Gemeint ist der „entscheidende

²⁶ Natürlich gab es zur Abfassungszeit des Hebräerbriefes weder das Alte noch das Neue Testament im späteren Sinn der Begriffe. Insofern ist die Rede davon für die betreffende Epoche anachronistisch. Gleichwohl konnte man sich spätestens im zweiten Jh. n. Chr. auf „das Gesetz des Mose und die Propheten und Psalmen“ (Lk 24,44) sowie auf die Evangelien und Paulusbriefe als kanonische, wenn auch nicht in allen Teilen fest umrissene Größen beziehen. Deshalb sind offenere Bezeichnungen wie „die Schriften Israels“ oder „die frühchristliche Literatur“ wegen ihrer völligen Unbestimmtheit ebenfalls nicht unproblematisch. So mag die anachronistische Sprechweise – bei vollem Problembewusstsein – als Notbehelf durchgehen.

²⁷ Wolfgang KRAUS: Studien zum Hebräerbrief (Biblische Zeitschrift Supplements 6). Paderborn: Brill Schöningh 2023. (X) 290 S., geb. € 118,00 ISBN: 978-3-506-79016-3.

Sachverhalt“, der „leitende Gesichtspunkt“ oder „die Pointe“²⁸. Der Ausdruck ἐπὶ τοῖς λεγομένοις heißt: im Blick auf „die laufende Darlegung“. Dieser leitende Gesichtspunkt enthält drei Aspekte: 1. Wir haben einen Hohepriester, nach Ps 109(110),4 und Gen 14,15–18 [...]. 2. Dieser hat sich zur Rechten der Majestät gesetzt, nach Ps 109(110),1 [...]. 3. Er dient am wahrhaftigen (himmlischen) Heiligtum, nicht nur an dessen irdischem Abbild (Ex 25,40, zitiert in Hebr 8,5), an dem die levitische Priesterschaft ihren Dienst verrichtet. (65)

Dabei setzt die Erhöhung Jesu seine vorherige Erniedrigung voraus (Hebr 2,5–18). Beide zusammen ermöglichen es dem Hebräerbrief, den irdischen Tod Jesu als himmlischen Sühnekult des Hohen Priesters Jesus zu deuten.

Die Frage ist also nicht, ob Jesus durch seinen Tod auf Erden oder durch die Darbringung seines Blutes im Himmel Sühne schafft. Es handelt sich um zwei Seiten einer Medaille, wie Kraus anhand der Rezeption von Ps 39,7–9 LXX in Hebr 10,5–10 verdeutlicht:

Die Annahme des Leibes beim Eintritt in die Welt bedeutet den ersten Schritt zur Erfüllung des Willens Gottes. Dessen Kulmination besteht in der „Darbringung“ des „Leibes“ Jesu, das heißt seiner Lebenshingabe. [...] Wenn nun in Hebr 10,10 die προσφορά durch den Terminus σῶμα neu determiniert wird, dann geht es hier um die leibliche Selbsthingabe, die in Opferterminologie Ausdruck findet, ohne in ihrer irdischen Dimension ein Opfer zu sein. [...] Der Autor des Hebr interpretiert die irdische Hingabe als himmlischen Akt. Die Entgegensetzung von Opfer und Ethik, wie dies in Ps 39 LXX vorliegt, lässt er damit hinter sich. (162)

Eine Besonderheit der Schriftrezeption durch den Hebräerbrief besteht darin, dass die benutzten Textstücke nicht als Zitate von früher Gesagtem, sondern als situationsbezogene, lebendige Rede Gottes, seines Sohnes Jesus oder des Heiligen Geistes eingeführt und dargeboten werden. Aus diesem Befund rekonstruiert *Madison N. Pierce*²⁹ im Hebräerbrief ein innergöttliches Gespräch (35–134), in dessen Verlauf zweimal auf ein oder mehrere Worte des Vaters an bzw. über den Sohn (Hebr 1,1–14 und 5,1–10; 7,1–28; 8,1–13) dessen Antwort folge (Hebr 2,1–18 und 10,1–10). Dem entspreche ein außergöttliches Gespräch (135–174), in dem sich der Heilige Geist ebenfalls zweimal an die Gemeinde wende (Hebr 3,7–4,11 und 10,15–18). Die Aufteilung der beiden Gesprächsgänge deckt sich Pierce (176–178) zufolge mit üblichen Dreiteilungen des Hebräerbriefes (mit Überlappungen Hebr 1,1–4,16; 4,11–10,25; 10,18–13,25). Im dritten Teil sei die Gesprächsstruktur etwas schwieriger nachzuvollziehen (182–199): Erneut sprächen Gott zu seinem Sohn (Hebr 10,37–38; 12,26) und der Heilige Geist zur Gemeinde (Hebr 10,30). Anders liege der Fall in Hebr 13,5–6, wo nicht allein der Heilige Geist die Gemeinde anspreche: „Father, Son, and Spirit – all those identified as ‚God‘ in the discourse – speak“ (195), und die Menschen antworteten ihnen direkt. Einzig in Hebr 12,5–6 lasse der Hebräerbrief eine menschliche Stimme – außer seiner eigenen – zur Gemeinde sprechen (187–189).

Um die zitierten Texte der Schrift zu lebendigen Worten der göttlichen Personen Vater, Sohn oder Geist werden zu lassen, wendet der Hebräerbrief nach Pierce eine spezifische Methode an:

The ancient exegetical technique known as „prosopological exegesis“ interprets texts by assigning „faces“ (πρόσωπα), or characters, to ambiguous or unspecified personal (or personified) entities represented in the text in question (4).

²⁸ Georg GÄBEL: Die Kulttheologie des Hebräerbriefes. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 212). Tübingen 2006, 240.

²⁹ Madison N. PIERCE: Divine Discourse in the Epistle to the Hebrews. The Recontextualization of Spoken Quotations of Scripture (Society for New Testament Studies Monograph Series 178). Cambridge: Cambridge University Press 2020. (XII) 237 S., geb. £ 90,00 ISBN: 978-1-108-49541-7.

Ein ntl. Beispiel dafür ist die Auslegung von Ps 15,8–11 LXX durch Petrus in Apg 2,25–32: Weil David im Grab verwest sei, könne er als Dichter des Psalms nicht selbst zu Gott gesprochen haben: „Du lässt deinen Frommen die Verwesung nicht schauen.“ An seine Stelle tritt in der prosopologischen Auslegung der auferstandene Christus als Beter des Psalms (12–14).³⁰ Auf diese Weise wird die prosopologische Exegese, wie sie auch der Hebräerbrief betreibt, aus der Sicht von Pierce zur Wegbereiterin der späteren Trinitätstheologie: „My intention in this study has not been to show how each individual reading offers something explicitly ‚Trinitarian‘, but instead to show that the ‚grammar‘ of Hebrews – the ‚logic‘ – is consistent with later developments in theology“ (202). Dieser Zugang ist bemerkenswert und besticht durch seine Ausgewogenheit: Der Hebräerbrief wird weder für die spätere dogmatische Lehrentwicklung vereinnahmt noch krampfhaft davon abgeschnitten. So gelingt Pierce eine beeindruckende Gesamtinterpretation der dreifachen göttlichen Rede durch die Schrift im Hebräerbrief.

5. Adresse: Schriftkundige jüdischer oder heidnischer Herkunft

Einen sehr persönlichen „Versuch, eine schwierige Schrift zu verstehen“, hat Klaus Wengst vorgelegt.³¹ Historisch ordnet er den Hebräerbrief nach der Zerstörung des Jerusalemer Tempels im Jahre 70 n. Chr. ein. Dass der Autor des Schreibens aus der Not eine Tugend macht, indem er den nicht mehr durchführbaren Jerusalemer Tempelkult für obsolet erklärt, weil Jesus bei seinem Tod am Kreuz das notwendige Opfer ein für allemal dargebracht habe, bietet aus allgemeinen Gründen eine plausible Erklärung für den kühnen Entwurf einer in kultischen Kategorien entfalteten Soteriologie (82–94). Um daraus auf die „Jüdischkeit“ (49) sowohl des Autors als auch der Angeschriebenen zu schließen (47–81) und darüber zu spekulieren, ob „der Vf. vielleicht selbst priesterlicher Herkunft war“ (59), bedarf es allerdings weiterreichender Überlegungen, als Wengst sie bietet.

Dass solche existieren, zeigt die von *Gabriella Gelardini* in ihrer Diss.³² ausgearbeitete Hypothese, die sie seither in verschiedenen, nunmehr gesammelt vorliegenden Aufsätzen vertieft hat.³³ Darin versucht sie schwerpunktmäßig zu erweisen, dass es sich beim Hebräerbrief um eine ausgearbeitete Synagogenhomilie (*Petichta*) zum neunten Tag des jüdischen Monats Av (*Tischa be-Av*) handelt (67–141), an dem der Mischna zufolge fünf Ereignisse aus der Geschichte des Volkes Israel kommemoriert werden: „Am 9. Av wurde über unsere Väter verhängt, nicht in das Land hineinzukommen [Num 14,29], wurde der Tempel zum ersten und zweiten Mal zerstört [587 v. Chr. bzw. 70 n. Chr.], wurde Beitar erobert und die Stadt [Jerusalem] gepflügt [135 n. Chr.]“³⁴ Den Ort im liturgischen Jahr ermittelt Gelardini, indem sie die beiden längsten Schriftzitate im Hebräerbrief mit

³⁰ Vgl. Wilfried EISELE: David als Zeuge der Auferstehung Jesu. Rhetorik und Schriftgebrauch in der lukanischen Pfingsterzählung (Apg 2,1–41), in: DERS./Christoph SCHAEFER/Hans-Ulrich WEIDEMANN (Hg.): Aneignung durch Transformation. Beiträge zur Analyse von Überlieferungsprozessen im frühen Christentum. Festschrift für Michael Theobald (Herders Biblische Studien 74). Freiburg i. Br. 2013, 169–207, bes. 183–193.

³¹ Klaus WENGST: Messias und Hohepriester: Jesus im Hebräerbrief. Versuch, eine schwierige Schrift zu verstehen. Stuttgart 2023.

³² Gabriella GELARDINI: „Verhärtet eure Herzen nicht“. Der Hebräer, eine Synagogenhomilie zu „Tischa be-Av“ (Biblical Interpretation Series 83). Leiden 2007.

³³ Gabriella GELARDINI: Deciphering the Worlds of Hebrews. Collected Essays (Novum Testamentum Supplements 184). Leiden 2021.

³⁴ Mischna *Taanit* 4,6 (übers. von Michael KRUPP: Die Mischna. Festzeiten. Seder Mo'ed, Frankfurt am Main/Leipzig 2007, 221); vgl. die leicht abweichenden Zeitangaben bezüglich der beiden Tempelerstörungen in: 2 Kön 25,8–9 (7. Av); Jer 52,12–13 (10. Av); Flavius Josephus, *Bellum Judaicum* VI, 250.268 (10. Av).

dem aus rabbinischen Quellen rekonstruierten palästinischen Dreijahreszyklus der synagogalen Schriftlesungen für die Sabbate abgleicht, dessen Gültigkeit auch schon im ersten Jh. n. Chr. sie – allzu optimistisch³⁵ – voraussetzt. So ergibt sich für sie folgendes Bild: Hebr 3–6 mit dem Zitat von Ps 95,7–11 (Hebr 3,7–11) beinhaltet eine Reihe direkter Bezüge zu Num 13–14 und verweise zugleich indirekt auf die Erzählung vom ersten Bundesbruch in Ex 31,18–32,35, die die Toralesung (*Sidra*) des 9. Av bilde und deren Anfang (Ex 31,17b) in Hebr 4,4 zitiert werde. Die zugehörige Prophetenlesung (*Haftara*), bestehend aus Jer 31,31–34, handle von der Bundeserneuerung und werde in Hebr 8,8–12 vollständig zitiert. Die Art und Weise, wie Tora und Haftara in der Predigt aufgegriffen würden, entspreche den homiletischen Gepflogenheiten der Zeit. „Hebrews is one of the oldest pieces of literary evidence that combines the sidrah from Exod 31:8–32:35 and the haphtaroth Jer 31:31–34 with Tisha be-Av.“ (107) Den geschichtlichen Anlass zur Abfassung des Hebräerbriefes bilde der endgültige Verlust des Tempels infolge des niedergeschlagenen Bar Kochba-Aufstandes: „The author of Hebrews may be speaking to Jewish slaves in Rome, exiled in the aftermath of the second Jewish War“ (106–107). Die Sühnechristologie, die der Hebräerbrief auf dem Hintergrund des Rituals vom Versöhnungstag entwickle (Hebr 9), spiegle überdies die besondere Beziehung wider, die im jüdischen Festkalender zwischen Tischa be-Av und dem gut acht Wochen späteren Jom Kippur bestehe:

On the one hand, then, the fast day (Tisha be-Av) firstly commemorates the sins but looks hopefully to their forgiveness promised at Yom Kippur. On the other hand, the feast day (Yom Kippur) predominantly rejoices over the forgiveness but at the same time warns against committing new sins. (105–106)

Einen zweiten Schwerpunkt in Gelardinis Aufsatzzammlung bilden Überlegungen zur Räumlichkeit des Hebräerbriefes (168–216.273–307), die sie ausgehend von Edward W. Sojas Unterscheidung von dreierlei Räumen anstellt:

Firstspace, in Soja's understanding, is focused on the real, material world, whereas Secondspace interprets this reality through ‚imagined‘ representations of spatiality. Violations of the spatial practices of Firstspace or the ideologies of Secondspace can occur in any number of ways, largely in what Soja calls Thirdspace. He refers to Thirdspace as a strategic location from which to encompass, understand, and potentially transform all spaces. (174)

In diesem Sinne bezieht Gelardini den historischen Firstspace „außerhalb des Tores“ (Hebr 13,12), an dem Jesus gelitten hat, nicht auf Golgota, sondern auf Getsemani und den Ölberg, weil dorthin die Überreste der Opfertiere zur Verbrennung durch das Osttor des Tempelberges gebracht wurden (*Mishnah Middot* 1,3; *Para* 3,6), wie es der literarische Secondspace „außerhalb des Lagers“ (Hebr 13,11) entsprechend für das Versöhnungsritual während der Wüstenzeit Israels vorsieht (Lev 16,27). Den Kohortativ: „Lasst uns also zu ihm [Jesus] vor das Lager hinausziehen“ (Hebr 13,13) begreift Gelardini sodann im Sinne des Thirdspace als Aufforderung an die Angeschriebenen in Rom, sich von der Mehrheitsgesellschaft zu distanzieren, weil „wir hier nämlich keine bleibende Stadt (μένουσαν πόλιν)“ – auch nicht Rom als *mansuram urbem*³⁶ – „haben, sondern die künftige suchen“ (Hebr 13,14).

Gegen die Annahme einer judenchristlichen Adresse des Hebräerbriefes spricht v. a. Hebr 6,1–2, wo als Fundament der christlichen Existenz „Abkehr von toten Werken und Glaube an Gott“ genannt werden. Das kann kaum anders denn als Bekehrung von heidnischer Götzenverehrung

³⁵ Vgl. nur KRAUS: Studien (s. Anm. 28), 16.

³⁶ VERGIL, *Aeneis* 3,86.

zum „Dienst am lebendigen Gott“ (Hebr 9,14), d. h. dem Gott Israels, verstanden werden (vgl. 1 Thess 1,9–10), worauf Witulski zu Recht erneut hingewiesen hat:³⁷

Bei den Adressaten handelt es sich um Christen, die als ehemalige Heiden entweder in ihrer vorchristlichen Vergangenheit oder aber – was wahrscheinlicher ist – in ihrer christlichen Gegenwart intensiv mit den Schriften des Alten Testaments, mit der Praxis ihrer Auslegung und auch mit den Traditionen des Judentums in Berührung gekommen sind. (37)

Die zweite Option wäre v. a. dann von Bedeutung, wenn der Hebräerbrief zeitlich später als üblich angesetzt würde, nämlich nicht vor dem – mit schwachen Gründen – kurz vor dem Jahr 96 datierten 1. Clemensbrief, sondern – womöglich nach diesem – in der ersten Hälfte des zweiten Jh.s, zumal die traditionsgeschichtlichen Parallelen zwischen beiden Schreiben keine bestimmte Rezeptionsrichtung vorgeben (15).

Konkrete Hinweise auf seine Entstehungssituation gibt uns der Hebräerbrief nicht, seine allgemeinen Angaben lassen nur auf typische oder tatsächliche Situationen schließen, in die er gegebenenfalls gepasst hätte. Für Witulskis Rekonstruktion sind die Indizien in Hebr 5,11–14 – als Teil der von Albert Vanhoye so genannten „exhortation préliminaire“³⁸ (Hebr 5,11–6,20) zum Lehrstück des Hauptteils (Hebr 7,1–10,18) – entscheidend (21–25). Obwohl die Angeschriebenen bereits „Lehrer ($\deltaιδάσκαλοι$) sein müssten aufgrund der Zeit“, müssen sie erneut wie kleine Kinder über „gewisse Elemente des Anfangs der Worte Gottes“ belehrt werden (Hebr 5,12). Daraus schließt Witulski, dass es sich um einen Kreis von Schülern – womöglich von Anwärtern auf das gemeindliche Lehramt – handle, die eine unzulängliche Theologie vertreten hätten, weil ihr Lernfortschritt zu wünschen übriggelassen habe. Um diesem Mangel abzuholen, sei ihnen von ihrem Schulhaupt eine Vorlesung gehalten worden, deren schriftliche Version im Hebräerbrief erhalten sei (101–102.116–118.125–126.209–210.269–270). Da „der Terminus $\deltaιδάσκαλος$ in der ur- und frühchristlichen Literatur in der Regel exklusiv verwendet“ werde (110), könne er auch in Hebr 5,12 nicht auf die ganze Gemeinde bezogen werden, zumal dies eine hyperbolische Verwendung des Begriffs voraussetze, die angesichts der intellektuellen Vielschichtigkeit der Gemeinde eine rhetorisch ineffiziente Überdehnung der Hyperbel bedeute (116.160–161).

Darüber hinaus mustert Witulski die übrigen paränetischen Passagen des Hebräerbriefes durch und kommt zu dem Ergebnis, dass sie sich allesamt nicht auf die aktuelle Situation der Adressaten, sondern auf potentielle Situationen beziehen, deren bevorzugter Ausdruck in der Mahnrede die den Verfasser einbeziehende erste und weniger die konfrontative zweite Person Plural sei (127–129.158–160.236). Am Ende bleibt allerdings die Frage, ob die begriffsgeschichtliche Analyse von $\deltaιδάσκαλος$ hinreicht, um ein hyperbolisches Verständnis von Hebr 5,12 auszuschließen, oder ob der Gedanke nicht analog zu Joh 6,45 aufzufassen ist: „Und alle werden von Gott Belehrte ($\deltaιδάκτοι θεοῦ$) sein“ (vgl. Jes 54,13), zumal dies im Hebräerbrief auch die Situation des neuen Bundes kennzeichnet, in der keiner mehr seinen Bruder belehrt, weil alle Gott kennen (Hebr 8,11; Jer 31,34) und insofern selbst Lehrer sein könnten.

³⁷ Thomas Witulski: „... da ihr ja träge geworden seid an den Ohren“. Zur textpragmatischen Situierung des Hebräerbriefes (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 230). Stuttgart: Kohlhammer 2021. 288 S., brosch. € 79,00 ISBN: 978-3-17-040038-2, 26–37.

³⁸ Albert VANHOYE: La structure littéraire de l'épître aux Hébreux. Paris 1976, 59.

Die anhaltende Debatte um die juden- oder heidenchristliche Adresse des Hebräerbriefes wird von *Kenneth Schenck* dadurch entscheidend vorangebracht, dass er einen frischen Blick auf die frühjüdischen und -christlichen Zeugnisse sowie auf die Forschungsgeschichte der letzten fünfzig Jahre wirft.³⁹ Indem er die Entwicklung der „new perspective on Paul“ seit Ed Parish Sanders⁴⁰ und die Diskussion um „Partings of the Ways“ seit James D. G. Dunn⁴¹ rekapituliert, hebt er zugleich deren heuristisches Potential für die ideengeschichtliche Verortung des Hebräerbriefes, der als pseudopaulinische Schrift in den genannten Forschungsdiskursen oft kaum eine Rolle gespielt hat, hervor. Wie Gesetz und Evangelium keineswegs von Anfang an zwei strikt getrennte Wege markieren, so stehen jüdische Tempelfrömmigkeit und der Glaube an die Sühnewirkung des Todes Jesu, folgt man Schenck, nicht von Beginn an im Gegensatz zueinander. Formulierungen wie Gal 2,15–16 und Apg 13,38–39 schlössen eine Rechtfertigung durch Werke des Gesetzes keineswegs völlig aus. Ebenso ließen Aussagen wie Röm 3,25 durchaus Raum für die Überzeugung von der bleibenden Bedeutung des Sühnekults am Jerusalemer Tempel (64–76), und zwar nicht nur in den Augen von Juden-, sondern auch von Heidenchristen in Rom, wohin der Hebräerbrief nach Schenck adressiert ist (43–50).

Indem Heiden den Glauben an Jesus Christus annahmen, hätten sie sich in ihrer Selbst- und Fremdwahrnehmung einer Form von Judentum angeschlossen und damit zugleich sowohl den Traditionsbasis der Schriften Israels als auch die vitale Beziehung zum Jerusalemer Tempel übernommen. „Our thesis is“, schreibt Schenck,

that the audience was primarily Gentile, at least in origin, and yet that the audience had a significant investment in the Jerusalem temple and its operations. We are suggesting that such an audience might have experienced a significant crisis of faith in the wake of the temple’s destruction. Far from being tempted to return to the synagogue, such an audience might be tempted to „turn away from the living God“ altogether (Heb. 3:12), an expression that would make far less sense in relation to a Jewish audience tempted to return to the mainstream synagogue. (38)

Dieses „investment“ endete nach Schenck auch nach der Tempelzerstörung im Jahre 70 nicht, solange Hoffnung auf einen Wiederaufbau wie nach dem Babylonischen Exil bestand. „It was probably not until the bar Kochba revolt in 132–35 CE that this hope was finally stomped out by the Romans.“ (63–64) Den Schritt zu einem christlichen Judentum ohne Tempel – „there is no clear parting of the ways“ (197) – habe erst der Hebräerbrief getan, der vornehmlich Heidenchristen über den endgültigen Verlust des Jerusalemer Tempels hinwegtrösten wolle. Warum Schenck trotzdem stets auf den Ersten und – bis auf die eben zitierte Stelle – nie auf den Zweiten Jüdischen Krieg als möglichen Anlass für die Abfassung des Hebräerbriefes Bezug nimmt, verwundert insofern, als Letzteres in seiner Argumentation nahegelegen hätte. An dieser Stelle rächt sich, dass er, der sonst die ausgetretenen Pfade gern verlässt, in der Datierungsfrage den üblichen Denkmustern verhaftet bleibt (100–114).

Der Hebräerbrief könnte nämlich durchaus in einer Zeit entstanden sein, in der er sich bereits „an Christen als Christen“⁴² richtete, die als Gemeinde sowohl jüdische als auch pagane Wurzeln

³⁹ Kenneth SCHENCK: A New Perspective on Hebrews. Rethinking the Parting of the Ways. Lanham, MD: Lexington Books 2019. (X) 217 S., geb. \$ 136,00 ISBN: 978-1-9787-0642-2.

⁴⁰ Ed Parish SANDERS: Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion. Philadelphia, PA 1977.

⁴¹ James D. G. DUNN: The Partings of the Ways. Between Christianity and Judaism and Their Significance for the Character of Christianity. London 1991.

⁴² Werner Georg KÜMMEL: Einleitung in das Neue Testament. Heidelberg ²¹1983, 353. Freilich ist mittlerweile völlig klar, dass die Begriffe „Juden“, „Heiden“ und „Christen“ notorisch ungeeignet sind, um die Situation im

hatten, sich aber insgesamt als Nachkommen der Väter und Mütter Israels verstanden und sich insofern dem einen Volk Gottes zugehörig fühlten (Hebr 1,1; 11,2). Für sie könnte der Bar Kochba-Aufstand, der den Verlust des Tempels erst endgültig besiegelte, zum Anlass geworden sein, über ihr Verhältnis zum Jerusalemer Kult neu nachzudenken. Sie hätten dies unter der Anleitung eines herausragenden Schrifttheologen vielleicht auch zu einer Zeit getan, in der die Autorität der Schriften Israels für christliches Leben und Denken bestritten wurde, wie in der markionitischen Auseinandersetzung ab 144 in Rom. Hier ist noch vieles zu bedenken, was in der Forschung bisher kaum berührt, geschweige denn zusammengedacht worden ist.

6. Rezeption: Werkausgabe und Kanon

Wie kaum eine andere ntl. Schrift begleitet den Hebräerbrief seit frühesten Zeiten die Frage nach seiner Zugehörigkeit zum Corpus Paulinum bzw. zum Kanon des Neuen Testaments sowie nach seiner Stellung darin. In der Forschung wird die Rezeption des Hebräerbriefes durch die Kirchenväter häufig mit seiner kanonischen Geltung gleichgesetzt, die im Osten schon sehr früh, im Westen jedoch erst seit dem vierten Jh. anerkannt worden sei.⁴³ Dagegen versucht *David Young* zu zeigen, dass das Konzept des Kanons überhaupt erst im vierten Jh. aufgekommen sei und die Paulusbriefsammlungen vorher nach denselben Kriterien zusammengestellt worden seien wie die Werkausgaben anderer antiker Autoren auch, indem biographische und inhaltliche Fragen der Authentizität und Reihenfolge sowie sprachliche Fragen hinsichtlich des persönlichen Stils von den Hg.n kritisch diskutiert worden seien.⁴⁴

Während Autoren wie Clemens von Alexandria den Hebräerbrief noch benutzt hätten, soweit er ihnen nützlich erschienen sei, ohne damit ein weiter reichendes Urteil über ihn zu fällen, sei mit Athanasius und anderen „the very idea of canon as a closed list of authoritative writings“ (33) aufgekommen,⁴⁵ für deren Bestand nunmehr die Rezeption durch die Ortskirchen sowie deren Urteil über die Rechtgläubigkeit einer Schrift ausschlaggebend geworden seien (15–73). Die Handschriften böten indes weiterhin eher Werkausgaben als einen kirchlichen Kanon; dabei zeige sich

a consistent inclusion of Hebrews within the Pauline corpus among Greek manuscripts, while Latin manuscripts reflect hesitancy, though not outright rejection, concerning Hebrews' place among a larger corpus of Paul's letters. (77)

Auf die Gestalt der Paulusbriefsammlung habe sich dieser Umstand so ausgewirkt, wie es bei einer „authorial edition“ üblich gewesen sei, dass der Hebräerbrief aufgrund der Zweifel an seiner Echtheit ans Ende gesetzt worden sei (131).

Dieses Fazit ist zweifellos richtig und lässt einen dennoch ein wenig enttäuscht zurück: Obwohl Young den Ansatz, die Paulusbriefsammlung als antike Werkausgabe zu analysieren, mit der

ersten und zweiten Jh. angemessen zu beschreiben, weil sie unweigerlich anachronistische Vorstellungen transportieren. Judentum und Christentum im späteren Sinne entwickeln sich zu der Zeit erst, und Heidentum ist sowieso nur Restkategorie neben den beiden anderen. Ich benutze die herkömmlichen Begriffe nur deshalb weiterhin, weil sich bisher keine besseren etablieren konnten.

⁴³ Vgl. z. B. Ingo BROER/Hans-Ulrich WEIDEMANN: Einleitung in das Neue Testament. Würzburg ⁴2016, 589.604.

⁴⁴ David YOUNG: The Concept of Canon in the Reception of the Epistle to the Hebrews (Library of New Testament Studies 658). London: T&T Clark 2022. (XIV) 161 S., geb. £ 90,00 ISBN: 978-0-567-70138-1.

⁴⁵ Den Canon Muratori hält Young für „a fourth-century Roman document posing as a list from the second century“ (40).

bahnbrechenden Arbeit von David Trobisch teilt,⁴⁶ bleibt er hinter dessen akribischer Analyse weit zurück und kommt folglich über dessen Ergebnisse kaum hinaus. Einzige Ausnahme ist das Kap. über die älteste lateinische Bezeugung des Corpus Paulinum (107–128), die bei Trobisch nicht zum Untersuchungsgegenstand gehörte.

7. Rückblick und Ausblick

Die Hebräerbriefforschung war in den letzten Jahren ein fruchtbare Feld, das vielfältigen Ertrag hervorgebracht hat. In der Soteriologie sind klare Alternativen herausgearbeitet worden, die Tod und Opfer Jesu im Hebräerbrief unterschiedlich und teilweise auch gegensätzlich interpretieren. Dabei scheiden sich die Geister v. a. an der Frage nach der Auferstehung Jesu und ihrer Bedeutung für seine Selbstdarbringung am Kreuz bzw. im himmlischen Allerheiligsten. Eine Vermittlung ist hier nicht in Sicht, anders als in der Eschatologie, wo die scharfen Widersprüche zugunsten einer integrativen Sicht der Dinge eher zurückgenommen worden sind, so bei der Frage nach dem Verhältnis von Zeit und Raum, von apokalyptischen und platonischen Denkmustern, die der Soteriologie des Hebräerbriefes zugrunde liegen. Dass der Autor seine Theologie ganz aus der Schrift entwickelt, ist immer schon gesehen worden, erfährt aber in seinen Konsequenzen für die Auslegung erhöhte Aufmerksamkeit. Welches Publikum, das seinem ausgefiechten, schriftgelehrten Gedankengang zu folgen vermag, der Hebräerbrief voraussetzt, ist nach wie vor umstritten, ebenso die Frage nach seiner Entstehungszeit. Immerhin scheint der Gedanke, dass der Hebräerbrief mit seiner Hohepriesterchristologie über den Verlust des Jerusalemer Tempels hinweghelfen will, an Akzeptanz zu gewinnen.

Von den offenen Fragen in der Hebräerbriefforschung scheint mir diejenige nach dem Wirklichkeitsverständnis des Schreibens von zentraler Bedeutung zu sein. Schon Erich Gräßer hat vor beinahe 30 Jahren in der Schlussbetrachtung seines Kommentars auf diesen Punkt hingewiesen und ihn als grundlegendes Desiderat künftiger Arbeiten am Hebräerbrief benannt. Wenn man seine Zeilen heute liest, reibt man sich die Augen, weil sie nichts von ihrer Aktualität eingebüßt haben. Hier gibt es immer noch viel zu tun. Deshalb soll seine Aufgabenbeschreibung, die er im Austausch mit Helmut Merklein entwickelt hat, als Ausblick am Ende dieses Forschungsberichtes stehen:

Wir brauchen vor allem ein besseres Verständnis dessen, was *Symbolik* ist. Wenn der Hebr von den Engeln als dienstbaren Geistern spricht (1,14), vom Teufel, der die Gewalt über den Tod hat (2,14), von der himmlischen Sabbatruhe (4,9), dem Thron der Gnade (4,16), vom Wort Gottes, das schärfer ist denn ein zweischneidiges Schwert (4,12), vom Hohenpriester, dem Sanctissimum (10,19ff) und der Festversammlung der Erstgeborenen im Himmel (12,23) usw., so erweist er sich eben darin wie in der Opfertodvorstellung als ein Meister der *Symbolsprache*. Er handhabt sie jedoch – wenn Helmut Merklein recht hat – keineswegs zwecks realistischer oder mechanistischer Beschreibung transzentaler oder innersubjektiver Vorgänge. Ziel dieser Sprache ist vielmehr die „Erschließung symbolischer Wirklichkeit“. Ohne hier auf die Dimension des Symbolischen näher einzugehen, sei in Kürze wenigstens dieses zitiert: „Wir müssen uns von der Auffassung frei machen, als sei die symbolische Wirklichkeit nur eine mindere, *uneigentliche* Wirklichkeit. Das Gegenteil ist der Fall! Die greifbare Wirklichkeit ist immer nur vordergründig. Die ‚bruta facta‘ lassen sich beschreiben, haben ohne erschließende Deutung aber keinen Sinn. Erst im Wagnis einer symbolischen Welt erreichen wir den eigentlichen Sinn“.

⁴⁶ David TROBISCH: Die Entstehung der Paulusbriefsammlung. Studien zu den Anfängen christlicher Publizistik (Novum Testamentum et Orbis Antiquus 10). Freiburg Schweiz/Göttingen 1989, bes. 84–104.

der Wirklichkeit. Die Symbole vermitteln uns eine Sinnwelt, deren Eigentlichkeit uns ohne Symbole gar nicht zugänglich ist“.⁴⁷

Was bedeutet es, wenn der Hebräerbrief in diesem Sinne eine Symbolwelt entwirft, und wie muss diese Symbolwelt in einer dem Text angemessenen Weise erschlossen werden? Das sind grundlegende Fragen, die nach wie vor offen sind und dazu herausfordern, noch tiefer in die Welt des Hebräerbriefes einzudringen.

Über den Autor:

Wilfried Eisele, Dr., Professor für Neues Testament an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Eberhard-Karls-Universität Tübingen (wilfried.eisele@uni-tuebingen.de)

⁴⁷ Erich GRÄSSER: An die Hebräer (Hebr 1,19–13,25) (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament XVII/3). Zürich/Neukirchen-Vluyn 1997, 422; Zitate von Helmut MERKLEIN: Wie hat Jesus seinen Tod verstanden?, in: Pastoralblatt 48 (1996) 355–366, 365; Zweitveröffentlichung in: DERS.: Studien zu Jesus und Paulus II (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 105). Tübingen 1998, 174–189, 189.