

**Zeitschrift:** Theologische Zeitschrift  
**Herausgeber:** Theologische Fakultät der Universität Basel  
**Band:** 54 (1998)  
**Heft:** 4

**Artikel:** Alt und neu bei Paulus und im Hebräerbrief : frühchristliche Standortbestimmung im Vergleich  
**Autor:** Erlemann, Kurt  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-878031>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 15.01.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

# Alt und neu bei Paulus und im Hebräerbrieft.

## Frühchristliche Standortbestimmung im Vergleich<sup>1</sup>

### *1. Vorbemerkungen*

#### 1.1 Zur Fragestellung

Die Fragestellung des vorliegenden Aufsatzes betrifft den Kern des jahrzehntelangen, schmerzhaften Trennungsprozesses des Christentums vom Judentum.<sup>2</sup> Wie stellen sich frühchristliche Gemeinden zur alttestamentlich-jüdischen Bundestradiation, wie zum Geltungsanspruch des mosaischen Gesetzes? Wie begründen frühchristliche Autoren die Geltung einer neuen Heilsordnung, weshalb kommt es zur gegenseitigem Aus- und Abgrenzung? Auf die Implikationen der Fragen für das heutige Verhältnis zwischen Juden und Christen muss nicht gesondert hingewiesen werden.<sup>3</sup> – Die Idee, diese Fragen im Vergleich zwischen Paulus und Hebr anzugehen, ist sachlich begründet. Denn die Auseinandersetzung mit der Ordnung des Alten Bundes ist bei Paulus und dem Autor des Hebr ein, wenn nicht das zentrale Thema. Sie nimmt hier wie dort breiten Raum ein. Hebr entwirft eine elaborierte «Bundestheologie»<sup>4</sup>, Paulus setzt sich nicht nur in II Kor 3 mit der Frage des Alten Bundes auseinander. Dazu kommt, dass das Verhältnis zwischen Paulus und Hebr eine an sich spannende und noch längst nicht erledigte Angelegenheit ist.

<sup>1</sup> Überarbeiteter Probevortrag, gehalten zwischen Januar und Juli 1995 an den Universitäten-Gesamthochschulen Essen und Wuppertal sowie an der Universität Koblenz-Landau.

<sup>2</sup> Wenn in der Folge nicht klar zwischen «jüdisch» und «judenchristlich» unterschieden wird, deutet dies auf ein prinzipielles Problem hin: die Grenzlinien zwischen beiden Positionen sind lange Zeit fließend, die Abgrenzungen erfolgen zum Teil nur oder vorerst partiell. Ausserdem ist meines Erachtens zu differenzieren zwischen der Selbsteinschätzung einer Gruppe (etwa als «christlich» oder «jüdisch») und ihrer Beurteilung von der jeweils gegnerischen Seite.

<sup>3</sup> Dazu vgl. Ekkehard Stegemann, Alt und Neu bei Paulus und in den Deuteropaulinen (Kol-Eph), EvTh 37 (1977) 508-536.

<sup>4</sup> Über die Hälfte aller neutestamentlichen Belege für «διαθήκη» finden sich im Hebr, und zwar fast ausschliesslich im lehrhaften Mittelteil (mit Hans-Friedrich Weiss, Der Brief an die Hebräer, in: KEK 13, Göttingen <sup>15</sup>1991, 411).

## 1.2 Forschungsstand zum Vergleich Paulus – Hebräerbrieft

Der Vergleich zwischen Hebr und den Paulusbriefen ist fast so alt wie die Briefe selbst. Er steht modellhaft für die Frage nach dem Verhältnis unterschiedlicher theologischer Konzeptionen innerhalb des neutestamentlichen Kanons.

Grob skizziert, lässt die derzeitige forschungsgeschichtliche Debatte zwei Grundpositionen erkennen, wobei historisches und hermeneutisches Urteil Hand in Hand gehen: Auf der einen Seite wird die grosse theologische Distanz zu Paulus hervorgehoben, die sich an Christologie, Soteriologie und Pneumatologie festmachen lasse. Dem entspricht die Spätdatierung des Hebr gegen Ende des ersten Jahrhunderts. Stellvertretend für diese Position stehen die aktuellen Kommentare von Erich Grässer und Hans-Friedrich Weiss.<sup>5</sup> Als Argumente nennen sie die erkennbare Parusieverzögerung, Anzeichen einer aufkommenden Christenverfolgung, die sichtbare Glaubensmüdigkeit vieler Gemeindeglieder und die Rede von einer bereits verstorbenen Lehrergeneration (13,7; vgl 2,3). Weiss widmet dem Verhältnis von Paulus und Hebr einen eigenen Exkurs.<sup>6</sup> Am Beispiel der Grundbegriffe πίστις, νόμος und δικαιοσύνη zeigt er die Unterschiede zwischen beiden Autoren auf und bestätigt die communis opinio, wonach Paulus als Autor des Hebr nicht in Frage kommt.<sup>7</sup> Auch der an Paulus erinnernde Schluss des Schreibens wird als Argument gegen eine paulinische Verfasserschaft eingebracht.<sup>8</sup> Allenfalls sei von einer gemeinsamen Sach- und Sprachtradition auszugehen. Weiss verortet Hebr theologiegeschichtlich an die Schwelle vom Urchristentum zur frühkatholischen Kirche. – Auf der anderen Seite gibt es Versuche, den hohen theologischen Rang des Hebr herauszustreichen. Erich Grässer versteht den Hebräerbrieft als kultische Variante der Rechtfertigungslehre und rückt ihn damit theologisch in die Nähe von Paulus.<sup>9</sup> Klaus Berger nennt in seiner «Theologiegeschichte des Urchristentums» theologische und traditions-geschichtliche Analogien jenseits der paulinischen Rechtfertigungslehre und rechnet den Brief unter die «Nebenpaulinen».<sup>10</sup>

<sup>5</sup> Erich Grässer, An die Hebräer, in: EKK XVII/1,2, 1990/93; H.F. Weiss, Hebräer (vgl. Anm. 4).

<sup>6</sup> Op.cit. 86-88.

<sup>7</sup> Auf die starken begrifflichen und sachlichen Differenzen wurde schon oft hingewiesen, vgl. dazu Harold W. Attridge, A Commentary on the Epistle to the Hebrews (Hermeneia), Philadelphia 1989, Zitat S.2: «When there are superficial thematic similarities, as in the rejection of the Law or the importance of faith the mode of treatment is quite different.»

<sup>8</sup> So schon Franz Overbeck, Zur Geschichte des Kanons, 1880, 14-17; weiter Otto Michel, Der Brief an die Hebräer, Göttingen <sup>8</sup>1949, 365; Hebräerbrieft (A. Vanhoye) TRE 14, Berlin / New York 1985, 496.

<sup>9</sup> Erich Grässer, Notwendigkeit und Möglichkeiten heutiger Bultmannrezeption, ZThK 91 (1994), 272-284 (281).

Was die Datierung von Hebr an betrifft, reichen die Vorschläge von den 60er Jahren des ersten bis zum Beginn des zweiten Jahrhunderts. Der Text des Hebr bietet Argumente sowohl für eine «Spätdatierung» (nach 70 n. Chr.)<sup>11</sup>, als auch für eine «Frühdatierung» (vor 70 n. Chr.).<sup>12</sup> Terminus ante quem ist in jedem Falle die Abfassung des 1. Clem. Allerdings ist dessen Datierung auch nicht gesichert, so dass die Angaben über den spätesten Abfassungszeitpunkt des Hebr zwischen 90 und 115 schwanken.<sup>13</sup> Die in Kap. 10,32ff. geschilderte Bedrohung gibt immer wieder Veranlassung, Hebr in die Zeit vor der domitianischen Verfolgung zu datieren, also in die späten 80er/

<sup>10</sup> K. Berger, *Theologiegeschichte des Urchristentums*, Tübingen <sup>2</sup>1995, 455ff. – Zur Paulusschule wird Hebr u.a. von Helmut Köster (Einführung in das Neue Testament im Rahmen der Religionsgeschichte und Kulturgeschichte der hellenistischen und römischen Zeit, Berlin/New York 1980, 710f.) gerechnet. Keine Verbindung zur Paulusschule sieht hingegen Weiss, Hebräer, 88.

<sup>11</sup> Für eine solche Spätdatierung votiert die Mehrheit der Exegeten. Die wichtigsten Argumente sind: 1) Der jüdische Opferkult werde nicht aus eigener Anschauung, sondern von seiner alttestamentlichen Fundierung her dargestellt (Attridge, Hebrews, 8). 2) Ausserdem werde der herodianische Tempel nicht erwähnt, statt dessen gelte die Stiftshütte als Symbol für den Opferkult überhaupt (Weiss, Hebräer, 77). 3) Auch Josephus schreibe nach 70 n. Chr. an mehreren Stellen der Antiquitates (Attridge; Hebrews, 8 nennt Ant 3,6.1-8; 3,7.1-7; 3,9.1ff.) im Präsens vom jüdischen Kult (dazu vgl. Anm.41). 4) Die theologische Typologie und christologische Affinitäten zu Lukas, Past und I Petr sprächen eher für eine Abfassungszeit zwischen 70 und 80p (so Attridge, Hebrews, 9, ähnlich Weiss, Hebräer, 95). 5) Die Nichterwähnung der Tempelzerstörung (s.u.) sei kein Argument für Frühdatierung, da der Hebr kein polemisch-apologetisches Interesse verfolge (Weiss, Hebräer, 56). 6) Aus Hebr 10,32ff. sei deutlich das Problem der Parusieverzögerung zu erkennen; die Nah-Aussagen 10,25 und 10,37 seien lediglich ein Motiv der Paränese (Weiss, Hebräer, 72ff.). 7) Hebr 2,3 und 13,7 seien Hinweise darauf, dass die Generation der Lehrer weggestorben sei. Angeschrieben sei demgemäss die «zweite Generation» (Attridge, Hebrews, 12; Weiss, Hebräer, 62). 8) Hebr 10,32ff. lasse die drohende Christenverfolgung unter Domitian erkennen (Weiss, Hebräer, 77).

<sup>12</sup> Eine Datierung vor der Zerstörung des Tempels vertreten vor allem John A.T. Robinson, *Redating the New Testament*, London <sup>4</sup>1981, 200-220 (67 p), August Strobel, *Der Brief an die Hebräer*. in: NTD 9/2, Göttingen <sup>11</sup>1975 und Klaus Berger, *Theologiegeschichte*. Die Argumente sind: 1) In Hebr sei ein bestehender Opferkult vorausgesetzt, die Zerstörung Jerusalems werde in Hebr anders als in Barn 16,4 nicht reflektiert. Dieses argumentum e silentio bietet aber keine letzte Sicherheit, es setzt voraus, Hebr habe ein apologetisches oder gar polemisches Interesse (s.o.) 2.) Die neronische Christenverfolgung sei in lebendiger Erinnerung (Kap. 5f.). 3) Philip E. Hughes (*A Commentary on the Epistle to the Hebrews*, 1977, oder *Grand Rapids* (1987)) kritisiert die Charakterisierung der Adressaten seitens der Forschung als «2.Generation»: 5,11ff. verweise allenfalls auf einige Jahre seit der Bekehrung; 2,3 sei ein Verweis auf Augenzeugen. Nach 9,26; 10,25.37 sei die Naherwartung ungebrochen, die Christologie weise ein frühes Entwicklungsstadium auf.

<sup>13</sup> Helmut Feld (*Der Hebräerbrieff*, in: EdF 228, Darmstadt 1985) rechnet mit 95 n. Chr. als Abfassungsdatum des 1Clem, Attridge, Hebrews, mit 115 n. Chr. Vgl. auch meinen Aufsatz «Die Datierung des Ersten Klemensbriefes – Anfragen an eine communis opinio», NTS 44 (1998) 591-607.



frühen 90er Jahre des 1. Jahrhunderts. Allerdings sind in letzter Zeit vermehrt Zweifel darüber aufgekommen, ob eine allgemeine Christenverfolgung überhaupt stattgefunden hat oder nicht.<sup>14</sup> So könnte Hebr durchaus auch im Zusammenhang mit der neronischen Verfolgung zu verstehen sein. Die Frage der Datierung kann demnach als noch nicht geklärt gelten.<sup>15</sup>

Als einigermassen gesichert kann bisher nur gelten, dass Paulus als Autor des Hebr nicht in Frage kommt. Darüber hinaus gibt es nach wie vor gegensätzliche Einschätzungen. Zum einen wird die Selbständigkeit und Unabhängigkeit des Hebr von Paulus betont, zum anderen wird er der Paulusschule zugeordnet. Die Schwierigkeit liegt darin, dass der sprachliche und theologische Befund beide Möglichkeiten offenlässt. Hinzu kommt, dass gemeinsame Begrifflichkeiten wie Gesetz, Gerechtigkeit oder Glaube in unterschiedliche Fragestellungen eingeordnet sind, was den Vergleich zusätzlich erschwert. Man könnte von einer Verschiebung des Koordinatensystems sprechen, in das die Begrifflichkeiten eingezeichnet sind. Der Grund sind unterschiedliche Problemstellungen, Gemeindestrukturen und Interessenlagen.

### 1.3 Zielsetzung, Lösungsansatz

Die gängigen Vergleichskategorien haben sich als unzureichend erwiesen. Aussagen, die über die Feststellung einer nichtpaulinischen Verfasserschaft des Hebr hinausgehen, sind widersprüchlich und erwecken den Anschein der Auswechselbarkeit. Im vorliegenden Beitrag soll daher der Versuch gemacht werden, den Vergleich zwischen Paulus und dem auctor ad Hebraeos weiterzuführen und ihn an zwei Fragen festzumachen, die bislang weniger im Blick waren: Erstens, wie wird das Postulat einer neuen «Heilsordnung» bzw. einer neuen Heilswirklichkeit begründet und legitimiert? Zweitens, wie bewältigen die Autoren das Problem der Unanschaulichkeit, ja Unsichtbarkeit des Neuen? Die beiden Fragen werden nicht nur von den beiden Autoren reflektiert, sondern beschäftigen das frühe Christentum ganz allgemein. Die Behauptung, dass mit dem Christusgeschehen der verheissene «neue Bund» eingesetzt habe, war umstritten. Die Evidenz dieser neuen Wirklichkeit war allererst nachzuweisen, denn die historischen Fakten sprachen gegen sie. Entgegen einer irdisch-politisch orientierten Messiaserwartung, deren Spuren sich auch in den Evangelien finden (vgl. Mk 11,10, Lk 19,11; Act 1,6) schien mit Jesu Tod dessen Messianität widerlegt. Die Wunder Jesu erschienen im nach-

<sup>14</sup> Dies bestreiten mit guten Gründen Leonard Thompson, *The Book of Revelation. Apocalypse and Empire*, Oxford 1990, 95-115, Paulo A. de Souza Nogueira, *Der Widerstand gegen Rom in der Apokalypse des Johannes*, Diss. Maschinenschrift Heidelberg 1991, S.5-23, sowie K. Erlemann, *Datierung*, 595-597. – Die Zweifel haben Auswirkungen auf die Datierung auch anderer neutestamentlicher Schriften wie I Petr oder Apk.

<sup>15</sup> In Abwägung aller Unsicherheiten datiert Attridge, *Hebrews 9*, Hebr zwischen 60 und 100 n.Chr. – Vgl. weiter dazu unten, Exkurs unter 3.4.

hinein als Einzelepisoden, der entscheidende Machterweis blieb aus. Das führte nicht nur früher oder später zu antichristlicher Polemik, sondern auch zu Glaubenszweifeln in den eigenen Reihen. Die Bestimmung des eigenen theologischen Standortes nach aussen und nach innen ist eine der Hauptaufgaben der frühchristlichen Autoren.

Meine Arbeitshypothese lautet: Paulus und der Hebr haben sich mit einem von konservativen Judenchristen bzw. nichtchristlichen Juden vorgebrachten Neuheitsvorwurf auseinanderzusetzen und zugleich die Angeschriebenen der Wirklichkeit der neuen «Heilsordnung» zu vergewissern. Die Verhältnisbestimmung bewegt sich zwischen Betonung der Kontinuität und der Zäsur. Jenseits des gemeinsamen Modells der Überbietung des Alten durch das Neue bestehen tiefgreifende Unterschiede, ja Gegensätze. Sie resultieren aus unterschiedlichen Problemlagen und Aussageabsichten, lassen aber auch einen unterschiedlichen «Emanzipationsgrad» erkennen.

## 2. Die inner-neutestamentliche Diskussion um das «Neue»

### 2.1 Der Neuheitsvorwurf in der Antike und im frühen Christentum

Die gesellschaftliche Einstellung zu neuen Bewegungen und Ideen in der griechisch-römischen Antike lässt sich nach Peter Pilhofer<sup>16</sup> – bei aller Vorsicht vor Pauschalurteilen – auf den Nenner «was alt ist, ist gut» bzw. «was älter ist, ist besser» bringen. Das heisst, der Begriff des Neuen ist tendenziell negativ besetzt und erweckt Misstrauen. Demgegenüber geniessen die Tradition und insbesondere der Ursprung (ἀρχή) einer Entwicklung einen heute kaum nachvollziehbaren Vertrauensvorschuss. Für die Vertreter neuer Bewegungen ergibt sich daraus die Notwendigkeit, das angeblich «Neue» per Alters- oder Weissagungsbeweis als der Tradition gleichrangig oder gar überlegen darzustellen. Pilhofer untersucht die Reaktionen der jüdischen und frühchristlichen Autoren auf den seitens der paganen Umwelt herangetragenen Neuheitsvorwurf. Er erkennt im Altersbeweis ein Spezifikum der frühchristlichen Apologetik, während er der «christlichen Urliteratur» (sic) ausführliche Altersbeweise abspricht<sup>17</sup>. Demgegenüber sehe ich im Neuen Testament nicht nur vereinzelte Hinweise auf das Problem des «Neuen» (vgl. den folgenden Absatz), sondern auch ausgesprochene Altersbeweise, gerade bei Paulus und im Hebr. Die Gegner sind hier nicht philosophisch gebildete Heiden, sondern das nichtchristliche Judentum.

Die Diskussion um das «Neue» im Neuen Testament ist Teil der Reaktion auf den – freilich nicht expressis verbis genannten – Neuheitsvorwurf des

<sup>16</sup> Zum folgenden vgl. dessen Dissertation «Presbyteron Kreitton. Der Altersbeweis der jüdischen und christlichen Apologeten und seine Vorgeschichte», Tübingen 1990.

<sup>17</sup> Op.cit. 7, Anm.28.

nichtchristlichen Judentums an das frühe Christentum. Mehrere Aspekte sind hier mitzudenken: Zum einen galt es, den eigenen, «neuen» Standpunkt nach aussen hin zu rechtfertigen und zu festigen. Zum anderen war es wichtig, nach innen hin das Verhältnis zur Mutterreligion zu bestimmen. Die Abgrenzung vom und die Betonung der Kontinuität mit dem Alten sind die Eckpunkte der theologischen Standortbestimmung der frühchristlichen Zeit.

## 2.2 Neutestamentliche Textbeispiele

Einige Beispiele der Diskussion um das «Neue» an der Lehre Jesu seien vorab genannt, um den Problemhorizont abzustecken.

1. Bei der sogenannten «Fastenfrage» Mk 2,18-22parr wird das Verhalten der Jesusjünger dem der Johannesjünger und der Pharisäer gegenübergestellt. Die Anfrage kommt einem Vorwurf gleich, denn Fasten galt als Ausdruck besonderer Frömmigkeit und Bussbereitschaft (vgl. Tob 12,8f.; Mt 6,1.16-18). Die Antwort Jesu ist zweiteilig und dient der Rechtfertigung des unkonventionellen Verhaltens. Im ersten Teil weist Jesus metaphorisch auf die besondere Situation der Jesusjünger hin: Sie sind wie die Weggefährten des Bräutigams, die noch einmal mit ihm zusammen feiern, bevor er (per Hochzeit) «von ihnen genommen» wird (V.19). Fasten ist in dieser Situation nicht adäquat, ja geradezu absurd. Fasten als Zeichen der Trauer ist der Zeit nach der Trennung vorbehalten (V.21). Der zweite Teil bringt das Problem durch einen doppelten Vergleich auf eine andere Ebene: Die neue Situation verlangt nach einer grundlegenden Erneuerung, denn wo Neues auf Altes aufgesetzt wird, verliert das Neue seine Wirkung und das Alte geht kaputt (V.21f.). Mit anderen Worten: Eine neue Zeit fordert neue Verhaltensregeln. Die alten Verhaltensmuster sind unzulänglich und anachronistisch. Damit ist die Zäsur bejaht und mit dem Hinweis auf den epochalen Einschnitt begründet. – Der Verzicht auf das Fasten ist kein Hinweis auf den Antinomismus Jesu, die Kontroverse bewegt sich innerhalb des von der Tora gesteckten Rahmens. Es liegt vielmehr eine Zeichenhandlung vor, die die Vollmacht des irdischen Menschensohns gegenüber herrschenden Frömmigkeitsidealen unterstreicht.<sup>18</sup>
2. Im Eingangsteil der Bergpredigt – zwischen Seligpreisungen und Antithesen – weist Jesus laut Matthäus (5,17-20) pointiert darauf hin, dass die neuen Heilskriterien und die nachfolgende Auseinandersetzung mit Vorschriften der Mosestora keinen Bruch mit derselben markieren – im Gegenteil: Das Gesetz hat ewige Gültigkeit, und es gilt, die gesetzestreuen Schriftgelehrten und Pharisäer in ihrer Gerechtigkeit noch zu übertref-

<sup>18</sup> Mit Klaus Berger, Die Gesetzesauslegung Jesu. Ihr historischer Hintergrund im Judentum und im Alten Testament, Teil I: Markus und Parallelen, Neukirchen 1972, 577-584.

fen.<sup>19</sup> Als «Vorzeichen vor der Klammer» hat das Bekenntnis zur Mosetora die Funktion eines hermeneutischen Schlüssels der Gesetzesauslegung Jesu und dient der Beteuerung seiner Kontinuität mit dem Gesetz und damit seiner Legitimität als Schriftgelehrter. Von vornherein wird anderslautenden Vorwürfen der Wind aus den Segeln genommen – meines Erachtens eine Reaktion auf einen bereits erhobenen Neuheitsvorwurf.

3. Besonders aufschlussreich ist die Charakterisierung des Liebesgebots in den einzelnen johanneischen Schriften. Hier ist, was das Attribut des «Neuen» angeht, eine gegenläufige Tendenz erkennbar: Nach II Joh 5 ist das Gebot der geschwisterlichen Liebe ausdrücklich kein neues Gebot, sondern das altbekannte (καί νῦν ἐρωτῶ σε, κυρία, οὐχ ὡς ἐντολὴν καινὴν γράφω σοι ἀλλὰ ἣν εἶχομεν ἀπ' ἀρχῆς, ἵνα ἀγαπῶμεν ἀλλήλους).<sup>20</sup> – Der Konflikt, ob das Liebesgebot Jesu alt oder neu sei, kommt in I Joh 2,7f. zum Ausdruck: Das Gebot ist einerseits alt, ausdrücklich wird die (Übereinstimmung des diskutierten Gebots mit dem früher gehörten Wort festgestellt (ἡ ἐντολὴ ἡ παλαιὰ ἐστὶν ὁ λόγος ὃν ἠκούσατε). Andererseits ist es aber doch ein neues Gebot mit Wahrheitsanspruch, und die Begründung hierfür liegt in der endzeitlichen Situation: «ὅτι ἡ σκοτία παράγεται καὶ ὁ φῶς τὸ ἀληθινὸν ἤδη φαίνει» (2,8). Die neue Zeit legitimiert die Rede vom neuen Gebot – die Argumentation entspricht der in Mk 2,21f. – Eindeutig und ohne Abstriche «neu» wird das Liebesgebot in Joh 13,34 genannt: «Ἐντολὴν καινὴν δίδωμι ἡμῖν, ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους.» Die Neuheit des Gebots wird nicht gerechtfertigt, lediglich wird auf Jesu eigenes nachzuahmendes Verhalten hingewiesen.

Die Beispiele zeigen das Ringen um eine adäquate Verhältnisbestimmung des jungen Christentums konservativen Strömungen gegenüber. Die Bandbreite reicht von defensiven, auf Nachweis der Kontinuität mit dem Alten bedachten Aussagen (Mt 5,17-20; II Joh 5) bis hin zu «emanzipierten» Äußerungen wie Joh 13,34 oder Mk 2,21f. An der Schnittlinie steht I Joh 2,7f.

<sup>19</sup> Vgl. Mt 23,2: Die Jünger sollen sich nach der Lehre der Nachfolger Moses richten, nicht aber deren Heuchelei übernehmen.

<sup>20</sup> Es ist nicht zwingend, die Wendung ἀπ' ἀρχῆς auf die Predigt Jesu zu beziehen (so bei Hans-Josef Klauck, Der zweite und dritte Johannesbrief, in: EKK XXIII/2, Neukirchen/Zürich 1992, 50; weiter bei Michael Wolter, Die anonymen Schriften des Neuen Testaments. Annäherungsversuch an ein literarisches Phänomen, in: ZNW 79 (1988) 1-16 (8, u.a.). Eine Deutung auf die Mosetora ist zumindest nicht auszuschliessen. Eine Entscheidung darüber hängt auch von der hier nicht zu leistenden Beurteilung des Konflikts in I Joh und II Joh ab. Sollte die Wendung doch auf die Predigt Jesu zu beziehen sein, läge hier ein Hinweis auf eine innergemeindliche Debatte um die Neuheit des Liebesgebotes vor. Zum Konflikt in I Joh vgl. meinen demnächst in der ThZ erscheinenden Artikel «I Joh und der jüdisch-christliche Trennungsprozess».

### 2.3 Das Problem des Nichtsehenkönnens

Ein weiteres Problem des frühen Christentums ist die mangelnde Aufweisbarkeit bzw. das Nichtsehenkönnen der postulierten neuen Heilswirklichkeit. Seit dem Auftreten Jesu von Nazareth hat sich augenscheinlich nicht viel verändert, alles scheint beim Alten geblieben zu sein. Hinzu kommt das vergleichsweise unanschauliche Kultleben der neuen Gemeinschaft bzw. die freiwillige oder erzwungene Trennung von Tempelkult und Synagoge. Die Unanschaulichkeit und Unsichtbarkeit des Neuen sind Auslöser interner Glaubenszweifel und, so dürfen wir vermuten, Angriffsfläche für Polemik von aussen. Das Problem wird zur Herausforderung an die junge Glaubensgemeinschaft, die Evidenz des Neuen zu erweisen. Dieser Erweis wird einerseits von der absehbaren Zukunft erwartet: bald wird sich die Gottesherrschaft sichtbar durchsetzen. Andererseits verweisen die neutestamentlichen Autoren auf bereits sichtbare Anfänge, die das kommende Ganze verbürgen sollen.<sup>21</sup> Die Evidenz der jetzt noch unsichtbaren Heilsordnung wird nicht nur von der Zukunft erhofft, sondern in nachweisbaren Zeichen schon jetzt erkannt. Hier spielen die endzeitliche Gabe des heiligen Geistes und dessen konkret aufweisbare Wirkungen eine ganz wichtige Rolle. Aber auch andere Phänomene werden als sichtbare Anfänge gewertet, so die apokalyptisch verstandenen Bedrängnisse der Gemeinde (Mk 13,9ff., Joh 16,20-22; I Petr 4,17f.) oder die Tatsache des Glaubens an sich. Die wiederholte Thematisierung der Unsichtbarkeit des Neuen bei Paulus und in Hebr<sup>22</sup> lässt erkennen, wie sehr bei Autoren und Gemeinden um den Nachweis des Neuen gerungen wurde.

Der Textabschnitt Röm 8,18-39 thematisiert den Kontrast zwischen Glaubensüberzeugung bzw. Hoffnung auf der einen und erfahrbarer Wirklichkeit auf der anderen Seite. Das eine ist nicht dem anderen zeitlich vorgeordnet (im Sinne von jetzt – dann), beides besteht vielmehr gleichzeitig nebeneinander. Der «eschatologische Vorbehalt» besteht in der Sichtbarwerdung der jetzt noch unsichtbaren Heilswirklichkeit (8,19.24f.)<sup>23</sup>. Das Problem des Nichtsehenkönnens wird in V.24f. aufgearbeitet: ἐλπίς ist nur dann wahre ἐλπίς, wenn sie sich auf Unsichtbares richtet. – Ebenfalls wird das Problem des Nichtsehenkönnens im autobiographischen Abschnitt II Kor 4,7 – 5,10 aufgegriffen. Paulus begründet seine Geduld im Apostolat mit seiner Wirklichkeitssicht: Die derzeitige θλίψις erarbeitet ihm und ist für ihn transparent auf eine ungleich gewichtigere δόξα (4,17). Seine Grundorientierung ist das «τὰ μὴ βλέπομενα», das im Unterschied zum Sichtbaren ewig ist (4,18). Die Gegenwart ist Zeit des Glaubens, nicht des Schauens (5,7).

<sup>21</sup> Dazu vgl. Kurt Erlemann, *Frühchristliche Endzeiterwartungen*, in: UTB 1937, Tübingen 1996, 157f. 171f.

<sup>22</sup> Röm 8,24f., II Kor 4f., Hebr 8,4f.; 11,1.7.27.

<sup>23</sup> Es handelt sich um den von mir so bezeichneten Typ der «revelatorischen Erwartung» (vgl. Kurt Erlemann, *Naherwartung und Parusieverzögerung im Neuen Testament. Ein Beitrag zur Frage religiöser Zeiterfahrung*, in: TANZ 17, Tübingen 1995, 392ff.).



Nach Hebr 2,8a und 2,9 ist der Erhöhte bereits strahlender Sieger über die kosmischen Mächte. Das Problem besteht darin, dass dies für die Glaubenden noch nicht sichtbar ist («οὐπο ὁρῶμεν» V.8b).<sup>24</sup> – Auf die Feststellung in Hebr 8,1 («Hauptsache, wir haben einen Hohenpriester im Himmel») folgt, etwas seltsam, die Formulierung in V.4 («wenn er nun auf Erden wäre, so wäre er nicht Priester, weil da schon welche sind, die nach dem Gesetz die Gaben opfern»). Der Einschub wird dann verständlich, wenn dahinter die Frage gesehen wird, weshalb das neue Kultgeschehen nicht für alle sichtbar auf Erden installiert wurde. Die Argumentation läuft darauf hinaus, den unsichtbaren himmlischen Kult als den zugleich besseren darzustellen (V.5): Jesus muss im Himmel amtieren, da er hier den Bestimmungen des Gesetzes enthoben ist. – Die Definition des Glaubensbegriffs in Hebr 11,1 nimmt unmittelbar auf das Problem des Nichtsehenkönnens Bezug («ἐλεγχος οὐ βλεπομένω»).<sup>25</sup> – Die Definition wird im weiteren Verlauf von Hebr 11 an exemplarischen Beispielen entfaltet: Nach V.7 und 27 bestand der Glaube bei Noah und Mose darin, das für wahr zu halten und sich ganz und gar danach zu richten, was für sie nicht zu sehen war (Sintflut resp. Gott selber).

### 3. Alt und neu bei Paulus und im Hebräerbrieif

#### 3.1 Situativer Kontext

Um die theologische Standortbestimmung der beiden Autoren angemessen beurteilen zu können, ist vorab eine Analyse des jeweiligen situativen Kontextes zu leisten. Ansonsten läuft man Gefahr, «Äpfel mit Birnen» zu vergleichen. Zu skizzieren ist, anders gesagt, das jeweilige Koordinatensystem, in welches die Autoren ihre Begrifflichkeiten eintragen. Beide Autoren sind gezwungen, sich mit dem Geltungsanspruch der Mosetora auseinanderzusetzen. Das verwundert nicht, entsteht doch das Christentum auf dem Boden des Judentums und ist von diesem in der ersten Zeit gar nicht genau zu unterscheiden. Man kann mit einigem Recht den Konflikt zumindest in seinem Anfangsstadium als einen innerjüdischen bezeichnen. Erst später kommt es zur gegenseitigen Ab- und Ausgrenzung. Die Christen jener Zeit hatten in diesem Prozess die bereits skizzierten Aufgaben zu lösen.

Der Konflikt zwischen Paulus und seinen jüdisch-judenchristlichen Gegnern entzündet sich – neben der grundsätzlichen Frage nach der Heilsbedeutung Christi – am Programm der beschneidungsfreien Heidenmission. Die theologischen Grundfragen lauten: Wie kann der Mensch vor Gott gerecht werden? Und: Wer gehört zur Heilsgemeinschaft dazu? Paulus argumentiert, dass nach der neuen Heilsordnung nicht nur Juden, sondern auch Nichtjuden vor Gott gerecht werden können, und zwar ohne Beschneidung, ohne die äus-

<sup>24</sup> Selbst wenn nach Hebr 10,13 und I Kor 15,23-28 die endgültige Unterwerfung der Mächte noch aussteht, ist Hebr 2,8b schon allein aus grammatikalischen Gründen nicht zu übersetzen mit «wir sehen, dass nicht ...» (gegen Klaus Berger, *Bibelkunde des Alten und Neuen Testaments* Bd.2, in: UTB 972, Heidelberg <sup>2</sup>1984, 448). Das Nichtsehen ist unabhängig davon, ob die Vorgänge im Himmel tatsächlich abgeschlossen sind oder nicht.

<sup>25</sup> Weiter dazu unter 3.5.2.

serliche Erfüllung des Gesetzes.<sup>26</sup> Die Frage der Beschneidung wird zum neuralgischen Punkt, an dem sich für ihn eine grundsätzliche Standortbestimmung aufdrängt. Die Tatsache aber, dass Paulus an Gottes Forderung nach Gerechtigkeit auch für die Heiden festhält, zeigt seine grundsätzlich positive Einstellung zur Mosetora als Heilsgabe des Alten Bundes. Er sucht keinen Weg am Gesetz vorbei, sondern versucht, dessen Erfüllung auf eine neue Grundlage zu stellen. Er findet sie in seiner Christologie und in seinem Geistbegriff. Doch dazu später.

In Hebr ist von einem Streit um die Heidenmission nichts zu spüren. Die Situation ist von zunehmender Glaubensmüdigkeit und ersten Erosionerscheinungen an den Gemeinderändern (10,25) belastet. Äussere Pressionen bis hin zu pogromartigen Ausschreitungen (10,33f.) und das mehrfach erwähnte Problem der Unsichtbarkeit des Neuen<sup>27</sup> dürften die Glaubensmüdigkeit noch gefördert haben. In dieser Situation sieht der Autor seine Hauptaufgabe in der *βεβαίωσις*, in der Zementierung der Glaubensgrundlagen und in einer grundsätzlichen Verhältnisbestimmung zur jüdischen Kultpraxis (Hebr 4,14-10,18). Es geht dem Autor nicht um die Frage, wer zur endzeitlichen Heilsgemeinschaft dazugehört, sondern um den Nachweis, dass Jesus als legitimer und effizienter Hoherpriester durch sein Selbstopfer nachhaltig Sündenvergebung bewirkt und damit einen freien Zugang zu Gott geschaffen hat. Ausgangspunkt ist die Beurteilung des alljährlich stattfindenden Jom-Kippur-Ritus. Kritisiert wird dessen Ineffizienz: Er soll die Sünden eines Jahres tilgen, doch allein die Tatsache, dass er jährlich wiederholt werden muss, zeige seinen provisorischen Charakter (10,1ff.). Eine wirkliche Sündenvergebung finde nicht statt, im Unterschied zum ein für allemal erfolgten Selbstopfer des ewigen Hohenpriesters Jesus (10,1-18 u.a.). Neben der Kritik am Jom-Kippur-Ritus ist ein weiterer Kritikpunkt erkennbar: Speiseregeln sind nach Auffassung des Autors ebenfalls rein äusserliche, ineffiziente Kultvorschriften (13,9).

Fazit: Der Konflikt um die Geltung der auf die Mosetora sich stützenden, alten Heilsordnung entzündet sich entsprechend verschiedener Problemstellungen an unterschiedlichen Punkten. Die gemeinsame theologische Grundfrage, wie kann der Mensch vor Gott gerecht werden? wird dementsprechend in je spezifischer Weise zugespitzt.

### 3.2 Alter und neuer Bund. Die Rezeption von Jer 38 LXX

Einig sind sich die Autoren in der Überzeugung, dass mit dem Kreuzestod Jesu ein neuer Bund geschlossen wurde, der den alten definitiv abgelöst hat.

<sup>26</sup> Röm 2,25-29; 3,21-31; Gal 3,1-14; 5,6.

<sup>27</sup> Vgl. Anm.22.



Das gilt, auch wenn der Rückgriff auf Jeremia in unterschiedlichen Kontexten und zu unterschiedlichen Argumentationszwecken erfolgt.

### 3.2.1 Hebr 8,8-12 und Hebr 10,16f.

Die Bundesverheissung Jer 38,31-34 LXX wird im Hebr an zwei Stellen zitiert: Einmal zu Beginn und einmal gegen Ende des lehrhaften Mittelteils. Das Jeremiazitat in Hebr 8,8-12 begründet die zuvor begegnende Redeweise von Jesus als dem Bürgen bzw. Mittler eines besseren Bundes (ἔγγυος resp. μεσίτης κρείττονος διαθήκης, Hebr 7,22; 8,6). Jer 38,31-34 LXX wird vollständig zitiert, die in V.13 gelieferte Anwendung ist jedoch recht mager: Am Jeremiatext interessiert lediglich das Stichwort «καινή διαθήκη». Die Tatsache, dass von einem neuen Bund die Rede sei, qualifiziere den bisherigen Bund als «veraltet» (πεπαλαίωκεν resp. παλαιούμενον). Mit der Ankündigung eines neuen Bundes erkläre Gott den ersten Bund für ein zeitlich begrenztes Provisorium. Eine weitergehende Anwendung des Jeremiazitates wird nicht geboten, inhaltliche Aspekte des neuen Bundes interessieren nicht. – Hebr 10, 16f. zitiert am Ende einer Grundsatzkritik am bisherigen Opferkult Jer 38,33.34 LXX. Das Zitat hat am Ende des Argumentationsgangs eine exponierte Stellung und bringt die Kritik auf den Punkt. In der verkürzten Zitatfassung entfällt das Stichwort der «καινή διαθήκη». Die Anwendung beschränkt sich auf das Stichwort «Sündenvergebung» als inhaltlichem Charakteristikum des verheissenen Bundes. Die Ankündigung umfassender Vergabung macht, so die Anwendung V.18, den bisherigen Opferkult obsolet. – Beiden Zitaten gemeinsam ist die Funktion, die bisher geltende Ordnung als überholt zu erweisen, einmal rein formal («neuer Bund» qualifiziert den bisherigen ab, Hebr 8), einmal im Blick auf den rituellen Vollzug (Sündenvergebung macht Opferkult überflüssig, Hebr 10).

### 3.2.2 II Kor 3,6; Röm 11,26f.

Auch Paulus greift bei seiner Standortbestimmung auf den Bundesbegriff und auf Jer 38LXX zurück. Anders als Hebr zitiert er Jeremia nicht ausführlich, sondern begnügt sich mit knappen Anspielungen. Im Kontext einer längeren Abhandlung über die theologische Bedeutung seines Apostolats (ab 2,14) stellt Paulus in II Kor 3 seine διακονία des neuen Bundes der διακονία des alten Bundes gegenüber (V.6ff.).<sup>28</sup> Die Gegenüberstellung geschieht durch eine Reihe von Gegensatzpaaren, die die ungleich höhere δόξα des neuen Bundes hervorheben. Paulus setzt den alten Bund mit der Wirkung des mosaischen Gesetzes als tötendem Buchstaben ins Verhältnis. Ihm steht die

<sup>28</sup> Zum folgenden vgl. Jens Schröter, *Der versöhnte Versöhner. Paulus als unentbehrlicher Mittler im Heilsvorgang zwischen Gott und Gemeinde nach II Kor 2,14 – 7,4*, in: TANZ 10, Tübingen 1993.

Wirkung des Gesetzes als lebendigmachendes πνεῦμα gegenüber (V.6). Das knappe Zitat von Jer 38,31 LXX in diesem Kontext dient dazu, die Überbietung des Äusseren durch das Innere (Tinte/Geist V.3; Steintafeln/Herzen V.3; Buchstabe/Geist V.6) als Verwirklichung des längst verheissenen neuen Bundes zu kennzeichnen. Im Gegensatz zu Hebr ist es also gerade ein inhaltlicher Gesichtspunkt, der an Jeremia interessiert. – Kein eigentliches Zitat liegt in Röm 11,26f. vor. Im Zusammenhang der Verhältnisbestimmung von Heidenchristen und Israel greift Paulus recht frei auf Jes 59,20f. und Jer 38,33 LXX zurück. Inhalt des neuen Bundes ist demnach die von Gott selbst vollzogene Vergebung der Sünden des Volkes.

Während in Hebr der Akzent auf der Ablösung des Alten durch das Neue liegt, liegt er in II Kor 3 auf der endzeitlichen, pneumatischen Überbietung des Äusseren durch das Innere. In Röm 11 spielt der Gegensatz von alt und neu keine Rolle, die Einlösung der Jeremiaverheissung steht noch aus. – Über die Deutung von Jer 31 hinaus teilt Hebr die Verbindung des Bundesgedankens mit der Kategorie aussen/innen: Sie kommt im Gegensatz von «äusserlicher Reinheit» und «Reinigung der Gewissen» (Hebr 9,13f.) zum Ausdruck und steht dort in unmittelbarer Beziehung zum Bundesgedanken (9,15; vgl. 10,16-18 und 10,22).

### 3.3 Das Problem der Gültigkeit des νόμος

#### 3.3.1 Kult- und/oder Moralgesez?

Wiederholt wurde darauf hingewiesen, dass Paulus und Hebr den Gesetzesbegriff unterschiedlich akzentuieren: Paulus gehe es mehr um das Moralgesez, Hebr betone dagegen das Kultgesez.<sup>29</sup> Einzuwenden ist, dass eine Unterscheidung zwischen ethischem und kultischem Gesetzesaspekt von den Autoren selbst nicht vorgenommen wird. Die kultische Zuspitzung des Gesetzesbegriffs in Hebr bzw. die ethische bei Paulus entspricht vielmehr der jeweiligen Problemstellung.<sup>30</sup>

<sup>29</sup> u.a. Weiss, Hebräer, 87 und 403.

<sup>30</sup> Weiss (op.cit.403) stellt fest, dass der νόμος im Hebr ausser in 10,28 nur in 7,1-10,18, d.h. nicht im paränetischen Teil des Hebr, begegnet. Für Weiss ist dies ein Indiz dafür, dass für Hebr die paulinische Fragestellung nicht mehr existent sei. Das Thema Gesetz werde eher akademisch verhandelt, als Stilmittel zur Entfaltung der christologisch-soteriologischen Position des Verfassers, d.h. das Thema Gesetz sei der Christologie bzw. Soteriologie zugeordnet. Dagegen ist einzuwenden, dass für Hebr der Opferkult den gesamten νόμος repräsentiert. Der zentrale Konflikt um die Effektivität der Opfer ist zugleich der Konflikt um die Geltung des Gesetzes. Eine Abschwächung der Problematik gegenüber Paulus kann ich nicht erkennen. Das Fehlen im paränetischen Teil resultiert aus der radikaleren Lösung der Gesetzesfrage.

## 3.3.2 Hebr 7,11-19

Mit dem alten Bund ist nach Hebr auch der jüdische νόμος erledigt. Grund ist dessen defizitärer Charakter: Er ist schwach und nutzlos und kann nichts zur Vollendung bringen (7,11.18f.). Er ist lediglich Abschattung der zukünftigen Heilsgüter und nicht mit diesen identisch (Hebr 10,1). Die Einsetzung Jesu zum Hohenpriester erforderte eine Änderung der gesetzlichen Regelungen über das Priesteramt (7,11-14). Die neue Legitimationsgrundlage ist nicht mehr der νόμος ἐντολῆς σαρκίνης, sondern die δύναμις ζωῆς ἀκαταλύτου (7,16). Mit dem einmaligen Opfer Jesu Christi ist das Gesetz endgültig obsolet geworden. Das gilt, selbst wenn der Autor in Hebr 13,10-14 vom «Lobopfer» des Bekenntnisses und des liebevollen Umgangs miteinander als dem wahren Kult spricht. «Kult» ist hier blosser Metapher, das geforderte Tun wird nicht mit dem Gesetzesbegriff in Verbindung gebracht. Der Autor zeigt kein Interesse, die bleibende Gültigkeit des Gesetzes zu betonen.<sup>31</sup>

## 3.3.3 Paulus (II Kor 3; Röm 7f.; Gal 3)

Die Misere des alten Bundes liegt für Paulus nach II Kor 3 nicht im defizitären Charakter des Gesetzes, sondern – und hier deutet Paulus Ex 34 allegorisch – darin, dass die Begrenztheit seiner δόξα den Israeliten verborgen blieb, selbst als Christus diese Begrenztheit offen vor Augen stellte. Das Problem ist nicht der νόμος als solcher, sondern seine Fehleinschätzung als weiterhin gültige Grundlage des Verhältnisses zu Gott (vgl. Röm 9,31f.). Erst wenn Israel sich bekehrt, wird diese Verstockung aufgehoben werden (V.16). Ob das Gesetz des Mose allerdings weiterhin gilt, wird im Kontext nicht reflektiert; die Argumentation dient lediglich dazu, die Qualität der paulinischen διακονία hervorzuheben.

Im Römerbrief hat Paulus zwischen Juden- und Heidenchristen zu vermitteln, es geht um die gegenseitige Akzeptanz zweier divergierender Gemeindeguppen. Paulus argumentiert, was die Geltung der Mosestora angeht, sehr moderat, ja harmonisierend: Sie gelte weiterhin, denn sie sei von Haus aus heilig, gerecht und gut, von pneumatischer Qualität (Röm 7,12.14).<sup>32</sup> Das Problem ist nicht das Gesetz, sondern der Mensch: Vor Christus traf das Gesetz auf den fleischlichen, sarkischen Menschen, der anfällig war für Sünde und

<sup>31</sup> Weiss, Hebräer, 404 sieht freilich keine Anzeichen für einen grundsätzlichen, möglicherweise gegen judaisierende Neigungen der Adressaten ankämpfenden Antinomismus. Die Rede vom «Gesetz» sei eher funktional zu deuten und diene der Herausstellung der Grösse des wahren Priestertums Christi. Die positive Funktion des Gesetzes liege in der schattenhaften Vorausdarstellung der eigentlichen Heilswirklichkeit (9,9). Doch gesteht auch Weiss zu, dass insgesamt die negative Betrachtungsweise überwiegt (antitypische Zuordnung von Urbild – Abbild, grundsätzliche Infragestellung des alten Kultus und νόμος (10,2-4)).

<sup>32</sup> Mit Gesetz III (G. Klein), TRE 13, Berlin / New York 1984, 66f.

Begierde (7,5ff.).<sup>33</sup> Unter diesen Bedingungen kam die positive Funktion des Gesetzes nicht zum Tragen, im Gegenteil: Es wurde zum Ankläger des Menschen, zum tötenden Buchstaben, der die Sünde verschlimmerte, anstatt sie wegzunehmen (7,5.9.13). Seit Christus und der Austeilung des Geistes trifft das Gesetz auf den geisterfüllten, pneumatischen Menschen. Der «passt» sozusagen zum pneumatischen Gesetz, er kann es seiner Bestimmung nach, von innen heraus, und das heisst bei Paulus im Sinne des Liebesgebotes erfüllen (Röm 8,2; 13,8.10; Gal 5,6.14; 6,2).<sup>34</sup> Überboten ist so auch die äusserliche Beschneidung durch die Beschneidung des Herzens. Der Apostel folgt damit der Unterscheidung Philo zwischen äusserer und innerer Gesetzeserfüllung<sup>35</sup> und findet in ihr die argumentative Grundlage für die beschneidungsfreie Heidenmission.<sup>36</sup> Und er entgeht dem Vorwurf gesetzesloyaler Judenchristen, er gebe die Mosetora preis.

Paulus zeigt in der Gesetzesfrage eine flexible Haltung. Am nächsten kommt er Hebr in Gal 3. Die Problemstellung beider Texte ist vergleichbar: Es geht um die Attraktivität, die von der alten, sichtbaren Heilsordnung aus-

<sup>33</sup> Mit Attridge, *Hebrews*, 204: «The failure of the law lies in human weakness (desire) of the flesh».

<sup>34</sup> Dazu Schröter, *Versöhnter Versöhner*, 87 Anm.3: «Die Einhaltung des Gesetzes wird ausdrücklich gefordert in I Kor 7,19; Gal 5,14; Röm 2,13; 13,8-10. «Fähig macht sie dazu das πνεῦμα, was aus Röm 8,4; Gal 5,22-25 hervorgeht. Verändert hat sich also für die Christen nicht die Forderung des Gesetzes, sondern seine verurteilende Wirkung sowie die Möglichkeit, es jetzt durch das πνεῦμα erfüllen zu können.» – Die Rolle des πνεῦμα bei der Erfüllung des Gesetzes wird von Günter Klein, *Gesetz III*, 71f. nicht reflektiert.

<sup>35</sup> Ausweislich Philo, *Quaest in Ex* 2,2 (ad 22,21); vgl. *De migr. Abr.* 89-93. – Die sprachliche und theologische Nähe des Hebr zu Philo von Alexandria ist hinreichend dargestellt worden, vgl. Erich Grässer, *Der Glaube im Hebräerbrief*, MThSt 2, 1965, 95-146, und Thomas Söding, *Zuversicht und Geduld im Schauen auf Jesus. Zum Glaubensbegriff des Hebräerbriefes*, ZNW 82 (1991) 214-141 (237). Sie betrifft nahezu alle zentralen Themen und Topoi des Hebr wie den Bundes- und Glaubensbegriff, die Rezeption der Melchisedek-Tradition, die Vorstellung vom himmlischen Hohenpriestertum, die Vorstellung von der Mittlerschaft zwischen Gott und Menschen (ἕγγυος, μεσίτης, λόγος vgl. *Rer. div. her.* 205f.), die Rede vom Schwur Gottes (*de Abr.* 273) usw. – Ebenso sind die Unterschiede zwischen Philo und Hebr herausgearbeitet worden (Helmut Köster, *Die Auslegung der Abraham-Verheissung in Hebräer 6*, in: Rolf Rendtorff / Klaus Koch (Hgg.), *Studien zur Theologie der alttestamentlichen Überlieferungen*, Neukirchen 1961, 95-109 (102f.); Attridge, *Hebrews*, 192). Ein Hauptunterschied besteht in der allegorischen bzw. anthropologischen Deutung der Tradition einerseits (Philo) und der typologischen Deutung andererseits (Hebr).

<sup>36</sup> Dazu vgl. Eckhard Rau, *Von Jesus zu Paulus. Entwicklung und Rezeption der antiochenischen Theologie im Urchristentum*, Stuttgart 1994, 96ff. Weiter Geist (K. Berger) TRE 12, Berlin / New York 1984, 178-196: «Beschneidung des Herzens» und die Erwartung der eschatologischen Gabe des Geistes Gottes sind bereits in Ez 11,19; 18,31; 36,26f.; Jer 31,33; Jub 1,23; Röm 2,28f.; Phil 3,3 u.a. kombiniert. Wenn das Gesetz ins Herz geschrieben ist, kann es dank der neuen Geistesgabe erfüllt werden. – Zuletzt Friedrich W. Horn, *Der Verzicht auf die Beschneidung*, NTS 42 (1996) 479-505 (490ff.).

geht, um die Gefahr des Rückfalls ins nichtchristliche Judentum mit seinen äusserlichen, ineffizienten Riten. Paulus sieht sich in Galatien massiven Gegenmissionsversuchen seitens gesetzesloyaler Judenchristen gegenüber (2,14; 4,17; 5,1ff.). Heidenchristen werden umworben bzw. unter Druck gesetzt, sich beschneiden zu lassen – gegen die Absprachen des Apostelkonzils. Und die Remissionierung scheint erfolgreich zu sein, Gemeindeglieder sind verunsichert (3,1). Paulus sieht den Ertrag seiner Arbeit in Gefahr.<sup>37</sup> In dieser Situation stempelt Paulus das Gesetz als überholte Ordnung ab (3,24f; 4,7). Der νόμος kann keine Gerechtigkeit schaffen (2,21), er hat seine Funktion als παιδαγωγός seit Christus eingebüsst. Die Christinnen und Christen sind vom Gesetz frei (3,25). Die Tora ist nicht mehr trennende Instanz zwischen Völkern, sozialen Schichten und den Geschlechtern (3,28). Die Freiheit vom Gesetz begründet ein neues Verhältnis zu Gott (4,1-7). Wer sich nachträglich beschneiden lässt, vollzieht nicht nur einen äusserlichen Ritus, sondern erkennt damit das Gesetz als ganzes an (5,2-4). – Gleichwohl ist für Paulus damit nicht das Gesetz überhaupt vom Tisch: Es ist zwar als «παιδαγωγός» erledigt, nicht aber seinem eigentlichen Inhalt nach. Nächstenliebe wird ausdrücklich als Erfüllung des νόμος bezeichnet (5,14). Zu erreichen ist sie durch die Gabe des Geistes (5,22). Das so erfüllbare Gesetz ist «νόμος Χριστοῦ» (6,2).

Zwischenfazit: Anders als in Hebr sind bei Paulus Gesetz und Bund nicht miteinander gekoppelt. So hält er den alten Bund für überholt, hält aber gleichzeitig an der Geltung der Mosetora fest – sie ist und bleibt gute Ordnung Gottes.<sup>38</sup> Mit der Einführung des neuen Bundes haben sich lediglich die Vorzeichen geändert, unter denen das Gesetz seine Wirkung entfaltet. Konstitutiv ist dabei die Kategorie von aussen und innen: Durch die endzeitliche Geistesgabe kann das Gesetz seine eigentliche, positive Funktion endlich entfalten – als «Gesetz des Geistes» bzw. «Gesetz Christi». Äusserliche Riten werden in diesem Kontext zum neuralgischen Punkt, an dem sich ablesen lässt, welche Wirkweise des Gesetzes anerkannt wird.

### 3.4 Das Neue als das Ältere bzw. Ewige

Um die «pädagogische» Funktion des Gesetzes als überholt zu erweisen, führt Paulus in Gal 3 einen Altersbeweis: Der in Gen 22,18 erwähnte Nachkomme (σπέρμα) und damit der Erbe der Abraham zugesprochenen Verheissung ist Christus. Diese Verfügung war freie Schenkung Gottes und hatte eine höhere Gültigkeit als die der erheblich später eingeführten Mosetora. Die war lediglich eine Interimsverordnung zur Vorbereitung der noch unmündigen Menschen auf ihren späteren Status als Miterben der Verheissung. Mit

<sup>37</sup> Vgl. das wiederholte «vergeblich» in 3,4 und 4,11.

<sup>38</sup> Hier widerspreche ich der Einschätzung Stegemanns (Alt und Neu in den Deuteropaulinen) der generell die Diskontinuität der paulinischen Position mit der des Judentums betont und auch Röm 10,4 in diesem Sinne interpretiert.



dem Kommen des «Haupterben» Jesus Christus ist die provisorische Erzieherfunktion des νόμος erledigt, die Freiheit vom Gesetz entspricht der eigentlich älteren «Ordnung». Der Glaube ist der neue und der alte Weg, Gerechtigkeit vor Gott zu erlangen (3,25f.). Damit kehrt Paulus den möglicherweise von judenchristlicher Seite formulierten Neuheitsvorwurf um.<sup>39</sup>

Ganz ähnlich begegnet der Autor des Hebr einem impliziten Neuheitsvorwurf, indem er das himmlische Heiligtum des ewigen Hohenpriesters Jesus mit der in Ex 25 beschriebenen Vorlage der Stiftshütte identifiziert (8,5; vgl. Act 7,44). Sie ist das Modell, nach welchem Mose die Stiftshütte einrichten soll. Zu diesem himmlischen Heiligtum verhält sich das irdische wie das Abbild resp. der Schatten zum Original. Der Dienst der Leviten am irdischen Heiligtum ist daher nur ein Scheindienst (V.5), während Jesus Hoherpriester am wahren, himmlischen Heiligtum ist (V.2). Insofern steht Jesus nicht in Konkurrenz zu den Leviten, sondern eindeutig über ihnen. – Melchisedek war im Unterschied zu den levitischen Priestern ohne Stammbaum, dem Sohn Gottes gleich (7,3). Jetzt, mit dem einmaligen Opfer Jesu und seiner Installation zum ewigen Hohenpriester nach der Ordnung Melchisedeks, ist der defizitäre und provisorische Charakter des levitischen Opferkultes endgültig offenbar geworden (7,17-19; 8,13). Die alte Heilsordnung hat ausgedient, die Dualität von himmlischem Urbild und irdischem Abbild ist zugunsten des Himmlischen aufgehoben. Der neue Bund ist ungleich besser als der alte, er ist von Gott gleich doppelt durch Eid verbürgt. Das Neue ist für Hebr zugleich das, was von Ewigkeit her war. Die Kontinuität mit dem Alten liegt demnach in der kontinuierlichen Überbietung des Irdisch-Sichtbaren durch das Himmlisch-Unsichtbare.

#### Exkurs: Die Rede von der «Stiftshütte» und die Datierung des Hebr

Ein wichtiges Argument für eine Datierung nach 70 n. Chr. ist die Beobachtung, dass in Hebr nirgends vom Jerusalemer Tempel, sondern von der σκηνή, der «Stiftshütte», die Rede ist. Diese Beobachtung ist richtig, es stellt sich lediglich die Frage, wie sie zu bewerten ist. Die gängige Deutung besagt, mit dem Terminus «σκηνή» sei gerade nicht das konkrete Jerusalemer Kultleben im Blick, sondern die alttestamentlichen Ausführungen darüber.<sup>40</sup> «Stiftshütte» stellt nach dieser Auffassung so etwas wie ein zeitloses Prinzip des Opferkultes dar.

Nun lässt sich die Rede von der «σκηνή» auch anders erklären, nämlich im Kontext des geschilderten Altersbeweises: Sie lässt zu, was die Rede vom

<sup>39</sup> Dies dient der Stärkung der eigenen Identität (mit Stegemann, Alt und Neu in den Deuteropaulinen, 526).

<sup>40</sup> So zuletzt Weiss, Hebräer, 77.

Tempel nicht ermöglicht: die Zurückführung auf eine ältere, ewige und himmlische Ordnung, die mit dem Christusgeschehen aktualisiert und re-aktiviert wurde. Nur am Begriff der «Stiftshütte» lässt sich die typologische Auslegung von Ex 25,40 und damit die Überlegenheit des Priestertums Christi am Alten Testament selbst festmachen. Von einer himmlischen Vorlage des Jerusalemer Tempels ist indes nirgendwo die Rede. So eignet sich die Rede von der «σκηνή» eindeutig besser für das Argumentationsziel des Hebr. Als Argument für eine Datierung nach 70 n. Chr. ist sie daher ungeeignet, zumal es in 8,13 heisst, dass die bisherige Ordnung zwar veraltet, aber noch nicht endgültig Vergangenheit ist. Ein Pendant zu Barn 16,3f. (Erwähnung der Tempelzerstörung) fehlt.<sup>41</sup>

### 3.5 Das Problem des Nichtsehenkönnens

#### 3.5.1 Paulus: Die pneumatische Evidenz des Neuen

Paulus versteht es wie kein anderer neutestamentlicher Autor, das Gegenüber von alter und neuer Heilswirklichkeit auf den Begriff zu bringen: Es geht um die Opposition von Fleisch und Buchstabe auf der einen, und Geist auf der anderen Seite (Röm 7,6, II Kor 3; Gal 3,3). Der neue Bund ist der Bund des Geistes (II Kor 3,6). Der heilige Geist ist für Paulus die grundlegende Erfahrung des Neuen, er ist die verheissene endzeitliche Gabe Gottes, die zuerst in Christus wirksam wurde. Paulus kann sogar sagen: Christus ist der Geist (II Kor 3,17, vgl. I Kor 15,45). Eine Präsenz des Geistes Gottes bei den Menschen vor dem Christusgeschehen ist für Paulus undenkbar.<sup>42</sup> Als Grunderfahrung des Neuen stellt der Geist eine Art Passepartout zur Klärung zentraler Themen wie Christologie, Eschatologie, Ekklesiologie, Verhältnis zum Gesetz und Leidensthematik dar. Der Geist ist dabei mehr als eine subjektive, letztlich nicht vermittelbare Gewissheit oder Gesinnung. Er ist konkret sichtbar und spürbar; erstens: Er bewirkt beim Apostel tägliches Neuwerden (II Kor 4,16) und hilft ihm so, sein Apostelamt trotz alter Leiden durchzuhalten.<sup>43</sup> Zweitens: Wer den Geist hat, wird zur Liebe als Frucht des Geistes und damit

<sup>41</sup> Hinzu kommt, dass die von Attridge, *Hebrews*, genannten Belegstellen für präsentische Rede vom jüdischen Kult nach 70 n. Chr. bei Josephus, *Ant* 3 (vgl. Anm. 11) die Beweislast nicht tragen können: *Ant* 3,6.1-8 spricht durchweg in Vergangenheitstempora vom Bau der Stiftshütte, *Ant* 3,7.1-7 ist zwar eine präsentisch gehaltene Schilderung der Kultgewänder, was sich aber angesichts der Einleitung in Vergangenheitstempora als Stilmittel erweist. *Ant* 3,9.1ff. schliesslich ist zwar präsentisch, aber aus sachlichem Grund: Es geht um die Darstellung der (nach wie vor bestehenden) Toravorschriften über Opferhandlungen.

<sup>42</sup> I Kor 10,3f. («πνευματικόν βρόμα/πόμα») bezieht sich auf den typologischen Sinn von Fels = Christus (mit Klaus Berger, *Geist*, 181).

<sup>43</sup> K. Erlemann, *Der Geist als ἀρραβών* (2 Kor 5,5) im Kontext der paulinischen Eschatologie, *ZNW* 83(1992) 202-218f.



zur Erfüllung des Gesetzes fähig (Röm 8,2ff.; Gal 5,22). Drittens: Der Geist wird in bestimmten Geistesgaben wie Prophetie, Heilungsgabe und Wunder-tätigkeit greifbar (I Kor 12 und 14; Röm 12). Speziell in der Zungenrede wirkt der Geist als Sprachrohr des Menschen Gott gegenüber (Röm 8,26; I Kor 14,14). Tägliches Neuwerden, Praktizierung der Nächstenliebe und Charismen sorgen für die Evidenz der neuen Heilswirklichkeit und weisen den besonderen Heilsstand der Trägerinnen und Träger aus.

### 3.5.2 Hebr: Der Glaube als Beweis des Unsichtbaren

Auch Hebr kennt die Gabe des Geistes, doch erscheinen charismatische Phänomene nach Hebr 2,4 und 6,4f. als verflogene Gaben des Anfangs. Im Kontext einer offenbar nicht charismatisch ausgerichteten Gemeinde kommt der Geist als Erweis des Neuen demnach allenfalls mittelbar in Frage: Als Autor und Interpret der auf die neue Heilsordnung zielenden Schrift (Hebr 3,7; 9,8; 10,15).

Eine Paulus vergleichbare Pneumatologie fehlt, sie erscheint auf zwei Aspekte begrenzt. Erstens: auf die Deutung des Todes Jesu. Er hat nach Hebr 9,14 eine «pneumatische» Dimension: Jesus hat sich διὰ πνεύματος αἰωνίου, durch den ewigen Geist Gott zum Opfer dargebracht. Der Geist ist demnach das Medium, mit dessen Hilfe sich Christus als untadeliges Opfer an Gott herangetragen hat (so die wörtliche Übersetzung). Dahinter steht die jüdische Vorstellung von Engeln als Überbringern der menschlichen Opfer und Gebete (Ri 13; grBar 11f.: 14; bHag 13b; PesR 97a).<sup>44</sup> Zweitens: auf die Fähigkeit der Schriftauslegung. Der Geist ist Autor und Hermeneut der Schrift, und damit Gottes ewiges Sprachrohr in der Welt (Hebr 3,7; 9,8; 10,15). Wie in I Petr 1,10-12 dient der Geist der Legitimation christologischer Schriftauslegung. Das christologische Schriftverständnis ist für Hebr die eigentliche Geistesgabe (6,4f.). Die Parallelisierung von Geist und Engeln in der Frage der Autorschaft der Schrift (vgl. 2,2) bestätigt die Anlehnung an die jüdische Engellehre.<sup>45</sup> Der Geist ist nach Hebr ein den Engeln vergleichbarer Mittler zwischen Gott und Menschen, der von Anbeginn der Welt wirkt, in der Schrift bis hin zur Erlösungstat Christi. Hebr partizipiert damit an einer breiteren, jüdisch-judenchristlichen Geistkonzeption.

Dem paulinischen Geist als Angeld entspricht in Hebr bedingt eine andere Grösse: Die πίστις, der Glaube nach der Definition von Hebr 11,1. Luther übersetzt: «Es ist aber der Glaube eine feste Zuversicht auf das, was man hofft, und ein Nichtzweifeln an dem, was man nicht sieht. Ich halte die Übersetzung von «ὑπόστασις» und «ἔλεγχος» im Sinne von «eine feste Zuversicht» bzw. «ein Nichtzweifeln» für unglücklich. Denn es geht um mehr als um eine subjektive Einstellung. Es geht – hier schliesse ich mich Heinrich Dörrie<sup>46</sup> an – um die konkret fassbare Grundlage (so ὑπόστασις in einer der Hauptbedeutungen<sup>47</sup>) der Heilswirklichkeit und um den Beweis (ἔλεγχος) des Unsichtbaren. Ich schlage daher als Übersetzung vor: «Der Glaube ist die sichere Grundlage des Erhofften, ein Beweis für die unsichtbaren Dinge». Glaube ist

<sup>44</sup> Belege bei Engel III (K.E. Grözinger) TRE IX (1982) 593.

<sup>45</sup> Ausführlich dazu Berger, Theologiegeschichte, 466f.

<sup>46</sup> Heinrich Dörrie, «Zu Hbr 11,1», ZNW 46 (1955), 196-202.

nach diesem Verständnis ein sichtbarer Anfang, vergleichbar dem Geist bei Paulus.<sup>48</sup> Seine konkrete Wirkung wird im weiteren Verlauf von Hebr 11 an alttestamentlichen Beispielen entfaltet. Sie zeigt sich im Gottesgehorsam gegen alle Zweifel und in der Erfüllung zuvor ergangener Verheissung. Durch seine Selbstentäußerung wurde Jesus zum Anführer und Vollender des Glaubens. Glaube ist nach Hebr aber nicht Glaube an Jesus Christus, der Autor macht seinen Glaubensbegriff nicht am christologischen Bekenntnis fest.<sup>49</sup> Glaube meint vielmehr, sich in die lange Reihe der Glaubenszeugen einzureihen und Jesus als dem Anfänger und Vollender des Glaubens nachzufolgen. Der Glaubensbegriff ist leidenstheologisch ausgerichtet, der irdische Jesus fungiert als Vorbild für das Verhalten in Zeiten schwerer Bedrängnis. Die geforderte Grundorientierung kommt in 13,13f. zur Sprache.

### 3.5.3 Paulus und Hebr: Das Unsichtbare ist das Bessere

Flankierend zur Argumentation mit dem Geist bzw. dem Glauben als sichtbaren Anfängen wird das Problem der Unsichtbarkeit des Neuen von beiden Autoren im platonischen Sinne «kultiviert»: Das Unsichtbare ist das Bessere. Das himmlische Heiligtum ist eigentlich das Urbild des irdischen, die levitischen Priester dienen nur dem Abbild des himmlischen (Hebr 8,5). Wahre Hoffnung richtet sich nicht auf das Sichtbare (Röm 8,24), was sichtbar ist, ist vergänglich (II Kor 4,18), ist nur Schatten und Abbild des Himmlischen (Hebr 8,5; 10,1; vgl. Kol 2,17). Das Ewige hingegen ist nicht mit Händen gemacht (Mk 14,58, II Kor 5,1; cf. Act 7,47f.; Kol 2,11, Hebr 9,24). – Mit dieser Argumentationsform stehen sowohl Paulus als auch Hebr in der Nähe Philo von Alexandrien.<sup>50</sup>

Zwischenfazit: Nach gemeinsamer Auffassung hat Gott den Glaubenden ein sichtbares «Pfand in die Hand» gegeben, das sie der noch ausstehenden Verheissung versichert. Während sich für Paulus die neue Wirklichkeit in den Geistwirkungen sichtbar für alle manifestiert, bleibt Hebr auf die argumenta-

<sup>47</sup> James H. Moulton / George Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament*, London 1949, nennen als «central idea» aller Bedeutungsvarianten «something that underlies visible conditions and guarantees a future possession». – Vergleichbar Henry G. Liddell / Robert Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1968 (origin, actual existence, foundation).

<sup>48</sup> Auch hier ist die Nähe zu Philo mit Händen zu greifen: πίστις meint bei Philo die Haltung unbedingten Sich-Abwendens vom Irdisch-Vergänglichen und unbeirrten Festmachens in der Wirklichkeit des unsichtbaren Gottes, ...» dass der Schluss unausweichlich ist, der Hebr habe sich in seinem Glaubensverständnis (wie auch sonst in seiner Theologie) von einem hellenistischen Judentum alexandrinischer Couleur inspirieren lassen, dessen herausragender Vertreter Philo ist.» (Zitat Söding, *Zuversicht und Geduld*, 237; vgl. Grässer, *Glaube*, 95-146).

<sup>49</sup> Klaus Berger, *Theologiegeschichte*, 438.

<sup>50</sup> Philo, *Decal* 82; *VitMos* II 74ff.141; *SpecLeg* I 66ff; *Congr* 116f.; vgl. *Sap* 9,8.

tive Aufarbeitung der Unsichtbarkeit beschränkt. Der Glaubensbegriff kann das Manko fehlender Geistwirkungen nur unzureichend ausgleichen.

#### 4. Fazit

##### 1. Der äussere Rahmen der Standortbestimmung

Die Aufgabe einer theologischen Standortbestimmung stellt sich bei beiden Autoren im Gegenüber zu konservativen Judenchristen bzw. zu nicht-christlichen Juden. Der Trennungsprozess ist in vollem Gang, die christlichen Gemeinden haben sich mit dem Geltungsanspruch der Mosetora auseinanderzusetzen. Sowohl bei Paulus als auch in Hebr entzündet sich der Konflikt an rituellen Vollzügen wie Beschneidung, Speisegeboten und Opferkult. Von einer gefestigten Haltung der Gemeinden kann keine Rede sein, im Gegenteil: Ihre Unsicherheit in diesen Fragen veranlasst die Abfassung der apostolischen Schreiben. Die Unsicherheit wird einerseits von aussen, von seiten gesetzesloyaler Kreise genährt, andererseits hängt sie mit dem Problem zusammen, dass der eigene Wahrheitsanspruch nicht evident ist: Das Postulat des neuen Bundes wird durch die erfahrbare Wirklichkeit nur bedingt gedeckt. In Hebr sind die Zeichen des Neuen selbst bei den «Insidern» umstritten. Der Neuheitsvorwurf, der hinter zahlreichen frühchristlichen Aussagen zu vermuten ist, verlangt nach einer weit ausholenden argumentativen Legitimation des eigenen Standpunkts. Wie an Paulus und Hebr sichtbar wird, sind theologische Konzepte wie Christologie oder Pneumatologie keine fertigen, im luftleeren Raum entstandenen Systeme, sondern Ergebnis eines Ringens um die Formulierung und Rechtfertigung der neuen Heilsordnung im Rahmen weitgehend nachvollziehbarer historischer Problemstellungen.

##### 2. Gemeinsamkeiten in der Standortbestimmung

a) Paulus und Hebr berufen sich auf das Alte Testament als Legitimationsgrundlage des Neuen. Die Schrift erweist die Kontinuität von alt und neu. Gegen einen möglichen Neuheitsvorwurf wird das angeblich Neue als das Ältere und letztlich Bessere interpretiert (Altersbeweis): Irdisches Gesetz und irdischer Kult stehen von vornherein im Schatten von Abrahamsverheissung und himmlischem Heiligtum.

b) Das Verhältnis zur alten Heilsordnung wird bei beiden Autoren durch das Modell der Überbietung bestimmt: Die innere Gesetzesobservanz überbietet die äusserliche, das himmlisch-ewige Heiligtum überbietet das irdisch-vergängliche, die Reinigung der Gewissen überbietet das alljährliche Opfergeschehen am Jom Kippur.

c) Ebenfalls gemeinsam sind Anleihen bei mittelplatonischen Denkkategorien, wo das Problem der Unsichtbarkeit argumentativ angegangen wird: Das Unsichtbare gilt als das Eigentliche, Ewige, das Sichtbare wird als zeitlich

und vergänglich abgewertet. In der Unsichtbarkeit der himmlischen Gegenwart ist und war schon immer deren Überlegenheit über die irdische Wirklichkeit abzulesen.

### 3. Unterschiede in der Standortbestimmung

a) Die Art und Weise der Schriftauslegung weist Unterschiede auf. Sie liegen weniger im methodischen, als im inhaltlichen Bereich. Der Begriff des «Glaubens» etwa wird in völlig verschiedene Koordinaten eingetragen und so inhaltlich anders gefüllt. Je nach Problemstellung und Aussageabsicht wird ein Prophetentext wie Jer 38 LXX unterschiedlich ausgewertet.

b) Unterschiedlich werden die sichtbaren Anfänge, die das Ganze verbürgen, bestimmt: Die Entfaltung des Geistbegriffs bei Paulus zeugt nicht nur von charismatischen Erfahrungen seiner Gemeinden, sondern auch davon, wie diese Erfahrungen zum Dreh- und Angelpunkt der neugewonnenen Glaubensidentität werden. Der Geist repräsentiert sichtbar die noch unsichtbare Heilswirklichkeit und begründet als Geist der Kindschaft die Hinzunahme der Heiden zur Heilsgemeinschaft. In der eher nicht-charismatischen Gemeinde des Hebr fällt es dem Autor schwerer, die religiöse Identität der Gruppe zu festigen. Ihm bleibt nur der Hinweis auf die Schrift, den Glauben und dessen frühere Zeugen.

c) Was die Geltung der Mosestora angeht, zeigt Paulus eine situationsabhängige, flexible Haltung: Je nach Notwendigkeit kann er den Akzent auf die gleichbleibende Güte des Gesetzes legen (Röm) oder dessen Geltung nahezu nivellieren (Gal). Hebr zeigt eine Gal vergleichbare Problemstellung und bewertet das Gesetz analog als geschichtliches, jetzt überholtes Provisorium. Eine Differenzierung zwischen Kult- und Moralgesetz ist bei keinem der beiden Autoren erkennbar.

d) Das Verhältnis von Heidenchristen und torakonformen Juden bzw. Judenchristen wird insgesamt unterschiedlich, ja gegensätzlich bestimmt. Paulus überwindet durch die Gegenüberstellung von Glaube und Gesetzeswerken die bisherige Exklusivität des Heilszugangs. Die Anerkennung Jesu als des Christus und Gottessohnes stellt Juden und Heiden gleich. Das gilt, auch wenn Paulus (bei aller Abwehr jüdisch-judenchristlicher Kultforderungen) in Röm 9-11 prinzipiell am Heilsvorzug Israels festhält. In der Konsequenz fordert Paulus die kultfreie Hinzunahme der Heiden zur Heilsgemeinschaft. – In Hebr wird eine gegensätzliche Tendenz erkennbar: Die Exklusivität der alten Heilsordnung wird nicht wie bei Paulus gesprengt, sondern durch eine neue Exklusivität abgelöst: Nach Hebr 13,10 haben die Christen einen Altar, der nur ihnen zugänglich ist; nur sie dürfen ins Allerheiligste des himmlischen Heiligtums eintreten. Mit dem «Dienstantritt» Jesu Christi am himmlischen Heiligtum und der grundsätzlichen Verlagerung des Kultlebens hat der Opferkult in Tempel und Synagoge seine Funktion eingebüßt. Mit dem Wechsel

des Kultortes findet ein Austausch der Heilsanwärter statt, den Anhängern jüdischer Opferriten wird der Heilszugang abgesprochen.

Es wird erkennbar, dass eine klare Abgrenzung gegenüber jüdisch-judenchristlichen Positionen dort vorgenommen wird, wo christliche Gemeinden angesichts der Attraktivität oder des Drucks, der von konservativer Seite ausgeht, verunsichert sind. Klare Worte, was etwa die Geltung der Mosestora angeht, dienen der Stabilisierung des christlichen Standpunkts. Wo es jedoch darum geht, juden- und heidenchristliche Positionen innerhalb einer Gemeinde zu integrieren, bringt Paulus verstärkt Verbindendes zur Geltung. Ob auch der auctor ad Hebraeos in vergleichbarer Situation der Mosestora positivere Aspekte hätte abgewinnen können, bleibt Spekulation. Gleichwohl lässt sich sagen, dass Hebr eine «radikalere» oder «emanzipiertere» Position vertritt als Paulus. Das zeigt der zuletzt genannte Punkt d).

#### 4. Zum historischen Verhältnis zwischen Paulus und Hebr

a) Den grundsätzlichen Übereinstimmungen in der Bewertung des Alten Testaments, der Formulierung der neuen Heilsordnung und bestimmten Argumentationsmustern stehen tiefgreifende Unterschiede, was die Ausgestaltung der Christologie, der Pneumatologie oder was das Verhältnis zur jüdischen Tradition gegenüber angeht. Die Unterschiede lassen auf zwei unabhängig voneinander gewonnene Standpunkte schliessen. Paulus und Hebr partizipieren an einer gemeinsamen, der Theologie des hellenistischen Judenchristentums verpflichteten Tradition, die sie auf ihre spezifische Fragestellung hin entfalten.<sup>51</sup> Hebr zeigt dabei im Blick auf die bisherige Heilsgemeinschaft eine «emanzipiertere» Haltung.

b) Folgende Beobachtungen erlauben meines Erachtens eine nähere theologiegeschichtliche Einordnung des Hebr: Hebr zeigt Affinitäten zu Nebenpaulinen wie Kol (räumlich ausgerichtete Eschatologie, Problemstellung, Argumentation). Ausserdem steht Hebr der Tradition der in Act geschilderten «Hellenisten» nahe. Es hat von daher eine gewisse Wahrscheinlichkeit für sich, Hebr in der Nachbarschaft der paulinischen Mission zu verorten.

In Kol ist ein massiver Konflikt zwischen Heiden- und gesetzestreuen Judenchristen bzw. Juden erkennbar (besonders 2,16-23)<sup>52</sup>. Stichwörter, die an die Situation und Argumentation des Hebr erinnern, sind: Warnung vor Speisegeboten und deren Qualifizierung als «Schatten des Zukünftigen» (2,16f.)<sup>53</sup>, Warnung vor Engelverehrung (2,18)<sup>54</sup>, die Deutung des Todes Jesu im Sinne der Tilgung aller Schuldbriefe vor Gott (2,14) und die Rede von der Entmachtung der kosmischen Mächte (2,15). Die Gemeinde lebt eigentlich schon nicht

<sup>51</sup> Mit Weiss, Hebräer, 88.

<sup>52</sup> Zur Diskussion um die Gegner in Kol vgl. Michael Wolter, Der Brief an die Kolosser / Der Brief an Philemon, in: ÖTK.NT 12, Gütersloh 1993, 155-163. Weiter Berger, Theologiegeschichte, 466-469.

<sup>53</sup> Eine Differenz zu Hebr in diesem Punkt kann ich nicht erkennen (gegen Eduard Schweizer, Der Brief an die Kolosser, in: EKK XII, Neukirchen <sup>2</sup>1980, 120).



mehr in dieser Welt (2,20), und so soll sie nach dem trachten, was oben ist. Dort sitzt auch Christus zur Rechten Gottes (3,1). – Die Stephanusrede Act 7 ist ein ebenso im Hebr vorstellbarer Überblick über die Geschichte Israels. Stichwörter, die auch in Hebr begegnen, sind: Mose baute die Stiftshütte nach dem Vorbild des himmlischen Heiligtums (7,44; vgl. Hebr 8,5). Engel sind die Gesetzesübermittler (7,53, vgl. Hebr 2,2). Stephanus wird ἔξω τῆς πόλεως gesteinigt (7,58, vgl. Hebr 13,12: ἔξω τῆς πόλεως). Im Anschluss ist von einer Verfolgungswelle die Rede, in deren Verlauf die Stephanuspartei bis nach Antiochien und Zypern zerstreut wird (8,1-4). In diesem Zusammenhang ist auch von Inhaftierungen die Rede (8,3; vgl. Hebr 10,34; 13,3). – Ist Stephanus «Prototyp» der ἡγούμενοι, auf die in Hebr 13,1 Bezug genommen wird? Auch deren Tod wird mit ihrem vorbildlichen Glauben in Beziehung gesetzt. Die Vermutung, der Autor bzw. die Autorin sei im Umfeld des Barnabas oder Apollos zu suchen, ist von daher nicht ganz von der Hand zu weisen. Mein eigener «Kandidat»: Philippus (Act 8,4f.) oder einer seiner Mitarbeiter.<sup>55</sup>

c) Gegen eine deutliche zeitliche Distanzierung des Hebr von Paulus sprechen folgende Beobachtungen:

- 1) Die paulinische Konzeption des Geistes als Sprachrohr der Menschen stellt eine Umkehrung der traditionsgeschichtlich älteren Vorstellung vom Geist als Sprachrohr Gottes dar. Mit dieser steht Hebr in Nachbarschaft zu anderen judenchristlichen Schriften wie I Petr, I Tim oder Apk.
- 2) Das Fehlen verschiedener Geistesgaben oder charismatischer Erfahrungen in Hebr zwingt, gegen Klaus Berger, nicht zur Annahme eines späteren Entwicklungsstadiums. Ein charismatischer Anfang, wie ihn etwa Paulus und Lukas beschreiben, ist nicht ohne weiteres auf andere Gemeindetypen zu übertragen. Auch Hebr kennt eine Geistesgabe: die (christologische) Schriftauslegung.
- 3) Die übliche Spätdatierung des Hebr in die Zeit Domitians ist nicht zwingend. Es hat allen Anschein, als ob der Autor gegen einen noch intakten Opferkult am Jerusalemer Tempel angeht. Nach Hebr 8,13 und 10,1-3 ist die alte Heilsordnung noch intakt, die Rede von der Stiftshütte anstatt vom Tempel ist durch die Altersbeweissführung hinreichend erklärbar.

*Kurt Erlemann, Wuppertal*

<sup>54</sup> Die Polemik gegen Engilverehrung steht in inhaltlichem Zusammenhang mit der Rede vom neu geschaffenen, freien Zugang (cf. «ἐμβατεύειν» in Kol 2,18) zu Gottes Thron. Die Menschen müssen seit Christus nicht mehr den Umweg über die Engelinstanzen gehen (vgl. dazu hebHen 43,2; Apk 1,4f.; Justin, Apol I 6,2), sondern können jetzt in παρησία vor Gott treten (II Kor 3,12, Hebr 4,16; 10,19). Gegen die anklagenden (Engel)Mächte fungiert der erhöhte Christus als Anwalt der Glaubenden (Röm 8,34; Hebr 7,25).

<sup>55</sup> Zur Diskussion vgl. Weiss, Hebräer, 62ff.