

KNUT BACKHAUS

Der sprechende Gott

Wissenschaftliche Untersuchungen

zum Neuen Testament

240

Mohr Siebeck

Wissenschaftliche Untersuchungen
zum Neuen Testament

Herausgeber / Editor
Jörg Frey (München)

Mitherausgeber / Associate Editors
Friedrich Avemarie (Marburg)
Markus Bockmuehl (Oxford)
Hans-Josef Klauck (Chicago, IL)

240



Knut Backhaus

Der sprechende Gott

Gesammelte Studien
zum Hebräerbrief

Mohr Siebeck

KNUT BACKHAUS, geboren 1960; 1989 Promotion; 1994 Habilitation; 1994–2003 Ordentlicher Professor der Exegese des Neuen Testaments an der Theologischen Fakultät Paderborn; seit 2003 Lehrstuhlinhaber für Neutestamentliche Exegese und biblische Hermeneutik an der Kath.-Theol. Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München.

e-ISBN PDF 978-3-16-151529-3

ISBN 978-3-16-150027-5

ISSN 0512-1604 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2009 Mohr Siebeck Tübingen.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Gulde-Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Großbuchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

Vorwort

Dieser Band vereinigt dreizehn Beiträge zur Hebräerbrief-Exegese. Ihr Schwerpunkt liegt auf dem Gottesbild und, davon nicht zu trennen, der Christologie, auf der intertextuellen Gewinnung und symbolsprachlichen Entwicklung biblischer Aussageweisen, dem Verhältnis zwischen Israel und der Kirche, der Hoffnungs- und Angstgeschichte des Urchristentums und der ethischen Grundlegung kirchlicher Identität. Den roten Faden zwischen diesen unterschiedlichen Themenfeldern zeichnet der Hebräerbrief selbst in seinem ersten Satz: Der Gott Israels, der in der Verheißungsgeschichte stets durch sein Wort gegenwärtig ist, hat sich endgültig in Jesus Christus mitgeteilt und durch das personale Drama dieser Offenbarung die Ordnung der Welt und die Existenz der Glaubenden verwandelt. Alles, was der *Auctor ad Hebraeos* sonst noch sagt, dient dazu, diesen Satz konkreter zu sagen. Eben dies versuchen – mit den Mitteln historisch verantworteter Exegese – auch die Beiträge dieses Bandes. Daraus erklärt sich sein Titel.

Die Aufsätze wurden durchgesehen, formal vereinheitlicht und in einzelnen Fällen geringfügig verändert. Mein erster Dank gilt Dipl.-Theol. Andrea Häring, M.A., die die Studien gesammelt, formatiert und mit geduldiger Gründlichkeit für den Druck aufbereitet hat. Die Register wurden von Dipl.-Theol. Monika Betz erstellt. An den Korrekturarbeiten haben sich Sr. Dr. phil. Igna Kramp CJ, cand. theol. Robert Mucha, cand. phil. Katharina Schlagbauer, Dipl.-Theol. fr. Willibald Schneider OSB und vor allem cand. theol. Maria Lang beteiligt. Für die wichtige Unterstützung im Sekretariat des Lehrstuhls danke ich Frau Barbara Steinberger. Frau Tanja Mix vom Verlag Mohr Siebeck hat die Herstellung sachkundig begleitet. Herrn Kollegen Jörg Frey danke ich nicht nur für die Aufnahme des Bandes in die Reihe der WUNT, sondern auch für das gute ökumenische Miteinander in München.

Über die sachliche Verbindung zwischen den Studien und ihren perspektivischen Platz in der Hebr.-Forschung informiert der hinführende Beitrag. Für mich markiert der Sammelband den Abschied aus diesem Feld der gegenwärtigen Exegese. Den ältesten Aufsatz habe ich 1993 im Rahmen meiner Habilitation geschrieben; der jüngste ist als Main Paper zum Jahreskongress der *Studiosum Novi Testamenti Societas* 2008 in Lund entstanden. Ungefähr zeitgleich mit diesem Band erscheint mein Hebr-

Kommentar im Regensburger Neuen Testament. So wird es Zeit, meinen exegetischen Schwerpunkt zu verlagern. Der Hebr-Forschung werde ich unmittelbar nur in einigen Besprechungen und vermittelnden Artikeln verbunden bleiben, als sehr interessierter Beobachter freilich darüber hinaus – mitunter gewiss nicht ohne ein wenig „exegetisches Heimweh“.

Abschiedliche Stimmungen wecken das Gespür für das Einmalige, den inneren Reichtum, das Chancenpotential einer Beziehung. Auch literarische Begegnungen sind Beziehungen. Ich wünschte mir, dass durch das spröde Medium einer historischen Texterschließung denen, die lesend an ihr teilnehmen, etwas von der kantigen Schönheit jenes intellektuellen Durchbruchs zum „Himmel“ wahrnehmbar würde, den wir „Hebräerbrief“ nennen.

München, den 21. Mai 2009

Knut Backhaus

Inhalt

Vorwort.....	V
Der Hebräerbrief: Potential und Profil	
Eine Hinführung	1
Der Hebräerbrief und die Paulus-Schule.....	21
Per Christum in Deum	
Zur theozentrischen Funktion der Christologie im Hebräerbrief.....	49
„Licht vom Licht“	
Die Präexistenz Christi im Hebräerbrief	77
Gott als Psalmist	
Ps 2 im Hebräerbrief.....	101
Zwei harte Knoten	
Todes- und Gerichtsangst im Hebräerbrief	131
Das Bundesmotiv in der frühkirchlichen Schwellenzeit	
Hebräerbrief, Barnabasbrief, <i>Dialogus cum Tryphone</i>	153
Das Land der Verheißung	
Die Heimat der Glaubenden im Hebräerbrief.....	175
Das wandernde Gottesvolk – am Scheideweg	
Der Hebräerbrief und Israel	195
Auf Ehre und Gewissen!	
Die Ethik des Hebräerbriefs.....	215

Kult und Kreuz Zur frühchristlichen Dynamik ihrer theologischen Beziehung.....	239
Zermürbung und Zuversicht Otto Kuss als Ausleger des Hebräerbriefs.....	263
Aufbruch ins Evangelium Unruhe als urchristliches Existential.....	287
English Summaries	301
Nachweis der Erstveröffentlichungen	309
Stellenregister	311
Autorenregister	333
Sachregister	339

Der Hebräerbrief: Potential und Profil

Eine Hinführung

De Epistola ad Hebraeos. Es ist ein schone epistola.
Er hat ein hohen geist gehabt, ders gemacht hat.

MARTIN LUTHER¹

1. „Fremdling und Beisasse“ – Über die Chancen einer Kontrastschrift

Fremdlinge und Beisassen sind für den Hebräerbrief die Glaubenden. Sie wandern irdisch heimatlos als Nomaden durch die Erdenwelt, nicht aufgrund eines unglücklichen Geschicks, sondern dem „Bekenntnis“ (ὁμολογήσαντες) nach, das sie eine grundlegend andere Sicht auf die Wirklichkeit werfen lässt als die Mehrheitsgesellschaft (vgl. 11,13). Ein Fremdling und Beisasse, ein „kognitiver Gastarbeiter“, ist auch der Hebräerbrief selbst im christlichen Kanon geblieben. Eigentliche Heimat scheint er zwischen der paulinischen Korrespondenz, der erzählenden Literatur und dem johanneischen Entwurf kaum gefunden zu haben.

Im Neuen Testament ist nur die Johannes-Apokalypse ähnlich umstritten. Sie verkörpert in ihrer Weltwahrnehmung, theologischen Urteilsbildung und eidetischen Darstellungsform geradezu das Gegenteil des im Hebräerbrief herrschenden Denkstils. Und doch ist sie ihm in der Grundoption überraschend verwandt. Der Aufruf, aus der Stadt zu ziehen (Offb 18,4), und der, das Lager zu verlassen (Hebr 13,13), stehen für eine Integrationsverweigerung, die auf eigene Weise auch in der kirchlichen Kultur wirksam geworden ist, und dies bis zum heutigen Tag: Integriert sind beide Schriften nicht einmal im Christentum. Die Reaktionen ähneln sich von der exegetischen Fußnote bis zur Verwunderung im Gemeindehaus. Das gewollte Außenseitertum löst Befremden aus. Gegenüber der Johannes-Apokalypse ist es fasziniertes, gegenüber dem Hebräerbrief irritiertes Befremden.

¹ WA. Tischreden 5, n. 5973.

Vielleicht liegt die erstaunlichste Wirkung dieser beiden Schriften darin, dass sie überhaupt in den kirchlichen Kanon gelangt sind. Die Johannes-Apokalypse in ihrer widerständigen Aggression traf auf den Widerstand der herrschenden Kreise in Kirche und Welt. Sie eroberte zuerst die Herzen der Opfer. Letztlich waren es die Martyrer, die – zunächst im Westen, nach langem Zögern auch im herrscherfreundlichen Osten – die kanonische Würdigung durchsetzten. Bei allem Misstrauen, das die Theologen (mit guten Sachgründen) gegen sie hegten, hat ihre symbolsprachliche Prägung ihr dann jedoch eine Breitenwirkung verliehen, die von der Kirchenarchitektur bis zum Gruppenethos, von der Herrschaftspräsentation bis zum Widerstandsflugblatt reicht. Vermutlich ist die Johannes-Apokalypse, die sich entschieden der gesellschaftlichen wie kirchlichen Mehrheitskultur verweigert, diejenige Schrift des Neuen Testaments, die die Kultur des Mittelalters wie der Neuzeit am eindrucklichsten inspiriert hat. Das Echo hallt bis in Literatur und Kino der Gegenwart. Gerade weil sie „so ganz anders“ ist, wird die Johannes-Offenbarung zum Signum des „ganz Anderen“. Sie öffnet befreiende Gegenwelten, wird zum literarischen Ort der urchristlichen Kontrastwirklichkeit. Ihr Außenseitertum dient erkennbar der perspektivischen Weitung. Die Johannes-Offenbarung gehört, auf das Ganze gesehen, als affektive Kontrastschrift in die Hoffnungs- und Sehnsuchts-geschichte des Glaubens.

Der Hebräerbrief hat sich eher in dessen Angstgeschichte eingeschrieben. Irgendwelche Kontraste setzt offenkundig auch er, aber welche und zu welchem Nutzen, das blieb umstritten. Auch seiner Kanonisierung stemmte sich ernster Widerstand entgegen. Die „Kirche von unten“ fand an diesem Schreiben kaum Interesse: Es fällt schwer, sich die Martyrer von Lyon beim Studium des λόγος τέλειος vorzustellen. Wenn es bei der Johannes-Apokalypse die Hoffnung der Opfer war, die der Schrift ihren kanonischen Adel gesichert hat, so war es beim Hebräerbrief die Hoffnungslosigkeit der Sünder, die diesen in Frage stellte. In seinem Fall empfand die westliche Kirche, die sich mit den rigorosen Bußverweigerern auseinandersetzen musste, das Schreiben, das die zweite Umkehr zu verweigern schien, als gefährlich, während auf der anderen Seite der Osten, der seiner Hoheitschristologie Achtung zollte, es früh zu schätzen begann. Im 39. Osterfestbrief des Athanasius, der den Osten wie den Westen kennen zu lernen gleichermaßen Gelegenheit hatte, fanden beide Schriften zusammen. Pointiert gesagt: Sie sind das kanonische Ergebnis eines theologischen Austauschs.

Und doch sind die Christen, auf das Ganze gesehen, mit dieser Art von Kontrastschrift niemals recht glücklich geworden. Die Allianzen, auf die wir in diesem Band treffen werden, vermögen unser Misstrauen kaum zu zerstreuen: Der rigorose Tertullian schätzt seine „Bußlehre“. Der *Hexenhammer* zitiert 10,29 mit sublimen Lust. Der, wenn ich recht sehe, litera-

risch am eindrucksvollsten rezipierte Vers unseres Schreibens lautet: „Schauderhaft ist es, hineinzustürzen in die Hände des lebendigen Gottes!“ (10,31). Dem neuzeitlichen Antijudaismus ist vor allem 8,13 brauchbar. Über Justin den Martyrer wird die Bundestheologie des Hebräerbrieffs, gegen ihre eigene Sinnrichtung, zum biblischen Paradefall für die Deutungsfigur einer heilsgeschichtlichen Substitution Israels durch die Kirche. Zudem bleibt die ohnehin erst spät durchgeföchtene Annahme, der Brieff stamme von Paulus, niemals ganz unverdächtig. Ein selbstbewusster urchristlicher Hellenismus vor, neben und nach Paulus gilt nicht als erfreulicher Ausweis pluralen Urchristentums, sondern als eine Art Abfall vom apostolischen Ursprung oder vom reinen Evangelium. Noch Kardinal Cajetan (1469–1534) bezweifelt das kanonische Recht des Hebräerbrieffs. Luther sieht in ihm „Holtz, Stro oder Hew mit unter gemenet“ und versetzt ihn von den „Apostolischen Episteln“ missbilligend mit den Brieffen des Jakobus und Judas zur Johannes-Apokalypse ans Kanonende.² In der lutherischen Theologie wird noch eine Zeitlang darüber nachgedacht, den Brieff unter die Apokryphen zu zählen. Im katholischen Bereich wird die Herkunft vom Apostel Paulus bis ins 20. Jahrhundert hinein amtlich dekretiert. Auf solche Weise lässt sich das Schreiben kaum anders denn als eine Abrechnung des Apostels mit seiner jüdischen Herkunftsreligion lesen. Geglaut hat dies (das illustriert Aufsatz 12) zuletzt kein ernsthafter Ausleger mehr: Die gehorsam bejahte Autorenschaft des Paulus nimmt in den Kommentaren tragikomische Züge an.

Zwischen Missverständnissen und Etikettenfragen blieben die theologischen Energien dieses Vordenkers ungenutzt. Es versteht sich, dass die Aufklärungstheologie von Anfang an dem, was sie als müßige Spekulation versteht, allenfalls Verachtung zollt. Wie im katholischen Raum die erzwungene Paulus-Nähe die Rezeption lähmt, so in der protestantischen Exegese der künstliche Abstand zur paulinischen Rechtfertigungslehre. Rudolf Bultmann hat in seiner „Theologie des Neuen Testaments“ für die Gesetzlichkeit dieses Esoterikers kaum mehr als ein missbilligendes Kopfschütteln übrig. Dies verlagert sich in der aktuellen Theologie und Verkündigung auf ein gleichgültiges Schulterzucken. Es verrät viel über den Stellenwert der Exegese als theologisches Grundlagenfach, wenn die vorzügliche Erschließungsarbeit der beiden letzten Jahrzehnte³ daran kaum

² Vorrede auff die Epistel: an die Ebreer (1546), WA. Deutsche Bibel 7, 345.

³ Allein das Spektrum der Kommentare dürfte nach perspektivischer Weite und sachlicher Tiefe für kein anderes neutestamentliches Buch ähnlich günstige Ausgangsbedingungen bieten. Genannt seien hier nur die jüngeren *opera magna* von H.W. ATTRIDGE (1989; Hermeneia); E. GRÄSSER (3 Bde., 1990–1997; EKK); H.-F. WEISS (1991; KEK); W.L. LANE (2 Bde., 1991; WBC); P. ELLINGWORTH (1992/2000; NIGTC); D.A. DESILVA (2000); C.R. KOESTER (2001; AncB); M. KARRER (2 Bde., 2002–2008; ÖTBK); L.T. JOHNSON (2006; NTLi); J.W. THOMPSON (2008; Paideia).

etwas geändert hat. Die Johannes-Offenbarung ist fremd, der Hebräerbrief befremdlich. Das Fremde zieht an, das Befremdliche langweilt.

Dies ist nicht ohne theologische Tragik. Denn so sehr der *Auctor ad Hebraeos* den sozialen Exodus der Christen forciert, so ist ihm doch gerade das Exodus-Volk als Ganzes im Blick. Dabei entwickelt er, zumal im Vergleich mit dem Seher Johannes, ein deutlich sensibleres Gespür für eine lebbar christliche Alternativkultur. An seinem Ursprung war der Hebräerbrief, dies wird uns immer wieder vor Augen treten, alles andere als ein Außenseiter – so wenig wie es Philo im Judentum war, mag auch die Ungunst der Überlieferung heute ein anderes Bild zeichnen. Der Hebräerbrief stellt sich gezielt in die verheißungsgeschichtliche Einheit der *ecclesia ab Abel*; er stellt sich in das Kontinuum der urchristlichen Verkündigung; er pflegt rege Kommunikation mit dem benachbarten urkirchlichen Milieu; er knüpft auf einem vergleichsweise hohen Bildungsniveau an die zeitgenössische Mentalität an; er versucht die großen Strömungen der jüdischen Theozentrik, der platonisierenden Philosophie seiner Zeit und der urchristlichen Christus-Homologia zusammenschauen und zusammenzudenken. Kein Außenseiter ist er, sondern Grenzgänger.

Nicht zuletzt dieses integrative Potential unseres Schreibens ist es, das dazu führt, dass seine eigentliche Wirkungskarriere sublim und oft jenseits der Auslegungsgeschichte verläuft. Mag der Hebräerbrief als solcher eher fremd geblieben sein, so wurden viele seiner Denkansätze doch so selbstverständlich zu allgemeinchristlichem Gut, dass es weithin nicht bewusst wird, wie sehr sie sich dem „spekulativen Kopf“ verdanken. Das gilt zweifellos zunächst für die Christologie, die gerade in ihrer konzeptionellen Spannung zwischen dem Humanum und dem Divinum Jesu Christi die frühkirchlichen Konzilien außerordentlich befruchtet hat.⁴ Dies gilt, was nicht immer gesehen wird, auch für die reformatorische Entdeckung der Glaubensgerechtigkeit. Im Reformationsjahr las Luther im Wittenberger Kolleg den Hebräerbrief. Wie viel er ihm, ungeachtet aller Skepsis, denn in der *agnitio Christi, quae est fides*⁵ doch verdankt, geht aus der Vorrede in der Übersetzung des Neuen Testaments ebenso hervor wie aus gelegentlichen Bemerkungen bei den Tischreden: „Es ist kein buch *in scriptura*, in

⁴ Einen Einblick in die Auslegung der alten Kirche von Origenes bis Nestorius gewährt R.A. GREER, *The Captain of Our Salvation. A Study in the Patristic Exegesis of Hebrews*, BGBE 15, Tübingen 1973. Hilfreich ist neuerdings der patrologische Kommentar von E.M. Heen/P.D.W. Krey (Hg.), *Hebrews, Ancient Christian Commentary on Scripture*, NT 10, Downers Grove, Ill. 2005. Die mittelalterliche und neuzeitlich-katholische Auslegung des Hebräerbriefs ist leider noch nicht aufgearbeitet; vgl. allenfalls E. RIGGENBACH, *Die ältesten lateinischen Kommentare zum Hebräerbrief. Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese und zur Literaturgeschichte des Mittelalters*, FG NK 8/1, Leipzig 1907.

⁵ WA. Tischreden 3, n. 2881.

*quo tam egregie [de-]scribitur sacerdotium Christi ut in epistola ad Ebraeos. Consolatur autem maxime pios Christi sacerdotium, das er ein pfaff ist; non item, quod rex est, quae semper animi cogitant eum iudicem esse*⁶. Noch weiter geht Jean Calvin. Er wehrt sich – Luther durchaus im Blick – entschieden gegen jede Hintansetzung des Hebräerbriefs: Seinem Inhalt nach ist der Hebräerbrief fraglos apostolisch. Sein exegetischer, soteriologischer und heilsgeschichtlicher Impetus sprechen für sich, „weshalb wir es nicht ertragen, dass die Kirche Gottes und wir selbst eines solchen hohen Gutes beraubt sein sollten“⁷. Dass gerade die reformierte Tradition mit ihrer Option für die Einheit der Bundesschlüsse den Hebräerbrief schätzt, weist denn doch auf ein Kapitel wachsamer Auslegungsgeschichte.

Nachhaltiger noch wirkt das Schreiben ausgerechnet auf der (im tieferen Sinn) vor-theologischen Ebene der Glaubenssprache. Viele seiner Metaphern und Bewegungsbilder haben, losgelöst aus ihrem ursprünglichen Kontext, ihre eigene Kraft in der figurativen Erfassung und Darstellung der christlichen Grunderfahrung entfaltet: der Hoffnungsanker, das wandernde Gottesvolk, das Erdenexil, die Wüste und das Land der Verheißung, das schwertgleiche, lebendige Gotteswort, das Finale am himmlischen Gottesberg. Die Jenseitsbilder sind vornehmlich in das evangelische Liedgut eingegangen,⁸ die Kultmetaphern in die katholische Liturgie, vor allem in das Stundengebet. Es ist ein gutes Zeichen für die bildschöpferische Phantasie eines scheinbar spröden Theologen, wenn seine Rezeption am ehesten im Bereich der Poesie gelingt.

Es gibt noch manches zu entdecken, viel exegetisch Entdecktes, das theologisch unbeachtet blieb:

- die stringente Entfaltung des christlichen Sinnsystems unter den personal denotierten Gesichtspunkten von *Offenbarung und Erlösung*;
- die im christologischen Drama fundierte entschiedene *Personalisierung* traditioneller religiöser Themenfelder: Gottesbild, Heilige Schrift, Kult, Opfer, Heil, Ethos;
- die „hellenistische“, präziser: mittelplatonisch inspirierte Denkform, die im Zeichen des christologischen Monotheismus eine *kulturelle Synthese* ermöglicht, wie sie in eigener Weite das Buch der Weisheit, Philo oder Plutarch geleistet haben;

⁶ WA. Tischreden 1, n. 727; vgl. WA. Tischreden 1, n. 436; 2, n. 1679; 5, n. 5973. Vgl. auch H. FELD, Martin Luthers und Wendelin Steinbachs Vorlesungen über den Hebräerbrief. Eine Studie zur Geschichte der neutestamentlichen Exegese und Theologie, VIEG 62, Wiesbaden 1971; K. HAGEN, A Theology of Testament in the Young Luther. The Lectures on Hebrews, SMRT 12, Leiden 1974; DERS., Hebrews Commenting from Erasmus to Bèze 1516–1598, BGBE 23, Tübingen 1981.

⁷ Commentarius in Epistolam ad Hebraeos, in: Opera Omnia II/19, Genf 1996, 11.

⁸ Einen ersten Überblick bietet E. GRÄSSER, Hebr 1, 37f.

- der wache *Sinn für Transzendenz*, der die Welt durchschaut, aber nicht hinter sich lässt, und der in sehr verschiedenen Umläufen den „Himmel“ sehen lässt, obschon er doch realistisch weiß, dass das Einzige, was wir vom Himmel jetzt schon sehen, der Gekreuzigte ist (2,9);
- die *schöpferische Hermeneutik*, die von einer christologisch klar definierten Verstehensmitte aus theozentrische Gehversuche in den heiligen Schriften einer „anderen Religion“ unternimmt, ohne diese polemisch herabzusetzen, und dies mit einem wachen, wiederum im Transzendenz-Sinn verankerten, Bewusstsein für die einende Verheißung über allem, was Menschen auf Erden trennt;
- die *glaubensästhetische Kunst*, mit der, auch über das himmlisch-irdische Kultdrama hinaus, in immer neuen Anläufen Heil ansichtig wird, ohne dass das eigentliche Drama, der Alltag, verharmlost wird;
- der *sozialethische Impuls*, den Hebr zur zweiten Sozialisation, zum Werden der Kirche beisteuert, sehr viel „praxisbezogener“, als man ihm zutrauen mag;
- die in der Schwellenphase der Frühkirche ungewöhnliche Offenheit für *christliche Paideia*, für eine rhetorische Kunst, angelehnt an die deliberative Redeform, die auf eine im Ansatz demokratische Überzeugungskultur zielt;
- überhaupt der Optimismus, mit dem der *Auctor ad Hebraeos* *Intellektualität* zur Bewältigung einer kirchlichen Lebenskrise einsetzt.⁹

Es liegt einige Ironie darin, dass die neuzeitliche Theologie diesen Denker nicht zu schätzen weiß, gerade weil er die Hohlheit all der Alternativen, die ihr wichtig sind („griechisches“ *oder* „biblisches“ Denken? „Apokalyptik“ *oder* „Hellenismus“? perfektische, präsentische *oder* futurische Eschatologie? vertikales Raum- *oder* lineares Zeit-Konzept? Schrifttheologie *oder* Metaphysik? Theozentrik *oder* Christologie? hoheitliches *oder* kenotisches Christus-Bild? Israel *oder* neuer Bund? Wort-Theologie *oder* Kultsymbolik? Wahrheitsdiskurs *oder* Glaubenspoesie? Mythos *oder* Logos? Gnaden- *oder* Angstbotschaft? Indikativ *oder* Imperativ? Transzendenzenorientierung *oder* Alltagsethos?) *als Theologe* durchschaut, konzeptionelle Grenzen unterläuft und überquert, Wahrheit perspektivisch umschreitet.¹⁰ Der *Auctor ad Hebraeos* ist ein Modellfall mehrdimensionalen,

⁹ Gräbers hellsichtige Bemerkung wird mit Recht oft zitiert: „Geschärfte theologische Denkanstrengung wird eingesetzt als Waffe gegen den kirchlichen Niedergang. Bessere Theologie und nichts als bessere Theologie! Ein denk-würdiger Versuch, der seine Wirkungsgeschichte immer wieder neu vor sich hat“ (Hebr I, 27).

¹⁰ Solches nahezu postmodern anmutende Wahrheitsspiel veranlasst einen nachdenklichen Beobachter dazu, Hebr denkerische Inkonsistenz vorzuwerfen: A.J.M. WEDDERBURN, *Sawing off the Branches: Theologizing Dangerously Ad Hebraeos*, JThS 56, 2005, 393–414; zur Diskussion dieses Eindrucks s.u. Aufsatz 6.

integrativen Denkens im Christentum. Gerade dort wirkt er wie fremd, wo er als Pionier wirkt.

Die platonisierende Weltwahrnehmung, das polymythische Wahrheitspiel und das Pathos deliberativer Rede haben dem Hebräerbrief in der jüngeren Theologie manche Sympathie geraubt. Gerade hier freilich ist er der Intellektualität seiner eigenen Zeit so tief verbunden wie keine andere neutestamentliche Schrift. Die Königsaufgabe historischer Kritik liegt darin, die eigenen Sinnanliegen des Lesers (zunächst) von denen der studierten Schrift zu unterscheiden. Um den Hebräerbrief mit seinem eigenen Geltungsanspruch zu verstehen, müssen wir von der modernen Diesseitsfreude zu seiner Transzendenzwahrnehmung vordringen, von der diskursiven Eindeutigkeit zur Mehrdimensionalität symbolsprachlicher Welter-schließung und vom neuzeitlichen Pathos der Wahrhaftigkeit zur antiken Wahrhaftigkeit des Pathos. Vielleicht kann das scheinbar so querköpfige Schreiben auf solche Weise dann, auch darin am Ende der Johannes-Apokalypse vergleichbar, uns allzu selbstverständliche Seh- und Denkgewohnheiten zu überqueren helfen.

In jedem Fall wird so ein wichtiger Zeuge für die Pluralität urchristlicher Theologie erkennbar. Ohne ihn würde im breiten Spektrum neutestamentlicher Sinnentwürfe ein wichtiges Moment fehlen: das intellektuelle. Ist die Johannes-Offenbarung die affektive Kontrastschrift im Neuen Testament, so setzt der Hebräerbrief einen glaubensrationalen Gegenpol. Darin liegen seine Stärken und darin manche seiner (auch pathetischen) Schwächen. Albert Schweitzer hat den Apostel Paulus den „Schutzheiligen des Denkens im Christentum“ genannt.¹¹ Dies trifft gewiss für die existentielle Wucht und die denkerische Leidenschaft dieses *homo religiosus* zu. Aber ein Theologe im strengen Wortsinn ist dieser bewusste Offenbarungsträger nie gewesen. Der *Auctor ad Hebraeos* „hat“ keine Offenbarung, er blickt stattdessen nachdenklich auf den „sprechenden Gott“. Diesen θεός λαλήσας legt er aus, in der eigenen, durchdachten und gepflegten Sprache, auf der denkerischen Höhe seiner Zeit. Es ist an unserer Zeit, ihn neu zu entdecken: wenn schon nicht als Schutzpatron der Theologen, so doch als Pionier ihrer Zukunft.

¹¹ A. SCHWEITZER, Die Mystik des Apostels Paulus (1930), UTB 1091, Tübingen 1981, 366.

2. Die Aufsätze dieses Bandes

Die vorliegenden Beiträge zur Hebr-Forschung wollen Einblicke in diese frühe Arbeit am Logos geben. Sie entwerfen kein Gesamtbild. Ich habe an anderer Stelle ausgeführt, wie sich mir der historische Ort, die literarische Gestalt, die wissenssoziale Herausforderung und die theologische Leistung des Hebr insgesamt derzeit darstellt.¹² Für das Verständnis der folgenden Studien ist ein solches Gesamtbild nicht notwendig: Sie leiten sich nicht daraus ab, sondern sind auf dem Weg dorthin. Gleichwohl zeigen sich, so unterschiedlich die jeweils verfolgten Sachfragen auch sein mögen, sachliche Verbindungslinien. Diese betreffen vor allem (a) die textpragmatische Frage unter Einschluss des Adressatenproblems, (b) den religions- und traditionsgeschichtlichen Hintergrund, (c) die Fortentwicklung des historisch-kritischen Methodenverbunds.

a) Die alte Vexierfrage „juden- oder heidenchristlich?“ sollte die Hebr-Exegese ganz hinter sich lassen, wie Hebr selbst sie hinter sich gelassen hat. Gewiss ist das Judentum des ersten Jahrhunderts vielfältiger, als es das von der tannaitischen Erneuerung geprägte Bild heute zu sehen erlaubt. Aber wer so von der Tora handelt wie Hebr vom Nomos, hat das kognitive Zentrum der Selbstdefinition entscheidend verlagert. Wohin er es verlagert hat, verrät bereits der erste Satz. Nicht einmal ein Ringen um die Tora als Signifikanzmaßstab, wie bei Paulus, wird noch spürbar. Der Unterschied zwischen heiden- und judenchristlicher Herkunft ist schlechterdings ohne Bedeutung. Nicht die Beschneidung, sondern – in der Sprache der Heidenmission – der „Glaube an Gott“ und die „Abkehr von toten Werken“ gehören zur „Anfangsunterweisung über Christus“ (vgl. 6,1–3). Die Annahme, Heidenchristen hätten keine derartigen Schriftkenntnisse besessen, unterschätzt die biblische Bildung von Urchristen mit paganem Kulturhintergrund. Der Blick etwa auf Justins *Dialogus cum Tryphone* oder den Barnabasbrief belehrt hier eines Besseren. Trifft unsere in Aufsatz 2 entwickelte These zu, dass Hebr in die Geschichte einer stadtrömischen Teilgemeinde gehört, so müssen wir nach dem Claudius-Edikt ohnehin mit einem geringeren Anteil jüdischer Christen rechnen. Entscheidend ist freilich das Selbstverständnis, das sich in Hebr zur Geltung bringt und sich mit der ethnischen Herkunft nicht unbedingt decken muss. Von den beiden Elementen des *covenantal nomism*¹³ bleibt vom *nomism* als identitätsstiftender Strukturbeschreibung in Hebr nichts und vom *covenant Christi* Heilstat übrig.

¹² Vgl. den Einleitungsteil meines Kommentars im Regensburger Neuen Testament: Der Hebräerbrief, Regensburg 2009; ferner K. BACKHAUS, Der Neue Bund und das Werden der Kirche. Die Diatheke-Deutung des Hebräerbriefs im Rahmen der frühchristlichen Theologiegeschichte, NTA 29, Münster 1996, 42–72.

¹³ Zu diesem systematisierenden Beschreibungsmodell von E.P. SANDERS (Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion, London 1977) vgl. die um-

Aus dem Dargelegten ergibt sich, dass ich die in der englischsprachigen Exegese dominierende *relapse*-Theorie – Hebr zielt mit seiner Kulttheologie darauf, seine Adressaten vom „Rückfall“ in das Judentum abzuhalten oder deren „Kultnostalgie“ eine Alternative zu bieten – nicht für triftig halte. Eine Verbindungslinie zwischen den verschiedenen Aufsätzen liegt darin, dass Hebr auf die Orientierung und Selbstaffirmation der christlichen Gemeinde in einer für die Schwellenphase einer kognitiven Minorität charakteristischen Identitätskrise zielt. Unter Voraussetzung der stadtrömischen Adresse lässt sich diese Krise hypothetisch konkreter verorten, und zwar entweder in der Ausgrenzungserfahrung im Umfeld des Claudius-Edikts und der prekären Situation kurz vor der neronischen Verfolgung, also Anfang der sechziger Jahre, oder in der von Minderheiten als repressiv empfundenen Phase unter Domitian (zu unterscheiden von dem Konstrukt einer domitianischen „Christenverfolgung“), also in den achtziger oder frühen neunziger Jahren des ersten Jahrhunderts. Das zweite Szenario scheint mir dem Textbefund insgesamt deutlicher zu entsprechen.

b) Komplexer zeigt sich die religionsgeschichtliche Frage, die sich in dem herkömmlichen Gegensatz „Gnosis vs. Judentum“ bzw. in dessen jüngerer Variante „Mittelplatonismus vs. frühjüdische Apokalyptik“ nicht sachgerecht abbilden lässt. Nicht mit alternativen Denkblöcken ist hier zu rechnen, sondern mit vielfältigen, wechselseitigen Einflüssen. Die für Hebr eigentümliche Syntheseleistung lässt sich aus meiner Sicht mit einem Dreischritt beschreiben: Sein *Traditionshintergrund* wird wesentlich in frühjüdischer Kontinuität fassbar. In diesem symbolischen Universum bewegt sich Hebr mit kultureller Selbstverständlichkeit. Wo er sich – wie beim behutsamen Rekurs auf den Heroenmythos (dazu Aufsatz 6) – darüber hinausbewegt, dient dies der Plausibilisierung frühjüdisch-urchristlicher Vorstellungen.¹⁴ Für die *Traditionsverarbeitung* wird jedoch jene ontologische Sphärenscheidung zwischen himmlischer Wirklichkeit und irdischer Vorläufigkeit, wie sie der hellenistisch-reichsrömische Platonismus voraussetzt, maßgeblich. Damit stellt sich, wie etwa für Philo oder Plutarch, die Frage nach der axiologischen Überbrückung zwischen dem jenseitigen Gott und dem auf seine Immanenz zurückgeworfenen Menschen.¹⁵ Der *In-*

sichtige Würdigung von H.-M. RIEGER, Eine Religion der Gnade. Zur „Bundesnomismus“-Theorie von E.P. Sanders, in: Bund und Tora. Zur theologischen Begriffsgeschichte in alttestamentlicher, frühjüdischer und urchristlicher Tradition, hg. v. F. Avemarie/H. Lichtenberger, WUNT 92, Tübingen 1996, 129–161.

¹⁴ Der frühjüdische Verstehenshorizont des Hebr wurde jüngst am wichtigen Prüfstück seiner Kulttheologie untersucht: G. GÄBEL, Die Kulttheologie des Hebräerbriefes. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie, WUNT II/212, Tübingen 2006.

¹⁵ Ich habe das in diesem Band bezeichnete Breitenphänomen des Mittelplatonismus (das nicht mit einer Schulströmung in der platonischen Akademie zu verwechseln ist) vor allem (1996) in Aufsatz 3 (Kap. 2) näher beschrieben (Lit.). Mittlerweile wurden die Be-

novationsanspruch haftet an dem in Menschwerdung und Erhöhung Jesu Christi sprechenden Gott und damit an der von Hebr anspruchsvoll reinterpretierten urchristlichen Homologia. Das vom Mittelplatonismus inspirierte Gottes- und Weltbild gibt also das Problem vor: die vom Menschen her nicht überbrückbare Kluft zwischen Gott und Mensch. Die biblisch-frühjüdisch-urchristliche Kulttheologie stellt das symbolische System, in dem diese Kluft aussagbar, und die soteriologischen Prämissen, unter denen ihre Überwindung denkbar wird. Die Homologia stiftet die christologische Lösung.

c) Hermeneutisch halte ich es – angesichts postmoderner Unverbindlichkeit mehr denn je – für unabdingbar, dass Exegese als Anwältin des Textes in seinem historischen Aussagesinn fungiert. *Anything goes* – aber der Text geht nicht überall mit. So – und nur so – wird er dann auch unverwechselbar zum „Gesprächspartner“ mit der an seiner Applikation und nicht an notorischer Selbstbestätigung interessierten Theologie. Historische Interpretation und theologische Applikation sind zu scheiden; zu trennen sind sie nicht. Der Großteil der in diesem Band versammelten Studien möchte durch Offenlegung der literarischen Ursprungsintention der geschichtlichen Vergewisserung der christlichen Herkunft und der theologischen Einsicht in die biblische Ur-Kunde dieser Herkunft dienen. Damit wird zugleich die Voraussetzung für das jüdisch-christliche Gespräch gelegt, das, ganz im Sinne Martin Bubers, zwei ihres je eigenen Selbstseins bewusste Dialogpartner voraussetzt. In diesem Sinn nehmen drei der Aufsätze auch Stellung zum jüdisch-christlichen Dialog. Die oftmals geäußerte Annahme, Hebr sei diesem Dialog nicht förderlich (eingeschlossen oft auch: letztlich sei es nur Röm 9–11), halte ich für ein allzu genügsames Vorurteil.

Die Geschichte historisch-kritischer Methodik war freilich von Anfang an ein Prozess selbstkritischer methodologischer Fortentwicklung. Dies gilt auch für die Hebr-Forschung. So wenden sich die jüngeren Studien dieses Bandes neueren Ansätzen zu. Ich gestehe, dass mir das Epitheton „neu“ noch kein Qualitätsurteil zu sein scheint und mir die US-amerikanische Zuversicht, *new approaches* führten nahezu eigendynamisch zu

ziehungen des Hebr zum zeitgenössischen Platonismus am Schlüsselthema der Eschatologie näher untersucht: W. EISELE, Ein unerschütterliches Reich. Die mittelplatonische Umformung des Parusiegedankens im Hebräerbrief, BZNW 116, Berlin 2003. Konsequenz, aber nicht undifferenziert, setzt der jüngste Kommentar von J.W. THOMPSON, *Hebrews, Paideia*, Grand Rapids, Mich. 2008, den mittelplatonischen Denkhintergrund voraus. Es ist vielleicht nicht überflüssig hinzuzufügen, dass weder die Genannten noch ich Hebr als eine mittelplatonische Schrift interpretieren und dass sich aus derartigen Verstehensvoraussetzungen kein Urteil über die *biblische* Denkweise oder den *theologischen* Stellenwert des Hebr ableiten lässt. Hier herrschen auch unter historisch arbeitenden Exegeten oft ungeprüfte dogmatische Vorbehalte.

fresh insights, nur begrenzt zugänglich ist. Doch auch mir sind klassische Fragestellungen im Laufe der Zeit teilweise abhanden gekommen. Im Ganzen stehe ich der Möglichkeit diachroner Dekomposition für Hebr heute zurückhaltend gegenüber. Traditionsgeschichtliche Fragen scheinen mir, wie oben angedeutet, nur an einzelne Aussage- und Motivstränge, nicht an eine Schrift im Ganzen gestellt werden zu dürfen. Beim eigenen „Experimentieren“ hat sich mir durchweg die Rhetorikanalyse als hilfreich erwiesen, anfangs vor allem bei Fragen des *genus* und der *dispositio*, dann auch bei solchen der *inventio* und *elocutio*, schließlich für das Gesamtverständnis dieses Schreibens. Von der Rhetorik als Modus rednerischer Darbietung führte mich der Weg also zur Rhetorik als Modus argumentativer Sachschöpfung und kulturellen Selbstverständnisses. Dass es sich bei Hebr um eine Rede (tatsächlich gehalten oder als solche imitiert) handelt, ist keine isolierbare Formfrage, sondern Grundbedingung eines sachgerechten Verstehens aller seiner Aussagen. Aus der Rekontextualisierung des Schreibens in die deliberative Redekultur seiner Zeit scheint mir damit auch eine *theologisch* angemessenere Interpretation möglich.

Vor allem mit Bezug auf das affirmative Grundanliegen und die Ethik des Hebr hat sich die Wissenssoziologie als hilfreich erwiesen. Dass sie einen neuen Blick auf die scheinbare Trivialität der Paränese eröffnet, versuche ich in Auseinandersetzung mit individualethischen und „sachkritischen“ Auslegungen einschlägigen Textguts zu zeigen (Aufsatz 10). Die Kulturanthropologie birgt wahrscheinlich manchen Verstehensgewinn, namentlich mit Blick auf die Kultsymbolik. Entscheidend ist jedoch, dass sich die Methode am konkreten Text bewährt und nicht der konkrete Text erhalten muss, um eine Methode an ihm durchzuexerzieren. Ich sehe derzeit noch nicht, dass die Hebr-Exegese bereits ein entsprechendes Instrumentarium erarbeitet hat. Ich jedenfalls habe es nicht. Das Manko in diesem Band ist mir schmerzlich bewusst. Dies gilt auch für die rezeptionsästhetischen und wirkungsgeschichtlichen Leerstellen. Immerhin gerät hier mit der Bundestheologie im Barnabasbrief und bei Justin, der Verwendung des Hebr im christlichen Antijudaismus und mit einem Kapitel Auslegungsgeschichte einiges schlaglichtartig ins Blickfeld. Die Intertextualitätsdebatte kann manche eingefrorene Fragestellung (Welche Vorgabe benutzt Hebr? Wie weicht er davon ab? Darf er das? Dürfen wir es noch immer?) auftauen. Auch hier ist freilich auf die Kontrollmöglichkeit am konkreten Text zu achten. Intertextualität als Weltanschauung ist eher Mode denn Methode (vgl. Aufsatz 5). Im Laufe der Zeit ist mir der kultmetaphorische Sprachmodus mit seinen figurativen Möglichkeiten einerseits wichtiger, andererseits aber als *ein* Sprachmodus, neben dem andere stehen (die soziomorphe Metaphorik, die Bildstränge von Wanderschaft, Heimat und Ruhe, pagane Mythenelemente), relativer geworden. Theologie im Sinne

des Hebr unterscheidet sich jedenfalls erheblich von deren neuzeitlicher Konzeption. Gerade in ihrer rhetorischen Eigenart müssen wir hier statt mit diskursiver Eindeutigkeit und Sachstringenz mit einer inneren Nähe zum poetischen Sprachspiel und multiplen Zugängen zur wahrgenommenen Transzendenz rechnen.

Die zwölf folgenden Studien sind nicht nach chronologischen, sondern nach sachlichen Gesichtspunkten geordnet. Die erste versucht, den historischen und theologiegeschichtlichen Ort unseres Schreibens zu bestimmen. Es schließen sich acht textzentrierte Untersuchungen an, etwa in der Folge der thematischen Schwerpunkte in Hebr selbst. Die letzten drei Studien stellen ein soteriologisches Hauptmotiv des Schreibens in seinen theologiegeschichtlichen Zusammenhang, widmen sich einer kurzen, aber wichtigen Wegstrecke seiner Auslegung und beleuchten abschließend ein existentielles Hauptmotiv.

Aufsatz 2 (*Der Hebräerbrief und die Paulus-Schule*) zielt darauf, die Frage nach dem Verhältnis zwischen dem Apostel Paulus und Hebr aus dem Magnetfeld der Verfasser- und Rechtfertigungsfrage zu lösen und zugleich den Eindruck zu entkräften, Hebr sei „vater-, mutter-, stammbaumloser“ Außenseiter (und Paulus genialer Einzelgänger). Literarische Abhängigkeit des Hebr von einem paulinischen Schreiben ist nicht erkennbar, wohl aber stehen die Paulus-Schule¹⁶ und Hebr in einem Traditionskontinuum, vor allem im Bereich der Christologie und Soteriologie, der usuellen Paränese und der brieflichen Konvention. Die Zusammenhänge sind zu signifikant, um als erwartbar zu gelten, und zu allgemein, um unmittelbaren Einfluss zu belegen. Vielmehr teilt die Gemeinde des Hebr soziale und theologische Schnittfelder mit einer paulinischen Gemeinde, und zwar, wie zu zeigen versucht wird, im stadtrömischen Milieu. Frühchristliche Theologiegeschichte lässt sich weder als Folge sukzessiver Traditionsblöcke noch als unverbundenes Nebeneinander von Entwicklungslinien beschreiben. Sie stellt sich als Kommunikations- und Integrationsprozess konvergierender Traditionslinien dar.

Die folgenden Beiträge widmen sich der Christologie. Aufsatz 3 (*Per Christum in Deum*) versucht den Hebr als den neutestamentlichen *locus classicus* dessen zu beschreiben, was man heute „christologischer Monotheismus“ nennt. Die spannungsvolle Christologie des Hebr schränkt dessen Theozentrik nicht ein, sondern setzt sie voraus und macht sie beziehungsfähig und lebensrelevant. Ausgangspunkt ist das mittelplatonisch in-

¹⁶ Es sei betont, dass es sich hier um einen Hilfsbegriff handelt, den ich ausdrücklich möglichst weit definiere. Gäbe es einen anderen, konsensfähigeren Begriff, wäre ich gern bereit, ihn zu benutzen. Solange es ihn nicht gibt, halte ich es für zweckmäßiger, mit einer annähernden Beschreibungssprache zu arbeiten, als im aussichtslosen Bemühen um terminologische Präzision die beschriebene Sache sich selbst zu überlassen.

spirierte Gottes- und Weltbild, das die Transzendenz des Göttlichen stark betont, zu einer negativen Theologie neigt und so vor dem Grundproblem der Vermittlung steht. Hier setzt Hebr an: Gott selbst überquert die ontische Kluft durch sein die Schöpfung wie die Verheißungsgeschichte tragendes Sprechen, durch den Sohn als Vollendung seiner Selbstmitteilung und durch den so eröffneten „neuen und lebendigen Weg“, der im Modus des Glaubens schon beschreitbar ist. Gerade um dieser Vermittlung wegen treten die christologischen Pole „Gottesgestalt“ und „Menschengestalt“ im Hohepriester-Bild dramatisch auseinander: Der Sohn thront hoch über den Engeln und schreit auf Erden, „ganz unten“, unter Tränen zu Gott. Als „Anführer und Vollender des Glaubens“ ebnet er in seiner personalen Selbsthingabe den Zugang in die Unmittelbarkeit Gottes und ermöglicht so, worauf aller Kult seinem Wesen nach zielte, ohne es zu erreichen: das προσέρχεται.

Was sich hier einschliessweise zeigt, wird in Aufsatz 4 („Licht vom Licht“) thematisch: Die scheinbar dem Alltag enthobene Christologie des Hebr berührt die Lebenswelt unmittelbar und verändert sie. Die Studie gehört zur lebhaften Debatte, die die umfassende Monographie des Tübinger Dogmatikers Karl-Josef Kuschel über das Christologoumenon der Präexistenz ausgelöst hat.¹⁷ Jesu ewige Seinsweise ist kein Leitthema des Hebr, wohl aber dessen durch das oben skizzierte Anliegen der Vermittlung notwendig gesetzte Prämisse. Sie wird unspekulativ in poetischer Gebetsprache entfaltet und dient nicht der Präzision einer Vergangenheitsbeschreibung, sondern der theologischen Vereindeutigung der Schöpfungs- und Erlösungsbotschaft, dem Präsens der Christologie und dem „Nostra res agitur!“ des Heils. Die Denkfigur von Jesu ewigem Ursprung relativiert weder das Humanum Jesu noch die monotheistische Theozentrik, sondern sucht das Gottsein Gottes lebensrelevant zu machen und das Menschsein Jesu in seiner Tiefe auszuloten.

Christologie und Schriftauslegung sind in Hebr zwei Seiten der einen (im Wortsinn) theo-logischen Medaille. Aufsatz 5 (*Gott als Psalmist*), entstanden im Rahmen der Projektgruppe „Biblische Intertextualität“ der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie,¹⁸ ordnet das Theorem der Intertextualität der rhetorischen Kultur des Hebr und seiner Leitvorstellung vom Sprechen Gottes zu. Die ἐγώ-σύ-Beziehung zwischen Gott und Sohn, in der sich der Unaussprechliche im Psalmwort 2,7 ausspricht, dient der

¹⁷ Geboren vor aller Zeit? Der Streit um Christi Ursprung, München 1990.

¹⁸ Deren Arbeit an Theoriebildung und Psalmgut ist dokumentiert in: Heiligkeit und Herrschaft. Intertextuelle Studien zu Heiligkeitsvorstellungen und zu Psalm 110, hg. v. D. Sänger, BThSt 55, Neukirchen-Vluyn 2003; Gottessohn und Menschensohn. Exegetische Studien zu zwei Paradigmen biblischer Intertextualität, hg. v. D. Sänger, BThSt 67, Neukirchen-Vluyn 2004.

soteriologischen Dynamik des gesamten Schreibens als Ausgangspunkt. Die Zitatensammlung 1,5–13 inszeniert mit Schriftworten einen himmlischen Inthronisationsakt und verortet so die Leser in einer biblisch gestifteten Gegenwelt zur sozialen Randexistenz. Kontrastreich versetzt derselbe Gottesspruch in 5,5 die Kommunikation mit dem in den Farben des Bitt- und Klagepsalms gemalten Sohn in jene personale Form des – kultisch konnotierten – Immediatverkehrs zwischen Himmel und Erde, zu der auch die Hörer geführt werden sollen. Der Psalter vertextet, von Gott her, die Beziehung zwischen göttlicher Wirklichkeit und menschlicher Lebenswelt, kommuniziert unmittelbar den Heilsanspruch und öffnet sich am Ende für die Leser, wenn sie selbst diesen biblischen Begegnungsraum betreten. Abschließend plädiert die Studie dafür, das Verstehensmodell „Intertextualität“ auf die Antwortstruktur (*answerability*) von Texten hin zu präzisieren und damit auch seine theologische Eignung klarer zu fassen.

Das schwerste Hindernis für die Rezeption des Hebr sind jene feurigen Passagen, die in schneidender Schärfe Gerichtsangst beschwören und eine Umkehr nach der Taufe auszuschließen scheinen. Zugleich widmet sich unser Schreiben, was kaum recht wahrgenommen wird, durchgehend der Frage nach der *ars moriendi* und der Todesangst. Beiden Ängsten – und damit zugleich einem sublimen Kapitel urchristlicher Mentalitätsgeschichte – wendet sich Aufsatz 6 (*Zwei harte Knoten*) zu. Mit 2,14f setzt Hebr ein Rezeptionssignal, das seine kultsymbolische Soteriologie sprengt, sein Christus-Bild polymythisch einbettet, kulturell attraktiv macht und in seiner existentiellen Bedeutsamkeit gewichtet: Glaube befähigt zum Durchschauen des Todes und zum Durchstehen der Todesangst. Freilich setzt sich die Argumentation nicht unmittelbar mit der Todesangst auseinander, sondern ordnet sie imaginativ in das sinnstiftende Christus-Drama ein, um so eine neue Selbst- und Zielwahrnehmung der Adressaten zu ermöglichen („Terror-Management“). Die Weckung der Gerichtsangst gehört zur deliberativen Redestrategie (*metus* als Abneigungsschauer). Jeweils unmittelbar nach den Drohungen werden die Adressaten zum Gegenaffekt der *spes* geführt. Apokalyptisches Bildgut wird eingesetzt, um Befreiung zu inszenieren. Wo man im pathetischen *temporale* den Anspruch auf das theologische *perpetuum* („Ausschluss der zweiten Umkehr“) verortet, verfehlt man die affektzentrierte Hörerführung, das rhetorische Wahrheitsspiel und die Wirkabsicht des Hebr.

Die drei folgenden Aufsätze wenden sich verschiedenen neuralgischen Punkten im Verhältnis des Urchristentums zu Israel und damit auch des aktuellen jüdisch-christlichen Gesprächs zu: den Motiven von altem und neuem Gottesbund und des Verheißungslandes und überhaupt der Frage nach dem Antijudaismus in Hebr. Dabei ist es wichtig, das Schreiben von seiner Wirkungsgeschichte zu unterscheiden bzw. diese Wirkungsgeschichte ge-

nauer nachzuzeichnen. Aufsatz 7 (*Das Bundesmotiv in der frühkirchlichen Schwellenzeit*) stellt Hebr daher in eine Reihe mit den beiden anderen urchristlichen Schriften, die auf je eigene Weise einen konsistenten bundes-theologischen Entwurf entfalten. Das Urchristentum hegt zunächst (mit der bezeichnenden Ausnahme der Herrenmahl-Paradosis) kein Interesse am heilsgeschichtlichen Bundesmodell: Zu eng ist es an die Tora geknüpft, zu deutlich mit dem ethnischen Selbstverständnis Israels verbunden, zu schwierig scheint seine christologische Integration. Möglich wurde die Entfaltung einer frühchristlichen Bundestheologie erst mit der Trennung von der jüdischen Mutterreligion. Naheliegend wurde sie, insofern sich gerade so die Frage nach der heilsgeschichtlichen Legitimation des Christentums stellte. Attraktiv wurde sie in dem Maße, als sie sich mit dem christologischen Bekenntnis verbinden ließ. Die semantische Transformation erfolgt in drei Schritten: In Hebr wird die *διαθήκη* christologisch integriert. Die behauptete Entwurzelung des „ersten Bundes“ bezieht sich auf den levitischen Tieropferkult, der mit der personalen Selbsthingabe Jesu seine Aufgabe – den Aufweis der anthropologischen Prämissen und typologischen Grundmuster des Heils – erfüllt hat. „Alt“ ist der Bund, insofern er der irdischen Schattenwelt zugehört; „neu“ ist der Bund, insofern Christus ihn verbürgt. Nicht Kirche und Israel vergleicht Hebr, sondern irdische Vorläufigkeit und ewige Gottesnähe. Der Gottesbund mit Israel gilt keineswegs als gekündigt. „Substituiert“ ist das Tieropfer, nicht Gottes Treue. Ganz anders im Barnabasbrief: Der „alte Bund“ ist niemals zustande gekommen. Barn. sucht im Ausgang von einem eher juridischen als soteriologischen Verständnis von *διαθήκη* und in eigenwilliger Schriftdeutung nachzuweisen, dass die Geschichte des Bundesvolks Israel ein einziges Selbstmissverständnis ist. Der Gottesbund zielt von Anfang an auf das alleinige Heilsvolk der Christen. Aus der theologischen Antitypik des Hebr ist hier polemische Antithetik geworden. Von solcher heilsgeschichtlichen Negation führt der dritte Schritt, Justins *Dialogus cum Tryphone*, zum kirchlich langfristig wirksam gewordenen Substitutionsmodell: Israel hat durch Verstockung und Ungehorsam seinen Gottesbund gebrochen und verspielt; die Christen als das endzeitliche Israel sind in sein Erbe, den neuen Bund, eingetreten. Das Bundesmodell des Hebr ist damit theologiegeschichtlich nur höchst verkürzt zur Wirkung gelangt. Gerade im heutigen Gespräch über Gottes ungekündigten Bund mit Israel vermag es seine theologischen Chancen zu entfalten.

Auch Aufsatz 8 (*Das Land der Verheißung*) verfolgt eine theologische Transformation. Er geht auf ein Referat bei der SNTS-Tagung 2000 in Tel Aviv zurück. Hebr entwickelt eine *theologische* Topographie, in der die herkömmlichen biblischen Güter auf dem Weg der christologischen Reinterpretation ihrer irdischen Geltung entkleidet werden. Was als „Land

der Verheißung“ (die Wendung fällt biblisch nur in Hebr) galt, ist nunmehr die Fremde, in der die Verheißung der wahren Heimat gilt und vorwärts treibt, aber nicht erfüllt werden kann. Ähnlich kommt die verheißene Ruhe nicht in Kanaan, sondern im ewigen Sabbat zur Geltung. Das Heiligtum des ersten Bundes und der Sinai bleiben im Schatten der Erdenwelt zurück, während alles Licht auf ihre Urbilder in der Himmelswirklichkeit gelenkt wird. Am Ende bezeichnen die vielfältigen topographischen und sozioromorphen Begriffe jenes unerschütterliche Königreich, dem die Erdenpilger als ihrem wahren Heimatland entgegenwandern. Diese theozentrische Umformung ergibt sich aus der radikalen Reinterpretation des ἐπαγγελία-Motivs in Hebr: Jede erdgebundene Hoffnung wirkt kleiner, dunkler und unbestimmter, weil auf dem „neuen und lebendigen Weg“ die Verheißung groß, hell und klar geworden ist. Gerade in jenem Staat, der das höchst konkret irdische „Land der Verheißung“ in seine Verfassung geschrieben hat, war das Ergebnis der Untersuchung (theologisch wie politisch) heikel. Es versteht sich, dass es sich abschließend, über die historische Dimension hinaus, der ethischen Rückfrage stellen muss.

Aufsatz 9 (*Das wandernde Gottesvolk – am Scheideweg*) zieht die Bilanz zu der in der fachlichen Diskussion wie in kirchenamtlichen Stellungnahmen kontrovers diskutierten Frage nach dem Verhältnis unseres Schreibens zu Israel. Der Brief „an die Hebräer“ wendet sich vor einem christlichen Verstehenshorizont den Zeugnissen der „hebräischen“ Theologie zu, aber gerade so vom zeitgenössischen Judentum ab. Sein Grundanliegen ist parakletisch auf die Identität der Gemeinde in der kritischen Schwellenphase gerichtet. Wo einzelne Passagen als antijüdische Polemik gedeutet werden, halten diese Deutungen kritischer Prüfung nicht stand. Die Auslegungsgeschichte, in der die Diastase „irdisch/himmlisch“ subtil in den Gegensatz „Judentum/Christentum“ verwandelt wird, sprengt den ursprünglichen Sinnrahmen. Andererseits deutet kaum etwas darauf hin, dass Hebr am zeitgenössischen Judentum Anteil nimmt. Seine Theologie ist friedlich, weil sie längst schiedlich geworden ist. Die Fragen, denen sich Hebr stellt (Gottes Wort, Verheißung, Sühne und Opfer, Bund, der Weg der Hoffnungszeugen usw.), sind „hebräisch“. Die Antwort allerdings wird nicht mehr von der kognitiven Mitte der Tora her, sondern christologisch gegeben. Sie setzt keine ethnische Erwählung voraus, sondern den Glauben aller Erdenpilger. Zweifellos hat Hebr mit diesem Entwurf dem christlichen Antijudaismus Vorgaben geliefert; insofern trägt er ausweislich seiner Sinnkarriere ein ernstes Rezeptionsrisiko. Umso sachgerechter ist es, seinen primären Kontext aufzusuchen und nach den in der Wirkungsgeschichte nicht zur Geltung gekommenen Rezeptionschancen zu fragen. Diese liegen weniger auf dem Feld einer christlichen Theologie Israels als im Schnittfeld zwischen Judentum und Christentum, in dem die Fragen des

Hebr einen eigenen Echoraum finden können, der nicht zum Konsens führt, wohl aber zu einem wechselseitigen Verstehen der Pilger auf je eigenen Erdenpfaden zum gemeinsamen Ziel.

Die Ethik des Hebr wird meist entweder miss- oder geringgeachtet. Hier scheint ein ethischer Zwerg auf einem breiten theologischen Lehrsockel zu stehen, dem man die heroische Pose nicht abnehmen möchte: Zu trivial und selbstbezüglich wirken seine Anweisungen. Inhaltlich dienen sie offenkundig weniger dem, was man sich unter einer Offensive des Evangeliums vorstellt, als vielmehr einer esoterisch wirkenden Gruppenmoral. Aufsatz 10 (*Auf Ehre und Gewissen!*) ist aus dem *Hebrews*-Seminar der SBL, das sich besonders um exegetische Methodeninnovation bemüht hat,¹⁹ hervorgegangen. In der Tat scheint mir das gängige Verfahren, mit dem die kategorialen Weisungen des Kap. 13 im Licht neuzeitlicher Individualethik ausgelegt (und dann sachkritisch abgelegt) werden, der Leistung des Hebr in der liminalen Phase des Frühchristentums nicht gerecht zu werden. Die Studie untersucht zunächst das einschlägige semantische Inventar sowie die kategorialen Weisungen unter dem Gesichtspunkt des Gruppenethos, der sozialen Stabilisierung und der Sicherung und Ausrichtung von Ordnungswissen. Dabei gelangt sie zu zwei Ergebnissen: a) Die kognitive Transformation des christlichen Sinnsystems einerseits und, davon nicht zu trennen, die (ethische) Habitualisierung gemeinschaftsbezogenen Handelns haben eine kaum zu überschätzende Bedeutung für die zweite Sozialisierung des einzelnen Glaubenden und die (Über-)Lebensfähigkeit der Gemeinde. b) Die in Hebr sehr gezielt durchgeführte Umwandlung der sozialen Signifikanzmaßstäbe verändert unmittelbar die Wertehierarchie und den Handlungsspielraum der Gemeinde. Der Alltag wird perspektivisch entgrenzt und das lebensweltliche Handeln gewinnt grundlegend neue Ordnungskriterien. „Gewissen“ und „Ehre“ (jeweils von der christlichen Sinnmitte her definiert) werden zu maßgeblichen Entscheidungsfaktoren. Antike Beobachter, nicht zuletzt die Kritiker des Christentums, und auch die jüngere Wissenssoziologie scheinen mir den von Hebr mit bemerkenswerter sozialer Kompetenz forcierten ethischen Prozess sensibler zu beurteilen als mancher exegetische Beitrag, der sich von den Grundvorstellungen individueller Privatmoral leiten lässt oder auf den Apostel Paulus als schlechthin letzte Urteilsinstanz für alle nicht-paulinischen Entwürfe rekurriert.

Beitrag 11 (*Kult und Kreuz*) stellt das Hauptthema des Hebräerbriefs in einen breiteren theologiegeschichtlichen Zusammenhang. Untersucht wird das Verhältnis zwischen dem Christentum (von seinen Ursprüngen bei Johannes dem Täufer und Jesus von Nazaret an) und dem (vielfältigen) Phä-

¹⁹ Dokumentiert in: *Hebrews. Contemporary Methods – New Insights*, hg. v. G. Gerardini, *Biblical Interpretation Series 75*, Leiden 2005.

nomen kultischen Deutungs- und Ordnungshandelns. Auf der einen Seite belegen die neutestamentlichen Schriften eine gewisse Distanz zur Kultpraxis, auf der anderen Seite ist nicht nur vereinzelt und zufällig, sondern durchaus prägend eine Tendenz des Urchristentums zu Kultmetaphorik, -typologie, -analogie, -allegorik und -transformation festzustellen. Das Kultische als Erfahrungs- und Denkform lässt sich hier keineswegs marginalisieren. Die Kultkritik des Neuen Testaments unterscheidet sich von der im Alten Testament oder in zeitgenössischer jüdischer und paganer Frömmigkeit geäußerten allenfalls dadurch, dass sie milder ausfällt. Die herkömmlichen Entwicklungsmodelle (Spiritualisierung, Kerygmatisierung, Ethisierung, Entsakralisierung usw.) werden der historisch aufweisbaren Synthese von Kultsymbolik, kultischer Theologie und einer christologisch redefinierten Kultpraxis nicht gerecht. Die gängige Erklärungsfigur, nach der das Urchristentum ein kultloses Ideal zwischen einer kultgebundenen Vergangenheit (im jüdischen oder paganen Ritual = obsolet) und einer kultgebundenen Zukunft (im altkirchlichen Ritual = dekadent) repräsentiere, verdankt sich – neben einer gewissen religionssoziologischen Naivität – den weltanschaulichen Voraussetzungen des späten 18. und des 19. Jahrhunderts. Die theologische Leistung der frühchristlichen Kulttheologie liegt darin, dass sie das realsymbolische Handeln vom Kreuz her neu bestimmt, heilsresponsorisch interpretiert, lebensweltlich entgrenzt und Heiligkeit – in typologischer Orientierung an der (atl.)-biblischen Literatur – verleibt. In der diesen Prozess steuernden Dynamik kommt der christologisch denotierten Kultsymbolik des Hebr eine paradigmatische und – seit 1 Clem. dann auch liturgiegeschichtlich einflussreiche – Bedeutung zu: Grund und Norm allen Kults ist die personale Selbsthingabe des Gekreuzigten.

Es wird dem Leser nicht entgehen, dass dieser Beitrag ein kennzeichnend katholisches Verstehensinteresse verfolgt. Die Frage nach der religions- und theologiegeschichtlichen Entwicklung sowie deren Kontinuität und Diskontinuität ist jedoch ebenso wie das systematische Problem der Wertungsmaßstäbe von ökumenischer Bedeutung und kann, wie ich hoffe, die historische und biblische Basis für das hier zu führende Gespräch zwischen den Konfessionen (und übrigens auch innerhalb der Konfessionen selbst) verbreitern. Einen katholischen Hintergrund hat auch der einzige auslegungsgeschichtliche Aufsatz dieses Bandes, 12 (*Zermürbung und Zerversicht*). Ich habe ihn anlässlich des 100. Geburtstags meines Paderborner und Münchener Vorgängers Otto Kuss (1905–1991) geschrieben. Ein Lektürenutzen für Nichtkatholiken mag nicht nur darin liegen, dass sie einen (bei Hans Lietzmann geschulten) exegetischen Pionier der Ökumene näher kennen lernen. Mehr noch können sie am Beispiel seiner Hebräerbrief-Auslegung ein Stück des hermeneutischen Wandels in der katholischen

Kirche und Theologie im 20. Jahrhundert verfolgen. Daraus erklären sich auch die Ambivalenzen in der bei Kuss wahrzunehmenden Auslegung, die den Hebräerbrief historisch prägnant erfasst und doch fast tragisch zu keinem Gesamturteil zu kommen vermag. Kuss hatte in seiner Biographie nachzuholen, wozu die evangelische Exegese zwei Jahrhunderte Zeit gehabt hatte. Vielleicht ist er zum empathischen Leser des Hebräerbriefs geworden, weil er die existentielle Situation des heimatlosen Wanderers in unsicherer Zeit nicht nur exegetisch, sondern existentiell nachzuvollziehen hatte.

Der abschließende, essayistische Beitrag 13 (*Aufbruch ins Evangelium*) ordnet noch einmal, jetzt eher meditativ, ein Leitmotiv des Hebräerbriefs in den Gesamtrahmen der urchristlichen Theologie ein: Gerade bei diesem „kognitiven Gastarbeiter“ im Neuen Testament vollendet sich jene Mystik der Unruhe, die die Existenz des Glaubenden nach neutestamentlichem Maßstab auf Erden prägt. Kein Bürger ist der Christ, sondern ein Wanderer.

Der Hebräerbrief und die Paulus-Schule

Der Hebr ist – so lautet das vielzitierte Diktum Franz Overbecks – „theologiegeschichtlich wie sein Melchisedek 7,3 ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, ἀγενεαλόγητος“¹. Das Schreiben selbst versteht sich anders. Es will der Auslegung der überkommenen ὁμολογία dienen (vgl. 3,1; 4,14; 10,23). Der Autor stellt sich ausdrücklich in den Zusammenhang der frühchristlichen Überlieferung (vgl. 2,3f; 3,14; 12,1f; 13,7) und sucht deren Zeugnisse als „lehrmäßige Schultraditionen“² in seine Darlegungen zu integrieren.³ Dem Textbefund entspricht nicht das Bild vom theologischen Außenseiter, sondern eher das des διδάσκαλος (vgl. 5,11f) oder ἡγούμενος (vgl. 13,18 i.V.m. 13,17; ferner 13,7.24), der in einer – wie auch immer sozial gearteten – „Schule“ steht, die bemüht ist, das überkommene Bekenntnisgut zu wahren und – in Auseinandersetzung mit den jeweiligen Zeiterfordernissen – interpretativ zu entfalten.

Dabei ist es durchaus möglich, dass diese „Schule“ auch Paulus und seine „Schule“⁴ gekannt hat. Um 80/90 n.Chr. dürfte die Personaltradition über den Apostel und wohl auch sein Schrifttum bzw. Teile dieses Schrifttums zwar nicht allgemein rezipiert, wohl aber bereits relativ bekannt gewesen sein, zumal wenn man die – wie auch immer zu bestimmende – Ver-

¹ PH. VIELHAUER, Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter, Berlin (1975) 1981, 250.

² O. MICHEL, Der Brief an die Hebräer, KEK 13, Göttingen (1936) ¹³1975, 54 Anm. 2.548; PH. VIELHAUER, Geschichte (s. Anm. 1), 243.

³ Vgl. auch H. HEGERMANN, Der Brief an die Hebräer, ThHK 16, Berlin 1988, 14–16. 47–49.

⁴ Wir verstehen unter der *Paulus-Schule* im weitesten Sinn Kreise von frühchristlichen Traditionsträgern aus dem Einflussbereich der paulinischen Missionsgemeinden, deren Selbstverständnis einerseits von einer Pflege der Personaltradition des Apostels Paulus bestimmt wird und die sich andererseits der Wahrung und Entfaltung der paulinischen Theologie widmen. Für das erstere stehen vor allem die Pastoralbriefe, für das zweite eher Kol und Eph. Zum Begriff der Paulus-Schule bzw. des „Paulinismus“ vgl. A. LINDEMANN, Paulus im ältesten Christentum. Das Bild des Apostels und die Rezeption der paulinischen Theologie in der frühchristlichen Literatur bis Marcion, BHTh 58, Tübingen 1979, 36–38; P. MÜLLER, Anfänge der Paulusschule. Dargestellt am zweiten Thessalonicherbrief und am Kolosserbrief, AthANT 74, Zürich 1988, 1–3.321–325; H.-M. SCHENKE/K.M. FISCHER, Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments, 2 Bde., Berlin 1978/1979, I, 233–245.