

Knut Backhaus

Zugang zum Unzugänglichen: Der Hebräerbrief

IV. Aktuelle Forschungsfragen

Wir haben den Hebräerbrief historisch verortet und sein theologisches und seelsorgerliches Konzept kennengelernt. Zum Abschluss wollen wir die aktuelle Forschungslandschaft mustern. Ich vermute, dass die Leser weniger an der Diskussionsdiskussion interessiert sind¹. Spannender wird es sein, uns den großen Themen zu widmen. Zugleich können wir – über die Hebräerbrief-Exegese hinaus – wahrnehmen, welche neuen Wege die Exegese heute beschreitet.

1. Zum religionsgeschichtlichen Ort

Der Streit um die „seelische Heimat“ des Hebräerbriefs wütet lang und heftig. Wir können ihn auf die Alternative zuspitzen: hellenistisch oder biblisch? Diese Alternative gehört freilich mehr in die Dogmatik als in die Religionsgeschichte. Sie setzt voraus, dass das Hellenistische, Griechische nicht biblisch sein könne und daher theologisch verdächtig sei. Die Wurzeln

solchen Verdachts liegen in der reformatorischen Maxime von der *Hebraica veritas* (im hebräischen Kanon liegt die Wahrheit). Katholische und orthodoxe Christen können das Problem gelassen sehen: In ihrem Alten Testament stehen auch griechische Bücher, und zwar solche, die die religionsgeschichtliche Brücke zwischen den hebräischen Teilen des Alten Testaments und jenem Frühjudentum schlagen, das ganz selbstverständlich Griechisch sprach und dachte. Das Buch der Weisheit etwa atmet keine andere Luft als der Hebräerbrief.

Das „Hellenistische“ ist keine Verfallserscheinung, die erst mit den altkirchlichen Konzilien in den bis dahin unverfälschten Bibelglauben eindrang. Es stellt jene Kultur dar, die lange vor Jesus bereits Einzug in dessen Heimat gehalten und zur Zeit des Neuen Testaments den Charakter einer Weltkultur angenommen hatte. Es geht nicht um die Frage, ob der Hebräerbrief „hellenistisch“ ist oder nicht, sondern in welcher Hinsicht er es konkret war und wie er mit der Kultur seiner Zeit umging. Die Debatte um den religionsgeschichtlichen Ort des Hebräerbriefs ist, so gesehen, auch ein Streit um die Inkulturation des Evangeliums, wie sie jeder Generation des Christentums neu aufgegeben ist. Christen müssen sich nicht bemühen, das Evangelium „rein“ zu halten, wo es sich selbst um Anschluss bemüht.

Die urchristliche Zeit ist ohnehin nicht die Zeit der Schulen, sondern die der Synthesen. Ernst Käsemann hat versucht, den Hebräerbrief aus der Nähe zu gnostischen Vorstellungen zu verstehen. Dem hat Otfried Hofius energisch widersprochen und die Traditionen unseres Schreibens, namentlich die Leit motive der endzeitlichen „Ruhe“ oder des himmlischen „Vorhangs“, vor einen frühjüdischen Hintergrund gerückt, wie er zum Teil auch in der späteren jüdischen Mystik fassbar werde². Keiner der beiden Ansätze hat zu überzeugen vermocht: Ob es eine vorchristliche Gnosis überhaupt gegeben hat, ist höchst unsicher; die postulierten jüdischen Einflüsse sind nicht sehr griffig oder liegen in einer späteren Entwicklungsphase als der Hebräer-

brief. In jedem Fall ist unser Schreiben nicht einfach von einer „Strömung“ abzuleiten. Es sucht auf originelle Weise – hierin dem jüdischen Religionsphilosophen Philo von Alexandrien verwandt – die unterschiedlichen Impulse zeitgenössischen Denkens (und Wahrnehmens und Fühlens!) aufzunehmen und schöpferisch in das Christus-Bekenntnis einzubinden.

Dabei rückt in der aktuellen Diskussion an die Stelle der Gnosis der („hellenistische“) Mittelplatonismus (s. Teil II dieser Serie); im Frühjudentum wird die apokalyptische Literatur diskutiert³. Zweifellos bleibt im Hebräerbrief das urchristliche Bekenntnis die bestimmende Basis. Der Verfasser versucht nicht, seine christologischen Anschauungen in irgendein anderes Sinnsystem, sei es mittelplatonisch oder apokalyptisch, zu übertragen. Vielmehr bietet ihm Christus die Sinnmitte, um die Welt zu verstehen. Dabei sieht der Verfasser sich zuerst in jener religiösen Ahnengemeinschaft, die in 1,1 unüberhörbar anklingt und in Kap. 11 unübersehbar wird. Er empfindet aber trotz seiner Distanz zur paganen Mehrheitsgesellschaft keine Scheu, auch den „Zeitgeist“ kritisch und kreativ auszulegen. Das wird an jenen ontologischen Vorstellungsmustern deutlich, die sich in seiner Kultmetaphorik niederschlagen (s. Teil II dieser Serie). Diese intellektuelle Zeitgenossenschaft hat, namentlich im kirchlichen Osten, viel zur Attraktivität des Hebräerbriefs in der Antike beigetragen.

Der *Traditionshintergrund* des Hebräerbriefs verdankt sich also der (griechischen) Heiligen Schrift, die unser Verfasser in frühjüdisch-urchristlicher Kontinuität liest und auslegt. Hierbei gewinnen auch apokalyptische Anschauungen Gewicht. Wir bewegen uns in einer symbolischen Welt, die biblisch vertraut ist: der *eine* Gott und sein richtendes Wort, der levitische Kult, das Priestertum, der Gottesbund; Erzeltern, Engelmächte, Himmelswelten; eine bewegte Endzeit, in der Himmel und Zukunft zur Einheit verschmelzen und schon jetzt die Gegenwart verwandeln. Die *Traditionsverarbeitung* ist denkbar unapokalyptisch: Nirgends zeigt sich der Verfas-

ser an Endzeitszenarien interessiert und die Vorstellungen über himmlische Orte und Kulthandlungen dienen seiner souveränen Metaphorik. Statt visionärer Enthüllung pflegt er typologische Schriftauslegung, theologische Argumentation und zeitgenössische Rhetorik. Maßgeblich ist ihm, wie wir sahen, jene ontologische Scheidung zwischen himmlisch und irdisch, Mensch und Gottheit, wie sie der hellenistisch-reichsrömische Platonismus erarbeitet hat. Der „Hellenismus“ bietet dem Hebräerbrief das metaphysische Fernweh, das „Judentum“ den Kurs auf den als heimatisch erkannten Hafen.

Das Schiff selbst ist das Christus-Bekenntnis. Mit ihm besitzen die Christen alles, was sie brauchen, um die biblische Tradition zu verstehen – genauer: sich in ihr zu verorten – und dem Fernweh ihrer Zeit eine Antwort zu geben. Sie ergeht als ansprechende Selbstmitteilung eines menschlichen Gottes. So steht der Hebräerbrief im Zeichen einer anschaulich-konkreten Christologie für die Begegnung zwischen dem jüdisch-christlichen Monotheismus und der zeitgenössischen Philosophie. Die Philosophie wird getauft, die Bibel Gegenwartsmacht, das Bekenntnis Kultur.

2. Zum theologiegeschichtlichen Ort

Der Hebräerbrief gilt vielfach als ein gleichsam vom Himmel gefallener Einzelgänger wie sein Melchisedek (7,3). Diese Einschätzung mag seine literarische Stellung im Kanon treffen, doch gewiss nicht seinen geschichtlichen Ort im Urchristentum. Der Verfasser versteht sich in keiner Weise als Außenseiter. Im Gegenteil, er bindet sich wie kein anderer neutestamentlicher Theologe an das überlieferte Christus-Bekenntnis und die kirchliche Tradition (vgl. 2,1–4). Vor allem mit den paulinischen Gemeinden teilt er – in höchst eigenem Denkstil – manche theologische Grundfigur wie die Präexistenz oder die kultische Deutung des Heilstods Jesu (vgl. Phil 2,6–11; Röm 3,25), das Interesse an Schriftstellen wie Ps 110 oder Hab 2,4 und nicht zuletzt

paränetische und soziale Konvention. Der Paulus-Mitarbeiter Timotheus (13,23) ist, so gesehen, kein Meteor aus dem Himmel der Pseudepigraphie, sondern eine plausible Kontaktgestalt im Schnittfeld zwischen der paulinischen Gemeinde und der des Hebräerbriefs. In der kontaktfreudig-urbanen Atmosphäre des urchristlichen Rom sind solche Begegnungen gut vorstellbar (s. Teil I dieser Serie).

Diese Verortung des Hebräerbriefs kann unseren Blick für die urchristliche Vielfalt schärfen. Der Hebräerbrief schöpft aus dem gleichen Traditionspool wie Paulus und die nachpaulinischen Briefe. Aber er bedarf nicht des Apostels, um sich theologisch auszuweisen. Er repräsentiert mit eigenem Anspruch einen profilierten Verkündigungstyp, wie ihn die hellenistische Gemeinde vor und neben Paulus entwickelt hat und dem auch Paulus selbst viel verdankt. Es ist an der Zeit, das „hellenistische Judentum/Christentum“ unbefangen zu würdigen.

Zugleich können wir so auch unseren Umgang mit dem biblischen Kanon verlebendigen. Die Bibel ist Leben, keine Lehre. Sie ähnelt darin eher dem Talmud als Sammlung von langdauernden Streitgesprächen als dem Koran, der vielen als monolithischer Block gilt. Das Urchristentum hat keine uniforme Lehre im Neuen Testament niedergelegt, der sich alle folgenden Generationen nur (einfallslos und unproduktiv) anschließen müssen. Es hat uns gewissermaßen einen Dialog hinterlassen, an dem wir teilhaben dürfen (theologisch nennt sich dies „Tradition“). In der äußerst vielfältigen Kirche der beiden ersten Jahrhunderte kam es zu Auseinandersetzungen, Verständigungen und Lernprozessen. Durch die Mobilität innerhalb des römischen Reiches, den gemeinsamen Minderheitsstatus, erste Formen von Gemeinschaft stiftendem Kult und das christliche Basisbekenntnis wurde dieses Zusammenwachsen gefördert. Aufgrund der überkommenen Quellenlage mag uns der Hebräerbrief – darin abermals im Judentum Philo vergleichbar – wie ein isolierter Einzelgänger vorkommen. Aber sein weiteres Schicksal von

seiner unauffälligen Benutzung im Ersten Clemensbrief (vermutlich Ende des 1. Jhdts.) bis zu seiner Aufnahme in den biblischen Kanon belegt, dass die Lesegemeinschaft der Kirche ihn für originell gehalten hat, nicht aber für einen Außenseiter – für einen „Apollos“ eher als für einen „Melchisedek“.

3. Zur wissenssoziologischen Erschließung

In jüngerer Zeit wird – besonders von der US-amerikanischen Bibelwissenschaft inspiriert (nicht immer ohne die Einseitigkeiten, die aus Entdeckerfreude stammen) – der Wert einer wissenssoziologischen Erschließung neutestamentlicher Literatur gerade auch am Hebräerbrief erhärtet.

Unser Schreiben ist – wie außer ihm im Neuen Testament nur das lukanische Doppelwerk – um Anschluss an die zeitgenössische Kultur bemüht. Wir entdecken in ihm die frühesten Ansätze einer christlichen Bildungsidee; die rhetorische Schulung des Verfassers sowie sein reflektierender Umgang mit der Überlieferung erweisen ihn als einen kritischen Geist auf Augenhöhe mit den Denkern seiner Zeit. Umso mehr überrascht es, dass der Hebräerbrief – wie außer ihm im Neuen Testament nur die Johannes-Offenbarung – die Abgrenzung von der zeitgenössischen Gesellschaft fordert:

¹² Deshalb hat auch Jesus, damit er durch sein eigenes Blut das Volk heilige, draußen vor dem Tor gelitten. ¹³ So lasst uns denn hinausgehen zu ihm, draußen vor das Lager, und seine Schmach tragen! ¹⁴ Denn hier haben wir keine bleibende Stadt, sondern die künftige ersehnen wir. (13,12–14)

Diese Mahnung veranschaulicht, was man in der wissenssoziologischen Auslegung als „liminales Denken“ bezeichnet. Der Verfasser zieht einen klaren Trennungstrich zwischen seiner eigenen christlichen Gruppe (*community*) und der Mehrheitsgesellschaft (*society*). Jesus „heiligt das Volk durch sein Blut“: Er richtet im Neuen Bund die ganze Wirklichkeit der Glaubenden allein auf die heilige und heilende Macht-

sphäre Gottes aus. Wie von selbst ergibt sich daraus das uns bereits vertraute Motiv vom Exodus-Volk: „Zieht aus vor die Mauern der Gesellschaft, denn nur dort ist der zu finden, der vor den Toren Jerusalems gekreuzigt wurde!“ Der Seher von Patmos formuliert es verblüffend ähnlich: „Geht heraus, mein Volk, aus ihr (d.h. der sündigen Stadt Babylon als Signum der reichsrömischen Gesellschaft), damit ihr nicht teilhabt an ihren Sünden und von den Schlägen gegen sie nicht getroffen werdet!“ (Offb 18,4). Für den Apokalyptiker soll der soziale Auszug dazu führen, die dem Strafgericht verfallene Welt zu verlassen. Für den Hebräerbrief steht der Exodus unter dem positiven Vorzeichen der Teilhabe an Christus. Das Ergebnis ist das gleiche: Die Glaubenden bilden „Schwellen“ aus, definieren ihre Identität in gezieltem Kontrast zur normprägenden Mehrheit. So entsteht eine Binnengruppe mit starkem inneren und lebensweltlichen Zusammenhalt, die dem Druck von außen selbstbewusst trotz.

Das Christentum bildet daher eine kognitive Gegenwelt. Manche uns zunächst befremdliche Aussage gewinnt, so gelesen, ihren guten Sinn. So ist der Himmel im Hebräerbrief nicht nur nach kultischen Modellen aufgebaut, sondern vor allem nach dem Muster politischer und rechtlicher Institutionen; man spricht daher von soziomorphen Jenseitsvorstellungen (vgl. 11,14–16; 12,22f.; 13,14). Schon das erste Kapitel wird als ein Inthronisationsakt in der Ewigkeit inszeniert und stellt so eine Instanz gegen irdische Throne wie auch gegen die Vorstellung von der Erhöhung des Kaisers zum Staatsgott (*adventus in caelo*) dar. Machtsymbole werden vom Glauben her gegenbesetzt. Eine neue Heimat entsteht – im Himmel, aber erfahrbar bereits in der kleinen unscheinbaren Gruppe der Gastarbeiter auf Erden (s. Teil III dieser Serie). Mächtige und Mehrheiten verlieren ihren ungeprüften Anspruch; die Weltwahrnehmung gewinnt ein neues Sinnzentrum. Es wird in unserem Zitat deutlich vor Augen gestellt: Jesus Christus.

Von dieser Sonne her ordnet sich das gesamte kognitive Universum für die Glau-

benden neu. Die Umlaufbahn wird nicht mehr durch den Kaiser oder andere gesellschaftliche Wichtigkeiten bestimmt, sondern durch den himmlisch-menschlichen Hohepriester als Gottes Selbstoffenbarung.

Von daher wird verständlich, warum und in welcher Hinsicht der Hebräerbrief – wie abermals unser Zitat (V. 13) verdeutlicht – Wert auf die in der Gesellschaft üblichen Akzeptanzmaßstäbe Ehre und Schande legt (z.B. 3,3; 10,33; 11,26). Im Wertekanon der antiken Mittelmeerkultur sind damit entscheidende Standards genannt. Das herrschafts- und mehrheitskritische Potential solcher gruppenspezifischen Redefinitionen sollte nicht unterschätzt werden. Der Verfasser deutet sogar das Kreuz vor allem unter dem Gesichtspunkt seiner (augenscheinlichen) Ehrlosigkeit (12,2): Aus dem ehrlosen Sklaventod – Cicero spricht von der *mors turpissima crucis* (das Kreuz als schmachvollster Tod) – wird die Krönung mit göttlichem Machtglanz und königlicher Ehre (vgl. 2,9). Der irdische Herrscher bleibt im Schatten zurück. Eine verächtliche Randgruppe sieht sich mit aller Selbstachtung in der Mitte, weil sie die Verachtung verachtet. Das hat pagane Beobachter immer wieder gereizt.

Der Gott Jesu Christi wird also zum Bedeutung stiftenden Anderen (*significant other*) und reorganisiert so das gesamte Wertesystem der Getauften. Die Wissenssoziologie spricht hier von der (inneren) Instanz zur Statusbemessung (*court of reputation*): Sie bestimmt die Selbstwahrnehmung und die Gruppenidentität gegen den Angleichungsdruck der Mehrheit. Die öffentliche Meinung verliert ihren Rang, denn die wahre Öffentlichkeit des Christen ist die himmlische Polis. Der innere Gerichtshof für die, die glauben, wird damit das Gewissen (vgl. 9,9.14; 10,2.22; 13,18). Es steht für die innere Bindung des ganzen Menschen an die Wertemuster, die er in seiner Glaubenssozialisation erlernt. Das Individuum tritt unmittelbar ins Gegenüber zum „Richter aller“ und ist zuerst und zuletzt ihm verantwortlich (vgl. 12,23). Wo alle Maßstäbe am Himmel, an Gottes Wirklichkeit, ausgerichtet werden, wird die Alltagswelt entgrenzt,

aber nicht entwertet, sondern in neuer Verbindlichkeit wahrgenommen. „Begegnet dir ein Riese, so prüfe den Stand der Sonne. Vielleicht ist es der Schatten eines Pygmäen“ – diese zweckmäßige Regel (nach Novalis) illustriert, was im Hebräerbrief geschieht: Er prüft den Stand der Sonne und ändert so die Sicht- und Handlungsweisen. Dass gleich der „erste Theologe“ des Christentums das Gewissen als Grundinstanz des Glaubens entdeckt, führt uns in eine Sternstunde der Ideengeschichte, die weit über die Theologie hinaus leuchten sollte.

Die subversive Sprengkraft der Sonnenstandsprüfung sei an einer Pretiose illustriert, die rasch übersehen werden kann. Der teils mythisch, teils modern wirkende Doppelvers 2,14f. wirkt inmitten der Kultlandschaft unseres Schreibens wie ein Meteorit aus anderer Welt. Hier finden wir den frühesten Beleg für die einflussreiche *descensus*-Vorstellung (der „karsamstägliche“ Abstieg Christi in die Unterwelt). Mit Handlungsträgern aus der frühjüdischen Apokalypthik, aber in der existentiellen Motivik der zeitgenössischen Philosophie malt der Hebräerbrief das Bild von Christus als Befreier, der mit Tod und Teufel kämpft. In mancher Hinsicht ähnelt er dabei dem antiken Heroen Herkules, wie er im Mythos Thanatos niederringt und so die Seinen erlöst. Ein humaner Vorgang – die Bewältigung der Todesangst – wird mythisch chiffriert.

Politische Brisanz gewinnt dieses Christus-Bild dadurch, dass gerade der Kaiser, namentlich etwa Domitian, unter dessen autokratischer Herrschaft unser Schreiben entstanden sein dürfte, die volkstümliche Herkules-Rolle zur medialen Symbolisierung ihrer Herrschaft nutzten. Als erster Hohepriester seit langem nahm Domitian das Amt wieder ernst, freilich auffallend unbarmherzig, so – als er in einem Aufsehen erregenden Verfahren – die oberste Vestalin lebendig begraben ließ (vgl. Plinius d.J., ep. 4,11). Der barmherzige Hohepriester Christus steht für die ganz andere Welt des Glaubens, die nicht auf der Todesangst errichtet ist, sondern diese im Zeichen des menschlichen Gottes endgültig überwindet.

4. Zur rhetorischen Analyse

Rhetorik hat heute oft einen schlechten Ruf: Sie lenkt von der Wahrheit ab. In der Antike sah man dies anders: Rhetorik führt den ganzen Menschen in die Wahrheit hinein. Rhetorik ist mehr als Redeschmuck. Sie ist für unseren Verfasser das Echo eines sprechenden Gottes, der Herzen erreichen und verwandeln will.

„The medium is the message“ (M. McLuhan): Es verrät viel über das christliche Selbstverständnis des Hebräerbriefs, wenn er eine Überzeugungsrede als Medium wählt (□ Teil I dieser Serie). Er nimmt auf die Entscheidungskultur einer christlichen Öffentlichkeit Einfluss, die sich wohlthuend von der angstverzerrten Jasagerei unter dem Kaiser abhebt. Es verrät freilich auch viel über das christliche Selbstverständnis folgender Generationen, wenn sie die Überzeugungsstrategien mit Dogmen oder Katechismussätzen verwechselten. Wer die rednerische Gesamtgestalt des Hebräerbriefs nicht in Rechnung stellt, liest an der Wucht dieses Schreibens vorbei und verzettelt sich in logischen Verwirrspielen.

Ein einziges – die Rezeptionsgeschichte unseres Schreibens schwer belastendes – Beispiel mag genügen: An drei Stellen führt der Verfasser aus, dass es beim Glaubensabfall keine Möglichkeit der Umkehr mehr gebe. In allen diesen Passagen weckt er pathetisch und in furchtbarer Deutlichkeit den für Überzeugungsreden kennzeichnenden Leitaffekt der Furcht (*metus*). Während diese ängstigenden Texte aus ihrem Kontext gelöst wurden und ihre eigene dogmatische Dynamik gewonnen haben, übersah man, dass alle drei Passagen lediglich das notwendige Vorspiel eines dramatischen Befreiungsaktes sind. Denn auf dem Höhepunkt des heilsamen Schreckens folgt – nach den Regeln der Redekunst – die *mitigatio*, die „Abmilderung“, genauer: die Weckung des Gegenaffekts, der Hoffnung (*spes*): „Wir sind aber, was euch, ihr Geliebten, betrifft, von dem überzeugt, was wirkmächtiger ist und Heil birgt, wenn wir auch so sprechen“ (6,9; vgl. 6,9–12 nach 6,4–8; 10,32–39 nach 10,26–31; 12,18–24 nach

12,16f.). Nicht *beschrieben* wird Erlösung hier, sondern (rhetorisch) *durchlebt*. Dies bedeutet keineswegs, dass der Verfasser ein Heuchler ist. Ein Zeitgenosse unseres Verfassers, der Redelehrer Quintilian, sagt es so: „Nichts entfacht den Brand außer Feuer“ (*institutio oratoria* 6,2,28).

Zwei andere Züge werden durch die rhetorische Prägung des Hebräerbriefs verstehbar: (1) Wie das Beispiel des Herkules zeigt, „hantiert“ der Verfasser gewissermaßen mit Mythen und Traditionen. Das lässt sich nicht zuletzt an seinen eschatologischen Ausführungen zeigen. Anders als man ihm oft nachsagt, beschränkt er seine Symbolsprache keineswegs auf den Kult. Das polymythische Spiel ist nicht auf logische Stimmigkeit angelegt. Entscheidend sind poetische Kraft und pragmatisches Potential: Nicht erläutert soll die Wahrheit werden, sondern gezeigt. (2) Die Wirkung einer Rede hängt in der Antike entscheidend am Charakter des Redners, dem „Ethos“. Unser Verfasser hält sich hier – anders als Paulus – sehr zurück: Er bittet allenfalls um das Gebet der Adressaten und betont seine lautere Absicht (13,19). Wie ist das zu erklären? Der eigentliche Redner, der Sprechende, der nicht abgewiesen werden darf (12,25), ist Gott selbst. Er zeichnet gleichsam seinen eigenen „Charakter“, indem er sich im Sohn offenbart. Der Verfasser will nichts anderes sein als Ohrenzeuge dieser Selbstmitteilung. Auch darin liegt rednerische Eleganz: Jenes Ethos nimmt besonders ein, das nicht ins Wort gesetzt wird, sondern unaufdringlich durch die Worte leuchtet (vgl. Quintilian, *institutio oratoria* 6,2,13.18). Wer vom sprechenden Gott handelt, wird glaubwürdig kaum anders denn als Hörer auftreten.

5. Zum jüdisch-christlichen Gespräch

Man hat die unserem Schreiben später hinzugefügte Adresse „An die Hebräer“ mit „Gegen die Hebräer“ übersetzen wollen (was sprachlich möglich ist). Jedenfalls leistet der Verfasser an manchen Stellen dem Verdacht Vorschub, er polemisiere ge-

gen die Synagoge (vgl. bes. 7,18f.; 10,1–10; 12,24). Ein kurzes Wort wie 8,13 wirkt suggestiv für eine Enterbungstheorie, wie sie freilich erst seit Justin und Irenäus von Lyon belegt ist: Aus dem Gottesbund wird nach dieser Lesart der Neue Bund der Kirche, der an die Stelle des von Israel gebrochenen Bundes tritt⁴. Für den Hebräerbrief gehört, wie wir sahen, die Gemeinschaft der Glaubenden seit Abel im Zeichen der Verheißung zusammen. Auch die für unser Schreiben wichtige Typologie von „irdisch“ und „himmlisch“ ließ sich unter der Hand auf „jüdisch“ und „christlich“ zurechtbiegen. Die ontologische Kritik am levitischen Tieropferkult wurde als Abrechnung mit dem Judentum gelesen. Hier liegen ohne Zweifel Rezeptionsrisiken des Hebräerbriefs, aber gewiss nicht dessen eigene Anliegen.

Zum Rezeptionspotential, das noch längst nicht ausgeschöpft ist, gehört vor allem die gemeinsame Hoffnung der Glaubenswanderer: Vielleicht ist niemand tiefer zum Gespräch geeignet als der Pilger, der unterwegs den Pilger trifft. Denn beide wissen um den eigenen Weg und um das gemeinsame Ziel. Beide wissen um den Unzugänglichen – und beiden ist der Zugang gebahnt.

Anmerkungen

- ¹ Wer es doch ist, sei wieder verwiesen auf: K. Backhaus, *Der Hebräerbrief*, Regensburg 2009; ders., *Der sprechende Gott. Gesammelte Studien zum Hebräerbrief*, Tübingen 2009 (WUNT 240).
- ² Käsemann, *Das wandernde Gottesvolk. Eine Untersuchung zum Hebräerbrief*, Göttingen (1939) 41961 (FRLANT 55); O. Hofius, *Katapausis. Die Vorstellung vom endzeitlichen Ruheort im Hebräerbrief*, Tübingen 1970 (WUNT 11); ders., *Der Vorhang vor dem Thron Gottes. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu Hebräer 6,19f. und 10,19f.*, Tübingen 1972 (WUNT 14).
- ³ Zum Mittelplatonismus W. Eisele, *Ein unerschütterliches Reich. Die mittelplatonische Umformung des Parusiedenkens im Hebräerbrief*, Berlin 2003 (BZNW 116); zur frühjüdischen Apokalyptik G. Gäbel, *Die Kulttheologie des Hebräerbriefes. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie*, Tübingen 2006 (WUNT II/212).
- ⁴ Die theologische Besinnung auf die Wurzeln des Christentums hat noch nicht alle Ebenen der kirchlichen Gemeinschaft erreicht. So heißt es im Gesangbuch Gotteslob noch immer unglücklich: „Das Gesetz der Furcht muss weichen, da der neue Bund begann“ (Nr. 544) – diese Beschreibung trifft weder die Freude des Juden am Gesetz noch die Auffassung des Christen über seine Herkunft.