

Joachim Ringleben

# Wort und Geschichte

Kleine Theologie des Hebräerbriefs





Joachim Ringleben: Wort und Geschichte

Joachim Ringleben

# Wort und Geschichte

Kleine Theologie des Hebräerbriefes

Vandenhoeck & Ruprecht

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen  
ISBN Print: 9783525516423 — ISBN E-Book: 9783647516424

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek:  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der  
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten  
sind im Internet über <http://dnb.de> abrufbar.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Theaterstraße 13,  
D-37073 Göttingen  
Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.  
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der  
vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Satz: 3w+p, Rimpf  
Druck und Bindung: Hubert & Co. BuchPartner, Göttingen  
Printed in the EU

**Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | [www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com](http://www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com)**

ISBN 978-3-647-51642-4

## *Scrutamini scripturas*<sup>1</sup>

### Vorwort

Die vorliegende Theologie des Hebräerbriefs versucht, den *auctor ad Hebraeos* als einen (neben Paulus und Johannes) theologisch hochkarätigen Denker ernst zu nehmen und zwar als sprachtheologischen Denker des *Redens* Gottes in H.Schrift und (Heils-)Geschichte.

In meiner systematischen Interpretation sollen die theologischen Implikationen des Eingangssatzes (Exordium) 1, 1 und 2a *sachlogisch* expliziert werden, die im Text eher sukzessiv bzw. an späteren Stellen des Schreibens vorkommen<sup>2</sup>; dabei fällt die theologische Sachlogik im Hebr weitgehend mit einer Logik des Sprachlichen zusammen<sup>3</sup>; das wird insbes. bei dem Verfahren der Typologie bemerkbar werden, das hier ganz worttheologisch begriffen werden soll.

Nach meiner Jesus-Darstellung (2008) und der Deutung des Vierten Evangeliums (2014) lege ich einen weiteren Versuch vor, das Verfahren einer „sprachlichen Auslegung“ (in gewissem Unterschied zu der historisch-philologischen Exegese) zu erkunden<sup>4</sup>. In einer Auslegung von der Sprache her geht es um die Sprachlichkeit von (theologi-

---

<sup>1</sup> Inscriptio des Siegels der Theologischen Fakultät Kiel. Diesem Motto entspricht im Hebr insbes. c. 11.

<sup>2</sup> Cf. z. B. D. Wider, *Theozentrik und Bekenntnis* (1997), 16 u. 21.

<sup>3</sup> Das zu beachten, bedeutet u. a., gewisse in der Forschung bei der „Typologie“ leitende Alternativen (wie z. B. Einheit / Überbietung; Abwertung / Bejahung) von der Einsicht in die sprachliche Logik her zu überholen. Ganz unsprachlich fällt hingegen die Exegese von D. Wider aus, der nur abstrakt von „worttheologisch“ redet.

<sup>4</sup> Von den Fachleuten für das Neue Testament kommt ihr m. E. Adolf Schlatter noch am nächsten. Cf. hier einschlägig: *Der Hebräerbrief* (1998<sup>3</sup>); (Erläuterungen zum Neuen Testament. 2. Teil).

schen) Gedanken als solche<sup>5</sup>. In einer solchen Auslegung, wie der von mir versuchten, begegnen sich *Dogmatik* als „historische Disziplin“ (F. Schleiermacher)<sup>6</sup> und *Exegese* als „konsequente Exegese“ (E. Jünger), die in solcher Begegnung es wirklich wird.

Was meint „sprachliche Auslegung“ (1.) und inwiefern ist sie beim Hebr angezeigt (2.)?

(1.) Diese Auslegungsweise will mehr sein als die rein historisch-philologische, die weithin von der Erklärung einzelner Wörter (Begriffe) und deren historisch-theologischen Zusammenhängen ausgeht. Das sprachliche Auslegen geht grundlegend den innersprachlichen Bezügen von Sätzen nach und ist so verstehender Nachvollzug der bestimmten Textgestalt als einer immanenten Artikulationsbewegung der Sache selber, um die es geht<sup>7</sup>. Zugleich ist es ihm darum zu tun, die sprachlich bedingten, gedanklichen Zusammenhänge so verdichtet wie möglich zu begeifen<sup>8</sup>. Es ist damit spezifisch textnah, weil genuin auf die sprachliche Verfasstheit seiner Texte (und so ihrer theologischen Themen) bezogen. Es kommt darauf an, das Gesagte „beim Wort zu nehmen“ und so den Gedanken zu erfassen<sup>9</sup>. Sprachliche Auslegung ist „hörende Vernunft“ (cf. 1Kön 3, 9).

---

<sup>5</sup> Dabei ist die Sprachlichkeit alles Denkens vorausgesetzt bzw. die Gedanklichkeit des Sprechens, und eben dies macht die biblischen Texte systematisch anschlussfähig.

<sup>6</sup> Dies durch ihren Ausgang von der Sprache der Bibel und der Tradition. Cf. meine diesbezügliche Auseinandersetzung mit Schleiermachers These in: ZNThG (JHMTh) 16 (2009), 155–180.

<sup>7</sup> Die hier intendierte sprachliche Auslegung gehorcht einem Denken, das sich beispielsweise auf W. v. Humboldt berufen kann; die historisch-kritische Exegese bleibt dem als ein vorläufiges Moment eingeordnet. Spricht O. Michel mit Bezug auf J. Chr. K. v. Hofmann von dem „Versuch, ... aus einem Sachzusammenhang heraus einen Text zu verstehen“ (Meyers Krit.-exeg. Kommentar (1955<sup>9</sup>), 71), so ist jener freilich nur aus diesem Text zu erheben bzw. in diesem dargestellt, aber doch in ihm von ihm zu unterscheiden.

<sup>8</sup> Dem entspricht, dass der Hebr eine „im ganzen NT nach Intensität und formaler Ausgefeiltheit vergleichslos dastehende Schriftauswertung“ bietet (Goppelt, Theologie des Neuen Testaments (Hg. J. Roloff; 1985<sup>3</sup>), 580).

<sup>9</sup> S. beispielsweise u. 13.2.7.1. (zu 10, 1). Für das „beim Wort Nehmen“ ist

Bei diesem Auslegungsverfahren gewinnen die sprachlich zugänglichen und jeweils in Rede stehenden Sachverhalte *selber* sprachlichen Charakter. In der Sprachlichkeit der Auslegung reflektiert sich die ihrer Themen, d. h. deren *Logos*-Charakter<sup>10</sup>.

(2.) Eine solche dezidiert sprachliche Auslegung ist der Theologie des Hebr spezifisch angemessen<sup>11</sup>. Denn sein eigentliches Thema ist das *Reden* Gottes in H.Schrift (Alten Testaments), Gottesgeschichte und christlicher Gegenwart. Es geht ihm in im NT einzigartiger Konzentration darum, wie göttliches Wort und seine Geschichte das Christusereignis theologisch zu denken ermöglichen<sup>12</sup>. In diesem Sinne will der Hebräerbrief „Erkenntnis der Wahrheit“ sein (10, 26).

Eben darum setzt dies Schreiben auch gleich zu Beginn mit einer programmatischen Aussage über das göttliche Sprechen in der Geschichte ein; bei ihr hat unsere Interpretation zu beginnen<sup>13</sup>, und von ihr aus gewinnt sie selber den sprachlichen Fokus dieser eigentümlichen Wort-Theologie.

Göttingen, 2017–2018

J.R.

---

freilich auch die Einsicht von M. Theobald von Relevanz, nach der die eigentliche und erste Wirklichkeit des Gesprochenen (hier) etwas Ewiges ist, noch jenseits der Vertextung, und die Textualisierung (als zugleich Kontextualisierung) nur eine abgeleitete Aussage, wie z. B. Hebr 10, 5c (die Inkarnation ist hier im davidischen Psalm sekundär), (Theobald, Vom Text zum „lebendigen Wort“ (BZNW 86), 786).

<sup>10</sup> Die theologische Voraussetzung dabei ist: Gott *entspricht* sich selber in seinem Wort, sprachlich.

<sup>11</sup> „Der Hebr erfordert ein bemerkenswertes Zutrauen zur Sprache, genauerhin zur griechischen Sprache“ (M. Karrer, Ök. Taschenbuch-Kommentar zum NT 20/1 (2002), 11 u. 60)

<sup>12</sup> Dies gilt freilich in anderer Weise auch für den „Logos“ des Vierten Evangeliums.

<sup>13</sup> Cf. meinen früheren Aufsatz: Wort und Geschichte im Hebräerbrief; in: J.R., Arbeit am Gottesbegriff I (2004), 263–278; zu Hebr 1, 1 u. 2a bes. 262 f u. 265.





## Inhalt

I.	Die übergreifende Sprachfigur (Gottes Satz) . . . . .	11
1.	ὁ θεός: Hebr 1, 1 . . . . .	13
2.	ἐν υἱῷ: Hebr 1, 2a . . . . .	15
3.	Die Logik der Aufhebung . . . . .	19
II.	Christologie . . . . .	27
4.	Worthafte Existenz (Gottes Menschensohn) . . . . .	27
III.	Gottes Wort und der vernehmende Glaube . . . . .	43
5.	Der redende Gott . . . . .	43
6.	Der wortbezogene Glaube . . . . .	55
7.	Der ewige Herr des Glaubens (12, 2) . . . . .	67
8.	Die Wolke der Zeugen (12, 1) . . . . .	71
9.	Wort und Glaube in ihrer Geschichte (11, 4–38) . . . . .	73
IV.	Eschatologie des Wortes . . . . .	93
10.	Geschichtliche Existenz als eschatologisches Unterwegssein . . . . .	93
V.	Gottes Wort entspricht sich (Die Typologie) . . . . .	119
11.	Typologie als geschichtliches Wort . . . . .	120
12.	Systematische Näherbestimmungen . . . . .	122
13.	Die Hohepriester-Typologie (Hebr 5–10) . . . . .	136
	Ausgewählte Literatur zum Thema . . . . .	157
	Bibelstellen . . . . .	159
	Namenregister . . . . .	161



## I. Die übergreifende Sprachfigur (Gottes Satz)

Der Hebr beginnt damit, dass er in einem kunstvollen Satz die Theologie der Bibel zusammenfasst und so die grundlegende theologische Erkenntnis des Alten Testaments und des Neuen Testaments – in ihrem wirklichen Unterschied und ihrem wahren Zusammenhang – systematisch rekapituliert. Das besagt, er beginnt mit einem *Resümee* der Offenbarungsgeschichte, d. h. der Geschichte als Offenbarung bzw. der Offenbarung als Geschichte in biblischer Sicht.

Mit Hebr 1, 1f wird allem Folgenden ein dezidiert *theologischer* Satz vorangestellt, der Gott als den *Redenden* bestimmt (deus loquens). Dieser Gott wird sogleich (1, 2a) als der Gott des christlichen Glaubens (der Gott des Sohnes) identifiziert, und nur so – als im AT und in Jesus Christus Redender – kommt Gott zur Sprache, d. h. exklusiv. Damit ist schon das eine große Sachthema des ganzen Hebr benannt: der wahre Gott in seinem Wort bzw. im Sprechen dieses Wortes, Gott in seinem Reden zu uns<sup>1</sup>. So stellt der Hebr auch sein

---

<sup>1</sup> Die vom Hebr als Wort Gottes ausgezeichneten Sprachereignisse haben vielfache (miteinander zusammenhängende) Redesubjekte und sind daher im Text selber πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως. Als Sprecher werden ausgewiesen: I. ὁ θεός selber (1,1f; 12, 25): 1. τοῖς πατράσιν ἐν τοῖς προφήταις (1, 1; 8, 8ff); 2. zum Sohn (5, 8. 10–13) bzw. über ihn (6); 3. zu den ἄγγελοι (1, 7); 4. zu „uns“ ἐν υἱῷ (1, 2a); 5. Gott durch den κύριος (für uns), (2, 3b); 6. durch Mose (9, 19f: ἐνετείλατο); 7. Gott zusätzlich durch sein Handeln (2, 4); II. der göttliche λόγος durch die ἄγγελοι (zu uns), (2, 2 u. 1); III. der κύριος (2,3b); IV. ein biblischer Autor (τις), (2, 6); V. der Sohn: 1. zu Gott (2, 12 u. 13); 2. zu „uns“ (2, 12); VI. der H.Geist (3, 7; 10, 15) bzw. dieser ἐν Δαυίδ (4, 7); VII. die Engel (2, 2); VIII. die „Lehrer“ des Wortes Gottes in der Gemeinde (13, 7); VIII. Mose (21, 21b); IX. der Hebr selber

eigenes, hier beginnendes Reden in den Horizont von Gottes eigenem Reden: als θεολογία vom λόγος τοῦ θεοῦ<sup>2</sup>.

Grundsätzlich gilt dabei: Das, wovon alles theologische Reden, alle Verkündigung und Paraklese auszugehen hat, ist der grundlegende Sachverhalt, dass Gott definitiv in Jesus Christus geredet hat – mit letztgültiger Bedeutsamkeit<sup>3</sup>. Doch die Unmittelbarkeit, mit der dies ausgesprochen und zur Geltung gebracht wird, ist – wie die mit dem Nebensatz v. 1 anfangende und dann erst zur Hauptaussage v. 2 übergehende Satzkonstruktion an ihr selber zeigt – vermittelt durch eine lange Vorgeschichte göttlichen Redens. Dabei begreift der Hebr das einstige Reden Gottes vom gegenwärtigen aus und umgekehrt das gegenwärtige Geredethaben (im Sohn) als inneres Ziel des vergangenen. Die Gegenwart des lebendigen Gottes erschließt sich von einer spezifischen (alttestamentlichen) Vorgeschichte aus, an die anknüpfend und von der sich abstoßend das gegenwärtige christliche Selbstverständnis zu seiner Identität findet<sup>4</sup>.

Demgemäß hat Gott in seiner Offenbarung zur Geschichte (insbes. Israels und der Christen) ein *sprachliches* Verhältnis, indem er durch sie und in ihr in Vergangenheit und Gegenwart zu und mit dem Menschen redet. Das ist die erste und für alles weitere grundlegende Mitteilung des Hebr. Gott ist als Gott der redende Gott (ὁ λαλῶν, 12,25)<sup>5</sup>.

---

(speziell) an die Leser (2, 5; 4, 13; 5, 11; 6, 1; 11, 32; λέγω). Sein λόγος (περὶ Χριστοῦ, cf. 5, 11 u. 6, 1) ist nicht automatisch oder unwiderstehlich wirksam, sondern eine entscheidende „hermeneutische“ Bedingung dafür ist, dass die Angeredeten nicht ψῆθοι ταῖς ἀκοαῖς sind.

<sup>2</sup> Dem entsprechend kann gesagt werden: „Das Heilsgeschehen als solches ist Logos“ (E. Grässer, EKK 17/1 (1990), 50).

<sup>3</sup> Die παράκλησις ist auch immer worthaft (cf. 12, 5; 13, 22b).

<sup>4</sup> Auch hier gilt ein wechselseitiges Sichbestimmen: „diese Identitätsdeutung vollzieht sich wie jeder Gewinn von Identität im Medium der Aneignung einer Vergangenheit unter Deutung dieser Vergangenheit mittels eines vom Ergebnis dieser Vergangenheit (der Gegenwart) her bestimmten Schlüssels“ (N. Slenczka, Die Kirche und das Alte Testament; in: E. Gräß-Schmidt / R. Preul (Hgg.), Das Alte Testament in der Theologie. Marburger Jahrbuch Theologie XXV (2013), 112).

<sup>5</sup> Cf. auch ὁ λαλήσας (5, 5) und ὁ ἐπαγγελιάμενος (10, 23; 11, 11b). Wie

## 1. ὁ θεός: Hebr 1, 1

Von dem *einen* Gott des biblischen Glaubens ist die Rede und von ihm – noch bevor er traditionell als Schöpfer oder Vater bestimmt wird – mit dem partizipialen, wesentlichen und alles bestimmenden Prädikat des Redenden (λαλήσας)<sup>6</sup>. Sein Reden ist mithin auch ein von sich Reden, sich sprachlich Erschließen, und Gottes Offenbaren bzw. Sichoffenbaren ist entscheidend im Wort zu vernehmen<sup>7</sup>.

Die Einheit des redenden Gottes mit sich wird indes als eine in sich differenzierte Einheit bestimmt<sup>8</sup>, indem die zwei Perioden göttlichen Redens (in Vergangenheit und in der Gegenwart) in *einer* in sich differenzierten „Periode“ (1, 1–2a) zum Ausdruck gebracht werden. Systematisch ist dieser Zusammenhang (1 u.

---

im ersten Satz die Verbformen λαλήσας und ἐλάλησεν dominieren (1 u. 2a), so ist auch alles sonstige Handeln Gottes (z. B. sein Wirken in Israel, die Sendung des Sohnes, Wundertaten etc.) spezifisch von seinem Reden her gedacht. Das ist verdichtet in dem Doppelsinn des hebr. Wortes **דָּבָר** angelegt (= Wort und Geschehen; cf. Lk 2, 15: τὸ ῥῆμα τὸ γεγονός). Weil Gottes Wort immer schaffendes Wort ist, gilt: „Er spricht und es geschieht“ (Ps 33, 9; cf. auch Hebr 1, 3b; hier interpretieren sich ῥῆμα und δύναμις gegenseitig). Auch die auf ἐλάλησεν (2a) unmittelbar folgenden Verbformen ἔθηκεν (2b) und ἐποίησεν (2c) sind als Handeln Gottes nach innen und nach außen in Einheit mit seinem Sprechen zu verstehen. Sofern dies auch sein Sprechen im Sohn ist, *ist* dessen Werk und Sein tendentiell schon Gottes letztes Wort, und *sein* Reden spricht Gottes Wort zuende, indem er sein Wort zuendeführt und sich dabei „ausredet“. So ist Christus in Person „Gottes Wort“ schlechthin als Inbegriff alles seines Tuns. Alle diese Aussagen über Gott wie sein Reden selber sind wesentlich auf ἀκοή bezogen (4, 2; cf. 5, 11; Gal 3, 12; Röm 10, 17).

<sup>6</sup> Mit λαλεῖν (und nicht λέγειν = erzählen, inhaltlich aussagen) ist programmatisch das Sprechen und die Sprachfähigkeit (im Unterschied zum Schweigen) betont, d. h. der Akt worthaften Aussichheraustretens Gottes (ThWbNT III, 586 (Oepke) und IV, 75f (Debrunner)).

<sup>7</sup> Nach K.Ph. Marheineke ist es die ursprüngliche Bestimmung Israels gewesen, „das horchende Ohr der göttlichen Offenbarung“ zu sein (Grundlehren der christlichen Dogmatik (1827<sup>2</sup>), 85; § 143).

<sup>8</sup> Cf. Kol 1, 25: κατὰ τὴν οἰκονομίαν τοῦ θεοῦ .... εἰς ὑμᾶς πληρῶσαι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ.

2a) – sprachlich und theologisch – als nur *ein* Gotteswort zu begreifen, nämlich als die kontinuierliche Sequenz von Gottes Sprechen in einem göttlichen „Satz“<sup>9</sup>. Die Einheit des Redens des ewigen Gottes stellt sich über die sukzessive Entfaltung von Unterschieden (πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως ... ἐν τοῖς προφήταις, 1a) her<sup>10</sup> und bestimmt dabei vom Ende her (ἐπ’ ἐσχάτου..., 2a) auch den Anfang dieses Satzes definitiv; dies entspricht genauestens der Dialektik eines sprachlichen Satzes<sup>11</sup>.

Die Einheit des göttlichen Redens ist hier „artikuliert“ (!) als Prozess der Ausbildung von Vielfalt (1a), die auf eine letzte zusammenfassende Einheit hinläuft (2a), so dass der göttliche Satz als Darstellung der sukzessiven Integration eines Ganzen zu denken ist, das sich dabei (dialektisch) herausbildet. In diesem sprachhaften Sinn erscheint hier Gottes ewiges Wort als Geschichte<sup>12</sup>.

---

<sup>9</sup> Es geht als nicht um zwei Gottesworte! Zur Auffassung von Sätzen als singuläres Wort bei B.H. Smart cf. HWbPh 12, 1027f.

<sup>10</sup> Die Unterschiede des πολὺ... gehen dabei zurück in den *einen* Unterschied von πάλαι und (einmal) ἐν υἱῷ. Der Diskontinuität zwischen den Propheten und Vätern einerseits (1, 1) und dem Kommen des Sohnes (2a) entspricht typologisch dann der Bruch in der Genealogie des Priestertums (7, 13f; cf. auch Act 13, 32f), wodurch das Priestertum von der Erde in den Himmel verlagert wird (c. 8, 4f). Zu den Propheten s. u. II. Anm. 73.

<sup>11</sup> Zur Dialektik des Satzes cf. genauer J. Stenzel, Philosophie der Sprache; in: Handbuch der Philosophie (SD 1934), 14ff; 44f u. 48f.

<sup>12</sup> Nach Bonaventura zerlegt sich das ewige Wort in den Worten der Propheten bis hin zur Inkarnation (I Sent. d.15, p.2, q.1 ad 3.; Opera I, 271). Sachlich zutreffend, aber unsprachlich heißt es bei K.Barth zu Hebr 1, 1f: dass die Offenbarung „bei aller Verschiedenheit auch als Einheit zusammen gesehen wird ... Gottes Sprechen, die Väter und wir als seine Adressaten – das ist offenbar ein geschlossener Kreis“ (KD IV/3 (1.Hälfte), 104). Sprachnäher: „er tat es [sc. zu sprechen], indem kraft der Einheit und Einzigkeit dieses Abschlusses [sc. im Sohn] auch das Vielmalige und Vielfältige seines zuvor anhebenden Sprechens als ein Einziges bestimmt und sichtbar ist“ (ebd.).

## 2. ἐν υἱῷ: Hebr 1, 2a

Mit dem „Sohn“ ist der Höhepunkt und Abschluss der einleitenden Satzkonstruktion des Hebr erreicht. Weil Jesus Christus *das* endgültige Wort Gottes ist, ist die Gottesrede hier strukturell christologisch<sup>13</sup>. Christus ist gleichsam das letzte Wort des einen göttlichen Satzes, in dem dieser Satz seinen definitiven Sinn findet<sup>14</sup>. Erst der Sohn ist Gottes letztes, eschatologisches Wort, und mit ihm hat Gott sich vollendend und vollendet ausgesprochen<sup>15</sup>.

Gottes Reden „im Sohn“ wirft im Rückblick ein klärendes Licht auf das πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως des Anfangs (1a), das sich im einfachen Reden am Ort des Sohnes abschließend konzentriert<sup>16</sup>. Die Polymorphie und Polyphonie von Gottes vorausgehendem „anthropomorphen“ Reden gewinnt den entscheidenden Fokus als Reden Gottes in seinem Sohn als „theomorph“ (1, 3a). V. 2a setzt ein Reden Gottes voraus, als dessen Wahrheit es im Sohn zu sich kommt (10, 7) – eine Wahrheit, die von Gott selber heraufgeführt worden ist (cf. 8, 2) und als solche erkannt werden kann<sup>17</sup>. So kann die Logik des auf sich Zulaufens

<sup>13</sup> Cf. H.F. Weiß, Meyers Krit.-exeg. Kommentar (1991), 140.

<sup>14</sup> Das Verständnis von 1, 1–2a als eines ganzen Satzes göttlicher Rede ist u. a. auch dadurch im Text des Hebr begründet, dass Jesus zugleich der „Anfänger“ und „Vollender“ des Glaubens ist (12, 2), also das bei den Vätern verborgene (cf. 1, 1 mit 11, 25) und bei uns offenbar gewordene, eine und ewige Wort Gottes selber in Person, auf das deren und unsere πίστις in Wahrheit bezogen ist (4, 2 u. 6b; cf. 11, 39). Das entspricht der Weise, wie das letzte Wort einen ganzen Satz sinnbestimmend übergreift: eben so übergreift Jesus Christus die Vergangenheit und Gegenwart göttlichen Redens (ἐχθὲς καὶ σήμερον) für alle Ewigkeit (εἰς τοὺς αἰῶνας, 13, 8).

<sup>15</sup> Es ist die ἀρχή der σωτηρία (2, 39). Mit 1, 1 korrespondiert die Schwäche des νόμος (bzw. der ἐντολή), von der 7, 18 u. 19a die Rede ist; dem steht gegenüber die Stiftung der κρείττων διαθήκη durch Jesus als ihren μεσίτης (8, 6b) und ἕγγυος (7, 22).

<sup>16</sup> Demgemäß ist auch Gottes Reden in den Propheten ὑπόδειγμα καὶ σκιά seines Redens im Sohn, d. h. eines Redens τῶν ἐπουρανίων (8, 5; cf. 10, 1); cf. auch 9, 9: παραβολή.

<sup>17</sup> Cf. 10, 26: ἐπίγνωσις τῆς ἀληθείας. Die Rede von *Wahrheit* bzw. von *Wahrem* tritt im Hebr (etwa im Vergleich mit Joh) nicht allzu häufig auf,



von Gottes eigenem Wort als solchem (bzw. Gottes in seinem Wort) formuliert werden: „Mein Sohn, in allen Propheten erwartete ich dich, daß du kämest und ich in dir ruhte“<sup>18</sup>.

Das „vielfältige und vielgestaltige“ und auf „vielerlei Weise“ ereignete Reden Gottes (1a) besagt nicht nur eine quantitative Mannigfaltigkeit, sondern entspricht dem äußeren und inneren Reichtum des AT. So wird gleich zu Beginn des Hebr der redende Gott als *lebendig* (3, 12; 9, 14 u. ö.) charakterisiert; dies ist er auch darin, dass er ebenso in Vergangenheit wie in der Gegenwart sein – selber „lebendiges“ (4, 12) – Wort gesprochen hat und spricht, sowie weiterhin darin, dass er einen „Sohn“ hat (2a). Dieser Reichtum schließt ein, dass es auch auf verschiedene Art und Weise so etwas wie „Wort Gottes“ gibt; die grundlegenden Modi im Hebr sind (1) der Modus des verbalen Redens (durch Schrift und Propheten, im Sohn u. a.) und (2) der Modus geschichtlicher Figurationen; d. h. der „Typologie“ als sprechendes göttliches Handeln in der realen Heilsgeschichte.

Der Hebr denkt das Christusereignis als Gottes endgültiges, d. h. eschatologisches Wort in Jesus (cf. 1Petr 1, 20b). So ist dieser als der „Erbe von allem“ (2b) das letzte Wort und so unüberbietbar *das Wort*, d. h. er ist das, was der *λόγος* von Joh 1,1 u. 14 bzw. der *λόγος τοῦ θεοῦ* von Apc 19, 13 ist. Er ist, im Unterschied zu Gottes mannigfaltigem Reden im Alten Bund, das letztgültige Wort und so ein nur *einmal* ergehendes Wort, d. h. aber, er ist das Wort *ἐφάπαξ* (cf. 7, 27; 9, 12; 10, 10 u. ö.)<sup>19</sup>. Einmal und so ein für allemal ist er, was er ist, durch sein Leiden und seinen Tod am

---

aber 1. an für dessen Theologie signifikanten Stellen und so 2. auch unter der Textoberfläche für das Gesamtverständnis wichtig und sogar unverzichtbar (Typologie). Jedenfalls wird sich mehrfach zeigen: es handelt sich bei diesem Wahrheitsanspruch um ein integrales Motiv des Hebr.

<sup>18</sup> Hebr.-Evangelium, Bruchst. 2 (Wort des H. Geistes bei Jesu Taufe); in: W. Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen I (1990<sup>6</sup>), 146. Cf. Sir 24, 7 u. Hebr 1, 1a: ἐν τοῖς προφήταις. Zur κατάπαυσις (Hebr 3) cf. u. 10.7.

<sup>19</sup> Gilt vom theologischen Reden des Hebr über ihn: πολὺς ἡμῖν ὁ λόγος (5, 11a), so ist das kein erneutes πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως sondern der christologische λόγος ist *einer*, d. h. wesentlich einfach, aber wegen seiner eschatologischen Fülle unerschöpflich reich, und deren Ausdruck sind z. B. auch die στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς τῶν λογίων (5, 12b u. 6, 1f).

Kreuz (cf. 9, 26) und so das wirkliche zeithaft-geschichtliche Reden des ewigen Gottes (cf. 2, 3).

Indem Jesus Christus Gottes Wort (für uns) ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων gewesen ist (2a), ist er in Person das eschatologische Reden des lebendigen Gottes, und mithin entspricht seinem Erscheinen die συντελεία τῶν αἰώνων (9, 26; cf. 10, 37)<sup>20</sup>. Von dem „letzten dieser Tage“ ist hier auch im Unterschied zu bzw. im Bezug auf τὰς ἡμέρας ἐκείνας die Rede (cf. 8, 10a; 10, 16; Jer 31, 33). Dieser „letzte Tag“ göttlichen Sprechens nahm seinen Anfang (ἀρχή) mit Jesu eigenem Reden (cf. u. zu 2, 3), und das Kommen Christi ist die wahre Erfüllung des göttlichen Willens (10, 9a u. 7a)<sup>21</sup>.

Wegen der Unüberholbarkeit des eschatologischen Gotteswortes im Sohn<sup>22</sup> hat das πάλαι (vorzeiten, ehemals, seit alters) von Gottes vorchristlichem Reden (im AT) auch den Index des Alten<sup>23</sup>. Das πάλαι der Gottesrede schlägt am Ende um zum νῦν „am letzten dieser Tage“ als dem Erscheinen des Sohnes<sup>24</sup>. Somit sind die πατέρες (1a) Väter, weil „wir“ in der Geschichte des göttlichen Redens von ihnen herkommen; sie sind auch die πρεσβύτεροι (11, 2).

Fragt man, was der Übergang von Gottes Reden durch die Propheten zum Reden im Sohn für sein Reden *als Reden* bedeutet, so ist zweierlei schon hier festzuhalten.

Einerseits (formal) bringt im eigenen Sohn als seinem letzten Wort Gott als das Subjekt seines Redens sich in diesem Reden (als einer Selbstunterscheidung) *selber* zur Wirklichkeit, d. h. er offenbart sich definitiv als selbst der Sprechende und mit seinem

<sup>20</sup> Seinem ἄπαξ (9, 26) entspricht das große „Heute“ (cf. 3, 7) bzw. der entscheidende καιρός (9, 9f); cf. auch 2, 3. Es bzw. er wird eingeleitet ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων und gilt καθ' ἐκάστην ἡμέραν, ἄχρις ... τότε, d. h. bis das Eschaton kommt (3, 13). Im Weitersprechen als Wort des H.Geistes bleibt es präsent (cf. 3, 7 u. 15).

<sup>21</sup> Von da aus muss auch die Opposition πρῶτον – δεύτερον (9b) verstanden werden; s. u. 3.1.

<sup>22</sup> Cf. 7, 24: ἀπαράβατον (mit 1, 11a u. 12 c).

<sup>23</sup> Das aber nicht im rein chronologischen Sinn; s. u. zu 8, 13b: παλαιούμενον (3.2.) u. 10, 9b (3.1.).

<sup>24</sup> Dies Umschlagen entspricht der Dialektik von Satz und letztem Wort.

Reden ganz Identische. Denn in seinem Sohn ist Gottes Reden unüberbietbar mehr sein eigenes bzw. ihm „eigentümlicher“ als im Medium anderer Sprecher (wie z. B. den Propheten); hier nun redet er als er selber und redet selbst – im eigenen Sohn. Die Voraussetzung für dieses Reden in dem starken Sinn von Gottes selbsteigenem Wort in seinem wahren Sohn ist dessen Inkarnation (10, 5b). Gott ist jetzt endgültig selber  $\acute{\omicron}$  λαλῶν (12, 25a).

Andererseits (inhaltlich) redet er, statt „zu den Vätern“<sup>25</sup> jetzt „zu uns“ durch den Sohn – als selber „der Vater“. Mithin begegnet er „uns“ nicht mehr nur vermittelt durch die „Väter“, sondern im Sohn als der Vater selbst für uns (cf.  $\acute{\upsilon}\pi\epsilon\rho\ \acute{\eta}\mu\acute{\omega}\nu$ )<sup>26</sup>. Genau in dieser Hinsicht markiert das  $\acute{\epsilon}\pi'\ \acute{\epsilon}\sigma\chi\acute{\alpha}\tau\omicron\upsilon\ \tau\acute{\omega}\nu\ \acute{\eta}\mu\epsilon\rho\acute{\omega}\nu\ \tau\acute{\omicron}\upsilon\tau\acute{\omega}\nu$  die Vollendung des göttlichen Redens als solchen<sup>27</sup>. Im Hebr ist der Sohn Gottes Jesus von Nazareth als das wahre „Siegel der Propheten“, und dies worttheologisch, begriffen (und nicht Mohammed)<sup>28</sup>. Darum gilt auch hier: „Dies ist mein geliebter Sohn, auf den sollt ihr hören“ (Mk 9, 7b parr.).

Diese Zielrichtung bestimmt das  $\acute{\eta}\mu\acute{\iota}\nu$  (2a)<sup>29</sup>. Damit bestimmt der Hebr als theologischen Grund des Selbstbewußtseins der christlichen Gemeinde deren definitive Stellung in der Geschichte göttlichen Redens und zwar am Ort des letztgültigen (eschatologisch entscheidenden) Wortes Gottes. Von diesem Ort her soll sich – das ist der Sinn des ersten, grundlegenden Satzes des ganzen Schreibens (1, 1 u. 2a) – das Selbstverständnis der Gemeinde in ihrer Gegenwart begründen. Ihre Gegenwart kann

<sup>25</sup> Die „Väter“ entsprechen dem „alten Bund“ (8, 9 mit Jer).

<sup>26</sup> Durch den Sohn werden wir zu seinen Söhnen (s. u. 10.4.), und im Sohn erkennen wir den Vater vollkommen, wie 8, 11b mit Jer verheißt. Die „Brüder“ (8, 11b) werden es durch Christus (2, 11b u. 12f).

<sup>27</sup>  $\acute{\epsilon}\pi'\ \acute{\epsilon}\sigma\chi\acute{\alpha}\tau\omicron\upsilon\ \tau\acute{\omega}\nu\ \acute{\eta}\mu\epsilon\rho\acute{\omega}\nu\ \tau\acute{\omicron}\upsilon\tau\acute{\omega}\nu$  (2a) zielt eschatologisch auf die göttliche  $\kappa\alpha\tau\acute{\alpha}\pi\alpha\upsilon\sigma\iota\varsigma$  (4, 1. 3. 11) als den endgültigen „Siebten Tag“ (4, 4) bzw. auch unsern  $\sigma\alpha\beta\beta\alpha\tau\iota\sigma\mu\acute{\omicron}\varsigma$  (4, 9).

<sup>28</sup> Cf. C. Colpe, Jesus und die Besiegelung der Prophetie. BTh 24 (1987), 2–18.

<sup>29</sup> Der Bezug auf „uns“ (2a) entspricht der Solidarität des Gottessohnes mit uns (2, 14; 4, 15), der uns den Zugang zum Vater eröffnet (cf. 4, 16), und betrifft uns als Menschen überhaupt (2, 14a), sowie als dem Tode Verfallene (2, 14b u. 15) und insbes. als Sünder (2, 17).

mithin strukturell nicht ohne die Geschichte des Redens Gottes, und d.h. nicht ohne die alttestamentliche Bundesgeschichte<sup>30</sup>, begriffen werden<sup>31</sup>.

Der grundlegende Satz 1, 1–2a erfordert zunächst zwei weitere Präzisierungen, die einerseits der im Verhältnis von v.1 und v.2a gedachten Aufhebungsfigur genauer nachzugehen (3.), andererseits die eschatologische Auszeichnung und Exklusivität des „Sohnes“ näher zu bestimmen haben (4.).

### 3. Die Logik der Aufhebung

Die Aufeinanderfolge von Gottes vormaligem Reden zu den „Vätern“ (1, 1: *πάλαι*) und seinem die Gegenwart prägenden Reden zu „uns“ durch seinen Sohn (2a: *ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων*) ist bestimmt von einer Figur der Ablösung bzw. Überbietung, die der Hebr. an verschiedenen Stellen ausdrücklich macht. Drei sind dafür besonders signifikant.

#### 3.1 Hebr 10, 9b

10, 9b heißt es: *ἀναρῆι τὸ πρῶτον ἵνα τὸ δεύτερον στήσῃ*<sup>32</sup>. Im „Aufheben“ des Ersten durch sein „Kommen“ erfüllt der Sohn den Willen Gottes von weither (cf. 9a mit 7a)<sup>33</sup>. Das Erste ist noch

<sup>30</sup> Indes auch für deren Zeit mag 6, 7f gelten.

<sup>31</sup> Zu genau dieser geschichtlichen Selbstverortung im göttlichen Wort passt das typologische Verfahren: es entspricht ihm geschichtstheologisch.

<sup>32</sup> Als Rede des Sohnes, der sein Kommen als Erfüllen des göttlichen Willens begreift (9a). Das „Erste“ entspricht hier inhaltlich dem traditionellen Tieropfer (cf. 8, 7 mit 19, 5f u. 8), das „Zweite“ ist das Selbstopfer Christi. *τόπος* meint 8, 7b: statt *ἐπὶ γῆς* (8, 4) im Himmel (1).

<sup>33</sup> Bei der Frage nach dem Subjekt des *ἀναρῆι* sind die grammatische und die theologische Frage zu unterscheiden, um eine falsche Alternative zu vermeiden: letztlich ist es Gott selber, der sich in der Sendung Jesu als Urheber erweist. Jesus ist grammatisch das Subjekt in 10, 8 u. 9a (cf. inhaltlich 7b u. 9a!). *Aufheben* (*ἀναρῆιν*) hat hier wohlgermerkt den sprachlichen Sinn des Weitersprechens zum letzten Wort, der den Sinn aller

nicht das Vollkommene (gewesen), sondern etwas Vor-läufiges, und das Weitertreiben zum Zweiten als dem Endgültigen entspricht einer Logik der Vollendung durch einen geschichtlichen Prozess, der aber keine „natürliche“ Entwicklung ist<sup>34</sup>, sondern, wie der Übergang von 1, 1 zu 2a festhält, ein sprachlich-schöpferischer Vorgang (cf. 8, 13)<sup>35</sup>. Dabei setzt das Vollkommene das noch nicht zur Vollendung Gelangte sich voraus, um von daher zu sich selbst zu kommen (cf. 1Kor 15, 45). Das Vollkommene ist das durch Aufhebung dessen, was es noch nicht (bzw. was noch nicht es) ist, sich selber Realisierende; Vollendung wird im Hebr., wie sich immer wieder zeigt, als *Werden zu sich* begriffen. Mithin besagt „Aufhebung“ nicht die abstrakte Negation zugunsten eines unbestimmten, bloßen Andersseins, sondern bezieht sich auf die Werdebedingung wirklicher Vollendung<sup>36</sup> und impliziert eine Neuqualifizierung des  $\pi\rho\omega\tau\omicron\nu$ <sup>37</sup>. Diese Zielgerichtetheit der Intention göttlichen Redens überhaupt kommt im  $\acute{\iota}\nu\alpha$  zur Sprache; ein entsprechendes  $\acute{\iota}\nu\alpha$  ist (als Ausdruck von Gottes Willen)<sup>38</sup> für das Weitersprechen von 1, 1 zu 2a voranzusetzen. Weil Gott  $\alpha$  gesagt hat, will er auch  $\omega$  sagen, um so sein Reden zum endgültigen Abschluss zu bringen.

Wie die Schöpfung überhaupt nicht am ersten Tag bzw. mit dem ersten Wort Gottes (Gen 1, 3) vollendet ist, sondern erst am „Sabbat“ (Gen 2, 2), so auch sein Weiter- und Neuschaffen erst in der zweiten Phase: eschatologisch als ewiger Sabbat (Hebr 3, 11; 4, 1 u. 9).

---

vorausgegangen in sich bewahrt und erfüllt. Zur Aufhebung im positiven Sinn cf. 11, 40.

<sup>34</sup> Entsprechend dem allgemeinen philosophischen Satz, den auch Luther (im Anschluss an Aristoteles, Thomas, Tauler, Occam u. a. kennt: „generatio unius est corruptio alterius“ (WA 57 H 143,13).

<sup>35</sup> Hier (10, 9a) im Wort Jesu selber im Namen Gottes.

<sup>36</sup> Wie der Tod Christi Werdebedingung unseres Heils ist (cf. 9, 16f).

<sup>37</sup> 10, 9b entspricht der  $\acute{\alpha}\theta\acute{\epsilon}\tau\epsilon\iota\varsigma$  (7, 18) bzw.  $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\theta\epsilon\iota\varsigma$  des Nomos (7, 12); s. u. 5.2.4.

<sup>38</sup>  $\tau\omicron$   $\theta\acute{\epsilon}\lambda\eta\mu\acute{\alpha}$  σου (9a). Der Wille Gottes ist ein sich geschichtlich verwirklichender und vollendender bzw. erfüllender; sein Medium ist das göttliche Wort.

Entsprechend ist mit dem Ziel ἵνα ... στήση etwas Ein-deutiges und Unverwechselbares „zu Stande“ gebracht<sup>39</sup>, das unüberholbar endgültig (ἐφάπαξ, 10)<sup>40</sup>, weil für alle Ewigkeit besteht (εἰς τὸ διηνεκές, 13).

### 3.2 Hebr 8, 13a

In sachlicher Nähe zu 10, 9b heißt es schon 8, 13a: ἐν τῷ λέγειν καινὴν [sc. διαθήκην] πεπαλαίωκεν τὴν πρώτην. Damit be-greift der Hebr die göttliche Verheißungsrede des AT (8, 8–12; Jer 31, 31ff) als *performativ*, d. h. als wirkliche Neuschöpfung: Gottes schöpferisches Weitersprechen als Neues setzendes Sprechen<sup>41</sup>, das als solches das Vorige überholt und insofern „veralten“ lässt<sup>42</sup>. Das bedeutet, diese Neuschöpfung (im Sohn) „schafft“ auch Vergangenheit als solche, und Gott gibt sich selber – sich hervorbringend – eine Geschichte (mit einem Ziel)<sup>43</sup>. So konstituiert er absolut Anfang und Ende bzw. sich als den Ersten und Letzten (Apc 21, 6; cf. 22, 13).

Im Bestimmen des „Alten“ als solchen (πεπαλαίωκεν) bzw. als seine eigene Vergangenheit (nämlich die seines Redens als Geredethaben) vollzieht Gott, weitersprechend und das Neue schlechthin in seinem Wort sagend, auch eine Neubestimmung seiner selbst, bestimmt sich redend selber neu<sup>44</sup>. Insofern handelt Hebr 8, 13a von Gottes *eigener* μετάθεσις (cf. 7, 12 u. dazu u. 10.8.

<sup>39</sup> Cf. die στάσις, die der πρώτη σκηνή nur vorläufig zukommt (9, 8). Zum ewigen Bestehen des „Zweiten“ cf. Christi διαμένειν (1, 11) bzw. die μένουσα πόλις (13, 14) sowie 10, 34b u. 12, 27f (dazu s. u. 10.8.).

<sup>40</sup> Das hängt mit Christi Erleiden und Überwindung des Todes zusammen; cf. 2, 9 u. 14f (s. u. 4.8.2. u. 10.4.2. u. 3.).

<sup>41</sup> Zu λέγειν καινὴν ist zu bemerken: Reden als solches schon heißt immer, zu sprechen „anfangen“ (bzw. ist ein Anfangen, spontan), und häufig auch, etwas Neues sagen. Es geht in der Sache um die Ab-folge des göttlichen Redens (1, 1–2a), das ein neues „Heute“ setzt.

<sup>42</sup> Zu παλαίω s. schon 1, 11b!

<sup>43</sup> Nämlich (zunächst) ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων (1, 2a).

<sup>44</sup> Luther zur Einsetzung des *Neuen Testaments* durch Christus: „Cum dicitur ‚novum‘, abolebitur vetus ac prorsus abrogatur, ut novum succedat proprio sanguine obsignatum“ (WA 4, 618,30–32; zu Lk 22, 20).

sowie 12, 26), die sich im Überholen der Vergangenheit (seiner und unserer) ereignet.

Daher besagt πεπαλαίωκεν (cf. *πάλαι*, 1, 1) ein „Veralten“ in dem Sinne, dass Gott sein vorheriges Reden hinter sich lässt, und sein früheres Wort bleibt – vom neuen her gesehen – zurück<sup>45</sup>. Gleichwohl wird es im Weitersprechen mitgeführt, weil es, wenn auch „aufgehoben“ in den Fluss göttlichen Redens, von dessen Ende her rückwärts neu qualifiziert wird<sup>46</sup>. Dies impliziert eine bestimmte Negation: das Altgewordene und Überlebte ist ἐγγύς ἀφανισμού (13b)<sup>47</sup>, was seinen unmittelbaren Sinn und das ihm entsprechende Selbstverständnis angeht (cf. entsprechend Joh 3, 30). Seine Unmittelbarkeit ist zu überschreiten bzw. von Gott selber schon überschritten, und sie hat sich ihrer Wahrheit, in der auch sie über sich hinaus zur Erfüllung gelangt<sup>48</sup>, nach vorn und insofern gegen sich selber zu öffnen.

### 3.3 Hebr 11, 40

Die Vollendung als „Aufhebung“ des Vorhergegangenen findet ihren konzentriertesten Ausdruck in der Kurzformel: *μη χωρὶς ἡμῶν* (11, 40b). Zu ihrem genaueren Verständnis ist der ganze Vers zu betrachten, der die Gestalten der alttestamentlichen Glaubensgeschichte (11, 4ff) zu den Christgläubigen der Gegenwart ins Verhältnis setzt: *τοῦ θεοῦ περὶ ἡμῶν κρείττον τι προβλεψαμένου, ἵνα μη χωρὶς ἡμῶν τελειωθῶσιν* (11, 40).

Dieser theologischen Hauptaussage, was das Verhältnis von Altem und Neuem Bund angeht, wird v. 39 die Feststellung vorausgeschickt, dass die Glaubenden des Alten Bundes, obwohl sie im Glauben Gottes Zeugnisse empfangen haben (μαρ-

<sup>45</sup> Cf. Barth, KD III/1, 127f. Hier das Neue als „der Sabbat“.

<sup>46</sup> Das erfordert das Verständnis der geschichtlichen, einheitlichen Redesequenz Gottes als *ein* Satz, ohne dass dabei die Diskontinuität des Neuen zum Alten zu kurz kommen muss.

<sup>47</sup> Hier durch Gottes neues Wort, was Paulus allgemeiner als Vergehen der Weltgestalt benennt (1Kor 7, 31b).

<sup>48</sup> Cf. 11, 40 (dazu s. 3.3.).

θυρηθέντες)<sup>49</sup>, gleichwohl die Erfüllung des schon ihnen Verheißenen (τὴν ἐπαγγελίαν) nicht erhalten bzw. erfahren haben<sup>50</sup>. Dies Noch-Nicht an ihrer πίστις ist für den Hebr der Index dessen, dass diese auf etwas noch Ausstehendes bezogen war und ihre eigentliche Erfüllung erst jenseits des Alten Bundes zu erlangen war – auch für dessen Gläubige selber. Jene – und zwar gerade als der νέφος μαρτύρων (12, 1) – erhielten Zugang zu dem Verheißenen nicht früher, als bis Gott sich vollendet ausgesprochen und vollständig aus-artikulierte hatte<sup>51</sup>.

οὐκ ἔκομίσαντο (39) spricht von geschichtlichen Negativitäten<sup>52</sup> als dem Ausstehen von ... bzw. Offensein für die sich eschatologisch hervorbringende und vollkommene Fülle des von Gott Verheißenen, das erst in seinem Sohn Realität wird. Die Ontologie des Noch-nicht-seins ist für den Hebr der Vorschein des Eschaton. Insofern hat das ἴνα (40b) auch einen christologischen Sinn und meint: Damit Christus wirklich der (einzige) „Erbe von allem“ sei (1, 2b)<sup>53</sup>. So wird auch eingelöst: ἐξ ἑνὸς πάντες (2, 11a).

Dass Gott den Glaubenden im Alten Bund das Heil noch nicht unmittelbar gewährt, sondern ihnen bis zum Kommen Christi vorläufig vorenthalten hat, auch dies geschah schon περὶ ἡμᾶς (40a), damit uns ein τόπος im Hause Gottes offenstände (cf. Lk 14, 23). Umgekehrt aber gilt: so sehr mit περὶ ἡμᾶς das Christuserignis unmittelbar und zunächst „für uns“<sup>54</sup> vorgesehen ist, ebenso sehr ist es auch mittelbar, von unserm eschato-

<sup>49</sup> Das wird im ganzen Kap. 11, 4–38 ausgeführt; dazu s. u. 9.

<sup>50</sup> οὐκ ἔκομίσαντο besagt: nicht vor Vollendung der Heilsgeschichte.

<sup>51</sup> Cf. Hamanns wunderliche Paraphrase von Hebr 1, 1f: „Nachdem GOTT durch Natur und Schrift, durch Geschöpfe und Seher, durch Gründe und Figuren, durch Poeten und Propheten sich erschöpft, und aus dem Othem geredt hatte: so hat er am Abend der Tage zu uns geredt durch Seinen Sohn, – gestern und heute! – bis die Verheißung seiner Zukunft ... auch erfüllt seyn wird“ (Ästhetica in nuce (1762). Sämtliche Werke (Nadler) II (1950), 213,6–11); cf. auch Mt 23, 34 u. Hebr 13, 8.

<sup>52</sup> Cf. 8, 13b: ἐγγὺς ἀφανισμοῦ.

<sup>53</sup> Umgekehrt gilt: nur wenn 40b gilt, ist der Sohn wirklich der Erbe von „allem“.

<sup>54</sup> Cf. ἡμῖν (1, 2a).



logischen *καυρός* aus, auch für die früheren Glaubenden (gemäß 4ff) gültig<sup>55</sup>. Darum ist das uns aufgesparte *κρείττον τι* (40a) auch darin „besser“<sup>56</sup>, dass es rückgreifend auch für jene Früheren bzw. die „Väter“ (1, 1) die Vollendung bedeutet<sup>57</sup>. In „uns“ sind sie zugleich mit-vollendet bzw. die Vollendung für uns „am letzten dieser Tage“ (1, 2a) ist zugleich noch ihre Vollendung. Dass auch sie *τελειωθῶσιν* (40b), besagt: der Abschluss göttlichen Redens durch die Geschichte von den Vätern bis in die christliche Gegenwart bedeutet überhaupt die Vollendung aller gläubigen Hörer dieses Redens, und sie erlangen von Christus her rückwirkend, was den früheren von ihnen zunächst vorenthalten blieb bzw. zu bleiben schien (39b).

*ἵνα* (40b) spricht von der göttlichen Intention auf Vervollkommnung auch der Frommen des Alten Bundes (im Zusammenhang mit unserer Vollendung) als von Anfang an durch Gott gewollt<sup>58</sup>. Sein Reden sollte sich als Reden in seinem Sohn zu „uns“ so vollenden, dass es auch die früheren Hörer von Gottes Wort mit-vollendet. Die Vollendung seiner Redesequenz zu einem zusammenhängenden (zeitlich-ewigen) Satz bedeutet, dass dessen seinen Gesamtsinn konstituierendes Ende zugleich

---

<sup>55</sup> *μη χωρίς ἡμῶν* schließt ein: also mit uns zusammen doch (cf. 11, 35c), was der paulinischen Kirche aus Juden und Heiden entspricht (cf. Röm 11, 25). „Nicht ohne uns“ bedeutet auch unsere gewisse Abhängigkeit von ihnen.

<sup>56</sup> Dies Bessere ist keine Auszeichnung, die irgendeinen Grund in „uns“ hätte. „Wir“ sind nur der geschichtliche Ort der Vollendung von Gott her, die aber rückwirkend auch alles Frühere mit sich qualifiziert bzw. in sich hineinnimmt („aufhebt“).

<sup>57</sup> Die Verzögerung diente gerade der Vervollkommnung der Erfüllung; daher hat *τελειωθεῖσιν* einen überschwänglichen Sinn und entspricht der Rede von der „Ernte“ in den Evangelien.

<sup>58</sup> *θεοῦ προσβλεψαμένου* (40a) meint das zu Ende Reden (Wollen) seines neuschaffenden Wortes. Das stiftet den Zusammenhang der göttlichen Redegeschichte (nach 1, 1 u. 2a) als der *eines Satzes*, in dem schon das anfängliche Sprechen Gottes auf das abschließende Wort im Sohn zielte bzw. nur um dieses vollendenden Redens willen geschah. Cf. auch die Wendung vom *ἀμετάθετον τῆς βούλης αὐτοῦ* (6, 17).

auch dessen Anfang und alles in ihm vorhergehend Gesagte rückwirkend zur Vollendung bringt<sup>59</sup>.

Damit ist auch gesagt: Hebr 11, 40b ist spezifisch in einem sprachlichen Sinn zu verstehen. Ehe das göttliche Reden selber nicht zum Abschluss gekommen war, konnten auch die es früher Vernehmenden nicht vollendet werden. *μη χωρίς ἡμῶν* bezeugt also ein *gemeinsam* Vollendetwerden der Gläubigen des Alten und des Neuen Bundes – wenn auch von diesem her<sup>60</sup> – in einer ewigen, die geschichtlichen Unterschiede übergreifenden bzw. integrierenden Gemeinschaft zwischen ihnen<sup>61</sup>

---

<sup>59</sup> Der Dialektik eines Satzes entsprechend hat hier die Bewegung nach vorn zugleich auch die Richtung zurück in sich. Diese Figur eines *Werdens zu sich* spiegelt sich auch in der Dialektik von Gottes *προσβλέπειν* (40a) und seinem *τελειοῦν* (40b).

<sup>60</sup> Nach O. Michel erhält das Volk Gottes erst in der neutestamentlichen Gemeinde die Möglichkeit, vollendet zu werden (cf. a. a. O. 244).

<sup>61</sup> Streng genommen gilt: nicht „wir“ als solche sind von Gott als das Umwillen des *κρείττον* auserwählt, sondern nur, weil das Bessere und Endgültige sein sollte (Röm 11, 32b), kommen auch wir in Betracht: als Ort, an dem und für den es sich realisieren würde. „Wir“ sind mithin, was wir sind, nur im Zusammenhang mit denen, die uns im Glauben vorausgegangen sind und haben möglich werden lassen. Cf. *περικείμενον ἡμῖν νέφος μαρτύρων* (12, 1; Hervorh. J.R.).