

Volk Gottes im Hebräerbrief¹

Bernhard Oestreich

Zusammenfassung

Diese Studie entfaltet die Aussagen des Hebräerbriefes zum „Volk Gottes“ in vier Gegensatzpaaren. 1. Ruf und Antwort: Das Volk Gottes ist nicht durch menschliches Tun, sondern durch Gottes Verheißung konstituiert. Doch macht das Rufen Gottes die Empfänger nicht passiv, sondern weckt die angemessene Antwort, den Glauben. 2. Gemeinschaft und Einzelne: Gott beruft eine Gemeinschaft und wird sie gemeinsam vollenden. Dagegen ist der Abfall die Gefahr Einzelner. Die Gemeinde wird gemahnt, auf die Gefährdeten zu achten. 3. Altes und Neues: Es gibt für den Schreiber des Hebräerbriefes nicht zwei Gottesvölker, ein altes und ein neues. Mit Christus aber ist der Neue Bund realisiert, ein neues Priestertum und ein neues Gesetz. Dabei ist das Neue nicht Bruch des Alten, sondern Zuwendung zum Besseren. 4. Schon und Noch-Nicht: Nach Aussagen des Hebräerbriefes hat mit Christus die letzte Zeit begonnen. Aber noch grüßen die Gläubigen das himmlische Jerusalem, dessen Bürgerrecht sie bereits haben, nur von fern. Der Verfasser spricht nicht von einem „wandernden Gottesvolk“, sondern von einem, das kurz vor dem Ziel steht und die Härten der verbleibenden Zeit in Treue meistern soll.

Für die christliche Auslegungstradition des Themas „Gottesvolk“ hat der Hebräerbrief nicht geringe Bedeutung. Es sind besonders zwei Motive in der Rede vom „Gottesvolk“, die in der *Auslegungsgeschichte* des Hebräerbriefes eine besondere Rolle spielen: die Pilgerschaft des Gottesvolkes und seine Erneuerung im Neuen Bund.

Das erste Motiv bezeichnete Ernst Käsemann in seiner Studie „Das wandernde Gottesvolk“ (1961), bereits 1937 im Gefängnis mit Blick auf die Mühsal der Bekennenden Kirche geschrieben, als ein Grundmotiv des Hebräerbriefes. Die Metapher vom wandernden Gottesvolk hat große Attraktivität bewiesen und wird – oft ohne weitere Begründung – immer wieder aufgegriffen.²

Das zweite wichtige Motiv in der Rede vom Gottesvolk, das sich in der Auslegungsgeschichte des Hebräerbriefes findet, knüpft an die Betonung des Neuen Bundes und des neuen Priestertums Jesu in dieser Schrift an. Immer wieder wird

¹ Diese Studie widme ich meinem verehrten Kollegen Johann Heinz zu seinem 80. Geburtstag.

² Zum Beispiel *Lumen Gentium* 9 (1964) in Hünermann 2004, 86–89; Johnsson 1978; Gräber 1990, 173, mit der Überschrift „Das wandernde Gottesvolk“; Roloff 1993, 278, mit der Überschrift: „Das Gottesvolk unterwegs zum himmlischen Ruheort: der Hebräerbrief“, vgl. auch dort 281, 283; Söding 1993 mit dem Aufsatztitel: „Gemeinde auf dem Weg: Christsein nach dem Hebräerbrief“.

gefragt, ob der Hebräerbrief der Abgrenzung gegen das jüdische Volk diene oder selbst als antijüdisch zu gelten hat. Eine Reihe von Auslegern sieht das Anliegen des Verfassers darin, die Adressaten – Judenchristen oder mit dem Judentum sympathisierende Heidenchristen – vor einer Rück- bzw. Hinkehr zur levitischen Kultpraxis bewahren zu wollen (z. B. Lehne 1990, 16 f., 103 f., 120) oder über den Verlust des Tempels hinwegzuhelfen (Isaacs 1992, 44, 67). Dass der Hebräerbrief den priesterlichen Dienst Jesu in jeder Hinsicht als „besser“ darstellt als den levitischen Priesterdienst, diene im Laufe der Auslegungsgeschichte immer wieder als Begründung der Überlegenheit der christlichen Überzeugung über den jüdischen Glauben.³

Theologiegeschichtlich scheint also der Hebräerbrief zur Frage, wie das Volk Gottes im NT zu verstehen ist, keine unwesentliche Stimme zu sein. In dieser Studie soll untersucht werden, ob und wie im Hebräerbrief das „Volk Gottes“ thematisiert wird und welche Konsequenzen sich für die Ekklesiologie des Hebräerbriefs daraus ergeben.

1. Wo und wie kommt „Volk Gottes“ im Hebräerbrief vor?

Das Wort *λαός* kommt im Hebräerbrief dreizehnmal vor. Die meisten Vorkommen (10-mal) sind traditionell, nämlich Septuaginta-Zitate (8,10; 10,30) oder im weiten Sinn Beschreibungen des Kultes in Israel (Dienst des Hohenpriesters 5,3; 7,27; 9,7; Gesetzesempfang und Bundesschluss 7,11; 9,19 [2-mal]; Zehnten 7,5). Eine Stelle beschreibt das Verhalten Moses, der die Gemeinschaft mit Israel den Verlockungen Ägyptens vorzog (11,25, hier: *λαός τοῦ θεοῦ*). Eine besondere Betonung des Themas „Volk Gottes“ liegt in diesen Stellen nicht vor.

Es bleiben nur drei Stellen, in denen *λαός* auf die christlichen Adressaten des Briefes bezogen ist. Zweimal wird Jesus in seinem Hohenpriesterdienst vorgestellt. In Hebr 2,17 wird davon gesprochen, dass Jesus die Sünden des Volkes sühnt. Im Vers zuvor steht synonym „Samen Abrahams“. Die traditionellen Bezeichnungen für Israel werden also für die christliche Gemeinde gebraucht. In Hebr 13,12 wird von Jesus gesagt, dass er durch sein Blut das Volk heiligt. An diesen Stellen benutzt der Autor also für Jesus dieselbe traditionelle Redeweise wie in den Passagen, wo er über den Hohenpriester in Israel spricht. Nur eine Stelle ist ungewöhnlich. Da folgert der Autor mit Blick auf seine Adressaten, und hier mit dem vollen Wortlaut *λαός τοῦ θεοῦ*, dass dem Volk Gottes noch immer die Verheißung der Gottesruhe gilt (4,9).

Besonders beeindruckend ist dieser Befund nicht. Dazu kommt, dass die Stellen, die vom „Volk“ oder „Volk Gottes“ sprechen, nicht besonders eingeleitet oder hervorgehoben werden. In der wichtigen Stelle in Hebr 4,9 ἄρα ἀπολείπεται

³ Zur antijüdischen Auslegungsgeschichte des Hebräerbriefes vgl. Gräßer 1990, 31 f.; Backhaus 2009.

σαββατισμὸς τῷ λαῷ τοῦ θεοῦ ist die Sabbatruhe (σαββατισμός) das Thema. Das Volk Gottes wird als bekannt vorausgesetzt.⁴ Es scheint, als wäre das „Volk Gottes“ im Hebräerbrief *kein* zentrales Thema.

Was ergibt die Gegenprobe? Wenn der Begriff „Gottesvolk“ im Hebräerbrief keinen zentralen Platz einnimmt, wenn von der Gemeinschaft der Gläubigen die Rede ist, in welchen Begriffen und Bildern spricht der Hebräerbrief dann von der christlichen Gemeinde? Der Begriff ἐκκλησία ist keine häufige Bezeichnung. Das Wort kommt nur zweimal vor (vgl. Scholtissek 2005, 160 f.), einmal im Zitat (2,12 zitiert Ps 21,23) und dann in einer grandiosen Schau des Heilsstandes, wo Myriaden von Engeln, die himmlische Festversammlung (πανηγυρίς) und die ἐκκλησία der Erstgeborenen erwähnt werden (12,22–23). Weiss (1991, 678) hat recht, wenn er konstatiert, dass der Hebräerbrief das Wort ἐκκλησία ganz anders gebraucht als etwa Paulus.⁵

Es sind vor allem zwei semantische Felder, mit denen die Gläubigen gekennzeichnet werden: Sie sind zum einen die *Heiligen* (6,10; 13,24). Sie sind die, die von Jesus durch sein Blut geheiligt werden (2,11; 9,13–14; 10,10.14; 13,12). Auch göttliche Züchtigung dient ihrer Heiligung (12,10). Auch sollen sie selbst der Heiligung nachstreben (12,14).⁶

Eng damit verbunden ist das zweite Bild, das Bild von der göttlichen *Familie*. Der Verfasser redet die Gläubigen mit ἀδελφοί oder ἀδελφοὶ ἄγιοι an (3,1.12; 10,19; 13,22). Sie sind die Brüder Jesu (2,11.12.17), Gottes Söhne bzw. Kinder (2,10.13.14), die von Gott erzogen werden (12,5–10).⁷ Diese beiden semantischen Felder zur Kennzeichnung der Gläubigen sind im Hebräerbrief viel stärker herausgearbeitet als der Begriff des Volkes Gottes. Die einzige Stelle im Hebräerbrief, die den Gläubigen expressis verbis eine Identität zuschreibt, verwendet einen Ausdruck, der ebenfalls zum semantischen Feld der Familie gehört: „Christus aber war treu als Sohn über sein [Gottes] Haus. Dessen Haus sind wir“ (3,6).⁸

Obwohl das Volk-Gottes-Motiv im Hebräerbrief keine zentrale Kategorie ist, um die Gläubigen zu beschreiben, ist es dennoch reizvoll, dieses Motiv zu untersuchen, offenbart sich doch darin, was der Autor als bekannt voraussetzt, was nicht erklärt werden muss.

⁴ Vgl. als Kontrast 1 Petr 2,9: ὑμεῖς δὲ ... λαὸς εἰς περιπέυησιν, *ihr seid* ein Volk des Eigentums.

⁵ Weiss (1991, 75) vermutet, dass der Verfasser das Wort Ekklesia deshalb nicht gebraucht, weil er sein Schreiben an eine Sondergruppe in der Gemeinde richtet, vielleicht an Lehrende.

⁶ Zum Hintergrund dieses Motivs vgl. Wiefel 1991.

⁷ Zur Metapher vgl. Backhaus 2005, 122; deSilva 2000, 485–487.

⁸ Im zweiten Kapitel des Hebräerbriefes kommt das Bild der Familie und das des Volkes nebeneinander vor. Der Autor betont, dass Jesus, der viele Söhne Gottes zur Herrlichkeit geführt hat, sich nicht scheut, die Glaubenden Brüder zu nennen (2,10–11). Demgegenüber steht die fast beiläufige Bestimmung der Brüder, derer sich Jesus annimmt, als „Samen Abrahams“ (2,16), was eine Anspielung auf das Volk-Gottes-Motiv ist. In der Auslegung von Gerhard Lohfink 1998, z. B. 81, 166 f., 199 f., fallen die beiden semantischen Felder vom Volk und von der Familie zusammen. Obwohl eine Nähe zwischen beiden besteht, scheint es mir jedoch sachgerechter zu sein, sie zu unterscheiden.

2. Wodurch ist Gottes Volk im Hebräerbrief charakterisiert?

2.1 Ruf und Antwort

Das Volk Gottes gibt es, weil Gott gesprochen hat. Sein Wort ruft sein Volk in die Existenz, genauer: sein unverbrüchliches Verheißungswort (vgl. Roloff 1993, 284; Scholtissek 2005, 163).

Es sind zwei grundlegende Verheißungen, durch die Gott sein Volk beruft. An die erste erinnert der Autor in Kap. 6,13–17, das ist die Verheißung Gottes an Abraham: „Wahrlich, ich will dich segnen und mehren“ (aus Gen 22,16–17). Der Autor sagt das nicht ausdrücklich, aber dieses Gotteswort ist der Beginn des Gottesvolkes, des „Samens Abrahams“ (2,16). Zu diesem Samen Abrahams, so ist aus Hebr 2,16 zu erkennen, gehören auch die, derer sich Jesus erbarmt, also die Christen.

Für den Verfasser ist wichtig, dass diese Zusage Gottes eingetroffen ist: „Abraham, geduldig wartend, erlangte die Verheißung“ (6,15). Daraus zieht der Verfasser den Schluss, dass es sich auch für seine christlichen Adressaten lohnt, die ihnen angebotene Hoffnung festzuhalten. Ebenso eingetroffen ist die zweite göttliche Zusage, nämlich die Zusage des Neuen Bundes aus Jer 31, die der Verfasser zweimal zitiert und die so eine Inklusio um den Zentralteil formt (8,6–13; 10,15–17; vgl. Backhaus 2009, 161): „Ich will ihr Gott sein und sie sollen mein Volk sein.“ Auch diese Verheißung gilt nicht nur Israel, sondern auch den christlichen Adressaten, denn es ist Jesus, der mit seinem Blut den Neuen Bund gestiftet hat (9,15–16).⁹

Im Hebräerbrief ist das Wort Gottes überhaupt ein verheißendes Wort. Das Evangelium wird als Verheißung verstanden (Weiss 1991, 277; Gräber 1990, 203). Dass dieses Wort Gottes die Grundlage ist, macht der Verfasser programmatisch zu Beginn seines Schreibens deutlich (1,1–2a): „Nachdem Gott vielfältig und auf vielerlei Weise ehemals zu den Vätern geredet hat in den Propheten, hat er am Ende dieser Tage zu uns geredet im Sohn.“ In diesem meisterlich gestalteten Parallelismus läuft alles auf das endzeitliche Reden Gottes im Sohn hin.

Mit seiner Auffassung, dass das Volk Gottes durch das Wort Gottes konstituiert wird, steht der Hebräerbrief nicht allein. Bereits im Alten Testament wird Gottes Volk allein durch Gottes Wort, durch Berufung und Verheißung konstituiert. Thomas Willi (1993, 294 f.) hat es so ausgedrückt:

Die Grundlage, auf die sich das spätalttestamentliche Israel gestellt weiß, in der es das Unterpfand für seinen „Sonderstatus“ unter den Völkern und den Ausweis seiner Einzigartigkeit sieht, sind demnach seine Gottesbeziehung, das ihm kundgewordene „Wort“, die ihm anvertrauten „Satzungen und Rechte“ – kurz das, was das späte Alte Testament und nach ihm das Judentum als *tôrā* zusammenfasst.

⁹ Zum Bund im Hebräerbrief: Backhaus 1996, 2009, 159–164; Frey 1996.

Auch bei Paulus gehört zum Gottesvolk, wem Gottes Verheißungswort gesagt wurde, nicht wer Abstammung von Abraham für sich reklamieren kann: „Nicht alle sind Israeliten, die von Israel abstammen ... Nicht das sind Gottes Kinder, die nach dem Fleisch Kinder sind, sondern nur die Kinder der Verheißung werden als seine Nachkommen anerkannt“ (Röm 9,6.8; vgl. auch Joh 1,13). Abraham wurde ein Vater aller, die glauben, sowohl der Unbeschnittenen wie auch der Beschnittenen (Röm 4,11–12). Auch der Hebräerbrief kann die in Kap. 11 aufgeführte Reihe der israelitischen Glaubenden als „Väter“ der christlichen Adressaten bezeichnen (dazu Scholtissek 2005; dort weitere Literatur). Das Volk Gottes ist also keine irdische Größe wie andere Völker. Obwohl das Volk Gottes auch Väter hat, verdankt es seine Existenz letztlich dem schöpferischen Wort Gottes.

Das Wort Gottes bewirkt und verlangt eine Antwort des Menschen. Diese Antwort ist der Glaube (vgl. Attridge 2001, 311–314). Im Hebräerbrief ist Glaube das unerschütterliche Festhalten an der Verheißung (11,1). Beispiele dafür sind die in Kap. 11 aufgezählten Glaubenshelden. Sie zeichneten sich durch das geduldige Warten auf die Verheißung aus. Auch in diesem Punkt findet sich eine Übereinstimmung des Hebräerbriefs mit Paulus, der in Röm 4,18–21 betont, dass Abraham der göttlichen Verheißung vertraute, dass er der Vater vieler Völker werden sollte. Er glaubte auf Hoffnung, wo augenscheinlich nichts zu hoffen war. Das Gegenstück zu der Ermutigung durch die Glaubensväter sind die Warnungen davor, das Wort Gottes nicht ernst zu nehmen. Solche Warnungen ziehen sich durch den ganzen Brief (2,1; 4,1–2; 6,4–6; 12,25). Und auch an negativen Beispielen fehlt es nicht: die ungläubige Wüstengeneration (3,7–19) und Esau (12,16 f.). Bei beiden war spätere Reue vergeblich. Diese Beispiele illustrieren die ernste Warnung von der Unmöglichkeit der zweiten Buße in Hebr 6,4.

Es besteht eine Dialektik darin, dass einerseits Gottes Volk ins Dasein *gerufen* wird, ganz wörtlich, durch Gottes Berufung im Verheißungswort. Der Ruf kommt von außen, nicht von Menschen, sondern allein von Gott.¹⁰ Die Gerufenen finden sich vor als zugehörig zum Volk Gottes, sie *tun* nichts, um hineinzukommen. Was Gott ins Dasein ruft, ist durch Menschen nicht zu verhindern. Andererseits wird das Volk Gottes aufgefordert, das gehörte Wort Gottes nicht gering zu achten und damit das angebotene Heil zu verpassen (2,1; 12,25).

Man könnte denken, dass Gottes Ruf und die Antwort der Menschen erst zusammen verwirklichen, was Gott sich vorgenommen hat, so als ob sie einander ergänzen müssten. Das ist nicht so. Gottes Ruf ist unverbrüchlich, er kann durch Unglauben der Menschen nicht scheitern. Als die Wüstengeneration durch Unglauben die verheißene Ruhe nicht erreichte, waren Gottes Ruf und Verheißung nicht hinfällig. Gott setzt ein neues Heute (4,6). Es bleibt bestehen, dass *sein* Volk – nicht ein anderes – zur Ruhe Gottes eingehen wird.

¹⁰ Lohfink 1998, 75–81, betont, dass es bei Israel nicht um ein Volk im herkömmlichen Sinn geht, weil Israel nicht durch Abstammung, sondern durch Zusammenwachsen verschiedener Gruppen entstanden ist, die einen Gott verehren. Das ist ein Versuch, das, was die Texte als Gotteswirkung beschreiben, in soziologische Kategorien zu fassen.

Wir können also zusammenfassen, dass das Gottesvolk durch nichts anderes als das zusprechende und verheißende Wort Gottes ins Dasein gerufen wird. Menschen tun nichts dazu, Menschen können dieses schöpferische Handeln Gottes nicht hindern. Aber das Wort Gottes macht die Empfänger nicht passiv, sondern ruft sie in die Verantwortung einer angemessenen Antwort. Sie kann nur im Vertrauen auf die göttliche Zusage bestehen.

2.2 Das Ganze und der Einzelne

Gott beruft ein *Volk*, er hat geredet zu den Vätern, in diesen letzten Tagen zu „uns“ (1,1–2). Auch als Gott einen Einzelnen ruft, Abraham, zielt er auf eine Gemeinschaft von Menschen (nach 2,16 gehören zu den „Kindern Abrahams“ Israel und die Christen). Die Reinigung von den Sünden (2,17; 9,28 der Vielen), das Seligmachen (7,25; vgl. 5,9: Jesus ist *allen* Glaubenden Urheber des ewigen Heils), das Reinigen des Gewissens (9,14), das Geheiligtwerden (10,10.14), das Öffnen des Zugangs zum Thron der Gnade (10,20), alles geschieht für das Volk, für die Vielheit der Glaubenden (vgl. Gräßer 1976, 91; Lehne 1990, 107). Da ist es nur konsequent, dass der Verfasser des Hebräerbriefes seine Adressaten immer im Plural anredet oder sich mit ihnen im „Wir“ zusammenschließt. Da ist es auch folgerichtig, dass er erklärt, dass die Väter des Glaubens deshalb auf die Verheißungen warten mussten, weil sie nicht ohne uns gerettet werden sollten (11,40).

Eine Differenzierung der Mitglieder des Gottesvolkes gibt es im Hebräerbrief nur im letzten Kapitel. Erst in den Schlussermahnungen des 13. Kapitels werden Lehrer erwähnt (13,7.17). In den Schlussgrüßen (13,24) werden sie sogar ausdrücklich von den anderen Gläubigen unterschieden: „Grüßet alle eure Lehrer und alle Heiligen.“¹¹ Wir können also davon ausgehen, dass es durch ihren Lehrdienst herausgehobene Gläubige gab. Aber wenn es um die Berufung zum Haus Gottes oder die Zugehörigkeit zum Volk Gottes und um die göttlichen Verheißungen geht, dann gibt es im Hebräerbrief keine Unterschiede zwischen verschiedenen Mitgliedern des Volkes. Das Volk Gottes ist eine Einheit.

Nun ist es aber sehr auffallend, dass da, wo bei den Adressaten die Möglichkeit des Abfalls, des Heilsverlustes erwogen wird, sehr häufig von Einzelnen geredet wird. Es handelt sich um folgende Stellen:

Seht zu, liebe Brüder, dass *keiner unter euch* ein böses, ungläubiges Herz habe, das abfällt von dem lebendigen Gott; sondern ermahnt euch selbst [untereinander] alle Tage, solange es „heute“ heißt, dass nicht *jemand unter euch* verstockt werde durch den Betrug der Sünde (3,12–13; vgl. 12,16: „...dass nicht *jemand* sei ein Abtrünniger oder Gottloser wie Esau“).

¹¹ Zu den Lehrern als „significant others“ und ihrer Rolle zur Stabilisierung der Gruppe vgl. Backhaus 2005, 126.

So lasst uns nun mit Furcht darauf achten, dass *keiner unter euch* zurückbleibe (4,1; vgl. 6,11 „jeder von euch“).

So lasst uns nun bemüht sein, zu dieser Ruhe zu kommen, damit *nicht jemand* zu Fall komme durch den gleichen Unglauben (4,11).

Die Gläubigen sollen einander ermahnen,

„unsere“ Versammlungen nicht zu verlassen, wie *einige* zu tun pflegen ... (10,25).

Macht sichere Schritte, damit *nicht jemand* strauchle, wie ein Lahmer ... (12,13).

Wenn es auch der Einzelne ist, der abfallen könnte, so ist doch weiter die Gemeinschaft im Blick: „jemand *unter euch*“. Die Gemeinschaft soll sich um die kümmern, die gefährdet sind. Sie sollen einander ermahnen. Dass Einzelne an den Versammlungen nicht mehr teilnehmen, wird von der Gemeinschaft mit Sorge wahrgenommen. Nicht einzelne Leiter, sondern die ganze Gemeinde fühlt sich verantwortlich (Gräßer 1990, 197). Offensichtlich wird ein hohes Maß an sozialer Kontrolle vorausgesetzt.¹²

Fallen wirklich nur Einzelne ab? Wie ist es mit der Wüstengeneration, die vom Glauben abfiel (3,12–4,11; 12,25 f.)? Sie werden „die Väter“ genannt (3,9), also ein Plural. Im Licht der anderen Stellen, wo von der Gefahr des Abfalls durch Einzelne gesprochen wird, muss man es wohl so verstehen, dass innerhalb des Volkes Gottes in seiner Gesamtheit die Wüstengeneration als eine Minderheit zu denken ist. Eventuell könnte mitschwingen, dass es in der Geschichte vom Abfall aus Num 14, auf die angespielt wird, zunächst auch nur wenige waren, nämlich zehn Kundschafter, die den Unglauben in das Gottesvolk hineintrugen. Wie ein Reflex auf die in Kap. 3 ausgewertete Geschichte ist in Hebr 12,15 die Wirkung mitbedacht, die ein einzelner Abgefallener auf die Gemeinschaft ausübt:

Seht darauf, dass nicht *jemand* Gottes Gnade versäume, dass nicht etwa eine bittere Wurzel aufwachse und Unfrieden anrichte und *viele* durch sie unrein werden.

Aufschlussreich ist auch, dass die, die abfallen, mit Attributen belegt werden, die an die Kreuzigung Jesu erinnern: Sie kreuzigen den Sohn Gottes für sich selbst, machen ihn zum Spott, treten ihn mit Füßen (6,6; 10,29). Damit laden sie eine Schuld auf sich, die der Schuld an der Hinrichtung Jesu entspricht, eine Schuld, die traditionell bestimmten Juden angelastet wird. Der Verfasser kennt also solche Schuldzuweisungen (vgl. 1 Thess 2,15). Er verallgemeinert sie aber gerade nicht, als wären sie gültig für *ganz* Israel oder *alle* Juden. Dass er diese Anklagen im Zusammenhang mit der Gefahr des Abfalls *Einzelner* verwendet, zeigt sie als Anklagen für nur ganz bestimmte Menschen. Und er verwendet sie im Zu-

¹² Zur sozialen Stabilisierung der Gruppe durch die ethischen Ermahnungen des Hebräerbriefes vgl. Backhaus 2005, 121–125.

sammenhang mit Warnungen für Christen – auch sie sind in Gefahr, auf sich zu laden, was damals einige Juden in Jerusalem auf sich luden.

Wir halten fest: Die Rettung, die Jesus bereithält, gilt dem Volk Gottes, das mit Abraham begann und die Christen einschließt. Es ist falsch zu meinen, dass es Gott um das Seelenheil Einzelner geht. Die Kirche ist nicht der sekundäre Zusammenschluss von einzelnen Menschen, denen Gott den Glauben geschenkt hat. Gott hat immer eine Ganzheit im Blick. Er rettet die einen nicht ohne die anderen (11,40). Das heißt, die Kirche ist immer größer zu denken als die empirisch erlebbare Gruppe. Sie umfasst nicht nur die eigene Gruppe, nicht nur die Gläubigen der eigenen Gegenwart. Das Herausfallen aus dem Heil aber ist die Gefahr Einzelner, damals in Israel wie auch bei den Christen. Aber auch da gilt, dass eine solche Gefahr die Ganzheit nicht gleichgültig lassen kann, sondern einer auf den anderen achtet, damit niemand verloren geht.

2.3 Das Alte und das Neue

Dem Hebräerbrief zufolge gilt das Heil als etwas, das einer Gemeinschaft widerfährt, dem Volk Gottes. Allerdings wird innerhalb der Gemeinschaft des Volkes Gottes unterschieden zwischen den Vätern, denen das Verheißungswort zuerst verkündigt wurde, und „uns“, den gegenwärtigen Gläubigen (1,1–2; 4,2.6). Die Adressaten kommen hinzu zu einem bereits vorhandenen Volk Gottes. Die Gläubigen gehören zu den im Himmel angeschriebenen Erstgeborenen (12,23).¹³ Sie sind „*Teilhaber* der himmlischen Berufung“ (3,1) und sollen „*Nachfolger*“ derer werden, die durch Glauben die Verheißung ererben (6,12). Dazu wird in Kap. 11 die Reihe der Presbyter vorgeführt (11,2), die Wolke der Zeugen (12,1), die das Erhoffte noch nicht erlangt haben, weil sie nicht ohne „uns“ vollendet werden sollten (11,40). Es wird also ganz deutlich eine zeitliche Differenzierung vorgenommen.¹⁴

Wie steht es also um die Kontinuität und Diskontinuität des *Gottesvolkes*? Zunächst muss festgestellt werden, dass im Hebräerbrief nicht von zwei Gottesvölkern die Rede ist. Es wird zwar deutlich unterschieden zwischen einem alten und einem neuen Priestertum (Kap. 7), einem ersten und einem neuen Bund (Kap. 8,6–13),¹⁵ zwischen einem irdischen und einem himmlischen Heiligtum, dem

¹³ Nach Michel 1957, 316, und Weiss 1991, 679, sind Menschen gemeint, die zum ewigen Leben bestimmt sind („die im Himmel aufgeschrieben sind“). Käsemann 1961, 28, und Roloff 1993, 279, dagegen denken an himmlische Wesen.

¹⁴ Es gibt eine Differenzierung zwischen Israel und den Jesusgläubigen, aber auch zwischen den gegenwärtigen Christen und denen, die zuerst das Jesuswort gehört und es bezeugt haben (2,3).

¹⁵ Grundlegend dazu Backhaus 1996; Frey 1996.

Berg Sinai und dem Berg Zion (Kap. 12,18–24). Nirgends aber findet man Aussagen zu einem alten und neuen *Gottesvolk*.¹⁶ Frey formuliert es so:

Hebr zielt weder auf die Verwerfung der alttestamentlichen Heilsordnung noch auf die Demonstration der Überlegenheit des christlichen Glaubens über den jüdischen. Auch besteht für seine heidenchristlichen Adressaten keine Gefahr des „Rückfalls“ in einen vorchristlich-jüdischen Glauben. Die *διαθήκη*-Theologie des Hebr verfolgt daher kein aktuell polemisches oder apologetisches Interesse und lässt sich daher nicht als „antijüdisch“ klassifizieren. ... Hebr lehrt zwar die Ablösung der alten, irdischen Heilsordnung durch die neue, himmlische Christus-*διαθήκη*, aber keineswegs die Ablösung des alten Gottesvolkes. Vielmehr erscheint das Gottesvolk als ein einziges, in dem die Glaubenden der alttestamentlichen Zeit mit der im Hebr angesprochenen christlichen Gemeinde vereint sind (vgl. 12,22 ff.) und in demselben Glauben (vgl. 10,39 und 11,1–12,2) auf ein und dasselbe Verheißungsgut hoffen (11,39 f.).¹⁷

Es gibt für den Hebräerbrief auch keine Substitution Israels durch die christliche Kirche. Der Zorn Gottes gegen die Wüstengeneration ist nicht das Ende des Gottesvolkes Israel, wie aus Hebr 3 herausgelesen wurde.¹⁸ Israel als Gottesvolk ist nicht verworfen, weder durch den Unglauben in der Wüste noch durch die Kreuzigung Jesu.¹⁹ Vielmehr kommen die Christen hinzu zu denen, die vorher geglaubt haben (die „Alten“ in Kap. 11 oder die Erstzeugen nach Kap. 2,3–4). Israel ist nicht Konkurrent, sondern Ur- und Vorbild.

Der Hebr kennt mithin keine Dichotomie im Gottesvolk, sondern nur das eine Gottesvolk, das – sofern es die geforderte Glaubensstreue als Antwort auf Gottes rettende Verheißungen verwirklicht – gemeinsam der Vollendung teilhaftig wird. Der Hebr redet also gerade nicht einer Substitution des ersten Gottesvolkes durch das neue Gottesvolk das Wort. Auch wenn er die Situation der nichtchristusgläubigen Juden zu seiner eigenen Zeit nicht wahrnimmt, vertritt der Hebr keine antijüdische Position.²⁰

¹⁶ Vgl. dagegen *Lumen Gentium* 9.1. Etwas widersprüchlich ist Gräber, der vom alten und neuen Gottesvolk sprechen kann (1990, 203 und 204), aber auch von dem *einen* Gottesvolk (1990, 204, 219) und eine Unterscheidung von echtem und falschem Gottesvolk im Hebräerbrief ablehnt (1990, 217).

¹⁷ Frey 1996, 305. Ähnlich Scholtissek 2005, 140, 160–164; Roloff 1993, 283; vgl. dagegen die Überschrift „Altes und neues Gottesvolk“ bei Käsemann 1961, 32.

¹⁸ Zum Beispiel Käsemann 1961, 37: „Die einen müssen zugrundegehen, damit die anderen die Verheißung erhalten.“

¹⁹ Die „Verwerfungsaussage“ in LXX Jer 38,32: καὶ ἐγὼ ἠμέλησα αὐτῶν, die im masoretischen Text Jer 31,32 nicht steht, wird im Hebr 8,9 zwar mitzitiert, aber nicht aufgegriffen und ausgedeutet. Vgl. Frey 278 f., 305. Anders in Barnabasbrief 4,6–8; 13–15.

²⁰ Scholtissek 2005, 163–164; vgl. Weiss 1991, 250; Gräber 1997, 221 f.

Keiner wird ohne den andern vollendet (11,40).²¹ Das Gottesvolk „sieht der Verfasser als eine umfassende Einheit des Glaubens seit Abraham, verbunden durch die *eine*, göttliche Verheißung“ (Backhaus 2009, 198).

Entsprechend dem oben gezeigten Schema im Hebräerbrief gilt die Hoffnung der Ganzheit, die Sorge dagegen den Einzelnen. Es ist also im Hebräerbrief nicht das ganze Volk, sondern sind es immer Einzelne aus dem Volk, die das Heil versäumen können.²² Deshalb kann der Verfasser nach dem Versagen der Wüstengeneration feststellen: „Weil es bestehen bleibt, dass einige [vom Gottesvolk] zur Ruhe kommen sollen, bestimmt er abermals einen Tag, ein Heute“ (4,6–7). Das neue Heute spricht Gott durch David, also *innerhalb* Israels: „Es ist also noch eine Ruhe vorhanden dem Volke Gottes“ (4,9). Und dann kann der Verfasser dieses neue Heute und die vorhandene Gottesruhe ganz einfach auf die christliche Kirche anwenden: „So lasst uns nun bemüht sein, zu dieser Ruhe zu kommen“ (4,11).

Diese Kontinuität des Gottesvolkes ist für den Verfasser des Hebräerbriefes schon deshalb wichtig, weil es zu seinen parakletischen Grundanliegen gehört, „seinen Adressaten die Unwandelbarkeit und existentielle Zuverlässigkeit der göttlichen Treue nahezubringen“ (Backhaus 2009, 199). „Jesus Christus gestern, heute – und derselbe in Ewigkeit“ (13,8). Eine Verwerfung des in Abraham berufenen Gottesvolkes würde gerade diese Treue Gottes infrage stellen. Das Gottesvolk wäre nicht allein durch Gottes schöpferisches Wort konstituiert, sondern auch durch Treue bzw. Untreue der Menschen.

Und doch gibt es im Hebräerbrief Veränderung, ja sogar unerhörte und drastische Veränderung: ein neues Priestertum nach der Ordnung Melchisedeks (7,11). Und weil der Hohepriester Jesus nicht aus dem Stamm Levi kommt, muss es auch ein neues Gesetz geben (7,12). Der Verfasser spart auch nicht mit Kritik am alten:

Das frühere Gebot wird aufgehoben, weil es zu schwach und nutzlos war, denn das Gesetz konnte nichts zur Vollendung bringen (7,18–19).

Das Gesetz hat nur einen Schatten von den zukünftigen Gütern, nicht das Wesen der Güter selbst. Deshalb kann es die, die opfern, nicht für immer vollkommen machen (10,1).

Vor allem gibt es einen neuen, einen besseren Bund (8,6).

Wenn der erste Bund untadelig gewesen wäre, wäre nicht Platz für einen neuen. Indem er sagt: „einen neuen Bund“, erklärt er den ersten für veraltet. Was aber veraltet ist, das ist seinem Ende nahe (8,13).

²¹ Rose 1994, 326: „Das zum Heil berufene Gottesvolk ist erst dann vollzählig, wenn die Christen als letzte Generation hinzugetreten sind.“ Israel sollte also nicht ohne die Kirche vollendet werden (11,40). Den Umkehrschluss, den Paulus in Röm 11 zieht, dass die Christen nicht ohne Israel vollendet werden, zieht der Hebräerbrief nicht. Es scheint, dass er vom Geschick Israels nicht so existenziell bedrängt wurde wie Paulus (Röm 9,1–3). Das könnte damit zusammenhängen, dass für seine Adressaten die Auseinandersetzung mit den Juden keine aktuelle Problematik war (vgl. zur Datierung des Hebräerbriefes Weiss 1991, 76 f.).

²² Roloff 1993, 283: Nur diese eine Generation damals in der Wüste hat versagt.

Das Neue im Hebräerbrief dient dazu, das Alte zu überbieten.²³ Die Verheißung der Ruhe bleibt bestehen, aber sie ruht auf besserem Grund. Gott bleibt mit seinem Volk in einem Bundesverhältnis, aber diesmal ist es ein besserer Bund. Die Reinigung von den Sünden ist weiterhin Gottes Tun, aber diesmal mit ewig bleibender Wirkung.

Die Diskontinuität, von der der Hebräerbrief spricht, ist nicht Folge eines Bruchs, sondern Ausdruck der Zuwendung zum Besseren. Dass tatsächlich etwas aufhört, nämlich der levitische Opferkult, wird nicht als Bruch, sondern ganz nachdrücklich als Steigerung vor Augen geführt: Christus hat ein besseres und daher einmaliges Opfer gebracht. Die vorherigen Opfer waren „Abbild und Schatten“ (8,5) des Eigentlichen.

Es wäre ganz verfehlt, hierin eine antijüdische Spitze zu sehen. Vielmehr will der Hebräerbrief gerade unter christologischem Vorzeichen die positive Bedeutung des alttestamentlichen Kultes herausstellen. Dass er „Parabel“ ist, spricht nicht gegen, sondern für ihn. Dass er „nur“ Parabel ist, liegt nach dem Hebräerbrief daran, dass die vollendete Offenbarung durch Jesus Christus geschieht.²⁴

Es bleibt die Frage, ob am Ende des Briefes nicht doch Polemik gegen jüdische Zeitgenossen anklingt.²⁵ In Hebr 13,9–10 stellt der Verfasser fest,

dass das Herz fest wird durch Gnade, nicht durch [bestimmte] Speisen (βρώμασιν), die denen, die danach wandelten, nichts nutzten (Aor.). Wir haben einen Altar, von dem zu essen kein Recht haben, die dem Zelt dienen.

Backhaus geht das Problem formgeschichtlich an und verweist darauf, dass die Schlussermahnungen des Briefes ganz traditionell auch Polemik gegen Irrlehrer bringen (Backhaus 2009, 201).

Weiss dagegen (1991, 721–723) versteht diese Stelle nicht als Verweis auf aktuelle Kontroversen in den Gemeinden der Adressaten oder Polemik gegen die Synagoge, sondern als einen für den Hebräerbrief typischen Rückgriff auf die Kultordnung Israels im Sinne einer Überbietung: Sie nützten nichts (Aor. in 13,9 wie in 4,2). Speisevorschriften stehen also für den überholten und schon immer nutzlosen Versuch, das Herz fest zu machen durch die kultischen Vorschriften Israels (vgl. 9,10). Wer in diesen Vorschriften wandelt, kann nicht in seinem Gewissen vollendet werden. Das Gesetz kann nicht vollkommen machen (10,1).

²³ Der Kontrast in Hebr 12,18–29 Sinai/Zion ist Überbietung.

²⁴ Söding 2005, 105. Anders dagegen Lehne 1990, 103; auch Haber 2005, 121: „Thus, the negative portrayal of Judaism in Hebrews may be characterized as a polemic against a competing theology of atonement that threatens the Christological view of expiation from sin.“ In ihrer Darstellung gerät die paränetische Seite des Hebräerbriefs etwas aus dem Blick. Zur Zuordnung der exegetischen Teile des Hebräerbriefes zu seiner paränetischen Absicht vgl. Attridge 1990, 220 f.

²⁵ Zur Frage des Antijudaismus im Hebräerbrief vgl. MacCullough 1998; Gräßer 1998; Backhaus 1996, 345–363; 2009; Karrer 2008, 126–130. Weitere Literatur dazu bei Scholtissek 2005, 159, Anm. 82.

Hebr 13,10 bringt eine weitere Formulierung für das, was nichts nützt: „dem Zelt dienen“. Auch diese Formulierung greift zurück auf Kap. 9–10. Die Kultteilnehmer des Versöhnungstages hatten kein Recht, ein Opfermahl zu halten, weil die Leiber der Tiere verbrannt wurden (V. 11). Das Präsens in V. 10 dient wie in V. 11 der grundsätzlichen Formulierung eines Rechtsspruches, nicht der Auseinandersetzung mit jüdischen Zeitgenossen (Weiss 1991, 723).

Die Christen dagegen haben einen Opferaltar (13,10). Geht es hier um das Abendmahl? Weiss (1991, 724) verweist darauf, dass das Beachten von Speisen und das Essen vom Altar Kulthandlungen der *überholten* Ordnung sind. Was die Christen „haben“, ist nicht ein Opfermahl. Der Hebräerbrief legt gerade darauf Wert, dass das Opfer Jesu nicht wiederholbar ist (9,25–28; 10,12–14). Backhaus (2009, 201, Anm. 35) formuliert es so: „Das θυσιαστήριον steht typologisch für das Kreuzesopfer Christi“ (ebenso Weiss 1991, 729; vgl. Mackie 2007, 141).

Wir können also festhalten, dass der Hebräerbrief das Gottesvolk als eine Einheit von Israel und Kirche versteht, eine Einheit, die durch das göttliche Verheißungswort geschaffen ist und sich im gemeinsamen Vertrauen darauf zeigt. Die Kirche ist nicht ein neues Gottesvolk nach der Verwerfung eines alten. Für Israel wie für die Christen gilt: Abfall ist unabhängig von empirisch ermittelbaren Zahlen ein Phänomen des Einzelnen, Glauben aber ist das *Wesen* des Volkes Gottes aller Zeiten.

2.4 Schon und Noch-Nicht

Der Hebräerbrief beginnt mit der Gegenüberstellung des Redens Gottes „früher (πάλαι) zu den Vätern“ und „in diesen letzten Tagen zu uns“ (1,1–2). Die Wendung ἐπ’ ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων erinnert an Texte alttestamentlicher Eschatologie (z. B. Hes 38,16; Hos 3,5; Mi 4,1). Es wird also gleich zu Beginn ein zeitlicher Horizont aufgespannt. Aber es handelt sich nicht nur um einen Gegensatz eines Früheren zu einem Heutigen. Denn das Wort, das zuletzt durch den Sohn erging, ist genau wie das frühere Wort der Propheten ein Verheißungswort. So kommt also eine dritte Zeit in den Blick, nämlich die Zeit der Vollendung der gegebenen Verheißung, auf die die Gläubigen noch in Geduld warten müssen (10,36–37). Zwischen diesen drei zeitlichen Positionen – Gottes Wort an die Väter, Christusereignis, Vollendung – bewegen sich die Gedanken im Hebräerbrief.

Da gibt es alles das, was die Väterzeit umgreift und bis zur Christuszeit reicht, was mit Mose begann und mit dem Wirken Jesu überboten wurde und zu Ende gekommen ist: den Alten Bund, das Gesetz, das levitische Priestertum mit seinem Heiligtum und Opfern.

Dann gibt es das, was mit Christus neu gekommen ist und bis zur Vollendung und in alle Ewigkeit gültig bleibt: den Hohepriester und sein ewig gültiges Opfer, das die Gewissen wahrhaft befreien kann; den durch den Vorläufer (πρόδρομος) geöff-

neten Weg, auf dem die Gläubigen in *παρησία* zu Gott kommen können; den festen Anker, der bis in die Gegenwart Gottes reicht (hinter den Vorhang: 6,19). Das sind die Elemente, die die präsentische Seite der Eschatologie des Hebräerbriefes ausmachen.²⁶

Und dann gibt es noch die futurische Seite, sie bezieht sich auf das, was alle drei Zeiten umfasst, was mit Abraham und Mose begann und weiterhin gültig ist und auf die Vollendung wartet, ja durch Christus eine unvergleichliche Bekräftigung und Vergewisserung erhalten hat: die schon durch Mose verheißene *κατάπαυσις* oder den *σαββατισμός*, der bestehen bleibt und in den einzugehen die Christen nicht versäumen sollen (vgl. Weiss 1996; Gräber 1990, 218–220). Auch die zukünftige Stadt gehört dazu, das himmlische Jerusalem, das bessere Vaterland (11,13–16), das die *προσβύτεροι* schon von ferne grüßten und dessen Bürgerrecht die Christen schon haben (12,22).²⁷ Das Volk Gottes ist also in eine heilsgeschichtlich-eschatologische Existenz gestellt. Glaube ist immer geschichtsbezogen.

Käsemann (1961) hat als Grundmotiv für das Verständnis des Hebräerbriefes das Bild vom wandernden Gottesvolk ausgemacht. Gräber (1992a) hat ihm darin gegen alle Kritiker recht gegeben. Sein eigentliches Argument ist dabei, dass die im Gegensatz zu jüdisch-apokalyptischen Vorstellungen hellenistisch geprägte Eschatologie des Hebräerbriefes eine Bewegung der Glaubenden von der irdischen vergänglichen Existenz hin zur himmlischen geradezu voraussetze. Denn der Hebräerbrief vertrete keine zeitliche, sondern eine räumliche Eschatologie.

Aber während es für apokalyptisches Denken die im Himmel bereitgehaltene provisorische Größe ist, die am Ende der Tage auf die Erde herniedersteigt (Apk 21), ist es für das hellenistisch-eschatologische Denken die obere wahre Gestalt der Dinge selbst, der gegenüber das irdische Jerusalem nur „Schatten“ und vergänglicher Gegentyp von minderer Realität ist (Hebr 8,5; 10,1). Dort richtet sich die Sehnsucht der Frommen auf die Ankunft des neuen Äons, hier auf das Ankommen in der himmlischen Welt. Dort hat die Vorstellung vom wandernden Gottesvolk keinen Ort; hier ist sie notwendig gefordert (Gräber 1992a, 236 f.).

Nicht auf das Warten, sondern auf das Wandern zum himmlischen Ziel komme es an.

Die entgegengesetzte Position vertritt Hofius (1970). Er versteht die Eschatologie des Hebräerbriefes im Sinne einer zeitlichen Erwartung und urteilt, dass im Hebräerbrief das Theologumenon von einer Wanderschaft des Volkes Gottes zur himmlischen Heimat nicht vorkommt.²⁸

²⁶ Vgl. die Beschreibung des Heilsstandes in Hebr 6,4–5.

²⁷ Zur zeitlichen Perspektive des Hebräerbriefes vgl. Klappert 1969; Scholtissek 2005, 148 f.; Gäbel 2006, 426–434.

²⁸ Hofius, 1970, 144–150; vgl. auch Karrer 2002, 80–83, der den Hebräerbrief als ein „wichtiges Dokument frühchristlich-zeitlicher Eschatologie“ (81) versteht.

Ohne der Frage nach dem Charakter der Eschatologie hier weiter nachgehen zu können,²⁹ scheint das Motiv des wandernden Gottesvolkes im Hebräerbrief tatsächlich keine bedeutende Rolle zu spielen.³⁰ In Hebr 3 wird Israel nicht als wanderndes, sondern als vor den Toren Kanaans stehendes Volk verstanden (gemäß Num 14).³¹ Israel kann bereits auf die Wanderschaft mit allen Wundern Gottes zurückschauen (3,9) und ist doch nicht bereit, der Zusage Gottes zu vertrauen und den Einzug nach Kanaan zu wagen. Dem entspricht das wichtige Verbum προσέρχεται / „hinzutreten“ (4,16; 10,22), das nicht von der Wanderung spricht, sondern vom (kultischen bzw. im Glauben ergriffenen) Zugang zu Gott.³² Die Situation der Adressaten des Hebräerbriefes wird also als der Vollendung „nahe“ bezeichnet (10,25), und zwar durchaus auch im zeitlichen Sinn (vgl. Mackie 2007, 5–8). Sie stehen in der Gefahr, kurz vor dem Ziel noch aufzugeben. Das Wort τρέχειν „laufen“ in Hebr 12,1, das als Bewegungsverb oft für das Bild der Wanderung in Anspruch genommen wird (z. B. von Käsemann 1961, 9), gehört in das Bildfeld vom sportlichen Wettkampf.³³ Das gilt auch für die müden Hände und wankenden Knie (12,12 f.; vgl. Weiss 1991, 658). Und schließlich ist die himmlische Heimat in Kap. 11 oder Kap. 13 nicht als Ziel einer Wanderung, sondern einer Sehnsucht genannt. Die Existenz der Glaubenden in der Fremdlingenschaft (11,13) bzw. außerhalb des Lagers (13,13) ist etwas vorläufig Bleibendes und bis zum Erscheinen der Gottesstadt Gültiges; an ein stetiges Vorankommen ist dabei nicht gedacht. Dieser Befund entspricht auch dem, was die Verwendung des Wortes λαός ergeben hat: Die Wanderung ist ebenso wenig ein Hauptmotiv des Hebräerbriefes wie das Gottesvolk.³⁴ Stattdessen wird die Kirche – ebenso wie Israel – als eine wartende Gemeinschaft dargestellt.³⁵ Die Kirche kann aber mit größerer Gewissheit auf die nahe Realisierung der Verheißungsgüter rechnen, auf die bereits Israel gehofft hat, weil in Christus das, was im Kult schattenhaft vorgezeichnet war, bereits herrlich erfüllt ist.

²⁹ Eine Übersicht über die Deutungen der Eschatologie des Hebräerbriefes bieten Backhaus 1996, 232–242; Weiss 1991, 98–111; Weiss 1996, 674–676.

³⁰ Gäbel 2006, 428: „das Motiv der ‚Himmelswanderschaft‘, für das im Hebr jeder Beleg fehlt.“

³¹ deSilva 2000, 147; indirekt zugestanden auch von Johnsson 1978, 240, der von einem „*implied* pilgrimage motif“ spricht (kursiv im Original).

³² Vgl. dazu Söding 2005, 97–99; vgl. Isaacs 1992, die das Hauptanliegen des Hebräerbriefes im Zugang zum „heiligen Ort“ sieht.

³³ Zum sozialhistorischen Hintergrund des Wettkampf-Bildes vgl. deSilva 2000, 361–364.

³⁴ Obwohl die Motive des kultischen Zugangs προσέρχεται, des Wettlaufs τρέχειν, des Stehens vor dem Einzug ins verheißene Land nach langer Wüstenwanderung εἰσέρχεται und des Hinausgehens aus dem Lager ἐξέρχεται deutlich zu unterscheiden sind, finden sie sich in der Literatur zum Hebräerbrief häufig zu einem Motiv der „Wanderung des Gottesvolkes“ verknüpft; z.B. Käsemann 1961; deSilva 2000, 70 f.; Backhaus 2001, 182; 2005, 117–120. Differenzierter Attridge 1990, 221 f. Deutlich unterscheidet Mackie 2007, 139 f., den kultischen Zugang bzw. das Eingehen in das himmlische Heiligtum und das Hinausgehen aus dem Lager.

³⁵ Für Schenke 1973, 432, ist der Wartestand die Existenzform des – priesterlichen – Gottesvolkes. Dagegen hält Gräßer 1990, 216, die Parusieerwartung im Hebräerbrief für nicht aktuell.

Für eine Kirche, die sich als Gottesvolk versteht, ergibt sich die Konsequenz, dass sie nicht aufgeben kann, den Glauben geschichtlich zu verstehen. Es geht darum, entsprechend der endzeitlichen Stunde zu leben, die mit Christus angebrochen ist. Das schließt auch ein, die endzeitliche Stunde immer wieder symbolisch zu begehen, die zukünftigen Güter zu grüßen und vorwegzunehmen, was gehofft wird.³⁶ Die Kirche als Gottesvolk wird außerdem nicht nur von ihrer Existenz in der Vorläufigkeit wissen, sondern dadurch auch unbekümmert sein, wenn sie gesellschaftliche Akzeptanz entbehren muss (11,13; 13,13; vgl. dazu Gräber, 1992b; Backhaus 2005). Dass Christen ein Bürgerrecht im Himmel haben, macht sie nicht weltabgewandt und weltgleichgültig (Backhaus 2005, 120). Gerade durch die eschatologische Hoffnung gewinnt die Kirche die Kraft, Alternativen zur gegenwärtigen Welt zu zeigen und zu leben und damit in die Gesellschaft hineinzuwirken.

Literatur

- Attridge, Harold W.: „Paraenesis in a Homily (λόγος παρακλήσεως): The Possible Location of, and Socialization in, the ‚Epistle to the Hebrews‘.“ *Semeia* 50, 1990, 211–226.
- Attridge: Harold W.: *The Epistle to the Hebrews: A Commentary on the Epistle to the Hebrews*. Hermeneia. Philadelphia: Fortress, 2001.
- Backhaus, Knut: *Der Neue Bund und das Werden der Kirche: Die Diatheke-Deutung des Hebräerbriefs im Rahmen der frühchristlichen Theologiegeschichte*. NTA 29. Münster: Aschendorff, 1996.
- Backhaus, Knut: „Das Land der Verheißung: Die Heimat der Glaubenden im Hebräerbrief.“ *New Testament Studies* 47, 2001, 171–188.
- Backhaus, Knut: „Auf Ehre und Gewissen! Die Ethik des Hebräerbriefes.“ Rainer Kampling (Hg.): *Ausharren in der Verheißung: Studien zum Hebräerbrief*. SBS 204. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 2005, 111–134.
- Backhaus, Knut: „Das wandernde Gottesvolk – am Scheideweg: Der Hebräerbrief und Israel.“ *Der sprechende Gott: Gesammelte Studien zum Hebräerbrief*. WUNT 240. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009, 195–213.
- Bockmuehl, Markus N. A.: „The Church in Hebrews.“ Markus N. A. Bockmuehl und Michael B. Thompson (Hg.): *A Vision for the Church: Studies in Early Christian Ecclesiology in Honor of John Philip McMurdo Sweet*. Edinburgh: T & T Clark, 1997, 133–151.
- deSilva, David A.: „Despising Shame.“ *Journal of Biblical Literature* 113, 1994, 439–461.
- deSilva, David A.: *Perseverance in Gratitude. A Socio-Rhetorical Commentary on the Epistle ,to the Hebrews‘*. Grand Rapids: Eerdmans, 2000.

³⁶ Gottesdienste sollten weniger vorzeigen, was Christen haben, dafür mehr feiern, was noch kommt.

- Frey, Jörg: „Die alte und die neue διαθήκη nach dem Hebräerbrief.“ Friedrich Avemarie und Hermann Lichtenberger (Hg.): *Bund und Tora: Zur theologischen Begriffsgeschichte in alttestamentlicher, frühjüdischer und urchristlicher Tradition*. WUNT 92. Tübingen: Mohr 1996, 263–310.
- Gäbel, Georg: *Die Kulttheologie des Hebräerbriefes: Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie*. WUNT II, 212. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006.
- Gräber, Erich: „Rechtfertigung im Hebräerbrief.“ Johannes Friedrich, Wolfgang Pöhlmann und Peter Stuhlmacher (Hg.): *Rechtfertigung: Festschrift für Ernst Käsemann zum 70. Geburtstag*. Tübingen: Mohr, 1976, 79–94.
- Gräber, Erich: „Das wandernde Gottesvolk: Zum Basismotiv des Hebräerbriefes.“ Erich Gräber: *Aufbruch und Verheißung: Gesammelte Aufsätze zum Hebräerbrief*. Hg. von Martin Evang und Otto Merk. BZBW 65. Berlin: de Gruyter, 1992a, 231–250 (ZNW 77, 1986, 160–179).
- Gräber, Erich: „„Wir haben hier keine bleibende Stadt“ (Hebr 13,14): Erwägungen zur christlichen Existenz zwischen den Zeiten.“ Erich Gräber: *Aufbruch und Verheißung: Gesammelte Aufsätze zum Hebräerbrief*. Hg. von Martin Evang und Otto Merk. BZBW 65. Berlin: de Gruyter, 1992b, 251–264.
- Gräber, Erich: *An die Hebräer*. Teilband 1: *Hebr 1–6*. EKK 17. Zürich: Benziger, 1990.
- Gräber, Erich: *An die Hebräer*. Teilband 3: *Hebr 10,9–13,25*. EKK 17. Zürich: Benziger, 1997.
- Gräber, Erich: „An die Hebräer – eine antijüdische Schrift?“ Klaus Wengst, Wolfgang Schrage, Gerhard Sass, Katja Kriener, Rainer Stuhlmann (Hg.): *Ja und nein: Christliche Theologie im Angesicht Israels. Festschrift zum 70. Geburtstag von Wolfgang Schrage*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1998, 305–317.
- Haber, Susan: „From Priestly Torah to Christ Cultus: The Re-Vision of Covenant and Cult in Hebrews.“ *Journal for the Study of the New Testament* 28, 2005, 105–124.
- Hofius, Otfried: *Katapausis: Die Vorstellung vom endzeitlichen Ruheort im Hebräerbrief*. WUNT 11. Tübingen: Mohr, 1970.
- Hünemann, Peter (Hg.): *Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils: Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen*. Herders Theologischer Kommentar zum zweiten Vatikanischen Konzil 1. Freiburg: Herder, 2004.
- Isaacs, Marie E.: *Sacred Space: An Approach to the Theology of the Epistle to the Hebrews*. JSNT Suppl. Ser. 73. Sheffield: JSOT Press, 1992.
- Johnsson, William G.: „The Pilgrimage Motif in the Book of Hebrews.“ *Journal of Biblical Literature* 97, 1978, 239–251.
- Käsemann, Ernst: *Das wandernde Gottesvolk: Eine Untersuchung zum Hebräerbrief*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1961.
- Karrer, Martin: *Der Brief an die Hebräer*. 2 Bde. ÖTKNT 20. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn, 2002 und 2008.

- Keller, Max: „*Volk Gottes*“ als Kirchenbegriff: Eine Untersuchung zum neueren Verständnis. Zürich: Benziger, 1970.
- Klappert, Bertold: *Die Eschatologie des Hebräerbriefes*. TEH N.F. 156. München: Kaiser, 1969.
- Lehne, Susanne: *The New Covenant in Hebrews*. JSNT Supp.Ser. 44. Sheffield: JSOT Press, 1990.
- Lohfink, Gerhard: *Braucht Gott die Kirche? Zur Theologie des Volkes Gottes*. Freiburg: Herder, 1998.
- MacCullough, John C.: „Anti-Semitism in Hebrews?“ *Irish Biblical Studies* 20, 1998, 30–45.
- Mackie, Scott D.: *Eschatology and Exhortation in the Epistle to the Hebrews*. WUNT II 223. Tübingen: Mohr Siebeck, 2007.
- Michel, Otto: *Der Brief an die Hebräer*. KEK 13. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1957.
- Roloff, Jürgen: *Die Kirche im Neuen Testament*. GNT 10. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1993.
- Rose, Christian: *Die Wolke der Zeugen. Eine exegetisch-traditionsgeschichtliche Untersuchung zu Hebr 10,32–12,3*. WUNT II 60. Tübingen: Mohr, 1994.
- Schenke, Hans-Martin: „Erwägungen zum Rätsel des Hebräerbriefes.“ Hans Dieter Betz u.a. (Hg.): *Neues Testament und christliche Existenz: Festschrift für Herbert Braun zum 70. Geburtstag am 4. Mai 1973*. Tübingen: Mohr, 1973, 421–437.
- Scholtissek, Klaus: „Den Unsichtbaren vor Augen (Hebr 11,27): Die *Ecclesia ab Abel* im Israelkapitel des Hebräerbriefes.“ Rainer Kampling (Hg.): *Ausharren in der Verheißung: Studien zum Hebräerbrief*. SBS 204. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 2005, 135–164.
- Söding, Thomas: „Gemeinde auf dem Weg: Christsein nach dem Hebräerbrief.“ *Bibel und Kirche* 48, 1993, 180–187.
- Söding, Thomas: „Hoherpriester nach der Ordnung Melchisedek‘ (Hebr 5,10): Zur Christologie des Hebräerbriefes.“ Rainer Kampling (Hg.): *Ausharren in der Verheißung: Studien zum Hebräerbrief*. SBS 204. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 2005, 63–109.
- Weiss, Hans-Friedrich: *Der Brief an die Hebräer*. KEK 13. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1991.
- Weiss, Herold: „Sabbatismos in the Epistle to the Hebrews.“ *Catholic Biblical Quarterly* 58, 1996, 674–689.
- Willi, Thomas: „Kirche als Gottesvolk? Überlegungen zu einem Verständnis von Kirche im Kontext alttestamentlich-frühjüdischer Konzeptionen von Gottesvolk, Gebot und Gottesreich.“ *Theologische Zeitschrift* 49, 1993, 289–310.
- Wiefel, Wolfgang: „Die Heiligen im Neuen Testament.“ Arndt Meinhold und Rüdiger Lux (Hg.): *Gottesvolk. Beiträge zu einem Thema biblischer Theologie*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1991, 29–42.

Abstract

This study expounds the statements on “God’s people” of the Epistle to the Hebrews in four contrasting pairs of categories: 1. Call and answer: God’s people are established not by human action but through God’s promise. However, God’s calling does not make the recipient passive, but awakens the appropriate answer, which is faith. 2. Community and individual: God calls a community, and he will bring it to completion. By way of contrast, apostasy is the danger of individuals. The church is admonished to take care of those in danger. 3. Old and new: In Hebrews there are not two peoples of God, an old one and a new one, yet with Christ the new covenant has been realized, a new priesthood and a new law. At the same time, the new things are not a break with the old, but turning to that which is better. 4. Already and not yet: For the Epistle to the Hebrews the end of time has begun with Christ. Nevertheless, the faithful can only greet the heavenly Jerusalem, whose citizenship they already have, from afar. The author does not speak of the “wandering people of God” but of a people that has almost reached the goal and is supposed to master the hardships of the remaining time in faithfulness.

Résumé

Cette étude décrit les affirmations concernant « le peuple de Dieu » dans l’épître aux Hébreux en considérant quatre paires d’oppositions. 1. L’appel et la réponse : Le peuple de Dieu est établi non par l’action humaine, mais par la promesse de Dieu. Néanmoins, l’appel de Dieu ne laisse pas le bénéficiaire dans une attitude passive, mais réveille en lui une réponse appropriée, qui est la foi. 2. Communauté et individu : Dieu appelle une communauté et il va la mener à maturité. A l’inverse, l’apostasie est le danger menaçant l’individu. L’Eglise est invitée à prendre soin de ceux qui sont en danger. 3. L’ancien et le nouveau : dans la lettre aux Hébreux, il n’est pas question de deux peuples de Dieu, un ancien et un nouveau, même si avec le Christ, une nouvelle alliance a été conclue, avec un nouveau sacerdoce et une nouvelle loi. Tout à la fois, ce qui est nouveau n’est pas une rupture avec ce qui est ancien, mais un changement pour le mieux. 4. Maintenant et pas encore : dans l’épître aux Hébreux, la fin des temps a commencé avec le Christ. Néanmoins, les fidèles ne peuvent accueillir la Nouvelle Jérusalem, dont ils sont déjà citoyens, qu’à distance. L’auteur ne parle pas de « peuple nomade » mais d’un peuple qui a presque atteint le but, qui doit maîtriser les difficultés du temps présent, tout en restant fidèle.

Bernhard Oestreich, Ph.D. (Andrews University), lehrt Neues Testament an der Theologischen Hochschule Friedensau.

E-Mail: bernhard.oestreich@thh-friedensau.de